

**Matthias Schloßberger (Hrsg.)**  
**Die Natur und das gute Leben**



# **Die Natur und das gute Leben**

**Dokumentation zur gleichnamigen Tagung  
im März 2014 an der Universität Potsdam**

**Herausgegeben von  
Matthias Schloßberger**



**Titelbild:** Blick von Pienza auf das Orciatal (Foto: M. Schloßberger)

**Adresse des Herausgebers:**

Dr. Matthias Schloßberger Am Neuen Palais 10  
14469 Potsdam  
E-Mail: schloss@uni-potsdam.de

**Koordination und Organisation:**

Manuela Lehmann Dunckerstr. 22  
10437 Berlin  
E-Mail: lehmanuela@gmail.com

**Lektorat:**

Dr. Norbert Axel Richter Liselotte-Herrmann-Str. 27  
10407 Berlin  
E-Mail: norbert-axel-richter@web.de

**Fachbetreuung im BfN:**

Andreas Wilhelm Mues Fachgebiet I 2.2 „Gesellschaft, Nachhaltigkeit, Tourismus und Sport“

Gefördert durch das Bundesamt für Naturschutz mit Mitteln des Bundesministeriums für Umwelt, Naturschutz, Bau und Reaktorsicherheit.

Diese Veröffentlichung wird aufgenommen in die Literaturlatenbank „DNL-online“ ([www.dnl-online.de](http://www.dnl-online.de)).

BfN-Skripten sind nicht im Buchhandel erhältlich. Eine pdf-Version dieser Ausgabe kann unter <http://www.bfn.de> heruntergeladen werden.

Institutioneller Herausgeber: Bundesamt für Naturschutz  
Konstantinstr. 110  
53179 Bonn  
URL: [www.bfn.de](http://www.bfn.de)

Der institutionelle Herausgeber übernimmt keine Gewähr für die Richtigkeit, die Genauigkeit und Vollständigkeit der Angaben sowie für die Beachtung privater Rechte Dritter. Die in den Beiträgen geäußerten Ansichten und Meinungen müssen nicht mit denen des institutionellen Herausgebers übereinstimmen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des institutionellen Herausgebers unzulässig und strafbar.

Nachdruck, auch in Auszügen, nur mit Genehmigung des BfN.

Druck: Druckerei des Bundesministeriums für Umwelt, Naturschutz, Bau und Reaktorsicherheit (BMUB)

Gedruckt auf 100 % Altpapier

ISBN 978-3-89624-138-2

Bonn - Bad Godesberg 2015

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einführung</b> .....	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>Eröffnungsvorträge</b> .....	<b>9</b>
2.1	Prof. Dr. Beate Jessel: Die Bedeutung von Glücksargumenten in Naturschutzkommunikation und Naturschutzpolitik – Schlaglichter .....	9
2.2	Dr. Karl Kienzl: Warum ist das Glück ein Vogel? .....	15
2.3	Dr. Bruno Oberle: Warum man Glücksargumenten in der Umweltschutzpolitik misstrauen sollte .....	20
2.4	Dr. Matthias Schloßberger: Möglichkeiten der Begründung bzw. Plausibilisierung von Glücksargumenten für den Naturschutz.....	23
2.5	Auszüge aus der Diskussion .....	27
<b>3</b>	<b>Philosophische Hinführung: Das gute Leben und die Natur</b> .....	<b>32</b>
3.1	Prof. Dr. Kirsten Meyer: Die Schönheit der Natur und das gute Leben .....	32
3.2	Dr. Olivia Mitscherlich-Schönherr: Liebe der Natur .....	36
3.3	Prof. Dr. Angela Kallhoff: Naturethik als Ethik des guten Lebens.....	40
3.4	Auszüge aus der Diskussion .....	44
<b>4</b>	<b>Geschichte und Gegenwart unseres Verhältnisses zur Natur und das gute Leben</b> .....	<b>47</b>
4.1	Prof. em. Dr. Joachim Radkau: »Leere Blätter im Buch der Geschichte«? Das Glück in der Natur: ein scheues Wild.....	47
4.2	Prof. Dr. Angelika Krebs: »Ein Sommer, der bleibt«. Landschaft, Schönheit und Heimat.....	50
4.3	Prof. Dr. Ulrich Gebhard: Zur psychischen Bedeutung von Naturerfahrungen. »Natur« als Erfahrungsraum und Sinninstanz.....	58
4.4	Auszüge aus der Diskussion .....	63
<b>5</b>	<b>Abendvortrag</b> .....	<b>66</b>
5.1	Prof. em. Dr. Ludwig Siep: Philosophische Theorien des Glücks und das Verhältnis zur Natur .....	66
5.2	Auszüge aus der Diskussion .....	72
<b>6</b>	<b>Glückserfahrung in der Natur</b> .....	<b>76</b>
6.1	Andreas Wilhelm Mues: Naturbewusstsein in Deutschland: Empirische Hinweise auf die Bedeutsamkeit der Glücksargumentation in der Naturschutzkommunikation .....	76
6.2	Prof. Dr. Michael Ott: Wildnis: Das Glück in der unzivilisierten Natur.....	80
6.3	Prof. em. Dr. Norbert Jung: Beziehung, Freude am Natursein. Argumente für ein mitweltliches Menschenbild .....	83
6.4	Auszüge aus der Diskussion .....	89
<b>7</b>	<b>Ethik des Verzichts?</b> .....	<b>93</b>
7.1	Dr. Uta Eser: Glück und Suffizienz .....	93
7.2	PD Dr. Harald Lemke: Gutes Leben – Gutes Essen .....	98
7.3	Auszüge aus der Diskussion .....	100

<b>8</b>	<b>Unser Umgang mit der Natur und das gute Leben .....</b>	<b>102</b>
8.1	PD Dr. Dr. Martin Gorke: Leben wir anders, wenn wir der Natur einen eigenen Wert zuerkennen? .....	102
8.2	Dr. Bianca Baerlocher: Unser Handeln in der Natur .....	106
8.3	Auszüge aus der Diskussion .....	110
<b>9</b>	<b>Schlussdiskussion.....</b>	<b>112</b>
<b>10</b>	<b>Fazit des Projektleiters .....</b>	<b>119</b>
<b>11</b>	<b>Anhang.....</b>	<b>120</b>
11.1	Kurzbiografien der Referenten .....	120
11.2	Liste aller Teilnehmerinnen und Teilnehmer .....	127

# 1 Einführung

Am 27. und 28. März 2014 fand an der Universität Potsdam auf dem Campus am Neuen Palais ein internationaler Expertenworkshop zum Thema »Die Natur und das gute Leben – Glücksargumente in der Naturschutzkommunikation« statt. Die vorliegende Broschüre dokumentiert die Vorträge und gibt einen Auszug aus den im Anschluss an die Vorträge geführten Diskussionen wieder.<sup>1</sup> Ziel des Workshops war es, mit ausgewiesenen Expertinnen und Experten aus den Bereichen Naturschutz und Naturnutzung sowie aus verschiedenen Geisteswissenschaften darüber zu diskutieren, inwiefern eine Orientierung an Fragen des guten Lebens und des Glücks überzeugende Argumente für den Naturschutz bereitstellt.<sup>2</sup>

Der Workshop steht in Verbindung mit der vom BfN in Auftrag gegebenen Studie »Glücksargumente in der Naturschutzkommunikation«, die am Institut für Philosophie der Universität Potsdam parallel erarbeitet wurde. Ziel der Studie ist es, in Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Diskussionen in den Fachwissenschaften und der Öffentlichkeit zu prüfen, inwiefern die Arbeit in der Naturschutzkommunikation auf eine Auseinandersetzung mit Fragen des guten bzw. erfüllten menschlichen Lebens angewiesen ist, d.h. es geht um die Frage, inwiefern »Glücksargumente« in der Naturschutzkommunikation verwendet werden können bzw. verwendet werden sollten. Dabei gilt es zum einen herauszuarbeiten, warum Fragen nach der menschlichen Natur und dem menschlichen Glück bisher eine so geringe Rolle in der politischen Arbeit spielen, zum anderen darzulegen, wie sich aus einer Perspektive, die diese Fragen stärker in den Mittelpunkt rückt, die Notwendigkeit der Förderung einer anderen Mensch-Natur-Beziehung ergibt.

Konkret geht es uns darum, Empfehlungen für die Naturschutzkommunikation zu erarbeiten, die von den bisherigen Begründungsstrategien (z.B. Argumenten, die mit Fragen der Gerechtigkeit und der Erhaltung der Lebensgrundlage zusammenhängen) nicht abgedeckt sind.

Potsdam, September 2014

Dr. Matthias Schloßberger

---

<sup>1</sup> An dieser Stelle möchte ich allen, die an der Planung, Durchführung und Auswertung des Workshops beteiligt waren, sehr herzlich danken: Tatkräftige Unterstützung während aller Phasen des Projekts habe ich erfahren von meinen beiden Mitarbeitern Julia Heuer und Guido Tamponi. Eine wichtige Hilfe bei der Durchführung und der Auswertung des Workshops waren die beiden studentischen Hilfskräfte, Lina Fügmann und Joel Wardenga. Die anregende Atmosphäre während des Workshops war ganz wesentlich durch die Moderation von Frau Anneli Starzinger geprägt. Alle Fäden zusammengehalten hat Manuela Lehmann, die die Planung und Durchführung des Workshops und die Drucklegung der vorliegenden Broschüre umsichtig und engagiert organisiert hat. Ein besonderer Dank gilt auch Andreas Wilhelm Mues, der unser Projekt von Seiten des BfN von Anfang an unterstützt und gefördert hat und uns mit hilfreichen Ratschlägen inhaltlicher wie konzeptioneller Natur immer zur Seite stand.

<sup>2</sup> Die Veranstaltung knüpft an ein BfN-Gutachten zu umweltethischen Argumentationslinien in der Nationalen Strategie zur biologischen Vielfalt an, das bereits auf die Bedeutung einer Orientierung an Fragen des guten Lebens hingewiesen hat. Vgl. ESER, U./NEUREUTHER, A.-K./MÜLLER, A. (Hrsg.) (2011): Klugheit, Glück, Gerechtigkeit. Ethische Argumentationslinien in der Nationalen Strategie zur biologischen Vielfalt. Schriftenreihe Naturschutz und Biologische Vielfalt, Heft 107, Bonn.

## 2 Eröffnungsvorträge

### 2.1 Prof. Dr. Beate Jessel: Die Bedeutung von Glücksargumenten in Naturschutzkommunikation und Naturschutzpolitik – Schlaglichter

Sehr geehrte Damen und Herren,

ich freue mich sehr, Sie zum Expertenworkshop des Bundesamtes für Naturschutz »Die Natur und das gute Leben – Glücksargumente in der Naturschutzkommunikation« hier in Potsdam zu begrüßen. Ganz kurz für diejenigen, die das erste Mal auf einer BfN-Veranstaltung sind: Unser Amt ist die wissenschaftliche Bundesoberbehörde für den Naturschutz in Deutschland und gehört zum Geschäftsbereich des Bundesministeriums für Umwelt, Naturschutz, Bau und Reaktorsicherheit, das wir in allen Fragen des nationalen und internationalen Naturschutzes wissenschaftlich beraten.

Dass sich heute Vertreterinnen und Vertreter aus Wissenschaft und Praxis versammeln, um gemeinsam über Chancen und Herausforderungen von Glücksargumenten im Naturschutz zu diskutieren, ist mir ein wichtiges Anliegen.

Ich freue mich sehr, dass meine Kollegen Herr Dr. Kienzl vom UBA Wien und Herr Oberle vom BAFU aus der Schweiz eine Teilnahme ermöglichen konnten – wir überschreiten mit dem Thema also unsere nationalen Grenzen und betreiben internationale Verständigung. Und ich denke, dort gehören die heutigen und morgigen Überlegungen auch hin, denn im Zeitalter der Globalisierung können die wichtigen Fragen, die dieser Workshop behandeln wird, nicht im Alleingang beantwortet werden.

Begrüßen möchte ich zudem insbesondere Herrn Dr. Schloßberger und seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von der Universität Potsdam, die Zuwendungsempfänger für das BfN-geförderte Projekt »Glücksargumente in der Naturschutzkommunikation« sind, in dessen Rahmen dieser Workshop stattfindet. Herr Schloßberger und sein Team sind wissenschaftlich im Bereich der Politischen Philosophie und Philosophischen Anthropologie zu Hause.

Ein herzliches Willkommen an alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer!

Warum beschäftigt sich eine Behörde wie das BfN nun überhaupt mit ethischen Begründungen im Naturschutz?

Naturschutz ist normativ, und dadurch per se eng mit ethischen Fragen verknüpft. Im Gegensatz zur primär naturwissenschaftlich-deskriptiven Ökologie, die Wissen über das »Was wäre wenn« kreiert (etwa wie sich bestimmte Landschaften und Lebensraumtypen unter bestimmten Annahmen entwickeln), ist Naturschutz mit Wertfragen verbunden – es geht darum, welche Arten, Lebensräume in welchen Ausprägungen geschützt, in welcher Form gepflegt oder nachhaltig genutzt werden sollen. Und das können, aufbauend auf ökologischem Wissen, eben nicht nur Experten bestimmen. Vielmehr bedarf die Umsetzung von Naturschutzzielen, zu denen auch unsere nationalen wie internationalen Naturschutzstrategien gehören, glaubwürdiger Argumentationslinien, um über einen engen Expertenkreis hinaus Akzeptanz zu finden. Gleiches gilt für die Kommunikation von Naturschutzanliegen an verschiedene Zielgruppen. Bestandteil dieser Anstrengungen muss eine ethische Reflexion der moralischen Vorannahmen und Kerngedanken dieser Konzepte und Strategien sein.

Diese Reflexionsleistung ist vor allem auch deshalb wichtig, weil die derzeitige Naturschutzkommunikation stark ökologisch und ökonomisch ausgerichtet, also laut unserer Definition durch ›Klugheitsargumente‹ geprägt und aus ethischer Perspektive damit nicht ›vollständig‹ ist. Das Bundesamt für Naturschutz will die vorhandenen Begründungslücken durch eine Betonung der Argumentationslinien ›Gerechtigkeit‹ und ›Glück‹ weiter schließen. Denn die in den Strategiepapieren und im öffentlichen Diskurs bisher dominierenden Klugheitsargumente stellen zwar starke Argumente für Schutz und nachhaltige Nutzung dar, indem sie darauf verweisen, wie sehr das menschliche Leben von Natur und biologischer Vielfalt abhängt. Allerdings reichen sie zur alleinigen Begründung nicht aus. Die bisher geführte Wertedebatte lässt wesentliche Argumentationsstränge außen vor, deren Unterrepräsentanz im weiteren Diskurs dann kaum noch thematisiert wird. Diese Einseitigkeit kann zudem unausgesprochene Wertekonflikte verdecken.

Zudem stellt das internationale Übereinkommen über die Biologische Vielfalt (CBD) einen wichtigen Kern- und Angelpunkt der internationalen wie auch nationalen Naturschutzarbeit dar. Ein wesentliches Merkmal dieser Konvention ist, dass sie den Menschen und das Thema Nachhaltigkeit in den Fokus stellt und wichtige Begründungen des Naturschutzes wie soziale Gerechtigkeit oder die Notwendigkeit der Bewahrung natürlicher Erholungsräume und ästhetischer Qualitäten der Natur benennt. Diese »humanzentrierten« Begründungen sind wichtiger denn je. Doch auch heute, mehr als 20 Jahre später, haben sie noch nicht den Stellenwert erhalten, der ihnen eigentlich zukommen müsste. Damit sind für mich Fragen des guten Lebens und Glücks adressiert, und um sie soll es in diesem Workshop gehen.

Die Bedeutung des ethischen Diskurses schlägt sich auch in den aktuellen Arbeiten des BfN nieder.

Nach der Publikation »Naturschutzbegründungen« von Körner, Nagel und Eisel (2003)<sup>3</sup>, die diese vor allem rückblickend aus der Geschichte und Entstehung des Naturschutzes heraus aufgerollt hat, hat sich 2011 die BfN-Studie »Klugheit, Glück, Gerechtigkeit«<sup>4</sup> von Frau Dr. Uta Eser und ihren Kollegen konkret mit ethischen Aspekten in der Nationalen Strategie zur biologischen Vielfalt befasst. Als zentrales Ergebnis der Studie wurde, wie der Titel schon besagt, ein Dreiklang von Argumenten der Klugheit, des Glücks und der Gerechtigkeit herausgearbeitet:

Als *Klugheitsargumente* fassen wir jene Argumente zusammen, die Schutz und Nutzung der biologischen Vielfalt aus einem wohlverstandenen Eigeninteresse heraus begründen; hierzu zählen auch die weit verbreiteten ökologischen und ökonomischen Argumente für den Naturschutz.

*Gerechtigkeitsargumente* hingegen appellieren an unsere Verpflichtungen gegenüber anderen Menschen oder, allgemeiner, gegenüber anderen Lebewesen. Solche Verpflichtungen ergeben sich aus der ethischen Betrachtung von Verursachern und Leidtragenden des fortschreitenden Verlustes von Natur und biologischer Vielfalt.

---

<sup>3</sup> KÖRNER, S./NAGEL, A./EISEL, U. (Hrsg.) (2003): Naturschutzbegründungen. BfN-Schriftenreihe für Landschaftspflege und Naturschutz, Bonn.

<sup>4</sup> ESER, U./NEUREUTHER, A-K./MÜLLER, A. (Hrsg.) (2011): Klugheit, Glück, Gerechtigkeit. Ethische Argumentationslinien in der Nationalen Strategie zur biologischen Vielfalt. Schriftenreihe Naturschutz und Biologische Vielfalt, Heft 107, Bonn.

*Glücksargumente* schließlich thematisieren eine intakte Natur und den Umgang mit ihr als wesentliche Dimension eines guten und gelingenden menschlichen Lebens. Diese Argumente haben etwa die Vielfalt, Eigenart und Schönheit der Natur im Fokus und betonen ihre ästhetische und kulturelle Wertschätzung.

Wesentliches Fazit der Studie war, dass gerade Argumente des Glücks und der Gerechtigkeit im aktuellen Naturschutzdiskurs noch nicht so präsent sind wie Argumente der Klugheit, obwohl sie ihre spezifischen Stärken in der Naturschutzarbeit besitzen. Zu diesen Stärken oder Vorzügen zählen beispielsweise der emotionale Zugang, den Glücksargumente eröffnen können, oder die moralische Verbindlichkeit, die Gerechtigkeitsargumente mit sich bringen.

Das Thema »Gerechtigkeit« wurde durch das BfN bereits eingehend behandelt: Neben einem Expertenworkshop<sup>5</sup> im März 2012 hat das BfN auch eine umfassende Studie<sup>6</sup> zu Gerechtigkeitsargumenten in Auftrag gegeben, die im Sommer 2013 veröffentlicht wurde, sowie eine Fachtagung zum Thema in Berlin abgehalten, die im April 2013 stattfand.<sup>7</sup>

Bei unserer Veranstaltung heute und morgen stehen nun Glücksargumente im Fokus.

Kommunikationsstrategisch betrachtet haben Glücksargumente ihre Stärke in ihrer Emotionalität. Dadurch können sie Menschen auf einer viel grundlegenden Ebene erreichen als eine abstrakte oder rein rationale Kommunikation. Argumente dieses Typs sind eingängig und vielen Menschen spontan verständlich.

In der alltäglichen Naturschutzarbeit und Naturschutzkommunikation gelten sie jedoch häufig als schwache Argumente für den Naturschutz, da ihnen wenig Verbindlichkeit und Verallgemeinerbarkeit zugestanden wird. Diese Abwertung ist meiner Meinung nach zu hinterfragen – und zu diesem Zweck ist insbesondere eine tiefer gehende Auseinandersetzung mit den Menschenbildern, die in der Naturschutzkommunikation zugrunde gelegt werden, wie auch die Bearbeitung weiter gehender anthropologischer Fragestellungen im Naturschutz erforderlich.

Viele wichtige Anhaltspunkte für die Bedeutsamkeit von Glücksargumenten in der Naturschutzkommunikation hat der bereits zuvor erwähnte BfN-Expertenworkshop zu »Gerechtigkeitsargumenten in der Naturschutzkommunikation« erbracht. Eines seiner Ergebnisse war, dass viele Gerechtigkeitsfragen im Naturschutz eng mit Fragen eines guten und erfüllten menschlichen Lebens verbunden sind. Häufig wurde betont, wie wichtig eine Auseinandersetzung mit dem zugrunde liegenden Menschenbild und anthropologischen Fragestellungen ist und dass ein bewusster Umgang mit dieser Ebene zu einer erfolgreicherer Gestaltung von Naturschutzarbeit und Naturschutzkommunikation beitragen kann.

In diesem Zusammenhang freue ich mich sehr, heute auch zwei Expertinnen aus dem Gerechtigkeitsworkshop begrüßen zu können, die seinerzeit wichtige Impulse für die Thematisierung von Glücksargumenten im Naturschutz geliefert haben und deren Positionen ich im weiteren Verlauf bei Gelegenheit exemplarisch skizzieren werde: Frau Prof. Dr. Angelika

---

<sup>5</sup> Siehe [http://www.bfn.de/0309\\_ethik.html](http://www.bfn.de/0309_ethik.html).

<sup>6</sup> ESER, U./BENZING, B./MÜLLER, A. (Hrsg.) (2013): Gerechtigkeitsfragen im Naturschutz. Was sie bedeuten und warum sie wichtig sind. Schriftenreihe Naturschutz und Biologische Vielfalt, Heft 130, Bonn.

<sup>7</sup> Ergebnisse ebenfalls im Internet abrufbar: [http://www.bfn.de/0309\\_ethik.html](http://www.bfn.de/0309_ethik.html).

Krebs von der Universität Basel und Frau Dr. Uta Eser von der Hochschule Nürtingen-Geislingen.

Einige Überlegungen, die meiner Meinung nach im Rahmen des heutigen Workshops sowie des gesamten Vorhabens zu berücksichtigen sind und wichtige Impulse für eine stärkere Beachtung von Glücksargumenten liefern können, möchte ich im Folgenden konkret formulieren:

Grundsätzlich bleibt für die moderne Naturschutzarbeit festzuhalten, dass mit dem Aufkommen des Leitbildes einer globalen, nachhaltigen Entwicklung der Mensch viel stärker als bisher in den Fokus genommen wurde. So hält beispielsweise Artikel 1 der Rio-Deklaration über Umwelt und Entwicklung, bekannt als Agenda 21, fest: »Die Menschen stehen im Mittelpunkt der Bemühungen um eine nachhaltige Entwicklung. Sie haben das Recht auf ein gesundes und produktives Leben im Einklang mit der Natur.«

Trotz dieses gesellschaftlichen Wandels – weg von dem vorrangig ökologisch-naturwissenschaftlichen Naturschutzdenken der 1970er und dem ökonomisch-nutzenorientierten Kurs der 1980er Jahre und hin zu einem soziokulturell geprägten Diskurs seit der Rio-Konferenz 1992 – möchte ich Folgendes festhalten: Es ist erstaunlich, dass es nur selten zu einer expliziten und eingehenden Auseinandersetzung mit den anthropologischen Grundüberzeugungen im Naturschutz kommt, dass Überlegungen zu menschlichem Lebensglück und Wohlfahrt auf globaler Ebene nur geringen Einfluss auf politische Entscheidungsprozesse haben und dass in dieser Hinsicht letztlich auch nur langsam Erfolge in den internationalen Natur- und Umweltschutzverhandlungen erzielt werden.

Hingegen gehört es zum Geist unserer Zeit, die Gleichheit menschlicher Lebensaussichten und Entwicklungschancen als eine Bedingung für ein gutes menschliches Leben anzusehen. Diese ›égalité‹, die seit der Französischen Revolution ein Leitmotiv der aufgeklärten westlichen Zivilisation geworden ist, entzieht sich jedoch einer näheren Bestimmung, wenn es darum geht, die Güte der Lebensaussichten aller Menschen zu konkretisieren.

Hier finde ich die Gedanken von Frau Prof. Krebs hilfreich und wichtig, die ich knapp darlegen möchte: Frau Prof. Krebs hat im Expertenworkshop zu Gerechtigkeitsargumenten herausgestellt, dass die Forderung nach ungefähr gleichen Lebensaussichten für alle Menschen in Bezug auf die Natur eine ungefähr gleiche Verteilung von Umweltnutzen und Umweltlasten verlangt, und das nicht nur im Hier und Jetzt, sondern auch für die zukünftigen Generationen. Da die Güte menschlicher Lebensaussichten aber nicht konkret bestimmt wird, ist die Kluft zwischen Theorie und Praxis immens: Es ist nicht klar, was gleicher Naturnutzen für alle bedeuten soll. Außerdem stellt sich die Frage, ob jeder Mensch tatsächlich ein Recht auf gleich gute natürliche und sonstige Lebensaussichten haben sollte, wobei der konsumzentrierte und luxuriöse Lebensstil der westlichen Welt dabei das Maß aller Dinge zu sein scheint.

Frau Krebs fragt jedoch, ob der Mensch an sich nicht vielmehr nur ein Recht auf ›genug‹ hat, genug zu einem menschenwürdigen Leben. Und damit sind wir schon in der Glücks- und Suffizienzdebatte: Eine vernetzende Analyse von Überlegungen zu einem guten Leben und dem Thema Suffizienz ist meines Erachtens dringend erforderlich.

Ich möchte anregen, dass wir uns auch im Rahmen dieses Workshops mit diesen Punkten auseinandersetzen.

Ich möchte auch ein Schlaglicht darauf werfen, dass die Auswirkungen des heute vorherrschenden ökonomisch geprägten Menschenbildes, des sogenannten *Homo oeconomicus*, zu hinterfragen sind.

Es ist offensichtlich, dass ein Menschenbild, das das menschliche Streben auf ›Gewinn‹ oder ›Nutzenmaximierung‹ reduziert, nicht die ganze Wahrheit über den Menschen sein kann. Und dennoch hat dieses Menschenbild in unserer Zeit weitreichenden Einfluss, grundsätzlich natürlich im Bereich der Wirtschaft, des Marketings und Konsums, aber beispielsweise auch im Bildungswesen und in weiten Teilen der Arbeitswelt.

Obwohl der Club of Rome schon 1972 mit seinem Bericht »Die Grenzen des Wachstums« aufgezeigt hat, dass Nutzenmaximierung und Gewinnorientierung in der Weltwirtschaft nicht unbegrenzt möglich sind – und natürlich auch Hand in Hand mit der Vernutzung der Natur gehen – treibt das zugehörige und im Endeffekt handlungsleitende Menschenbild des *Homo oeconomicus* bis heute weiterhin seine Blüten: und das, obwohl wir in Europa immer noch mit den Folgen der Wirtschaftskrise von 2007 zu kämpfen haben. Ich sehe hier nach wie vor keinen umfassenden gesellschaftlichen Wandel.

Es ist jetzt wirklich an der Zeit, sich damit auseinanderzusetzen, wie wir Menschen leben wollen, miteinander und mit der Natur. Ein Prozess der Bewusstwerdung über die bisherigen Grundannahmen über unser menschliches Wesen scheint mir dabei unausweichlich.

Wenn sich im Rahmen dieses Workshops, wie vorhin skizziert, zudem die Suffizienzdebatte eröffnet – und Suffizienz bedeutet im besten Falle ein ›Sich-Begnügen‹, im schlechtesten Falle ›Verzicht‹ –, ergibt sich die Frage, woher die Menschen den Rückhalt für ein solches Zurücknehmen bekommen sollen. Sicherlich nicht aus dem Menschenbild des *Homo oeconomicus*. Lassen Sie uns überlegen, was an die Stelle dieses Menschenbildes treten kann.

Weiterhin ist meines Erachtens eine ausführliche Diskussion darüber zu führen, ob ›Glücksgüter‹ als grundsätzlich mit dem Menschen verbunden zu betrachten sind und bei Entscheidungsprozessen schon auf basaler Ebene Berücksichtigung erfahren sollten, neben den etablierten ökonomischen und ökologischen Argumenten.

Frau Dr. Uta Eser äußerte in ihren Beiträgen zum Expertenworkshop »Gerechtigkeitsargumente« einige wichtige Gedanken hierzu: Argumente, die sich auf emotionale Aspekte und ein gelingendes menschliches Leben beziehen, werden bisher zwar in der Werbung vielfach genutzt, gelten jedoch im naturschutzpolitischen Diskurs im Vergleich zu ökonomischen Argumenten als schwach. Diese vermeintliche Schwäche rühre daher, dass die »Vorliebe« für Naturschutz mit anderen Vorlieben auf eine Stufe gestellt werde. Da menschliche Vorlieben meist subjektiv und emotionaler Natur sind, werden sie in einem wissenschaftlich und rational geprägten Naturschutzdiskurs ausgeschlossen. Aus rechtlicher Sicht ist damit auch verbunden, dass entsprechenden Argumenten keine ausreichende Operationalisierbarkeit zuerkannt wird. Dabei geht man davon aus, dass es keine vernünftige Möglichkeit gebe, verschiedene Präferenzen, etwa die für bewegende Naturerfahrungen oder für das neueste Automodell, zu hierarchisieren.

Eine solche Hierarchisierung bedarf einer normativ anspruchsvollen Anthropologie. Eine Kommunikation über mehr oder weniger sinnerfüllte menschliche Lebensentwürfe ist in diesem Zusammenhang notwendig; über diese müsste weit mehr als bisher geredet werden, statt sie als ›subjektiv‹ aus dem Diskurs zu verbannen. Dann würde auch der Wert, den

›Glücksgüter‹ haben, konstitutiv mit dem Menschen verbunden und nicht nur als ›Add-on‹ in Prozesse mit einbezogen. Die Opposition des Emotionalen und des Rationalen würde damit ebenfalls aufgehoben werden.

Als letzten Punkt möchte ich eine Diskussion anregen, ob der Staat die Möglichkeiten der Erfahrung von ›Glück‹ durch Natur und die Ausbildung einer stabilen Mensch-Natur-Beziehung im Interesse der Gestaltung eines guten Lebens fördern sollte. Wenn dem so ist, müsste laut Frau Eser gezeigt werden, dass beispielsweise Rücksichtnahme auf die Natur, kontemplative Naturbegegnung oder ästhetische Naturbeziehung mehr als individuelle Neigungen sind und daher Berücksichtigung bei politischen Entscheidungen finden sollten. Dies könnte gelingen, indem man sie als überzeugende Optionen eines guten Lebens ausweist. Solche Optionen kann man niemandem vorschreiben, aber sie müssen offen gehalten werden, damit sie überhaupt jemand wählen kann. Es könnte als Pflicht des Staates erachtet werden, die Bedingungen für die Möglichkeit einer solchen Naturbeziehung zu erhalten.

Ich hoffe, der heutige und morgige Tag erlauben eine weitere Auseinandersetzung hierzu.

Mit den vorhin aufgezeigten Punkten habe ich versucht, die Bedeutsamkeit von anthropologischen Fragestellungen und Glücksargumenten für die Naturschutzarbeit herauszuarbeiten. Ich gehe davon aus, dass der Wandel hin zu einer naturverträglicheren Gesellschaftsform sehr von dem in der Gesellschaft vertretenen Menschenbild beeinflusst wird. In der nächsten Zeit wird es meines Erachtens deshalb zum einen darum gehen, die entsprechenden Punkte verstärkt für die Naturschutzpolitik und Naturschutzkommunikation aufzubereiten.

Zum anderen wird es darum gehen, in diesem Feld weitere Forschungen anzustoßen. Insbesondere die Interaktion von Gerechtigkeit und Lebensglück ist ein wichtiges Forschungsfeld, ebenso wie eine grundsätzliche, weiter gefasste Auseinandersetzung mit anthropologischen Fragestellungen im Naturschutz.

Das aktuelle Vorhaben des BfN, in dessen Rahmen dieser Expertenworkshop stattfindet, dient kurz gefasst der Zusammenstellung und Weiterentwicklung des Forschungs- und Diskussionsstandes zur Bedeutung der Natur und des Naturschutzes für ein erfülltes und gelingendes menschliches Leben, kurz: zum »guten Leben mit der Natur«. Ziel dieses Workshops wie auch des gesamten Vorhabens ist die Ableitung konkreter Empfehlungen für die weitere Ausgestaltung der Naturschutzkommunikation und Naturschutzpolitik.

Ich bedanke mich sehr bei allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern für ihr Engagement. Gleichzeitig möchte ich auch betonen, dass Sie alle heute ›Impulsgeber‹ sind, denn Sie können mit Ihren Beiträgen ganz wesentliche Impulse für die weitere Gestaltung der Naturschutzarbeit und Naturschutzkommunikation in Deutschland – und auch in Österreich und in der Schweiz – setzen.

Ich wünsche Ihnen eine informative und anregende Veranstaltung!

## 2.2 Dr. Karl Kienzl: Warum ist das Glück ein Vogel?

Vielen Dank für die freundliche Anmoderation, vielen Dank für die Einladung zu dieser Tagung. Unsere Moderatorin hat gesagt, sie habe Zitate gesucht, und tatsächlich habe ich meinem kurzen Vortrag ein solches Zitat vorangestellt: »Das Glück is a Vogerl«. Das österreichische Umweltbundesamt ist sicher die größte österreichische Expertinnen- und Experteneinrichtung für alle Umweltfragen, und unser Sitz ist in Wien. Unser Anspruch ist, dass unsere Arbeit Sinn machen soll, nämlich Perspektiven aufzeigen für Umwelt und Gesellschaft. Dieser gesellschaftspolitische Bezug ist mir ganz wichtig. Und mit dieser Kombination von »Wien« und »Perspektiven für die Gesellschaft« bin ich unmittelbar beim Thema. Man sagt uns Wienern und Wienerinnen ja nach, wir sprächen einen zwar vielleicht sympathischen, aber nicht besonders gut verständlichen Dialekt. Ich werde mich bemühen, Deutsch zu sprechen. Wenn wir nicht gerade im Kaffeehaus sitzen und Sachertorte mit Schlag essen, dann tanzen wir Walzer vor dem Stephansdom oder in der Staatsoper. Und wir sind grantig, nicht immer gut gelaunt, gehen gern auf Friedhöfen spazieren, haben einen schwarzen Humor. Wie kann jetzt ein echter Wiener erklären, wie es sich mit dem Glück verhält? Und wie können wir in unserer Arbeit – wir wollen ja gesellschaftspolitisch relevant sein – Glücksargumente in die Umweltschutz- und Naturschutzdiskussion einbringen?

Wir singen auch gern. Keine Sorge, ich werde heute nicht singen, aber im Wiener Lied kommt halt viel Wein vor, da kommt die Liebe vor, aber es heißt eben auch: »Das Glück ist ein Vogel«. Das bedeutet: Das Glück ist sehr nett, aber auch scheu, sehr rasch zu verschrecken. Man kann es sehr schwer fangen, und es ist sehr rasch fortgeflogen. Glück ist etwas, das verfliegt. Der volkstümliche Umgang mit dem Glück hat noch ein paar andere Aspekte: Wir schenken uns zu Silvester diese Glücksschweine, und das vierblättrige Kleeblatt bringt Glück. Und wenn wir eine Sternschnuppe sehen, dann darf man sich was wünschen, aber man darf es nicht sagen, sonst geht es nicht in Erfüllung. Es gibt aber auch den Pechvogel, und wenn die schwarze Katze von links nach rechts oder von rechts nach links über die Straße läuft, dann bedeutet das Unglück. Wir verbinden also die Natur vielfach mit Glück und Unglück.

Wir haben uns schon weiterentwickelt in den letzten Jahrhunderten. Früher, wenn man vor etwas Sorge hatte, vor etwas in der Natur Angst hatte, dann oftmals deshalb, weil man es sich nicht erklären konnte. Deshalb war die Natur eine Gottheit, Zeus war für Donner und Blitz zuständig, vieles war da mystifiziert. Wir konnten uns vieles nicht erklären, wir waren der Natur ausgeliefert. Heutzutage ist das etwas anders, aber es war jedenfalls immer klar, dass wir von der Natur abhängig sind; nur sehen wir das leider oft umgekehrt. Vor Kurzem habe ich einen deutschen Kabarettisten gehört, der hat das dann so formuliert: »Wenn die Natur mit uns leben will, dann muss sie sich halt auch ein bisschen anpassen.«

Nun soll es uns ja hier nicht um diesen Glücksmoment gehen, dass man sagt, man habe Glück gehabt, etwa bei einem Geschäft; im Englischen sagt man dann »You are lucky« oder wünscht »good luck«. Sondern es geht um *happiness*, es geht darum, dass wir uns glücklich fühlen. Was brauchen wir Menschen, um happy zu sein? Und was regt eigentlich die Glücksgefühle bei uns an? Mit dieser Fragestellung »Glück in der Naturschutzkommunikation« oder mit der Fragestellung »Kann die Natur dem Menschen Glück verschaffen?« habe ich ein gewisses Problem. Das ist sehr anthropozentrisch, als wären wir nicht Teil der Natur.

Egal ob wir Agnostiker sind oder irgendeiner Glaubensrichtung angehören. Für Naturwissenschaftler ist klar, dass der Mensch in der Evolution, durch die Evolution entstanden ist und wir Teil der Natur sind. Und wenn man sich die Glücksmomente unter diesem naturwissenschaftlichen Aspekt anschaut, dann sind das Hormone, dann sind das Transmitter, dann ist das Dopamin oder Serotonin oder Oxitocin. Glück ist also ein natürliches Phänomen. Wenn wir unsere Neurotransmitter und unsere Hormone nicht hätten, hätten wir nicht dieses Glück empfinden. Was brauchen wir, um Glück zu empfinden? Wie können wir diese Hormone aktivieren? Wie werden denn die Transmitter aktiv?

Zur Beantwortung dieser Frage will ich kurz auf die Maslowsche Bedürfnispyramide zurückgreifen. Man sagt, es gebe gewisse Grundbedürfnisse, die gestillt sein müssen. Das sind die physiologischen Bedürfnisse: Wir müssen essen, wir müssen trinken, wir müssen atmen, wir müssen schlafen. Wir müssen uns auch sicher fühlen, denn wenn wir Angst haben, dann können wir schwer glücklich sein. Und wir müssen geliebt werden. Es ist uns ganz wichtig, in einer Gemeinschaft zu leben; auf Dauer isoliert zu sein, schafft sehr rasch emotionale Störungen. Wir Menschen sind Herdentiere. Und dann kommen die individuellen Bedürfnisse hinzu, d.h. man merkt, dass man Anerkennung bekommt, dass man Prestige gewinnen will, dass man Selbstachtung hat; das gehört auch noch zu den Grundbedürfnissen. Und erst wenn diese Grundbedürfnisse erfüllt sind, dann können Menschen glücklich sein.

Wenn wir uns selbst nicht achten, dann achten wir die Natur nicht, wenn wir uns nicht lieben, dann lieben wir die Natur nicht. Wir sind Teil der Natur oder wir sind selbst Natur. Wenn diese Grundbedürfnisse erfüllt sind, dann beginnen die kognitiven Bedürfnisse: Nachdenken, Geistesprozesse durchwandern. Dann werden wir innovativ. Dann kommen wir zu neuen Erkenntnissen. Dann stellt sich uns die Frage nach den Voraussetzungen, glücklich zu sein. Dann können wir über Werte diskutieren. Und Wertediskussionen sind in unserer Gesellschaft ganz, ganz bitter notwendig. Wie sehr Wertediskussionen zurückgedrängt oder vermieden werden, ist wirklich ganz schlimm. Das Weltbild, das wir uns schaffen müssen, das wir unseren Kindern geben müssen, das wir unseren Familien, unseren Institutionen, dort, wo wir beruflich tätig sind, unserer Gesellschaft vorlegen, diese Weltbilder können sich nur entwickeln, wenn man auch Selbstachtung hat. Dann beginnt erst so etwas wie Selbstverwirklichung. Dann erst kann man in der Kultur, in der Kunst sich selbst verwirklichen.

Die Bedürfnispyramide reicht – das habe ich schon angedeutet – bis zur Transzendenz, indem wir nämlich, sei es über göttliche Wesen, sei es über eine andere Form der Spiritualität, nach etwas streben, was außerhalb der beobachtbaren Dimensionen liegt. Und dieses Modell, diese Bedürfnispyramide findet jetzt sehr viel Beachtung in den Wirtschaftswissenschaften, findet seine Umsetzung in den Managementtheorien, in der Personalführung. Das ist durchaus ernst zu nehmen: Wenn ich diese Bedürfnislage nicht kenne, wenn ich nicht weiß, was meine Mitarbeiter brauchen, dann kann ich sie nicht gut führen. Fordern und Fördern! Und im Marketing ist das natürlich gang und gäbe. Bedürfnisse erzeuge ich, um sie dann zu befriedigen. Wie tief geht die Bedürfnisbefriedigung in der Werbung? Wir wollen die Einstellung eines Menschen zu einem Produkt oder einem Verhalten ändern und beeinflussen; er oder sie soll es kaufen. Und was wollen wir? Er oder sie soll mit dem Naturschutz leben, soll für den Umweltschutz leben. Wir wollen also auch unseren Mitmenschen etwas näherbringen, sie etwas fühlen lassen.

Wer fühlt was? Das ist eine ganz wichtige Frage, denn unsere Gesellschaft ist aus sehr, sehr unterschiedlichen Gruppen und Gruppierungen zusammengesetzt. Einige dieser Gruppen

haben ein paar typische Merkmale, sie sind gleich sozialisiert, haben den gleichen kulturellen Stand, haben auch hinsichtlich der technologischen Affinität ein bestimmtes Profil, das sehr unterschiedlich sein kann, und wenn ich die Bedürfnisse der einzelnen Gruppen nicht kenne, kann ich auch die einzelnen Gruppen nicht direkt ansprechen. Ich muss also wissen, mit wem ich jeweils kommunizieren will.

Und jetzt kommen wir zu einem Punkt, der vielen von uns oder zumindest mir nicht so angenehm ist: Kommunikation heißt in erster Linie zuhören. Zuhören, wo die anderen stehen, was sie bewegt, wie ihre Bedürfnislage denn eigentlich ist. Und ich muss dann wissen: Habe ich genau genug zugehört, dass ich dann auch wirklich auf diesen Bedürfnissen, die es zu befriedigen gilt, aufbauen kann? Und wer ist für diese Gruppe repräsentativ? Und gibt es da bestimmte Persönlichkeiten, die aus dieser Gruppe herausragen?

Und jetzt will ich ein ganz kleines Experiment mit Ihnen wagen, es dauert nur zwei, drei Minuten, aber Sie müssen dafür aufstehen. Bitte stehen Sie alle kurz auf. Frau Jessel hat vorhin schon »Die Grenzen des Wachstums« erwähnt, und dies ist ein Experiment, das Dennis Meadows sehr gerne macht, einer der Hauptautoren dieses Buches. Stellen Sie sich mit den Beinen etwa schulterbreit auseinander. Breiten Sie Ihre Hände aus. Ich zähle jetzt bis drei, und wenn ich »drei« sage, dann klatschen Sie alle gleichzeitig. Eins, zwei, *(der Vortragende klatscht, fast alle klatschen mit, erst dann sagt er: )* drei.

Gelingen, bitte nehmen Sie Platz. Sie haben geklatscht, als ich geklatscht habe, und nicht erst bei »drei«.

Es ist ganz klar, wir Menschen machen den anderen Menschen alles nach. Das war gut und richtig, das war in der Evolution notwendig. Der Erste, der vor dem Mammut wegrennt, der hat richtig gehandelt. Unter diesem evolutionären Aspekt haben Sie also richtig gehandelt. Machen wir uns das zunutze! Suchen wir uns diese Personen, diese Persönlichkeiten, denen die einzelnen Gruppen etwas nachmachen! Aber man kann nichts vortäuschen, man kann nicht einfach sagen: »Ich lebe jetzt ganz zurückgezogen, der öffentliche Nahverkehr muss ausgebaut werden etc.«, und dann kommt man mit einem Maserati. Man muss das auch wirklich mögen. Gute Kommunikation will nicht überreden, sondern will die Werte, die man hat, vom anderen akzeptiert wissen.

In unserer aktiven Kommunikation müssen wir also diese positiven Emotionen hervorheben, das ist in diesem Workshop mit dem Glück schon sehr gut geschehen. Ab wann kann man in etwa glücklich sein? »Glücklich«, »gutes Leben«, das sind positiv konnotierte Begriffe. Denn der Zeigefinger – »Du darfst nicht mit dem und dem Auto fahren, Du darfst nicht so viel Fleisch essen« – dieser Zeigefinger bringt nichts. Wir müssen die positiven Emotionen hervorheben, und da tut sich meine Institution auch sehr schwer. Wir sind etwa 470 Expertinnen und Experten, wir reden unheimlich geschickt. Aber das, was vermittelt werden kann und vermittelt werden muss, sind Geschichten, sind Bilder, sind Emotionen.

Dazu habe ich auch ein schönes Zitat gefunden; mir gefällt es so gut, dass ich es hier wiedergebe: »Erkläre mir und ich vergesse. Zeige mir und ich erinnere mich. Lass mich tun und ich verstehe.« Und genau um das geht es. Ich muss Bilder erzeugen, ich muss Geschichten erzählen und ich muss etwas zeigen können. Und ich muss den anderen etwas tun lassen; das, was ich dem anderen nur erkläre, wird leider zu etwa 90 % wieder vergessen.

Es geht also darum, Emotionen oder Geschichten gut verkaufen zu können, gut erzählen zu können und dabei die unterschiedlichen Gemeinschaftsbereiche, die unterschiedlichen gemeinschaftlichen Gruppen, die wir in unserer Gesellschaft haben, adäquat ansprechen zu können.

Ich durfte bei einer anderen Tagung vor etwa einem halben Jahr in Berlin sein, und da habe ich diesen Prinzessinnengarten kennengelernt. Wirklich ein schönes Beispiel. Da gibt es Bienen, man kann dort Kindergeburtstag feiern und man kann dort auch wirklich gärtnern, ohne dass man einen eigenen Garten hat. Man kann ernten, man bekommt die Bohnen, die man selbst angebaut hat. Man kann hier wirklich die unterschiedlichsten Früchte ernten und damit kochen. Und man merkt: Die Billigpizza, diese Zahl-eins-nimm-zwei-Tiefkühlpizzen können da nicht mithalten. Und da wir jetzt gerade Frühling haben: Den Bärlauch im Wald zu finden und sich eine Bärlauchsuppe zuzubereiten, das sind Dinge, die muss man erlebt haben. Bärlauch muss man erkennen, sonst verwechselt man ihn mit giftigen Pflanzen, die, wenn man sie zu einer Suppe verarbeiten würde, wirklich ungesund wären. Man muss zeigen, man muss tun und man muss tun lassen.

Und jetzt komme ich zu meinen Schlussfolgerungen.

Erst wenn die Grundbedürfnisse gestillt sind, können Glücksargumente in der Naturschutzkommunikation überhaupt beginnen zu wirken. Erst dann können wir Glücksargumente in der Naturschutzkommunikation überhaupt einsetzen. Was ist also als Voraussetzung wichtig, was müssen wir haben? Wir brauchen so etwas wie eine gute Grundversorgung, ein gutes soziales Netz. Wir brauchen demokratische Strukturen und friedliche Lebensverhältnisse. Krieg und Gewalt sind etwas, was die Umwelt zerstört; das zerstört Natur, das zerstört den Menschen, also die Natur in uns. Das heißt, wenn wir im Naturschutz weiterkommen wollen, müssen wir auch die demokratischen Strukturen, die es da und dort gibt, unterstützen. Es ist wichtig, lokal etwas zu tun; regional, national, aber dann auch auf europäischer Ebene etwas zu tun. Wenn wir keine ausreichende Grundversorgung haben und kein ausreichendes Sozialsystem, dann sind die Grundbedürfnisse nicht gestillt und dann wird Glück kaum empfunden werden können. Und dann ist auch unsere Glückskommunikation für den Naturschutz nicht wirksam genug. Es gibt natürlich die Notwendigkeit, das auch zu verknüpfen; deshalb freut es mich so, dass zumindest die deutschsprachigen Länder hier gemeinsam vertreten sind. Die Europäische Union hat zurzeit ein Programm zur Inklusion, ›social inclusion‹. Da geht es also darum, wie die Randgruppen in die Gemeinschaft, in die Gesellschaft so inkludiert werden können, dass sie Teil der Gesellschaft sind und sich als solcher verstehen – so dass sie sich sicher fühlen und entsprechend ›Glück‹ empfinden können. Es gibt BürgerInnenkonferenzen, auf Initiative der Europäischen Kommission, die auch in mehreren Staaten gleichzeitig gemacht werden, um hier wirklich ein europäisches Gefühl entstehen zu lassen und zu erarbeiten. Das sind die gesellschaftspolitisch relevanten Fragen. Und dann haben wir die wirtschaftspolitisch relevanten Fragen, solche Fragen also, die das Wirtschaftssystem betreffen. Wir diskutieren jetzt viel den Begriff ›clean economy‹, wir diskutieren die Bioökonomie auf europäischer Ebene, im Moment ist es mir aber wirklich wichtig, dass die Bioökonomie so verstanden wird, dass sie ein Hebel zur Transformation unseres gesamten Wirtschaftssystems wird. Und das brauchen wir für den Naturschutz. Wenn wir hier die wirtschaftlichen Grundlagen nicht haben, dann werden wir auch im Naturschutz langfristig nicht erfolgreich sein. Wir brauchen eine ökosoziale Marktwirtschaft, global betrachtet. Wir wissen

alle, wo unsere Kleidung herkommt und wo unsere T-Shirts produziert werden. Wenn wir nicht auf globaler Ebene wirken, werden wir also nicht weiterkommen.

