

27

Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Umwelt – Gründe – Werte

Dialoge in Umweltethik und Environmental Humanities

Hg. von Philipp P. Thapa, Martin Düchs, Christian Baatz



University
of Bamberg
Press

27 Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kultur-
wissenschaften der Otto-Friedrich-Universität
Bamberg

Band 27

Umwelt – Gründe – Werte

Dialoge in Umweltethik und Environmental Humanities

Hg. von Philipp P. Thapa, Martin Düchs und Christian Baatz



Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Publikationsserver (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC-BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Larissa Günther
Umschlagfoto: © John Mark Smith

© University of Bamberg Press Bamberg 2019
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 1866-7627
ISBN: 978-3-86309-644-1 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-645-8 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-544904
DOI: <http://dx.doi.org/10.20378/irbo-54490>

Inhalt

Philipp P. Thapa, Christian Baatz, Martin Düchs
Einleitung 7

I. Philosophische Grundlagen

Christian Illies
Der Mensch und seine Stellung in der Natur.
Anthropologische Gedanken zur Umweltethik 17

Marco Iorio
Regeln, moralischer Partikularismus
und die Bewertung von Regelwerken 39

Karl Christoph Reinmuth
Kommentar: Regelbeurteilung und moralischer Partikularismus ... 51

II. Werte, Gründe und Welten

Maleika Gralher-Krengel
Nachhaltige Ernährung verstehen.
Ernährungsdenkwelten von Schülern und Wissenschaftlern 73

Eva Koch
Kommentar: Die Alltagsküche zwischen Genuss
und Fassungslosigkeit 107

Jochen Witthinrich
Die Gute Stadt 135

Martin Düchs
Kommentar: Auf der Suche nach einer Ethik der gebauten Umwelt 145

Fabian Geier
Schön und Gut. Das Verhältnis von Natur und Ethik bei Tolkien 157

Nadja Türke
Kommentar: Lassen sich umweltethische Einsichten aus Literatur gewinnen? Zum Zusammenspiel von Narration und Ethik aus literaturwissenschaftlicher Sicht am Beispiel von J.R.R. Tolkiens *Der Herr der Ringe* 183

Philipp P. Thapa
Kommentar: Die Tükseite wecken. Tolkiens Romane können Umweltethik nicht begründen, aber befruchten 197

III. Der aktuelle Horizont

Konrad Ott
Zum Stand und zu einigen offenen Fragen der Naturethik 211

Einleitung

In den Jahren von 2008 bis 2012 finanzierte die Deutsche Bundesstiftung Umwelt (DBU) innerhalb ihres Promotionsstipendienprogramms einen Schwerpunkt Umweltethik. Wie der vorliegende Band belegt, reichten die Forschungsgegenstände der beteiligten Stipendiat:innen weit über die philosophische Teildisziplin Umweltethik hinaus – von der Handlungs- und Nachhaltigkeitstheorie bis in die Ökonomik, Soziologie und Literaturwissenschaft. Die Projektleitung des DBU-Stipendienschwerpunkts Umweltethik hatte Konrad Ott inne, damals Professor für Umweltethik an der Universität Greifswald. Dort fand vom 25. bis 27. April 2012 auch die von den Stipendiat:innen organisierte Abschlusstagung statt, aus der die Beiträge zu diesem Band hervorgingen.

Der Hauptteil der Tagung gliederte sich in Gastvorträge mit zugehörigen Kommentaren. Die Gastvorträge hielten geladene Referent:innen, und die Kommentare trugen die jeweils gastgebenden Stipendiat:innen bei. Auf diese Weise sollten die Forschungsthemen des Stipendienschwerpunkts ins Gespräch gebracht werden, ohne lediglich erneut die Promotionsprojekte vorzustellen. Mit diesen waren die Schwerpunktbeteiligten untereinander ja längst vertraut. Die Grundstruktur aus Hauptbeiträgen mit jeweils einem oder zwei Kommentaren ist im vorliegenden Band erhalten geblieben, auch wenn im Vergleich zur Tagung einzelne Beiträge fehlen oder neu hinzugekommen sind.¹ Der Aufsatz von Christian Illies beruht auf dem Festvortrag, mit dem er die Tagung eröffnete. Konrad Ott hat seinen Beitrag zusätzlich für diesen Band verfasst. Wir danken allen Autor:innen für ihre Mühe und besonders für die Geduld, mit der sie die Veröffentlichung erwartet haben.

Dass wir in diesem Band die Rubriken „Philosophische Grundlagen“ und „Der aktuelle Horizont“ vom Großteil der Beiträge unter der Überschrift „Werte, Gründe und Welten“ unterscheiden, dient der Übersichtlichkeit. Keinesfalls wollen wir nachträglich eine Abgrenzung einzie-

1 Das Tagungsprogramm ist nach wie vor unter <http://umweltgruendewerte.wordpress.com> einsehbar.

hen, die es weder unter den Stipendiat:innen noch im Programm der Abschlussstagung gab. Vielmehr wird in der Zusammenschau der Themen und Herangehensweisen sichtbar, wie zwanglos sich Umweltphilosophie im engeren Sinn mit den Themen und Perspektiven ihrer Schwesterwissenschaften verbinden kann.

Im Folgenden fassen wir die Beiträge zusammen, bevor wir uns einen eigenen Ausblick erlauben.

Die Beiträge

Teil I – Philosophische Grundlagen

Der erste Teil des Bandes widmet sich grundsätzlichen Fragen der Umweltethik und der Philosophie insgesamt. Im Eröffnungsbeitrag „Der Mensch und seine Stellung in der Natur. Anthropologische Gedanken zur Umweltethik“ nähert sich Christian Illies der Umweltethik von einer klassischen philosophischen Frage aus, nämlich der nach dem Menschen. Entscheidende Bedeutung für eine Antwort spricht er der Fähigkeit des Menschen zu, sich von sich selbst distanzieren und gleichsam von außen anschauen zu können. Diese Distanzierungsfähigkeit, die Helmuth Plessner als „exzentrische Positionalität“ bezeichnet, ist aus zwei Gründen wichtig für die Umweltethik: Zum einen entsteht aus ihr allererst das instrumentelle Verständnis der Natur, das die Umweltkrise nach sich zieht; zum anderen ist sie aber auch die Voraussetzung für einen Ausweg aus selbiger. Denn sie ermöglicht ein neues Naturverständnis, das für eine Überwindung der Umweltkrise unerlässlich ist.

Aus einem solchen gewandelten Verständnis von Natur und Menschen leiten viele Umweltethiker:innen präskriptive moralische Regeln oder Prinzipien ab, die in der Gesellschaft als argumentative Grundlage für den Natur- und Umweltschutz dienen sollen. Marco Iorio stellt die regelfixierte Auffassung von Ethik und Moral, die diesem Vorgehen zugrunde liegt, in seinem Aufsatz „Regeln, moralischer Partikularismus und die Bewertung von Regelwerken“ in Frage und eröffnet damit die Reihe der dialogischen Beitragsensembles aus Haupttext und Kommentar. Da wir uns präskriptive Regeln nicht selbst geben können und in einem säkularen Weltbild die Möglichkeit wegfällt, eine göttliche Instanz als exter-

nen Regelautor anzunehmen, kann es in der Moral, wenn überhaupt, nur konsultative Regeln geben, also verallgemeinerte Absichten oder Vorsätze. In der Hauptsache aber treffen wir Handlungsentscheidungen laut Iorio nicht nach Regeln, sondern anhand von moralischen und rationalen Gründen, d.h. den Vor- und Nachteilen der fraglichen Handlung für andere und für uns selbst in einer konkreten Situation. Unter all den denkbaren Folgerungen, die sich aus dieser partikularistischen Sichtweise für die Umweltethik ziehen ließen, hebt Iorio die Schwierigkeit hervor, mit einer Nachhaltigkeitstheorie die Gesellschaft zu verändern. Das könne nur durch die Umsetzung in staatliche Regeln gelingen.

Wie Karl-Christoph Reinmuth in seinem zugehörigen Kommentar „Regelbeurteilung und moralischer Partikularismus“ bemerkt, ließe sich Iorios Beitrag um einen Abschnitt zur Frage der Regelbeurteilung ergänzen. Dieser Abschnitt müsste erläutern, welche Verfahren moralische Partikularist:innen nutzen können, um Regelwerke – etwa eine regelförmig verfasste Nachhaltigkeitstheorie – moralisch zu bewerten. Antworten auf die Regelbeurteilungsfrage hätten wiederum Bedeutung für zwei nachgeordnete Fragen. Bei der Anwendungsfrage geht es darum, wie wir Regeln auf eine konkrete Situation anwenden, d.h. situationsspezifische Individualnormen gewinnen können. Auf der noch spezifischeren Ebene der Handlungsbeurteilung wird gefragt, ob diese Individualnormen wiederum dazu geeignet sind, konkrete Handlungen moralisch zu bewerten. Hier stellt Reinmuth eine Lücke in Iorios Ausführungen fest. Diese sollte seiner Ansicht nach nicht unterschätzt werden, denn gesellschaftlich institutionalisierte Regelwerke wirken auch dann massiv auf uns ein, wenn wir sie moralphilosophisch ablehnen.

Teil II – Werte, Gründe und Welten

Der zweite Teil des Bandes umfasst drei Beitragsensembles, die sich mit der Rolle von Werten, Gründen und Weltvorstellungen in drei umweltethisch relevanten Gegenstandsbereichen beschäftigen: nachhaltige Ernährung, gebaute Umwelt, und fiktionale Erzählungen.

Nachhaltige Ernährung

Mit sozialwissenschaftlichen Methoden – Medizinethiker:innen würden von Studien in ‚empirischer Ethik‘ sprechen – untersuchen Maleika Gralher-Krengel und Eva Koch ein handfestes Alltagsthema: Ernährung, die tägliche Zubereitung von Speisen und die Entscheidungen von Köch:innen und Esser:innen hinsichtlich einer nachhaltigen Ernährungsweise.

In ihrem Beitrag „Nachhaltige Ernährung verstehen“ stellt Maleika Gralher-Krengel die Denkwelten von Schüler:innen und von Wissenschaftler:innen zum Thema Ernährung vor. Ausgehend vom Konzept einer Bildung für nachhaltige Entwicklung untersucht sie den Lernbedarf, den Lernende hinsichtlich nachhaltiger Ernährungsweisen haben. Dazu rekonstruiert sie die Denkwelten von Schüler:innen und gleicht das Ergebnis mit den zuvor untersuchten Denkwelten von Fachwissenschaftler:innen ab. Denn erst die Kenntnis beider Denkwelten ermöglicht die theoriegeleitete und evidenzbasierte Entwicklung von Lernangeboten. Gralher-Krengel kommt zu dem Schluss, dass Lernangebote die indirekten Wirkungen des Ernährungsverhaltens der Lernenden auf den globalen Zugang zu Nahrung erfahrbar und sie mit konkreten nachhaltigen Alternativen vertraut machen sollten.