Das klingt vielleicht jetzt so wie eine Wahlrede zur Europäischen Union. Ich kandidiere nicht, keine Sorge. Ich meine das ernst. Ich glaube wirklich, dass wir mit unserer gesellschaftspolitischen Verantwortung, die wir als Institution für den Umwelt- und Naturschutz haben, sehr sorgfältig umgehen müssen und hier wirklich versuchen müssen, unsere Aktivitäten, unsere Kräfte so einzusetzen, dass wir demokratiepolitisch relevant sind, wirtschaftspolitisch relevant sind. Dann wird auch Naturschutzkommunikation das von uns gewünschte Ziel erreichen. Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit.

## 2.3 Dr. Bruno Oberle: Warum man Glücksargumenten in der Umweltschutzpolitik misstrauen sollte

Sehr verehrte Damen und Herren!

Von Deutschland, von Potsdam aus gesehen wird man sicher sagen müssen, dass ich ›definitiv‹ von der Peripherie des Sprachraums her komme, man könnte sogar in mehrerer Hinsicht sagen, dass ich von ›jenseits der Grenze‹ komme. Denn zum einen vertrete ich hier die Schweiz als das dritte deutschsprachige Land, zum anderen bin ich selbst in der italienischen Schweiz aufgewachsen, das heißt Deutsch ist nicht einmal meine zweite Sprache, sondern die dritte. Entschuldigen Sie also bitte die Fehler, die ich im Verlauf des Vortrages machen werde.

Das Bundesamt für Umwelt, um das auch zu klären, ist die Bundesbehörde, die u.a. für Umwelt, für Natur, für Katastrophen, für internationale Umweltpolitik zuständig ist. Dieses Bundesamt ist von der Funktion her gleichzeitig auch das Bundesministerium. Das spiegelt sich in meinem Zugang zum Thema wider: Ich verstehe sehr wenig von Biologie, auch wenn ich irgendwann einen naturwissenschaftlichen Studienabschluss erworben habe; eigentlich bin ich eher Ökonom, ein Praktiker der Umweltpolitik, jemand, der selbst diese Politik macht.

Im Vordergrund steht bei mir die Frage: Wirkt etwas oder wirkt es nicht? Die Frage, ob etwas logisch ableitbar oder ›richtig‹ ist, interessiert mich weniger. Das spiegelt sich wiederum in der umweltpolitischen Herangehensweise, die wir in der Schweiz schon seit Langem verfolgen. Unser Slogan ist: »Umweltpolitik ist Wirtschaftspolitik.« So lässt es sich auf den Punkt bringen. Oder, um es vollständiger zu sagen: Umweltpolitik ist Ressourcenpolitik, und deshalb *auch* Wirtschafts- und Sozialpolitik. Das Klugheits- und das Gerechtigkeitsargument ist also bereits in unserem Slogan enthalten.

Es ist in der Tat so, dass die Umwelt, die natürlichen Ressourcen, neben Kapital und Arbeit ein unverzichtbarer Produktionsfaktor sind. Ohne Ressourcen keine Produktion und kein Konsum. Ressourcen müssen deshalb ökonomisch eingesetzt werden; sie müssen geschützt werden. Man kann deshalb zu dem Schluss kommen, dass natürliche Ressourcen, einschließlich Biodiversitätsressourcen, wegen ihres Eigenwertes geschützt werden müssen. Das kann man machen. Wir haben im Moment eine Revision des schweizerischen Umweltschutzgesetzes im Parlament, die genau dies bezweckt, nämlich dass die Erhaltung als Eigenwert, als Selbstzweck im Gesetz neu verankert wird.

Ich bin aber da, um über den dritten der eben genannten Aspekte zu sprechen, nämlich über diesen Gedanken, dass die Natur um des guten Lebens und des Glücks willen geschützt, gehegt, dass also in einer besonderen Weise mit ihr umgegangen werden muss. Das ist kein Nutzwert, das ist kein instrumenteller Wert, es ist etwas anderes. Ich mache das als Schweizer, aus einer schweizerischen Perspektive, deswegen muss ich jetzt etwas über uns Schweizer sagen.

Als Goethe einmal in die Schweiz kam, sagte er, die Schweizer hätten Prinzipien, so erhalten wie ihre Berge, und eine Denkensart, so eng wie ihre Täler. [Gelächter] Und es ist tatsächlich so, dass wir geprägt sind von unseren Landschaften, wir sind geprägt von unseren Bergen, wir sind geprägt von dem Kontext, in dem wir aufgewachsen sind. Das ist unser Haus. Und zu Hause fühlt man sich glücklich. Zu Hause führt man ein gutes Leben. Ein ver-

trautes Umfeld, das hat Herr Siep vorhin in seiner Wortmeldung geäußert, ist Teil unseres Glückes. Die Intention, die Natur bei uns in der Schweiz zu schützen, ist also grundsätzlich auf diesen dritten Aspekt gerichtet, auf das Konservieren dieser Situation. Wir wollen dieses Glücksgefühl, das unsere Heimat uns gibt, konservieren. Wir wollen sie bewahren. Und dieses Argument gehört zu diesen Glücksargumenten und es ist in der Tat ein sehr mächtiges Argument.

Ich gebe Ihnen ein Beispiel. Wir hatten vor Kurzem eine Abstimmung, in der es darum ging, in der Schweiz flächendeckend festzulegen, dass in den einzelnen Gemeinden maximal 20 % Ferienwohnungen gebaut werden dürfen. Der Anteil der Zweit- bzw. Ferienwohnungen am gesamten Wohnungsbestand darf 20 % nicht übersteigen. Diese Initiative stand in radikalem Gegensatz zu den wirtschaftlichen Interessen in unseren Bergtälern, unseren touristischen Gegenden, denn diese leben von einem Businessmodell, in dem es darum geht, solche Häuser herzustellen, zur Verfügung zu stellen und dadurch das entsprechende Klientel anzuziehen. Das widersprach also fundamental den wirtschaftlichen Interessen eines ganz beträchtlichen Anteils der schweizerischen Bevölkerung. Das war eine Volksinitiative, und sie wurde akzeptiert. Der Hauptslogan der Initianten war: »Heimat bewahren – Natur retten!« Im Kern ist das ein Argument des guten Lebens. Und es hat nichts genützt, dass sämtliche Tourismusverbände, die Lobby des Bausektors, sämtliche Anwälte, die natürlich selbst solche Grundstücke besitzen, sich geschlossen gegen diese Initiative gewandt haben. Das war eine Überraschung. Diese Volksinitiative hatte praktisch keine Partei hinter sich, das war ein unabhängiges Komitee, das aus dem Volk hervorgegangen ist – unter der Leitung von Franz Weber, den Sie vielleicht kennen; das ist ein langjähriger Kämpfer für die schweizerische Landschaft. Ich habe es Ihnen eingangs schon gesagt: Ich bin auf dergleichen spezialisiert, ich bin ein Praktiker der Politik, also ist dieser Ansatz der Weg. Wenn man es transparent, klar und einprägsam sagt, kann man eine Abstimmung gewinnen. Vielleicht weniger im Parlament; aber eine Volksabstimmung kann man auf diese Weise gewinnen.

Wenige Monate, drei Monate später, hatten wir eine weitere Abstimmung. Das haben Sie hier in Deutschland sicher auch schon diskutiert; eine Abstimmung nämlich über die Art und Weise, die Instrumente, wie wir die Zuwanderung steuern. Der Slogan lautete in diesem Fall: »Gegen die Masseneinwanderung« Diese Volksinitiative wurde ebenfalls angenommen, ganz knapp zwar, aber sie wurde angenommen. Der Kerngedanke dahinter war: Heimat bewahren. Genau das gleiche Gefühl, die gleiche Emotion wurde auch für dieses Thema mobilisiert. Wir haben in ein paar Monaten eine nächste Abstimmung, die dies ebenfalls bezweckt, aber mit viel radikalerer Begrenzung der Einwanderungsmöglichkeiten, und zwar unter dem Titel: »Öko-pop, Ökologie und Population«. Auch hier geht es also um dasselbe Ziel. Schützen wir unsere Natur, schützen wir unsere Heimat, lassen wir die Leute nicht rein.

Was mich angeht, bin ich Naturwissenschaftler und Ökonom; ich fühle mich sehr verbunden mit der Aufklärung. Daher misstraue ich den emotionalen Argumentationen. Das ist Marketing: Man kann appellieren, man kann den Verstand ausschalten und man kann mit diesen Argumenten des Glücks und des guten Lebens verheerenden Unsinn anrichten. Natürlich kann man auch mit logischen Argumenten verheerenden Unsinn anrichten, aber zumindest verstehe ich das besser im Voraus. Ich weiß nicht, ob das menschliche Glück letztendlich, wenn wir alle, wenn jeder von uns sein eigenes Glück anstrebt, am Schluss ein Plus für die Natur sein wird. Ich befürchte, dass das nicht der Fall ist, und ich denke, dass ein Plus für die

Natur erst dann entsteht, wenn wir bewusst gegen unsere eigene Natur, gegen unsere Emotionen, für die Einschränkung unserer Bedürfnisse oder auch unserer Zahl eintreten.

Jedenfalls danke ich Ihnen herzlich für die Gelegenheit, meine Position darzustellen; und ich habe sie nicht zuletzt deshalb in dieser Entscheidung dargestellt, damit wir uns nachher in der Diskussion ein bisschen darüber streiten können. Dankeschön.

## 2.4 Dr. Matthias Schloßberger: Möglichkeiten der Begründung bzw. Plausibilisierung von Glücksargumenten für den Naturschutz

Ich will im Folgenden einen kurzen Überblick über unsere Arbeit geben. Das vom BfN geförderte Projekt »Glücksargumente in der Naturschutzkommunikation« hat das Ziel, den bisherigen Stand der Diskussion zum angezeigten Thema zusammenzufassen und Ansätze zu neuen Forschungen zu entwickeln. Hintergrund der Überlegungen, in diese Richtung zu forschen, ist, dass viele Menschen betonen, dass die Natur eine ganz entscheidende Rolle spielt, wenn ihnen die Frage gestellt wird, ob denn das eigene Leben als ein gutes, ein zufriedenstellendes, ein gelingendes Leben wahrgenommen wird.

Empirisch ließe sich diese Beobachtung an zahlreichen Beispielen belegen: In den Medien wird von den unterschiedlichsten Phänomenen berichtet, die Zeugnis einer sich ändernden Einstellung zur Natur sind, und der Eindruck, dass der Bezug zur Natur eine wichtige Rolle im Erleben der Menschen spielt, ist zudem durch die vom BfN in regelmäßigen Abständen in Auftrag gegebenen Studien zum Naturbewusstsein gut belegt.<sup>1</sup>

Was sind Glücksargumente in der Naturschutzdiskussion? Glücksargumente in der Naturschutzkommunikation sind diejenigen Argumente, die einen engen Zusammenhang von Glück bzw. einem guten Leben und bestimmten Naturerfahrungen betonen. Der Grundgedanke lautet, dass das gute menschliche Leben (ein Leben in Zufriedenheit, ein glückendes Leben) ein Leben ist, in dem ein bestimmtes Verhältnis zur Natur eine wichtige Rolle spielt.

In den Diskussionen der letzten Jahrzehnte, in denen es darum ging, starke Argumente für einen bestimmten Umgang mit der Natur herauszuarbeiten, dominierten die sogenannten Klugheits- und Gerechtigkeitsargumente: Weil wir unsere Lebensgrundlagen erhalten müssen, ist es *klug* die Natur zu schützen. Weil wir auch eine Verantwortung gegenüber Menschen, die in anderen Teilen der Welt leben und gegenüber Menschen zukünftiger Generationen haben, ist es *gerecht*, wenn wir mit der Natur so umgehen, dass sie in der gleichen Weise von den Gaben der Natur profitieren können und nicht stärker als wir unter den Folgen von Umweltverschmutzung und Ressourcenverbrauch leiden wie wir. Beide Motive liefern starke, schwer zu widerlegende Argumente für einen schonenden und bewahrenden Umgang mit der Natur.

Aber es gibt noch andere Gründe und Motive, für einen bestimmten Umgang mit der Natur zu plädieren. In den letzten Jahren wurde häufig auch auf den besonderen ästhetischen Wert der Natur hingewiesen. Ästhetische Argumente gehören sicher auch in den Bereich von Fragen des guten Lebens. Allerdings decken sie nur einen Teilbereich der verschiedenen Motive für einen bestimmten Umgang mit der Natur ab, die mit dem Begriff „Glücksargumente“ zusammengefasst werden. Vergleicht man Gerechtigkeits- und Klugheitsargumente auf der einen und Glücksargumente auf der anderen Seite, dann zeigt sich, dass es Motive ganz eigener Art sind, die für einen bestimmten Umgang mit der Natur sprechen.

---

<sup>1</sup> Naturbewusstsein 2013: Bevölkerungsumfrage zu Natur und biologischer Vielfalt; [http://www.bfn.de/fileadmin/MDB/documents/themen/gesellschaft/Naturbewusstsein/Naturbewusstsein\\_2013.pdf](http://www.bfn.de/fileadmin/MDB/documents/themen/gesellschaft/Naturbewusstsein/Naturbewusstsein_2013.pdf)

Wenn es um die Bedeutung geht, die die Natur (jenseits von Klugheits- und Gerechtigkeitsmotiven) für unser Leben hat, dann ist es eine leitende Frage, ob das Verhältnis des Menschen zur Natur so gedacht werden kann, dass die Natur sich für den Menschen als etwas Unverfügbares erweist, das ihm nicht einfach gegenübersteht, sondern dessen Teil er ist, und dass im Anerkennen dieser Beziehung ein Fundament für ein glückliches Leben (individuell sowie kollektiv) zu sehen ist. Ein nicht gespaltenes Verhältnis zur Natur ist nicht Ausdruck einer rational begründbaren Überzeugung, sondern zeigt sich in Gefühlen, in Gefühlen der Teilhabe, der Freude an und mit der Natur.

Um zu zeigen, welche Rolle Gefühle dieser Art für den Menschen spielen, ist ein anthropologischer Zugang nötig, der verständlich werden lässt, welche Rolle Gefühle überhaupt für den Menschen haben. Die gestellte Aufgabe ist keine leichte, weil sie dazu zwingt, anthropologische Annahmen offenzulegen. Auf anthropologische Annahmen zu verweisen, heißt nicht, den Menschen auf angeborene Instinkte oder dergleichen festzulegen, sondern es heißt, auf die Ermöglichungs- und Verwirklichungsbedingungen seiner Natur, die nicht beliebig veränderbar ist, einzugehen. Eine Philosophie der Gefühle, die freilegt, wie Menschen sich mit ihren Gefühlen in der Natur verhalten, vorfinden etc., ist dann sinnvoll, wenn angenommen werden kann, dass Menschen, bei allen subjektiven Unterschieden im Einzelnen, auf ähnliche Weise fühlen. Nur dann, wenn man dafür argumentiert, dass das menschliche Glück eine objektive Dimension hat, lässt sich überhaupt sinnvoll für eine bestimmte Einstellung zur Natur argumentieren.

Für eine objektive Dimension des menschlichen Glücks spricht, dass viele Menschen daran leiden, dass sie bestimmte Erfahrungen in und mit der Natur nicht machen, und häufig danach streben, ein anderes Verhältnis zur Natur zu entwickeln. Es ist bemerkenswert, dass viele Menschen ihr Verhalten ausdrücklich als Suche danach beschreiben, wie man ›im Einklang mit der Natur‹ leben könnte. Schon diese Redeweise widerspricht dem individualistischen und anthropozentrischen Weltbild, das für weite Teile der Wissenschaft typisch ist. Wenn man Menschen fragt, was sie empfinden, wenn sie die Natur spüren, sei es beim Wandern, sei es bei anderen unmittelbaren Begegnungen, dann geraten sie häufig auf eine Art und Weise ins Schwärmen, die sich klar von der Begeisterung für anderes unterscheidet. Die Redeweisen, die bemüht werden – Einsgefühl mit der Natur, Einklang mit der Natur, Liebe zur Natur, Teilhabe an einem größeren Ganzen – lassen sich schwer reformulieren, wenn man der Natur keinen Eigenwert bzw. keinen Selbstwert zuspricht. Und: Es sind Erfahrungen, die zwar als moralische Erfahrungen erlebt werden, die sich aber nicht in der Weise begründen lassen, wie man dies aus den klassischen Begründungsdiskursen gewohnt ist, die v.a. an der Kantischen Ethik orientiert sind.

Welche Naturerfahrungen sind bzw. was für eine Beziehung zur Natur ist für ein gutes Leben wichtig? Ich versuche einige Beispiele zu geben:

1. In der Natur machen wir die Erfahrung der Selbsttranszendenz: Das heißt wir machen die Erfahrung, dass wir nicht alles kontrollieren können. Indem wir die Unverfügbarkeit der Natur erleben, erfahren wir auch unsere eigene Unverfügbarkeit.
2. So wie es für den Menschen wesentlich ist, unter seinesgleichen und nicht als Monade zu leben, so ist es für den Menschen wesentlich, in einer bestimmten Umwelt zu leben.

Die Qualität dieser Umwelt, zu der die meisten Menschen die Natur zählen, entscheidet mit darüber, ob wir ein gutes oder ein schlechtes Leben führen.

3. Das Verhältnis, das Menschen zu den sie umgebenden Mitgeschöpfen, zur lebendigen Natur, zur Natur überhaupt haben, ist kein neutrales, sondern eines von Sympathie und Antipathie. Die Möglichkeit der Sympathie mit anderen Menschen und mit der Natur entscheidet darüber, ob es uns gelingt, ein gutes Leben zu führen.

Wenn die angeführten Beispiele der Bedeutung von Naturerfahrungen für ein gutes Leben überzeugen, dann spricht vieles dafür, dass es neben Klugheits- und Gerechtigkeitsargumenten, die in der Regel zur Begründung des Naturschutzes herangezogen werden, noch starke andere Motive gibt, für den Naturschutz einzutreten.

Allerdings gilt es zu beachten, dass Glücksargumente nicht in derselben Weise begründet werden können wie Gerechtigkeitsargumente: Glücksargumente basieren auf Annahmen über die menschliche Natur. Die Explikation dessen, was für den Menschen wesentlich ist, ist zugleich ein Argument für einen bestimmten Umgang mit der Natur. Das bedeutet nicht, dass Glücksargumente schwächer sind als Gerechtigkeitsargumente, sondern nur, dass sie anders vermittelt werden müssen: Während Gerechtigkeitsargumente rein rational nachvollziehbar sind, werden Glücksargumente attraktiv, wenn die Erfahrungen mit der Natur aus eigener Perspektive erlebt, d.h. nach- bzw. mitvollzogen werden.

Gerechtigkeits- und Glücksargumente können unterschiedliche Motive für einen bestimmten Umgang mit der Natur sein. Man sollte sie aber nicht strikt einander gegenüber- oder auch nebeneinanderstellen, denn in einer wichtigen Hinsicht fallen sie quasi zusammen: Wenn die Forderung, sich gerecht zu verhalten, als Appell an ein moralisches Urteilen verstanden wird und man mit Aristoteles die These vertritt, dass nur der, der moralisch gut handelt, dass nur der, der in diesem Sinne ›mit sich im Reinen ist‹, auch tatsächlich glücklich ist, dann gibt es einen starken Grund, sich *zugleich* an Gerechtigkeits- und Glücksargumenten zu orientieren.<sup>2</sup>

Wenn in den bisherigen Diskussionen zum Thema Naturschutz von Glücksargumenten die Rede war, dann meistens unter Verweis auf die ästhetische Qualität der Natur. Das ästhetische Argument lautet in etwa so: Natur ist wertvoll, weil der Mensch eine ästhetische Beziehung zu ihr hat, d.h. er findet »ästhetisches Wohlgefallen« an der schönen Natur. Das Problem dieser Auffassung ist: Auch in dieser Perspektive könnte man behaupten, dass die Natur nur instrumentell wertvoll ist, weil sie einen bestimmten Zweck für den Menschen erfüllt. Gerade wenn man die Erfahrung der sanften, schönen, nicht gefährlichen Natur zum Ausgangspunkt der ästhetischen Erfahrung nimmt, könnte man zu diesem Ergebnis kommen. Ein rein instrumentelles Verhältnis zur Natur zu haben, würde aber bedeuten, viel schwächere Motive zu haben, die ›Natur‹ zu schützen, als wenn man in der Natur einen Wert erkennen würde, den diese an und für sich, also nicht nur für den Menschen hat.

In einer ›erkenntnistheoretischen‹ Perspektive wird die Eingeschränktheit eines rein ›ästhetischen‹ Zugangs, der an der Idee der schönen Natur orientiert ist, deutlich, wenn man fragt: Was machen wir, wenn wir die Natur erfahren, wenn wir ihren ›Selbstwert‹ erfahren? Diese Frage zielt darauf, welche Urteile unbewusst oder bewusst mitgegeben sind, wenn wir be-

---

<sup>2</sup> Im Hintergrund steht die Hypothese: Wir sind in einem bestimmten Grad entfremdet und unglücklich, weil wir wissen, dass unser Leben, d.h. unser Lebensstil, auf Kosten Anderer geht, die wir durch diesen Lebensstil oder seine Folgen unglücklich machen.

stimmte Erfahrungen in der Natur machen. Eine mögliche Antwort könnte lauten: Die Beschreibung der Erfahrung als ›ästhetische‹ Erfahrung ist unterkomplex, man sollte die gemeinte Erfahrung vielleicht besser als ›existenzielle‹ (in gewissem Sinn könnte man auch sagen: als ›metaphysische‹) Erfahrung beschreiben. Warum? Weil in ihr häufig, wie vage auch immer, ein Verhältnis zum ›Grund der Dinge‹ freigelegt wird. Eine Erfahrung, die in Urteilsform übersetzt lauten könnte: Ich empfinde mich als Teil eines großen Ganzen, das großartig ist, das ich nie verstehen, sondern nur bewundern kann, dem ich Erlebnisse von Schönheit verdanke, das mir aber ebenso Furcht einflößt, weil ich um seine Gefährlichkeit weiß. Einen anderen Aspekt hervorhebend könnte man sagen: Wir machen die Erfahrung der Selbsttranszendenz, die Erfahrung, dass wir – im Hinblick auf einen bestimmten Gegenstandsbereich – nicht alles kontrollieren können, dass wir nicht alles durchschauen können.

Diese Erfahrung zu machen, ist wichtig für unser Selbst- und Weltverhältnis. Vermutlich können wir nur dann, wenn wir im Bewusstsein, nicht alles beherrschen zu können, mit uns selbst im Reinen sind, ein gelingendes und glückliches Leben führen.

Für diese These kann man nur auf ganz bestimmte Weise argumentieren: Ein solches Welt- und Selbstverhältnis scheint in der Natur des Menschen angelegt zu sein. Jeder Mensch, jede Epoche, jede Kultur muss auf die ihm bzw. ihr gestellte Aufgabe, ein Selbst- und Weltverhältnis zu entwickeln, neu reagieren und diese Arbeit neu leisten. Die Aufgabe aber bleibt immer die gleiche, weil die menschliche Natur die gleiche bleibt.

## 2.5 Auszüge aus der Diskussion

**Prof. Dr. Beate Jessel:** Die Stränge dieses einprägsamen Dreiklangs »Klugheit – Glück – Gerechtigkeit« dürfen nicht einfach nebeneinander stehen. Es ist auch wichtig zu sehen, wo sie miteinander verknüpft sind. Wo gibt es Querbezüge? Hierbei ist auch so etwas wie interdisziplinäres Zusammenwirken angesagt.

**Dr. Bruno Oberle:** Spezifisch zur Ethik kann ich ein Beispiel geben: Wir sind auch zuständig für die Pflege eines Gentechnikgesetzes, und in diesem Technikgesetz ist festgehalten, dass, sofern solche Technologie im außerhumanen Bereich eingesetzt werden soll, auch die Angemessenheit und der Schutz der Würde der Kreatur gewährleistet werden müssen. Das ist eine im Kern ethische Frage, deswegen wird sogar auf der Ebene des Vollzuges ethische Beratung erzwungen. Und letztendlich, da es unsere Aufgabe ist, diesen Politikbereich zu gestalten: Am Schluss muss die Bevölkerung das verstehen und das wollen, und das ist per Definition integriert. Man muss vermitteln können, wieso gewisse Dinge wichtig und notwendig sind. Da spielt es eigentlich keine Rolle, was ich für Argumente und welche wissenschaftlichen Gedanken ich habe, der Wähler denkt anders.

**Prof. Dr. Beate Jessel:** Die Debatte um gentechnisch veränderte Organismen ist ein gutes Beispiel, bei dem die verschiedenen Argumentationslinien alle zusammen eine Rolle spielen, wo häufig aber nur mit vermeintlichen Klugheitsaspekten, mit rationalen Aspekten argumentiert wird, dahinter jedoch verschleierte Wertekonflikte und ganz andere Dinge – seien es wirtschaftliche Interessen, seien es emotionale Befindlichkeiten – stehen.

**Dr. Bruno Oberle:** Also, da wir soziale Wesen sind, ist das Wohlergehen zumindest unserer näheren Artgenossen eine der Grundlagen unseres eigenen Glückes. Vielleicht je weiter es geht, desto weniger wichtig, desto weniger präsent. Ich kann nicht glücklich sein, wenn ich weiß, dass der Nachbar oder meine Frau oder meine Tochter unglücklich ist. Oder benachteiligt. Das geht nicht anders.

**Prof. Dr. Kirsten Meyer:** Wäre man nicht gut beraten, wenn man Klugheit und Glück in eine Kategorie und Gerechtigkeit in die andere fasst? Mir scheint, dass die Argumente, die unter Klugheit subsumiert werden, letztlich nicht wesentlich unterschieden sind von denen, die man in die Sparte der Glücksargumente eingeordnet hat. Denn die Klugheitsargumente müssten sich letztlich an denselben Dingen messen lassen wie die anderen, die schon direkt auf das Glück bezogen sind: nämlich anhand des Beitrags, den sie zum guten Leben leisten. Ich verstehe nicht ganz, warum man hier zwischen Klugheit und Glück einen Keil treibt. Ich glaube, dies ist auch insofern gefährlich, als es dann naheliegend ist, die Glücksargumente für schwache Naturschutzbegründungen zu halten, wohingegen die Klugheitsargumente, von denen man sagt, sie seien die rationalen – diejenigen, die wissenschaftlicher sind –, dann übertrieben stark dastehen. Ich würde daher dafür plädieren, beides zusammenzufassen.

**Prof. Dr. Angelika Krebs:** Ich bin sehr froh, dass Herr Oberle das Thema Heimat angesprochen hat. Etwas betreten hat es mich dann natürlich gemacht, dass Sie dem dann so mit Skepsis gegenübergetreten sind, weil ich nämlich glaube, dass der Hinweis auf Heimat und heimatliche Landschaften nicht nur motivational zum Stärksten gehört, was wir im Naturschutz heute aufbieten können. Das haben Sie ja auch gesagt, ich meine auch, dass wir das sehr gut anthropologisch begründen können. Ich versuche das mal in zwei Sätzen, damit Sie sehen, in welche Richtung das geht, hoffentlich kann ich Sie ein bisschen bewegen, das ernster zu nehmen. Das kommt auch gar nicht vor in dem Programm, deswegen ergreife ich jetzt die Möglichkeit. Ich finde, das Heimat-Argument ist im Bereich der Argumente des ›guten Lebens‹ eines der stärksten Argumente für den Naturschutz. Anthropologisch ganz einfach: Der Mensch ist ein Wesen, das besonders sein will, das Identität und Individualität haben will und nicht einfach nur eine Nummer sein will. Viele Menschen verankern ihre Individualität regional, an dem Ort, wo sie aufgewachsen sind, an dem Ort, wo sie jetzt leben. Dazu gehört Landschaft, der Rhein, der Schwarzwald und so weiter. Das gehört für viele Menschen dazu. Die Menschen wollen nicht an austauschbaren Nicht-Orten leben, wo es überall gleich aussieht. So sind viele Menschen, und mit dem Argument können wir arbeiten. Natürlich kann so ein Argument missbraucht werden, und wir Deutschen wissen, was mit dem Heimatbegriff im Dritten Reich passiert ist, aber das ist kein Grund, so etwas Wichtiges nicht weiter zu verfolgen.

**Dr. Bruno Oberle:** Nein, nein, ich teile das völlig. Das Glückliche ist sehr stark verbunden mit einer individuellen Identität, die sich sehr stark durch die Landschaft definiert.

**Martina Eick:** Je mehr Blüten und Verwerfungen die Globalisierung treibt, desto mehr achten die Menschen auf ihre lokalen Zusammenhänge, und das stärkt auch das Heimat-Argument. Zu Herrn Oberle wollte ich sagen, dass ich da stutzig geworden bin, der Bedürfnisplan zum Beispiel ist doch sehr aus dem europäischen Wohlstandsniveau heraus gesehen, wenn man sagt: Glücksargumente können erst dann wirken, wenn die Bedürfnisse befriedigt sind. Also wenn man da ein bisschen weiter in die Welt schaut, dann wäre ja der Afrikaner überhaupt nicht in der Lage, Glück zu empfinden. Das finde ich jetzt ein bisschen sehr rigoros interpretiert.

**Prof. Dr. Beate Jessel:** Noch einmal zum Begriff Heimat. Ich verwende ihn eigentlich sehr gerne, weil er für mich bestimmte für uns Menschen wesentliche Dinge ausdrückt: Identifikation und Verwurzelung etwa. Aber ich muss bekennen, es gibt ein paar Dinge, die mich da auch jetzt wieder, und zwar gerade wenn es um die Verwendung im politischen Raum geht, sehr nachdenklich machen. Der Begriff ist nämlich, ich erlebe es immer wieder, sehr stark vorbelastet. Ein kleines Schlüsselerlebnis war für mich der Naturschutztag eines größeren norddeutschen Bundeslandes, bei dem es um das Thema erneuerbare Energien und Energiewende ging. Ich hatte in meinem Vortrag die Notwendigkeit herausgestellt, dass wir uns bei aller Dynamik des Ausbaus in der Landschaft so etwas wie Eigenart und Identität erhalten, Heimat eben. Der Umweltminister dieses Landes, ein grüner Umweltminister im Übrigen, hat danach gesprochen und sich dagegen ausgesprochen. Und hat mir danach noch gesagt: Heimat sei für ihn ein Synonym für Stillstand und Rückwärtsgewandtheit. So etwas macht schon sehr nachdenklich und führt dazu, dass man sich selber überlegt, inwieweit es denn

klug ist, mit dem Begriff Heimat zu operieren und wann. Oder ob es nicht besser wäre, stärker auf die Bedürfnisse, die dahinter stehen, abzustellen. Denn die lassen sich nämlich nicht vom Tisch wischen. Wir sollten jedenfalls zwischen einem individuell-emotionalen Heimatbegriff, der solche Bedürfnisse ausdrückt, und einem politisch instrumentierten Heimatbegriff unterscheiden.

**Dr. Olivia Mitscherlich-Schönherr:** Ich würde ganz gern noch mal kurz auf die Diskussion eingehen, die Matthias Schloßberger und Kirsten Meyer angeschoben haben zu dieser Dreiteilung der Argumente. Ich habe den Eindruck, dass die Klugheits- und Gerechtigkeitsargumente bereits als Antwort verstanden werden können auf die Frage, was ein gelingendes Leben ist. Da haben wir die klassische philosophische Frage: Was macht ein menschliches Leben eigentlich glücklich? Und da kann man sagen: Na ja, dein Leben wird dann glücklich, wenn du dich klug verhältst. Oder wenn du dich moralisch gut verhältst. Und wenn man das jetzt so stark auseinandernimmt und noch dazu scheinbar mit den Klugheitsargumenten punkten will, dann kann man zumindest Gefahr laufen, einen bestimmten Typ menschlichen Lebens zu favorisieren. Ich glaube, dagegen haben sich die beiden Wortmeldungen eigentlich gewendet.

**Dr. Bruno Oberle:** Ich hatte bei diesem Diskussionspunkt ›Glück‹ ein zentrales Unbehagen, und vielleicht, wenn man durch diese zwei Taten zu einer Idee kommt, finde ich es gut. Eigentlich wissen wir ganz genau, wo das Problem liegt. Das Problem sind wir. Es gibt immer mehr Menschen und die Kaufkraft pro Kopf steigt andauernd. In der Analyse, die das BfN über den Zustand der Natur gemacht hat, ist der größte Treiber die Landwirtschaft. In der Schweiz genau das Gleiche. Das heißt, wenn wir im Kern das Problem lösen wollen, müssen wir entweder weniger Menschen oder weniger Konsum pro Kopf haben. Oder am liebsten beides. Unter diesen Bedingungen kann man Glücksargumente aufrufen, oder ist das Sich-Entwickeln und Sich-Vermehrten nicht intrinsisch in unserer Natur, d.h. würden wir ohne das nicht unglücklich? Wie verkaufe ich es den Leuten, dass sie keine Kinder machen sollen oder mit einem geringeren Einkommen auskommen müssen? Mit Glücksargumenten?

**Roland Horne:** Ich würde gern zu zwei Punkten etwas sagen. Ein aktuelles Thema in unserem Bundesland: Wir sind zurzeit dabei, einen Nationalpark zu schaffen. Die vorgetragene politische Grundaussage war: Nicht gegen den Willen der Region. Das führte zu einer groß angelegten Bürgerbeteiligung. Das ging über zwei Jahre. Reflektiert vor dem, was hier gesagt worden ist zu dem Glücksargument »dort wo ich zu Hause bin«, um mal das Wort Heimat zu umschreiben, oder wo ich mich zu Hause fühle, wo ich hingehöre, Zugehörigkeit, Sicherheit, meine Vergangenheit und die meiner Familie, also Heimat. In dem Moment, als die Menschen durch Gespräche miteinander in Austausch traten und sich ernst genommen fühlten, als die Menschen dann verstanden, dass ein Nationalpark ein Beitrag ist und keine Bedrohung für sie, dass man ihnen nicht das wegnimmt, was ihnen wichtig ist, war das Eis gebrochen. Zum Beispiel ein ganz zentrales Argument war: Darf ich danach auch noch in den Wald reingehen jenseits der Wege? Ein ganz zentrales Argument. Und als dann zugesagt wurde, es wird kein Wegeverbot, sondern nur ein Wegegebot geben, da war eigentlich ein Riesenteil der Probleme gelöst. Und das Zweite war: Krieg ich noch Brennholz? Sozusagen die Praktikabilität. Da war eigentlich die Luft raus. Sobald die Bürger merkten, das ist

etwas, was meinem Zuhause, meiner Heimat guttun würde, da war die Zustimmung da. Und vielleicht am wichtigsten: Wenn ein Nationalpark bei uns kommen soll, dann kombiniert Nationalparkausweisung mit einer Regionalentwicklung, *lasst uns hier nur nicht hängen, wir fühlen uns sowieso schon abgehängt*. Das ist sozusagen der Teil bei uns, der sehr viel mit Demoskopie zu tun hat, sehr viel mit Randalage, Abwanderung, sehr viel mit Infrastruktur, die kaum aufrechterhalten werden kann. Klaus Töpfer hat für manche Regionen vor diesem Hintergrund mal gesagt: Ich glaube, es wäre günstiger, das Abwasser mit Taxis in die Kläranlage zu fahren als über Kanäle. Damit sind wir konfrontiert. Natürlich hatte niemand etwas gegen Nachhaltigkeit, Biodiversität, Natur- und Artenschutz. Aber allein mit diesen Argumenten hätte es bei den betroffenen Menschen vor ihrer Haustüre aus meiner Sicht keine Mehrheit für die Zustimmung für einen Nationalpark gegeben. Erst als die beiden Dinge zusammenkamen: Nachhaltigkeit und Regionalentwicklung, da hat die Region mit über 80 % zugestimmt.

Das war mein erster Punkt, und der zweite: In unserem Gemeinwesen ist es letztlich die Aufgabe des demokratisch legitimierten Staates, verbindliche Normen zu setzen und deren Einhaltung durchzusetzen und zu überwachen. Bevor es jedoch so weit ist, also vor dieser Normensetzung, reicht bei der Mehrheit der unmittelbar Betroffenen in vielen Fällen die Glaubwürdigkeit und die Akzeptanz der demokratischen und formal legitimierten Institutionen nicht mehr aus. Glaubwürdigkeit und Akzeptanz wird immer öfter abhängig von direkter Bürgerinnen- und Bürgerbeteiligung. Das ist schwer für Klugheits- und Gerechtigkeitsargumente in einer säkularisierten, materialistischen, konsum- und wachstumsorientierten Gesellschaft. Aber die Glücksargumente liefern die Akzeptanz für diese oft schwierigen Entscheidungen und um diese mehrheitsfähig zu machen. Allein die Erfahrung der Menschen, in einem offenen Dialogprozess zu einem ganz praktischen Thema mitgestalten zu können, ernst genommen zu werden und mitzuentcheiden, allein dies ist aus meiner Sicht schon eine Glückserfahrung. Und ich denke, das ist etwas, das hat im besten Sinne sehr viel mit Marketing zu tun: das Herausfinden, was die Menschen wollen, Informationen zu liefern und Alternativen aufzuzeigen. In diesem Sinne können dann Glück und ein gutes Leben – beide nur möglich in einer intakten Natur – in der Argumentation ihre Wirkung entfalten. Marketing sollte man doch nicht denen überlassen, die den Menschen Dinge verkaufen können, die sie nicht brauchen, ja die uns Dinge verkaufen können, die wir gar nicht wollen.

**Prof. Dr. Ulrich Gebhard:** Ich finde die Entgegensetzung von Glücks- und Klugheitsargumenten auch problematisch. Die Klugheitsargumente bringen so einen Geruch von Schnödeheit rüber, da heißt es nur: Ich bin schlau und die klugen Argumente sollen halt gut funktionieren. Die Glücksargumente wären dann nur das Intuitiv-Irrationale. Ich glaube, diese Entgegensetzung wäre verhängnisvoll: Es ist nämlich sozusagen sehr klug, so zu handeln, dass viele Menschen glücklich sind.

Zweiter Gedanke: Häufig sind anthropologische Argumente gefallen in den Argumentationen. Auch das halte ich nicht für unproblematisch, weil wir uns dann auf quasi fast biologisch vorgegebene anthropologische Konstanten gründen, die natürlich umstritten sind. Man kann lange darüber streiten, was anthropologische Konstanten sind.

Die Frage, die Sie auch gewählt haben, nämlich die Frage nach dem Menschenbild, die finde ich sowohl glücksversprechender als auch klüger. Nicht: »Wie müssen wir vor dem Hintergrund angenommener anthropologischer Konstanten miteinander leben?« Sondern: »Wie

wollen wir leben?« Und die Frage, wie wir leben wollen, nimmt ein grundlegendes Glücksverlangen des Menschen ernst, ohne das sozusagen biologisch-anthropologisch begründen zu müssen. Das ist eine Frage des Menschenbildes, letztlich von Menschenrechten.

Und ein dritter Punkt: Die Strategie, die Glücksargumente nur deshalb stark zu machen, weil dadurch die Akzeptanz des Naturschutzes erhöht wird, ist, glaube ich, ein Holzweg. Dann merken die Menschen nämlich die Absicht und sind verstimmt.

### 3 Philosophische Hinführung: Das gute Leben und die Natur

Seit einigen Jahren gibt es sowohl innerhalb der akademischen Philosophie als auch in den öffentlichen Medien ein starkes Interesse an Fragen des guten Lebens. Vor allem in den philosophischen Debatten wird die Möglichkeit einer Entprivatisierung der Frage nach dem Glück bzw. dem glücklichen Leben diskutiert; d.h. es wird danach gefragt, ob es, bei allen individuellen Unterschieden der Menschen, dennoch mehr oder weniger objektive Gemeinsamkeiten gibt. Im Hinblick auf unser Thema soll es daher um die Frage gehen, ob bzw. inwiefern der Mensch auf einen bestimmten Umgang, auf ein bestimmtes Verhältnis mit der Natur angelegt ist.

#### 3.1 Prof. Dr. Kirsten Meyer: Die Schönheit der Natur und das gute Leben

Die Umweltethik hat sich seit ihrer Entstehung fast unentwegt mit der Frage befasst, wie und ob die Natur auch intrinsisch wertvoll ist. Während die einen behauptet haben, dass wir die Natur nur schützen sollten, weil sie unseren eigenen menschlichen Interessen dient, haben andere Umweltethiker auf den ›intrinsischen‹ Wert der Natur verwiesen. Dies wurde so erläutert, dass der Natur unabhängig von menschlichen Bewertungen ein intrinsischer Wert zukomme. Diese Rede wurde dann für ihre vermeintlich fragwürdigen metaphysischen Annahmen kritisiert. Nichts in der Welt habe einen solchen, von jeglicher Bewertung unabhängigen Wert.

Wenn man sich diese Diskussion anschaut, so zeigen sich meines Erachtens folgende Probleme: *Erstens* steht der ausgeprägte Streit um metaphysische Fragen quer zu den normativen Fragen, um die es der Umweltethik eigentlich geht. *Zweitens* ist in der umweltethischen Diskussion insgesamt zu wenig zwischen werttheoretischen und normativen Fragen unterschieden worden. Ursprünglich ging es ja darum, den Schutz der Natur zu begründen, aber der Weg von ihrem intrinsischen Wert zur begründeten Forderung nach ihrem Schutz ist alles andere als klar.

Doch es gibt in der neueren Umweltethik auch vielversprechende Ansätze. Betrachten wir dazu kurz den Ansatz von Katie McShane (vgl. z.B. MCSHANE 2007, 43-61 und 2011, 5-23). Er erinnert an Brentanos Behauptung, dass wir etwas gut nennen, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist. Diese These ist unter der Bezeichnung ›Neo-Sentimentalismus‹ in der zeitgenössischen Ethik im Aufschwung. McShane hat den Neo-Sentimentalismus jüngst in die Umweltethik importiert und macht den folgenden Vorschlag: Die Liebe zur Natur und andere emotionale Einstellungen seien Formen des »intrinsisch Wertschätzens«. Wenn wir die Natur lieben oder sie ehrfürchtig bestaunen, messen wir ihr also einen intrinsischen Wert bei.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> »[T]o be in awe of something is in part to treat it as having a kind of greatness in its own right, to revere something is in part to treat it as having a kind of dignity or nobility in its own right« (MCSHANE 2007, 50).

Für die Umweltethik folgt aus diesem Vorschlag eine hilfreiche Veränderung der Perspektive. Aus McShanes Vorschlag ergibt sich, dass man nicht länger nur über die allgemeine Frage reden sollte, ob (oder ob nicht) die Natur intrinsisch wertvoll ist, sondern über die konkreten Gründe dafür, die Natur auf ganz verschiedene Weise intrinsisch wertzuschätzen.

Welche Gründe könnten das sein? So ist beispielsweise das ehrfürchtige Staunen über die ungeheure Komplexität und schier unerschöpfliche Vielfalt der Natur sehr gut nachvollziehbar. Es lassen sich also Gründe anführen, warum diejenigen, die die Natur faktisch intrinsisch wertschätzen, darin nicht fehlgeleitet sind. Eine Diskussion der Gründe für die Angemessenheit wertender Emotionen wird dabei auch auf bestimmte ästhetische Kategorien verweisen. Denn die Liebe zur Natur kann von einem Sinn für ihre *Schönheit* ausgehen, und die Bewunderung der Natur oder die Ehrfurcht ihr gegenüber von dem, was in klassischen ästhetischen Kategorien als die *Erhabenheit* der Natur beschrieben wurde. Und wie sich dafür, einem Kunstwerk einen ästhetischen Wert beizumessen, durchaus gute Gründe angeben lassen, so gibt es auch gute Gründe für die ästhetische Wertschätzung der Natur.

Doch folgt daraus, dass wir die Natur ästhetisch *wertschätzen* und dass es Gründe für die Angemessenheit dieser Einstellung gibt, dass wir die Natur um ihrer selbst willen *schützen* sollten? Eine Analogie mag hier weiterhelfen: Folgt daraus, dass wir ein Kunstwerk begründeterweise wertschätzen, dass wir für seinen Erhalt sorgen sollten – etwa indem wir es restaurieren lassen und so vor dem drohenden Verfall bewahren? Sollten wir das Kunstwerk »um seiner selbst willen« erhalten? Mir scheint das zweifelhaft zu sein. Und auch aus der Angemessenheit bestimmter Einstellungen zur Natur – und selbst aus der Angemessenheit von Formen der *intrinsischen* Wertschätzung – scheint mir keine *direkte* Aufforderung zum *Schutz* der Natur *um ihrer selbst willen* abzuleiten zu sein.

Klar ist aber, dass wir als diejenigen, die ein Kunstwerk wertschätzen, auch um unseres eigenen guten Lebens willen das Kunstwerk erhalten sollten. Wir sollten uns selbst nicht der Möglichkeit berauben, dieses Kunstwerk weiterhin ästhetisch wertzuschätzen. Wenn es ganz zu verblässen droht, sollten wir es z.B. restaurieren lassen. Wenn wir auch das Wohl anderer Kunstliebhaber im Blick haben, sollten wir das Kunstwerk einem Museum zur Verfügung stellen. Denn das Erfassen des ästhetischen Wertes dieses und anderer Kunstwerke, so ist anzunehmen, stellt eine Bereicherung für unser Leben und das Leben anderer Menschen dar. Dies gilt auch für den ästhetischen Wert der Natur. In der Literatur, insbesondere natürlich der Romantik, finden sich zahlreiche Beschreibungen, die zeigen, inwiefern das Naturerleben, z.B. der erhabenen Natur, eine wesentliche Bereicherung für das eigene Leben darstellen kann. Diese Beschreibungen können Hinweise darauf geben, inwiefern ein Leben mit einem ästhetischen Bezug zu Natur erheblich besser sein kann als eines ohne. Dies lässt sich durchaus als empirische Tatsache beschreiben. Man kann beobachten, dass bisher viele Menschen das Naturerleben als erhebliche Bereicherung für ihr Leben empfunden haben. Diese These lässt sich zudem von der Umweltpsychologie empirisch weiter überprüfen.

Erfahrungen der Erhabenheit und Schönheit der Natur stellen also eine direkte Bereicherung für unser Leben dar. Menschen, die bisher keinen Bezug zur Natur hatten, kann man daher sagen, dass der Bezug zur Natur ihr Leben besser machen könnte. Und neben diesem Hinweis auf eine solche Möglichkeit lässt sich die ästhetische Wertschätzung der Natur auch konkret befördern, indem man auf die Eigenschaften der Natur aufmerksam macht, welche die Zuschreibung eines ästhetischen Wertes verdienen.

Dabei reicht es oft schon aus, bestimmte Eigenschaften der Natur überhaupt wahrzunehmen. Diese differenzierte Wahrnehmung führt dazu, dass man der Natur Bewunderung oder Staunen entgegenbringt oder dass man sie als besonders schön empfindet. So kann der Wert der biologischen Vielfalt anderen Menschen nahegebracht werden, indem man sie eben damit konfrontiert. In Berlin geschieht das z.B. auf ausgezeichnete Weise im Museum für Naturkunde. Aber es gibt viele andere Wege, und der praktische Naturschutz sollte (anders als es das Museum für Naturkunde vermag) anderen Menschen nach Möglichkeit auch die *belebte* Natur näherbringen.

Auf diese Weise kann man sowohl für den Wert bestimmter Ökosysteme (oder Biotope) als auch für den Wert der Artenvielfalt sensibilisieren. Letzterem wird insbesondere seitens des praktischen Naturschutzes ein besonders hoher Wert beigemessen. Und insbesondere Biologen meinen, dass die Fülle von Lebewesen, ihrer Lebensäußerungen und Erscheinungen, ein wesentlicher Aspekt des Wertes der Natur ist. Dabei wird der Natur, so meine These, oftmals ein *ästhetischer* Wert beigemessen. Hier spielt biologisches Wissen eine große Rolle. Jemand, der viele Arten voneinander unterscheiden kann, nimmt auch mehr Arten wahr als jemand, der dazu nicht in der Lage ist. Die Artenkenntnis bereichert damit die Möglichkeiten des Naturerlebens und führt zu einer ästhetisch differenzierteren Betrachtung der Natur.<sup>4</sup>

Was heißt das für den praktischen Naturschutz? Die Kriterien für die Schutzwürdigkeit der Natur, die im praktischen Naturschutz als Begründung für die jeweiligen Zielvorstellungen vorgebracht werden, wie etwa Vielfalt, Seltenheit, Eigenart, Natürlichkeit etc., sollten als Kriterien für den ästhetischen Wert der Natur in den Blick genommen werden (vgl. dazu bereits MEYER 2003).

Dabei können sich Naturschützer analog zum Kunstkritiker als »Naturkritiker« betätigen und auf den ästhetischen Wert der Natur aufmerksam machen (vgl. dazu bereits MEYER 2001, 265-270). So kann ein Naturschützer, dem die Vielfalt eines Halbtrockenrasens besonders schutzwürdig erscheint, eine Exkursion anbieten und andere Menschen auf die hier vorhandene Artenvielfalt hinweisen. Jemand, der den Bayerischen Wald wegen dessen Natürlichkeit für besonders schutzwürdig hält, kann auf dessen ästhetischen Wert aufmerksam machen, indem er andere Menschen auf die komplexen biologischen Prozesse hinweist, die sich in ihm abspielen. Und da das ästhetische Naturerleben in vielfacher Weise zu einem guten Leben beitragen kann, sollte eine Natur erhalten werden, die ein möglichst *reiches* Naturerleben ermöglicht – also artenreiche *und* sich selbst überlassene Gebiete.

Naturschützer können für den Schutz bestimmter Gebiete werben, indem sie anderen Menschen die Augen öffnen, ihr ästhetisches Empfinden erweitern und somit sogar zu einem besseren im Sinne eines reicheren Lebens beitragen. Auf diese Weise lassen sich Menschen für den Wert der Natur begeistern. Und sie sind dann eher bereit, sich *selbst* für die Ziele des Naturschutzes einzusetzen.