Eva Koch ergänzt diese Erkenntnisse um die Perspektive der alltäglichen Nahrungszubereitung. Unter dem Titel „Die Alltagsküche zwischen Genuss und Fassungslosigkeit“ erläutert sie, was das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung für Alltagsköche bedeutet und welche Rolle es in der Küche spielt. Zunächst skizziert Koch die Komplexität der Alltagswelt in zunehmend ausdifferenzierten Gesellschaften, in denen der Bedarf an Selbstorganisation stetig steigt. Um hier Entscheidungsprobleme im Sinne einer nachhaltigen Ernährungsweise zu lösen, ist eine entsprechende Ernährungskompetenz erforderlich. Im Anschluss an diese Feststellung rekonstruiert sie die Alltagsküche und untersucht mit Hilfe von leitfadengestützten Interviews, wie das normative Leitbild der nachhaltigen Entwicklung von erwachsenen Alltagsköchen wahrgenommen wird. Koch zeigt, dass die interviewten Köche Nachhaltigkeit als abstrakt und schwer zu fassen wahrnehmen und durch routiniertes Handeln Distanz zum Nachhaltigkeitsthema aufgebaut wird.

Gebaute Umwelt

Nachhaltigkeitsaspekte von Gebäuden sind längst ganz konkret gesetzlich geregelt. Theoretische Distanz halten hier vielmehr manche Umweltethiker :innen, für die die gebaute Umwelt nicht auf Anhub zum Gegenstandsbereich ihres Fachs zählt. Jochen Witthinrich und Martin Düchs entwickeln die gegenteilige Auffassung aus der Handlungsperspektive der Architekten.

Das Thema von Jochen Witthinrichs Beitrag „Die gute Stadt“ ist die Stadtplanung. Als Architekt und Städtebauer gibt er anhand eines konkreten Beispiels einen Einblick in seine Arbeit und erläutert seine Vorstellungen darüber, wie ‚die gute Stadt‘ beschaffen sein könnte oder müsste. Es zeigt sich, dass die Kunst der Stadtplanung Ähnlichkeiten zur Quadratur des Kreises aufweist. Für Witthinrich geht es darum, ein starkes räumliches Ordnungsmuster mit der Möglichkeit der individuellen Entfaltung zu verbinden. Sein ethisch-normatives Ziel ist es, dass sich das Individuum in seinem städtischen Lebensumfeld einerseits als Teil einer Gemeinschaft verstehen kann, ohne sich andererseits von der Gemeinschaft in seiner Entfaltung bevormundet und eingeengt zu fühlen.

Martin Düchs bettet diese Perspektive in einen theoretischen Horizont ein und kritisiert insbesondere das Fehlen einer Tradition des ethischen Nachdenkens über Architektur, auch und gerade in der Umweltethik. Bauwerke bleiben in der Regel aus dem Umweltbegriff der Umweltethik ausgeschlossen und werden vor allem als eine Ursache von Umweltproblemen angesehen. Demgegenüber argumentiert Düchs, dass sich die Umweltethik nicht nur auf den Umgang mit der nicht-menschlichen Natur fokussieren kann, sondern die ganze Um-Welt des Menschen als das Um-ihn-herum-Seiende in den Blick nehmen muss. Die Ethik der gebauten Umwelt sollte daher als Teil der Umweltethik gelten. Wie diese Ethik selbst gebaut sein kann, ist allerdings noch weitgehend unklar. Dementsprechend betont Düchs schon im Titel seines Kommentars, derzeit noch „auf der Suche nach einer Ethik der gebauten Umwelt“ zu sein.

Fiktionale Erzählungen

Im dritten und letzten Beitragsensemble drängen wieder grundsätzliche theoretische Fragen in den Vordergrund. Denn auch Erzählungen und

Geschichten sind ein Raum des Nachdenkens über Ethik und Moral, vielleicht sogar der ursprüngliche und eigentliche. Doch sowohl Literaturwissenschaftler:innen als auch Philosoph:innen fällt es oft schwer, mit dem ethischen Gehalt von Narrativen umzugehen. Am Beispiel von J.R.R. Tolkiens *Mittelerde-Imaginarium* und insbesondere des *Herrn der Ringe* verdeutlichen Fabian Geier, Nadja Türke und Philipp P. Thapa sowohl die Schwierigkeiten als auch das Potential von fiktionalen Erzählungen und Weltentwürfen für die Umweltethik.

Fabian Geier begibt sich in seinem Beitrag „Schön und Gut. Das Verhältnis von Natur und Ethik bei Tolkien“ auf „die Suche nach normativen Strukturen [vorwiegend im *Herrn der Ringe*], die für die angewandte Ethik interessant sein können“. Geier argumentiert, dass solche umweltethischen Einsichten nicht etwaige Pflichten gegenüber der Natur betreffen, sondern dass wir mit und durch Tolkien lernen können, Natur als ästhetischen Selbstzweck ernst zu nehmen. In der Folge könnte ein verändertes Naturverständnis stehen, das auch unseren Umgang mit der Umwelt des Menschen positiv beeinflusst.

Nadja Türke stellt ihren Kommentar unter eine ganz grundsätzliche Frage: „Lassen sich umweltethische Einsichten aus Literatur gewinnen?“ Ihr Beitrag gliedert sich in zwei Teile, die mehr oder weniger unabhängig voneinander lesbar, aber beide für die Beantwortung der Frage wichtig sind. Im ersten Teil nähert sich Türke zunächst dem Konzept einer narrativen Ethik und diskutiert das Verhältnis von Ethik und Ästhetik. Im zweiten Teil geht sie konkret auf umweltethische Implikationen in Tolkiens *Herr der Ringe* ein. Gegenüber Geiers philosophischem Auslegungsversuch betont Türke, dass es aus ihrer literaturwissenschaftlichen Sicht nicht allein darum geht, was erzählt wird, sondern auch und besonders wie.

Philipp P. Thapa führt in der zweiten Antwort auf Fabian Geier, „Die Tukseite erwacht“, einen Grundgedanken fort, der bereits bei Geier und Türke auftaucht: Fiktionale Literatur eröffnet alternative Erfahrungsräume. Wie aus Lektüreerfahrungen konkrete umweltethische Ideen und Argumente hervorgehen können, zeichnet er an einem autobiografischen Beispiel nach, nämlich der Entstehung der Idee, dass der Müßiggang als Umwelttugend gelten könnte. Es ist das fiktionale Vorbild der Hobbits und ihres Auenlands, das eine entsprechende Ergänzung des Umwelttugendkatalogs nahelegt. Die Kraft von fiktionalen Erzählungen, unseren

Blick auf die Welt zu verändern, bringt Thapa mit Bryan C. Nortons Vorstellung von einer transformativen Funktion der (wilden) Natur in Verbindung. Der sogenannte Transformationswert kommt auch fiktionalen Narrativen wie denen eines Tolkien zu. Sie können Umweltethik zwar nicht begründen, aber mit Ideen befruchten.

Teil III – Der aktuelle Horizont

Den Abschluss des Bandes bildet Konrad Otts Beitrag „Zum Stand und zu einigen offenen Fragen der Naturethik“, worin er bislang ungelöste Probleme der Umwelt- und Naturethik skizziert und zu ihnen Stellung bezieht. Ott beginnt mit einer Metapher von Karl Popper, wonach wissenschaftliche Problemlösungen neue und häufig diffizilere Probleme nach sich ziehen. Dieses Phänomen beobachtet Ott auch im Feld der Umweltethik. Er verwendet dabei den Begriff der Naturethik, um zu verdeutlichen, dass es ihm um den richtigen Umgang mit der *natürlichen* Um- und Mitwelt geht (und nicht etwa um den mit der gebauten Umwelt). Auf diese Abgrenzung folgt im zweiten Abschnitt eine Auseinandersetzung mit dem Begriff ‚Natur‘ und den Eigenschaften der Entitäten, mit denen sich die Naturethik befasst. Im dritten Abschnitt gibt Ott eine Übersicht über die Argumente und zugrundeliegenden Werte für den Schutz der Natur, bevor er im vierten und fünften Abschnitt zwei prominente naturethische Positionen und die mit ihnen verbundenen Probleme schlaglichtartig ausleuchtet. Dies sind der Sentientismus, der allen empfindungsfähigen Wesen einen moralischen Selbstwert zuerkennt, und die Umwelttugendethik, bei der es grob gesagt um die richtige innere Haltung gegenüber der Natur geht. In einem Ausblick benennt Konrad Ott abschließend offene Fragen, die etwa durch einen naturethischen Blick auf das (expansionistische) Konzept der Menschenrechte entstehen.

Ausblick: Aufbruch in die Environmental Humanities

Auch der Austausch unter den Beteiligten im DBU-Stipendenschwerpunkt Umweltethik warf zahlreiche theoretische und methodische Fragen auf, die nicht abschließend zu klären waren. Zu nennen wären z.B. die Fragen, ob moralische Normen objektiv begründbar sind, inwieweit

wir unterschiedliche Fachsprachen ineinander übersetzen können, was für Methoden nicht-empirisch arbeitende Wissenschaftler:innen angeben können, oder inwieweit ihre Erkenntnisse politisch-praktisch relevant sind oder es zu sein versuchen sollten. Hier zeigten sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Fachkulturen, aber auch zwischen den individuellen Auffassungen der Beteiligten. So gingen schon in der Teilgruppe der Umweltethiker:innen die Ansichten darüber auseinander, was in den Gegenstandsbereich ihres Fachs falle und wo es im Verhältnis zu den Naturwissenschaften, empirischen Sozialwissenschaften und Geisteswissenschaften zu verorten sei.

Auch andere Umwelt-Bindestrich-Subdisziplinen, die den Arbeitsrahmen für Beteiligte des Stipendenschwerpunkts bildeten, schienen sich in erster Linie dadurch zu definieren, dass sie aus der jeweiligen Mutterdisziplin heraus einen Bezug zu Umwelt und Natur und zu einem gesellschaftspolitischen Auftrag herstellten. Jede Disziplin für sich verortete sich daher in einem Verhältnis zur naturwissenschaftlichen Umweltforschung sowie zur politischen Umweltbewegung. Bei der Begegnung im Stipendenschwerpunkt konnten manche Beteiligte erstmals feststellen, dass benachbarte geistes- und gesellschaftswissenschaftliche Fächer einen ähnlichen Weg wie ihr eigenes gegangen waren.

Im Rückblick auf den DBU-Stipendenschwerpunkt Umweltethik und beim Blick in das vorliegende Buch zeichnet sich daher der Umriss eines weiter gefassten Sammelbegriffs ab, der zur selben Zeit eine gemeinsame akademische Identität für multidisziplinäre Gruppen wie die unsere zu stiften begann: Environmental Humanities. Die erste Ausgabe der gleichnamigen Zeitschrift² erschien im Mai 2012, d.h. kurz nach der Abschlussstagung des Stipendenschwerpunkts. Der vorliegende Sammelband gewährt u.a. einen Einblick in die Suchbewegungen und Verständigungsbemühungen, die die Entwicklung der Environmental Humanities bis heute begleiten.