---

<sup>4</sup> Exemplarisch kann hier das folgende Zitat eines Biologen stehen: »Wenn auch Schönheit und Vielfalt der Lebewesen sich unter extremsten Bedingungen noch behaupten und äußern, selbst wenn – meines Erachtens – auch eine artenarme, überdüngte Fettwiese durchaus ihren ästhetischen Reiz zum Beispiel zur Blüte des Löwenzahns hat, wie viel mächtiger ist doch die Schönheit einer Naturwiese, in der ein Vielfaches an Arten und Farben auf engstem Raum vor dem Hintergrund der verschiedenen Grüntöne sich treffen.« (ERHARDT 1996, 133)

## Literaturverzeichnis

- ERHARDT, A. (1996): Die Schönheit der Natur aus der Sicht eines Biologen. In: Lesch, W. (Hrsg.): Naturbilder – Ökologische Kommunikation zwischen Ästhetik und Moral. Basel, 127-144.
- MCSHANE, K. (2007): Why Environmental Ethics Shouldn't Give Up on Intrinsic Value. In: Environmental Ethics 29(1), 43-61.
- MCSHANE, K. (2011): Neosentimentalism and Environmental Ethics. In: Environmental Ethics 33(1), 5-23.
- MEYER, K. (2003): Der Wert der Natur. Begründungsvielfalt im Naturschutz. Paderborn.
- MEYER, K. (2001): Naturschützer als Naturkritiker oder Die Rolle der Ökologie für die Naturästhetik. In: Zeitschrift für Ökologie und Naturschutz 9, 265-270.

### 3.2 Dr. Olivia Mitscherlich-Schönherr: Liebe der Natur

Angesichts der ökologischen Krise, die das instrumentelle Verhalten zur Natur hervorgebracht hat, möchte ich die Erfahrungen der Naturliebe herausarbeiten, die von der instrumentellen Haltung verstellt werden, von denen diese jedoch insgeheim ihrerseits zehrt. Bei meinem Versuch diese verstellten Erfahrungen »persönlicher Resonanz« (TAYLOR 1996, 885) sichtbar zu machen, geht es mir darum, ein adäquateres Verständnis von unserem Verhältnis zur Natur zu erreichen, in dem die instrumentelle Einstellung nicht überwunden, wohl jedoch relativiert ist. Hierfür werde ich in zwei Schritten vorgehen. In einem ersten Schritt möchte ich in Auseinandersetzung mit Jacques Derrida das Mitgefühl mit Tieren als Gefühl von direkter ethischer Relevanz diskutieren, um in einem zweiten Schritt in Anschluss an Max Scheler nach der grundlegenden Einfühlung mit Lebewesen zu fragen, auf der das Mitgefühl aufbaut.

In seinen tierethischen Überlegungen geht Derrida von der – inzwischen viel diskutierten – Erfahrung aus, sich nackt im Bad den Blicken einer Katze ausgesetzt zu finden und sich zunächst seiner Nacktheit, später dann seiner Scham ob seiner Nacktheit zu schämen (vgl. DERRIDA 2010, 20ff.). Indem er das Angeblicktwerden von der Katze mit Scham beantwortet hat, hat er – so Derrida in seiner Selbstanalyse – das Selbstverständnis aktualisiert, als Mensch das einzige sich seiner Nacktheit schämende Wesen zu sein. Darin habe er die »Great Division« (Bruno Latour) bestätigt, in der sich die Menschen von allen anderen Lebewesen abgrenzen: die Trennung zwischen den Menschen auf der einen Seite, die füreinander ein Antlitz haben und durcheinander herausgefordert sind, einander zu antworten und sich voreinander zu verantworten (*répondre*), und den anderen Lebewesen auf der anderen Seite, die der Mensch in den Bereich des bloßen Reagierens (*réagir*) verweist. Diese Trennung habe die Tiere aus dem Bereich ethischer Verantwortung ausgeschlossen und damit für anonymes Leiden freigegeben. Derrida bezieht sich hier insbesondere auf die Gewalt, die Tieren in den letzten 200 Jahren im Rahmen der biowissenschaftlich und biotechnisch veranlassten Umwälzungen angetan wurde (vgl. 47ff.). Nachdem er reflektiert habe, dass er mit seiner Scham als Antwort auf das Angeblicktwerden durch die Katze die »Great Division« zwischen Mensch und Tier und die sich dadurch legitimierende Gewalt gegen die Tiere sanktioniert habe, habe er begonnen, sich seiner Scham zu schämen. Angesichts der Tieren angetanen Gewalt bemüht sich Derrida darum, die Begrenzung jener Klasse von Wesen mit Antlitz, denen man zur Antwort verpflichtet ist und mit denen man Mitgefühl empfindet (vgl. 51), auf den Bereich des Menschlichen zu destruieren. Emanuel Lévinas, der in einem Gespräch seine Unsicherheit darüber geäußert hat, ob eine Schlange ein Antlitz habe, wirft Derrida Anthropozentrismus vor und verlangt, dass eine Philosophie des Anderen gerade die Anfrage des Tieres zu privilegieren habe (vgl. 160ff.). In dieser Konfrontation zwischen Lévinas und Derrida tritt folglich die – meines Erachtens – wichtige Frage auf, welche Wesen ein Antlitz haben und zu Mitgefühl aufrufen. Um eine Antwort auf dieses Problem zu finden – und damit zugleich die Grenzen von Derridas Tierphilosophie zu markieren –, möchte ich nach der phänomenalen Verfasstheit des Mitgefühls und den natürlichen Grundlagen dafür fragen, ein Antlitz zu besitzen, das zu Mitgefühl aufruft.

Mitgefühl ist nach Max Scheler – dessen phänomenologischer Analyse ich hier folge – auf fremdes Fühlen ausgerichtet. Das heißt, die Qualität des fremden Gefühls wird nachfühlend erfasst (vgl. SCHELER 1923, 5) und auf dieses emotional verstandene Gefühl des Anderen

richtet sich das Mitgefühl. Der Mitfühlende leidet folglich *am* Leiden, bzw. freut sich *an* der Freude des Anderen. Das Mitgefühl und das fremde Gefühl, auf das es sich bezieht, sind also unterschiedliche Gefühle. Dabei kann das Mitgefühl eher spontan vom Mitfühlenden ausgehen – wenn er etwa am Leiden eines Anderen teilnimmt – oder eher auf ihn zuströmen – wenn ihn etwa die Freude eines Anderen rührt. Als Mitfühlen eines fremden Gefühls unterscheidet sich das Mitgefühl nach Scheler von der Gefühlsansteckung als dem Hineingezogenwerden in den Gefühlszustand eines Anderen. Als Beispiel für die Gefühlsansteckung wäre etwa an den Hund zu denken, der vor Freude beginnt, mit dem Schwanz zu wedeln, während sein Herrchen am Telefon lacht. Im Unterschied nicht nur zur Gefühlsansteckung, sondern auch zum ›kalten‹ Nachfühlen hat das echte Mitgefühl – hier folge ich wieder Scheler – direkte ethische Relevanz. Während nämlich ein brutaler Laborant vorstellbar ist, den das Leiden seiner Versuchstiere – das er nachfühlend erfasst – indifferent lässt oder dem es sogar Freude bereitet, wird eine Person, die die Gefühle von Tieren mitfühlt, nicht nur davor zurückschrecken, sie zu quälen, sondern sich darüber hinaus positiv um ihr Gedeihen und Wohllieben sorgen.

Um den Bereich der Wesen abzustecken, zwischen denen Mitgefühl stattfinden kann, ist die – über Scheler hinausgehende – naturphilosophische Frage zu stellen, welche Wesen Subjekte bzw. Objekte von Mitgefühl sein können. Auf der Subjektseite können offensichtlich nur solche Wesen Mitleid oder Mitfreude fühlen, die dazu fähig sind, sich nochmals auf das nachfühlend erfasste Gefühl eines Anderen zu beziehen. Hierzu sind meiner Ansicht nach nur Personen und das heißt unter endlichen Lebewesen nur Menschen fähig, die in ihrem leiblichen Erleben nicht aufgehen, sondern, in der Abhebung von sich selbst, noch ihr leibliches Erleben erleben können. Wenn auch der Hund von der Freude oder dem Leiden seines Herrchens angesteckt wird, wäre es folglich dennoch absurd, von ihm zu verlangen, Mitgefühl mit seinem Herrchen zu haben, da er hierfür nicht nur die Qualität seines Gefühls erfassen, sondern darüber hinaus an seinem Leiden leiden, bzw. sich an seiner Freude freuen müsste. Auf der Objektseite haben alle solche Wesen ein Antlitz, das zu Mitgefühl aufruft, die leiblich – in Gestik, Mimik und Stimme – ihr Fühlen ausdrücken können. Während Hund, Katze oder Affe in ihrem Ausdrucksverhalten ihre Freude und ihr Leid zu verstehen geben und solcherart zu Mitfreude und Mitleid auffordern, sind Schweine und Mäuse im Spektrum der Gefühle, die sie auszudrücken vermögen, bereits eingeschränkt, und dem Leib von Reptilien – ganz zu schweigen von Fischen oder Muscheln – lassen sich keine Gefühlsregungen mehr ablesen. Den Grad, Gefühle ausdrücken zu können, entsprechen folglich die Grade, Mitgefühl erregen zu können. Je näher und vertrauter uns das leibliche Ausdrucksverhalten des begegnenden Lebewesens ist, desto eher können wir seine Gefühle nachfühlend erfassen und mitfühlen.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegung erscheint Derridas Bestreben, gegen Lévinas auch noch der Schlange ein Antlitz zuzusprechen, das zum Mitgefühl aufruft, voreilig. Derridas Überdehnung des Mitgefühls ist meiner Ansicht nach dem moralischen Impuls geschuldet, auch diejenigen Tiere, die primär von den Auswüchsen der instrumentellen Einstellung zur Natur – in Legebatterien, Versuchslaboren und Massentierhaltung – betroffen sind, ihre Gefühle jedoch nicht oder nur begrenzt ausdrücken können, in den Bereich der direkten ethischen Verantwortung mit aufzunehmen. Wenn Derrida richtig gesehen hat und wir tatsächlich auch von niederen Tieren – und, wie ich hinzufügen möchte, auch von Pflanzen sowie dem Ganzen der Natur – angesprochen werden, wenn es sich bei diesem Angesprochen-

werden jedoch nicht um Mitgefühl handelt, dann ist offensichtlich zwischen Stufen der Sympathie mit natürlichen Wesen zu unterscheiden.

Meiner Ansicht nach besteht die gesuchte basalere Sympathiefunktion, die sich neben Menschen und höheren Tieren auch auf niedere Tiere und Pflanzen richten kann, in dem Gefühl, das Scheler als ›Einsfühlung‹ bezeichnet. Nach Scheler ist die Einsfühlung auf den Lebensstrom ausgerichtet, von dem das Ausdrucksverhalten des Anderen kündigt. Scheler gibt eine Vielzahl unterschiedlichster Beispiele von Verhaltensweisen von Tieren und Menschen, in denen das Verstehen eines fremden Lebensprozesses zum Ausdruck kommt, das in der Einsfühlung erreicht wird. Neben der Orientierung der stillenden Mutter am Säugling, der sie im Schlaf zwar laute Geräusche von der Straße ignorieren, bei der kleinsten Regung des Kindes jedoch wach werden lässt (SCHELER 1923, 28f.), verweist Scheler u.a. auf das – von Schopenhauer berichtete – Verhalten eines Eichhörnchens im Urwald, das »durch den Blick einer auf einem Baum hängenden Schlange, deren Ausdruckssinn ein mächtiger Appetit nach dem Beutetier ist, so konsterniert [ist], daß es [...] schließlich [...] selbst in den geöffneten Rachen hineinspringt« (SCHELER 1923, 21). Als »kosmische Einsfühlung« bezeichnet Scheler die – kulturell unterschiedlich gefasste – Erfahrung, in den Erscheinungen der Natur dem Ganzen des Lebens bzw. der Welt zu begegnen (vgl. SCHELER 1923, 96ff.). Bereits die Beispiele zeigen, dass die Einsfühlung ein viel weiteres Gebiet hat als das Mitgefühl. Als Objekt der Einsfühlung eignen sich offensichtlich alle Wesen, die in ihrem Verhalten Leben ausdrücken. Im Unterschied zu Pflanzen, die sich wohl zu Objekten, nicht jedoch zu Subjekten der Einsfühlung eignen, sind niedere Tiere – man denke an das obige Eichhörnchen-Beispiel – dazu offensichtlich durchaus in der Lage. Gefordert ist hierfür nach Scheler die Ausbildung eines spezifischen »Vitalbewusstseins«, das beim Menschen ein Zwischenbereich zwischen dem geistigen Fühlen und der Vernunfttätigkeit einerseits und der körperlichen Sinnlichkeit andererseits ausmacht.

Für meine Überlegungen ist es nun entscheidend, dass auch das Sympathiegefühl der Einsfühlung von ethischer Relevanz ist. Im Unterschied zum Mitgefühl hindert die Einsfühlung das von ihr ergriffene Wesen nicht daran, den Anderen für die eigenen Zwecke zu benutzen. So führt Scheler als ein weiteres Beispiel von Einsfühlung etwa das Verhalten einer bestimmten Wespenart an, der es durch Einsfühlung mit bestimmten Raupen möglich wird, ihr Opfer durch einen gezielten Stich in sein Nervensystem nicht zu töten, wohl jedoch so zu lähmen, dass sie ihre Eier auf ihm ablegen kann (vgl. SCHELER 1923, 30). Auch wenn sie einen instrumentellen Umgang mit dem Anderen folglich nicht überwindet, relativiert die Einsfühlung diesen instrumentellen Umgang allerdings in zweierlei Hinsicht und ist darin ethisch relevant. Zum einen steht die Erfahrung der Einsfühlung einer vollständigen Verdinglichung von Lebewesen zu bloßen Körpern entgegen, denen es – ohne entwickeltes geistiges und emotionales Leben – um nichts ginge. Ein guter Metzger erfühlt die Lebensrichtung des Schlachttiers insoweit, dass er es gezielt zu töten vermag, ohne es unnötig leiden zu lassen; und ein guter Forscher berücksichtigt in Laboruntersuchungen, allein schon um brauchbare Ergebnisse zu erreichen, die natürliche Lebensrichtung der Labortiere. Zum anderen gründet alles Mitgefühl in Einsfühlung. Ich kann nämlich nur dann die Gefühle eines Anderen nachfühlend verstehen und im Weiteren auch mitfühlen, wenn ich die Art des Lebens, das er vollzieht, schon einmal in einem Akt der Einsfühlung erfasst habe (vgl. SCHELER 1923, 112ff.). Gelingendes menschliches Zusammenleben gründet insofern nicht nur in Mitgefühl, sondern darüber hinaus in Einsfühlung. Damit wird zugleich der Preis sichtbar, den ein allein instrumentelles Verhalten fordert. Indem es sich nämlich dem Einsfühlen mit dem Lebendigen

verweigert, setzt es sich selbst einer Verrohung aus, die die eigenen Grundlagen untergräbt, mit Anderen – höheren Tieren wie Menschen – mitzufühlen und damit das Bedürfnis in sich zu tragen, sich um sie zu sorgen.

### **Literaturverzeichnis**

DERRIDA, J. (2010): Das Tier, das ich also bin. Wien.

HARRAWAY, D. J. (2008): When Species meet. Minneapolis, London.

SCHELER, M. (1923): Wesen und Formen der Sympathie. Bonn.

TAYLOR, C. (1996): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main.

### 3.3 Prof. Dr. Angela Kallhoff: Naturethik als Ethik des guten Lebens

Die philosophische Naturethik war lange Zeit in zwei Lager gespalten: Auf der einen Seite standen Vertreter eines *anthropozentrischen Ansatzes*. Sie argumentieren, dass der Naturschutz nur mit Rücksicht auf Interessen von Menschen an der Natur gerechtfertigt werden kann. Auf der anderen Seite erklären Vertreter einer *nicht-anthropozentrischen Naturethik*, es sei richtig, Naturgüter zu schützen – auch dann, wenn Menschen nicht oder zumindest nicht unmittelbar davon profitieren. Die letztgenannte Position wird gestützt von Annahmen über Werte in der Natur (ELLIOT 1996; O'NEILL 1997).

Jene Polarisierung der Naturethik wird neuerlich in Frage gestellt. Aus der Perspektive der *Ethik des guten Lebens* leuchtet es nicht ein, das Glück des Menschen gegen eine gesunde und nachhaltig bewirtschaftete Natur auszuspielen. Vielmehr gilt: Um gut leben zu können, benötigen Menschen eine intakte Natur. Drei Beispiele sollen diese These belegen:

- Die Schönheit der Natur genießen zu können, setzt voraus, dass Natur jene einzigartigen Qualitäten entfalten kann, die als Spontaneität und Vielfalt der Formgebung beschrieben werden. Martin Seel erklärt, dass nur in einer nicht vollständig auf menschliche Interessen zugerichteten Natur jene Naturerfahrungen möglich sind, die als Optionen guten menschlichen Lebens gelten (SEEL 1996). Vor allem sind es symbiotische Verhältnisse in der vegetativen Natur, die zur Mitfreude einladen (NAESS 1989).
- In der Pflanzenethik wird das Gedeihen als der gute Zustand von Pflanzen beschrieben und erklärt (KALLHOFF 2002; 2007). Kulturformen des Umgangs mit der vegetativen Natur, so insbesondere Ernte- und Zuchtmöglichkeiten, setzen eine gedeihende Pflanzenwelt voraus. Hier zeigt sich: Nur eine intakte Natur befördert das gute Leben von Menschen.
- Die heute viel besprochenen systemischen Naturgüter wie Klima (GARDINER et al. 2010) und Wasser (BROWN/SCHMIDT 2010) zu schützen, bedeutet, auf die Erfordernisse ihrer Erhaltungsbedingungen zu reagieren. Re-adaptation ist ein Stichwort, mit dem der Prozess einer erneuten, aktiv gestalteten Anpassung von Zivilisationen an die systemischen Naturgüter bezeichnet wird (THOMPSON 2012). Ein Maßstab für das Gelingen dieser Prozesse ist eine Ermöglichung guten Lebens des Menschen dank der Integrität der systemischen Naturgüter.

Die Beispiele zeigen: Das gute Leben des Menschen und eine intakte Natur sind wie zwei Pole eines Zusammenhanges, der positiv bewertet wird. Aus der Perspektive der philosophischen Ethik genügt es jedoch nicht, eine gelungene Koexistenz von Entitäten mit unterschiedlichen Lebensformen zu fordern. Vielmehr wird nach systematischen Grundlagen einer Begründung dieser Zusammenhänge und den daraus abzuleitenden konkreten Forderungen gefragt.

Die Ethik des guten Lebens bietet Möglichkeiten der Argumentation, welche über rationalistische Ethiktypen hinausgeht. Im Anschluss an antike Ethiken steht die Frage nach dem Glück des Menschen im Zentrum der Überlegungen (NUSSBAUM 2000). Zugleich wird nach Möglichkeiten gesucht, ein rein subjektives und psychologisch erfasstes Konzept guten Lebens – also das Glück der Moderne im Sinne von ›happiness‹ – durch ein grundlegendes, an einem tatsächlich mit Chancen und Optionen ausgestatteten guten Leben orientierten Konzept

zu ersetzen. Beispiele sind Konzeptionen des menschlichen Gedeihens, die im Anschluss an die aristotelische Glückskonzeption als ein grundlegendes, an den natürlichen Fähigkeiten des Menschen orientiertes Konzept guten Lebens erörtert werden (NUSSBAUM 2000; KALLHOFF 2010). Vor allem werden auch im Anschluss an die antiken Tugendethiken richtige Haltungen des Menschen gegenüber der Natur gefordert (CAFARO/SANDLER 2010).

Abschließend sollen zwei Möglichkeiten skizziert werden, das Verhältnis des Menschen zur Natur als ein gelungenes Miteinander statt eines bloß ressourcenorientierten Gegeneinanders zu erklären. Es sind dies (a) eine *Naturethik als polyzentrische Ethik des guten Lebens*; und (b) die *Naturethik als eine ökologische Tugendethik*. Beides soll hier nur als Beispiel dienen; tatsächlich sind die Möglichkeiten einer friedlichen und gedeihlichen Koexistenz von Natur und der in ihr lebenden Wesen einerseits und der menschlichen Zivilisation andererseits ein inzwischen sehr breites Forschungsgebiet.

### **Naturethik als polyzentrische Ethik des guten Lebens**

Ausgangspunkt einer polyzentrischen Ethik des guten Lebens ist die Einsicht, dass ›gutes Leben‹ zwar einerseits immer nur mit Rücksicht auf bestimmte Lebensformen konkretisiert werden kann: Das gute Leben des Baumes ist signifikant unterschieden von dem guten Leben des Menschen; gleichwohl gilt aber auch, dass es Kategorien gibt, die speziesübergreifend Geltung haben. Ein solches Konzept guten Lebens ist das aristotelisch fundierte ›Gedeihen‹. Mit ›Gedeihen‹ wird die gelungene Entfaltung eines natürlichen Lebewesens gemäß seinem naturgegebenen Vermögen bezeichnet (NUSSBAUM 2000; KALLHOFF 2002; 2010). Wird die Einsicht in die Möglichkeiten guten Lebens nicht nur des Menschen, sondern auch anderer Lebensformen mit Argumenten zum Schutz der Vielfalt der Lebensformen und mit Argumenten der Gerechtigkeit ergänzt, ergeben sich konkrete Forderungen des Schutzes auch nicht-menschlicher Gedeihensmöglichkeiten. Konkret bedeutet dies, in Entscheidungssituationen hinsichtlich der Gestaltung von Lebensräumen nicht nur das gute Leben des Menschen, sondern auch das gute Leben der dort angesiedelten Arten und Ökosysteme zu respektieren (KALLHOFF 2007).

### **Naturethik als ökologische Tugendethik**

In der Tugendethik wird argumentiert, dass die richtige *Haltung* des Menschen Maßstab dafür ist, dass richtig gehandelt wird. Insbesondere sind diese Haltungen auf Situationen und Bereiche bezogen, die besondere Handlungserfordernisse stellen (SANDLER 2007). Ökologische Tugenden (*environmental virtues*) sind Haltungen, in denen der Respekt vor der Natur und die Bereitschaft zum Schutz der Natur ihren Ausdruck finden. Insbesondere sind dies: Achtsamkeit (»mindfulness«), eine Haltung des Respekts (»respect for nature«), eine neue Einfachheit der Lebensführung (»simplicity«) und Demut – auch angesichts der Kräfte der Natur (»humility«) (CAFARO/SANDLER 2010; HURSTHOUSE 2007; WALKER 2007). Motiviert wird die Forderung nach Tugenden einerseits damit, dass die richtigen Haltungen Bestandteil eines tatsächlich guten menschlichen Lebens sind. Andererseits ermöglichen sie Handlungsformen, die in den entsprechenden Kontexten deshalb ›richtig‹ sind, weil sie situationsgerecht sind. Mit anderen Worten: Ein verschwenderischer und unachtsamer Umgang wird der Situation einer ohnehin schon sehr in Mitleidenschaft gezogenen Natur nicht gerecht, wohl

aber ein demütiger, bescheidener und nachdenklicher Umgang. Ein gemeinsames Ethos ist jedoch nicht nur Bestandteil menschlicher Sittlichkeit, sondern auch Grundlage dafür, dass ein gemeinsames, prinzipienorientiertes Handeln überhaupt möglich ist.

## Fazit

Um die vielversprechenden Ansätze zu einer Naturethik als Ethik des guten Lebens weiterzuentwickeln, sind drei Forschungsaufgaben vordringlich. *Erstens* gilt es, *Konzeptionen guten Lebens und guter Verfasstheiten* mit Rücksicht auf Naturgüter weiterzuentwickeln. Dies gilt auch für systemische Naturgüter, deren bester Zustand etwa als ›Integrität‹, ›Intaktheit‹ oder ›Resilienz‹ beschrieben werden kann. Diese Arbeit muss – wie auch in der Tier- und Pflanzenethik – interdisziplinär geleistet werden. *Zweitens* muss über *Formen der Gerechtigkeit* nachgedacht werden, die mit Annahmen der Ethik des guten Lebens verträglich sind. Wenn Menschen die Natur zu einem guten Leben benötigen, ist die Verteilung von Naturgütern eine zentrale Frage der Gerechtigkeit. In diesem Beitrag wurde die Gerechtigkeit als eine Grundsäule der Naturethik nicht thematisiert. Gleichwohl gilt: Ohne Gerechtigkeit, insbesondere ohne ausgleichende und verteilende Gerechtigkeit, wird es keine guten Prozesse der Re-adaptation an systemische Güter geben. Das zeigen die Debatten über Umweltgerechtigkeit, Klimagerechtigkeit und Wassergerechtigkeit nur allzu deutlich. *Drittens* benötigen wir eine erneute Diskussion über eine Form guten menschlichen Lebens, die einerseits mit der Forderung größtmöglicher individueller Freiheit verträglich ist, andererseits aber einen Schwerpunkt auf einen neuen, ressourcenschonenden Lebensstil legt. Eine Konzeption menschlichen Gedeihens ist ein erster Schritt, darüber nachzudenken, wie Menschen mit ihrer doch nicht gänzlich unverfügbaren natürlichen Natur glücklich werden können, ohne dabei die nicht-menschliche Natur auszubeuten. Weitere Überlegungen über naturverträgliche Formen des Glücks und über kollektiv naturverträgliche Lebensformen müssen folgen.

## Literaturverzeichnis

- BROWN, P. G./SCHMIDT, J. J. (Hrsg.) (2010): *Water Ethics. Foundational Readings for Students and Professionals*. Washington D.C.
- CAFARO, P./SANDLER, R. (Hrsg.) (2010): *Virtue Ethics and the Environment*. Repr. from *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23(1-2). Dordrecht u.a.
- ELLIOT, R. (1996): *Facts About Natural Values*. *Environmental Values* 5(3), 221-234.
- GARDINER, S. M./CANEY, S./JAMIESON, D. et al. (Hrsg.) (2010): *Climate Ethics. Essential Readings*. Oxford, New York.
- HURSTHOUSE, R. (2007): *Environmental Virtue Ethics*. In: WALKER, R. L./IVANHOE, P. J. (Hrsg.): *Working Virtue. Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*. Oxford, New York, 155-172.
- KALLHOFF, A. (2002): *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*. Frankfurt am Main, New York.

- KALLHOFF, A. (2007): Der moralische Status von Pflanzen. In: GETHMANN, C. F./HIECKEL, S. (Hrsg.): Materialien der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, 16: Materialien zur interdisziplinären Arbeitsgruppe ›Zukunftsorientierte Nutzung ländlicher Räume – LandInnovation‹. Berlin, 31-44.
- KALLHOFF, A. (2010): Ethischer Naturalismus nach Aristoteles. Paderborn.
- NAESS, A./ROTHENBERG, D. (Hrsg.) (1989): Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy. Cambridge.
- NUSSBAUM, M. C. (2000): Women and Human Development: The Capabilities Approach. Cambridge.
- O'NEILL, O. (1997): Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism. Environmental Values 6, 127-142.
- SANDLER, R. L. (2007): Character and Environment. A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics. New York.
- SEEL, M. (1996): Eine Ästhetik der Natur. Frankfurt am Main.
- THOMPSON, A./BENDIK-KEYMER, J. (Hrsg.) (2012): Ethical Adaptation to Climate Change: Human Virtues of the Future. Cambridge, Mass.
- WALKER, R. L. (2007): The Good Life for Non-Human animals: What Virtue Requires of Humans. In: WALKER, R. L./IVANHOE, P. J. (Hrsg.): Working Virtue. Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems. Oxford, 173-189.

### 3.4 Auszüge aus der Diskussion

**Prof. Dr. Otto Schäfer:** Frau Mitscherlich, Sie haben Mitgefühl und Einfühlung unterschieden und ich habe mich gefragt, ob es da nicht noch etwas Drittes gibt. Ob die Erfahrung des Andersseins von anderen Lebensformen und ein achtendes und vielleicht liebevolles Verhältnis zu diesen Lebensformen nicht doch noch mal eine andere Kategorie als die des Mitgefühls, das sich auf das Antlitz bezieht, und die der Einfühlung, die sich auf den Lebensstrom bezieht, ist. Denn bei der Einfühlung muss man sich fragen: Wieso ist die Vielfalt der Lebensformen denn etwas Wichtiges, Positives? – Ich denke es ist immer wieder sehr inspirierend, sich zu sagen, dass unsere Wahrnehmung der Welt ja sehr gefiltert ist; man kann sich zum Beispiel fragen: Wie ist die Welt eines Hundes, die ja eine Geruchswelt ist, um sich zu vergegenwärtigen, dass die gleiche Welt ganz anders wahrgenommen wird.

**Dr. Olivia Mitscherlich-Schönherr:** Ich wollte nicht die Andersheit nivellieren, sondern betonen, dass in der Andersheit trotzdem Sympathie möglich ist. [...] Was uns begeistert, ist z.B. das Leben unter Wasser, denn da gibt es eine Vielfalt unterschiedlicher Lebensformen. Um den Begriff der kosmischen Einfühlung näher zu bestimmen, möchte ich auf Tierfilme verweisen. Was uns darin zum Staunen bringt, ist nicht die eine Art, sondern es ist das Zusammenleben, das eben nicht als bloß chemisch bedingtes Reagieren geschieht.

**Dr. Matthias Schloßberger:** Heißt die Natur zu lieben immer auch, sie schön zu finden? Und in welchem Verhältnis stehen eigentlich eine Ethik des Liebens und eine Ethik des guten Lebens?

**Dr. Olivia Mitscherlich-Schönherr:** Bei Aristoteles wird die Freundschaft als eine Weise diskutiert, ein gelingendes Leben zu erreichen. Gelingendes Leben ist der Grundbegriff, und von dort her wird Freundschaft behandelt. Dagegen gibt es einen traditionellen Einwand, der in Frage stellt, ob man so Liebe oder Freundschaft adäquat beschreiben kann. Die Tradition, die von der Liebe ausgeht, sagt, dass wir, wenn wir Liebe mitreflektieren, das Gelingen unseres Lebens gar nicht alleine erreichen können. Es wird betont, dass die Frage, ob unser Leben gelingt, immer schon im Ausgang von Beziehungen stattfindet, und diese können natürlich unterschiedlich sein. Das können mehr oder weniger gleichrangige Beziehungen – wie die vollkommene Freundschaft bei Aristoteles –, aber natürlich auch Liebesbeziehungen sein, die auf dem Subjekt-Objekt-Unterschied beruhen.

**Prof. Dr. Kirsten Meyer:** Den Begriff des Ästhetischen finde ich schon in der Kunst, aber erst recht in der Naturästhetik ganz schwierig. Ich will darunter nicht nur ›das Schöne‹ subsumieren, sondern auch ›das Erhabene‹. Ich beziehe mich dennoch auf diese ästhetischen Kategorien, weil ich die damit verbundenen wertenden Gefühle dem rationalen Diskurs zugänglich machen will. Die etablierten Begriffe wie ›Schönheit‹ oder ›Erhabenheit‹ scheinen mir dafür ein guter Ausgangspunkt zu sein. [...] Ich mache mich stark für eine Konzeption des guten Lebens, die stärker subjektivistisch ist. Ich würde nicht sagen, dass die Präfe-

renztheorie die beste Antwort auf die Frage nach dem guten Leben gibt, und insofern denke ich, dass der gute, alte Hedonismus uns hier viel zu bieten hat.

**Dr. Olivia Mitscherlich-Schönherr:** Wenn man an die Antike denkt, hat man eine starke Kopplung des Guten und des Schönen; im Sinne von Wohl-Ordnung. Ich denke dabei an das berühmte Beispiel aus dem *Symposion*, die Lobrede des Sokrates auf den Eros. Ich selbst rede nicht von dieser Koppelung, denn was mir an der Liebe überhaupt und auch an der Naturliebe wichtig ist, ist der Aspekt der Erneuerung. Ich glaube, wenn wir die Begegnung mit der Natur unter ästhetischen Kriterien begreifen, besteht die Gefahr, dass wir diesen Aspekt, dass wir selbst anders und erneuert werden, unter den Tisch fallen lassen. Und das würde ich sagen, ist die Liebeserfahrung.

**Prof. Dr. Angela Kallhoff:** Der aristotelische Begriff des guten Lebens richtet sich v.a. gegen zwei Dinge. Erstens gegen die Trennung zwischen Leiblichkeit und Seele, die in der Neuzeit angelegt ist. Das hat dann auch mit Themen wie Sterblichkeit, Leib usw. zu tun. Das zweite Problem, gegen das er sich richtet, ist diese harte Trennung zwischen Naturwissenschaften (deskriptiv) und Ethik (evaluativ-wertend). Gesucht wird nach Konzepten, die diese Brücke herstellen. Und dafür auch dieser Begriff ›gutes Leben‹.

**Prof. Dr. Ulrich Gebhard:** Ich habe Ihren Vortrag so verstanden, dass die Glücksargumente und die Argumente des guten Lebens radikalisiert wurden – in der Hinsicht, dass die Dimensionen des guten Lebens nicht nur für den Menschen gelten, sondern auch für Pflanzen und Tiere. Bisher habe ich Glücksargumente eher so verstanden, dass es um die Glücksmöglichkeiten des Menschen geht und welche Bedeutung in diesem Zusammenhang der Naturbezug hat.

**Dr. Olivia Mitscherlich-Schönherr:** Ich denke, dass es wichtig ist, dass das gelingende Leben auch etwas mit sinnerfülltem Leben zu tun hat. Man muss sich bewusst machen, dass wir in etwas drinstehen und dass unser Leben nur dann gelingen kann, wenn wir integriert sind in einen Zusammenhang, der selbst schon irgendwie sinnvoll ist.

**Dr. Uta Eser:** Ich versuche jetzt mal, den individuellen Zugang mit der politischen Ebene des Naturschutzes zusammenzubringen anhand des Begriffs der ›Schönheit‹ und des Begriffs des ›Liebens‹. Was der Naturschutz will, ist, dass Leute bestimmte Dinge tun und bestimmte Dinge lassen. Und die Leute müssen Spinnen nicht lieben und auch nicht schön finden, aber sie sollen sie in Ruhe lassen. Darum geht es beim Naturschutz. Es könnte da doch ein Kommunikationsmechanismus sein, dass das spezifisch Menschliche genau darin besteht, darauf zu verzichten, diese Macht auszuüben. Aus ethischer Perspektive ist der entscheidende Unterschied gerade eben, dass der Mensch doch nicht nur eins mit der Natur ist, sondern eine Entscheidungsfreiheit hat, die das Tier nicht hat. Naturerleben ist auch Differenzenerfahrung. Genau dieses: Was macht mich als Menschen anders? Und gerade weil ich anders bin, ergibt es überhaupt Sinn, an die Leute zu appellieren, bestimmte Dinge zu unterlassen.

**Prof. Dr. Michael Ott:** Da Sie, Frau Meyer, ja sehr auf die ästhetische Erfahrung Bezug genommen haben, wollte ich fragen, wie Sie die Tatsache empfinden, dass es zwischen der Erfahrung des ›Schönen‹ und des ›Erhabenen‹ oft einen deutlichen Gegensatz gibt. Die erhabene Natur ist ja sehr oft die nicht-schöne bzw. die, die als bedrohlich, als wild empfunden wird. Zweite Frage: Was unterscheidet letztendlich den instrumentellen Nutzen, den man von der Natur als Erholungsraum hat, von dem ästhetischen Erfahrungsraum? Gibt es dann eigentlich noch diesen intrinsischen Wert? Drittens: Wenn der ästhetische Wert der Grund ist, ist das dann nicht auch beschränkbar auf Reservate? Richtet man dann nicht Natur-Museen ein, in denen man genau diese ästhetischen Erfahrungen machen kann?

**Prof. Dr. Kirsten Meyer:** Wenn meine Behauptung, dass Naturerfahrung etwas ganz Wichtiges ist, zutrifft, dann reicht es nicht, ein, zwei Museen pro Großregion zu bauen. Dann braucht man sehr viel Natur, in der sich Menschen aufhalten können, und nicht nur einzelne Gebiete. Es gibt eine Begegnung mit der Natur, die ist eine Form des Intrinsisch-Wertschätzens, aber damit ist noch nicht die Frage beantwortet, warum wir die Natur schützen sollen. Da bin ich eher auf der Seite der Anthropozentriker, auch wenn ich diese Unterscheidung zwischen Anthropozentrik und Nicht-Anthropozentrik immer ein wenig problematisch finde.

**Dr. Olivia Mitscherlich-Schönherr:** Die Frage für die Politik muss lauten: Inwiefern gibt es denn Strategien, um so etwas wie Naturliebe überhaupt ins Bewusstsein zu bringen? Ich glaube, da ist es zum einen wichtig, sich zu fragen, warum ist uns da etwas abhanden gekommen, was verstellt uns den Zugang, so dass wir am Ende denken, wir können uns der Natur gegenüber nur instrumentell verhalten? Zum anderen müssten auch bestimmte Weisen eines bloß naturalistischen Zugangs bzw. naturalistische Erklärungsweisen der Natur, auch der menschlichen Natur, in Frage gestellt werden. Es scheint mir fatal zu sein, dass man denkt, es gebe allein eine Logik des Verstandes und alles andere sei irrational. Es gibt durchaus, wie Pascal gesagt hat, eine Logik des Herzens.

## **4 Geschichte und Gegenwart unseres Verhältnisses zur Natur und das gute Leben**

Die Geschichte der Menschheit ist zugleich die Geschichte des Menschen in der Natur. Die Geschichte des Menschen in der Natur lässt sich aus zwei Perspektiven schreiben, zum einen als Geschichte unseres Verhältnisses zur Natur, zum anderen als eine Geschichte der vom Menschen veränderten und geformten Natur. So stellt sich zum einen die Frage, ob wir heute ganz anders leben als die Menschen in anderen Zeiten der Geschichte, weil wir in einer anderen Natur leben. Zum anderen stellt sich die Frage, ob wir anders leben, weil wir ein anderes Verhältnis zur Natur haben.

### **4.1 Prof. em. Dr. Joachim Radkau: »Leere Blätter im Buch der Geschichte«? Das Glück in der Natur: ein scheues Wild**

Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte enthalten die harsche These: »Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes.« Man erkennt: Das Glück besteht für Hegel in der Spannungslosigkeit; aber die Sätze verraten auch, dass er über das Glück eigentlich nichts aussagen kann, da es in der Geschichte, die er kennt, gar nicht vorkommt. Nun, heute haben wir ein reicheres Bild von der Geschichte; und auch unsere Glücksvorstellungen sind vielfältiger, wenn auch nicht unbedingt erbaulicher als die der Spätaufklärung. Aber die Frage bleibt vertrackt, wie es mit dem Glück und speziell dem Natur-Glück in der Geschichte bestellt ist.

Edward O. Wilson, der durch den Begriff »Biodiversität« weltbekannt wurde, hat auch – zumindest als Hypothese – den Begriff »Biophilie« geprägt: die Liebe zur Natur als Uranlage des Menschen. Der Gedanke, dass es auch im Menschen eine Natur gibt und diese mit der äußeren Natur verwandt ist, war von Hildegard von Bingen bis hin zu Rousseau und Goethe mehr Gemeingut als heute. Biodiversität und Biophilie hängen offenbar zusammen; nur eine vielfältige Natur kann man lieben. Und doch scheint die gesamte Weltgeschichte davon zu zeugen, dass auf die Biophilie kein Verlass ist. Zum Teil mag das daran liegen, dass sich die erste Generation der Umwelthistoriker mehr für die Naturzerstörung durch den Menschen als für Elemente der Koevolution zwischen Mensch und Natur interessierte. Jared Diamonds *Kollaps* wurde zum Welt-Bestseller; aber das ist bei Weitem nicht die ganze Geschichte – zum Glück nicht!

Sucht man herum – ob in der Bibliothek oder im Internet –, wo in der Geschichte man am ehesten das Glück in der Natur findet, scheint der Befund recht eindeutig: im Garten – dort, wo man nicht nur in vergänglichen Stimmungen schwelgt, sondern praktisch etwas zu tun hat! Da findet man das Natur-Glück von Augustinus bis zu Adenauer und von Francis Bacon bis zu ERNST FRITZ SCHUMACHER, dem Autor von *Small Is Beautiful* (1973), einer Bibel der frühen Öko-Bewegung. Und da findet man oft auch die höchste Biodiversität. Im Garten muss der Mensch seit Urzeiten Einsichten in die Pflanzensoziologie gewonnen haben: in

Verträglichkeit und Unverträglichkeit beim Zusammenleben auf engem Raum. Da, wo der Spaten, nicht der Pflug regierte, lernte man die schonende Bodenbearbeitung und die genaue Beobachtung der Bodenqualität. Aber die Gärtnerei besteht auch im Jäten, im ständigen Ausmerzen; und in der Zeit der Pestizide waren nicht selten die Kleingärtner für besonders grimmige Giftspritzerei berüchtigt. Rasenmäher und kleinbürgerliche Pingeligkeit ließen Vorgärten entstehen, die nicht viel besser sind als grün gestrichener Beton. Es gibt eine neue Naturferne, die sich selbst in einem Öko-Fundamentalismus verrät, der ein ›anthropozentrisches‹ Verhältnis zur Natur als minderwertig abtut und einseitig auf ›Wildnis‹ fixiert ist. Die Geschichte des Gartens führt in kein spannungsloses Ökopia. Hätte Hegel, der die Gartenkunst den unvollkommenen Künsten zurechnete, mehr davon gewusst, hätte die Geschichte des Glücks für ihn wohl nicht nur aus leeren Blättern bestanden, sondern ihre eigene Dialektik gewonnen.

Nun, die Welt besteht nicht nur aus Gärten. Aber JOHANNES ROTH schreibt im Vorwort zu seiner *Neuen Gartenlust*. »Die Gartenlust geht gern mit anderen Lüsten zusammen. In der Küche duften die Rosmarinplätzchen und springen die Salbeimäuse. Auch die Reiselust steht immer im Dienst der Gärtnerei ...« Die Sehnsucht nach gesunder und ›guter‹ Ernährung – das antike Ideal des ›Guten‹ erlebt jüngst eine neue Konjunktur! – ist heute zu einer Haupttriebkraft der Umweltbewegung geworden, die von Anfang an stets auch eine Gesundheitsbewegung war. Mehr noch: E. F. Schumacher erregte Begeisterung durch die Wiederentdeckung der Arbeitsfreude, die mit fortschreitender Industrialisierung vielfach in Vergessenheit geraten war, ob am Fließband oder im Büro. Er fand, dass Handwerker in Burma, obwohl in der globalen Dollar-Statistik bettelarm, »über unermesslich viel Muße verfügen, die ihnen wahren Lebensgenuss ermöglicht«. Er wusste, dass es bei uns kein Zurück zur Vormoderne gibt; daher rief er auf zu einer phantasievollen »intermediate technology«, die modernste Errungenschaften mit Einfachheit und Autonomie des Arbeitenden verknüpft.

Heute, im elektronischen Zeitalter, hat sich der freudlose Stress noch in einem Maße vermehrt, das man vor vierzig Jahren nicht ahnte; aber auch die Chancen zu dezentraler, miniaturisierter ›mittlerer Technik‹ mit minimalem Energieverbrauch sind in ungeahntem Maße gewachsen: sofern man sich die in der heutigen Technik enthaltene Freiheit bewusst macht und keinen technologischen Sachzwang zu einer Arbeitshektik konstruiert, die der menschlichen Natur widerspricht. Hier setzt heute die Transition-Bewegung mit kleinen lokalen umweltverträglichen Projekten in vielen Weltregionen an, die die ›Ökonomie des Glücks‹ proklamiert und deren Wahrzeichen vielerorts das Fahrrad ist. Schon 1977 versicherte Carl Friedrich von Weizsäcker, der aus der Atomphysik gekommene Philosoph, auf einem Bergerdorfer Gespräch, »wir wären alle glücklicher«, wenn wir unser Leben so veränderten, dass »wir mit weniger Energie auskommen«. Er setzte damals hinzu: »Aber wir werden es nicht tun; denn wir wollen unglücklich sein.« Aber das war wohl eine Provokation.

## Literaturverzeichnis

- BECK, W. (Hrsg.) (1997): Gartenlob. Ein kulturgeschichtliches Lesebuch. München.
- KELLERT, S. R./WILSON, E. O. (Hrsg.) (1993): The Biophilia Hypothesis. Washington, D. C.
- RADKAU, J. (2002): Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt. München.

RADKAU, J. (2011): Die Ära der Ökologie – Eine Weltgeschichte. München.

ROTH, J. (1992): Gartenlust. Frankfurt am Main.

ROTH, J. (1994): Die neue Gartenlust. Frankfurt am Main.

SCHUMACHER, E. F. (1977, engl. 1973): Die Rückkehr zum menschlichen Maß. Alternativen für Wirtschaft und Technik. »Small is Beautiful«. Reinbek.

## 4.2 Prof. Dr. Angelika Krebs: »Ein Sommer, der bleibt«. Landschaft, Schönheit und Heimat

Schöne Landschaften beheimaten uns in der Welt. In ihnen erfahren wir uns als Teil der Natur, geborgen in ihr, und nicht als Fremdlinge auf der Erde. Darin liegt der unersetzliche Wert schöner Landschaften und der Grund, warum wir sie erhalten müssen, für unser eigenes gutes Leben und das gute Leben derer, die nach uns kommen.

Das ist meine These. Doch bevor ich sie entwickle, möchte ich sie einordnen in die größere »Landschaft« der Naturethik. Die Naturethik ergründet den Wert der Natur, »Natur« meint dabei das nicht vom Menschen Gemachte in unserer Welt. Der Gegenbegriff zu »Natur« ist »Artefakt«. Es gibt keine reinen Artefakte und kaum noch unberührte Natur. Das, was wir heute »Natur« nennen, liegt irgendwo zwischen diesen beiden Extremen. Die Naturethik unterscheidet, wie die untenstehende »Landkarte« zeigt, drei Arten von Wert in der Natur: instrumentellen Wert als Ressource, nicht-instrumentellen Wert als Bestandteil des guten Lebens (»eudaimonistischen« Eigenwert) und moralischen Eigenwert.

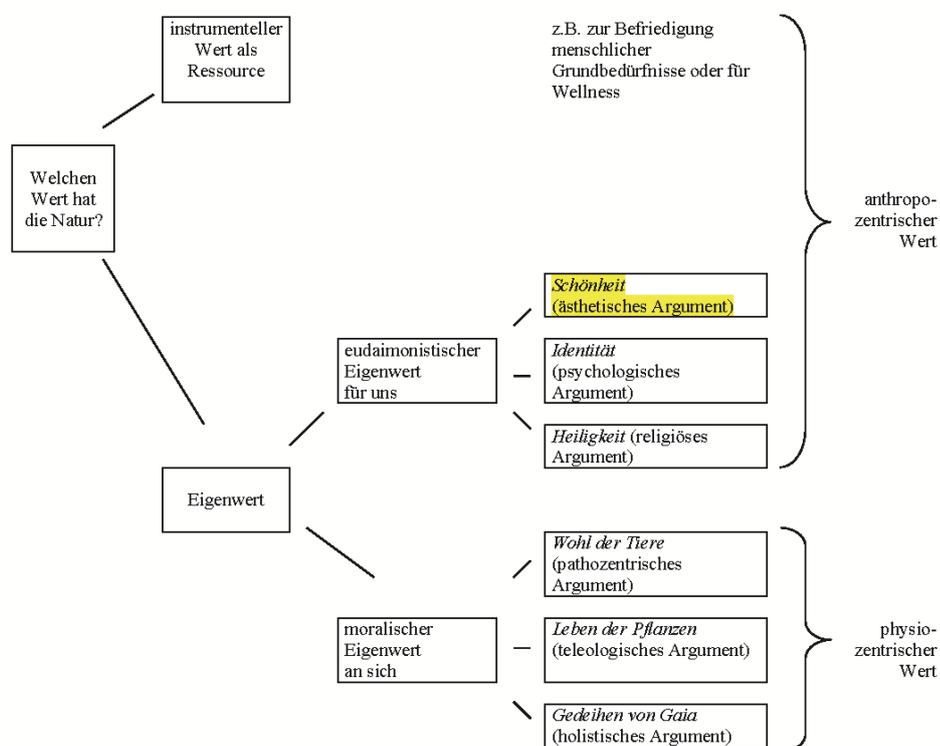


Abb. 1: Landkarte der Natur

### Der Wert der Natur

Instrumentellen Wert hat Natur zur Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse oder für Wellness. Zum Beispiel gehen wir zur Entspannung von all dem Stress in der Stadt hinaus in

die Natur (vgl. GEBHARD<sup>1</sup>). Allerdings könnten wir uns auch anders entspannen, beruhigen, wieder zu uns kommen und Kraft tanken, etwa ›im stillen Kämmerlein‹ oder indem wir unsere Lieblingsmusik hören. Die Natur ist nur ein mögliches Mittel zum Zweck und als solches ersetzbar durch andere Mittel.

Dies gilt nicht für den *eudaimonistischen Eigenwert* der Natur. Wenn wir die Natur, um es mit Kant zu sagen, »ohne Absicht auf Nutzen lieben«, dann lässt sich nicht einfach etwas anderes an die Stelle der Natur setzen. Natur ist dann nicht Mittel zum Zweck angenehmer Gefühle (›hedone‹ oder Glück/›happiness‹ im engen Sinn), sondern Teil unseres guten Lebens (›eudaimonia‹ oder gelingendes Leben/›meaningfulness‹, vgl. zu dieser aristotelischen Unterscheidung ANNAS/KEYES 2009 und BAUMEISTER 2014).

Der wichtigste eudaimonistische Eigenwert der Natur dürfte ihre *Schönheit* sein (vgl. SEEL in KREBS 1997, MEYER und MUES). Im Folgenden wird es nur noch um diesen Eigenwert gehen, genauer um einen Teilaspekt, nämlich um die Schönheit von Landschaften und nicht von einzelnen Organismen wie Blumen oder Naturdingen wie Steinen.

Es gibt aber auch andere anthropozentrische Eigenwerte in der Natur. So ist die *Identität* vieler Menschen in der Natur verwurzelt, in der sie aufgewachsen sind oder in der sie inzwischen als Wahlheimat leben. Sie fühlen sich dann dort nicht nur sicher und vertraut (das wäre nur wieder Natur als Mittel zum Zweck von ›hedone‹), sondern die Berge und Täler oder Wälder und Seen sind ein Stück ihrer selbst, ihrer Individualität und der kollektiven Identität vor Ort.

Auch in der weisen, gelassenen oder ›religiösen‹ Haltung zum Leben kommt der Natur und allem, was das Leben ausmacht, ein eigener Wert, eine *Heiligkeit* zu (vgl. ausführlicher KREBS 1999 oder die Übersicht in KREBS 1997).

Eudaimonistischen Argumenten für den Schutz der Natur geht es nicht um die größtmögliche Befriedigung subjektiver Präferenzen für Natur, sondern um den Wert der Natur als unabdingbaren Teil eines jeden guten menschlichen Lebens, um Suffizienz also und darum, warum wir alle die Natur lieben *sollten* (zur Unterscheidung zwischen »wants« und »needs« vgl. NUSSBAUM 1992 und ESER).

Noch einmal eine andere Art von Wert hat Natur als Objekt unserer *moralischen* Einstellung. Dass wir auf das Wohl *leidensfähiger Tiere* um ihrer selbst willen Rücksicht nehmen müssen, auch wenn dies von uns Opfer verlangt wie den Verzicht auf das leckere Hähnchen aus der Massentierhaltung, dürfte dabei am meisten einleuchten (vgl. SINGER in KREBS 1997 und LEMKE). Zweifelhafte ist der moralische Eigenwert von *Pflanzen* (vgl. TAYLOR in KREBS 1997 und KALLHOFF) oder gar der *ganzen Natur* (vgl. ROLSTON in KREBS 1997 und GORKE).

## Das gute menschliche Leben

Eudaimonistische Naturschutzargumente haben eine doppelte Funktion. Einerseits füllen sie das, was wir *anderen Menschen moralisch schulden*, mit Inhalt. Wir schulden anderen Menschen (heute und in der Zukunft, hier und in anderen Ländern) eine Natur, die nicht nur ihre materiellen Grundbedürfnisse (und einige ihrer hedonistischen Interessen) befriedigt, son-

---

<sup>1</sup> Literaturhinweise nur mit Namen und ohne Jahresangabe beziehen sich auf andere Beiträge von Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung, vgl. den jeweiligen Beitrag in diesem Heft.

dem auch ihr ästhetisches Bedürfnis nach natürlicher Schönheit, ihr psychologisches Bedürfnis nach regionaler Identität und ihr religiöses Bedürfnis nach Ehrfurcht vor der Natur.

Andererseits erinnern eudaimonistische Argumente an tiefe Naturerfahrungen, die wir alle für *unser eigenes Gutes* kultivieren sollten. Sie erinnern an das, was wirklich wichtig ist im Leben, an einen »Sommer, der bleibt« (PETER KURZECK), und *motivieren* uns dazu, für den Erhalt der Natur einzutreten und auch persönliche Opfer zu erbringen: weniger Auto zu fahren und zu fliegen, weniger Fleisch zu essen, überhaupt weniger zu kaufen, zu heizen etc.

Vor diesem Hintergrund ist der Widerstand der Bürgerinnen und Bürger vor Ort gegen die neueste Industrialisierungswelle in Deutschland, die Zerstörung des Landschaftsbildes durch gigantische Windräder und Stromtrassen, nicht als *nimbyism* (von »not in my backyard«) oder Sankt-Florians-Prinzip schlechtzumachen (wie dies etwa der populäre Film *The Age of Stupid* tut). Vielmehr gilt dieser Widerstand (zumindest auch) dem Erhalt einer Natur, die wir *lieben* können und für die wir, wenn wir sie lieben, auch tatsächlich bereit sind, persönliche Opfer zu erbringen. Opfer, die auch der Eindämmung des Klimawandels zugutekommen, zu denen wir uns aber »abstrakt-moralisch« nicht so leicht motivieren können (vgl. SCRUTON 2012).

### Die Veränderung der Landschaft

Wie weit die Zerstörung der Landschaft in Deutschland oder der Schweiz bereits im letzten Jahrhundert, lange vor der Windkraft, gediehen war, zeigt exemplarisch die berühmte Bildermappe von JÖRG MÜLLER *Alle Jahre wieder saust der Presslufthammer nieder* (1973). Sieben große Farbbilder illustrieren im Zeitraffer den Übergang eines beschaulichen Bauerndorfes zur industriellen Agglomerationssiedlung (vgl. vier der sieben Bilder).

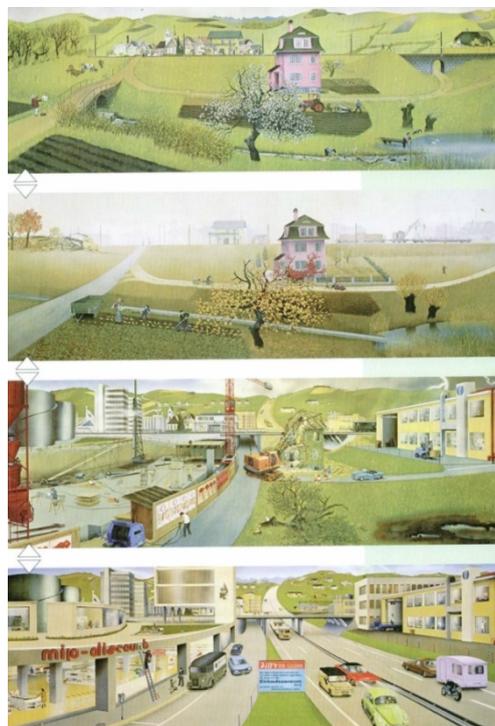


Abb. 2: Alle Jahre wieder (© Jörg Müller)

Während auf dem ersten Bild von 1953 Kindern noch fast die ganze Fläche als Spiel- und Lebensraum zur Verfügung steht, bietet sich auf dem letzten Bild von 1972 neben einem nicht betretbaren Rasendreieck nur noch ein betonierter Sandkasten mit einer Betonröhre an. »Spielmöglichkeiten, die für das Einüben in die Gesellschaft unerlässlich sind, sind reduziert auf reglementierte Reservate«, heißt es dazu im Klappentext. Das Gras darf nur noch da wachsen, wo es hinbefohlen wird. Außer Gras ist von der Natur nicht viel übrig geblieben: Die Bäume sind weg, die Wiesen, die Kühe, die Hecken, der Bach, der Tümpel, die geschwungenen Wege. Während man auf dem ersten Bild gleich sieht, dass Frühling ist – die Obstbäume blühen weiß –, erkennt man auf dem letzten Bild kaum noch die Jahreszeit – der Rasen ist das ganze Jahr grün. Das Leben hat sich zurückgezogen in Wohn-, Einkaufs-, Arbeits- und Fahrmaschinen. Das rosarote Haus im Zentrum des ersten Bildes hat einer Autobahn Platz gemacht. Aus dem Bauerndorf ist ein Nicht-Ort geworden. Die Landschaft ist überzogen mit einer hässlichen graugelben menschlichen Kruste.

Poetisch ausgestaltet ist dieser Prozess in PETER KURZECKS Hörbuch *Ein Sommer, der bleibt* (2007a). Der kürzlich verstorbene Kurzeck war dabei alles andere als ein hoffnungsloser Romantiker. Er suchte nach einer Mitte zwischen falscher Verklärung und totaler Entzauberung, nach einem Leben »als Mensch« (vgl. S. 10 in seinem Roman *Kein Frühling* (2007b): »dass uns die verlorene Zeit nur nicht nachträglich noch zur Idylle missrät und die Gegenwart, das Leben in der Mehrzahl bliebe eine Angelegenheit für Statistiker«). In seinem Hörbuch schildert Kurzeck in freier Rede die Zerstörung des Tals seiner Jugend im hessischen Dorf Staufenberg durch den Bau einer Autobahn.

Ein Abschnitt präsentiert das »Davor«, ein anderer das »Danach«. Der erste Abschnitt (»Das verschwundene Tal«, CD 2, Nr. 5) malt das Tal aus. Das Tal ist schön, mit seinen im Abendlicht leuchtenden Terrassen, Bächen und Wassergräben. Man fühlt sich dort zu Hause. Man geht darin herum, sieht viel und verweilt in erfüllter Gegenwart.

Als dann die Autobahn kommt und das Tal »einnimmt« wie ein feindliches Heer (»Die Autobahn«, CD 2, Nr. 8), ist es aus mit dem Gehen, Sehen und Sein. Man kann im Tal nur noch fahren. Wegen des Lärms, der überall hindringt: »Alles dröhnt. Und man steht und weiß nicht, wo man sich festhalten soll« (S. 949 im Roman *Vorabend* [2011]). Das ist keine Welt für Menschen mehr. Das ist eine Welt für Autos. Die äußere und innere Landnahme wird bei Kurzeck nicht distanziert bilanziert, sondern rückt uns, wenn wir ihm zuhören und ihm folgen, selbst auf den Leib.<sup>2</sup>

## Philosophie und Kunst

Philosophische Argumente für den eudaimonistischen Wert der Natur müssen Hand in Hand gehen mit solchen künstlerischen Zeugnissen dessen, was wir einmal in Hülle und Fülle hatten und bald ganz zu verlieren drohen. Doch kann auch Kunst die tatsächliche Erfahrung der Natur nicht ersetzen. Kunst kann uns nur an sie erinnern, sie verfeinern, sie vertiefen – oder diejenigen, die diese Erfahrung noch gar nicht kennen, darauf neugierig machen. Die Erfah-

---

<sup>2</sup> Vgl. zum Kontrast auch die *Vorabend*-Passage über den Kauf etlicher Lederjacken in einem Konsumrausch, die endet mit »Ein Sommertag, der nicht bleibt« (KURZECK 2011, 735). *Wissenschaftlich* dokumentiert die *Auswechslung der Landschaft* der ETH-Landschaftsgeograph KLAUS EWALD (2009). Eine Negativserie auf dem Back Cover des Werkes zeigt, wie es in der einst so schönen Schweiz inzwischen vielerorts aussieht: »planiert, flurbereinigt, entwässert, kanalisiert, überdüngt, artenarm, verbaut, zersiedelt, verschandelt, beleuchtet, zerschnitten, begradigt, beschneit, überlaufen und verkabelt«.

rung machen muss aber schon jede und jeder selbst. Kunst kann uns nur *Vehikel* für unsere eigenen Gefühle bieten. Wie der englische Ästhetiker ROGER SCRUTON es formuliert: »We encounter works of art as perfected icons of our felt potential, and appropriate them in order to bring form, lucidity, and self-knowledge to our inner life« (1997, 352).

Anders als Kunst legt Philosophie den Schwerpunkt auf Begriffsanalyse und schrittweise Begründung. In diesem Sinn sei nun der Begriff der Landschaft und der sie charakterisierenden Stimmung geklärt, dann die Frage angegangen, wie Stimmung in die Landschaft kommt, alsdann vier Modi der Landschaftserfahrung unterschieden, um schließlich die beheimatende Wirkung schöner Landschaften herauszuarbeiten (vgl. genauer KREBS 2015).

## **Landschaft**

Eine Landschaft ist eine größere räumliche *Einheit* in der Natur, nicht notwendiger-, aber doch möglicherweise in ästhetischer Betrachtung. Nicht nur weitgehend unberührte, wilde Landschaften, etwa im Hochgebirge, sondern auch kultivierte Landschaften, etwa die englische Heckenlandschaft laden uns zu ästhetischer Betrachtung ein.

## **Stimmung**

Es ist die Stimmung oder der Charakter, die einer Landschaft ihre Einheit geben. Der Begriff der Stimmung bezeichnet allerdings primär eine *menschliche Befindlichkeit*. Unsere Stimmungen, unsere Traurigkeit oder Fröhlichkeit, sind nicht auf etwas Bestimmtes in der Welt gerichtet (wie Emotionen, etwa der Vorfreude auf etwas oder des Ärgers über etwas), aber auch nicht rein körperlicher Art (wie leibliche Empfindungen, etwa Zahnweh oder Müdigkeit). Stimmungen richten sich auf die Welt oder unser Leben als Ganzes.

## **Wie kommt Stimmung in die Landschaft?**

Vier Modelle dafür, wie Stimmung in die Landschaft kommt, lassen sich unterscheiden: das kausale, das assoziative, das animistische und das expressive Modell. Dass eine Landschaft z.B. friedlich ist, bedeutet nach dem *kausalen* Modell, dass sie uns friedlich macht, selbst aber gar nicht friedlich ist. Wenn wir sie ›friedlich‹ nennen, projizieren wir unsere durch sie kausal ausgelöste Stimmung nur auf sie zurück.

Dem *assoziativen* Modell zufolge bedeutet, dass eine Landschaft friedlich ist, dass sie uns an etwas Friedliches denken lässt.

Diese beiden ersten, populären Modelle verkennen, dass die friedliche Stimmung direkt mit der Landschaft zu tun hat. Wie die Landschaft aussieht, klingt und riecht, gehört zu einer vollen Beschreibung der Stimmung hinzu. Ganz anders ist das zum Beispiel bei einer Flasche Wein, die einen munter macht und an die guten alten Tage erinnert. Um diese Munterkeit zu beschreiben, muss man nicht darüber reden, wie der Wein schmeckt.

Nach dem *animistischen* Modell ist eine ›friedliche‹ Landschaft voller Wesen, Geister, Feen oder Nymphen, die selbst friedlich sind. Das ist Unsinn. Bleibt das expressive Modell.

Danach drückt eine ›friedliche‹ Landschaft Frieden aus und ist selbst friedlich, aber nicht im wörtlichen Sinn (wie im animistischen Modell). Detailliert ausgearbeitet finden wir das *expressive* Modell in der Musikphilosophie von ROGER SCRUTON (1997).

In der Musik können wir nach Scruton drei Ebenen unterscheiden: erstens die physikalische Ebene von Schallwellen, zweitens die phänomenale Ebene von Lauten, »audibilia«, die ein Tauber nicht hören kann (im Englischen »sounds«), und drittens die musikalische Ebene von Tönen (im Englischen »tones«). Wenn wir hören, wie sich Töne in der Musik nach oben und unten bewegen, sich gegenseitig anziehen und abstoßen, vorwärts streben und innehalten, schmerzlich aufheulen und trösten, dann hören wir Laute durch die Metapher des menschlichen Lebens, wir hören Bewegung, Handlung und Gefühl. Das Hören von Musik ist ein notwendig metaphorisches Hören, ein Hören mit doppelter Intentionalität. Wir hören sowohl Laute als auch Töne, indem wir Töne *in* Lauten hören.

Im Gefolge von Scruton können wir landschaftliche Stimmungen als tertiäre Aspekte von Landschaften verstehen, wie musikalische Stimmungen tertiäre Aspekte der Musik sind. Diese landschaftlichen Stimmungen sind so real wie die Farben und Laute auf der sekundären Ebene, welche ihrerseits so real sind wie die Licht- und Schallwellen auf der primären Ebene (ähnlich GEBHARD, der allerdings dem Animismus auch etwas abgewinnen kann, vgl. GEBHARD 1994, z.B. 30, 32).

### **Landschaftserfahrungen**

Zur Vorbereitung und Abgrenzung des ästhetischen Modus der Landschaftserfahrung gilt es zunächst *vier elementare Modi der Landschaftserfahrung* zu unterscheiden: Wahrnehmung, Empathie, Sympathie und Ansteckung.

Wenn wir den Ausdruck einer Landschaft bloß *wahrnehmen*, bleiben wir affektiv mehr oder weniger neutral. Wir stellen einfach nur fest, dass die Landschaft im metaphorischen Sinn friedlich ist.

Wenn wir uns in den Ausdruck einer Landschaft *einfühlen*, ihre Stimmung nachfühlen, malen wir uns anhand ihrer weichen Formen und sanften Farben aus, was es heißt, so friedlich zu sein. Zum ›Wissen, dass‹ der Wahrnehmung tritt ein anschauliches ›Wissen, wie‹. Trotzdem bleiben wir auch in der Empathie affektiv mehr oder weniger neutral.

Dass es Empathie als Zwischenform zwischen Wahrnehmung und Sympathie gibt, macht das Beispiel der Grausamkeit klar. Als Freude am Leiden eines anderen (und damit bestimmt keine Form von Sympathie) verlangt auch Grausamkeit, damit sie funktioniert, Empathie.

Wenn wir die Stimmung einer Landschaft *mitfühlen*, kommt zu dem ›Wissen, dass‹ und ›Wissen, wie‹ eine eigene gleichsinnige Emotion hinzu, in deren Zentrum wie bei allen Emotionen ein Werturteil steht (dass es gut ist, dass die Welt so friedlich ist).

Wenn wir uns von der Stimmung einer Landschaft *anstecken* lassen, werden wir von ihr ergriffen wie Kinder vom Lachen anderer Kinder. Ansteckung ist ein kausales Phänomen, während Wahrnehmung, Empathie und Sympathie intentionaler Art sind. Sie sind auf die expressive Qualität von Landschaften gerichtet (vgl. SCHELER 1999 und STEIN 2012). Die kausale

Ansteckung mit Naturstimmungen ist von Bedeutung für seelische Gesundheit und Wellness. Sie ist aber kein ›ästhetisches‹ Phänomen im eigentlichen Sinn des Wortes.

### Schönheit und Heimat

Wenn wir die Stimmung einer schönen Landschaft *ästhetisch erfahren*, dann nehmen wir diese Stimmung nicht nur *wahr* und fühlen sie *nach*, sondern wir treten auch in sie ein, wir fühlen sie um ihrer selbst willen *mit*. Als soziale Wesen genießen wir eine solche mitfühlende oder sympathetische Koordination. Paradigmatisch dafür ist das Tanzen. Perfekte Koordination fühlt sich an wie Verschmelzung, obwohl es sich streng genommen ›nur‹ um eine perfekte Abstimmung aufeinander handelt. Martin Buber wusste das, als er über den Ekstatiker schrieb, dass ihm die »verrückende Dynamik der Beziehung« die »sich einander unverrückbar gegenüberstehenden Träger«, Ich und Du, verdecken kann (BUBER 1997, 104-105).

Landschaften sind schön, wenn sie zu einer solchen sympathetischen Resonanz Erfahrung einladen, sie lohnen.<sup>3</sup> Da wir Landschaften synästhetisch, mit all unseren Sinnen, aufnehmen und nicht nur mit den Augen und den Ohren, die zu ästhetischer Neutralität und Distanz fähiger sind als unsere Nasen, Zungen und Finger, ist leibliches Empfinden und ja, auch Ansteckung, notwendig Teil der Erfahrung schöner Landschaften.

Dass wir uns *in* Landschaften geborgen fühlen, geht zum einen auf diese synästhetische Erfahrung zurück – neben dem offensichtlichen Umstand, dass Landschaften größer sind als wir und uns enthalten. Zum anderen hat die Immersion in Landschaften mit der gefühlten Verschmelzung zu tun, von der Buber spricht. Schöne Landschaften sind darin unersetzbar, dass sie unsere Sehnsucht danach erfüllen, ein *Teil der Natur* zu sein, der Welt, die einfach so da ist, einfach so entsteht und wieder vergeht. Die Erfahrung schöner Landschaften heilt den Riss zwischen Subjekt und Natur. Sie lehrt uns, was es heißt, auf der Erde zu »wohnen«, wie HEIDEGGER es in seinem bekannten Aufsatz »Bauen, Wohnen, Denken« (1951) formuliert. Sie gibt uns einen ›sense of place‹ und lässt uns ihn ehren. Sie bringt uns dazu, irgendwo Wurzeln zu schlagen und für das, was dann unsere besondere Heimat ist, Sorge zu tragen (hier berührt sich das ästhetische Naturschutzargument mit dem Identitätsargument). Wir brauchen keine dubiose teleologische oder holistische Metaphysik, um zu verstehen, dass wir ein Teil der Natur sind und uns entsprechend zu verhalten haben. Die Erfahrung der Schönheit der Natur reicht dafür ganz und gar aus.

### Literaturverzeichnis

ANNAS, J./KEYES, C. (2009): Feeling good and functioning well. In: Journal of Positive Psychology 4(3), 197-201.

BAUMEISTER, R. (2014): The meanings of life. In: Aeon online. URL: <http://aeon.co/magazine/psychology/do-you-want-a-meaningful-life-or-a-happy-one/> (Zugriff: 11.09.2014).

BUBER, M. (1997): Ich und Du. Darmstadt.

---

<sup>3</sup> ›Schön‹ im weiten Sinn, der ›erhaben‹ mit einschließt (dazu OTT). Zum Resonanzbegriff vgl. ROSA 2012, insbes. 7-16.

- EWALD, K./KLAUS, G. (2009): *Ausgewechselte Landschaft. Vom Umgang der Schweiz mit ihrer wichtigsten natürlichen Ressource*. Bern.
- GEBHARD, U. (1994): *Kind und Natur*. Wiesbaden.
- HEIDEGGER, M. (1951): *Bauen, Wohnen, Denken*. In: Ders., *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 145-164.
- KREBS, A. (Hrsg.) (1997): *Naturethik*. Frankfurt am Main.
- KREBS, A. (1999): *Ethics of Nature*. Berlin.
- KREBS, A. (2015): »And What Was There Accepted Us« – Landscape, »Stimmung«, and »Heimat«. In: *New German Critique*.
- KURZECK, P. (2007a): *Ein Sommer, der bleibt*. Berlin.
- KURZECK, P. (2007b): *Kein Frühling*. Frankfurt am Main.
- KURZECK, P. (2011): *Vorabend*. Frankfurt am Main.
- MÜLLER, J. (1973): *Alle Jahre wieder saust der Presslufthammer nieder oder Die Veränderung der Landschaft*. Aarau 1973, Neuausgabe 2007.
- NUSSBAUM, M. (1992): *Human Functioning and Social Justice*. In *Defense of Aristotelian Essentialism*. In: *Political Theory* 20, 202-246.
- ROSA, H. (2012): *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt am Main.
- SCHELER, M. (1999): *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn.
- SCRUTON, R. (1997): *The Aesthetics of Music*. Oxford.
- SCRUTON, R. (2012): *Green Philosophy*. London.
- STEIN, E. (2012): *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg.

### **4.3 Prof. Dr. Ulrich Gebhard: Zur psychischen Bedeutung von Naturerfahrungen. ›Natur‹ als Erfahrungsraum und Sinninstanz**

#### **Einleitung: Naturnähe als romantische Idee**

Der Gedanke, dass durch äußere Naturerfahrungen auf eine geradezu wundersame Weise der Mensch in seiner körperlichen, seelischen und sozialen Verfasstheit, in seinem Sinn- und Glücksbedürfnis positiv berührt wird, ist eine romantische Idee. Kant hat eine verwandte Idee übrigens bereits am Ende des 18. Jahrhunderts in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) formuliert, nämlich »daß ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur zu nehmen [...] jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei« (KANT 1977, 395). Das Setzen auf Naturerfahrungen, auf das Naturschöne, auf die Verheißungen der utopischen Momente des Naturbegriffs gehört zum Programm der deutschen Romantik, wobei freilich die auch bedrohlichen Aspekte der Natur oft ausgeblendet sind.

Unser Wissen darüber, von welcher Art und Qualität nun die ›äußere Natur‹ sein sollte, um die Entwicklung der ›inneren Natur‹ des Menschen eher zu stärken und zu fördern, ist begrenzt. Darüber, wie die menschliche Umwelt in den ersten Lebensjahren aussehen sollte, wissen wir mehr, beispielsweise, dass dazu eine haltende Atmosphäre und verlässliche Bezugspersonen gehören. Natürlich ist es keine Frage, dass der Mensch als Naturwesen ökologisch und evolutionär in die Natur eingebunden ist und sie insofern in einem sehr grundlegenden Sinne ›braucht‹. Vor dem Hintergrund dieses prinzipiellen ökologischen Zusammenhangs werde ich in meinem Beitrag die These entfalten, dass der Mensch ›Natur‹ auch noch in weiteren Hinsichten ›braucht‹: als Erfahrungsraum und als Sinninstanz. Bei unseren Naturbeziehungen geht es nämlich nicht nur um das Überleben, sondern auch um das sinnerfüllte Leben. Deshalb ist auch die symbolische und ästhetische Valenz von Naturerfahrungen in den Blick zu nehmen.

#### **Was ist an Naturerfahrungen gut für die psychische Entwicklung?**

Es geht also um die Frage, in welcher Weise äußere Natur nicht nur biologisch-materiell, sondern auch psychisch wirksam ist (s. ausführlich GEBHARD 2013). Alexander Mitscherlich äußerte bereits in den 1960er Jahren die Vermutung, dass eine besondere Entfremdung von ›Natur‹ – wie in den ›unwirtlichen Städten‹ – soziale und psychische Defizite hervorrufe und dass das besonders bei der Entwicklung von Kindern sichtbar werde. Danach ›braucht‹ das Kind seinesgleichen – »nämlich Tiere, überhaupt Elementares, Wasser, Dreck, Gebüsche, Spielraum« (MITSCHERLICH 1965, 24). Die Frage allerdings, welche Qualität und wie viel Natur wir ›brauchen‹, ist eine schwierige Frage. Zu sehr hat sich die Psychologie auf die Beziehung des Menschen zu anderen Menschen konzentriert. Die Persönlichkeit des Menschen wird so in den meisten psychologischen Schulen als das Ergebnis der Beziehung zu sich selbst und der Beziehung zu anderen Menschen verstanden. In der Persönlichkeitsstruktur verdichten sich danach die Erfahrungen mit sich selbst und den anderen Menschen; die nichtmenschliche Umwelt (also auch Pflanzen und Tiere) spielt in einem solchen, gleichsam zweidimensionalen Persönlichkeitsmodell nur eine untergeordnete Rolle. Die Erfahrungen z.B., die Kinder mit vertrauten Bezugspersonen machen, bestimmen wesentlich die Persönlichkeit und auch, mit welcher Tönung und Qualität die Welt wahrgenommen wird. ERIKSON

(1968) hat dafür den Begriff ›Urvertrauen‹ eingeführt. Die Frage ist nun, ob und in welcher Weise die dingliche und natürliche Umwelt etwas Analoges zu besagtem ›Urvertrauen‹ beitragen könnte. Welche Bedeutung die Natur für die psychische Entwicklung hat, ist eine grundlegende wissenschaftliche Fragestellung, die die Stellung des Menschen in und zu der Natur auch psychologisch wendet. Die Frage nach ›Naturbedürfnissen‹, die Frage nach dem Beitrag von Natur für das Sinn- und Glücksbedürfnis ist z.B. bedeutsam für das Gesundheitswesen, den Städtebau, die Landschaftsplanung, die Architektur von öffentlichen wie privaten Gebäuden und auch für unseren Umgang mit der Natur.

Natürliche Strukturen haben eine Vielzahl von Eigenschaften, die für die psychische Entwicklung gut sind: Die Natur verändert sich ständig und bietet zugleich Kontinuität. Sie ist immer wieder neu (z.B. im Wechsel der Jahreszeiten), und doch bietet sie die Erfahrung von Verlässlichkeit und Sicherheit. Der Baum im Garten überdauert die Zeitläufte der Kindheit und steht so für Kontinuität. Die Vielfalt der Formen, Materialien und Farben regt die Phantasie an, sich mit der Welt und auch mit sich selbst zu befassen. Das Herumstreunen in Wiesen und Wäldern, in sonst ungenutzten Freiräumen kann Sehnsüchte nach ›Wildnis‹ und Abenteuer befriedigen. Auch in der Anthropologie geht man davon aus, dass es beim Menschen sowohl einen grundlegenden Wunsch nach Bindung und Vertrautheit als auch ein ebenso grundlegendes Neugierverhalten gibt.

Zusätzlich gibt es Hinweise zur belebenden und gesundheitsfördernden Wirkung von Natur. Naturräume mit Wiesen, Feldern, Bäumen und Wäldern haben eine belebende Wirkung bzw. bewirken eine Erholung von geistiger Müdigkeit und Stress. Der Zusammenhang von Naturerfahrungen und Gesundheit wird häufig mit evolutionären Annahmen in Verbindung gebracht, wonach eine Präferenzierung von naturnahen Umwelten und vor allem entsprechende Wirkungen von Natur mit biologisch fundierten Dispositionen zusammenhänge (›Biophilie‹). Nach der »Attention Restoration Theory« von KAPLAN/KAPLAN (1989) wirken Naturräume deshalb günstig auf die Gesundheit, weil sie einen Abstand zum Alltagsleben bzw. Alltags-trott ermöglichen und weil Naturerfahrungen Aufmerksamkeit provozieren, die nicht anstrengt.

Ein wesentlicher Wert von Naturerfahrungen besteht außerdem in der Freiheit, die sie vermitteln (können). »Wir sind so gern in der Natur, weil diese keine Meinung über uns hat«, sagt Nietzsche. In Naturerfahrungsräumen spielen Kinder länger, lieber und weniger allein. Das Kinderspiel ist komplexer, kreativer und selbstbestimmter. Erst relative Freizügigkeit ermöglicht es, sich die Natur wahrhaft anzueignen. Es ereignet sich die Wirkung von Natur nämlich nebenbei. Der Naturraum wird als bedeutsam erlebt, in dem man eigene Bedürfnisse erfüllen, in dem man eigene Phantasien und Träume schweifen lassen kann und der auf diese Weise eine persönliche Bedeutung bekommt. In dieser Hinsicht kann Naturerfahrung auch sinn- und identitätsstiftend sein. Die persönliche, subjektivierende Bedeutung von Natur hat dann etwas mit Wohlbefinden, Glück und sinnhaftem Leben zu tun. Dabei geht es auch um die symbolische Bedeutung von Natur, in der Erlebnisse in und mit der Natur und deren sinnstiftende Valenz zusammenfließen.

### **Naturerfahrung und Naturschutz**

Häufig wird mit dem Plädoyer für Naturerfahrungen auch die Hoffnung verbunden, dass Naturerfahrungen und Umweltbewusstsein positiv zusammenhängen. So zeigen empirische

Studien, dass Naturerfahrungen in der Kindheit einer der wichtigsten Anregungsfaktoren für späteres Engagement für Umwelt- und Naturschutz sind.

Unser Gefühl für die Natur ist – so ließe sich interpretieren – eher von positiven Erlebnissen und von Intuitionen als von rationalen Argumenten geprägt. So ist es folgerichtig, in der Naturschutzdebatte die erlebnisbezogene und intuitive Ebene wieder salonfähig zu machen. Im Anschluss vor allem an HAIDT (2001) gehe ich davon aus, dass Naturerlebnisse zunächst die Intuition beeinflussen und erst im zweiten Schritt (und auch nicht notwendig) die Reflexion (GEBHARD 2007).

Bisherige eher rationalistische Ansätze in der Moralpsychologie gehen mit Piaget und Kohlberg davon aus, dass der Mensch zu moralischem Urteilen primär durch einen Prozess des rationalen Denkens gelangt. In neueren Ansätzen wird dagegen angenommen, dass zunächst eine moralische Intuition vorhanden ist und diese das moralische Urteil verursacht. Das rationale Denken findet überwiegend nach dem intuitiven Urteil, also als Post-hoc-Rechtfertigung statt. Naturerlebnisse werden also, betrachtet man sie vor dem Hintergrund des sozial-intuitionistischen Modells, eine Funktion im Hinblick auf das Umweltbewusstsein haben. Bei meinen Überlegungen zur Bedeutung von Naturerfahrungen ist dies jedoch nicht der zentrale Punkt. Im Gegenteil: Mir geht es in meiner Argumentation eher darum, dass wir davon ausgehen können, dass Naturerfahrungen einfach guttun, weil sie sinnkonstituierend sind und Glücksmomente bereithalten, und nicht, weil wir die Menschen damit moralisieren wollen.

### **Symbolische Valenzen von ›Natur‹**

Die Erfahrung von Natur kann also dazu beitragen, dass wir unser Leben als ein sinnvolles interpretieren können. Aus salutogenetischer Sicht (ANTONOVSKY 1997) kann man Natur als einen wirksamen Faktor betrachten, der uns in der Polarität zwischen Gesundheit und Krankheit in Richtung des Gesundheitspols orientiert. Durch diese salutogenetische Perspektive auf das Naturerleben gewinnen auch die symbolischen Bedeutungen von Natur ein besonderes Gewicht.

Die ›Natur‹ stellt sozusagen einen Symbolvorrat dar, der dem Menschen für Selbst- und Weltdeutungen zur Verfügung steht. Diese symbolische Dimension unserer Naturbeziehungen ist für den Menschen als »animal symbolicum« (CASSIRER 1969) nicht unbedeutend, ist es doch gerade der symbolische Weltzugang, der Sinnstrukturen eröffnet (GEBHARD 2005). Im Verhältnis des Menschen zur äußeren Natur wird so stets auch sein Verhältnis zu sich selbst sichtbar bzw. aktualisiert. Die Erfahrungen, die wir in und mit der Natur machen, sind auch Erfahrungen mit uns selbst – nicht nur, weil wir es sind, die diese Erfahrungen machen (das wäre trivial), sondern weil Naturerfahrungen und Naturphänomene Anlässe sind, uns auf uns selbst zu beziehen. Die Natur wird – wie Caspar David Friedrich es sagt – zur »Membran subjektiver Erfahrungen und Leiden«.

Sowohl in der philosophischen Symboltheorie als auch in der empirischen Psychotherapieforschung wird angenommen, dass Symbole die Funktion haben, Sinnstrukturen zu konstituieren. Danach gibt es einen Zusammenhang von psychischer Gesundheit und dem Reichtum an symbolischen Bildern. Natursymbolisierungen (z.B. Wald, Wasser, Tiere) scheinen hier eine besondere Bedeutung zu haben.

Die ambivalenten Bedeutungen von Natursymbolen machen sie für eine psychodynamische Verwendung in besonderer Weise geeignet, weil widersprüchliche psychische Zustände einen symbolischen Anker finden können. Möglicherweise ist es gerade die Ambivalenz, die Naturerlebnisse für Menschen so anziehend macht. Die Natur in ihren widersprüchlichen, ambivalenten Eigenschaften ist so für die nie von Ambivalenzen freie menschliche Seele ein Ort, an dem die inneren Ambivalenzen ihr bedrohliches oder auch krankmachendes Potential verlieren können. Indem die Natur sozusagen mit größter Selbstverständlichkeit Widersprüchliches, Ambivalentes, Spannungsreiches sowohl *ist* als auch symbolisch repräsentiert, kann sie zum symbolischen Hoffnungsträger dafür werden, dass sich innerseelische Widersprüche ›aufheben‹ lassen.

Victor von Weizsäcker hat bereits im Jahre 1930 Gesundheit folgendermaßen definiert: »Die Gesundheit eines Menschen ist eben nicht ein Kapital, das man aufzehren kann, sondern sie ist überhaupt nur dort vorhanden, wo sie in jedem Augenblick des Lebens erzeugt wird. Wird sie nicht erzeugt, dann ist der Mensch bereits krank.« Die Frage in unserem Zusammenhang wäre dann, ob Naturerfahrung ein Faktor sein könnte, der bei der Erzeugung von Gesundheit wirksam ist.

Zentral im Salutogenesekonzept von ANTONOVSKY (1997) ist das sogenannte Kohärenzgefühl. Es besteht in der subjektiven Überzeugung, dass das Leben verständlich, beeinflussbar und bedeutungsvoll ist. Je stärker das Kohärenzgefühl ausgeprägt ist, desto besser sind die Chancen für das Subjekt, sich in Richtung des Gesundheitspols zu bewegen. In unserem Zusammenhang ist die These nicht unplausibel, dass das Kohärenzgefühl durch Naturerfahrungen, durch Aufenthalte in der freien Natur, beim Wandern, im Garten, im Kontakt mit Tieren unterstützt werden kann und wir damit die Möglichkeit haben, selbst jenes Gefühl zu stärken, das uns in Richtung des Gesundheitspols tendieren lässt.

Natur eignet sich offenbar dazu, innere Seelenzustände in äußeren Gegenständen zu symbolisieren. Das gilt z.T. auch umgekehrt: Das Erleben von äußerer heiler Natur kann eben heilsam auch für die innere Natur sein. So kann eine naturnahe und zugleich symbolisch bedeutungsvolle Umwelt dazu beitragen, das besagte Kohärenzgefühl zu stärken. Eine solche naturnahe Umwelt hat zudem den Vorteil, dass sie relativ unerschöpflich ist und damit immer wieder zum Symbol eines glücklichen, eines guten Lebens werden kann.

## Literaturverzeichnis

- ANTONOVSKY, A. (1997): Salutogenese: Zur Entmystifizierung der Gesundheit. Tübingen.
- CASSIRER, E. (1969): Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt.
- ERIKSON, ERIK H. (1968): Identity, Youth, and Crisis. London.
- GEBHARD, U. (2005): Naturverhältnis und Selbstverhältnis. In: Scheidewege 35, 243-267.
- GEBHARD, U. (2007): Intuitive Vorstellungen bei Denk und Lernprozessen: Der Ansatz der »Alltagsphantasien«. In: KRÜGER, D./VOGT, H. (Hrsg.): Theorien in der biologiedidaktischen Forschung. Berlin, 117-128.
- GEBHARD, U. (2013): Kind und Natur. Die Bedeutung der Natur für die psychische Entwicklung. Wiesbaden.

- HAIDT, J. (2001): The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement. *Psychological Review* 108, 814-834.
- KANT, I. (1977): *Kritik der Urteilskraft* (Werkausgabe Band X). Frankfurt am Main.
- KAPLAN, R./KAPLAN, S. (1989): *The Experience of Nature: a Psychological Perspective*. Cambridge.
- MITSCHERLICH, A. (1965): *Die Unwirtlichkeit unserer Städte*. Frankfurt am Main.

#### 4.4 Auszüge aus der Diskussion

**Dr. Matthias Schloßberger:** Ich würde gerne einmal ansetzen bei einer Gegenüberstellung von zwei Möglichkeiten, die Begegnung mit der Natur zu deuten: einer naturalistischen und anthropomorphistischen auf der einen und dann einer animistischen, die Erfahrung der Lebendigkeit der Natur als eine nicht auf irgendeine andere zurückführbare ursprüngliche Erfahrung auf der anderen Seite. Da haben wir das Problem, dass eigentlich nur eine der beiden Perspektiven richtig sein kann. Ich sehe jetzt bei Ihren Ausführungen zunächst das Problem, dass die Sprache, die Sie verwenden, eine ist, die Sie, obwohl Sie das nicht wollen, stark auf die Seite des naturalistischen Weltbildes schlägt. Denn die Redeweise von Projektion oder von einer anthropomorphen Einstellung der Natur gegenüber, das ist die Redeweise des Naturalisten, der versucht zu erklären, was wir machen, wenn wir andere Lebewesen als belebt oder beseelt erfahren. Wie wäre es mit einem begriffspolitischen Vorschlag: Wenn man die Erfahrung der Natur stärker macht, müsste man ein anderes Vokabular finden? Wir haben bereits Vorschläge gehabt, wie man bestimmte Erfahrungen artikulieren könnte: von einem sympathetischen Verhältnis zur Natur war die Rede, von Gefühlsansteckung und Einfühlung. Mir wäre sehr wichtig, dass wir ein anderes Vokabular finden; denn wenn wir sagen: »Wir projizieren etwas in die Natur«, dann sagen wir eigentlich: »In Wirklichkeit ist da gar nichts.«

**Prof. Dr. Ulrich Gebhard:** Ich sehe natürlich das Problem, das Sie ansprechen, Herr Schloßberger. Wenn man zum Beispiel sagt: »Der Wald ist heiter«, könnte ein Naturwissenschaftler einwenden: »Wie soll der heiter sein, der hat kein Gehirn, daher ist das völliger Unsinn.« Und doch ist das kein Unsinn. Naturwissenschaftliche Beschreibung auf der einen Seite und wie wir ein Phänomen erleben auf der anderen Seite – das sind ja gewissermaßen beides Aspekte unserer Beziehung zur Welt. Nur durch symbolische Aufladung kommen wir an die Phänomene der Welt gefühlsmäßig heran. Es ist töricht, sich zwischen der subjektivierenden Version des Erlebens und Wahrnehmens und der objektivierenden Version der Wissenschaft entscheiden zu müssen. Ich plädiere in diesem Zusammenhang für eine gewisse ›Zweisprachigkeit‹.

**Dr. Matthias Schloßberger:** Ich bin da ganz anderer Meinung und möchte Ihnen noch einen Vorschlag machen: Warum sprechen wir, wenn wir von Körpern reden, nicht von einem Akt der Entseelung. Diese Rede verhält sich analog zum Animismus, zur Beseelung; nur dreht sie eben die Erfahrung von belebter und unbelebter Natur um. Wer von Projektion spricht, geht davon aus, dass die Natur zunächst als unbelebt empfunden wird und dann Leben hineinprojiziert wird. Ich glaube, es ist umgekehrt: Erst wird die Natur als lebendig erfahren und dann gehen wir dazu über, einigen Körpern das Leben, die Beseelung abzusprechen.

**Roland Horne:** Der Wald, wenn er dunkel ist, der macht Angst. Das ist nicht subjektiv. Wenn es doch bei allen so funktioniert, dann kann man doch nicht sagen, das ist Metaphorik. Es ist eine objektive Wahrheit.

**Prof. em. Dr. Joachim Radkau:** Der Wald wird interpretiert als bedrohlich. Tatsächlich ist er es nicht.

**Prof. Dr. Ulrich Gebhard:** Ob gelingende Beziehungen zu anderen Objekten ein Grund unseres Glücks sind? Ob sich das auch übertragen lässt auf nicht-menschliche Objekte? Ich glaube, dass diese Übertragung möglich ist: Die empirischen Befunde zu den günstigen Wirkung von Naturerfahrungen können ein Indikator dafür sein, dass in der gelingenden Beziehung zur Natur so etwas wie Glücksmomente stattfinden können. Und dann wäre es nämlich nicht mehr egal, wie wir unsere Naturbeziehungen gestalten, dann stellt sich die Frage »Wie richten wir uns in der Natur ein?« nicht mehr nur als Frage des Naturschutzes, sondern betrifft grundlegend die Glücksmöglichkeiten des Menschen, betrifft ein Phänomen, das Erikson treffend als ›Urvertrauen‹ bezeichnet hat. Dabei ist unsere primäre Beziehung zu den Objekten grundlegend wichtig für die Konstitution unseres Seelenlebens, und es werden auch nicht-menschliche Objekte dabei eine Rolle spielen.

**Prof. Dr. Angelika Krebs:** Es ist wichtig, zwischen Ich und Du oder Ich und Es stabil zu unterscheiden. Ich bin skeptisch gegenüber solchen Ideen wie dem Zurückgehen zur Einsföhlung. Regression kann nicht unser Modell sein.

**Guido Tamponi:** Bisher ist mir noch nicht klar, wie Wert und Qualität ästhetischer Erfahrung von Natur in den Vorträgen und der Diskussion hinreichend und damit im Unterschied zu anderen Erfahrungen, wie wir sie beispielsweise in der Stadt machen können, bestimmt werden. Bleiben sie rein formell gebunden an Hergestelltes/Nicht-Hergestelltes, Zweckrelatives/Zweckfreies usw., so kann mir der Potsdamer Platz ebenso erscheinen. Die Tatsache, dass ›der Mensch‹ ihn errichtet hat, bedeutet für den wahrnehmenden Einzelnen nicht, dass diese *Betonwüste* ihm nicht mit einer gleichen Vehemenz der Naturwüchsigkeit, Vorgefundenheit und Befremdlichkeit begegnen kann, der er genauso ausgesetzt ist. Gleiches, Frau Krebs, gilt für den Heimatbegriff. Wird dieser bloß *formell* definiert als ›Ort, an dem jemand aufwächst‹, so verhält er sich indifferent gegenüber der Natur, um die es dem Naturschutz geht, wäre Heimat dann doch auch Berlin-Gropiusstadt – zu der diese auch tatsächlich beispielsweise in Rap-Liedern ästhetisiert werden kann. Wird der Heimatbegriff dagegen *materiell* an Wald, Wiesen und Bauernhof gebunden, so müsste man dann auch *pari passu* den Mut haben zu sagen, dass die wachsende Mehrheit der Weltbevölkerung unter einer Entfremdung, unter einem Heimat-Defizit leidet. Dieses Urteil müsste explizit ausgesprochen und in seiner ganzen Problematik ausgehalten werden.

**Prof. Dr. Ulrich Gebhard:** Wir müssen uns dann überlegen, was wir an Naturerfahrungen auch in der Stadt haben wollen und können. Und: Die vielen Befunde zu der entwicklungs-förderlichen und gesundheitsförderlichen Wirkung von Naturerfahrungen beziehen sich auf Naturerfahrungen im Wohnumfeld.

**Guido Tamponi:** Warum sollte dann die Stadtbevölkerung noch ein Interesse daran haben, dass die Natur außerhalb der Stadt geschützt bleibt?

**Prof. Dr. Angelika Krebs:** Sie, Herr Tamponi, zeigen genau auf die Schwäche des Heimatarguments. Wenn immer weniger Leute nicht in der Natur, sondern in der Stadt ihre Heimat sehen, dann wird das Argument immer schwächer. Aber die atmosphärische Erfahrung der Geborgenheit in einem größeren natürlichen Ganzen möchte ich hervorheben; ich glaube, dass da etwas ist, das man retten muss.

**Prof. Dr. Michael Ott:** Die Geschichte der Landschaftskonzepte ist eine Geschichte von Subjektivierungskonzepten. Meine These lautet: Landschaft ist in der Moderne immer etwas medial Vermitteltes.

**Prof. Dr. Angelika Krebs:** Dass die Medien, aber auch die Kunst unsere Landschaftserfahrung natürlich prägen und verfeinern können, hundertprozentig d'accord.

**Prof. Dr. Ulrich Gebhard:** Mir ist ganz wichtig zu betonen, dass es sich um eine symbolische Aufladung handelt. Die symbolische Aufladung ist eine Konstituierung des Subjektes. Und die Symbolisierungen, die sich anbieten oder nicht anbieten, erfolgen nicht nach Maßgabe anthropologischer Konstanten, sondern sind kulturelle Erzeugnisse.

## 5 Abendvortrag

### 5.1 Prof. em. Dr. Ludwig Siep: Philosophische Theorien des Glücks und das Verhältnis zur Natur

#### Wiederkehr der Glücksfrage in der Philosophie

Inwiefern kann man von einer Wiederkehr des Themas Glück in der Philosophie sprechen? In der Vormoderne stand das Glück im Mittelpunkt, v.a. in der philosophischen Ethik. Man könnte sagen, die antike Ethik sei eine Art Glücksberatung gewesen. Schon bei Sokrates beginnt alles mit dem Gedanken, dass man sich um seine Seele kümmern muss, um glücklich zu werden. In den hellenistischen Schulen, die ja regelrechte Lebensformen waren, war Glück das oberste Ziel.

Bei der Frage nach den Quellen des Glücks waren Tugend und Lust die beiden Hauptkandidaten, wobei Lust eine etwas problematische Übersetzung von ›Hedonae‹ ist. Schön symbolisiert wurde diese Grundunterscheidung durch das Bild des Herkules am ›Scheidewege‹, das nicht nur in der Antike, sondern auch durch das ganze christliche Mittelalter immer diese Glücksalternative zwischen Tugend und Lust darstellen sollte.

Der Begriff des naturgemäßen Lebens war sehr wichtig in der Antike, aber ›Natur‹ kann verschiedene Bedeutungen haben. Die erste dieser Bedeutungen ist im Wesentlichen das aristotelische Verständnis davon, wie man der spezifischen Natur des Menschen entsprechend lebt, nämlich dass man mittels der Vernunft die inneren und äußeren natürlichen Kräfte moderiert und ordnet. Eine zweite Bedeutungsvariante ist die sokratische Position, dass die Natur des Menschen die Vernunft ist. Naturgemäß ist dann, sich vom Körper zu trennen. Das ist ein anderer Naturbegriff: Natur als Wesen der Sache. Und wenn der Mensch eigentlich mit dem Göttlichen, mit dem Überweltlichen verwandt ist, dann beruht das glückliche Leben auf dieser Trennung, also nicht auf einer Moderation, sondern auf einer Lösung von den natürlichen Strebungen. Daraus folgt ein Rückzug aus dem sozialen Leben, etwa in der Lehre der älteren Stoa, und eben letztlich der Aufstieg zum Überirdischen, v.a. in der neuplatonischen und christlichen Tradition.

In der Neuzeit kommt es in der Philosophie dann zu einer radikalen Abkehr vom Thema Glück. Warum?

Zunächst lautet das Argument für diese Abkehr, dass es keine Übereinstimmung der Glücksvorstellungen gebe. Das höchste Gut ist die Freiheit, und zur Freiheit gehört gerade die private Glücksverfolgung – »the pursuit of happiness«, wie es in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung heißt.

Außerdem sei das Verhältnis von Glück und äußerem Schicksal ganz und gar zufällig. Machiavelli meint: ›Fortuna ist launisch.‹ Und bei Kant heißt es sinngemäß: ›Es gibt keine diesseitige Belohnung für moralisches Handeln. Gerechtigkeit und Vernunft fordern sie für das Jenseits.‹ Aber diese Jenseitsvorstellung betrachteten die Philosophen dann spätestens ab dem 19. Jahrhundert skeptisch, zumindest soweit das Jenseits darin als Trost für das versagte irdische Glück, als das von Marx so genannte »Opium des Volkes« in Erscheinung tritt.

Was leitet man für Strategien daraus ab, wenn es keinen gemeinsamen Glücksbegriff gibt und jeder seine eigenen Glücksvorstellungen hat? Das Glück wird sozusagen privatisiert – jeder definiert es für sich selber und verfolgt es für sich selber. Gemeinsam ist allenfalls die Beherrschung der äußeren Natur, weil sie eine Bedingung des Glücks jedes Einzelnen ist.