2 <http://environmentalhumanities.org>

I. Philosophische Grundlagen

Christian Illies¹

Der Mensch und seine Stellung in der Natur

Anthropologische Gedanken zur Umweltethik

für Christoph Freiherr v Campenhausen, der glücklicherweise immer älter wird

Geheimnisvoll am lichten Tag,
läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

— Goethe, *Faust 1. Teil (Nacht)*

I. Die Distanzfähigkeit des Menschen

Einer der fleißigsten deutschen Philosophen hat einmal eine Liste der unterschiedlichen Charakterisierungen des Menschen erstellt, die er in der Literatur gefunden hat (Lenk 1998). Der Mensch als Vernunftwesen, als Metaphernwesen, oder als Tier, das sich schämen kann – die fast endlose Aufzählung umfasst rund 150 verschiedene Bezeichnungen. Offensichtlich möchte der Mensch sich selbst verstehen und versucht deswegen sich begrifflich zu fassen. Eine Charakterisierung des Menschen lautet dann auch, er sei ein homo quaerens, also ein fragender Hominide.² Denn wir fragen tatsächlich nach allem, nach den Dingen in und jenseits der Welt. Und natürlich nach uns. Schon in jeder Entscheidung so oder so zu handeln, steckt eine Frage nach dem, was ich eigentlich will oder wollen sollte. Harry Frankfurt sieht das Besondere des Menschen in diesem Sinne in einem Wünschen höherer Stufe (Frankfurt 1971): Der Mensch, sei gerade dadurch Person, dass er nicht nur Bedürfnisse habe,

1 Dank sei Christan Schäfer für hilfreiche Anmerkungen zu meiner Analyse der Antike und des Mittelalters sowie Alexander Fischer für wichtige allgemeine Korrekturen und Bemerkungen.

2 Siehe zum Beispiel Feldstein (1978).

sondern zu diesen Stellung beziehen müsse, also Willensakte „zweiter Ordnung“ vollziehe.

Doch nicht nur zu unseren Wünschen und Bedürfnissen können wir Stellung beziehen, sondern zu unserem ganzen Weltverhältnis. Wie wir die Welt erkennen, interpretieren oder bewerten, lässt sich zum Gegenstand der (Selbst-)Reflexion machen. Sören Kierkegaard (1849, 8) erfasst diese dem Menschen eigentümliche Haltung in ihrer Grundsätzlichkeit noch besser als Frankfurt, wenn er schreibt: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält.“ Der Mensch ist ein „Verhältnis“, weil er umfassend zur Welt und zu anderen in einer Beziehung steht, aber er verhält sich auch dazu, also zu diesem Verhältnis selbst, insofern er es bedenkt und bewertet. Er ist seinem Weltbezug nicht einfach ausgeliefert, sondern kann auch diesen wiederum distanziert bedenken, verändern und sich insofern zu ihm verhalten. Vielleicht ist diese höhere Freiheit einer Distanz zu den eigenen Einstellungen sogar das eigentlich Menschliche. In der Tradition der Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts hat dies vor allem Helmuth Plessner (1965) betont, indem er von der „exzentrischen Positionalität“ als zentralem Charakteristikum des Menschen spricht. Der Mensch hat sein Selbst gleichsam außerhalb seiner selbst, steht exzentrisch zu sich selbst.³

Es soll hier nicht darum gehen, die schon hinreichend lange Liste der Beschreibungen des Menschen zu verlängern. Für die folgenden Überlegungen genügt es, *dass* wir Menschen uns in der beschriebenen Weise von uns selbst distanzieren können. Denn *dieses Vermögen* ist für die Umwelteethik aus zwei Gründen zentral. Einerseits liegt hier ein entscheidender Grund für die Umweltkrise. Gerade weil wir uns aus allen Bezügen herausdenken können, waren wir in der Lage dasjenige Naturverhältnis zu entwickeln, aus welchem letztlich die moderne Wissenschaft und Technik, aber damit auch die ökologische Krise erwachsen – das soll im II. Teil gezeigt werden. Diese Freiheit zur Selbstdistanz öffnet uns andererseits viele Möglichkeiten. Dazu gehört auch der Weg zu einem neuen Natur-

3 Da der Mensch nicht nur exzentrisch zu seinem Selbst, sondern auf einer gleichsam höheren Stufe zu seinem eigenen Sich-Beziehen auf Dinge oder andere Subjekte eine Distanz einnehmen kann, sollte man vielleicht treffender von seiner „exzentrischen Bezogenheit“ sprechen. (Diese Begrifflichkeit entwickelten Gustav Melichar und ich in den Bamberger Parkett-Gesprächen 2018.)

verständnis, auf dessen Grundlage wir der ökologischen Krise begegnen sollten, um sie vielleicht noch eindämmen zu können (III. Teil).

II. Das Bild der Natur – eine sehr kurze Geschichte abendländischer Ideen⁴

Ideengeschichte ist stets ein spekulatives Unterfangen, da sich die Zusammenhänge menschlicher Gedanken und Einstellungen nicht ebenso eindeutig nachweisen lassen wie kausale Relationen. Eine ideengeschichtliche Skizze wird notwendigerweise einige Momente besonders betonen (im folgenden etwa wird es um einen zunehmend distanzierteren Naturbegriff gehen) und andere Momente vernachlässigen (wie verschiedene Versuche der letzten Jahrhunderte, wieder ein anderes Naturverständnis zu gewinnen – man denke nur an die Romantik). Ideengeschichte versucht aus der oft diffus erscheinenden Pluralität von Positionen und dem (oft Gordischen) Gedankenknäuel der Jahrhunderte einen roten Faden heraus zu lösen, der sich durch die Zeiten windet. Ein solcher Faden kann einen langen Weg sichtbar machen, der aus der Antike bis in die Gegenwart führt. Dabei kommt erschwerend hinzu, dass jede Ideengeschichte selbst von Ideen geleitet ist und so auch eine Selbstverortung impliziert. Mehr als Plausibilität wird man deswegen von der Ideengeschichte nicht erwarten können und manchmal vielleicht nur eine Plausibilität für die eigene Zeit. Aber wenn wir deswegen darauf ganz verzichten würden, müssten wir es als ein Wunder oder bloßen Zufall betrachten, dass die moderne Naturwissenschaft und Technik gerade in der abendlichen Neuzeit entstanden ist, dass sie zu einem allgemeinen Phänomen werden konnte und dass wir heute vor der alles Leben bedrohenden Umweltkrise mit ihrem globalen Ausmaß stehen. Menschen haben immer wieder Naturräume verwüstet, aber die gegenwärtige Zerstörung hat eine völlig neue Dimension, die es zu erklären gilt. Und natürlich einzudämmen. Beides könnte enger zusammenhängen, als wir denken.

4 Ich folge weitgehend Vittorio Hösle (1991, 43–69) bei der Rekonstruktion der Entwicklung des Naturbegriffs. Hösle unterscheidet fünf Etappen, nämlich den Naturbegriff der archaischen Kulturen, der vorgriechischen Hochkulturen (Babylon, China), des antiken Griechenlands, des christlichen Mittelalters und der Moderne. Für die Zwecke meiner Überlegungen reicht allerdings ein dreistufiges Schema.

Antike: Kosmos als Einheitsideal

Der Naturbegriff des Abendlandes zeigt rückblickend vor allem eine ideengeschichtliche Tendenz: Der Mensch denkt sich mehr und mehr aus der Natur heraus. Ursprünglich finden wir eine starke Eingebundenheit, jedenfalls spricht viel dafür, dass sich der Mensch der Antike noch in viel stärkerem Maße als Teil der Natur sah und diese Einheit bejahte. Dies wird vor allem in dem altgriechischen Bildungsideal deutlich: Menschen wurden wegen ihrer *Kalokagathia* (καλοκάγαθία) gepriesen, also einer charakterlichen Qualität, die sich mit einer gelungenen Gestalt verbindet. Der gute Mann (die Antike dachte weniger an Frauen) muss auch schön sein. Diese Einheit von einer richtigen Haltung mit einer angemessenen Naturgestalt wurde höher geschätzt als die bloße sittliche Vollkommenheit. Der gute aber hässliche Mann war eben weniger qualitativ.

Diese recht harsche Einschätzung folgte aus dem antiken Verständnis der Natur, der *Physis* (φύσις). Für den antiken Griechen war diese inhaltlich etwas ganz Anderes als für uns; die Natur war nicht einfach nur die Summe der gegebenen Dinge um uns, sondern zugleich das Wesen, der eigentliche Kern dieser Wirklichkeit (ein ferner Nachklang dieser Denkungsart findet sich in der deutschen Redeweise, es läge „in der Natur der Dinge“). So suchten die Vorsokratiker bereits ein *Prinzip* der „*physis*“ als ihren letzten Wesenskern.⁵ Ein solches Prinzip habe die ganze Natur, aber auch alles Einzelne in ihr, wie Aristoteles betont. „Es zeigt sich“, schreibt er, „dass die Wissenschaft über die Natur so ziemlich größtenteils Körper und Größen und die Zustände und die Bewegungen derselben betrifft, ferner aber auch die Prinzipien, so viele es eben von derartigen Wesenheiten gibt.“⁶ Jeder Naturgegenstand habe sein Prinzip im Sinne eines Zieles, worauf er ausgerichtet sei. Deswegen stellt Aristoteles auch angesichts der Naturphänomene nicht nur die Frage nach der Wirkursache (die moderne Kausalitätsfrage), sondern will auch das jeweilige Worum-willen wissen, also das, worauf sich das jeweilige Naturding aus sich selbst heraus hinbewegt.⁷ Und dieses Streben findet er

5 Siehe hierzu klärend Müller (2006, 15 ff.).

6 Aristoteles, *De Caelo* I.i, 268 a1–4; zitiert nach *Aristoteles Werke Bd. 2* (herausg. und übersetzt von Karl Prantl), Leipzig 1857 (Neudruck Aalen 1978), 17.