Daraus folgt für Recht, Staat und Wirtschaft: Sie sind Bedingungen für die Überwindung von Gewalt und Knappheit, des berühmten Naturzustandes bei Hobbes. Aber auch später bei Adam Smith und Hegel haben sie diese Funktion. Alle diese Autoren haben dem Staat und der Wirtschaft die Aufgabe zugeschrieben, dafür zu sorgen, dass wir nicht ständig ums Überleben kämpfen, sondern so viel haben, dass wir unser privates Glück friedlich verfolgen können. Es gibt dafür sozusagen Allzweckmittel, und um diese darf der Staat sich kümmern, aber auch um nichts anderes. Und diese Mittel sind auch heute noch Einkommen, Arbeit und Gesundheit, um die sich die Medizin kümmert.

Gegenwärtig spricht man aber von einer Art Wiederkehr des Glücks in der Philosophie. Es gibt die neue Konjunktur der Ethik des guten Lebens. Die Philosophie sieht sich in einer Beraterfunktion bei der Beantwortung von Sinnfragen, und auch das Glück gehört wieder zu ihren Gegenständen. Damit tritt sie natürlich in Konkurrenz zur Religion, wie auch zur Psychologie und zu den Naturwissenschaften.

Was sind die Gründe für diese Renaissance, diese Wiederkehr des Glücks in der Philosophie?

Der erste Grund liegt bereits in der liberalen Vorstellung verborgen, dass sich Staat und Recht um die Bedingungen kümmern, unter denen das Glück und das Gute durch den Einzelnen verfolgt werden. Wenn der Staat die Wirtschaft fördert, dann greift er damit schon selbst in die Lebenspläne des Einzelnen ein. Ganz plastisch: Wenn die Landschaft voller Autobahnen ist, dann können Sie nicht mehr alle Glückspläne verfolgen, zu denen man angeblich frei ist. In der politischen Gestaltung der Bedingungen der ›Glücksverfolgung‹ sind eben doch gemeinsame Wertungen verborgen, so dass man diese Wertfragen, zu denen das Glück mit gehört, in einer Demokratie diskutieren muss.

Betrachtet man die großen Strategien, die ›Innovationen‹, die ›Optimierung‹ der Natur, die Ziele jener Biotechnologen, die die Natur als eine ›machine to be improved‹ sehen, so stellt man ebenfalls fest, dass in diesen Strategien implizit Werte vorausgesetzt werden. Etwas ist besser, wenn es schneller geht und man mehr Optionen hat – das sind die Werte der Technisierung. Und man erkennt natürlich sofort, dass damit bestimmte, nicht zwangsläufig verallgemeinerbare Glücksvorstellungen verbunden sind; darüber muss man diskutieren können.

Ein weiterer Grund für die Wiederkehr des Glücksthemas ist der zunehmende Verlust bestimmter Glücksquellen, zum Beispiel Landschaft oder auch Zeit. Denn auch der Beschleunigung fällt einiges zum Opfer.

### **Philosophische Kriterien des Glücks**

Was macht nun die Philosophie mit dieser Fragestellung?

Zunächst einmal ist es wichtig zu verstehen, dass die Philosophie heute keine inhaltlichen Antworten gibt, worin für jemanden sein Glück liegt. Das hat sie auch nie getan. Sondern sie gibt Kriterien oder Bedingungen an, und zwar für absehbar nachhaltiges, haltbares Glück.

Man kann zwischen *minimalem*, *optimalem* und *maximalem* Glück unterscheiden, und das sowohl inhaltlich wie auch zeitlich. Ein ›minimales‹ Verständnis von Glück bedeutet Freiheit von Not und Entwürdigung: Das ist das Minimum an Glück, das dem Menschen zur Verfügung gestellt werden muss. Damit ist natürlich schon viel in Bezug auf die Natur gesagt. ›Optimal‹ würde bedeuten: das unter den Bedingungen von mäßiger Knappheit erreichbare Glück, verbunden mit einer gewissen Aussicht auf Stabilität. Dazu gehören: innere Übereinstimmung mit sich selbst – hier ist das alte aristotelische Argument durchaus noch lebendig; körperliches, emotionales und rationales Gleichgewicht. Dazu kommt die äußere Harmonie, das bedeutet wiederum Gewaltlosigkeit und ein bestimmtes Maß an Freundschaft. ›Maximales‹ Glück meint hingegen Zustände höchster Steigerung, rauschhafte Glückserfahrungen; Zustände also, die etwa Charles Taylor unter den Begriff der »Fülle« gefasst hat. Einige sagen, das sei nur im Jenseits möglich, andere behaupten, es gehe auch unter irdischen, diesseitigen Bedingungen. Einige vertreten die Auffassung, so etwas gebe es nur momentan, andere sprechen von der periodischen Wiederkehr solcher Erfahrungen der Fülle. Oder, wie man im Mittelalter gesagt hat: Die Glückseligkeit ist ein Augenblick, der nicht aufhört (»stehendes Jetzt«).

Ich beschäftige mich im Folgenden vor allem mit dem optimalen Glück. Ich versuche jetzt also einige *Kriterien des erreichbaren optimalen Glücks* aufzustellen. Am Schluss werde ich sagen, wo das alles herkommt, aber ich habe es selbst so geordnet.

Die grundsätzliche Unterscheidung ist die zwischen *Übereinstimmung* und *Distanz*. Beides gibt es in Bezug auf *sich selbst* und *andere* bzw. die (nähere oder weitere) *Umgebung*.

Zunächst zur *Selbstübereinstimmung*. Was heißt Selbstübereinstimmung? Sich keine Vorwürfe machen zu müssen. Das bedeutet nicht, dass man keine Reue zeigt – das kann sogar manchmal zum Glück dazugehören, es kann erlösen und auch versöhnen. Aber dennoch ist es für die Selbstübereinstimmung wesentlich, dass man nichts dauerhaft bereuen muss, denn ständige Selbstvorwürfe machen einen in der Regel unglücklich. Wichtig ist also, dass man nicht in sich selbst zerrissen ist, kein Widerstreit zwischen den rationalen, emotionalen und körperlichen Strebungen besteht. Neuzeitlich spricht man eher von Autonomie als von innerer Harmonie oder Selbstgenügsamkeit wie in der Antike. Autonomie kann man zunächst negativ verstehen kann, als Abwesenheit von Fremdbestimmung. Das bedeutet positiv, dass man seine eigenen Überzeugungen bilden kann, aber auch, dass man, metaphorisch gesprochen, ›suchtlos‹ ist, d.h. dass man nicht total von etwas abhängt; ferner dass man ›soverän‹ ist in dem Sinne, wie wir diesen Ausdruck als positives Prädikat für einen Menschen verwenden. Darunter versteht man, denke ich, dass dieser Mensch nicht fanatisch ist und eine große innere Unabhängigkeit besitzt. Das alles gehört zur Kategorie der Selbstübereinstimmung.

Jetzt kommen wir zur Kategorie der *Übereinstimmung mit anderen Menschen*. Dazu gehört zunächst Anerkennung. Das ist ein ganz kompliziertes Theorem, das mit vielerlei Bedingungen und Konkretisierungen verknüpft ist. Dazu gehört zum Beispiel, dass man in der Familie Anerkennung bekommt und in emotionaler Geborgenheit lebt; aber es gibt auch rechtliche Anerkennung, etwa dass ich im Falle eines Streitfalles vor Gericht feststelle, dass meine Ansprüche respektiert werden. Hierher gehört eine Formulierung eines meiner Lieblingsphilosophen, nämlich Hegel: »im Anderen bei sich selbst sein«. Das ist ein sehr anspruchsvoller Begriff, zu dem man aber vieles ausführen kann, insbesondere auch in Bezug auf die Natur. Im Anderen bei sich selbst sein, sich verlieren und sich wiederfinden bezieht sich nicht nur

auf persönliche Beziehungen wie Liebe und Freundschaft. Es kann z.B. auch bedeuten, dass man gemeinsam sinnvolle Aufgaben erfüllt. Das Gedeihen einer Gruppe gehört dazu – das kann eine Kommune sein, kann eine Kirche sein oder irgendeine andere private oder öffentliche Form von Gemeinschaft.

Ein Beispiel des maximalen, des rauschhaften Glücks gibt es hier auch in etwas bescheidenerer Form, nämlich dass man räumlich und zeitlich ein Verschmelzungserlebnis hat, ohne dabei in Massenhysterien zu verfallen. Das gelang etwa der Kirche nach Elias Canetti (*Masse und Macht*) über mehrere Jahrhunderte, und heute gelingt es vielleicht auch in Fußballstadien. Ein wenig von dieser Art von Verschmelzung in der Gruppe ist vielleicht auch beim optimalen, nicht maximalen Glück möglich.

*Übereinstimmung mit der räumlichen Umgebung:* Dazu gehört etwa, sich in seiner Wohnung zu Hause fühlen, in seinem Lebensraum, auch in seinem Beruf. Man ist umgeben von gestalteten Dingen, die man sich aussucht oder selbst gemacht hat; umgeben von Dingen, die man liebt. Es kann auch eine Landschaft sein, aber es muss nicht die sein, mit der man aufgewachsen ist. Auch auf vielen Reisen gibt es Landschaften, in denen wir uns glücklich fühlen.

Nun kommen zu diesen Übereinstimmungen andererseits *Distanzbeziehungen* hinzu, die ebenfalls für das Glück von Bedeutung sind.

*Distanz zu sich selbst*, eine Freiheit von sich selbst, gehört mit zum Glück. Dazu ist zum einen so etwas wie Selbstrelativierung nötig, die Fähigkeit, sich nicht furchtbar ernst zu nehmen; die Betrachtung, wie klein unsere Sorgen »sub specie aeternitatis« (Spinoza) sind, d.h. von der ewigen Ordnung der Natur her betrachtet. Dazu gehört auch, dass man die Perspektive des Anderen einnimmt, um die eigene zu relativieren. Dazu gehört die Angstfreiheit: angesichts des Fremden frei zu sein, statt sich davor zu fürchten (Xenophobie). Zum anderen gehört zu dem Punkt »Distanz zu sich selbst« die Selbsttranszendierung – eben dass man über seine Grenzen hinausgeht, aber ohne sich selbst völlig dabei zu verlieren. Das geschieht bei der Überwältigung und Faszination durch Schönes oder Erhabenes. Auch eine Form von Selbstvergessenheit gehört zum Glück; das vorreflexive Glück. Das Glück des Kindes, wie man sagt, ohne Sorgen, ohne ständige Selbstreflexion.

Die Beziehung zum Anderen hat auch, außer der Übereinstimmung mit ihm, ein Moment der Distanz: *Distanz zu anderen*, zur Gruppe und zur Gattung. Man muss sich auch zurückziehen können. Man muss sich entziehen können, abweichen können, und man muss einsam sein können. Und man muss schließlich partikuläre Perspektiven überschreiten können – sowohl die eigenen wie auch die der Gruppe und vielleicht sogar der Gattung. Dafür steht der von Thomas Nagel so genannte »View from nowhere«, den man mitunter einnehmen muss, ohne die eigene begrenzte Perspektive völlig aufzugeben.

## **Naturbegriffe**

Was hat die Natur mit alledem zu tun? Wenn ich bis hierher einige Kriterien des Glücks genannt habe, kann man sich nun die Frage stellen, welche Rolle die Natur dabei spielt. Braucht man sie für diese Art von Glück oder braucht man sie nicht? Zunächst muss ich aber sagen, welchen *Naturbegriff* ich verwende. Es gibt viele, ich nenne nur wenige:

Es gibt erstens *umfassende Naturbegriffe*, die etwa folgenden Inhalt haben: Alles, was unter Naturgesetzen steht, nach einer berühmten Definition von Kant, gehört zur Natur. Dazu gehört auch die Technik, denn die gehorcht auch den Naturgesetzen. Man kann auch sagen: Alles nicht vom Menschen Gemachte, nicht von ihm Kontrollierte ist Natur. Und in dieser Hinsicht ist die ganze Welt Natur, denn wir haben sie nicht gemacht. Deswegen ist die Gleichsetzung von Natur und Welt bis hierher richtig.

Dagegen gibt es zweitens *kontrastierende Naturbegriffe*, die sich dadurch auszeichnen, dass man Natur und Nicht-Natur auf irgendeine Weise unterscheidet, also etwa Natur vs. Kultur, Natur vs. Kunst, Natur vs. Technik und dergleichen mehr.

Es gibt drittens *deskriptive Naturbegriffe*, in denen die Natur ›wertfreier‹ Gegenstand der Beobachtung und Erklärung ist. In den Naturwissenschaften herrscht ein solcher deskriptiver Naturbegriff: Die Natur wird beschrieben und erklärt.

Und schließlich gibt es viertens *evaluative Naturbegriffe*. Natur ist in diesem Fall der Inbegriff von Gegenständen, Kräften, Formen, *wenn* wir sie als wertvoll empfinden, d.h. wenn wir sie etwa als schön oder als gefährlich empfinden. Natur als Gegenstand des Erlebens ist ein wertender Begriff, unser Erleben wertet immer. Egal, ob man das Erleben als etwas in die Natur Hineingebrachtes oder aus ihr Empfangenes versteht, es ist eine wertende Erfahrung. Die kann sowohl emotional als auch kognitiv sein – etwa bei nüchtern beobachtenden ›Naturfreunden‹.

### **Natur und Glück. Was hat Natur mit dem Glück zu tun?**

In diesem Abschnitt versuche ich kurz zu sagen, was die Natur zum Glück eigentlich beiträgt. Was braucht man an Natur für das zuvor beschriebene Glück?

Für das minimale Glück braucht man natürlich äußere Bedingungen. Das ist das, was man natürliche Lebensgrundlagen nennt, was jeder haben muss, wenn er nicht leiden soll. Auch die Abwehr von Krankheiten und Naturkatastrophen gehört zum minimalen Glück.

Darüber hinaus spielt Natur als Bedingung und Bestandteil eine Rolle für das Glück. Das ist mir wichtig: Sie ist nicht nur Bedingung, sondern auch Bestandteil, d.h. ein bestimmtes Naturverhältnis gehört selber zum Glück.

Was bedeutet Natur als Bedingung und Bestandteil der Selbstübereinstimmung? Dass man die natürlichen Kräfte der eigenen inneren Natur gewähren, sich entwickeln lässt. Wir müssen sie auch trainieren – schon Gehen und Sitzen muss das Kleinkind trainieren –, aber ohne sie zu brechen und ohne sich ständig zu überfordern.

Was bedeutet Natur als Bedingung und Bestandteil der Übereinstimmung mit anderen? Seine eigene Natur nicht zu verleugnen. Die der anderen zu akzeptieren. Ein hinreichendes Maß an Zutrauen zu entwickeln. Die Sorge um den Anderen als natürliches Wesen, die Pflege, die Hilfe zur Selbsthilfe. So mühsam es ist, die Sorge um Kinder und die Pflege von Kranken ist eine vielen zugängliche Glücksquelle.

Natur als Bedingung und Bestandteil der Übereinstimmung mit der äußeren Umgebung: Eine selbständige, stabile Identität entwickelt sich nur im Umgang mit anderem Selbständigen, nicht Abhängigen. Mit seinem Auto kann man vielleicht Selbstbewusstsein entwickeln, aber ob man dadurch eine stabile Identität entwickelt, ist fraglich. Man entwickelt also eine Identität im Umgang mit Dingen, die sich ihrerseits in ihren eigenen Möglichkeiten entwickeln.

Natur als Bedingung und Bestandteil von Selbstdistanz: Dabei denke ich z.B. an überraschende Erfahrungen, mit denen man sich aus dem Kreis des Gewohnten hinausbewegt. Die schiefe Weite der Natur, das Extreme von Landschaften, Wetter etc. Auch die Gleichgültigkeit hat etwas Faszinierendes.

Natur als Bedingung und Bestandteil der Distanz zum Anderen: Rückzug aus der Stadt, heute oft auch die Ausgesetztheit; sich in Situationen jenseits des zivilisatorisch Geschützten zu begeben und diese zu bewältigen.

Natur als Bedingung und Bestandteil einer Selbstdistanz der Gattung: Das wäre der Gedanke, dass die Welt nicht allein für den Menschen da ist. Die natürliche Welt ist nicht nur für den Menschen, sondern auch für viele andere Lebewesen »gut« in dem Sinne, dass sie für ihre Existenz und ihr Gedeihen förderlich ist. Und insgesamt könnte man sagen, dass es in Gestalt der Natur so etwas wie ein unkontrollierbares Gegenüber für uns gibt. Das könnte das »ganz Andere« sein, das zum menschlichen Glück beiträgt.

Solche Glücksvorstellungen kann man in einer Ethik entwickeln, die in eine evolutionäre Welt-sicht eingebettet ist. Wenn man sieht, dass der Mensch erst relativ spät und sozusagen zufällig in die Welt gekommen ist – wie kann ich dann sagen, dass es ohne ihn nie etwas Gutes, nie einen Sinn, nicht einmal bei den Tieren gegeben hätte? Das scheint mir kontraintuitiv zu sein. Eher also wäre die »gute Welt« eine mannigfaltige, gerechte – im Sinne der Bedingung des Gedeihens einer Vielfalt von Gruppen. Wichtig ist, dass ein solches Bild der Natur im Sinne einer erstrebenswerten und lebenswerten Welt eine Aufgabe ist und keine Gegebenheit; eine Orientierung, und nicht etwa wie früher eine feste Ordnung, ein Kosmos. Wir wissen dann etwa, in welche Richtung wir gehen. Wir müssen die Bekämpfung von natürlichem Leiden durch Medizin usw. nicht unterbinden, aber wir dürfen dann unsere Einstellung zur Natur nicht bei der technischen Perspektive des Immer-mehr-Beherrschens, des grenzenlosen Optimierens belassen.

## **Nachbemerkungen**

Ich muss gestehen, dass nicht alles das, was ich unter den Kriterien des Glücks rubriziert habe, unter den Philosophen auch Glück genannt wird. In der Neuzeit rutscht das Glück, wie gesagt, etwas ab in der Werthierarchie. Aber vieles von dem, was in der vormodernen Philosophie Eudaimonia (Glückseligkeit) und Autarkie (Selbstgenügsamkeit) genannt wurde oder in der Neuzeit Freiheit und Autonomie, erfüllt genau diesen Wert für uns. Deswegen, meine ich, ist es legitim, es hier unter »Glück« zu subsumieren.

Die Ethik spricht über Kriterien, und deswegen berät sie auch nur. Sie hat keine zwingenden Argumente. Ich kann als Ethiker ganz bestimmt sagen »Du sollst nicht ...«, aber ich kann es niemandem verbieten, sich selbst zu schädigen. Dazu hat er in der modernen Gesellschaft das Recht, solange er andere nicht beeinträchtigt.

Ich habe in meinem Beitrag wenig von den Konkurrenten gesprochen, davon also, was die Kunst, die technischen Geräte, etc. zu unserem Glück beitragen können. Ich nehme an, dass es viele solcher Konkurrenten gibt, und dann müssen wir zwischen verschiedenen Glückskriterien bzw. -bestandteilen abwägen. Aber dass die genannten Formen des Naturverhältnisses dabei von erheblichem Gewicht sind, dass es gemäß den philosophischen Glückskriterien nicht ohne sie geht, das habe ich zu zeigen versucht.

## 5.2 Auszüge aus der Diskussion

**Prof. em. Dr. Ludwig Siep:** Ich finde immer noch, dass es stimmt, was Aristoteles über Eudaimonia gesagt hat: Wir müssen sehen, dass wir mit uns selbst übereinstimmen. Überhaupt war für alle griechischen Philosophen diese innere Ruhe oder Selbstübereinstimmung sehr wichtig.

**Dr. Matthias Schloßberger:** Mich interessiert die Frage nach anthropologischen Universalien und wie wir überhaupt zu diesen kommen. Wenn es nur empirisch möglich ist, Universalien zu suchen und zu finden, dann bräuchten wir doch eigentlich die Philosophie nicht. Dann könnten wir überlegen, durch welche Fragebögen man da rankommt, aber dafür bräuchte es uns ja nicht. Ich will das an einem Beispiel illustrieren: Sie, Herr Siep, haben an einem Punkt sehr stark die Autonomie des Menschen betont. Und da kann man fragen – ist das wirklich so? Es gibt ja von Schleiermacher diese Bestimmung des Wesens der Religion, diese Rede vom Gefühl der »schlechthinnigen Abhängigkeit«. Vielleicht ist die Erfahrung, die wir in der Natur machen, auch so eine der schlechthinnigen Abhängigkeit. Können wir uns darüber nicht ein wenig mehr streiten?

**Prof. em. Dr. Ludwig Siep:** Wissen über das gute Leben des Menschen kann man nicht allein aus der reinen Vernunft ableiten, in erster Linie braucht es dafür Erfahrung. Ich würde sagen, es gibt bestimmte Dinge am Menschen, die sich nicht so sehr ändern. Seine Physiologie hat sich nicht so sehr geändert. Es gibt dann anderes, das sich geändert hat: die Lebensformen. Jetzt ist natürlich die Frage – wie weit ist das Landleben, Stadtleben, Gartenleben, Wildnis etc. für das Glück von Bedeutung? Erstaunlich ist: Sie lesen schon bei Cicero und bei Petrarca, wie wichtig das Landleben ist, um wieder zur Selbständigkeit, zur inneren Distanz zu Rom zu finden. Es gibt offenbar auch im psychischen Bereich erhebliche Konstanten, aber es gibt natürlich auch wechselnde Bedingungen; und wie viel Natur man in der Stadt unter den Bedingungen moderner Raumplanung haben kann – das ist eine andere Frage.

**Prof. em. Dr. Joachim Radkau:** Zum Thema Autonomie und Glück. Bei Max Weber kommt immer wieder diese Idee vor: Der glücklichste Mensch ist eigentlich der autarke Bauer, auch wenn er nach dem Maß der Ökonomen ein äußerst bescheidenes Dasein führt. Es ist interessant, dass manche Vordenker der sozialen Marktwirtschaft die Idee vertreten, dass der Markt nicht alles beherrschen darf. Die ideale Gesellschaft ist eigentlich eine, wo jeder zumindest einen Garten hat, wo er zum Teil aus eigenen Ressourcen lebt. Auf unserer Tagung soll es ja auch um praktische Folgerungen für Natur- und Umweltschutzpolitik gehen. Ein Punkt könnte sein, in aller Welt die Subsistenzwirtschaft stärker wertzuschätzen. Ich glaube, da wären auch viele Irrwege vermieden worden, wenn man sich nicht so einseitig auf Marktwirtschaft fixiert hätte.

**Prof. em. Dr. Ludwig Siep:** Wenn man strukturell die Kriterien des Glücks als Selbsttranszendenz, Selbstübereinstimmung und Selbstdistanz betrachtet, dann kann man sehen, dass die Natur in verschiedenen Aspekten, in denen wir ihr begegnen können, genau für die Erfül-

lung dieser Kriterien große Chancen eröffnet. Eine Zeitlang hat man gedacht, für Autonomie im modernen Sinne sei das Entscheidende, dass jeder seine eigenen Glückspläne verfolge, und der Staat müsse nur für das Recht sorgen.

**Roland Horne:** Wir gehen in der Regel davon aus, dass die erste Kategorie des Glücks notwendigerweise bedingt, dass unsere elementaren Grundbedürfnisse befriedigt sind. Wir wissen aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen jedoch, dass sich dieser Planet in einer Systemkrise befindet. Genau diese erste Voraussetzung des Glücks, die Erfüllung der Grundbedürfnisse, genau die steht doch infrage, heute schon für Millionen von Menschen. Und in Zukunft zunehmend. Wie konkret muss also die Bedrohung sein, damit wir sie individuell verstehen, wahrnehmen und verhaltensändernd erfahren?

**Prof. em. Dr. Ludwig Siep:** Die Menschheit lernt am meisten aus Leidenserfahrungen, aber auch dadurch, dass sie versucht, bestimmte positive Vorstellungen zu verwirklichen. Wir müssen es den Leuten einfacher machen, moralisch zu leben. Für jemanden im Ghetto städtischer Slums ist es ein Heroismus geworden, nicht zu stehlen – für uns ist das leicht. Staat, Recht, Wirtschaft sind dazu da, das Moralischsein und das Rechtlichsein leichter zu machen.

**Prof. Dr. Ulrich Gebhard:** Ich möchte der Vorstellung entgegentreten, dass das gründliche Nachdenken eigentlich reicht. Ich glaube, es ist gefährlich, empirische Erkenntnisse zu unterlaufen. Wir brauchen die empirischen Wissenschaften für gute Argumente. Die starke Bedeutsamkeit unserer Naturintuition, unserer Naturbilder für unser moralisches Urteil wird übrigens von der modernen Moralpsychologie gezeigt – und zwar theoretisch wie empirisch.

**Prof. em. Dr. Ludwig Siep:** Neben den neuen Technologien müssen wir auch eine Vorstellung davon haben, wie denn eine gute Natur, eine Welt, in der wir leben wollen, aussähe. Wir müssen auch ein bisschen mit positiven Orientierungspunkten an diese Dinge herangehen.

**Beate Seitz-Weinzierl:** Religiöse Aspekte spielen heutzutage nur scheinbar keine Rolle mehr. In Wirklichkeit sind wir schon in einer postsäkularisierten Welt angekommen, man denke nur an häufig quasireligiöses Marketing bei Produkten. Mir fällt immer wieder auf, dass unsere Diskussionen zu sehr von der europäischen, abendländischen Philosophie geprägt sind. Da lohnt es sich doch einmal über den Atlantik zu schauen – es gibt zum Beispiel eine wunderbare naturnahe Philosophie, die Prozessphilosophie, die auf Alfred North Whitehead zurückgeht. Dieser Denkansatz ist nicht auf ein dualistisches Subjekt-Objekt-Denken fixiert, sondern entwickelt eine organismische Naturphilosophie, die sich in Vernetzungen und Beziehungen ausdrückt. Aus dieser neuen Denkweise heraus ist auch die Prozesstheologie entstanden, die in einer ganz neuen Weise ökologische Themen aufgreift. Oder, wenn es um Glück und Lebensfreude geht, finden wir auch bei amerikanischen Theologen einen befreienden Denkansatz, so beispielsweise die Botschaften von Matthew Fox in seinem Buch »Der große Segen«. Solche neuen religiösen Ansätze sollten auch viel mehr in einer Bildung für nachhaltige Entwicklung Beachtung finden. Auch neue Methoden sind dabei gefragt. Ich denke zum Beispiel an die Biographie-Arbeit, also zu erforschen, wie die Naturbeziehungen eines Menschen mit seinen Glücksempfindungen zusammenhängen.

**Dr. Bruno Oberle:** Für mich ist offensichtlich, dass die Menschheit andere Bedürfnisse hat als die Menschen. Gibt es eine Theorie des Glücks der Menschheit? Und falls ja, gibt es Unterschiede zu der Begründung des Glücks der Individuen?

**Prof. em. Dr. Ludwig Siep:** Die Menschheit als solche ist für die Philosophie kein Subjekt. Das war zuletzt vielleicht bei Karl Marx so gedacht. Seitdem sagen wir: Ein Kollektivsubjekt ›die Menschheit‹ gibt es nicht. Und wenn die Ethik Ratschläge erteilt, muss man beachten, dass die Ethik, wenn sie von *dem* Menschen spricht, natürlich jeden Menschen meint. Aber immer wenn vom Menschen gesprochen wird, müssen wir in der modernen Gesellschaft auch sagen, Abweichungen sind zugelassen – und sie sind ja auch da. Nur, die Vorstellung, dass jeder letztlich sein eigenes Glück verwirklichen könnte, die ist gesellschaftlich einfach nicht umzusetzen. Die Ethik berät nur mit allgemeinen Kriterien und es gibt bei der Beratung der Öffentlichkeit einen Reichtum an solchen Verfahren. Wenn im konkreten Fall gefragt wird: »Bauen wir hier eine neue Siedlung oder etwas anderes?«, dann kann ich sagen: »Ihr müsst daran denken, was ihr verliert und was ihr gewinnt.« Aber die Menschheit als solche? Handlungsfähig ist die Gattung als solche ja nur in Bezug auf internationale Konventionen, und auch da kann die Philosophie nur Empfehlungen geben. Natürlich leben wir aber in großen Zusammenhängen und begegnen massiven Interessengegensätzen bei diesen Dingen.

**Dr. Uta Eser:** Dieser Unterschied zwischen ›alle‹ als Kollektiv und ›alle‹ als jeder Einzelne: Ich würde behaupten, kein Einzelner von uns möchte eine Landschaft ohne Natur. Also, jeder Einzelne will bestimmte Bedürfnisse befriedigen, die nicht heißen: »Ich wollte so eine Landschaft«, sondern die heißen: »Ich will gute Bildung, ich will Erholungsreisen machen, ich will meine Enkelkinder besuchen«, und so weiter. Und als Nebeneffekt dieses legitimen Bedürfnisses und seiner Verwirklichung entsteht im Kollektiv etwas, das keiner will. Und trotzdem ist es wahr. Das scheint mir die besondere Tücke dieses Umweltthemas für das Thema Selbstübereinstimmung zu sein. Es ist ganz schwer, gerade für die ganzen Naturschützer, so was wie Selbstübereinstimmung hinzukriegen, denn man kann gar nicht so leben – weil nämlich das, was man nicht will, automatisch durch das, was man lebt, mit erzeugt wird.

**Andreas Wilhelm Mues:** Herr Siep, Sie haben gesprochen von dem ›richtigen‹ Umgang mit der Natur, so wie es die Biotechnologen sehen, dass man aus der Natur mehr Optionen herausholen muss und alles schneller gemacht werden muss. Und das sehen ja nicht nur die Biotechnologen und die synthetischen Biologen so, sondern das ist ja ein bekanntes Phänomen in unserer Gesellschaft, dass alles multioptionaler werden soll, alles muss schneller werden. Und alle machen es auch schneller und multioptionaler. Was ist denn das Gegengewicht dazu? Da fiel mir Lao-Tse ein: »Der Weise zieht sich auf sich selbst zurück, und er übt sich in Tatlosigkeit und nichts wird nicht getan.« Das heißt, in diesem Rückzug auf sich selber findet er etwas Größeres. Hier stellt sich die Frage: Müssen wir nicht darüber diskutieren, was denn wahrhaftiges Glück und was nur oberflächlich ist? Das erinnert mich auch an die Ausführungen von Frau Eser – warum werden Glücksargumente denn für vermeintlich schwache Argumente gehalten? Weil wir verschiedene Sinnoptionen in unserem Leben, wie ein neues Auto kaufen oder möglichst oft ins Kino gehen, auf die gleiche Stufe zu stellen scheinen wie ästhetische oder sinnstiftende Naturerfahrungen. Und weil wir anscheinend nicht in der Lage sind, da eine Hierarchisierung hinzukriegen. Sie, Frau Eser, haben es da-

rauf zurückgeführt, dass wir kein vernünftiges Menschenbild haben, das diese Hierarchisierung zulassen würde. Mir kamen noch zwei andere Sachen in den Sinn: Sie haben noch gesprochen, Frau Mitscherlich, über Achtsamkeit und Demut als mögliche Aspekte. Und Herr Horne, Sie haben gesprochen über »still werden vor Gott«. Dieses Stillwerden vor Gott, vor etwas Größerem, ist auch oft verbunden mit einem Sich-auf-sich-selbst-Besinnen, wie Lao-Tse es beschreibt. Sie haben vorhin gesagt, die größten Menschheitserfahrungen werden durch Leiden gemacht. Gibt es nicht noch einen anderen Weg? Und was müsste der sein? Ich würde dem gegenüberstellen die Lehre aus Erkenntnis: Wahrscheinlich sind wir in der Menschheitsgeschichte das erste Mal in der Lage, dass wir überhaupt die Möglichkeit haben, kollektiv zu einer Erkenntnis zu kommen und das Blatt zu wenden – bevor wir die leidvolle Erfahrung machen. Was kann also der Naturschutz machen, um diese Erkenntnis zu befördern? Wie kann ich zum Beispiel die Leute zu dieser Stille führen, dieser Stille, in der die Erkenntnis kommt: Da ist vielleicht etwas mehr als dieses kurzlebige schnelle Glück, das man durch Geschwindigkeit und Konsum erreicht. Und da ist ein anderes, tieferes Glück, das wir erfahren können.

**Prof. em. Dr. Ludwig Siep:** Wir hatten das alte Paradigma der Nachahmung der Natur. Das ist aber mit Beginn der Neuzeit zusammengebrochen, als man gesehen hat, es gibt in der Natur keine vorbildlichen Ordnungen, die man nachahmen kann. Jetzt aber machen wir so was wie Nachahmung der Technik, wenn Sie sehen, was sich manche Bioingenieure und Enhancement-Befürworter vorstellen unter Verbesserungen. Das ist alles das, was die Apparate können und was einige Tiere können. Das ist aber ein rein technisches Leistungsbild und das halte ich für eine Fehlentwicklung. Da müssen wir auf die Kategorien von sinnvollem Leben, Glück und auch von Tugenden hinweisen. Diese Vorstellungen, die Gesellschaft solle die Bedingungen dafür verbessern, dass die Menschen Tugenden ausüben können, die finde ich immer noch in Ordnung und die haben so moderne Leute wie Adam Smith vertreten. Wir müssen wieder darüber diskutieren, was Fortschritt ist.

**Prof. Dr. Beate Jessel:** Wir haben gesehen, dass das Glück viele Facetten hat, und ich erlaube mir, noch einmal an zwei Punkte zu erinnern: nämlich die Frage des Menschenbildes, von dem wir ausgehen, wenn wir überhaupt über Glück sprechen, und damit in Verbindung auch: Was heißt in diesem Sinne letztlich ›Suffizienz‹? Nämlich Genügsamkeit, nicht Gleichheit. Wie viel ist eigentlich genug? Das ist ja auch sehr stark eine Wertfrage. So wie ja auch Naturschutz eine Wertfrage ist.

## 6 Glückserfahrung in der Natur

Für viele Menschen ist die Erhaltung und Pflege der Natur nicht nur deshalb geboten, weil eine intakte Natur Voraussetzung bzw. Teil gesunder Lebensbedingungen des Menschen ist, sondern weil sie in der Natur Erfahrungen machen, die sie als wesentlich für ein glückliches Leben ansehen. Für die Naturschutzkommunikation nutzbar ist ein solches Argument jedoch nur, wenn eine objektive Dimension der subjektiven Glückserfahrung herausgestellt werden kann.

### 6.1 Andreas Wilhelm Mues: Naturbewusstsein in Deutschland: Empirische Hinweise auf die Bedeutsamkeit der Glücksargumentation in der Naturschutzkommunikation

Die Naturbewusstseinsstudien<sup>1</sup> des Bundesministeriums für Umwelt, Naturschutz, Bau und Reaktorsicherheit und des Bundesamtes für Naturschutz werden seit 2009 im zweijährigen Turnus durchgeführt. Ihre Aufgabe ist es, das gesellschaftliche Bewusstsein zur Natur, zum Naturschutz und zur biologischen Vielfalt zu erfassen. Abgefragt wird ein breites Spektrum von Einstellungen und Verhaltensbereitschaften der Bevölkerung, die für Naturschutzpolitik und Naturschutzkommunikation von Bedeutung sind. Ein bestimmter Anteil der Fragen wird bei jeder Umfrage erneut gestellt, um zeitliche Entwicklungen in diesen Bereichen verfolgen zu können, andere Fragestellungen werden abgewandelt oder durch neue Themenfelder ersetzt, um möglichst aktuelle und für die Naturschutzpraxis relevante Ergebnisse bereitzustellen. Die inhaltlichen Fragen werden um eine breite soziodemographische Analyse hinsichtlich unterschiedlichen Antwortverhaltens u.a. bei verschiedenen Alters- und Einkommensgruppen, Männern und Frauen etc. sowie um eine Analyse des Antwortverhaltens in unterschiedlichen sozialen Milieus ergänzt. Dadurch werden sehr detaillierte Aussagen zum Bewusstsein der Bevölkerung über Natur, Naturschutz und biologische Vielfalt sowie eine zielgruppengerechte Ansprache durch Naturschutzkommunikation und Umweltbildungsarbeit ermöglicht. Die Naturbewusstseinsstudien sind aufgrund der großen Anzahl an Befragten (pro Studie ca. 2000 Personen in dreifach geschichteter Zufallsstichprobe) in ihrer Aussagekraft für ganz Deutschland gültig und repräsentativ.

Im Rahmen des Workshops zu Glücksargumenten in der Naturschutzkommunikation ist zu fragen, welche Hinweise empirische Erhebungen wie die Naturbewusstseinsstudie zur Relevanz und Verwendbarkeit entsprechender Argumente beitragen können. Drei Befunde der Naturbewusstseinsstudien sind hierzu im Besonderen zu nennen:

#### **Das Naturbild der Bevölkerung ist sehr positiv geprägt und ›idyllisch‹.**

In der ersten Naturbewusstseinsstudie 2009 wurden umfassend die Assoziationen der Bevölkerung zum Begriff ›Natur‹ erfasst. Die Abfrage dieser Assoziationen geschah offen, d.h. die Befragten wählten nicht aus vorgegebenen Antwortvorgaben aus, und sie wurde direkt

---

<sup>1</sup> Siehe auch [www.bfn.de/naturbewusstsein.html](http://www.bfn.de/naturbewusstsein.html).

am Anfang der Erhebung durchgeführt, noch bevor die Befragten sich mit den anderen Fragen der Studie auseinandersetzen hatten. Dadurch wurde sichergestellt, dass die Teilnehmerinnen und Teilnehmer ihre Gedanken möglichst unbeeinflusst entwickeln konnten, um einen unverstellten Blick auf das Naturbild der Deutschen erhalten zu können. Dabei zeigte sich, dass das häufigste genannte Adjektiv ›schön‹ war, gefolgt von ›ruhig‹, ›grün‹, ›erholungsam‹, ›bunt‹ und ›sonnig‹. Auch bei der freien Imagination eines Naturbildes wurden vergleichbare Begriffe zur empfundenen Stimmung geäußert. Die Naturbilder der Bevölkerung hatten idyllischen Charakter und beinhalteten oft Elemente von Kulturlandschaften. Als Möglichkeiten, mit Natur in Kontakt zu treten, wurden von den Befragten neben Wäldern und Wiesen vor allem auch Gärten und Parkanlagen genannt.

Glücksargumentation in der Naturschutzkommunikation lässt sich auf Basis dieser Befunde zum inneren Erleben von Natur daher gut begründen: Erholung, Freude und ästhetisches Erleben sind mit dem Begriff Natur in der Bevölkerung Deutschlands auf das Engste verknüpft. Zudem stellt Natur für die Befragten auch einen Raum ihres Alltagslebens dar, der zum Beispiel in Wäldern und Wiesen, aber auch Gärten und Parks erfahren werden kann und positive Erlebnisqualitäten bietet.

### **Die geäußerte persönliche Bedeutung der Natur ist seit Erfassung des Naturbewusstseins ausgesprochen hoch.**

In allen bisherigen Naturbewusstseinsstudien wurde der Themenblock »persönliche Bedeutung der Natur« erhoben. Hierzu gehört u.a. die Bewertung der folgenden Aussagen: »Zu einem guten Leben gehört die Natur dazu«, »Natur bedeutet für mich Gesundheit und Erholung«, »Es macht mich glücklich, in der Natur zu sein«. Bei vielen dieser Fragen liegt die Zustimmung im zeitlichen Verlauf über die Erhebungszeitpunkte bei über 90 %. Auch der Aspekt heimatlicher Verbundenheit, der einen Teilbereich der Glücksargumentation im Naturschutz darstellt, stößt in der Bevölkerung auf Anklang. So gaben in der Studie 2013 81 % der Befragten an, dass sie sich mit Natur und Landschaft in der eigenen Region verbunden fühlen.

Die Naturbewusstseinsstudien zeigen somit, dass die Erfahrung von Lebensglück durch Natur, Landschaften und biologische Vielfalt fest in der Bevölkerung verankert ist. Der starke Rückhalt für diesen emotionalen Zugang zu Natur und Naturschutz lässt sich also nicht nur indirekt aus dem Naturbild der Bevölkerung herauslesen (Punkt 1), sondern wird bewusst als Einstellung geäußert.

### **Naturschutzbegründungen, die ein erfülltes und gelingendes menschliches Leben durch intakte Natur in den Fokus stellen, werden von der Bevölkerung stark unterstützt.**

In der Naturbewusstseinsstudie 2011 wurden den Befragten unterschiedliche Argumente für den Schutz der Natur präsentiert. Die Auswahl beruht auf einer umweltethischen Arbeit (ESER/NEUREUTHER/MÜLLER 2011), die im Auftrag des BfN durchgeführt wurde und in der drei zentrale Argumentationslinien herausgearbeitet wurden:

Durch Klugheitsargumente werden der Schutz und die nachhaltige Nutzung von Natur und biologischer Vielfalt mit wohlverstandenen Eigeninteressen begründet. Diese Argumente

stellen also die Nützlichkeit der Natur für den Menschen in den Vordergrund, und sie umfassen sowohl ökologische wie auch ökonomische Argumente, die im Naturschutz derzeit weit verbreitet sind. Argumente der Gerechtigkeit hingegen betrachten Verursacher und Leidtragende der Naturschädigung und formulieren (moralische) Verpflichtungen zum Schutz der Natur, beispielsweise durch Berufung auf die Menschenrechte oder auf die Rechte zukünftiger Generationen. Glücksargumente schließlich stellen die Bedeutung der Natur für ein gutes und erfülltes menschliches Leben in den Mittelpunkt, und sie umfassen insbesondere emotionale, rekreative und ästhetische Aspekte.

Die Erhebung zeigte, dass beispielhafte Argumente aus jeder der drei Kategorien, die den Befragten präsentiert wurden, grundsätzlich auf sehr hohe Akzeptanz stoßen (zwischen 78 und 96 % für die einzelnen Aussagen), wenn man beide Zustimmungsstufen (»stimme voll und ganz zu« und »stimme eher zu«) zusammen betrachtet. Dieses »eindeutige« Ergebnis macht zuerst einmal deutlich, dass eine Befürwortung des Naturschutzes eine Norm ist, d.h. in der Gesellschaft wird der Schutz der Natur als wünschenswert verstanden und erlebt, und es wird erwartet, dass Individuen dies auch mit entsprechender Vehemenz äußern und ihr Handeln möglichst konform dazu ausrichten.

Betrachtet man das Antwortverhalten jedoch genauer, so zeigt sich auf der Ebene der höchsten Zustimmung sehr wohl eine Hierarchie der Argumente: Das Hybrid-Argument, dass der Schutz der Natur einen hohen Wert hat, weil er für Gesundheit und Erholung der Menschen wichtig ist – ein Argument, das sowohl als Glücks- als auch als Klugheitsargument verstanden werden kann –, wird von 71 % der Bevölkerung als voll und ganz zutreffend bewertet. Diesem Argument folgen die Gerechtigkeitsbegründungen, dass zukünftige Generationen ein Recht auf intakte Natur haben (67 %) und Tiere und Pflanzen ein eigenes Recht auf Existenz haben (63 %). Daran schließen die Glücksargumente an, die den Schutz der Natur damit begründen, dass in der Natur Schönheit, Eigenart und Vielfalt erlebbar sind (59 %) und Natur zu einem erfüllten Leben dazugehört (54 %). Interessant ist, dass die ökonomischen Klugheitsargumente, die derzeit im Naturschutz stark verbreitet sind, die geringste Unterstützung finden: Nur jeweils 41 % der Befragten finden es voll und ganz zutreffend, dass der Schutz der Natur einen hohen Wert hat, weil in ihr noch ungeahnte Möglichkeiten stecken, die der Menschen zukünftig nutzen kann, und weil sie eine wichtige Rohstoffquelle für Industrie und Wirtschaft darstellt.

Glücksargumente stellen im Spektrum dieser Begründungen also mitnichten schwache Argumente für den Schutz der Natur dar, wie so oft aufgrund ihrer emotionalen und subjektiven Charakteristika vermutet, sondern sie finden starken Anklang in der Bevölkerung. Insbesondere die Hybrid-Argumentation über Gesundheit und Erholung, die sowohl Glücks- als auch Klugheitsaspekte enthält, zeigt sich als ein starkes Kommunikationsmittel der Naturschutzarbeit.

Insgesamt betrachtet liefern die Naturbewusstseinsstudien als repräsentatives Instrument der quantitativen Forschung somit eine sehr feste Grundlage dafür, die Glücksargumentation in der Naturschutzarbeit und Naturschutzkommunikation ernster zu nehmen als bisher. Insbesondere bei der persönlichen Ansprache von Individuen wie auch zielgruppengerichteter Kommunikation und Interaktion mit der Bevölkerung können sie als sehr starke Argumente gelten.

## Literaturverzeichnis

BUNDESMINISTERIUM FÜR UMWELT, NATURSCHUTZ UND REAKTORSICHERHEIT (BMU); BUNDESAMT FÜR NATURSCHUTZ (BfN) (Hrsg.) (2010): Naturbewusstsein 2009 – Bevölkerungsumfrage zu Natur und biologischer Vielfalt. Berlin, Bonn.

BUNDESMINISTERIUM FÜR UMWELT, NATURSCHUTZ UND REAKTORSICHERHEIT (BMU); BUNDESAMT FÜR NATURSCHUTZ (BfN) (Hrsg.) (2012): Naturbewusstsein 2011 – Bevölkerungsumfrage zu Natur und biologischer Vielfalt. Berlin, Bonn.

BUNDESMINISTERIUM FÜR UMWELT, NATURSCHUTZ, BAU UND REAKTORSICHERHEIT (BMUB); BUNDESAMT FÜR NATURSCHUTZ (BfN) (Hrsg.) (2014): Naturbewusstsein 2013 – Bevölkerungsumfrage zu Natur und biologischer Vielfalt. Berlin, Bonn.

ESER, U./NEUREUTHER, A-K./MÜLLER, A. (Hrsg.) (2011): Klugheit, Glück, Gerechtigkeit. Ethische Argumentationslinien in der Nationalen Strategie zur biologischen Vielfalt. Schriftenreihe Naturschutz und Biologische Vielfalt. Heft 107. Bonn.

## 6.2 Prof. Dr. Michael Ott: Wildnis: Das Glück in der unzivilisierten Natur

1. Die folgenden Überlegungen versuchen, an einem Beispiel die Beschreibung von Glückserfahrungen in der *Wildnis* aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive zu analysieren.

Das erfordert jedoch zunächst, die epistemischen Voraussetzungen dieser Analyse selbst zu reflektieren. Seit jeher ist das Verhältnis von *Kultur* und *Natur* ein zentrales kulturwissenschaftliches Thema. Da *Natur* ›an sich‹ begriffslos ist, bestimmt sich allerdings immer schon von Seiten der *Kultur* aus, was als das ›Andere‹ der *Kultur* wahrgenommen wird und welche Symbolisierungen und Bewertungen damit verbunden werden. Bilder und Konzepte von *Natur* sind, anders gesagt, stets *kulturelle* Bilder und Konzepte. Dies gilt in besonderer Weise für die ›*Wildnis*‹, also für die Vorstellung einer von kultureller Appropriation und Veränderung *vollkommen* unberührten Zone der *Natur*. Fragt man nach der möglichen Glückserfahrung in solch wilder, unzivilisierter *Natur*, gilt es daher, die kulturell und historisch extrem divergenten Voraussetzungen dieser Wahrnehmung von *Natur* und ihre jeweiligen Veränderungen mitzubedenken.<sup>1</sup>

2. Die *Wildnis* wurde in diesem Sinn zwar stets in Opposition zu kulturellen Räumen imaginiert, aber in historisch und kulturell denkbar unterschiedlicher Weise. Erneut sehr vereinfacht lassen sich zwei Pole der Wahrnehmung von *Wildnis* kontrastieren: Negativ erscheint sie als Raum des Regel- und Nutzlosen, als Gegenraum rechtlicher und moralischer Ordnung, als gefahrvolle, möglichst zu meidende Wüstenei ohne eigenen Wert; positiv (seit der Aufklärungskritik des 18. Jahrhunderts) konnte *Wildnis* aber auch als Ort unentfremdeten, freien Lebens jenseits gesellschaftlicher und kultureller Deformation gelten. Die positive Bewertung der *Wildnis* setzt historisch insofern ein kritisch-distanziertes Verhältnis zur Gesellschaft und zur *Kultur* voraus, sie entwirft »*Natur* als *Gegenwelt*«<sup>2</sup>. Mit den Prozessen der Veränderung natürlicher Räume im Zuge der Industrialisierung, verkehrstechnischen Eroberung und touristischen Erschließung veränderte sich die Imagination weiter: War die Zivilisation ursprünglich inselgleich in einem Raum (potentiell) bedrohlicher *Wildnis* angesiedelt, konnten (bzw. können) Zonen der *Wildnis* schließlich ihrerseits als Inseln in einer sie umgebenden, mit Zerstörung bedrohenden, industriell geprägten Kulturlandschaft erscheinen.

3. Diese Prozesse lassen sich paradigmatisch an den *Alpen* verfolgen, welche seit der Antike den Gebildeten vielfach als Inbegriff wilder *Natur* und Orte des Schreckens und grauenerregender Hässlichkeit galten.<sup>3</sup> Angestoßen durch geologische Theorien, welche die theologisch verbindlichen Weltentstehungslehren infragestellten, und vermittelt über neuzeitliche Konzepte wie das *Naturerhabe* veränderte sich sowohl ihre ästhetische Bewertung wie ihre praktische Erschließung fundamental, bis sie – als Gegenraum zur industriellen Zivilisation wahrgenommen – förmlich zum touristischen Fluchtraum und Sehnsuchtsort nicht-

---

<sup>1</sup> Vgl. die grundsätzlichen Überlegungen von HARTMUT BÖHME: *Natürlich/Natur*, in: BARCK, K. (Hrsg.) (2002): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bdn.*, Bd. 4: *Medien – Populär*. Stuttgart, Weimar, 432-497: »In den Sprechweisen über *Natur* finden wir also nicht die *Natur* selbst, sondern Verständigungsformen über sie« (433).

<sup>2</sup> So der Titel des Bandes von GROSSKLAUS, G./OLDEMEYER, E. (Hrsg.) (1983): *Natur als *Gegenwelt**. Beiträge zur Kulturgeschichte der *Natur*. Karlsruhe.

<sup>3</sup> Vgl. die klassische Studie von WOZNIAKOWSKI, J. (1987): *Die *Wildnis*. Zur Deutungsgeschichte des Berges in der europäischen Neuzeit*. Frankfurt am Main. Ferner GROH, R./GROH, D. (1991): *Weltbild und *Naturaneignung*. Zur Kulturgeschichte der *Natur**. Frankfurt am Main.

entfremdeter Selbsterfahrung avancierten. Allerdings lässt sich schon um 1900 eine »Dialektik der alpinistischen Aufklärung« (GÜNTHER 1998) konstatieren: Der kulturmüde Städtebewohner, der in den Sommermonaten erholungssuchend in die Alpen fuhr, fand in den Bergen keine wilde Natur mehr, sondern einen »Großbetrieb des Naturgenusses« (SIMMEL 1895, 91) mit Seilbahnen, markierten Wegen, Hotels, Alpenvereinshütten und vor allem – Tausenden anderer Städtebewohner.

4. Entsprechend bilden sich früh schon Gegenbewegungen und Gegendiskurse, welche die Freiheit des Gebirges von zivilisatorischer Infrastruktur, die Begrenzung und den Rückbau der Erschließung und schließlich den Schutz der verbliebenen unerschlossenen Gebiete fordern. Zur Legitimation dieser Forderungen werden die Erfahrungsmöglichkeiten des Einzelnen in der ungezähmten Gebirgsnatur indessen auch positiv formuliert: Grundiert von der Kulturkritik der Jahrhundertwende beschreiben Autoren wie Eugen Guido Lammer und andere die alpine Wildnis als Erfahrungsraum von Einsamkeit und Gefahr, Lebensintensität und elementarem Glück. Gefahr und Ausgesetztheit, die Konfrontation mit elementaren Bedingungen von Kälte und Unzugänglichkeit und das Erfordernis von Zähigkeit, Mut und immenser körperlicher Anstrengung machen das Hochgebirge für sie zum Gegenraum des versicherten ›stählernen Gehäuses‹ (Max Weber) der Zivilisation.<sup>4</sup> Charakteristisch für die Bilder der alpinen ›Wildnis‹, die dabei gezeichnet werden, sind ihr Kontrast zur ›schönen‹, idyllischen Berglandschaft, ihre Unzugänglichkeit und Weglosigkeit, und allgemein der Umstand, dass sie gerade *nicht* von einer Harmonie kultureller und natürlicher Elemente charakterisiert ist. Ja die *Gefahr*, das Moment der Bedrohlichkeit der Wildnis, wird ins Positive gewendet als Erfahrungsmöglichkeit von Lebensintensität. In einem Handbuch für »Hochtouristen« heißt es kurz nach der Jahrhundertwende bezeichnenderweise:

»Die Hochtouristik, des Alpinismus höchste Vollendung, beginnt dort, wo die Wege und Steige aufhören. Durch gefährliche Schnee- und Eisrinnen, über exponierte Wände, durch Kamine und Risse geht es hinauf zum zackengekrönten Grat, zum Gipfel. Jeder Meter muß erkämpft, ertrotzt werden, in hundert Gestalten lauert der Tod auf die Verwegenen, fürwahr, ein mühseliges, gefährliches Handwerk. Und doch leuchtet aus den Augen der Mutigen, wenn sie nach vollbrachter Arbeit in die Hütte treten, eine heimliche, innige Freude. Sie kommen aus dem Allerheiligsten der Natur, sie haben etwas Großes erlebt, etwas, das sich nicht mit Worten sagen läßt, aber unauslöschlich in der Seele haftet. Und kaum dem Tode entronnen, treten sie ihm von neuem entgegen. Dieser Alpinismus ist ein wahrer Dämon, wen er erst einmal hat, den läßt er nimmer los.« (NIEDERMAYR 1908: 3)

5. Die Zeitgebundenheit dieser Beschreibung wird überdeutlich, wo im Alpinismus die »Renaissance des verwegenen, kraftstrotzenden Urmenschentums« erblickt und er als »die heftigste Reaktion gegen die Dekadenz der Gegenwart« (ebd.) gesehen wird. Gleichwohl werden analoge Konzepte und Bilder von Wildnis auch in der Gegenwart massenhaft eingesetzt – so zum Marketing von kommerziellem Extremalpinismus und Abenteuer-Tourismus, von Outdoorprodukten oder allgemein von Risikobereitschaft und Lebensintensität. Selbst wo keine Wege oder Hütten mehr gebaut werden, hat längst eine *mediale* Appropriation der Wildnis deren unmittelbare Erfahrung überlagert.

---

<sup>4</sup> Vgl. zu diesem Zusammenhang Verf.: Im »Allerheiligsten der Natur«. Zur Veränderung von Alpenbildern in der Kultur um 1900, in: PAULSEN, A./SANDBERG, A. (Hrsg.) (2013): Natur und Moderne um 1900. Bielefeld, 31-49.

6. Entsprechend kritisch differenzierend ist der Einsatz von Wildnis-Konzepten in der Naturschutzkommunikation zu hinterfragen: Über sie wird auch eine tendenziell selbstwidersprüchliche *Attraktivität* der Wildnis kommuniziert. Gleichwohl wichtig scheint aber die Anknüpfungsmöglichkeit an die existentielle Naturerfahrung in der Wildnis, wie sie um 1900 in Bezug auf die Alpen, später aber auch in vielfacher Weise in Bezug auf Wüsten, Urwälder, die Arktis oder andere Erscheinungsformen der Wildnis formuliert wurde. Zentral erscheint dabei stets die Unverfügbarkeit und Unkontrollierbarkeit von wilder Natur, die als Glückserfahrung der Lebensintensität oft von biographisch prägender Bedeutung ist.

### **Literaturverzeichnis**

GÜNTHER, D. (1998): Alpine Quergänge. Kulturgeschichte des bürgerlichen Alpinismus, 1870-1930. Frankfurt am Main, New York.

SIMMEL, G. (1895): Alpenreisen. In: Ders., Gesamtausgabe Bd. 5 (1992): Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900, hg. v. H.-J. Dahme und D. P. Frisby. Frankfurt am Main.

NIEDERMAYR, F. (1908): Der Hochtourist. Ein Handbuch für Anfänger. Wien.

### 6.3 Prof. em. Dr. Norbert Jung: Beziehung, Freude am Natursein. Argumente für ein mitweltliches Menschenbild

Wenn nachhaltige Entwicklung unter Einschluss des Naturschutzes stattfinden soll, bedarf es eines grundlegenden kulturellen Wandels. Das bedeutet Kritik des Bestehenden, sowohl des westlichen Denkens als auch seiner Werte. Der Wandel hin zu einem nachhaltigkeitsfähigen Menschenbild gehört dazu, z.B. weg von einer distanziert monologisch-beschreibenden hin zu einer dialogisch-verbundenen<sup>1</sup> Leitvorstellung vom Menschen und seiner (gesellschaftlichen) Naturbeziehung.

#### Der Mensch als Natur

Meine *erste These* versteht sich mitweltlich und lautet: Wir fühlen uns in der Natur wohl, weil wir selbst Natur sind und aus ihren Prinzipien leibseelisch und koevolutiv hervorgegangen sind. Die Außennatur ist das unserer eigenen Natur Adäquate, Ähnliche, Verwandte. Der Verhaltensbiologe Günter Tembrock hat das – evolutionsbiologisch wohlbegründet – so formuliert: »Die Natur erscheint uns vernünftig, weil die Vernunft natürlich ist.«<sup>2</sup>

Die *zweite These* folgt aus der ersten: Daher ist die Natur, also das Selbstorganisierende und nicht vom Menschen Erdachte, unser ureigenstes Habitat. Wir sind körperlich, sensorisch und seelisch daran angepasst. Die lebende Natur spiegelt uns unser eigenes Natursein, unsere eigene Lebendigkeit durch *ihre* Lebendigkeit und gibt uns damit das Gefühl, zu Hause zu sein (vgl. GEBHARD 2009, 2012, 31-42). Im Einklang mit der eigenen und äußeren Natur zu sein, ist im Grunde identisch damit, gesund zu sein<sup>3</sup>. Zahlreiche Untersuchungen belegen seit über 30 Jahren diesen Zusammenhang. Sowohl erfolgreiche tiergestützte Therapie (OLBRICH/OTTERSTEDT 2003) als auch psychotherapeutische Anwendung (z.B. in der Katathym-Imaginativen Psychotherapie) belegen das beispielhaft.

Emotionen als Triebkräfte unserer psychischen Natur weisen uns den Weg (Schönheit, Wohlbefinden, Attraktivität). Es wäre lebenswidrig, würden uns gute Emotionen zu Schmerz, Verletzung und Tod führen.

#### Verbundenheit wahrnehmen

Die *dritte These*: Da in der Natur, also der Biosphäre, alles verbunden, also Mitwelt ist und die Veränderung eines Gliedes stets andere Veränderungen zur Folge hat, handeln wir stets bezogen und können Beziehung empfinden (Gefühl von Einbezogen- oder Einssein) und denken (CAPRA 1996). Evolutionsbiologisch wird dies als Passung bezeichnet.

Diese Beziehungen stellen sich ebenso wie Sozialbeziehungen *primär* unbewusst her (GEBHARD 2009, BUCHHOLZ/GÖDDE 2011 u.a.), also ohne Bewusstseinspflicht, aber emotionsge-

---

<sup>1</sup> Nach WILBER, K. (1999): Naturwissenschaft und Religion. Die Versöhnung von Weisheit und Wissen. Frankfurt am Main. – Vgl. auch die Buber'sche Beziehungsunterscheidung von Ich-Es vs. Ich-Du bei ESER, U. et al. (2013): Gerechtigkeitsfragen im Naturschutz. Naturschutz und Biologische Vielfalt, Heft 130. Bonn-Bad Godesberg.

<sup>2</sup> Tembrock meinte die lebende Natur in ihren Zusammenhängen.

<sup>3</sup> Hierzu schreibt etwa der Psychoanalytiker Erich Fromm: »Gesund sein heißt, mit der Natur des Menschen in Einklang zu stehen«. FROMM, E./SUZUKI, D. T./DE MARTINO, R. (1972): Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. Frankfurt am Main, 112.

bunden (s.o.). Das verweist wiederum auf unser evolutionäres Erbe in der Verarbeitung von Außenwahrnehmungen durch unser Gehirn. Bewusste Reflexion setzt erst nach einem Filterprozess ein. Beziehung setzt wiederum Dialog voraus, was damit Letzteren als einen grundlegenden Naturprozess ausweist (Beispiele: Räuber-Beute-Beziehungen, symbiotische Beziehungen, Paarbeziehungen u.a.).

Es ist das Glück der emotionalen Bezogenheit, eines Einbezogenenseins, wenn uns die Erhabenheit eines Hochgebirgsmassivs in ehrfürchtig-friedvolle Gefühle versetzt oder wir beim Schwimmen oder gar Tauchen das Einssein erfahren, ja selbst des Glück des Gemeintseins, wenn beispielsweise ein Hase vor uns flüchtet. Die Schattenseite dieses Glücks ist die begründete Furcht vor den Naturgewalten und -gefahren, die uns unsere Abhängigkeit vor Augen führt und uns lehrt, uns einzufügen. Emotionen erreichen jeden.

### **Ganzheit denken**

Sowohl durch die medizinische Psychosomatik als auch durch Verhaltensbiologie, Soziobiologie, evolutionäre Psychologie, Biokommunikation und Bioakustik wissen wir, dass Leben Botschaft ist, wie es Thure von Uexküll formulierte, nicht Stoff und Energie und also kein ›Mechanismus‹. Leben ist also ein informationeller Prozess: Der gerade gestorbene Körper ist energetisch und stofflich immer noch in etwa dasselbe wie vorher, nur eben unwiderbringlich tot. Natur sendet und empfängt ständig Informationen, Botschaften oder ›Geistiges‹, wie es der große Anthropologe, Semiotiker und Linguist Gregory Bateson formulierte (BATESON 1985, 1987). Dies trifft für alle Lebewesen, auch die Zellen in unserem Körper, z.B. die des Immunsystems oder auch für die Darm- und Hautbakterien, zu.

Wenn wir Darwin zu unserem aufgeklärten Selbstverständnis rechnen, dann wäre die Konsequenz, in unserem Menschenbild nicht länger an der platonisch-cartesischen Geist-Materie-Spaltung bzw. Leib-Seele-Spaltung festzuhalten. In praxi passiert Letzteres aber, wenn wir zwar unseren Körper mit Selbstverständlichkeit als evolutiv entstanden verstehen, unsere Psyche, unseren Geist aber darüber erheben (LORENZ 1963). Sowohl die Erkenntnisse Sigmund Freuds als auch die der modernen Neurobiologie machen zusätzlich plausibel, dass die unbewussten und emotionalen Prozesse auf unsere Menschennatur verweisen.

Ganzheit bedeutet in diesem Sinne nicht nur die Einheit von Seele und Körper, Geist und Materie. Für den Menschen bedeutet sie in *interdisziplinärer* Zusammenschau darüber hinaus das stete Zusammenwirken von biologischen, kulturellen (sozialen) und individuell bewussten und wertorientierten Informationen (Sinn, Bedeutung) im menschlichen Verhalten: Der Mensch ist eine biopsychosoziale Einheit, was Gehlen (GEHLEN 2004) bereits durch die Formulierung andeutete, der Mensch sei »von Natur aus Kulturwesen«<sup>4</sup>. Kulturfähigkeit (Wortsprache, Rituale, Verhaltensregeln etc.) ist ein Produkt der Evolution, kulturelle Inhalte haben hingegen eine Eigendynamik.

---

<sup>4</sup> Das biopsychosoziale Menschenbild entstand aus Erkenntnissen von Wirtschaftswissenschaft (HAYEK), Psychobiologie (CIOMPI), Geochemie (WERNADSKIJ), Biologie (LORENZ, RIEDL, TEMBROCK) und Philosophie (WESSEL) u.a.; Literatur beim Verfasser; s. auch JUNG, N. (2011): Kultur – Weisheit der Gemeinschaft. In: JUNG, N./MOLITOR, H./SCHILLING, A. (Hrsg.): Natur im Blick der Kulturen. Naturbeziehung und Umweltbildung in fremden Kulturen als Herausforderung für unsere Bildung. Opladen, 9-26.

Die Dialektik zwischen biologischen Anlagen und Kultur besteht darin, dass Letztere durch ihre Regeln die Ersteren modifizieren kann, indem sie sie fördert, unterdrückt, emotional (um-)bewertet und zu Sublimierung führen kann. Ohne biologische Potentiale gibt es keine kulturelle Ausformung – das lehrt uns die Neurobiologie wie auch die Entwicklungspsychologie.

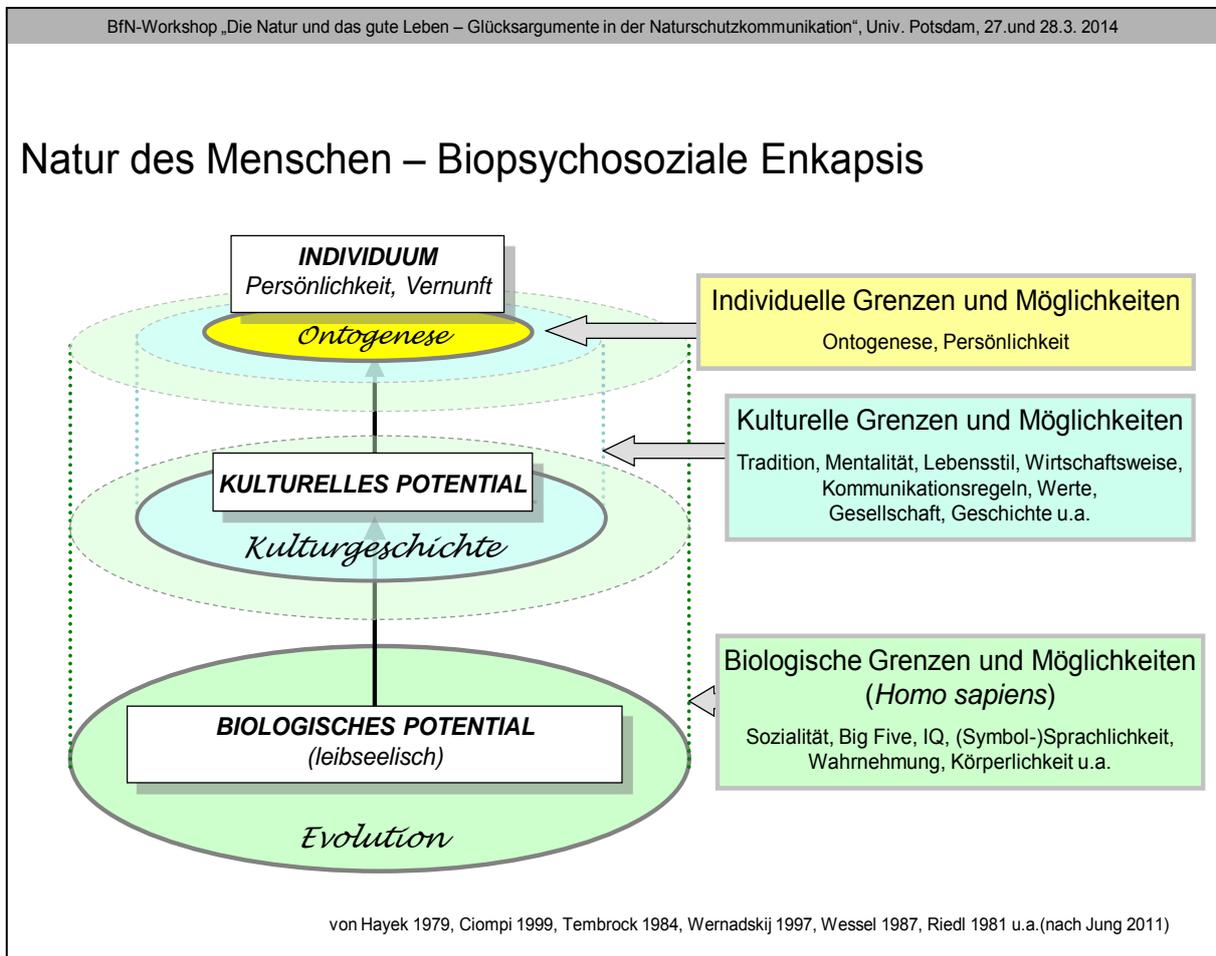


Abb.1: Der Mensch als enkaptische Einheit von Natur, Kultur und individuellem Verstand

### Kommunikation

Aus den drei vorangegangenen Aspekten – Mensch als Natur, Verbundenheit und Ganzheit – ergibt sich, was wir in der Natur zwischen *allen* Lebewesen beobachten können: Sie stehen informell miteinander in Beziehung, was wir im weitesten Sinne mit Kommunikation bezeichnen können. Diese Kommunikation ist zweifellos nicht ›bewusst‹ im menschlichen Sinne, wir könnten sie als ›intuitiv‹ verstehen.



Abb. 2: Mensch-Tier-Kommunikation ist verstehender Dialog, nicht Projektion oder Einbildung

Den Menschen mitweltlich in diesem Sinne einzubeziehen, bedeutet, ihm diese tierliche Fähigkeit ebenfalls zuzugestehen: Wir haben die intuitive Fähigkeit, Informationen oder Botschaften nicht nur (z.B. in nonverbaler Kommunikation) von Menschen, sondern auch von Naturwesen mehr oder weniger gut und schnell zu empfinden oder zu verstehen. Die tiergestützte Pädagogik nennt dies »Dialog« (OTTERSTEDT 2003). Das betrifft nicht nur einzelne Rufe oder Verhaltensweisen von Tieren, sondern wohl auch die »Atmosphären« einer Landschaft im Sinne von Herrmann Schmitz und Gernot Böhme. Umgekehrt verstehen einige Tiere, wie die jüngere Forschung weiß, in der Kommunikation mit Menschen wesentlich mehr, als ein mechanistisches Bild vom Tier es je zu erklären vermöchte.

Das heißt: Wir projizieren nicht (nur) psychische Inhalte in die Natur – was ja die Frage aufwürfe, woher wir denn was und warum projizieren könnten –, sondern es stehen allgemein zwei kommunikationsfähige Wesenheiten im Dialog. Dieses Verständnis ist oft averbal und eher gefühlt als gedacht (attraktiv vs. aversiv).

›Vermenschlichung‹ (Anthropomorphisierung) wäre demzufolge keine Phantasterei oder Einbildung (und damit auch keine ›Gefahr‹), sondern der mehr oder weniger gelingende Versuch, das »Unsagbare« in der Natur (vgl. den Beitrag von Michael Ott) in Worte und damit symbolische Gedanken zu fassen. Es ist, wie bei jeder anderen Tierart, auch beim Menschen das artspezifische Verständnis von natürlichen Gegebenheiten. Der Natur eignen Informationen, die wir nicht erfinden, sondern intuitiv verstehen und die wir mit Wortsymbolen zu kommunizieren versuchen.

## Praxis

1. Hat diese Naturbeziehung Auswirkungen auf das Engagement für Naturschutz und Nachhaltigkeit? Bei rund 500 an der Hochschule für nachhaltige Entwicklung Eberswalde (HNEE) befragten Studenten des Studiums »Landschaftsnutzung und Naturschutz« geben über 80 % an, in der Kindheit und Jugend intensive Naturerfahrung gehabt zu haben. Eine Befragung von 199 Studenten nach den Einflussbedingungen auf ihre Naturbeziehung ergab, dass Naturkontakt in der Kindheit, naturverbundene Familie, grüne Wohnumgebung, Aktivsein in der Natur und Umgang mit ihr rund 75 % der spontan genannten Faktoren ausmachte (JUNG 2009).

2. Wir wenden alljährlich mit Studenten eine beziehungsbezogene Methode in der Natur an, die Psychotoperfahrung: Ein paar Stunden an selbstgewählten Naturorten verweilend, geben sie sich der sich herstellenden Beziehung zwischen ihnen und der umgebenden Natur hin und erkunden sie durch Malen und Texte. Hier zwei Beispiele.



Abb. 3: Psychotop Waldbach (Nadine R.)

Mal leise flüsternd  
Mal tobend laut  
Ziehst du durch mein Land.  
Alles Leben spiegelt sich  
In deinem Ur-Gesicht.  
Fängst Sonne ein  
Auch Tod und Leben,  
strömst durch Adern aller Wesen.  
Formst des Ortes Gedankenmeer  
Ganz weise und bedacht  
Und küsst das traurig Seelenheer  
in lieblich träumende Nacht.



Abb. 4: Psychotop Kesselmoor (Mareike R.)

#### **Das Moor und ich**

Soll ich gehen oder darf ich bleiben?  
Ich mag so gerne mit dir schweigen.  
Fühle mich geborgen und dir sehr vertraut.  
Wir sind beide so zerbrechlich.  
Ich will nicht gehen, ich mag noch bleiben.  
Bin noch nicht ganz angekommen.

#### **Fazit**

Das Natursein des Menschen und damit die Einheit der Natur in die Naturschutzargumentationen und die Naturschutzethik einzubeziehen, ist bisher kaum gelungen, wohl wegen der zeitgeistbeherrschenden Geist-Materie-Spaltung (bzw. Leib-Seele-Spaltung). Dies wäre eine wichtige Zukunftsaufgabe.

Ich plädiere weiterhin dafür, dass der Naturschutz die dominierende Naturwissenschaftslastigkeit in seiner Argumentation (und z.T. in seiner Haltung) durch Subjekt- und Menschbezogenheit komplettiert und damit menschlich ›heilt‹. Das wäre mitweltlich im Sinne von Reimar

Gilsenbach gedacht: Die Nachtigall müsse auch allein deshalb Schutz verdienen dürfen, weil sie so schön singt.

»Keine noch so gut begründete, rational-ethische *Argumentation* kann die *Beziehung* ersetzen, die [...] durch das einigende Band der Liebe entsteht« (THEOBALD 2013). Das verstehen mehr Normalbürger, als wir glauben. »Die Vernunft steckt uns viel zu enge Grenzen« (Buber, zit. bei THEOBALD l.c.).

## Literaturverzeichnis

BATESON, G. (1985): Ökologie des Geistes. Frankfurt am Main.

BATESON, G. (1987): Geist und Natur. Eine notwendige Einheit. Frankfurt am Main.

BUCHHOLZ, M. B./GÖDDE, G. (2011): Unbewusstes. Gießen.

CAPRA, F. (1996): Lebensnetz. Ein neues Verständnis der Lebendigen Welt. Bern.

GEBHARD, U. (2009): Kind und Natur. Die Bedeutung der Natur für die psychische Entwicklung. Wiesbaden.

GEBHARD, U. (2012): Zur Bedeutung von Naturerfahrung für seelische Entwicklung, Wohlbefinden und Gesundheit. In: JUNG, N./MOLITOR, H./SCHILLING, A. (Hrsg.): Auf dem Weg zu gutem Leben. Die Bedeutung der Natur für seelische Gesundheit und Werteentwicklung. Opladen, 31-42.

GEHLEN, A. (2004): Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Wiebelsheim (Nachdruck).

JUNG, N. (2009): Ganzheitlichkeit in der Umweltbildung: Interdisziplinäre Konzeptualisierung. In: BRODOWSKI, M. et al. (Hrsg.): Informelles Lernen und Bildung für eine nachhaltige Entwicklung. Opladen, 129-149.

LORENZ, K. (1963): Das sogenannte Böse. München.

OTTERSTEDT, C. (2003): Der Dialog zwischen Mensch und Tier. In: OLBRICH, E./OTTERSTEDT, C. (Hrsg.): Menschen brauchen Tiere. Grundlagen und Praxis der tiergestützten Pädagogik und Therapie. Stuttgart, 90-104.

THEOBALD, W. (2013): Ethik der Nachhaltigkeit? Scheidewege 43, 104-120.

## 6.4 Auszüge aus der Diskussion

**Prof. Dr. Angela Kallhoff:** Natur gehört zum guten Leben dazu. Ja, aber welche Natur? Hierzu möchte ich die Unterscheidung von Paul Taylor in den Raum werfen. Eine ganz grobschlächtige Möglichkeit der Einteilung wäre demnach die in wilde Natur, Kulturlandschaften und Verbrauchsnatur. Das sind zwar auch gemachte Kategorien, sie könnten aber ein Raster bereitstellen, anhand dessen man Beziehungen zum guten Leben aufzeigen kann. Geht man so heran, dann gibt es zwei weitere Aspekte, die besonders wichtig sind. Zum einen gibt es mit Rücksicht auf jeden dieser Bereiche der Natur offensichtlich so etwas wie eine Kompatibilität menschlicher Glücksvorstellung, menschlichen guten Lebens und dieser Natur. Und die kann man sehr gut spezifizieren: als ästhetische Argumente oder Gesundheitsargumente etc. Zum anderen kommt der Verfremdungseffekt eben sehr stark durch Kulturtechnik und Interpretation zustande, weswegen ich an dieser Stelle gern sehen würde, dass auch Naturwissenschaften, Lebenswissenschaften oder Ökologie zu Worte kommen. Denn wenn man sagt: Also gut, meine Glückserfahrung hat etwas mit Wildnis zu tun, dann muss man ebenso die Existenzbedingungen von Wildnis mit in Betracht ziehen, und dies wiederum setzt Kenntnis über diese Bereiche voraus. Ich würde vorschlagen, die Argumentation so zu strukturieren.

**Prof. Dr. Otto Schäfer:** Als ich Ihre Umfragestatistiken gesehen habe, Herr Mues, da habe ich mir gedacht: Das ist jetzt der späte Triumph von Rousseau, weil es sehr auffällig ist, wie die Natur ins Positive gewendet wird, sie ist zum Beispiel still.

**Andreas Wilhelm Mues:** Die Antwort auf die Frage, warum die Befragten der Naturbewusstseinsstudie diese positiven Begriffe benutzen, wenn sie ihr Bild von Natur beschreiben sollen, ist ein vielschichtiges Phänomen. Der ästhetische Aspekt samt der Qualität der Erholung lässt sich beispielsweise naturwissenschaftlich gut beschreiben und untersuchen und wird von den Menschen direkt erfahren. Gleichzeitig gibt es auch noch Effekte durch die Medien, die ja auch immer wieder Bilder aufgreifen und sie uns vermarkten: Man sieht, Natur wird als schön und erholsam verkauft. Das sind verschiedene Ebenen, die Bilder erzeugen und befördern können.

**Dr. Matthias Schloßberger:** Eine Nachfrage oder eine kleine Bemerkung zu Herrn Jung. Sie haben eingangs gesagt, wir fühlen uns gut in der Natur, weil wir Natur sind. Genauso gut könnten wir doch sagen, wir fühlen uns gerade schlecht, weil wir kein Teil der Natur sind. Ich finde diese Kausalität falsch. Ich würde sagen, wir fühlen uns gut, indem wir Teil der Natur sind.

**Prof. em. Dr. Norbert Jung:** Denken muss sich letzten Endes immer wieder erden. Und da kommen wir auf Gefühle, denn ich habe gesagt, der Mensch fühlt sich in der Natur gut. Und zwar müssen wir dann gucken, was die Emotionsforschung sagt zu den Gefühlen. Wozu sind die denn da? Gefühle sind erlebte interne Handlungsbereitschaft, die uns entweder zu etwas hin oder von etwas weg führen will. Unsere Gefühle drängen uns zu etwas hin, was zu

uns passt. Deswegen drängen uns unsere Gefühle eigentlich zur Natur. Und darauf basiert der Satz »Wir fühlen uns in der Natur wohl, weil wir selbst Natur sind«, nicht wie Sie sagten, »weil wir *keine* Natur sind«. Deswegen ist »Wir fühlen uns schlecht, weil wir Natur sind« nicht sinnvoll, denn dann wären die Gefühle unsinnig und würden uns in die Irre führen.

**Prof. Dr. Ulrich Gebhard:** Ich will an diese Debatte anknüpfen. Wenn wir Natur erleben, interpretieren wir sie symbolisch oder nehmen wir sie in ihrer Tatsächlichkeit wahr? Wir projizieren symbolisch Anteile von uns selbst auf Naturphänomene, versehen sie dadurch mit Sinn und beziehen sie dann wieder auf uns selbst zurück. Ich spreche hierbei von einem anthropomorph-physiomorphen Symbolisierungskreis, welcher zugleich auch identitätsbildend sein kann.

Damit zusammenhängende Intuitionen sind eine wichtige Quelle unserer Naturbeziehung. Aber diese Intuitionen sagen uns nicht die Wahrheit. Wir erfahren nicht intuitiv, wie ein Käfer ist. Es gilt, unsere Emotion und Intuition zum Gegenstand von Reflexion zu machen und sie nicht umstandslos für die Wahrheit zu halten. Zuerst ist zwar das intuitive Urteil da und es ist auch hochgradig wirksam, aber es kann uns auch auf den Holzweg führen. Wir dürfen die Intuition nicht vor der Reflexion für die Wahrheit ausgeben.

**Prof. em. Dr. Norbert Jung:** Vielleicht gibt es da auch noch ein Missverständnis: also dass es anthropomorph ist, in dem Sinne, wie jede Widerspiegelung von Natur artspezifisch ist, für den Laufkäfer laufkäferisch und für den Schimpansen schimpanisch, so ist es für uns anthropomorph; und das Menschliche ist, dass bei uns der präfrontale Kortex sich immer einmischen muss, das heißt, er muss Begriffe bilden, er muss reflektieren; ab einer bestimmten Entwicklungsstufe ist das so. In der Säuglingsforschung ist inzwischen so vieles herausgefunden worden – darüber, was Kinder schon machen, was wir später als moralisch bezeichnen, was sie an Verhaltensweisen haben, die sie nicht gelernt haben können, ja sogar bis dahin, dass sie auf die Welt kommen mit grundsätzlichen physikalischen Grundkenntnissen, das alles hat die Entwicklungspsychologie schon herausbekommen; auch Darwin hatte schon auf so was hingewiesen, das hat man aber alles weggewischt. Da sind wir uns ja einig, dass die primäre Erfahrung eine intuitionistische ist, eine unbewusste ist, sonst würden ja unter anderem Tiere sich nicht für sie selber sinnvoll verhalten können. Ich nehme bewusst immer den Vergleich zu den Tieren: Was passiert bei den Tieren? Wie machen die denn das eigentlich, etwa die Primaten usw., denen gestehen wir ja bis heute kein Bewusstsein zu, kein reflexives Bewusstsein, also auf alle Fälle keines, das Symbolsprache verwenden kann, da sind wir das einzige Tier, das Symbolsprache verwendet. Mir kommt es so vor, als verwendeten wir die Worte, die Begriffe für etwas, von dem wir primär nur etwas fühlen und ahnen; wir haben also auch ein Bild davon, und dann müssen wir ein Wort dafür finden – und dann kommt es zu den Missverständnissen und dann können wir es nicht ausdrücken und dann streiten wir uns so fürchterlich um die Worte. Und deswegen finde ich es für den Naturschutz wichtig, einen breiten Blick auf die Mitwesen zu haben. Wie verstehe ich, sagen wir mal, einen Schwarzstorch? Das geht schon, wenn man weiß, was der alles am Hacken hat, woraus sein Leben besteht. Einfach den Denkversuch mal machen, es gelingt, kann ich Ihnen sagen, ich habe auf diese Weise mal einen Schwarzstorch-Horst gefunden, weil ich wusste, hier müsste einer sein. Das geht schon. Also ich will nur sagen, wir rühren häufig zu sehr in der eigenen Suppe. Natürlich müssen wir das, weil wir Menschen sind; aber wenn wir

uns klarmachen, dass wir das auf unsere Weise machen müssen, wie jedes Tier es auf seine Weise machen muss, nämlich mit der Umwelt klarkommen, dann ist auch klar, wir haben nur die Begriffe – und dann sagen wir auch, was wir damit meinen, und dann ist das o.k., deswegen habe ich das extra betont; das ist ohne Zweifel so, nur es ist eine nonverbale Sprache.

**Prof. Dr. Michael Ott:** Selbst in diesem Bereich des Anderen gibt es Projektionen, denn ich kann nun beispielsweise Berge als Gegner imaginieren. »Der Berg ruft«, dann ist bei einer solchen Formulierung die Anthropomorphisierung unmittelbar mitgegeben.

**Prof. Dr. Ulrich Gebhard:** Herr Ott, dass Menschen ihr Empfinden bei einer Wildniswanderung in den Alpen als sinnvolles Leben zu interpretieren versuchen, das muss man ihnen natürlich lassen. Aber man muss auch sagen: Der Berg ruft nicht. Und das gilt für den Käfer ganz genauso, und beides muss gesagt werden, sonst ist unsere Kommunikation nicht glaubwürdig. Es ist ganz wichtig zu betonen, dass das Symbolisierungen sind. Die Natur wird sozusagen aufgeladen und kann damit auch zum Moralobjekt werden. Zu einer glaubwürdigen Naturschutzkommunikation gehört, dass man diese Spannung aufnimmt und nicht die anthropomorphen Argumentationen umstandslos für die Realität ausgibt. Wir sind dann nicht glaubwürdig. Allerdings: Diese symbolischen Aufladungen gehören für uns als ›animal symbolicum‹ zu unserem Mensch-Sein und sie repräsentieren auch eine ganz spezifische Wahrheitssicht.

**Prof. em. Dr. Norbert Jung:** Das ist jetzt eine ganz missverständliche Ecke, ich würde mir wünschen, dass wir Verallgemeinerungen, die Anthropomorphismen sind, zu vermeiden versuchen, denn das Entscheidende ist: Welche Botschaft bekomme ich? Und das ist erstens: das Unsagbare, und zweitens: ›Der Berg ruft‹. Also mir kommt es auf die Balance an, und zwar auch bei den Anthropomorphismen. Was sagt denn das andere Wesen? Das andere Wesen kann mir sagen – ich mache jetzt versuchsweise etwas ganz Riskantes: ›Guck mal in der und der Frage bin ich genau wie du. Ich kann mich bewegen‹. Das kann es mir sagen, es kann mir nicht sagen ›komm mal her‹, warum sollte der Käfer das auch sagen, da wäre er ja blöd. Das ist eben überzogen. Wenn das intuitiv ist, dann ist es nicht sprachlich, deshalb sagte ich nonverbal, dann müssen wir eben schauen, was könnte es denn sein, was jetzt hier an Botschaft rüberkommt – und da kann man nur die Kunst dafür benutzen, die das kann: bildhafte Darstellung oder so etwas. Aber natürlich ist ›Der Berg ruft‹ Blödsinn, da stimme ich zu.

**Dr. Matthias Schloßberger:** Das ist jetzt ein interessanter Dissens. Der Berg ruft nicht in dem Sinne, dass er wirklich etwas ruft, aber er zieht uns zu sich, auch da würden Sie, wenn ich Sie richtig verstehe, sagen, das ist immer noch eine Metapher, das ist eigentlich der Modus des Als-ob. Ich würde gerne versuchen, durch eine Rückfrage das Problem zu schärfen. Im normalen Fremdverstehen, also in der Kommunikation mit einem menschlichen Gegenüber, können wir auch immer sagen: Um dich zu verstehen, muss ich mich in dich hineinversetzen. Wenn wir das wirklich immer tun würden, dann würden wir niemals jemand anderen in seinem Anderssein verstehen. Und zweitens stellt sich doch die Frage: Wie kommen wir überhaupt dazu, uns in jemand hineinzuversetzen? Da würde ich Ihnen, Herr Jung, recht

geben, man muss doch fragen: »Na ja, die Fähigkeit zur Projektion, das ist doch eine komische Sache, wo nehmen wir die denn her?« Irgendwann muss ich ja mal einem Anderen schon begegnet sein, um später irgendjemanden zu verstehen, um also etwas in irgendwen oder was hineinzuprojizieren. Wenn wir das verneinen, dass wir vor aller möglichen Projektion eine Erfahrung gemacht haben müssen, die nicht als Projektion begriffen werden kann, dann gibt es nur eine, meines Erachtens ausgesprochen unplausible Alternative: Wir sind Monaden und entwickeln alles aus uns selbst und die ganze Wirklichkeit ist nur ein Entwurf von uns. Das ist aber Unsinn, und wenn wir sagen, das sei aber Unsinn, dann, glaube ich, müssen wir uns von dieser Vorstellung einer Projektion so weit verabschieden, dass wir am Ende sagen können: ›Der Berg spricht uns an.«

**Beate Seitz-Weinzierl:** Für ökologisches Verhalten ist die Frage relevant: Was bewegt die Menschen? Warum ist der Weg vom Kopf zur Hand so weit? Wie müssten sie angesprochen werden, damit sie sich anders zur Natur verhalten? Insofern ist die Emotionsforschung ganz wesentlich, um die Veränderungsfähigkeit von Menschen zu erkunden.

**Prof. Dr. Ulrich Gebhard:** In der Kommunikation zwischen Menschen können wir immer wieder um Verständnis ringen, weil wir dieselbe Sprache sprechen. Und auch da wissen wir letztlich nicht, ob wir uns verstehen. Es bleibt immer ein Rest des Nichtverstehens. Es ist redlicher, wenn wir sagen »ich fühle mich vom Berg angezogen« statt »ich fühle mich gerufen«.

## 7 Ethik des Verzichts?

Eine auf globales Handeln angelegte Theorie der Gerechtigkeit führt – von der Annahme ausgehend, dass alle Menschen das gleiche Recht haben, an den Rohstoffen dieser Erde teilzuhaben, aber auch die gleiche Pflicht, die Rohstoffe dieser Erde für alle, d.h. auch für die Menschen zukünftiger Generationen zu schonen – unweigerlich zu der Forderung, dass die Menschen in den sogenannten Industrienationen nachhaltiger leben müssen. Eine Forderung nach weniger Konsum klingt so, als ob der Verzicht an sich eine unangenehme, negative Maßnahme sei, die man aus moralischen Gründen jedoch wollen müsste.

Zu den Grundtopoi der modernen Lebensweise gehört jedoch seit Langem auch die These, dass Konsum und technischer Fortschritt nicht immer glücklicher machen. Vielleicht gibt es viel attraktivere Argumente für eine Kultur des Verzichts und der Bescheidenheit, als der gewöhnliche Ansatz bei den ethisch-politischen Theorien der Gerechtigkeit nahelegt.

### 7.1 Dr. Uta Eser: Glück und Suffizienz

Anliegen meines Beitrags ist es, den Stellenwert von Glücksargumenten für die Kommunikation über Fragen der Suffizienz zu eruieren. Obwohl die Glücksphilosophie zum Thema Genügsamkeit viel zu sagen hat, geht es mir dabei nicht um die Frage, ob Verzicht glücklich machen kann. Mich interessiert hier nicht die individuelle, sondern eine politische Frage: Wie kann man eine politische Strategie der Suffizienz mit Hilfe von Glücksargumenten kommunizieren und rechtfertigen? Meine Ausführungen gliedern sich dabei in drei Teile: Zunächst erläutere ich den Begriff der Suffizienz, auf den sich meine Ausführungen beziehen (1). Danach stelle ich dar, warum und inwiefern Glücksargumente für eine Suffizienzstrategie relevant sind (2). Abschließend ziehe ich einige Schlussfolgerungen für die Naturschutzkommunikation (3).

#### Suffizienz als politische Strategie

Mit der Unterzeichnung der Rio-Deklaration, die 1992 als programmatisches Ergebnis des UN-Gipfels für Umwelt und Entwicklung verabschiedet wurde, haben die Industrienationen die besondere Verantwortung anerkannt, die sie in Anbetracht des Drucks, den ihre Gesellschaften auf die globale Umwelt ausüben, tragen (UNITED NATIONS CONFERENCE 1992). Sie haben sich dazu verpflichtet, nicht nachhaltige Produktionsweisen und Konsumgewohnheiten, die einen erheblichen negativen Einfluss auf die nationale und globale biologische Vielfalt haben, abzubauen. Diese besondere Verantwortung lässt sich veranschaulichen mit dem ökologischen Fußabdruck: Derzeit verbraucht die heutige Generation in jedem Jahr mehr Ressourcen als ihr rein rechnerisch zustehen – bereits am 20. August hatte die Menschheit im Jahr 2011 das ihr zustehende Budget verbraucht und lebte von da an auf Kosten der zukünftigen Generationen. Dieses Bild kann und muss hinsichtlich der unterschiedlichen Verantwortung unterschiedlicher Staaten aber differenziert werden: Würden alle Menschen so leben wie ein durchschnittlicher US-Amerikaner, bräuchten wir mehr als vier Planeten. Für

den Lebensstandard eines durchschnittlichen Inders würde hingegen ein halber Globus ausreichen.<sup>1</sup> Aus Gründen globaler und intergenerationeller Gerechtigkeit ist es daher geboten, dass wir Menschen in Deutschland unseren nicht verallgemeinerungsfähigen »ökologischen Fußabdruck« signifikant verringern.

Um das aus Gerechtigkeitsgründen gebotene Ziel einer dramatischen Reduktion unseres Ressourcenverbrauchs zu erreichen, werden Effizienz- und Konsistenzstrategien<sup>2</sup> voraussichtlich nicht ausreichen. Sie müssen vielmehr, davon gehe ich aus, um Suffizienzstrategien ergänzt werden. Diese Annahme wird gestützt durch das als Bumerang-Effekt bekannte Phänomen, dass Effizienzgewinne in aller Regel durch steigende Bedürfnisse überkompensiert werden: Obwohl beispielsweise der Benzinverbrauch von PKWs pro 100 km Strecke kontinuierlich sinkt, steigt er insgesamt an, weil immer mehr Menschen immer längere Strecken fahren. Während Effizienz- und Konsistenzstrategie empirisch gegebene Bedürfnisse lediglich mit weniger oder anderem Ressourcenaufwand befriedigen, hinterfragt eine Suffizienzstrategie die Bedürfnisse selbst: Eine noch so effiziente Heizung führt nicht zu Energieersparnis, wenn zugleich die durchschnittlich beheizte Fläche und die durchschnittliche Raumtemperatur ständig steigen. Der Begriff »Suffizienz« steht also für eine politische Strategie der Genügsamkeit, die Entwicklung nicht als ein »Immer mehr« versteht, sondern als ein »Genug für alle«. Um dieses »Genug für alle« zu gewährleisten, müsste die Politik die Verwirklichung solcher Wünsche, denen kein anerkennungswürdiges Bedürfnis zugrunde liegt, begrenzen. Damit Individuen nicht dauerhaft moralisch überfordert sind, müsste diese Begrenzung, wo möglich und sinnvoll, auch ordnungsrechtlich unterstützt werden. Eine solche Suffizienzstrategie gilt allerdings gemeinhin als nicht politikfähig. Politiker und Politikerinnen befürchten, dass die damit verbundenen Zumutungen nicht die erforderlichen Mehrheiten finden.<sup>3</sup> Ob die mit einer Suffizienzstrategie verbundenen Zumutungen sich moralisch rechtfertigen lassen und welche Rolle Glückserwägungen dabei spielen, ist folglich die präzisiertere Version der Frage, die dieser Beitrag beantworten will.

## Glück

Das Ziel einer nachhaltigen Entwicklung ist es, zu gewährleisten, dass alle Menschen das bekommen, was sie für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse brauchen, und zwar auf eine Weise, die auch zukünftigen Generationen diese Möglichkeit uneingeschränkt lässt. Die Rechtfertigung dieses Ziels basiert nicht auf Glücks-, sondern auf Gerechtigkeitserwägungen: Alle Menschen haben dasselbe Recht auf Existenz und folglich dasselbe Recht auf die natürlichen Ressourcen, die sie hierfür brauchen. Konkretisiert man dieses Ziel, kommt man allerdings um die Frage nicht herum, was genau denn Menschen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse brauchen. Denn mit dem Begriff »Bedürfnis« sind nicht lediglich elementare Grundbedürfnisse wie Nahrung, Wasser, Kleidung und Behausung gemeint. Über körperliche Grundbedürfnisse hinaus haben alle Menschen auch emotionale, soziale, kulturelle und spirituelle Bedürfnisse. Schon 1972 schrieb der Club of Rome in seinem Geleitwort zur Studie »Grenzen des Wachstums«: *»Schließlich steht der Mensch nicht vor der Frage, ob er als biologi-*

---

<sup>1</sup> Entsprechende Daten und Grafiken siehe <http://www.footprintnetwork.org/de/>.

<sup>2</sup> Die Unterscheidung von Effizienz-, Konsistenz- und Suffizienzstrategien geht zurück auf die Studie »Zukunftsfähiges Deutschland« des Wuppertal Instituts (LOSKE 1996).

<sup>3</sup> Hierzu ausführlich SCHNEIDEWIND, U./ZÄHRNT, A. (2013).

*sche Spezies überleben wird, sondern ob er wird überleben können, ohne den Rückfall in eine Existenzform, die nicht lebenswert erscheint»* (MEADOWS 1973, 176). Es geht also nicht nur um bloße physische Existenz, sondern um ein ›lebenswertes‹ Leben.

Was menschliche Existenz lebenswert macht und was Menschen für ein lebenswertes Leben brauchen – auf diese Frage bietet die Glücksphilosophie Antworten. So stellt etwa in der aristotelischen Tradition die Verwirklichung all der Fähigkeiten, über die Menschen *als Menschen* (d.h. im Unterschied zu Tieren) verfügen, ein Kriterium des guten Lebens dar. Ausgehend von der aristotelischen Philosophie sowie eingehenden kulturübergreifenden Untersuchungen überlieferter Erzählungen hat die US-amerikanische Philosophin Martha Nussbaum eine Liste menschlicher Fähigkeiten vorgeschlagen, von deren Verwirklichungsmöglichkeit das Gelingen menschlichen Lebens abhängt. Eine dieser Fähigkeiten, die für den Naturschutz relevant sein könnte, ist die »*Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und pfleglich mit ihnen umzugehen*« (NUSSBAUM 1999, 58). Eine Voraussetzung für das angestrebte ›lebenswerte Leben‹ wäre demnach, dass alle Menschen die Möglichkeit haben, ihre spezifisch menschliche Fähigkeit zur Naturverbundenheit zu verwirklichen.

Im Kontext der Nachhaltigkeit wird dieses zunächst subjektive Streben nach dem Glück in und mit der Natur allerdings normativ gewendet. Das erste Prinzip der Rio-Deklaration lautet: »*Die Menschen stehen im Mittelpunkt der Bemühungen um eine nachhaltige Entwicklung. Sie haben das Recht auf ein gesundes und produktives Leben im Einklang mit der Natur.*« Aus dem (anererkennungswürdigen) Bedürfnis nach einer rücksichtsvollen Naturbeziehung wird hier ein »Recht« auf ein »Leben im Einklang mit der Natur«. Im Hinblick auf diese normative Absicht stellt sich allerdings die Frage, ob es wirklich möglich ist, eine für alle Menschen verbindliche Antwort auf die Frage zu finden, was ›der Mensch‹ für sein Glück braucht. Denn unterschiedliche Menschen haben, über die von allen geteilten Grundbedürfnisse hinaus, unterschiedliche Bedürfnisse. Und unterschiedliche Menschen gewichten diese Bedürfnisse, wenn sie untereinander in Konflikt geraten, in unterschiedlicher Weise. Daher kommen auf Glückserwägungen basierende Argumente da an ihre Grenzen, wo sie den lediglich empfehlenden Rahmen der Tugendethik verlassen und eine Pflicht zur Einschränkung formulieren sollen. Denn die für solche Normsetzungen erforderliche Unterscheidung ›echter‹ von bloß ›vermeintlichen‹ Bedürfnissen müsste auf einer anerkannten normativen Anthropologie beruhen, die angesichts der Pluralität menschlicher Lebensentwürfe stets anfechtbar bleiben wird.