7 Zu den vier Fragen des Aristoteles siehe zum Beispiel dessen *Analytica Posteriora* I.2, 71 b 91–3 und II.ii, 94 a 20–27.

selbst in der unbelebten Materie: Das Prinzip der Luft sei es zum Beispiel, nach oben zu steigen; das Schwere dagegen habe seinen natürlichen Ort unten, weshalb es falle, wenn man es los lasse. Aber vor allem strebe alles Lebende, einschließlich der Menschen, nach seinem naturgegebenen und damit artspezifischen Ziel. Der Mensch erfährt sich in der Antike auf diese Weise als eingebunden in die Natur im Sinne eines grundsätzlichen Zusammenhanges mit einem sinnvoll geordneten Kosmos, in dem alle Dinge ihren Ort, ihr vorgegebenes Ziel und damit auch ihre Schönheit haben. Remi Brague (2006) unterscheidet hier zwischen der Kosmographie als verstehender Beschreibung der natürlichen Welt und der Kosmologie als Versuch, diese natürliche Welt als Sinnordnung zu verstehen. Für den antiken Menschen sei es letztlich um diese Kosmologie gegangen; die in der Welt zu findende Schönheit und Weisheit sei ihm zugleich Orientierung für das eigene Leben gewesen. Denn Schönheit ist eine sinnvolle, harmonische Ordnung. Deswegen ist Moralität in Verbindung mit Schönheit das Ideal, also der gute und schöne Mensch.

Aber aus dem skizzierten Naturverständnis folgt, dass in der Antike die Wissenschaft der Natur mit der Philosophie verbunden blieb. Sie weicht von unserer modernen Wissenschaft stark ab: Weil sie auf einer ganz anderen Metaphysik gründet, ist für sie noch die Wesensfrage entscheidend. Die antike Wissenschaft der Natur sucht nach allgemeinen Ideen und nicht nach funktionellen Zusammenhängen zwischen den Einzelereignissen. „Denn für Platon wie für Aristoteles manifestiert sich das Allgemeine, das, wie sie zu recht meinen, Gegenstand der Wissenschaft ist, in konkreten Dingen; in der modernen Wissenschaft ersetzt hingegen die Funktion die Substanz, mit der Folge, dass die einzelnen Glieder der Relation beliebig ersetzbar werden, wenn nur die funktionelle Abhängigkeit der Parameter gewahrt bleibt.“ (Höslle 1991, 51) In der Antike ist deswegen auch die Seele als zielgerichteter Wesenskern ein Gegenstand der Wissenschaft (und da der belebte Organismus in besonderer Weise das teleologische, dynamische Wesen der Natur vor Augen führt, ist für Aristoteles die Biologie die *zentrale* Wissenschaft).

Wenn wir so auf dieses philosophische Naturverstehen schauen, wundert es nicht, dass die antike Welt keine Technik im modernen Sinne hervorgebracht hat. Gewiß, es gab bereits Werkzeuge, das Griechische Feuer oder Wasseruhren, aber doch keine systematische Umgestaltung und Zubereitung der ganzen Natur durch die Technik. Es ging hier nicht

vorrangig um ein Beherrschen der Natur; Aristoteles oder andere strebten nach Wahrheit und nicht nach Macht, wenn sie die Natur untersuchten. Zudem fehlte eine Methodik empirischer Forschung, wie sie die Moderne kennt. Naturerkenntnis war eine stark philosophische Angelegenheit. Auch wenn in der Antike das Grundmodell einer deduktiv-nomologischen Wissenschaft mit Euklids Geometrie (mit ihren Axiomen und Theoremen) bereits entwickelt wurde, fand es kaum Anwendung auf die Naturphänomene. Die Mathematik wurde nur sehr zögerlich auf das Verstehen der Natur angewandt, systematisch nur in der Astronomie (und philosophisch vor allem in Platons *Timaios*). Vor allem gab es auch keinen Begriff des Naturgesetzes im Sinne quantitativer Zusammenhänge zwischen Erscheinungen der beobachteten Erfahrungswirklichkeit (vgl. Kullmann 2010). Erst das Bewusstsein und die Kenntnis fester, regelmäßiger Abhängigkeiten ermöglicht die allgemeine Beherrschung der Natur durch technische Geräte. Damit hängt zusammen, dass die antike Wissenschaft auch nicht das Experiment als systematische Form der Erkenntnisgewinnung kannte;⁸ denn seine Möglichkeiten erschließen sich erst, wenn man von einer naturgesetzlichen, berechenbaren Regelmäßigkeit ausgeht.

Und doch treffen wir schon in der Antike auf Ansätze, die der späteren Naturwissenschaft den Weg bereiten. Neben Euklids Geometrie sind das etwa der epikureische Atomismus, bei dem die Natur als ein mechanisches Zusammenspiel der kleinsten Bausteine verstanden wird (eine Vorstellung, die auf die neuzeitliche Naturbetrachtung wirken wird). Wichtiger aber noch ist jener geistesgeschichtliche Impuls, der langfristig dieses Einheitsgefühl mit und in der Natur aufsprenge, nämlich die Skepsis. Ihre Wurzeln hat sie in der Vorsokratischen Philosophie, ihre erste Blüte aber bei den Sophisten. Im Zentrum stehen der Zweifel an der Möglichkeit objektiv gültiger Erkenntnis und die damit verbundene Forderung nach einer guten Begründung von Aussagen. Zu einer Zeit, in der religiöse Erzählungen und der Verweis auf Autoritäten und Traditionen zur Begründung von Ansprüchen und Autoritäten genügten, war die Sophistik ein weltgeschichtlich einmaliges Ereignis. Im Rahmen eines ersten demokratisch verfassten Gemeinwesens traten plötzlich Ein-

8 Zu den wenigen Ausnahmen gehört Straton von Lampsakos der im 3. Jhdt. vor Christus mehrere Thesen von Aristoteles experimentell überprüfte.

zelle auf und forderten, dass sich alles, also auch die Religion mit ihren Mythen und die Institutionen, vor dem Logos rechtfertigen müssten.⁹ Dadurch kam es zu einer umfassenden philosophischen Kritik der an den Überzeugungen, moralischen Urteilen, aber auch anderen vermeintlich festen Gegebenheiten wie den Sinneswahrnehmungen. Diese Kritik war verschieden stark: Sokrates, der aus der Sophistik kam, hielt den skeptischen Zweifel für einen notwendigen Schritt zur Wahrheit, während Sextus Empiricus im 2. Jahrhundert nach Christus argumentierte, dass wir überhaupt keine sichere Erkenntnis von irgendetwas haben können.

Entscheidend ist, dass mit dieser Bewegung im antiken Griechenland erstmals eine grundsätzliche Haltung des Infragestellens auftrat und die Forderung nach einer vernünftigen Rechtfertigung von jedweder Behauptung und Handlung eine Kultur prägte, die schließlich zu *dem* Merkmal der abendländischen Rationalität wurde.

Mittelalter: Die wohl geordnete Schöpfung

Eine weitere große ideengeschichtliche Besonderheit des europäischen Kulturkreises war das Christentum. Durch dessen Theologie fanden die philosophischen Kernkategorien eine neue Deutung und wurden um den Gedanken fundamentaler Offenbarungswahrheiten ergänzt, die dem Denken als neuer Ausgangspunkt dienten. Für den Naturbegriff entscheidend war freilich vor allem der strikte Monotheismus mit einem Gott, der nicht wie Zeus nur über allen anderen Göttern steht, sondern eine einzigartige Stellung innehat: Der Gott des Christentums ist absolut und transzendent und damit in einem besonderen Sinn abgelöst von der empirischen Welt. In einer Spannung dazu ist er jedoch zugleich der fleischgewordene Gott, womit er sich in ganz besonderer Weise mit der Erde, jedenfalls dem aus Lehm geformten Menschen verbunden hatte. Aus dieser eigentümlichen Ambivalenz zwischen transzendenter Ferne und fleischgewordener Nähe lässt sich die Neuerung des Denkens verstehen, die den nächsten großen Schritt darstellt.

9 Die ideengeschichtlichen Gründe für das Auftreten der Sophistik sind komplex, unter anderem dürfte die Struktur der griechischen Sprache eine Rolle gespielt haben (Snell 1948).

Erstens scheint die Transzendenz Gottes eine ontologische Entwertung der (außermenschlichen) Natur zu implizieren. Denn die Natur hat wegen des absolut gedachten Gottes keine Eigenständigkeit mehr, ist nicht mehr aus sich, sondern nur noch in völliger Abhängigkeit von Gott zu sehen. Das geht weit über dualistische Weltdeutungen wie die der Gnosis hinaus, in der die Materie als eine Art vorgefundene Wirklichkeit neben oder sogar gegen Gott gestellt wurde, der dieses ungeordnete Etwas vorfand und als Demiurg lediglich bearbeitete und formte. Origenes (185–254) hatte deswegen mit philosophischen Argumenten begründet, dass die Gnosis nicht im Einklang mit dem Gottesbegriff stehe: Eine schon vorgefundene Materie beschränke seine Allmacht, schon allein weil man sich sonst fragen müsse, wer diese Urmaterie gemacht habe.¹⁰ Deswegen sei die Schöpfung nur als eine *creatio ex nihilo*, als Erschaffung aus dem Nichts denkbar. „*Macht man nämlich mit der Gottesidee Ernst, so wird die Idee einer ungewordenen Materie, die nur der Widerpart Gottes wäre, sinnlos.*“ (Gilson und Böhner 1937, 54. Kursiv im Original). Wenn aber alles nur ist, weil es von Gott ins Sein gesetzt wird, dann hat es eben keine Wirklichkeit unabhängig von diesem Schöpfer und existiert lediglich in Relation zu diesem. Die Natur verliert jede Eigenständigkeit.

Zu diesem Gottesbild gehört auch, dass die Natur zunehmend als gesetzlich geordnet verstanden wird. Der strikte Monotheismus in Verbindung mit dem christlichen Gedanken eines vernünftigen Gottes bahnte damit den Weg zum Begriff des Naturgesetzes. Denn wenn es nur einen Gott gibt, der die Welt nach seinem Plan erschuf, also diese nicht aus dem Wirken rivalisierender Kräfte erklärt werden kann, so ist diese Welt auch von einheitlicher Struktur. Wenn zudem dieser Gott vernünftig ist, dann wird seine Schöpfung ebenfalls vernünftig, das heißt wohl geordnet und gesetzesartig sein. Darum lasse sich die Natur wie ein „Zeichen“ verstehen, das auf seinen Schöpfer verweist, betont Hugo von Sankt Viktor (1097–1141): „Draußen aber war die Macht nicht, sondern nur ihr Zeichen; nicht die Liebe oder die Güte, sondern nur ihr Zeichen; auch nicht die Weisheit, sondern nur ihr Zeichen.“¹¹ Ein weiterer Schritt

10 Dieses Argument ist aus dem 4. Jahrhundert überliefert durch Eusebius, der es in seiner *Praeparatio Evangelicia* (VII, d. 20) ausführt.

11 *De Sacramentis* I, 3, 28; t. 176, c.230 CD. Zitiert nach Gilson u. Böhner (1937, 296). Ansätze für eine solche Weltdeutung gab es allerdings schon in der Antike, auf die man sich auch teilweise berief: Die mathematisch aufgebaute Welt wird bereits in

auf diesem Wege war der Nominalismus des Spätmittelalters, der auf den Essentialismus der Hochscholastik folgte. Von einem Wesen oder einer Idee der Dinge auszugehen, schien den Nominalisten zunehmend fraglich. Statt nach einem Allgemeinen zu fragen, sollten die Einzeldinge und ihre wechselseitigen, streng gesetzlich geregelten Relationen in den Blick genommen werden. Die Natur wurde dadurch zunehmend als ein „System aus funktional abhängigen Parametern“ verstanden (Hösle 1991, 52). Mit einer solchen Betrachtungsweise ist dann der Weg zu einem Naturgesetzbegriff bereitet.

Zweitens wird das Naturverständnis von der Christologie bestimmt, der zweiten großen Neuerung des Denkens: Im Christentum ist der Mensch ins Zentrum gerückt, da Gott selbst Mensch geworden ist. Diese Selbsterniedrigung Gottes wurde Basis für eine Selbsterhöhung des Menschen, der sich im Christentum aufgewertet sieht und seit dem Ausgang des Mittelalters immer mehr neben Gott setzt. Der Mensch sei Erschaffer seiner Welt, heißt es dann bei Pico della Mirandola (1463–1494), ja er vergleicht ihn mit Gott. Aus dieser Sonderstellung des Menschen folgte ein anderer Umgang mit der Natur: Zum einen beginnt der Mensch als zweiter Schöpfer eine ähnliche Distanz zu ihr einzunehmen, wie sie vormals dem großen Schöpfer Gott zugesprochen wurde. Wir stehen der Welt gegenüber, die wir formen und gestalten können. Zum anderen wird ausdrücklich die lediglich verstehende Naturbetrachtung durch ein gestaltendes Herangehen ersetzt. Dem kleinen Demiurgen Mensch genügt die Rolle des Betrachters nicht mehr. Es gäbe zwei Formen der Magie, schreibt Pico, eine böse, die mit Dämonen arbeite, und eine gute, die eigentlich die „absolute Vollendung der Naturphilosophie“ darstelle (Pico della Mirandola 1990, 53). Bei ihr gehe es nicht um Wunder, sondern darum, der „wirkenden Natur emsig dienstbar“ zu sein, mithilfe der „von Gottes Gnade auf die Welt ausgestreuten und gesäten Kräften, die sie gleichsam aus dem Verborgenen ans Licht ruft.“ (a. a. O., 55). Der neue Naturbegriff verbindet sich bei Pico also mit einem aktiven Eingriff in die Natur, um sie mithilfe der dieser Natur eingeschriebenen „Kräfte“ nutzbar zu machen.

Platons *Timaios* skizziert, die zeichenhafte Natur findet sich schon in der (pseudo-)aristotelischen Schrift *De mundo*. Aber erst im Mittelalter setzt sich dieses Denken allgemein durch.

In der weißen Magie¹² kündigt sich die moderne Technik an, auch wenn Pico beteuert, dass dieses magische Eingreifen allein *im Dienst der Natur* geschehe.¹³ Das heisst vor allem: Man muss den Regeln dieser Natur dienen, um sie zu nutzen. Aber in der neuen Rolle fühlt sich der Mensch so von göttlicher Kraft erfüllt, „quasi ipsa sit artifex“, wie es bei Pico fast euphorisch heißt, als ob er selbst ein (göttlicher) Schöpfer sei. Wer sich aber göttlich fühlt, der möchte die Welt und Natur auch wie ein kleiner Gott regieren. Zum Weltverstehen durch die neue Wissenschaft tritt so die angestrebte Weltbeherrschung.

Was genau zu dieser Verbindung führt – ein dem Menschen innewohnendes Machtstreben, psychologische Mechanismen oder eine Dynamik von Gedanken selbst? – kann hier offen bleiben, aber die Verbindung drängt sich auf, wie die Denker der frühen Neuzeit in ihren Texten zeigen und die Praktiker in ihren Werken.

„Philosophie und Christentum haben dem Menschen die Statur verliehen“, diagnostiziert so auch Eric Voegelin (1965, 115), „die ihn befähigt, mit historischer Wirksamkeit die Rolle des rationalen Betrachters und pragmatischen Beherrschers einer Natur zu spielen, die ihre dämonischen Schrecken verloren hat.“

Neuzeit: Die entzauberte Welt als Basis der Naturwissenschaft und Technik

Die von Pico angebahnte Sicht der Natur findet ihre erste konsequente Ausformulierung im Werk von René Descartes (1596–1650). Bei ihm steht der Mensch als denkendes Wesen (oder genauer: das menschliche Denken) losgelöst von allem Körperlichen vollständig außerhalb der Natur. Die Natur dagegen wird von ihm als ausgedehnte Sache, als „res extensa“ verstanden, das heißt als eine Wirklichkeit deren Wesen sich in der Quantifizierbarkeit (bzw. der Ausdehnung) erschöpft.¹⁴ Unser Denken bzw. das Bewusstsein ist also eine davon kategorial unterschiedene,

12 Ein weiterer Einfluss war die sogenannte „Theurgie“, das ist die Lehre vom Zusammenwirken des Menschen mit Gott in religiösen Riten und Praktiken, die seit dem 2. bzw. 3. Jahrhundert nach Christus im Neuplatonismus vertreten wurde.

13 Der gute Magier sei „Diener der Natur und nicht Meister“, betont Pico della Mirandola unter Berufung auf Plotin. (1990, 55).

14 So in seinen *Meditationes*.

eigene Substanz mit einem ganz anderen Wesen, nämlich dem Gedanklichen – darum nennt Descartes sie „res cogitans“. Beide Substanzen, res cogitans und res extensa, haben nach ihm nichts gemein. Und diese absolute Trennung geht wie ein tiefer Schnitt durch den Menschen selbst, da er mit seinem Körper zur res extensa, mit seinem Bewusstsein aber zur res cogitans gehört.

Das Verhältnis von Natur zu Denken ist aber nicht symmetrisch. Für Descartes bleibt die Denksubstanz zentral, denn das „Ich bin“ ist das erste *sichere* Wissen, das wir haben können. (Das Wissen des Subjekts um sich selbst ist unerschütterlich, da es allein nicht ohne Selbstwiderspruch bestritten werden kann. Descartes zentrales Argument ist, dass jedes zweifelnde Bestreiten der Wirklichkeit seines selbst, also des "Ich" bereits wieder ein bewusstes Ich voraussetzt, das diesen Zweifel erhebt.) Hier begegnet uns wieder die skeptische Haltung des Infrage Stellens und die Forderung nach einer Rechtfertigung, die in der Antike erstmals aufgetreten war. Bei Descartes wird sie zum Dreh- und Angelpunkt des ganzen Ansatzes. Seine Philosophie ist primär kritische Erkenntnistheorie und avanciert damit zum Paradigma der Philosophie seit der Neuzeit. Denn seither ist die abendländische Philosophie vor allem Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik; die Ontologie als Frage nach dem Sein der Natur tritt völlig in den Hintergrund.

Das freilich heißt nicht, dass die Natur aus dem Blick geriete. Nur wird sie nicht mehr *philosophisch* untersucht: Die Naturphilosophie wird durch die Naturwissenschaft abgelöst. Die Natur als System von mathematisch bestimmbar Relationen, also die Naturgesetze, sind dem forschenden Geist grundsätzlich zugänglich. Er kann sie in seine, die rationale Sprache mathematischer Zusammenhänge übersetzen. Dies wurde vor allem durch eine methodische Innovation möglich, welche sich als General Schlüssel zu diesem Tor der Erkenntnis erwies, nämlich dem Experiment im modernen Sinne. In ihm verschmelzen Technik und theoretisches Erkennen vollständig. Denn Verstehen basiert beim Experiment auf dem verändernden Eingreifen und Beherrschen der Natur. Weil ich etwas (nach-) machen kann, weiß ich, dass es so und so ist – das ist die Logik des Experiments. Die wissenschaftliche Theorie und die Technik sind nicht mehr zu trennen. Fast jedes neue Wissen ist unmittelbar praxisbezogen und ermöglicht damit ein immer vielfältigeres Gestalten und Erschaffen einer technischen Welt, die uns tausend neue Dinge ermöglicht.

Die diesem Naturverständnis entsprechende Wissenschaft zeigte zunächst in Physik und Chemie ihre Kraft, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts dann auch in der Biologie. Durch Darwins Erklärung der Evolution, später durch die Beiträge der modernen Genetik oder Physiologie, wurden Aspekte des Lebensphänomens wissenschaftlich erstmals erklärbar und in immer weiteren Bereichen experimentell zugänglich. Mit der so verstandenen Natur kann dann auch ganz unbeschwert bzw. hemmungslos umgegangen werden, weil sie als subjekt- und wesenlos verstanden wird. Die Natur erschien wie ein bloßes Ding, das für menschliche Interessen nutzbar ist, man kann sie umgestalten und neu formen. Auch Tiere sind in dieser Herangehensweise nur komplexere Maschinen, mit denen jeder instrumenteller Umgang erlaubt ist. Aus der neuen Naturwissenschaft wurde so eine Naturbeherrschung ganz neuer Radikalität.

Gegenwart: Die Beherrschung der Natur

„Ein Schlüssel zum Verständnis der gegenwärtigen Verwüstung der Natur ist die cartesische Lehre von der Natur“, diagnostiziert Vittorio Hösle (1991). Denn die so gedeutete und immer weitergehend beherrschbare Natur wurde so intensiv genutzt, dass sie die menschlichen Eingriffe nicht mehr heilen konnte. Die Dynamik dieser Verwüstung erklärt sich durch die kulminierenden Möglichkeiten, die Wissenschaft und Technik in Verbindung mit jenen finanziellen Mitteln bietet, die das moderne Wirtschaften zur Verfügung stellt. Denn die Verwertung der Natur rechnet sich: Sie auszubeuten und zu gebrauchen (und auch verbrauchen) versprach immer größere Gewinne in einer Welt, in der Menschen gerne bereit sind, für eine Befriedigung ihrer tatsächlichen und vermeintlichen Bedürfnisse zu zahlen.