### **Naturschutzkommunikation**

Während moralische Erwägungen in der Umweltkommunikation verpönt sind (»Verzichten Sie auf den moralischen Zeigefinger!«), gelten Glücksversprechen als adressatengerechte Kommunikation (SCHACK 2004). Wie die Naturbewusstseinsstudie gezeigt hat, stellt das Glück in der Natur tatsächlich für viele Menschen ein gutes Argument dar: 93 % der Befragten stimmen der Aussage zu, dass die Natur »zu einem guten Leben dazugehört« (BMU/BfN 2012). Allerdings bedarf es von diesem evaluativen zu einem normativen Urteil noch eines Vermittlungsschritts: Es gibt keine Pflicht zum (eigenen) Glück. Gleichwohl könnte es eine Pflicht zur Suffizienz geben. Die Tatsache, dass Natur für viele Menschen zu einem guten Leben dazugehört, wird erst dadurch normativ relevant, dass das Handeln der Einen die

Glücksmöglichkeiten der Anderen zu gefährden vermag – über ein Gerechtigkeitsargument also.

In der Absicht, das Glück in der Natur zur Begründung von Naturschutznormen zu verwenden, kann man beispielsweise mit dem oben bereits zitierten Befähigungsansatz argumentieren. Zwar haben Menschen keine Pflicht, die »*Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und pfleglich mit ihnen umzugehen*« zu verwirklichen. Aber sie haben ein Recht darauf, dass der Staat ihnen die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Verwirklichung (durch Regeln) sichert.

In der Fläche konkurriert freilich die Verwirklichung der genannten Fähigkeit mit der Verwirklichung anderer menschlicher Grundfähigkeiten, auf die Menschen ebenfalls ein Anrecht haben. So gerät die Fähigkeit zu einem naturverbundenen Leben häufig in Konflikt mit der »*Fähigkeit, sich guter Gesundheit zu erfreuen; sich angemessen zu ernähren; eine angemessene Unterkunft zu haben; [...] sich von einem Ort zu einem anderen zu bewegen*« (NUSSBAUM 1999, 58). Sowohl ein ›gesundes Leben‹ als auch ein ›produktives Leben‹ als auch ein ›Leben im Einklang mit der Natur‹ stellen nachvollziehbare Bedürfnisse dar. Werden diese aber in den Rang von Rechten erhoben, wie es das oben genannte erste Prinzip der Rio-Deklaration tut, sind Normenkonflikte programmiert. Denn auf einer gegebenen Fläche können in der Regel nicht alle diese Bedürfnisse zugleich verwirklicht werden. Während die Einen ihr ›Recht auf ein produktives Leben‹ durch die Entwicklung eines Gewerbegebietes verwirklichen wollen, streiten die Anderen für ihr ›Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur‹, das sie durch die Ausweisung eines Schutzgebiets verwirklichen wollen. Solche Konflikte sind sowohl im nationalen als auch im internationalen Maßstab eher die Regel als die Ausnahme.

Damit wird deutlich, dass Naturschutzkonflikte nicht, wie die notorisch ungelöste Debatte um die Anthropozentrik suggeriert, Konflikte zwischen Menschen und Natur sind, denen man mit moralischen Rechten der Natur beikommen könnte. Vielmehr haben wir es in aller Regel mit Konflikten zwischen konkurrierenden Bedürfnissen (und ggf. sogar Rechten) von Menschen zu tun, deren Gewichtung und Hierarchisierung wiederum von konkurrierenden Vorstellungen vom Glück abhängt. Insofern verschränken sich in der Naturschutzkommunikation Gerechtigkeits- und Glücksargumente. Dass wir im Hinblick auf die Endlichkeit natürlicher Ressourcen und die Unbegrenztheit menschlicher Wünsche verpflichtet sind, die Zahl legitimer Bedürfnisse zu beschränken, ist eine Frage der inter- wie intragenerationellen Gerechtigkeit. Um diese Pflicht zu substantiieren, müssen allerdings Fragen des Glücks zum Gegenstand der Kommunikation gemacht werden.

## Literaturverzeichnis

BUNDESMINISTERIUM FÜR UMWELT, NATURSCHUTZ UND REAKTORSICHERHEIT (BMU); BUNDESAMT FÜR NATURSCHUTZ (BfN) (Hrsg.) (2012): Naturbewusstsein 2011 – Bevölkerungsumfrage zu Natur und biologischer Vielfalt. – URL: [http://www.bfn.de/fileadmin/MDB/documents/themen/gesellschaft/Naturbewusstsein\\_2011/Naturbewusstsein-2011\\_barrierefrei.pdf](http://www.bfn.de/fileadmin/MDB/documents/themen/gesellschaft/Naturbewusstsein_2011/Naturbewusstsein-2011_barrierefrei.pdf) (Zugriff: 05.12.2012).

- LOSKE, R. (1996): Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. Eine Studie des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt und Energie. 4. Aufl. Basel.
- MEADOWS, D./ZAHN, E./MILLING, P. (1973): Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Reinbek bei Hamburg.
- NUSSBAUM, M. (1999): Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt am Main.
- SCHACK, K. (2004): Reden Sie noch oder überzeugen Sie schon? Mit der richtigen Kommunikationsstrategie bringen Sie Ihre Botschaft rüber. In: Punkt.um Impulse für engagierte Umwelt- und Naturschutzarbeit 8, S. 2-4. URL: [http://www.aktivum-online.de/pdf/aktivum\\_8\\_2004.pdf](http://www.aktivum-online.de/pdf/aktivum_8_2004.pdf) (Zugriff: 13.04.2012).
- SCHNEIDEWIND, U./ZHRNT, A. (2013): Damit gutes Leben einfacher wird. Perspektiven einer Suffizienzpolitik. München.
- UNITED NATIONS CONFERENCE ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT (1992): Rio Erklärung über Umwelt und Entwicklung. URL: <http://www.un.org/Depts/german/conf/agenda21/rio.pdf> (Zugriff: 21.10.2010).

## 7.2 PD Dr. Harald Lemke: Gutes Leben – Gutes Essen

Das menschliche Naturverhältnis wird maßgeblich geprägt durch das Essen – das globale Nahrungsgeschehen. Die ›konventionelle‹ Form, wie wir gegenwärtig Nahrung produzieren, vermarkten und konsumieren, gehört zu den Hauptursachen der Ausbeutung und Zerstörung der Natur. Anhand der vielfach ungunstigen Folgen dieser Ernährungsweise lassen sich die normativen Kriterien und die praktischen Erfordernisse eines besseren Umgangs mit der Natur gastrosophisch begründen. Darum ist eine neue Ethik des guten Essens oder Gastroethik notwendig, ebenso wie ein gastrosophisches Naturverständnis.<sup>1</sup>

Programmatische Ziele der Gastroethik:

1. Bewusst zu machen, dass Menschen durch keine ihrer Handlung derart massiv in die Natur eingreifen wie durch ihr tägliches Essen. Denn bislang hat man sich wenig Gedanken über diesen massiven Eingriff und diese kosmopolitische Bedeutung des ›Essens‹ gemacht. Die Ernährungsfrage wurde lediglich als Sache des subjektiven Geschmacks und eines privaten Glücks behandelt.
2. Erforschung und Förderung einer ethischen Ernährungsweise. Denn nur durch eine umfassende Verbesserung unserer Esskultur lassen sich zahlreiche Ursachen der Naturzerstörung beheben und die natürlichen Daseinsgrundlagen der zukünftigen Menschheit sichern.
3. Umdenken und Gutes leben: Eine neue Ethik des Essens trägt nicht nur zum Wohl aller bei, sie ist darüber hinaus eine tägliche Quelle für die zentrale Erfahrung des Glücks, gut zu leben. Dementsprechend lautet das Motto einer gastrosophischen Ethik des guten Lebens: Zu einer für alle guten Lebensweise gehört es, gut zu essen – keine allzu unangenehme Gerechtigkeitspflicht und Alltagstugend, die dafür sorgt, dass Naturschutz – nämlich von Menschen gut genutzte, dem Wohl aller gemäße, glückliche Natur – über den Teller geht. Naturschutz geht über den Teller, wie Liebe durch den Magen geht.

Wenn dies gilt, dann kann man auch das Folgende sagen: *Gut essen wir glückliche Natur:*

- indem wir mit den Gaben der Natur so verfahren und natürlich Essbares so produzieren, dass auch die kommenden Generationen genug natürliche Ressourcen und eine intakte Umwelt vorfinden, um sich zu ernähren und gut zu leben;
- indem wir eine lokal angepasste und möglichst große Artenvielfalt an Pflanzen- und Tierarten nutzen;<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ich recurriere hier auf meine andernorts publizierten Überlegungen zur Programmatik und Theorie einer gastrosophischen Ethik: LEMKE, H. (2007): Ethik des Essens. Eine Einführung in die Gastrosophie. Berlin. – Ders. (2007): Die Kunst des Essens. Eine Ästhetik des kulinarischen Geschmacks. Bielefeld. – Ders. (2012): Politik des Essens. Wovon die Welt von morgen lebt. Bielefeld.

<sup>2</sup> Den Sinn der auf den ersten Blick vermutlich provokant wirkenden Rede von einer glücklichen Natur lässt sich an einem entsprechenden Umgang mit Nutztieren und Nutzpflanzen konkretisieren: Dass das Dasein eines ›glücklichen‹ Nutztieres, welches Menschen ein ›tierisch gutes‹ Leben leben lassen, nicht das einzige oder gar das wünschenswerteste Glück dieses Tieres ist, steht außer Zweifel. Doch das Leben eines Wildschweines wie jedes anderen wild lebenden (aber vom Menschen potentiell genießbaren) Tieres kann wegen Krankheiten, Feinden, schlechten Lebensbedingungen etc. vergleichsweise unglücklich verlaufen. Deshalb steckt in der Annahme, dass das vom Menschen genutzte Schwein Glück hat, kein Sarkasmus: Ein auf sich selbst gestelltes Schwein kann keineswegs damit rechnen, so viel ›Schwein zu haben‹, ein relativ gutes Leben zu haben. Es kann sich gegebenenfalls ›glücklich fühlen‹, durch die Methoden der menschlichen Tierhaltung gut behandelt (gefüttert, gepflegt, geschützt, geliebt etc.) zu werden. Das Gleiche gilt für Pflanzen und ihr mögliches Glück als Wesen, die zu einem wohlgedeihlichen ebenso wie zu einem dahinwelkenden Leben fähig sind. Auch sie können je nachdem, welche landwirtschaftlichen

- indem wir eine möglichst effektive Bewirtschaftung von Anbauflächen mit möglichst wenig fossiler Energie (Erdöl für Mineraldünger, Landmaschinen, Transport) zustande bringen;
- durch die Umstellung der kapitalistisch-industriellen Landwirtschaft auf eine umweltschonende und ökologisch nachhaltige Agrikultur;
- indem wir eine zukunftsfähige Ertragssteigerung von Agrarerzeugnissen durch Umstellung auf die hohe Produktivität einer kleinbäuerlichen Multifunktionslandwirtschaft erreichen.

Eine Ethik des guten Essens kommuniziert das Naturschutzgebot – über eine umweltfreundliche, naturbeglückende Landbewirtschaftung hinaus – *in* unser Alltagsleben *hinein*. Denn sie besagt:

Glückliche Natur entsteht durch das Glück eines kulinarischen Gut-Lebens:

- indem wir möglichst regionale und hauptsächlich pflanzliche Produkte wählen;
- indem wir bereit sind, ›gutes Geld‹ für faire Preise auszugeben, so dass sich bäuerliche Arbeit (überall wo sie geleistet wird) lohnt und die Produktion von ökologisch und sozial nachhaltig erzeugten Lebensmitteln wächst;
- indem wir dem täglichen Essenmachen und Essengenießen als etwas ›für uns Gutes‹ mehr Zeit und mehr Bedeutung in unserem Leben geben;
- indem wir die Ethik einer ›guten Esskultur‹ als alltägliche Praxisform einer ›für alle guten Lebensweise‹ begreifen und schätzen lernen;
- indem wir anhand der ›Glückserfahrungen‹ einer neuen Kultur des guten Essens erfahren, dass sich ethisch zu leben ›gut‹ anfühlen kann;
- weil wir mit einer möglichst guten Ernährungsweise ›alles tun‹, was für eine nachhaltige Nutzung und Schonung – eine menschliche Beglückung – der ›Natur‹, die wir essen und die wir zum Wohle aller gut essen sollten, getan werden muss.

---

Methoden zum Einsatz kommen, von Menschen ›gut‹ oder ›schlecht‹ behandelt werden. Auf diese Weise kann der Mensch (als essendes, über seine Ernährung in die Natur eingreifendes Wesen) die Natur (alles davon betroffene Seiende) glücklich oder unglücklich machen.

### 7.3 Auszüge aus der Diskussion

**Dr. Bruno Oberle:** Ich gehe völlig einig mit Frau Eser, dass es kein Recht auf Glück gibt, aber eine Pflicht zur Suffizienz.

**Prof. Dr. Angela Kallhoff:** Ich verstehe diese ganze Debatte um ›paternalistisch‹ oder ›nicht-paternalistisch‹ nicht. Es hat immer Kollektivgüter gegeben, für die der Staat eingetreten ist, und zwar offensichtlich weil Individuen entweder zu kurzfristig sind, sie selber für sich zu besorgen, oder dies aufgrund der Strukturen gar nicht geht. Und warum sind denn dann bestimmte Naturschutzgüter nicht auch kollektiv schützenswerte Güter? Dann wäre es kein demokratietheoretisches Problem, sondern schlicht eine politische Unaufmerksamkeit, Güter nicht als Kollektivgüter zu verstehen und ihren Status zu erhalten. Die Natur zu erhalten, könnte man selbstverständlich über diese Schiene rechtfertigen. Dann ist natürlich die Frage, was sind die Legitimationsbedingungen dafür? Die klassische Methode sind ja die Prinzipien der Versicherungsgüter: 1. Jeder hat einen Anteil – es ist fair geregelt. 2. Es ist Inklusion, jeder wird mitgenommen. 3. Es liegt ein faires Angebot als Ersatz vor. Denn man kann den Menschen nicht einfach etwas wegnehmen, sondern muss Alternativen schaffen. Das ist auch im Naturschutz nicht anders. Es gibt da die Idee, dass man Güter schafft, die kollektiv nutzbar sind, ohne dass sie sich abnutzen. Möglich ist es, man muss es nur organisieren.

**Dr. Uta Eser:** Wir haben ja, weltweit gesehen, zugleich ein Überbevölkerungs- und ein Überkonsumproblem. Das will ich gar nicht werten. Zudem haben wir die Situation, dass 20 % der Weltbevölkerung 60 % aller Lebensmittel und 80 % aller Ressourcen konsumieren. Wir haben also eine extreme Ungleichverteilung weltweit von negativem Einfluss auf biologische Vielfalt und von Nutzung der Natur. Und wenn dann das Argument mit der ausgleichenden Gerechtigkeit kommt, ›Man kann Menschen nicht was wegnehmen, wenn man ihnen nichts dafür gibt‹, dann finde ich, dass es schon auch auf die Ausgangssituation ankommt. Wenn sich fünf Leute einen Kuchen teilen sollen, und eine Person nimmt sich gleich mal drei Stücke vom Kuchen und lässt die anderen zwei Stücke für die letzten vier, dann würde ich sagen: »Gib mal was her, weil die anderen sonst nichts mehr kriegen!« Wenn die dann fragen würde, was sie als Ausgleich dafür bekommt, dann würde wohl jeder von uns sagen, dass dies ein bisschen unverschämt sei. Denn eigentlich sollte man darauf achten, sich von vornherein nur so ein Stück zu nehmen, dass es für alle reicht. Und wenn ich mir die Verteilungsproblematik anschau, dann gehört auch dazu, dass 20.000 Menschen jeden Tag vor Hunger sterben, und für die ist die Forderung nach gutem Essen vermutlich ein bisschen ironisch. Auch in unserem Land ist die für viele kaum erfüllbar. Ich finde, dass wir diese sozialen und globalen Ungleichheiten im Naturkonsum und Konsumniveau dringend mitthematisieren müssen.

**Dr. Harald Lemke:** Gerade am Beispiel des Essens kann man sich klarmachen, dass es gar keiner Ethik des Verzichts bedarf. Vielmehr geht es darum, möglichst gut zu leben. Zwar ist das Essen nicht das gute Leben insgesamt, aber es macht einen großen Teil eines möglichen ethisch guten Lebens aus. Man hat da einen großen Motor, eine der stärksten

gesellschaftlichen Kräfte. Nicht der Verzicht ist gut, sondern ernährungsphilosophische Fragen wie: Wie kommen wir von einer Fastfood-Kultur und einer fleischfixierten Küche zu einer Küche, die für alle besser wäre, sowohl unter tierethischen, umweltethischen als auch kulinarisch-ästhetischen Blickpunkten? Da kommen wir nicht mit Technik und auch nicht mit Effizienzsteigerung oder Suffizienz hin, sondern vor allem mit Kreativität. Um gut zu essen, müssen wir auch lernen, anders zu kochen.

**Dr. Uta Eser:** Man wird aber dem Leben nicht gerecht, wenn man sich nur diesen einen Aspekt anschaut. Wir wollen zwar gut essen, aber wir wollen auch einen zufriedenstellenden Job, wir wollen Zeit für die Kinder, füreinander, und auf die Umwelt wollen wir auch noch achten. Und der Tag hat leider nur 24 Stunden. Ich finde, wenn man in diese Richtung geht, immer ›bio‹, ›regional‹ und ›fair trade‹ zu predigen, dann läuft man Gefahr, kognitive Dissonanzen zu erzeugen. Dass man von sich selber ein Bild schafft, dass man das so macht, aber dem gar nicht gerecht werden kann, weil man andere Bedürfnisse auch noch hat, die man dann mehr frustrieren müsste, als man dazu bereit ist. Lasst uns lieber nach den Hindernissen schauen, die den Menschen hindern, das zu tun. Ich glaube, man muss ihm gar nicht sagen, dass selber gekochtes Essen besser ist als die Tiefkühlpizza. Doch was hindert die Menschen daran, es auch zu tun? Wo sind auch strukturelle Probleme? Und dort kann dann auch die Politik ansetzen.

**Dr. Harald Lemke:** Ich sehe keinen Gegensatz zwischen Hedonismus und Moral, da bin ich vielleicht etwas epikureisch. Im Kontext einer Ethik des guten Lebens kann man durchaus an ›gute Lust‹ denken und diese versuchen zu begründen. Lust und besonders die Lust an dem, was für alle gut ist, muss nicht außerhalb der Moral stehen. Am Beispiel des guten Essens kann man konkretisieren, dass es auch eine ethische, für alle gute Lust gibt. Wenn ich zum Beispiel bestimmte Produkte esse, die nicht auf Kosten der Umwelt gehen und die auch gut für meine Gesundheit sind, und wenn ich dabei auch noch Geschmackvolles genießen kann und das in guter Gesellschaft, dann kommt das nicht hinzu, sondern dann ist das etwas, das zur Erfahrung des Guten selbst gehört.

**Dr. Uta Eser:** Ich schade, wenn ich nicht pfleglich mit meiner menschlichen oder nicht-menschlichen Umwelt umgehe, immer auch ein wenig mir selbst. Ich finde, dass die Gerechtigkeitsargumentation natürlich die entscheidende ist. Die Frage ist nun: Was trägt das Glücksargument zum Gerechtigkeitsargument bei? Und vielleicht macht es das in der Kommunikation etwas attraktiver, wenn ich sage: ›Es ist nicht nur ein selbstloser Akt der Selbstaufopferung, wenn Du deine Interessen zurückstellst und die des anderen berücksichtigst. Sondern letztlich kann es zum eigenen Wohlergehen beitragen, das Wohlergehen der anderen mit in die Handlungsmotivation einzubeziehen.‹

## 8 Unser Umgang mit der Natur und das gute Leben

Die Folgen, die unser Handeln in und mit der Natur hat, sind vielfältig. Wir bearbeiten, wir schaffen die Natur, in der wir leben. Wie wir uns zur Natur verhalten, hat aber auch unmittelbare Folgen für uns selbst. Denn indem wir die Natur in einer bestimmten Weise behandeln bzw. behandeln wollen, erkennen wir in ihr einen mehr oder weniger wichtigen Wert. Die Frage, die sich hier stellt, lautet: Leben wir anders, leben wir besser, wenn wir ein liebevolles Verhältnis zur Natur haben, wenn wir der Natur einen Wert an sich zuerkennen?

### 8.1 PD Dr. Dr. Martin Gorke: Leben wir anders, wenn wir der Natur einen eigenen Wert zuerkennen?

#### Zum Begriff des Eigenwertes

Nach einem Rat von Karl Popper sollte man philosophische Diskussionen nicht mit Definitionen beginnen. Ich muss ausnahmsweise gegen diese Regel verstoßen, weil der Begriff des Eigenwertes in der umweltethischen Literatur der letzten Jahre nicht nur uneinheitlich, sondern zum Teil sogar gegensätzlich verwendet worden ist. Die Titelfrage lässt sich aber nicht befriedigend beantworten, bevor klar ist, was mit der Zuerkennung eines ›eigenen Wertes‹ an die Natur nun genau gemeint ist.

Eigenwert soll hier bedeuten, dass ein Naturwesen nicht nur wertvoll als Mittel für etwas anderes ist, sondern darüber hinaus wertvoll *an sich*. Es wird als Selbstzweck im objektiven, moralischen Sinne betrachtet und verdient deshalb Rücksicht *um seiner selbst willen*. Ihm gegenüber bestehen *direkte* Pflichten. Da dies alles recht abstrakt klingt, möchte ich die Zuerkennung eines Eigenwertes anhand eines Bildes veranschaulichen, zu dem mich die Schriften von Thomas Nagel und Robert Spaemann angeregt haben (NAGEL 1998, SPAEMANN 1990).

Wir befinden uns auf einem Schiff mitten auf dem Ozean und schauen uns um. Eine von zwei Betrachtungsweisen, die wir als Menschen dann einnehmen können, ist die zentrierte. Es ist die Perspektive, die alle Lebewesen einnehmen. Wir empfinden uns aus dieser Perspektive heraus stets als Mittelpunkt des Ozeans. Andere Schiffe erscheinen uns durchweg kleiner als das eigene. Sie sind aus der zentrierten Perspektive heraus lediglich ›Umwelt‹, also Objekte, die ihren einzigen Wert daraus beziehen, dass sie für den Betrachter im Zentrum von Bedeutung sind. Sie sind gewissermaßen »weniger wirklich« (SPAEMANN 1990, 119) als er.

Wir Menschen können aber auch noch eine zweite Betrachtungsweise einnehmen: die Perspektive der sittlichen Vernunft. Diese versucht die Welt gedanklich von einem ›absoluten‹ Standpunkt aus zu betrachten, gewissermaßen ›von ganz weit oben‹, mit Thomas Nagels »Blick von nirgendwo« (NAGEL 1992). Von dort aus wird dem Vernunftwesen Mensch klar, dass mehrere seiner Schlüsse, die er aus der zentrierten Perspektive zieht, objektiv betrachtet falsch sind: Er befindet sich keineswegs im Zentrum des Ozeans und die Schiffchen am

Horizont sind grundsätzlich alle von derselben Größenordnung wie sein eigenes. Andere Wesen sind nicht nur *Objekte für ihn*, sondern ebenso wie er *mehr oder weniger eigenständige Subjekte* in einem gemeinsam geteilten Horizont.

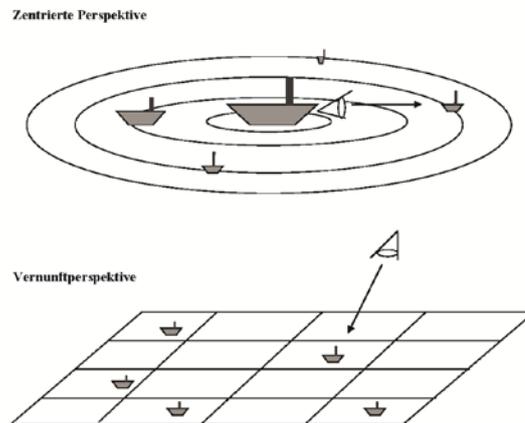


Abb. 1: Die zwei Möglichkeiten des Menschen, die Welt zu sehen (GORKE 2010, 110). Die ›absolute‹ Perspektive der Vernunft ist ein Ideal, dem man sich mithilfe des Verfahrens der kritischen Objektivierung Schritt für Schritt annähern kann. Bei diesem offenen Prozess ist es wichtig, die subjektiven Erfahrungen der zentrierten Perspektive in die objektive Weltsicht zu integrieren. Auch Subjektivität ist Teil der objektiven Wirklichkeit.

Robert Spaemann hat diese Einsicht der sittlichen Vernunft »Erwachen zur Wirklichkeit« (SPAEMANN 1990, 116) genannt. Es setzt drei Dinge voraus. *Erstens* die Absage an den ontologischen Reduktionismus: Wenn ich einen Marienkäfer nur als energetisch-materielles Konglomerat verstehe, das sich in seinen naturwissenschaftlich beschreibbaren Mechanismen restlos erschöpft, so hat er keine Chance, von mir in seinem Selbstsein und Eigenwert wahrgenommen zu werden. Stattdessen muss ich ihn *zum Zweiten* als ein Gegenüber betrachten, dessen eigenes Sein und Werden zur Verwirklichung kommen oder aber Beeinträchtigung erfahren kann. Nur im wohlwollenden ›Mitgehen‹ mit diesem Sein und Werden realisiere ich seine eigenständige Wirklichkeit. Sehe ich etwa, wie der Marienkäfer gerade in meine Regentonne gefallen ist und nun versucht, sich daraus zu retten, so kann es keinen Zweifel geben, dass es gut wäre, ihm aus dieser Notsituation herauszuhelfen. Das erkenne ich allerdings nur, wenn ich zur *dritten* Voraussetzung bereit bin: zur kritischen Analogiebildung. Um dem Marienkäfer gerecht zu werden, muss ich versuchen, mich so gut ich kann in ihn hineinzusetzen. Dabei ist klar, dass dies nur bis zu einem bestimmten Grad möglich ist und dass dies zu keiner naiven Vermenschlichung führen darf. Es gilt sehr sorgfältig zu bedenken, worin sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zwischen ihm und mir bestehen. Dafür bedarf es bestmöglichen naturwissenschaftlichen Wissens.

## Veränderungen in unserem Leben

Nachdem der Eigenwertbegriff nun hinreichend geklärt ist und seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen deutlich geworden sind, lässt sich die Titelfrage angehen: Was ändert sich

an unserem Leben, wenn wir in unserem Verhältnis zur Natur die zentrierte Perspektive relativieren, wenn wir sie also um den »Blick von nirgendwo« ergänzen? Ich habe bewusst nicht von »ersetzen« gesprochen, denn wir Menschen sind ja unwiderruflich beides: Lebewesen *und* Vernunftwesen. Analogiebildung wäre auch gar nicht möglich, wenn wir die zentrierte Perspektive zugunsten der Vernunftperspektive gänzlich aufgeben würden.

Ein *erster* Effekt des Blicks »von oben« ist, dass wir uns plötzlich in einem Kontext wiederfinden, in dem wir *ein* Wesen unter vielen sind und dabei zumindest nicht von vornherein und in jeder Hinsicht gegenüber den anderen privilegiert. »Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will« (SCHWEITZER 1990, 330), so hat Albert Schweitzer diese Einsicht einst prägnant zusammengefasst. Sie führt bei vielen Menschen zu einem starken Gefühl der Verbundenheit mit allen anderen Naturwesen, besonders wenn dieses Gefühl mit Wissen über die evolutionären und ökologischen Hintergründe unserer Existenz angereichert ist.

Der *zweite* Effekt des Blicks »von oben« ist nicht ganz so erhebend. Er bringt uns zu der eher unbequemen Einsicht, dass dieses Sich-Wiederfinden auf Augenhöhe mit so vielen anderen Wesen uns zwangsläufig mit einer Fülle von Zielkonflikten konfrontiert. *Meine* Wünsche und Interessen kollidieren oft massiv mit den Interessen und der Selbstentfaltung der *anderen* Wesen, und zwar in umso größerem Umfang, je mehr Naturwesen und Gesamtsystemen ich einen Eigenwert zukommen lasse.

So ist es kein Wunder, dass ein Haupteinwand gegen die ethischen Konzepte des Biozentrismus und Holismus mit ihren sehr großen Moralgemeinschaften lautet, die Vielzahl der dort auftretenden Zielkonflikte überfordere das Entscheidungsvermögen des Handelnden. Auch sei es für diesen nur schwer erträglich, ständig in dem Bewusstsein zu leben, dass er durch die Beeinträchtigungen anderer Lebewesen tagtäglich schuldig werde. Darauf lässt sich erwidern, dass es nicht Sinn der Ethik sein kann, bestimmte Aspekte der Wirklichkeit einfach auszublenden, nur damit der Handelnde mit möglichst wenigen Problemen konfrontiert wird. Vielmehr sollte die Ethik ihm Orientierungshilfe geben, all diese Probleme bestmöglich zu bewältigen (GORKE 2010, 148-220). Was deren Wirkung auf die menschliche Psyche betrifft, räumen Vertreter des Biozentrismus und Holismus durchaus ein, dass ihre vertiefte Anteilnahme am Schicksal der Natur ihnen oft Gefühle der Trauer, der Schuld und des Mitleids beschert. Sie betonen dabei allerdings meistens, dass sie dank dieser Anteilnahme auch immer wieder einzigartige Momente der Freude und des tiefen Glücks erfahren. Jeder, der schon einmal einen verirrtten Schmetterling aus dem Zimmer wieder ins Freie gebracht und ihm beim Davonfliegen nachgeschaut hat, weiß, was damit gemeint ist.

Ob solch positive Erfahrungen die negativen kompensieren können, ob also die seelische Bilanz bei einer Eigenwert-Zuerkennung insgesamt mit einem Plus oder mit einem Minus abschließt, ist eine offene Frage. Ich glaube nicht, dass hierauf eine allgemeingültige Antwort möglich ist, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen sind die Gefühle der Trauer, des Mitleids, der Schuld, der Mitfreude und des Glücks qualitativ zu unterschiedlich, als dass sie sich miteinander verrechnen, geschweige denn auf einer einheitlichen quantitativen Skala abbilden ließen. Zum anderen muss man davon ausgehen, dass ihre Intensität, ihre seelische Verarbeitung und damit auch ihre Wirkung auf das langfristige Wohlbefinden von Person zu Person sehr verschieden ausfallen.

## Konsequenzen für die Naturschutzkommunikation

Stellt man diese komplexe Sachlage in Rechnung, dürfte es meistens wenig Sinn machen, für die Zuerkennung eines Eigenwerts an die Natur mit Glücksargumenten zu werben. So werden sich etwa Menschen, die wenig Talent zur Empathie besitzen oder deren intrinsische Lebenszwecke nicht viele Berührungspunkte mit der Natur aufweisen, davon kaum beeindruckt lassen. Dagegen werden Menschen, deren Lebensziele mit Idealen wie Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit verbunden sind und die erwägen, diese auch auf die Natur auszuweiten, darauf eher irritiert reagieren. Wenn sie der Natur aus moralischer Einsicht einen eigenen Wert zuerkennen, werden sie darauf beharren, dass sie dies *primär um der Natur willen* tun und nicht, um dadurch selber glücklicher zu werden. Eine Funktionalisierung ihres Altruismus zugunsten des Selbstinteresses würden sie nicht als hilfreiches Zusatzargument, sondern als Verfehlung des Themas, wenn nicht als dessen Untergrabung verstehen. Worum es ihnen in erster Linie geht, ist nicht ihr Glück aus einer dann doch wieder zentrierten Perspektive heraus, sondern das ›Erwachen zur Wirklichkeit‹ aus der ›absoluten‹ Perspektive der sittlichen Vernunft. Wenn dieses ›Erwachen‹ *nebenher* Momente des Glücks beschert, ist dies natürlich willkommen. Man kann aber mit diesem Glück weder rechnen, noch lässt es sich direkt ansteuern (FRANKL 1979, 100-102). Es fällt einem – bisweilen – als Geschenk zu, wenn man vorher das Gute primär um seiner selbst willen getan hat.

## Literaturverzeichnis

- FRANKL, V. E. (1979): Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. München.
- GORKE, M. (2010): Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen. Stuttgart.
- NAGEL, T. (1992): Der Blick von nirgendwo. Frankfurt am Main.
- NAGEL, T. (1998): Die Möglichkeit des Altruismus. Bodenheim.
- SCHWEITZER, A. ([1923] 1990): Kultur und Ethik. München.
- SPAEMANN, R. (1990): Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart.

## 8.2 Dr. Bianca Baerlocher: Unser Handeln in der Natur

Urban Gardening, Urban Agriculture oder Urban Forestry sind neue Phänomene in Städten und damit auch in der Stadtforschung. Die Städte von morgen wollen grün, nachhaltig, essbar und biophil sein.

Besonders interessant im Hinblick auf das Mensch-Natur-Verhältnis ist die Um- und Zwischennutzung von städtischen Brachflächen, denn sie geben Raum zur freien Gestaltung. Der Trend zur Renaturierung, der Anbau von Nutzpflanzen und das Bedürfnis nach Naherholung im städtischen Grünraum scheinen von zentraler Bedeutung zu sein. Verwunderlich ist dies nicht, denn für den ›modernen‹ Menschen war und ist der Umgang mit Natur und die Abgrenzung zu ihr stets Teil des Urbanisierungs- und damit Vergesellschaftungsprozesses. Natur und Gesellschaft sind nämlich trotz ihrer Unterscheidbarkeit stets konstitutiv aufeinander verwiesen (GÖRG 2008, 97). Vor diesem Hintergrund kann auch die Einschätzung eines guten Lebens in der Natur beleuchtet werden.

Im Rahmen des Expertenworkshop galt es zu hinterfragen, ob neben rationalisierten naturwissenschaftlich geprägten Argumenten für Naturschutz auch Glücksargumente von Gewicht sein können. Grundsätzlich wird mit dieser Abwägung die Stärkung geisteswissenschaftlicher Argumente impliziert. Damit die Frage nach normativen Aspekten des Naturverhältnisses in Form von Glücksargumenten gestellt werden kann, sollte vorab eine soziologische Erklärung Folgendes leisten:

1. ein Grundverständnis für das Zusammenspiel von Gesellschaft und Natur liefern und
2. erklären, wie Natur in unser Handeln eingeflochten ist.

Dies scheint eine gute Basis zu sein, um die philosophischen und soziologischen Argumente an der Schnittstelle zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu stärken.

Für eine Einführung in die Thematik aus soziologischer Perspektive scheint mir die Auseinandersetzung mit dem Mensch-Natur-Verhältnis auf handlungstheoretischer Basis zentral. Das Verstehen und Erklären unseres Handelns in der Natur stellt aber die klassische Soziologie vor Herausforderungen, da

a) üblicherweise nach dem Diktum Durkheims soziale Tatsachen durch soziale Tatsachen erklärt werden, d.h. alle anderen psychischen, physischen bzw. natürlichen Tatsachen ausgeklammert werden und

b) ›Natur‹ als dauerhaft handlungsstrukturierende Größe in den Sozialwissenschaften noch zu wenig Beachtung findet.

Eine sozialwissenschaftliche Deskription menschlichen Handelns in der natürlichen Umwelt ist aber elementar, um Strukturparallelitäten der Mensch-Natur-Interaktionen zu verstehen. Erst mithilfe eines sozial-ökologischen Handlungsverständnisses kann auch ›Naturschutz‹ in seiner Bedeutung für Mensch-Umwelt-Interaktionen neu gedeutet werden, indem nicht Naturzustände als konservierbar eingeschätzt werden, sondern der permanente prozesshafte Charakter von Mensch und Umwelt in den Fokus gerät.

Ein Anliegen des Workshops war es, der »Natur« einen angemessenen Platz einzuräumen im ›Empfinden‹ der Menschen. Um obige einleitende Gedanken zu verdeutlichen und in Zu-

sammenhang mit einem grundsätzlichen Verständnis unseres Handelns in der Natur zu bringen, möchte ich eine sozial-ökologische Handlungstheorie einführen. Klassischerweise werden Handlungen als rein soziale Konstrukte verstanden. Wie aber Handlungen auch durch die natürliche Umwelt, d.h. im weiteren Sinne physische Strukturen geprägt werden, wurde in der Mainstream-Soziologie bisher nur selten systematisch erarbeitet. Das in Abbildung 1 dargestellte Strukturkonzept bricht mit den Vorgaben der klassischen Soziologie und zeigt, wie die Elemente eines individuellen Handlungsvollzugs in Beziehung stehen zu den sozialen und den physischen Strukturen (BAERLOCHER 2013; ZIERHOFER et al. 2008, 144).

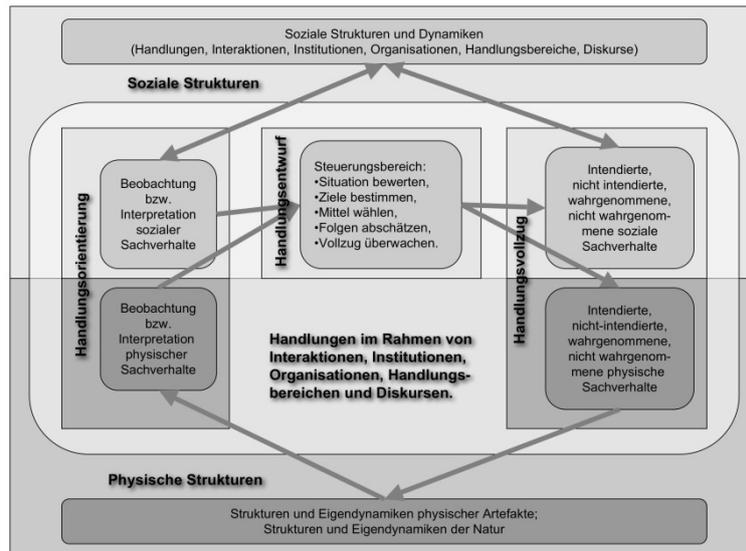


Abb. 1: Strukturkonzept zu Beziehungen zwischen biophysischen und sozialen Sachverhalten  
Quelle: BAERLOCHER 2013, S. 104 und ZIERHOFER et al. 2008, 145.

Das Strukturkonzept stellt grafisch eine Handlung dar, bestehend aus einer Handlungsorientierung, einem Handlungsentwurf und dem Handlungsvollzug. Grundsätzlich lässt sich sagen, dass Handlungen Strukturen produzieren und gleichzeitig durch diese angeleitet werden (GIDDENS 1997). Bestehende Strukturen können Handlungen ermöglichen oder diese verhindern. Was Giddens ursprünglich für die soziale Welt konzipiert, nämlich die Dualität von Strukturen (ebd.), wird in der Darstellung 1 auf die physische Welt übertragen, denn jede Handlung sei insofern in soziale und physische Strukturen eingebettet, als sich die Handlungselemente (Handlungsorientierung, Handlungsentwurf und Handlungsvollzug) immer auf physische und soziale Strukturen beziehen, ungeachtet dessen, worauf die Intention des Handelnden zielt oder welche konkreten Normen und Werte die Handlung beeinflussen (BAERLOCHER 2013). Mit anderen Worten heißt das, dass es Strukturparallelitäten und Passungen zwischen natürlichen und sozialen Strukturen geben muss. Diese Passungen lassen sich ablesen z.B. in verschiedenen Arten der Waldgestaltung oder im Gewässermanagement im Verlauf der Zeit und lassen sich als verschiedene sozial-ökologische Regime charakterisieren. In Abbildung 2 ist das Grundverständnis solcher sozial-ökologischen Regime dargestellt. In Anlehnung an das Strukturkonzept lässt sich ein sozial-ökologisches Regime durch

eine intersubjektiv verhandelte Leitidee charakterisieren. Als regulative Leitideen könnten zum Beispiel »Kanalieren von Flüssen« oder »Natur schützen« bezeichnet werden.

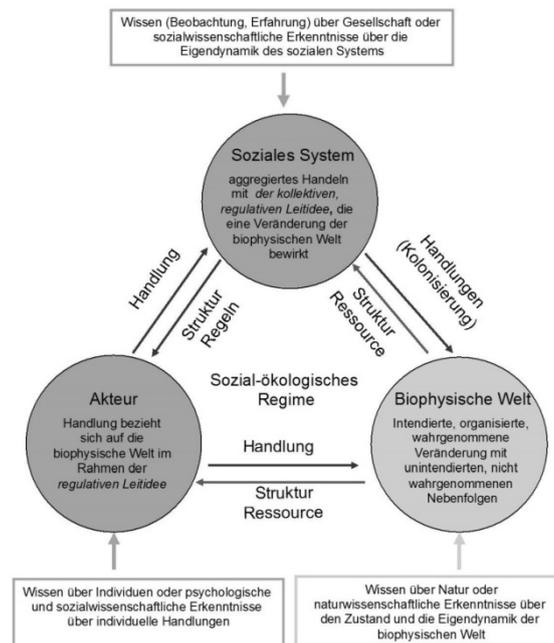


Abb. 2: Konzept sozial-ökologischer Regime  
Quelle: BAERLOCHER 2013, 117

Ein sozial-ökologisches Regime ist also eine Handlungskoordination aggregierter Akteure, die kollektiv eine Veränderung in der (bio-)physischen Welt bewirken wollen. Der individuell Handelnde spielt in einem sozial-ökologischen Regime insofern eine wichtige Rolle, als er als Handelnder in Verbindung steht mit der Erschaffung und Umsetzung der kollektiven regulativen Leitidee (BAERLOCHER 2013). Dies kann heißen, dass ein individueller Akteur eine Ressource bewusst nutzt oder Regeln zum Umgang befolgt oder missachtet. Denkbar ist auch, dass der individuelle Akteur sich der regulativen Leitidee nicht bewusst ist und nicht-intendiert eine Ressource nutzt, weil der Akteur ohne Bewusstsein der regulativen Leitidee zum Beispiel einem tradierten oder ritualisierten Handlungsmuster folgt (ebd.).

Um die regulative Leitidee umzusetzen, müssen sich die kollektiven Akteure weiter sozial organisieren (Eigendynamik sozialer Strukturen) und ein Mittel zur Erreichung des Ziels wählen. Die Regelung sozial-ökologischer Beziehungen wird durch institutionelle Netzwerke vollzogen, und ihre Zuständigkeit fällt in verschiedene gesellschaftliche Subsysteme wie Wirtschaft, Recht, Politik und Wissenschaft (BAERLOCHER 2013; ZIERHOFER et al. 2008, 146). Die inhaltliche und organisatorische Ausgestaltung der Regulation, die durch Normen und Werte der jeweiligen Gesellschaft beeinflusst wird, wird in Diskursen verhandelt (ebd.).

Aus dieser Perspektive lässt sich ›unser‹ Handeln in der Natur unter Berücksichtigung der ›Glücksargumente‹ folgendermaßen beschreiben. Glück ist nicht nur individuell geprägt, sondern auch gesellschaftlich geformt, in dem Sinne, dass Handlungen sozial eingebettet und an physische Strukturen gekoppelt sind. Was als Glück wahrgenommen wird, ist zumeist

kulturell beeinflusst, intersubjektiv verhandelt und nicht unabhängig von der Einschätzung der natürlichen Umwelt aggregierter Akteure. So kann es z.B. einige Menschen glücklich machen, mit den Kindern im Wald zu spielen, für andere kann ein Aufenthalt im Wald mit Angst und Stress verbunden sein. Oder weiter kann ein Naturschutzreservat mit viel Totholz eine andere Wirkung haben als ein gepflegter Wald. Diese Gefühle liegen zwar beim Einzelnen, sind aber nicht unabhängig vom sozialen Umfeld und seiner Vorprägung, und auch die Natur trägt als handlungsstrukturierende Größe ihren Teil zu den Empfindungen bei. Allerdings: Je individualisierter die Gesellschaft ist, desto diverser sind womöglich auch die Bedürfnisse und Optionen im Umgang mit Natur. Um mit einem weiteren Beispiel aus dem Waldmanagement zu sprechen: Die Abklärung der Bedürfnisse der Waldbesuchenden ist ein zentrales Thema, wenn etwa die Weggestaltung im Naherholungswald in Form unterschiedlicher Wegtypen auf die individuellen Bedürfnisse abgestimmt wird. Auf diese Weise können sich die Waldbesuchenden die Wege (naturbelassen oder begradigt) aussuchen, auf denen sie sich am wohlsten fühlen.

Auch wenn hier ein deskriptiver Ansatz gewählt wurde, um unser Handeln in der Natur zu beschreiben, und damit nicht direkt auf die Frage geantwortet wurde, ob Natur ›glücklich‹ macht, so kann doch wenigstens festgehalten werden, dass eine grundlegende Basis für die Interaktion von Natur und Gesellschaft gelegt wurde. Damit wird deutlich, dass Natur in jede Handlung eingebunden ist, d.h. dass jede Handlung, ob intendiert oder nicht, auch in der natürlichen Umwelt Handlungsfolgen hervorruft. Der Nachhaltigkeitsdiskurs wirft in dieser Hinsicht die Frage auf, welche Handlungsfolgen wünschenswert sind und zu einem guten Leben beitragen oder welche menschlichen Eingriffe in die Natur die Handlungsfähigkeit zukünftiger Generationen dauerhaft einschränkt.

Diesen gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen sollte vermehrt Aufmerksamkeit gewidmet werden sowie der Dynamik von Gesellschaft und Natur, denn ›Naturschutz‹ bedeutet im obigen Verständnis auch Gewährleistung der Handlungsfähigkeit von Gesellschaft.

## **Literaturverzeichnis**

- BAERLOCHER, B. (2013): Natur und soziales Handeln. Ein sozialtheoretischer Beitrag für die Nachhaltigkeitsforschung. Frankfurt am Main.
- GIDDENS, A. (1997): Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt am Main, New York.
- GÖRG, C. (2008): »Regulation globaler Naturverhältnisse. Zur Vermittlung von Umwelt und Gesellschaft im globalen Wandel.« In: Berichte zur dt. Landeskunde 82(2), 95-113.
- ZIERHOFER, W./BAERLOCHER, B./BURGER, P. (2008): »Ökologische Regimes. Konzeptionelle Grundlagen zur Integration physischer Sachverhalte in die sozialwissenschaftliche Forschung.« In: Berichte zur dt. Landeskunde 82(2), 135-150.

### 8.3 Auszüge aus der Diskussion

**Dr. Uta Eser:** Es geht nicht nur um Mensch oder Natur. Es geht um die Beziehung zwischen Mensch und Natur. Wir brauchen Natur, weil wir sie lieben. Und dann kann ich nicht sagen, dass in diesem Verhältnis Natur instrumentalisiert wird. Denn in einer Liebesbeziehung ist die Unersetzbarkeit konstitutiv, während bei der Instrumentalisierung das Mittel ersetzbar ist.

**PD Dr. Dr. Martin Gorke:** Die von mir thematisierte ›Perspektive der Vernunft‹, der Blick ›von oben‹, ist nicht die Gottesperspektive, die können wir niemals erreichen. Es ist vielmehr der schlichte Versuch, so objektiv wie möglich auf die Welt zu schauen. Thomas Nagel hat hierzu gezeigt, dass das ein iteratives Verfahren ist: Man tritt von den zufälligen Umständen der eigenen Perspektive zurück, indem man sich gedanklich in die Welt integriert. Betrachtet man dann das Resultat dieser Objektivierung, erkennt man, dass das, was man dabei herausgekriegt hat, immer noch viele subjektive Zufälligkeiten enthält. Man muss sich von diesen also erneut distanzieren, und so geht das prinzipiell unbegrenzt fort. Die definitive Objektivität erreichen wir also nicht. Aber das tut dem nicht Abbruch, dass wir uns um Objektivität bemühen können und dass wir dies, wenn wir anderen Wesen Eigenwert zuerkennen wollen, auch müssen. Denn wir wollen einem Wesen ja gerecht werden, so wie es objektiv ist. Nicht so, wie wir denken, dass es ist. Und aus dem Grund habe ich auch betont, dass die zentrierte Perspektive nicht zugunsten der Vernunftperspektive verlassen werden soll, sondern dass beide sich gegenseitig ergänzen müssen. Dann ist die Gefahr, dass ich die erkenntnistheoretische Bedingtheit der Vernunftperspektive vergesse, auch weitgehend gebannt. Es bleibt mir dann bewusst, dass Subjektivität grundlegender Teil der objektiven Wirklichkeit ist.

Und nun zur Frage der Liebesbeziehung. Ich habe in meinem Vortrag das Wort ›Liebe‹ bewusst nicht verwendet, weil Liebe etwas ist, was man nicht moralisch einfordern kann. Sie drückt ein freiwilliges, sehr emotionales Verhältnis aus, für das es keine moralische Verpflichtung gibt. Daher würde ich lieber von moralischer Achtung oder Respekt sprechen. Wenn man sich aber auf die Ebene der Liebe einlassen möchte und dann sagt: »Ich liebe die Natur und deswegen existiert sie nicht nur im instrumentellen Verhältnis zu mir«, dann hielte ich es für eine ziemlich merkwürdige Form von Liebe, wenn ich dem geliebten Wesen nicht gleichzeitig einen Eigenwert einräume, und zwar einen moralischen. Hat es diesen objektiven Eigenwert, dann ist das Verhältnis zu ihm tatsächlich nicht nur instrumentell. Hat es diesen Eigenwert aber nur für mich, dann ist dieser sogenannte eudaimonistische Eigenwert letztendlich doch wieder nur ein sehr aufgeklärter instrumenteller Wert. Also gut, man kann sich natürlich darüber streiten, was man unter ›instrumentell‹ verstehen will. Ich verstehe darunter eine Zweck-Mittel-Beziehung. Zwar räume ich mit Dieter Birnbacher ein, dass die Natur uns in der ästhetischen Betrachtung als Selbstzweck erscheint, aber Birnbacher hat aus gutem Grund hinzugefügt: »Dieser Selbstzweckcharakter ist objektiv doch bloßer Schein«. Ein bloß subjektiver Selbstzweckcharakter ist aber zu wenig für eine Liebesbeziehung, die diesen Namen wirklich verdient. Da muss ich dem anderen Wesen objektive Selbstzweckhaftigkeit zubilligen. Deswegen wäre für mich, wenn ich mich in einer umweltethischen Diskussion auf den Begriff der Liebe einlassen würde, automatisch der moralische Eigenwert impliziert.