Und doch ist Descartes' Zweisubstanzenwelt noch nicht das letzte Wort. In der Gegenwart wird seine distanzierte Natursicht noch dahingehend weiter geführt, dass die *res extensa*, aus der man zunächst alle Werte und Qualitäten herausgelöst hatte, nun zunehmend als *einzig* Wirklichkeit verstanden wurde. Die *res cogitans* verschwindet in dem Maße, in dem der Mensch sich selbst als bloßen Teil der Natur deutet. In den letzten Jahrzehnten scheint die Vorstellung des Menschen als herausgehobenes Wesen, das zugleich am Geistigen teilhat, in der Computer-Gedankenwelt der Wissenschaftler wie in den Petrischalen ihrer

Labore zunehmend zu zerrinnen. Besonders zwei Entwicklungen verdienen hier besondere Beachtung, weil sie Höhepunkte dieser Denkbewegung menschlicher Selbstaufgabe sind:

Die erste Entwicklung ist eine zunehmend naturalisierende Erklärung des Menschen. Die wissenschaftliche Erfassung des Lebensphänomens ging von Anfang an einher mit einer funktionalen Erklärung des tierischen und schließlich menschlichen Verhaltens. Schon Charles Darwin legte die Grundlagen einer evolutionären Verhaltensbiologie und der sogenannten evolutionären Erkenntnistheorie in *The Descent of Man* (1871) und *The Expression of the Emotions in Man and Animal* (1872). Damit wird der Gedanke des Tieres als einer komplexen Maschine weitergeführt (und beginnt überhaupt erst plausibel zu werden). Gerade der Bereich intentionalen, zielgerichteten Verhaltens, der sich zunächst am vehementesten einer erklärenden Verdinglichung zu entziehen schien, wird nun ebenfalls wissenschaftlich erfasst. Mit Reiz-Reaktions-Modellen, angeborenen Verhaltensmustern als Anpassungsleistungen usw. entwickelte die Biologie ein immer differenzierteres wissenschaftliches Instrumentarium, das ganz ohne zielgerichtete Kräfte auskommt. Parallel dazu und mit zunehmender Überschneidung vollzog auch die Psychologie eine Wende zur experimentell-empirischen Wissenschaft, die nicht mehr an einem Begriff der Seele interessiert ist, sondern an einem präzisen Erfassen der Mechanismen, die den Menschen bestimmen und lenken. Der Bereich des verstehenden Erklärens wurde damit auf das innere Leben mit seinen besonderen Eigenschaften ausgedehnt. Diese Entwicklung entthront damit den Menschen, der sich einst als das ausgezeichnete Wesen, als Krone der Schöpfung verstand, und nun als Produkt eines Mechanismus unter vielen anderen erklärt wird. Auch unsere höchsten Vermögen wie das Erkennen, unser Liebesvermögen oder die Moral werden in dieser Weise untersucht und als Programme bzw. *natürliche* Prozesse verstanden, die allein wegen ihrer Funktionalität selektiert wurden. Ging bei Descartes der Riss zwischen *res extensa* und *res cogitans* noch quer durch den Menschen, so wurde in der Folge der Bereich einer eigenen *res cogitans* immer kleiner, bis er schließlich unter dem kritischen Blick der Wissenschaftler sich ganz zersetzt. Es ist daher für diese Herangehensweise schlüssig, dass Michel Foucault (1971, 462) (wenn auch teilweise aus anderen Gründen) diagnostiziert: „Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens offen

zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. [...] dann kann man wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“

Die zweite Entwicklung ist eher praktischer Art und betrifft die Beherrschung der Lebensphänomene, wie sie unsere heutige Technik in wachsendem Maße ermöglicht. Physik und Chemie erlaubten dem Menschen bereits seit Jahrhunderten eine technische Aneignung der unbelebten Welt, ihre Nutzung, Zurichtung und Umwandlung in neue chemische Verbindungen oder dienstbare Maschinen. Aber Lebewesen entzogen sich bisher dieser technischen Beherrschung in *einer* grundsätzlichen Hinsicht: Sie ließen sich zwar halten und züchten, ja industriell zurichten und verwerten, aber „Leben“ ließ sich nicht verändern oder gar *machen* wie eine neue chemische Verbindung. Seit einigen Jahren beginnt sich nun langsam diese letzte Tür zum Raum des vormals Unverfügbaren zu öffnen: Beginnend mit der Gentechnik greifen wir immer mehr in die Gestalt und Form der Lebewesen ein. Die Veränderung von existierenden Lebewesen ist schon weit fortgeschritten; grell fluoreszierende Fische fürs Aquarium („Glofish“) und Ziegen, deren Milch Spinnenseide enthält (als Rohstoff für kugelsichere Westen) sind bereits Realität. Der letzte Schritt ist die Synthetische Biologie.

Zukunft: Die Natur frisst ihre Kinder

Mit der Synthetischen Biologie bewegen wir uns in einer neuen Dimension, in der uns das Leben radikal verfügbar wird, denn hier beginnt der Mensch, sogar Lebendiges zu designen und künstlich zu erschaffen. Es geht darum, ganz neue Organismen zu entwerfen und dann industriell herstellen zu können. Dabei arbeitet man gegenwärtig vor allem an einfachen Lebensformen, Bakterien oder Algen, die man so plant, dass sie etwa aus dem Kohlendioxid der Luft, Sonnenlicht und Brackwasser Rohöl oder Dieselkraftstoff produzieren. Der Phantasie der Synthetischen Biologen sind aber kaum Grenzen gesetzt: In einem japanischen Forschungsprogramm wird an der Nacherschaffung von Wollhaarnashörnern und Mammuts gearbeitet, und man denkt über Bäume nach, die unempfindlich gegen Abgase sind und nachts leuchten wie Straßenlaternen.

Und längst ist der Mensch selbst ins Visier technischer Veränderungsbestrebungen gerückt. Die sogenannten Transhumanisten und Posthumanisten ersinnen Visionen einer Zukunft neuer Menschenwesen oder

sogar von Kreaturen „jenseits“ des Menschen. Man mag das für bloße Tagträumereien halten, aber es ist die Richtung, in die geforscht und gearbeitet wird; Eingriffe in den genetischen Code, Psychopharmaka wie gedächtniserweiternde oder verändernde Drogen, Gewebszüchtungen und Hybridisierungen werden versucht, und sogar nanotechnologische Eingriffe vorgenommen. Auch die Gehirn-Prothetik rückt in Reichweite, also implantierte Computer und Verbindungen von organismischen und computertechnischen Elementen. All das dient gegenwärtig noch vorrangig therapeutischen Zwecken, aber die Grenze zwischen Heilung und Verbesserung bzw. Ergänzung ist längst aufgelöst. Ist Altern ein natürliches Geschehen oder eine zu überwindende Einschränkung? Warum nicht uns oder unsere Nachkommen so verbessern, dass wir selbst Vitamin C produzieren, bei dunkler Nacht klar sehen, gegen Krankheiten weitgehend immun sind, Organe regenerieren können, länger leben und schließlich den Tod lächelnd hinter uns lassen? Warum nicht auch unsere geistigen Vermögen weit und weiter ausdehnen bis jenseits des heute Denkbaren?

Gewiss, diese Eingriffe sind oft nur Gedankenspiele, aber sie zeigen die letzte Konsequenz dessen, was in dem neuzeitlichen Naturverständnis und Naturbeherrschungswillen angelegt ist: Die ganze Natur *einschließlich des Menschen* ist ein nutzbarer Gegenstand, den wir lenken, gebrauchen und beherrschen können – und der höchste Ausdruck dieser Beherrschung ist es, die Dinge der Natur, einschließlich von Lebewesen und Menschenartigen, selbst zu entwerfen und zu erschaffen. Das ist zugleich ein Höhepunkt der Distanzierungsbewegung, mit der sich der Mensch in seinem Bewußtsein immer weitergehend von der Natur trennte und die der fast vollständigen Naturbeherrschung den Boden bereitete (die jetzt den Menschen einschließt). Die Bewegung hat zudem zu einer eigentümlichen Selbst-Distanzierung geführt, bei der wir selbst uns zu einem Naturding ja Artefakt geworden sind. Oder zugespitzt: *Die Naturentfremdung kippt in eine Selbstentfremdung*, weil wir uns selbst als Teil dieser Natur sehen und damit als einen ebenfalls beherrschbaren, machbaren Gegenstand.

In doppelter Weise lässt sich hier eine Dialektik des Distanzierungsprozesses erkennen: Am Ende des Heraustretens aus der Natur steht nicht eine vollständige Befreiung von und Beherrschung der Natur, son-

dern plötzlich wieder ein Zustand, in dem die Natur sich uns in bedrückender Distanzlosigkeit nähert, *äußerlich* wie *innerlich*.

Denn einerseits stehen wir vor dem schwelenden Krater einer zerstörten Umwelt, deren Eigengesetze wir so missachteten, dass sie sich nun mit archaischer Urgewalt von Außen gegen uns erhebt. Die menschenbedingten klimatischen Veränderungen, die sich ausbreitenden Wüsten und der erodierende Boden, die verarmten Landschaften und neue Krankheiten und Schädlinge, all das bedrängt uns ohne Distanz.

Und andererseits führt die Naturalisierung und technische Verfügbarmachung des Menschen zu einem Zustand, in dem wir innerlich zu einem Opfer dieser Natur werden. Hier nämlich zerbricht die Distanz in einer anderen, wie man sagen könnte, inneren Weise: Denn der vom Transhumanismus ersonnene Mensch wird bis in sein Innerstes, bis in den Aufbau seines Genoms, der Macht des Natürlichen in einer neuen Unmittelbarkeit ausgesetzt sein. „Man’s conquest of Nature turns out, in the moment of its consummation, to be Nature’s Conquest of Man“ schreibt C. S. Lewis bereits 1943 in seinem klarsichtigen Buch *The Abolition of Man* (1977, 80-85). Wie ist das zu verstehen? Es gibt zwei Weisen, in denen der transhumane Mensch innerlich jene Freiheit verliert, welche ihm seine Naturdistanz zunächst zu geben schien.

Erstens werden die Bio-Techniker jene neuen trans- oder posthumanistischen Kreaturen willentlich designen und so auch in ihrem Inneren (fremd)bestimmen. Diese Techniker oder ihre Auftraggeber haben damit eine ungeheuerliche Macht über ihre Schöpfungen. „For the power of Man to make himself what he pleases means [...] the power of some men to make other men as *they* please.“ (Lewis 1977, 72)¹⁵ (Auch Jürgen Habermas (2001) hat in diesem Sinne die tiefe Asymmetrie zwischen biotechnischen Menschen-Designern und ihren Geschöpfen betont.)