**PD Dr. Dr. Martin Gorke:** Herr Ott, Sie haben gefragt, welchen Vorteil es für den Umgang mit der Natur denn hätte, wenn man den Blick ›von oben‹ einnimmt. Ich hatte zwei Punkte genannt. Der eine war der, dass mir erst diese ›absolute‹ Perspektive so richtig bewusst macht: »Ich bin ein Wesen unter vielen«. Das kann mir die zentrierte Perspektive nicht so leicht klar machen. Der zweite Punkt war der mit den Zielkonflikten. Wenn ich in der zentrierten Perspektive verharre und die Anderen nur Objekte für mich sind, dann tauchen Zielkonflikte gar nicht erst auf. Ich kann dann die Spinne zertreten, das ist kein unmittelbares moralisches Problem. Ein solches wird es erst, wenn ich die Spinne als ein Lebewesen wahrnehme, das so wie ich einen Eigenwert hat. Diese Bereitschaft, dem anderen Wesen gewissermaßen auf Augenhöhe gegenüberzutreten, ist der entscheidende Punkt.

**Prof. Dr. Ulrich Gebhard:** Herr Gorke, wenn die Menschen davon nichts haben oder wenn das Subjekt davon nichts hat, gepflegt mit der Natur umzugehen, dann wird das nicht klappen. Und da gewissermaßen Altruismus zu fordern, das, glaube ich, wird gleichermaßen vergeblich wie überflüssig sein. Es handelt sich ja beim Naturschutz um eine Art von Menschenschutz, und dieser Menschenschutz ist dann auch ein sehr wohlverstandener Naturschutz. In der alten Debatte zwischen Anthropozentrismus und Physiozentrismus würde ich dabei für einen nicht despotischen, eben wohlverstandenen Anthropozentrismus votieren, und in diesem Kontext wäre der Naturschutz nicht altruistisch oder müsste nicht altruistisch sein.

**Dr. Harald Stelzer:** Ich weiß nicht, ob wirklich der Moment des Eigenwerts ausschlaggebend ist bei dem, was uns moralisch handeln lässt. Wir müssen den Blick des biologischen Reduktionismus weiter spannen und den Menschen mit einbeziehen: Das heißt, den Menschen als chemo-physischen Organismus zu verstehen, der sich innerhalb der Natur befindet und innerhalb der Natur auf die anderen Prozesse angewiesen ist. Diese Perspektive erschließt ein anderes Verständnis für die Umwelt, aber auch für unsere moralischen Entscheidungen. Diese werden nicht von der Natur vorgegeben, sondern kommen erst mit dem Menschen in die Welt, wobei sich der Mensch entscheiden kann, moralisch zu handeln, und wir ständig aushandeln müssen, was ein solches Handeln bedeutet.

## 9 Schlussdiskussion

**Dr. Matthias Schloßberger:** Wenn wir von der zentralen Frage ausgehen, wie Naturschutzkommunikation funktioniert, dann ist es glaube ich ratsam, wenn wir unterscheiden zwischen verschiedenen Zielen und verschiedenen Richtungen, in die wir argumentieren wollen. Bei Fragen des guten Lebens wird nicht in einem strengen Sinn begründet. Ich glaube, man argumentiert hier ganz anders, als wenn es um Fragen der Gerechtigkeit geht. Da argumentieren wir in einem klassischen Begründungsdiskurs. Wir appellieren daran, dass wir alle Vernunftwesen sind und dass wir deswegen an der Idee der Chancengleichheit orientiert sind, und dann folgen daraus bestimmte Dinge. Wenn es jetzt um das gute Leben geht, dann wird das schon schwieriger. Mit einem Blinden kann ich nicht anfangen darüber zu diskutieren, wie bestimmte Dinge aussehen. Übersetzt in unser Problem: Denjenigen, dem bestimmte Naturerfahrungen abgehen, wie kann ich den von etwas zu überzeugen versuchen? Doch nicht durch das, was wir im klassischen Sinn als Begründung bezeichnen. Ich muss ihn an die Erfahrungen, die ihm aus meiner Perspektive mangeln, heranzuführen. Jetzt wäre die erste Frage: Was sind da die geeigneten Strategien? Was sind die aus politischer Perspektive geeigneten Strategien?

Vielleicht kann man diesen Vergleich von Gerechtigkeits- und Glücksargumenten von der Frage her stellen, was denn das im eigentlichen Sinne Moralische ist. Ich würde dann die Fragen des guten Lebens nicht ausklammern oder sagen, dass es sich hier um etwas anderes handelt. Es ist nur so, dass man sich in Gerechtigkeitsfragen doch in einem anderen Sinne verpflichtet fühlt, die Natur zu schützen. Im Falle von Fragen des guten Lebens spielt Liebe eine entscheidende Rolle. Der kognitive Akt, in dem wir eine bestimmte Erfahrung in der Natur machen, ist irgendwie ein Akt der Liebe. Und es ist klar, Liebe kann nicht geboten werden. Wir können niemanden dazu verpflichten. Das heißt aber im Umkehrschluss nicht, dass es sich nicht um etwas Moralisches handeln kann.

Eine Anregung aus einer anderen Perspektive: Wenn derjenige, dem diese Erfahrung in der Natur mangelt, mich fragt: »Was kann ich denn tun, um diese Erfahrung zu machen?« Wie kann ich ihm antworten? Wir bräuchten eine Art Erkenntnistheorie, die fragt, was für eine Erfahrung wir machen, wenn wir in der Natur sind. Wie erfahren wir Natur? Das scheint mir das stärkste theoretische Problem zu sein, eine Frage, die wir klären müssen, bevor wir an konkrete Empfehlungen gehen.

**Dr. Bianca Baerlocher:** Ich kann dem Beispiel mit dem Blinden und dem Licht nicht zustimmen. Man muss nicht Natur erfahren haben, um sie schützen zu wollen. Man muss das nicht gehabt haben, um dieses Streben danach entwickeln zu können. Sondern es kann genauso über die Erziehung, die Werte, die vermittelt werden, gehen. Das ist der Punkt, es geht über den Mangel – der Mangel an Licht für den Blinden wird dann zum Erstrebenswerten, wenn man sagt, das ist das Schöne, das ist das Gute, das bedeutet Glück.

**Prof. em. Dr. Norbert Jung:** Es gibt Konzepte unter Einbeziehung von tiefenpsychologischen Aspekten, von Theodore Roszak zum Beispiel, die sagen, dass es ein angeborenes ökologisches Unbewusstes im Menschen gibt, das aus seinem Natur-Sein kommt. Und es ist zugeschüttet, weil es keine Erfahrungen machen durfte, weil es keine Gelegenheit hatte.

Und wir können damit rechnen, dass wir es ausbuddeln müssen. Es ist nicht alles Erziehung. Ich plädiere dafür, Umweltbildung zu fördern – aber nicht eine rationalistische Bildung für nachhaltige Entwicklung, die von oben verordnet ist, und auch nicht eine naturwissenschaftliche Aufklärung, wie es in Naturschutzdokumenten überall steht: »naturwissenschaftliche Aufklärung, naturwissenschaftliche Bildung ...«; nein, eine beziehungsbezogene Umweltbildung sollte gefördert werden. Und zweitens müssen Möglichkeitsräume dafür da sein. Wie Prof. Gebhard gezeigt hat: Wir brauchen eine Ermöglichungspädagogik, also brauchen wir Naturerfahrungsräume in den Städten – und nicht irgendwo.

**Dr. Uta Eser:** Ich finde, die Kommunikation muss sich viel mehr trauen, über Konflikte zu reden. Und nicht immer dieser Win-Win-Quatsch, diese Harmonie-Soße à la »Wenn wir Natur schützen, geht's uns allen gut und alles wird prima«. Sondern wir müssen auch auf die Konflikte schauen und sagen: »Was hat das denn für einen Preis, wenn wir die Natur mehr schützen wollen? An welcher Stelle müssen wir denn was zahlen? Und wer muss das zahlen? Und wie lässt sich das gerecht aufteilen?« Wenn wir Win-Win-Lösungen finden, ist das natürlich schön, aber es ist nun mal so: Wenn wir einen begrenzten Kuchen haben und ihn gerecht verteilen wollen, dann kann es gut sein, dass die, die jetzt gerade den größten Teil haben, etwas abgeben müssen, damit die anderen mehr kriegen können. Wenn wir uns darum herummogeln, dann können wir reden ohne Ende. Ich glaube, damit, dass Naturerfahrung uns glücklich macht und gutes Essen Teil eines guten Lebens ist, rennen wir offene Türen ein, davon brauchen wir doch niemanden zu überzeugen. Das Problem ist, dass trotzdem die Situation ist, wie sie ist. Und das heißt: Wir müssen hingucken, wo denn die Hindernisse sind und was denn Ermöglichungsbedingungen wären, mit denen man diese Hindernisse abräumt. Und damit müsste sich die Naturschutzkommunikation befassen. Wir sollten nicht mit der Idee herangehen, wir wüssten schon die Lösung, sondern nach Lösungen suchen: Was verhindert denn im Alltag, dass wir so handeln, wie wir eigentlich am liebsten handeln würden, ohne es zu tun?

**Andreas Wilhelm Mues:** Wie stellen Sie sich das denn praktisch vor? Das müsste doch sehr lokal geschehen, oder?

**Dr. Uta Eser:** Ich finde, man kann am lokalen Einzelfall, aber auch auf der allgemeinen Ebene was machen. Wir machen das auch in unseren sogenannten Konkreten Diskursen: einen Naturschutzkonflikt nehmen und auseinandernehmen: Wo liegen hier die Dissense auf der faktischen Ebene, wo sind die Dissense auf der Wertebene und wo auf der Norm-Ebene? Und wir fragen: Wer präferiert aus welchen Gründen welche Lösung? Und dann kann man anfangen, darüber zu reden, wo der Dissens liegt. Wir haben jetzt oft so getan, als würde der Konflikt auf der Wertebene liegen. Ich glaube eher, dass die meisten Leute da mit dabei wären. Da reden wir wahrscheinlich über das Falsche und sollten vielleicht eher über was ganz anderes reden. Und das wird umso leichter zu vermitteln sein, je konkreter es ist.

**Prof. em. Dr. Ludwig Siep:** Eins zu Herrn Schloßberger: Also ich bin auch nicht immer für die ganz harten Begründungen, aber das war jetzt doch ein bisschen zu schwach. Wenn wir einfach sagen, wir wissen ja alle, dass Natur was Schönes ist und dass Naturerfahrung etwas Wertvolles ist, jetzt müssen wir das möglichst an den Mann bringen, dann ist das eine

rein strategisch-didaktische Frage. Aber wenn es eine philosophische Frage ist, dann muss man schon sagen, zum Glück gehören bestimmte Dinge und Natur erfüllt die in bestimmter Weise besonders gut, aber auch nicht alleine. Und dann kommt natürlich auch Gerechtigkeit dazu: Wenn Naturerfahrung wichtig ist, dann steht sie auch jedem in gewisser Weise zu. Dann muss jeder die Chance haben, diesen Teil seines Glücks zu verwirklichen. Dann kommen Pflichten in jedem Fall auch da ins Spiel. Aber nur sozusagen Naturerfahrung zu vermitteln, ich meine Kunsterfahrung oder dergleichen ist auch wichtig, die muss man auch vermitteln. Es ist wichtig, aber was ...

**Einwurf Dr. Matthias Schloßberger:** Ich wollte nicht das eine gegen das andere ausspielen. Ich habe nur gesagt, dass man anders für die Naturerfahrung eintreten müsste ...

**Prof. em. Dr. Ludwig Siep:** Aber das gilt ja für alles: Es gibt auch wertvolle Kunsterfahrung, es gibt auch wertvolle Erfahrungen des Erkennens usw. Das muss man vermitteln und muss es attraktiv machen. Aber da muss man schon vorher sagen, was dazu gehört, glücklich zu sein, und was diese Chance besonders gut erfüllt. Und das Zweite ist: Wenn Natur wichtig ist für das Glück und wenn wir das zeigen können, dann hat die Politik zumindest die Aufgabe, die Möglichkeit dazu zu erhalten, und das ist in der klassischen Naturschutzethik vielleicht noch nicht so beachtet worden. Ich würde aber Frau Eser wirklich sehr zustimmen, dass man die Konflikte da mit berücksichtigen muss. Man muss zeigen: Ja, das kostet! Das hat mich eben geärgert an dem WBGU-Gutachten [Gutachten des Potsdamer Instituts für Klimaforschung], dass darin steht: Wir können alles haben. Das können wir vermutlich nicht. Wir können höchstwahrscheinlich nicht alles haben, und da muss man sagen: Was kostet das? Da müsste man in den Umfragen fragen: Worauf würden Sie denn verzichten?

**Prof. Dr. Kirsten Meyer:** Mir ist aufgefallen, dass der Begriff der Naturschutzkommunikation bisher etwas schillert. Einerseits ging es darum, die Ziele, von denen man schon überzeugt ist, an die Frau und den Mann zu bringen, damit sie erreicht werden. Zum anderen ging es darum, Gründe zu finden, die unabhängig davon, wie man sie am besten verkauft, für diese Ziele sprechen. Und drittens ging es darum, anhand der Gründe die Ziele allererst zu bestimmen. Denn worauf der Naturschutz vorrangig zielen sollte und wie sich diese Ziele am besten begründen lassen, ist alles andere als klar. Um ein Beispiel zu nennen: Warum sollten wir bestimmte Kernzonen in Nationalparks schützen, in denen niemand mehr abseits des Weges gehen darf? Sollte der Naturschutz darüber hinaus auch innerstädtische Gebiete in den Blick nehmen, wo Kinder Naturerfahrungen machen können? Um Fragen dieser Art zu beantworten, würde ich dafür plädieren, die zweite und dritte der eben genannten Diskussionsfragen aufzugreifen. Für welche Art von konkretem Naturschutz möchten wir eigentlich plädieren? Und aus welchen Gründen? Falls dann zum Beispiel die Möglichkeit des Naturerlebens als eine wichtige Begründung ausgemacht wird, haben wir gleich auch schon eine Antwort auf die erste Frage gefunden, also auf die Frage danach, wie man die Ziele des Naturschutzes kommunizieren sollte. Meine Antwort darauf lautet: indem man genau die Gründe nennt, die jeweils für eine bestimmte Maßnahme des Naturschutzes sprechen. Die Naturschutzkommunikation sollte z.B. auf die Bedeutung des Naturerlebens verweisen. Man sollte dies z.B. als Grund dafür angeben, ein bestimmtes Gebiet in der Stadt zu schützen.

**Dr. Matthias Schloßberger:** Ich möchte nur kurz daran erinnern, dass wir nicht über Naturschutzkommunikation im Allgemeinen diskutieren, sondern in besonderer Hinsicht auf die Glücksargumente. Und hier funktionieren die Argumente etwas anders. Denjenigen, den ich überzeuge, den überzeuge ich primär nicht durch Argumente, sondern nur, wenn es mir gelingt, ihn dazu zu bringen, dass er bestimmte Erfahrungen auch selber macht.

**Prof. Dr. Otto Schäfer:** Die Spannung zwischen dem Begriff Glück und dem gelingenden Leben ist problematisch. Der Begriff des Existentiellen erscheint mir doch geeigneter, er ist tiefer, mit den Ambivalenzen, die in ihm enthalten sind. Ich denke, es wäre schon wichtig, dass man in den Empfehlungen an die Naturschutzkommunikation darauf hinweist, dass mit Glück nicht alles eingefangen ist, worum es hier eigentlich geht.

**Dr. Harald Stelzer:** Ich gehe aus von der Nicht-Trennbarkeit von Glücks-, Gerechtigkeits- und Klugheitsargumenten. Es muss bei Empfehlungen langfristig und ganzheitlich gedacht werden. Es hilft uns ja nichts, wenn die Leute mit ihren SUVs in den Wald fahren, um da dann Glücksmomente zu erleben, und sich bereit erklären, ihre Hand schützend über den Wald zu halten, wenn sie dabei sehr viel CO<sub>2</sub> in die Luft blasen. Das heißt, man muss sich einerseits überlegen: Welche Erfahrungen sollten Menschen wo machen? So kann man zum Beispiel Natur in die Städte bringen, damit dort Natur erlebbar wird. Und andererseits muss man sich ständig vergegenwärtigen, welche Konsequenzen unterschiedliche Handlungen und Optionen für die Zukunft haben werden.

**Dr. Harald Lemke:** Ich plädiere dafür, dass der Aspekt der Ernährung in der Naturschutzkommunikation mehr Gewicht bekommen sollte. Außerdem sollte man klären, über welche Natur wir eigentlich reden. Redet man über Parks, also über unter Schutz gestellte Natur, oder über genutzte und gegessene Natur, die geschont oder gut genutzt werden soll?

Neben den von Frau Eser erwähnten Macht- und Interessenfragen müsste die Empfehlung einer zeitgenössischen philosophischen Ethik auch in Betracht ziehen, dass man nicht so rigoristisch argumentiert. Man muss reflektieren, dass gesellschaftliche Änderungen und alltägliche Verhaltensänderungen nicht von heute auf morgen geschehen. Das Mensch-Natur-Verhältnis, über das wir reden, das sind Dinge, die vielleicht 200 bis 300 Jahre brauchen, bis sie sich wirklich gesamtgesellschaftlich verändert haben. Diese geschichtliche Perspektive im Blick zu haben, ist wichtig, damit man den moralischen Druck von den einzelnen Handlungssubjekten nimmt und Gutes zu tun nicht zu einer rigorosen und unrealistischen Tugendpflicht wird.

**Prof. Dr. Ulrich Gebhard:** Wenn ich das Glücksargument ernst nehme, dann darf es dabei nicht in erster Linie um den Naturschutz gehen, sondern eben um das Glück von Menschen. Naturerfahrung ist dann um ihrer selbst willen gut bzw. glückskonstituierend. Wir schicken bzw. lassen beispielsweise die Kinder in die Natur, weil sie dort gute und beglückende Erfahrungen machen können, und nicht, weil wir sie moralisieren wollen. Das Argument, dass Umweltschützer eben diese Naturerfahrungen in der Kindheit gemacht haben, stimmt, und das liegt an dem Verzicht auf Moralisierung.

In diesem Zusammenhang sollten wir nicht von Glücksargumenten sprechen, sondern eher von Glückserfahrungen. Ich meine übrigens nicht einen Verzicht auf Moral, aber einen Verzicht auf Moralisierung. Das wäre zugleich ein Plädoyer dafür, dass Umweltbildung und -kommunikation letztlich nur beiläufig sein kann. Sie haben ja gesagt, Moral sei nicht attraktiv. Das stimmt insofern, als die Leute bei moralisierender Bildung die Absicht merken und verstimmt sind. Aber ein gutes Leben ist attraktiv. Also der Lebenskünstler, der gut isst, der gute Erfahrungen machen kann, mit sich, seiner Zeit und in der Natur was anfangen kann. Nebenbei – eben beiläufig – könnte das in der Naturschutzkommunikation in eine plausible Richtung gehen. Aber, paradox formuliert: Man darf es nicht wollen. Wir sollten uns auch nicht so sehr unter Druck setzen und denken, dass Naturschutz nur eine Sache der Kommunikation ist und wir nur alle erreichen müssen. Naturschutz ist auch eine Frage des Rechts. Wenn wir denken, wir könnten mit der Umweltkommunikation die Natur retten, ist das eine Überfrachtung mit Erwartungen.

**Prof. Dr. Michael Ott:** Man muss über die Kommunikation permanent weiterreflektieren. Und zwar deshalb, weil diese Bilder des Glücks in der Natur medial in unglaublichem Maße instrumentalisiert werden für Werbezwecke. Die Frage ist, ob man sich in diese Konkurrenz begibt oder ob man das nicht hinterfragen muss. Das ist natürlich eine sehr reflexive Angelegenheit und daher nicht sinnlich, aber es ist wichtig, weil man sonst diese Konflikte nicht adressieren kann. Das ist auch mein zweiter Punkt: Naturschutzkonflikte sind Konflikte – Konflikte konkurrierender Glücksvorstellungen. Man kann sie nicht unbedingt auflösen, aber man muss sie adressieren. Man muss sich überlegen, zu was trage ich bei.

**Beate Seitz-Weinzierl:** Zum angesprochenen Verhältnis von Moral und Lust. Dies müssen nicht immer Gegensätze sein, wenn man sich eine neue Art von Lust jenseits der Kataloglüste wie teure Autos, Luxusreisen, Schlemmen, Sex usw. vorstellt – der Charme der Einfachheit, der Genuss der Stille, die Lust Fahrrad zu fahren ... Dies würde das Moralisieren in der Umweltbildung überflüssig machen. Deshalb ist es auch wichtig Bedingungen zu schaffen, um die neue Lust an der Natur und am Lebendigen in uns erfahrbar zu machen. Die Kunst spielt dabei eine hilfreiche Rolle.

**Martina Eick:** Die Frage nach der Politik und den politischen Handlungsempfehlungen kann man jetzt nicht einfach in den letzten Minuten aus dem Ärmel schütteln. Die ganze Zeit haben wir sehr ausführlich und höchst akademisch über Kommunikationsgeschicke und -erfordernisse geredet, wir haben das berechtigterweise sehr interdisziplinär betrachtet, so müsste man das mit der Politik auch machen. Also da müssten wir uns jetzt erst mal die ganzen Politiker, die regelmäßig, z.T. rituell (Haushaltsdebatte etc.), eingefärbte Empfehlungen aussprechen wie z.B. die Ökonomen, die Umweltprotagonisten, die Sozialbewegten, die Konfliktbeschöniger, die Ideologieverhafteten, die diversen Lobbyistensprachrohre, die reinen Klientelpolitiker, die reinen Parteipolitiker ... Die haben alle ihre Vorstellungen, und die müsste man zusammenfügen und Appetithäppchen für alle in jeweils adäquater Anspracheform ersinnen.

Ich kann nur kurz sagen: Ich hatte einen Projektantrag zu Suffizienzpolitik auf dem Tisch, der war sehr gut, ich habe ihn hoch bewertet, aber schlussendlich musste das Wort Suffizienz aus dem Titel gestrichen werden, um im Ministerium überhaupt die Chance auf Beachtung

zu finden! Also man muss sich immer angucken, dass das eine ganz andere Welt ist, in der Politiker wandeln, nicht die möglichst um wissenschaftliche Objektivität und Verifizierung bemühte, in der wir uns jetzt zwei Tage ausbuchstabieren konnten. Und wie gesagt, das können wir nicht ganz zum Schluss in einer Dreiviertelstunde abhaken. Substanzielle Kontroversen an sich sind schon eine Seltenheit, und erst recht solche, die rein am Diskursobjekt knabbern ohne tendenziöse, taktische Einfärbungen. Ich habe ziemlich dafür gekämpft, dass wir im Amt das Forschungsfeld ›Bürgerbeteiligung‹ aufnehmen. Kommunikation mit dem Bürger ist ja seit Stuttgart 21 sehr en vogue. Niemand sah das Ressortinteresse begründet: »Was willst du hier mit Beteiligung, Demokratieinnovationen, so was gehört ins Innenministerium, damit haben wir nichts zu tun« (soviel zu ressortübergreifender Kooperation!). Erst als das Thema immer virulenter wurde, hat BM Altmaier eine Unterabteilung dazu eingerichtet und diese im Wahlkampf als Innovation herausgestrichen. Will sagen, Timing, Legislaturperiodentaktung und Futurisierung von Politik in Langzeitstrategien mit Meilensteinen zum vermeintlichen Tätigkeitsnachweis, all das muss bei Politikempfehlungen im Hinterkopf sein.

Für irgendwelche Großprojekte, für punktuelle Geschichten, zur Selbstdarstellung, da wird Beteiligung/Kommunikation versucht – meist qualitativ schlecht –, aber wir bräuchten Beteiligungsprozesse im Sinne einer Demokratieauf- und -erfrischung bei solchen Fragen, wie wir sie hier behandeln: »Wie wollen wir leben?«, »Was sind unsere Glücks- und Lebenszufriedenheitsquellen?«; also nicht bei so punktuellen Geschichten, sondern ein grundsätzlicheres Verständnis von Bürgerbeteiligung, gerade bei so großen Ausrichtungsfragen, wie wir sie hier diskutiert haben. Und dann müssen solche Deliberationen verzahnt werden mit Regierungsstrategien anstatt wie aktuell in der Lebensqualitätsstrategie der Bundesregierung, die leider nur unter Ausschluss der Öffentlichkeit vermutlich Versatzstücke aus der Enquete und aus dem Kanzlerin-Dialog (wieder so was Punktuelleres, rein online, ohne Diskurs, geschweige denn Deliberation) zusammensetzt.

**Dr. Uta Eser:** Ich habe ein Unbehagen mit der Anthropologie. Man kommt nicht um sie herum, aber sie hat für mich die politisch brisante Seite, dass, sobald man von bestimmten Dingen behauptet, dass sie menschengemäß sind, damit auch Urteile gefällt werden über Menschen, bei denen diese Aussagen nicht stimmen. Wir fällen dann nicht mehr nur Urteile über Handlungen, sondern über Lebensentwürfe. Deswegen wäre ich da sehr zurückhaltend.

Was die Hierarchisierung von Interessen angeht, müssen wir da viel klarer noch Ross und Reiter benennen. Es ist ja nicht so, dass wir keine Möglichkeiten hätten, Interessen zu gewichten. Es ist für mich völlig klar, dass langfristige Gemeinwohlinteressen Vorrang haben müssen vor kurzfristigen Partialinteressen. Unsere Politik bedient aber ganz häufig die kurzfristigen Partialinteressen, namentlich die Konzerne, und wenn man das nicht sagen darf, dann kann man sich ewig lang im Kreise drehen und sagen, dass die Leute die Natur nicht lieb genug haben. Wenn man aber bestimmte Täter nicht benennen darf, aus politischer Rücksichtnahme, dann kommen wir nicht weiter.

Es geht darum, sozusagen diese Gleichwertigkeit aller Interessen mal dezidiert anzuschauen und zu schauen: Um welche Interessen geht's? Um wessen Interessen geht's? Welche Interessen werden aus welchen Gründen berücksichtigt? Hat das was mit Machtverhältnissen zu tun? Das mehr in den Blick nehmen – denn sonst sieht es immer so aus, als wären die Leute nicht gut genug.

**Dr. Karl Kienzl:** Was ich wirklich unterstreichen möchte: Naturschutz ist Menschenschutz. Und Naturliebe ist Menschenliebe. Und wenn wir uns selbst nicht lieben können, können wir die Natur nicht lieben. Politiker sind auch Menschen und können durch emotionale Erlebnisse beeinflusst werden. Wenn ich mir überlege, wie kann ich Naturschutz Personen wie PolitikerInnen oder Wirtschaftstreibenden näherbringen, dann müssen wir gerade auch sie dahin führen und sie das erleben lassen.

## 10 Fazit des Projektleiters

Die Diskussionen, die sich im Anschluss an die verschiedenen Themenblöcke entwickelt haben, kreisten immer wieder um dieselben Kernfragen, die für eine Diskussion des Verhältnisses, das der Mensch zur Natur hat, wesentlich sind: Das heißt auf der einen Seite ging es v.a. um die Frage, wie objektiv bzw. kulturell geprägt der Begriff der Natur ist, womit stets auch angesprochen ist, ob der Natur ein eigener Wert zuzusprechen ist – und auf der anderen Seite ging es um die Frage, ob es möglich bzw. sinnvoll ist, universale Aussagen über die menschliche Natur zu machen (insbesondere das menschliche Streben nach einem guten Leben betreffend).

Verglichen mit den intensiv geführten Debatten der letzten Jahrzehnte, in denen die Tendenz überwog, die ethische oder moralische Motivation zum Naturschutz auf einen starken Pflichtbegriff zurückzuführen und in diesem Sinn zu begründen, zeigte sich v.a. bei der Diskussion der vielen konkreten Beispiele, dass die Überzeugungskraft der Argumente für ein bestimmtes Verhältnis zu Natur, die im Zusammenhang mit der Idee eines guten bzw. gelingenden Leben stehen, eher auf unmittelbare Einsichten, d.h. eigene (aber durchaus häufig mit Anderen geteilte) Erfahrungen angewiesen ist. Besonders deutlich wurde dies durch die in vielen Beiträgen und Diskussionen herausgearbeitete Bedeutung emotionaler Einstellungen und emotionaler Reaktionen auf die Natur bzw. der Natur gegenüber.

So stellte sich trotz vielfältiger produktiver Dissense in den Diskussionen heraus, dass die meisten Beiträgerinnen und Beiträger die Aufgabe der Naturschutzkommunikation (wenn es um Fragen des guten Lebens geht) nicht darin sehen, durch Gebote darauf hinzuweisen, welcher Umgang mit der Natur einem guten Leben förderlich ist. Stattdessen sollte vielmehr durch konkrete Angebote und ein Sichtbarmachen der Attraktivität der Natur diejenige positive sympathetische Beziehung zur Natur gefördert werden, die viele Menschen als für ihr Leben existenziell bedeutend erleben.

Dr. Matthias Schloßberger

## 11 Anhang

### 11.1 Kurzbiografien der Referentinnen und Referenten

Abbildungshinweis: Die Fotos von Baerlocher, Jessel, Kienzi, Oberle, Meyer, Mitscherlich-Schönherr, Radkau, Siep und Schloßberger stammen von K. Fritze. Die übrigen Fotos wurden von den abgebildeten Personen selbst zur Verfügung gestellt.

#### **Dr. Bianca Baerlocher**

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin der Fachgruppe Wald und Gesellschaft, Abteilung Forstwissenschaften an der Hochschule für Agrar-, Forst- und Lebensmittelwissenschaften der Berner Fachhochschule. Sie studierte Soziologie, MGU (Mensch – Gesellschaft – Umwelt) und Medienwissenschaften an der Universität Basel. Anschließend promovierte sie in der sozialwissenschaftlichen Nachhaltigkeitsforschung am Programm Nachhaltigkeitsforschung am Philosophischen Seminar der Universität Basel. Sie war Lehrbeauftragte im Masterstudiengang Sustainable Development an der Universität Basel. Ihre aktuelle Forschung befasst sich mit der sozialen Dynamik in Stadtwäldern, der Urban Forestry Governance.



#### **Dr. Uta Eser**

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin der Koordinationsstelle Wirtschaft und Umwelt an der Hochschule für Wirtschaft und Umwelt Nürtingen-Geislingen. Dort ist ihr Aufgabengebiet die Wahrnehmung von Verantwortung im Spannungsfeld von Wirtschaft und Umwelt. Nach Abschluss ihres Biologiestudiums qualifizierte sie sich am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen mit einer naturschutzethischen Dissertation. Am Institut für Wissenschafts- und Technikforschung der Universität Bielefeld und im History and Philosophy of Science Program der UC Davis/Kalifornien befasste sie sich aus philosophischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive mit dem Wert der biologischen Vielfalt. Ihr aktuelles Forschungsgebiet umfasst ethische Dimensionen der Biodiversitätspolitik, ethische Aspekte der Umwelt- und Nachhaltigkeitskommunikation sowie ethische Grundlagen der Bildung für Nachhaltige Entwicklung. Zu ethischen Aspekten der Naturschutzkommunikation war sie mehrfach als Gutachterin für das Bundesamt für Naturschutz tätig.



### **Prof. Dr. Ulrich Gebhard**

ist seit 1995 Professor für Erziehungswissenschaft mit dem Schwerpunkt Didaktik der Biowissenschaften an der Universität Hamburg. Er studierte Biologie, Germanistik und Erziehungswissenschaft an der Universität Hannover. Anschließend nahm er eine psychoanalytische Ausbildung auf und war zudem als Lehrer am Gymnasium und an der Gesamtschule tätig. Als wissenschaftlicher Mitarbeiter und Hochschuldozent an der Universität Hannover promovierte er 1986 mit einer Arbeit zum Zusammenhang von naturwissenschaftlichem Interesse und Persönlichkeit. 2002 erfolgte die Habilitation mit einer Arbeit zur Bedeutung von Naturerfahrungen für die psychische Entwicklung. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören die Bedeutung von Natur für die psychische Entwicklung, Natur und Gesundheit, Untersuchungen zu Phantasien und Vorstellungen zur Gentechnik, Deutungsmuster und Werthaltungen von Kindern gegenüber Natur, die Sinndimension schulischer Lernprozesse und die Bedeutung von intuitiven Vorstellungen (»Alltagsphantasien«) in Bildungsprozessen.



### **PD. Dr. Dr. Martin Gorke**

studierte Biologie und Philosophie an den Universitäten Bochum und Bayreuth. 1985 wurde er Diplombiologe (Zoologie, Botanik, Biogeografie). Anschließend war er sieben Jahre lang Naturschutzwart auf der Vogelhallig Norderoog im Nationalpark Nordfriesisches Wattenmeer. 1989 promovierte er im Fach Tierökologie mit einer Dissertation über die Verhaltensökologie und Populationsdynamik der Lachmöwe. 1997 promovierte er in Philosophie mit einer Dissertation über die ethische Dimension des Artensterbens. Von 1997 bis 2002 war er Wissenschaftlicher Assistent an der Professur für Umweltethik der Universität Greifswald, von 2004 bis 2005 Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG). 2008 habilitierte er sich im Fach Umweltethik mit dem Thema »Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen«. Seither ist er Privatdozent an der Universität Greifswald. Seit 2010 ist er auch Gebietsbetreuer im Biosphärenreservat Schorfheide-Chorin für das Projekt »Biodiversitäts-Exploratorien« der DFG.



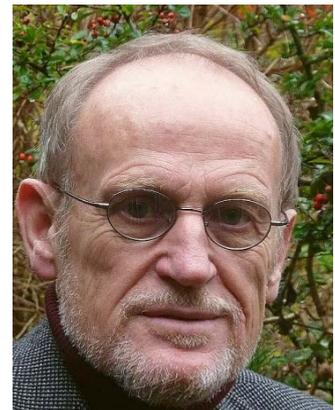
### **Prof. Dr. Beate Jessel**

ist seit 2007 Präsidentin des Bundesamtes für Naturschutz (BfN). Sie studierte Landschaftspflege an der TU München und arbeitete im Anschluss in einem Planungsbüro als wissenschaftliche Angestellte und Projektleiterin sowie von 1992 und 1999 an der Bayerischen Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege Laufen/Salzach. 1998 promovierte sie zum Dr. agr. (Dissertationsthema: »Landschaften als Gegenstand von Planung. Betrachtungen über die Theorie ökologisch orientierten Planens«). 1999 wurde sie zur Professorin für Landschaftsplanung am Institut für Geoökologie der Universität Potsdam berufen. Im Jahr 2006 wechselte sie zur Technischen Universität München als Inhaberin des Lehrstuhls für Strategie und Management der Landschaftsentwicklung. Ihre Arbeits- und Forschungsschwerpunkte sind Theorien und Methoden ökologisch orientierter Planung, Fragen der Landschaftsentwicklung sowie Landschaftsbild und Landschaftsästhetik.



### **Prof. em. Dr. Norbert Jung**

ist Dozent für Umweltbildung i.R. an der „Hochschule für nachhaltige Entwicklung Eberswalde“ (HNE), wo er 1996 ein interdisziplinäres Ausbildungskonzept konzipierte, aufbaute und lehrte. Er studierte Biologie und Pädagogik an der Universität Greifswald und war als Ornithologe in Avifaunistik und Naturschutz tätig. Die Promotion in Verhaltensbiologie/Humanethologie erfolgte an der Humboldt-Universität. Anschließend arbeitete er u.a. als Psychotherapeut und nahm systemische und Supervisionsausbildungen auf. 2000 erfolgte die Berufung auf die Professur Umweltbildung, die er bis zu Emeritierung 2008 inne hatte. Seine Schwerpunkte liegen in Ganzheitlicher Umweltbildung, Ökopsychologie/Tiefenökologie, Natur des Menschen (Humanethologie) und Kommunikation. Aktuell forscht er über Psychotope als Gegenstand der Mensch-Natur-Beziehung und die Bedeutung von Naturerfahrung für Umweltengagement.



### **Prof. Dr. Angela Kallhoff**

ist Professorin für Ethik mit besonderer Berücksichtigung von angewandter Ethik an der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft der Universität Wien. Nach dem Studium der Philosophie, Mathematik, Katholischen Theologie und Erziehungswissenschaften an der Universität Münster war sie anschließend am Zentrum für Umweltforschung in Münster tätig. Sie promovierte im Fach Philosophie mit einer Arbeit zur Bewertung pflanzlichen Lebens in der Biologie und der Ethik. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Ethik mit Fokus auf Systematik und Ethik der Antike, Ökologische Ethik, Technikethik, Politische Philosophie und Philosophie der politischen Ökonomie. Eines ihrer Spezialgebiete ist die Pflanzenethik.



### **Dr. Karl Kienzl**

ist seit 2002 Stellvertreter des Geschäftsführers des österreichischen Umweltbundesamtes. Von 1975-1983 studierte er Biologie und Psychologie an der Universität Wien und arbeitete anschließend als Assistent am Institut für Zoologie an der Universität Wien. Danach wechselte er ans Institut für Umwelthygiene der Medizinischen Fakultät Wien. Seit 1986 ist er im Umweltbundesamt tätig, 1989 übernahm er die Leitung der Abteilung Ökologie im Umweltbundesamt, 1992 wurde er Leiter des Bereichs Strategie. Er war EFTA-Bediensteter in der Generaldirektion Umwelt, Abt. Biotechnologie der Europäischen Kommission in Brüssel und wurde 1999 Prokurist im Umweltbundesamt. Er ist Mitglied im Österreichischen European Forum on Research, im Forum für Atomfragen und im Forum Nachhaltiges Österreich.



### **Prof. Dr. Angelika Krebs**

ist Ordinaria für Philosophie an der Universität Basel. 1993 promovierte sie mit ihrer im Auftrag der UNO verfassten und mit dem Stegmüller-Preis ausgezeichneten Studie »Ethics of Nature« bei Friedrich Kambartel, Bernard Williams und Jürgen Habermas. Ihre Habilitation erfolgte 2001 mit der Schrift »Arbeit und Liebe«. Sie arbeitet vor allem in der zeitgenössischen Praktischen Philosophie. In den letzten Jahren hat sich ihr Forschungsschwerpunkt von der Analytischen (Angewandten) Ethik und Gerechtigkeitstheorie auf die Philosophie der Gefühle und die Ästhetik verschoben. Ihr gegenwärtiges Forschungsprojekt entwickelt eine Landschaftsästhetik.



### **PD Dr. Harald Lemke**

ist freischaffender Philosoph. Nach einem Studium der Philosophie und Geschichte an den Universitäten Hamburg, Konstanz und Berkeley (USA) promovierte er an der Universität Frankfurt. Die Venia legendi für Philosophie und Kulturwissenschaft wurde ihm verliehen durch die Universität Lüneburg. Er erhielt Stipendien der Humboldt-Stiftung, der Japanese Society for the Promotion of Science, der Deutschen Bundesstiftung Umwelt, der Jan van Eyck Academy for Fine Arts, Design and Theory in Maastricht, Niederlande sowie der Studienstiftung des deutschen Volkes. Seine Themenschwerpunkte sind Ethik, Ästhetik, Politik und Sozialphilosophie sowie Alltagskultur und Nachhaltigkeitsforschung.



### **Prof. Dr. Kirsten Meyer**

ist Professorin für Praktische Philosophie und Didaktik der Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin. Nach dem Studium der Philosophie und Diplombiologie an den Universitäten Münster, Bielefeld und St. Andrews erwarb sie 1999 das Diplom in Biologie und 2000 das Staatsexamen in Philosophie. 2002 erfolgte die Promotion zum Dr. phil. an der Universität Bielefeld. Im Anschluss an das Referendariat war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin an den Universitäten Regensburg und Göttingen. Von 2008 bis 2011 war sie Juniorprofessorin und seit 2011 ist sie W3-Professorin an der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Forschungsgebiete sind Ethik, Angewandte Ethik, Politische Philosophie und Didaktik der Philosophie. 2003 erschien ihr Buch „Wert der Natur“.



### **Dr. Olivia Mitscherlich-Schönherr**

ist seit dem Wintersemester 2010 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Graduiertenkolleg Lebensformen und Lebenswissen sowie am Institut für Philosophie der Universität Potsdam. Sie bereitet zurzeit ihre Habilitationsschrift an der Universität Potsdam zum Thema Liebe in der Moderne vor. Ebendort wurde sie 2005 mit einer Arbeit über Helmuth Plessner im Fach Philosophie promoviert. Nach ihrer Promotion war sie Post doc-fellow am Swedish Collegium for Advanced Study in Uppsala und anschließend Oberassistentin an der Universität St. Gallen. Inhaltlich hat sie sich seit ihrer Promotion neben der Liebe insbesondere mit den Fragen nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen sowie nach dem Glück und dem Gelingen des Lebens auseinandergesetzt.



### **Andreas Wilhelm Mues**

ist seit Januar 2010 wissenschaftlicher Referent im Bundesamt für Naturschutz. Er ist ausgebildeter Biologe und Psychologe und fokussierte sich während des Studiums an der Universität Münster in seinen Abschlussarbeiten auf Evolution und Biodiversität sowie auf die Wirkung von Naturerfahrungen auf die menschliche Psyche. Im Bundesamt für Naturschutz betreut er die Schwerpunkte Umweltethik und Naturbewusstsein. Hierzu gehört die Konzeptionierung, Umsetzung und Vermittlung der im zweijährigen Turnus durchgeführten Naturbewusstseinsstudien des Bundesumweltministeriums und des Bundesamtes für Naturschutz sowie der Ausbau eines umweltethischen Argumentationsnetzes für die nationale Naturschutzpolitik und Naturschutzkommunikation.



### **Dr. Bruno Oberle**

ist seit 2005 Direktor des damaligen Bundesamtes für Umwelt, Wald und Landschaft (BUWAL) und seit 2006 Direktor des Bundesamtes für Umwelt (BAFU). Er studierte an der ETH Zürich Biologie und Umweltwissenschaften, absolvierte Zusatzausbildungen in Volkswirtschaften und Pädagogik und promovierte danach an der ETH Zürich. Seit 1980 ist er im Bereich Umweltmanagement und -schutz tätig. Als Berater unterstützte er öffentliche Verwaltungen und Unternehmen in technischen und strategischen Fragen des Umweltschutzes. Mehrere Jahre war er Dozent an der Abteilung für Umweltnaturwissenschaften der ETH Zürich. Von 1999 bis 2005 war Bruno Oberle als Vizedirektor des damaligen BUWAL für den technischen Umweltschutz zuständig.



### **Prof. Dr. Michael Ott**

ist Privatdozent mit einer Lehrstuhlvertretung an der Ludwig-Maximilians-Universität München im Bereich Deutsche Philologie. Nach dem Studium der Germanistik, Geschichte und Politikwissenschaft in Erlangen, München und Pisa promovierte er 2001 in München. Anschließend folgten Tätigkeiten als wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Universitäten München und Münster. 2013 erfolgte die Habilitation ebenfalls in München. Er publizierte zur deutschen Literatur seit dem 18. Jahrhundert, zum Sport und Alpinismus, Anfangskonzeptionen in der Moderne, Drama und Theatralität. In seinem Aufsatz »Die Gipfel des Glücks. Vom Glück in den Bergen« geht Ott der Frage nach der Interdependenz von Naturerfahrung und Glücksmomenten nach.



### **Prof. em. Dr. Joachim Radkau**

ist emeritierter Professor für Neuere Geschichte an der Universität Bielefeld. Seine Schwerpunkte liegen in der Technik- und Umweltgeschichte, Medizin- und Mentalitätsgeschichte sowie Didaktik der Geschichte. Einer breiteren Öffentlichkeit wurde er bekannt, als er im Jahr 2000 eine Weltgeschichte der Umwelt veröffentlichte. Seine 2005 erschienene Biographie von Max Weber fand weltweite Resonanz und steht in innerem Zusammenhang mit seinem Interesse an der Mensch-Natur-Beziehung. Zuletzt machte er mit „Ära der Ökologie“ (2011) auf sich aufmerksam. Einer seiner Schwerpunkte ist seit Langem die Darlegung der besonderen Chancen der Umweltgeschichte an Schulen. 2003 plädierte er für eine Grüne Revolution im Geschichtsunterricht.



### **Dr. Matthias Schloßberger**

ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Potsdam. Nach dem Studium der Philosophie in Berlin promovierte er 2004 an der Universität Potsdam mit einer Arbeit über „Die Erfahrung des Anderen“. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten zählen Phänomenologie, Philosophische Anthropologie, Sozialphilosophie, Geschichtsphilosophie und Naturphilosophie. Er leitet das vom Bundesamt für Naturschutz geförderte Projekt »Glücksargumente in der Naturschutzkommunikation«.



### **Prof. em. Dr. Ludwig Siep**

promovierte 1969 und habilitierte sich 1976 an der Universität Freiburg. Anschließend war er Professor für Philosophie an der Universität GH Duisburg. Von 1986-2011 war er Direktor des Philosophischen Seminars der Universität Münster. Seitdem ist er Seniorprofessor des dortigen Exzellenzclusters »Religion und Politik« und Mitglied der DFG-Kollegforschergruppe »Theoretische Grundlagen der Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik«. Er war Mitglied des Ethik-Beirates des Bundesministeriums für Gesundheit und Vorsitzender der Zentralen Ethik-Kommission für Stammzellforschung. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Praktische Philosophie der Neuzeit, der Deutsche Idealismus und allgemeine und angewandte Ethik. Seine »Konkrete Ethik« (2004) hat nachhaltig dazu geführt, dass die Umweltethik nicht mehr nur als Bereichsethik der angewandten Ethik betrachtet wird.



## 11.2 Liste aller Teilnehmerinnen und Teilnehmer

Name	Vorname	Titel	Institution	Mail
Baerlocher	Bianca	Dr.	Berner Fachhochschule - Hochschule für Agrar,- Forst- und Lebensmittelwissenschaften	bianca.baerlocher@bfh.ch
Eick	Martina		Umweltbundesamt	martina.eick@uba.de
Eser	Uta	Dr.	Hochschule für Wirtschaft und Umwelt Nürtingen-Geislingen Jetzt: Büro für Umweltethik	Uta.Eser@hfwu.de; eser@umweltethikbuero.de
Erdmann	Karl-Heinz	Prof. Dr.	Bundesamt für Naturschutz	Karl-Heinz.Erdmann@bfn.de
Gebhard	Ulrich	Prof. Dr.	Universität Hamburg	ulrich.gebhard@uni-hamburg.de
Gorke	Martin	PD Dr. Dr.	Universität Greifswald	gorke@uni-greifswald.de
Heuer	Julia		Universität Potsdam	j.heuer42@gmail.com
Horne	Roland		Landeszentrale für Umweltaufklärung	Roland.Horne@mulewf.rlp.de
Jessel	Beate	Prof. Dr.	Bundesamt für Naturschutz	info@bfn.de
Jung	Norbert	Prof. em. Dr.	Hochschule für nachhaltige Entwicklung Eberswalde	nbjung@gmx.de
Kallhoff	Angela	Prof. Dr.	Universität Wien	angela.kallhoff@univie.ac.at
Kienzl	Karl	Dr.	Umweltbundesamt Österreich	andrea.gapp@umweltbundesamt.at
Krebs	Angelika	Prof. Dr.	Universität Basel	angelika.krebs@unibas.ch
Lemke	Harald	PD Dr.	Universität Salzburg	mail@haraldlemke.de
Meyer	Kirsten	Prof. Dr.	Humboldt Universität	kirsten.meyer@philosophie.hu- berlin.de
Mitscherlich- Schönherr	Olivia	Dr.	Universität Potsdam	Olivia.Mitscherlich@uni-potsdam.de
Mues	Andreas Wilhelm		Bundesamt für Naturschutz	Andreas.Mues@bfn.de
Oberle	Bruno	Dr.	Bundesamt für Umwelt, Schweiz	heidi.vonallmen@bafu.admin.ch
Ott	Michael	Prof. Dr.	Ludwig-Maximilians-Universität München	michaott@gmx.de
Radkau	Joachim	Prof. em. Dr.	Universität Bielefeld	joachim.radkau@uni-bielefeld.de
Schäfer	Otto	Prof. Dr.	Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund	otto.schaefer@sek-feps.ch
Schloßberger	Matthias	Dr.	Universität Potsdam	schloss@uni-potsdam.de
Seitz-Weinzierl	Beate		Umweltzentrum Wiesenfelden	umweltzentrum@schloss- wiesenfelden.de
Siep	Ludwig	Prof. em. Dr.	Westfälische Wilhelms- Universität Münster	siep@uni-muenster.de
Starzinger	Anneli	Dr.	freie Moderatorin	info@momeco.de
Stelzer	Harald	Dr.	IASS Potsdam; Jetzt: Karl- Franzens-Universität Graz	info@iass-potsdam.de; harald.stelzer@uni-graz.at
Tamponi	Guido		Universität Potsdam	tamgui@web.de
Wegerer	Ralf		Hochschule für Wirtschaft und Umwelt Nürtingen-Geislingen	ralf.wegerer@hfwu.de
Wiebicke	Jürgen		Moderator WDR 5	j.wiebicke@freenet.de