Zweitens ist anzunehmen, dass auch die Maßstäbe, nach denen die neuen Menschen entworfen werden sollen, irgendwie aus der Natur

15 Es ist erstaunlich, wie deutlich Lewis diese letzte Konsequenz bereits in seinem Buch von 1947 antizipiert. Auf derselben Seite schreibt er: „The final stage is come when Man by eugenics, by pre-natal conditioning and by an education and propaganda based on a perfect applied psychology, has obtained full control over himself. The battle will be won. We shall have ‘taken the thread of life out of the hand of Clotho’ and be henceforth free to make our species whatever we wish it to be. The battle will indeed be won. But who, precisely, will have won it?“

genommen werden. Wenn man die Visionen der Transhumanisten liest, wird man auch in diesem Punkt Lewis zustimmen müssen: Es geht fast immer um Verlängerungen der *natürlichen* Vermögen, um ein mehr an Gesundheit, Kraft, Lebenslänge, aber nicht um einen Maßstab wirklicher Humanität. Für die Transhumanisten gibt es letztlich keine besser fundierten Gründe dafür, etwas als erstrebenswerteres Ziel für Menschen zu schätzen, als die bloße Berufung auf menschliche Interessen, also die (natürlichen) Willensimpulse. Auch hier droht also, dass die Natur in ihrer bloßen Gegebenheit, als *factum brutum*, unser Inneres, nämlich unsere Maßstäbe, bestimmt und so die Distanz wieder durchbricht. Gewiss, es wird auch weiterhin Verständigungsprozesse über das geben, was wir wollen, und im Moment betonen gerade die Trans- und Posthumanisten, dass sie nur zutiefst humane Ziele verfolgen. Aber ohne einen die Natur transzendierenden Begriff des Menschen und entsprechenden Maßstab des Angemessenen, allein auf das Abwägen von Interessen und Vorlieben angewiesen, droht letztlich die Willkür des Gewollten. Die reine Macht hätte dann das letzte Wort (wenn auch in Gestalt von Ausbalancierungen zwischen unterschiedlichen Machtansprüchen). In einem gewissen Sinne kann man also sagen, dass auch hier die Natur eine neue „Distanzlosigkeit“ gewinnt: Wie diese kommenden transhumanen Wesen aussehen, bestimmt die Willkür *der natürlichen Neigungen* ihrer Erschaffer. Das paradigmatische Bild einer Natur als kausalem Mechanismus, das nichts neben sich bestehen lässt, ist dann auch der letzte maßstabslose Maßstab der Neuerschaffung des Menschen: Die Natur frisst ihre Kinder.

III. Distanz zur Distanz – Wege zu einem neuen Naturverhältnis?

Was wird die Zukunft bringen? Es mag sein, dass der pure Überlebenswille im Angesicht der Krise uns antreibt, eine immer ausgefeiltere Technik zu entwickeln. Wir haben längst Möglichkeiten erdacht mit der Natur umzugehen und müssten diese nur intelligent und großflächig umsetzen. Oder wir gehen noch viel weiter und versuchen etwa mit „Geoengineering“ in das Weltklima einzugreifen oder besonders robuste Pflanzen, Tiere und neue Menschen zu erschaffen, so dass der Mensch (oder *jemand*) die Umweltkrise übersteht, auch wenn die Fülle der jet-

zigen Lebensformen ausgelöscht sein wird. Unser Urteil, ob eine *solche* Lösung der Umweltkrise ausreicht, wird von den Maßstäben abhängen, die wir anlegen. Betrachten wir überbrachte Diversität der Lebensformen, evolutionär gewachsene ökologische Zusammenhänge und den ‚alten‘ Menschen (den wir mit seinen Möglichkeiten ja recht gut kennen) für bewahrenswert, dann sollte unser Urteil negativ ausfallen. Geht es dagegen (nur) darum, dass intelligente Wesen in einer gesicherten, angstfreien Weise existieren und ihre Bedürfnisse weiterhin befriedigen können, dann werden wir eher auf weniger drastische technische Überlebenshilfen und Lösungen in der Umweltkrise hoffen. Also bei gentechnischen Eingriffen große Vorsicht walten lassen.

Falls wir den Weg des „alten Menschen“ vorziehen, dann wird dies neben den gewaltigen Anstrengungen allerdings auch Einschränkungen erfordern. Und diese sind wesentlich weitgehender, als das bisher Geleistete. Die verschiedenen negativen Einflüsse unseres Verhaltens auf die Umwelt (etwa von Individualverkehr, Fleischkonsum, Ressourcenverbrauch etc.) sind hinreichend bekannt, jedenfalls für jeden, der es wissen will. Die Umweltkrise ist in vielerlei Hinsicht ein Problem unserer fehlenden Bereitschaft so zu handeln, also ein Motivationsproblem und dieses ist wiederum verbunden mit unserer Stellung zur Natur. Wir dürfen nicht primär auf unseren eigenen Interessen schauen, sondern müssen lernen, über sie hinaus einen anderen, nicht-instrumentellen Blick auf die Natur zu richten. Im Zentrum einer Lösung der Krise steht ein Einstellungswandel, also eine andere Herangehensweise an die Natur, die in einer entscheidenden Hinsicht Elemente der ursprünglichen Naturbeziehung aufgreift: Die Natur darf nicht mehr als ein Gegenstand erscheinen, der uns als das ohne eigenen Wert Gegebene zur Verfügung steht, um nach Belieben manipuliert, modifiziert und beherrscht zu werden, sondern als ein Bereich mit eigener Bedeutung und Integrität. Zugleich darf diese notwendige Einstellung nicht hinter die Einsichten und Möglichkeiten der modernen Wissenschaft zurückfallen. Sie müsste im besten Sinne eine Synthese sein zwischen der Naturachtung bzw. einer respektvollen Selbstverortung in ihr und ihrem wissenschaftlichen Verstehen in Verbindung mit den virtuosen Möglichkeiten der modernen Technik.

Ansätze zu einer solchen anderen Naturbetrachtung hat es auch nach der Antike immer wieder gegeben, so bei Leibniz, Schelling, Hegel und Hans Jonas. Wenn wir eine solche Haltung der Natur gegenüber einneh-

men, dann kann sie uns vielleicht mehr zeigen als nur ihre gesetzmäßigen, technisch verwertbaren Zusammenhänge – und uns damit motivieren, ihr in einer grundsätzlich neuen Weise zu begegnen.

Die oben skizzierte ideengeschichtliche Verortung sollte zeigen, wie die Umweltkrise möglich geworden ist. Sie ist zugleich der Ort, an dem wir stehen und der unser Ausgangspunkt ist. Einerseits kann die praktische (problematische) Entwicklung nicht wieder umgedreht werden oder ungeschehen gemacht werden. Der antike Kosmos ist uns, jedenfalls in seiner klassischen Form verschlossen, ein Schritt zu einer anderen Natur muss ein Schritt *vorwärts* sein. Es geht darum, das bisher Erreichte nicht zu negieren, sondern mitzunehmen. Das bedeutet konkret: Eine solche synthetische Betrachtung der Natur müsste die Naturwissenschaft *erweitern* und um den Gedanken intrinsischer Werthaftigkeit und sinnvoll-bedeutungsvoller Zusammenhänge bereichern, aber nicht deren Erklärungskraft wieder aufgeben. Wie das genau aussehen soll, ist in vielerlei Weise noch rätselhaft – Goethes in mancher Hinsicht großartiger Versuch einer brückenschlagenden Farbenlehre erreichte eben nicht die Erklärungskraft der Newtonschen Optik.

Der Anstieg zu einem neuen Ausblick ist unwegsam und beschwerlich. Wenn hinter der Umweltkrise eine zweitausendjährige Entwicklung steht, bei der wir uns aus der Natur zunächst herausdachten und dann uns noch selbst zerdachten, wie soll dann hier ein anderes Naturverständnis einfach dagegen gesetzt werden können? Menschen lösen sich nur schwer von tief verwurzelten Denkgewohnheiten, vor allem von solchen, die ihnen eine Herrschaft sichern. Angesichts der großen Gestaltungsmacht, die uns die gegenwärtige Wissenschaft und Technik (zunächst) gegeben hat, ist es verführerisch, weiter an ihr zu hängen und *allein* ihr alle Lösungsmöglichkeiten zuzusprechen, auch wenn jetzt die Sturm böen der Umweltkrise bereits über uns fegen und uns eine neue Ohnmacht gegenüber der Natur lehren.

Vielleicht ist unsere Situation vergleichbar mit der von Kant, der um 1790 auch neue Denkbewegungen für unmöglich hielt. „Es ist für die Menschheit ungereimt [...] zu hoffen“, so schrieb Kant, „dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch die Erzeugung eines Grashalm nach Naturgesetzen, die kein Absicht geordnet hat, begrifflich machen werde.“ (AA, Bd. V, 400). Es bedurfte noch zweier Generationen bis mit Darwin ein solcher zweiter Newton auf die Bühne trat, und das

scheinbar Ungereimt-Unmögliche doch wenigstens ansatzweise erklärbar wurde. Ein (dritter) Newton oder auch (zweiter) Kant, der eine normativ erweiterte Naturwissenschaft ausarbeitet ist das, worauf es jetzt zu hoffen gilt.

Ist nicht mehr zu sagen? Es wäre ein wenig erbaulicher Abschluss unserer Überlegungen, nur mit einer vagen Hoffnung enden zu müssen. Aber wir können mit einem etwas helleren Bogen zum eingangs Gesagten schließen: Gerade weil wir als Menschen die genannte Distanzierungsfähigkeit haben, mit der wir uns ideengeschichtlich zunehmend gegen die Natur stellten, sind wir auch in der Lage, zu diesem distanzierten Naturverhältnis *selbst* wieder eine Distanz einzunehmen und aktiv nach Alternativen zu suchen. Diese höhere Freiheit einer eigentümlichen Distanz, die wir sogar zu uns selbst und unseren Einstellungen einnehmen können, klingt in der schon zitierten Beobachtung Kierkegaards an: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält.“ (Kierkegaard 1849, 8). Wir sind unserem Weltbezug nicht einfach ausgeliefert, sondern können auch diesen Bezug wiederum distanziert bedenken. Das gibt uns eine Freiheit der Gestaltung, der phantasievollen Kreativität. All das werden wir benötigen, um wirklich nachhaltige Lebensweisen zu finden, die uns ein harmonisches, achtendes, ja die Natur beförderndes Leben ermöglichen. Melissa Lane spricht in ihrem Buch *Eco-Republic* in einem entsprechenden Sinn davon, dass wir die politische Imagination in eine nachhaltigere Richtung lenken sollten (Lane 2011, 163).

Das also ist der Grund der Hoffnung am brodelnden Kraterrand einer zerstörten Natur: Unsere Distanzfähigkeit, die dieser (moralischen) Phantasie in doppelter Weise zugute kommt. Sie ist einerseits notwendig, um gegen die Macht der Gewohnheit und des eingegrabenen Denkens neue Ideen zu entwickeln. Denn die imaginative Freiheit vom Althergebrachten liegt jeder Innovation zugrunde. Wir brauchen sie zum Beispiel, um eine ressourcensparende Infrastruktur und einen entsprechenden Lebensstil zu ersinnen, der von dem gegenwärtigen in mancher Hinsicht abweichen wird. Andererseits werden wir die Distanz noch in einem tieferen Sinne benötigen, nämlich als Distanz zu unseren eigenen Präferenzen bzw. Eigeninteressen. Denn eine zukunftsfähige Lebensweise wird erfordern, jenseits eigener (kurzfristiger) Interessen zu überlegen, wie wir das, was wichtig ist, nachhaltig-langfristig verwirklichen. Wir müssen die Möglichkeit einer allgemeinen Zukunft einer handlungsfähigen Welt

(kommender Generationen, die auch in Würde leben können) als Leitidee des individuellen wie gesellschaftlichen Handelns nehmen. Damit reichen aber die prozeduralen Standards der Legitimität von Entscheidungen und politischen Handlungen (etwa der fairen Berücksichtigung der Interessen aller Beteiligten) nicht mehr aus. Um die ökologische Krise zu meistern werden wir einen Begriff des (nachhaltigen) Guten in das politische Denken wieder einführen müssen, wie Melissa Lane überzeugend zeigt.

Unsere geradezu unheimliche geistige Freiheit hat den Weg in die Naturkrise eröffnet, aber auf sie müssen wir auch die Hoffnung setzen, um wieder einen Ausweg aus ihr zu finden.

Literatur

- Aristoteles, *De Caelo* I.i, zitiert nach *Aristoteles Werke Bd. 2* (herausg. und übersetzt von Karl Prantl). Leipzig 1857 (Neudruck Aalen 1978).
- Brague, R. 2006. *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*. München: Beck.
- Feldstein, L. 1978. *'Homo Quaerens': The Seeker and the Sought. Method Become Ontology*. Fordham University Press.
- Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard (dt.: *Die Ordnung der Dinge*, Suhrkamp: Frankfurt 1971).
- Frankfurt, H. 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy* 68/1: 5–20.
- Gilson, E. und Böhner, P. 1937. *Die Geschichte der christlichen Philosophie*. Paderborn: Schöningh.
- Habermas, J. 2001. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hösle, V. 1991. *Philosophie der ökologischen Krise*. München: Beck.
- Kierkegaard, S. 1849. *Die Krankheit zum Tode*.
- Kullmann, W. 2010. *Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa. Eine Begriffsuntersuchung*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Lane, M. 2011. *Eco-Republic. Ancient Thinking for a Green Age*. Oxford: Peter Lang.
- Lenk, H. 1998. *Konkrete Humanität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lewis, C.S. 1977. *The Abolition of Man*. New York: Macmillan.

- Pico della Mirandola. 1990. *Über die Würde des Menschen*. Hamburg: Meiner.
- Müller, J. 2006, *Physis und Ethos. Der Naturbegriff des Aristoteles und seine Relevanz für die Ethik*, Würzburg: Könighausen und Neumann.
- Plessner, H. 1965. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter.
- Scheler, M. 1928. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn: Friedrich Cohen.
- Snell, B. 1948. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: Claassen und Goverts.
- Voegelin, E. 1965. *Die Neue Wissenschaft der Politik*. München: Pustet.

Regeln, moralischer Partikularismus und die Bewertung von Regelwerken

In den ersten drei Abschnitten der folgenden Arbeit fasse ich einige Überlegungen zusammen, die ich an anderer Stelle weit ausführlicher dargelegt und gegen eine Reihe möglicher Einwände verteidigt habe (Iorio 2011a). Diese Überlegungen beziehen sich im ersten Schritt auf drei unterschiedliche Arten von Regeln, im zweiten Schritt auf Handlungsgründe und damit zusammenhängend im dritten Schritt auf den moralischen Partikularismus. Zum Abschluss meiner Ausführungen werde ich im vierten Abschnitt auf Regelwerke zu sprechen kommen und die Frage diskutieren, wie sich eine Bewertung von Regelwerken aus der im Folgenden zu entwickelnden Perspektive darstellt. Da sich zeigen wird, dass auch staatliche Gesetze als Regelwerke aufzufassen sind, haben die nachfolgenden Überlegungen mittelbar auch für umweltpolitische und nachhaltigkeitstheoretische Problemstellungen einige Relevanz.

I. Regeln

Ich verwende den Ausdruck ‚Regel‘ zur Bezeichnung einer übergeordneten Kategorie, die all die Dinge zusammenfasst, die man ‚Normen‘, ‚Konventionen‘, ‚Gesetze‘, ‚Prinzipien‘ usw. nennt. Diese sprachliche Vereinbarung ist nicht zwingend. Es gibt Autoren, die es vorziehen, den Ausdruck ‚Norm‘ zur Bezeichnung der zusammenfassenden Kategorie zu verwenden (z. B. von Wright 1963). Über diesen Punkt lohnt sich aber kein Streit. Denn weder die alltäglich verwendete Umgangssprache noch der Diskurs in den unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen liefern in Sachen Terminologie verbindliche Vorgaben (vgl. Iorio und Reisenzein 2010). Genauer gesagt ist unser wissenschaftlicher und außerwissenschaftlicher Umgang mit dem betreffenden Vokabular ein einziges Chaos. Hier muss man Ordnung erst schaffen. Und wer Ordnung in ein

Chaos bringen will, kommt nicht umhin, Eckpfosten zu errichten, die auch an anderer Stelle hätten stehen können.

Mein Ausgangspunkt ist aber nicht beliebig gewählt. Denn mir erscheint die Verwendung des Wortes ‚Regel‘ zur Bezeichnung der übergeordneten Kategorie aus zwei Gründen plausibler als die des Ausdrucks ‚Norm‘. Zum einen macht ‚Regel‘ anders als das Wort ‚Norm‘ den Umstand kenntlich, dass es in diesem Themengelände nicht um Einzelfälle, sondern um Regelmäßigkeiten bzw. Regularitäten geht. Eine Regel hat immer eine Vielzahl von Einzelfällen zum Gegenstand. Zum anderen legt das Wort ‚Norm‘ in meinem Verständnis die Erwartung nahe, dass es um bestimmte Sonderfälle von Regeln, nämlich um normative Regeln geht. Dabei weist das Prädikat aber schon darauf hin, dass es neben den normativen auch nicht-normative Regeln gibt. Das Wort ‚Norm‘ kann aber zur Bezeichnung von nicht-normativen Regeln nur schwerlich erhalten. Daher also ‚Regel‘.

Ich habe es mir zur Regel gemacht, nicht zwischen deskriptiven und normativen Regeln zu unterscheiden, sondern die hierbei relevante Unterscheidung durch die Prädikate *deskriptiv* und *präskriptiv* zu markieren. Da eine eingehende Untersuchung einschlägiger Beispielregeln zeigt, dass es noch mindestens eine dritte Art von Regeln gibt, spreche ich zusätzlich auch von konsultativen Regeln. Es gibt also drei Arten von Regeln: deskriptive, präskriptive und konsultative.

Eine systematische Analyse der drei Arten von Regeln zeigt, dass es zwischen ihnen viel weniger Gemeinsamkeiten gibt, als es der Umstand erwarten lässt, dass sie sich alle angemessen mit dem Wort ‚Regel‘ bezeichnen lassen. Die Einsicht in die grundsätzliche Verschiedenheit der drei Arten von Regeln hilft, nicht länger grundsätzlich verschiedenartige Regeln miteinander zu verwechseln. Derartige Verwechslungen finden vor allem in der Rechtsphilosophie und der Soziologie, aber häufig auch in den Sprachwissenschaften und in der Sprachphilosophie statt.

Um die Verschiedenheit der drei Arten von Regeln kenntlich zu machen, ist es hilfreich, sie unter drei verschiedene Begriffe zu subsumieren. Und um die Gemeinsamkeit aller Arten von Regeln kenntlich zu machen, ist es hilfreich, sich vor Augen zu führen, dass jede Regel qua Regel über den partikularen Einzelfall hier und jetzt hinausgeht und etwas darüber sagt, was in Situationen bestimmter Art regelmäßig der Fall ist, der Fall sein soll oder sein sollte.

Machen wir uns diesen Punkt zuerst am Beispiel der deskriptiven Regeln klar. Es gibt verschiedene Typen deskriptiver Regeln, wie es übrigens auch verschiedene Typen präskriptiver und konsultativer Regeln gibt.¹ Ein Typ der Art der deskriptiven Regeln entspricht dem, was sich viele Autoren unter den Axiomen einer empirischen Theorie vorstellen. Ein damit verwandter Typ deskriptiver Regeln stellen Naturgesetze (zumindest in einer weitverbreiteten Auslegung des Gesetzesbegriffs) dar. Solche Gesetzesaussagen haben natürlich nicht einen singulären Gegenstand und seine Eigenschaften oder ein singuläres Ereignis und seine Ursachen bzw. Wirkungen zum Thema. Gesetzesaussagen haben alle Gegenstände oder alle Ereignisse einer bestimmten Art zum Thema. Deskriptive Regeln vom Typ der Gesetze sind daher als Verallgemeinerungen von singulären Aussagen über singuläre Entitäten zu deuten. Sie besagen gemäß dieser Deutung, dass sich Entitäten einer bestimmten Art in Situationen einer bestimmten Art immer bzw. regelmäßig auf die und die Art und Weise verhalten.

Alle Typen deskriptiver Regeln sind derartige Verallgemeinerungen singulärer Aussagen, sprich allgemeine Aussagen. Und diesen Wesenszug, die Verallgemeinerung eines singulären Phänomens zu sein, teilen die deskriptiven Regeln mit den präskriptiven und den konsultativen. Eine Verallgemeinerung von etwas Singulärem zu sein ist, mit anderen Worten, das, was jede Regel qua Regel auszeichnet.

Machen wir uns diesen Sachverhalt im nächsten Schritt am Beispiel des vielleicht prominentesten Typs der präskriptiven Regelart deutlich: Gebotsregeln.² Auch Gebotsregeln sind Verallgemeinerungen, nämlich Verallgemeinerungen singulärer Anweisungen. Mit einer singulären Anweisung haben wir es etwa dann zu tun, wenn die Mutter den Sohn auffordert, hier und jetzt das Zimmer aufzuräumen. Singulär ist diese Anweisung, insofern sie sich auf eine singuläre Situation bezieht und für diese Situation eine singuläre Handlung gebietet. Zur präskriptiven Gebotsregel wird eine singuläre Anweisung, wenn sie sich allgemein

- 1 Ich spreche durchgängig von Regeltypen im Sinne von Unterarten der drei Arten von Regeln.
- 2 Verbotensregeln sind immer auch als Gebotsregeln zu deuten. In dieser Deutung gebieten sie die Unterlassung der verbotenen Handlung. – Einen weiteren wichtigen Typ der präskriptiven Regeln, auf den ich in dieser Arbeit nicht eingehe, stellen die Erlaubnis- bzw. Befugnisregeln dar.

auf Situationen einer bestimmten Art bezieht und für diese Situationen Handlungen einer bestimmten Art gebietet. Wenn die Mutter etwa dem Sohn befiehlt, ab jetzt immer mittwochs vor dem Fußballtraining das Zimmer aufzuräumen, spricht sie eine allgemeine Anweisung aus. Sie stellt mit anderen Worten eine Gebotsregel auf.

Das gewählte Beispiel einer singulären Anweisung war auch insofern singulär, als sie sich an einen singulären Adressaten richtet. Doch auch der Kreis der Adressaten kann verallgemeinert werden. Der Autor der Regel kann sie, anders gesagt, für viele Akteure zugleich aufstellen. Wenn die Mutter ihre Gebotsregel etwa an alle ihre fünf Kinder adressiert, haben wir es mit einem Beispiel hierfür zu tun. Die Regel besagt, dass Akteure einer bestimmten Art in Situationen einer bestimmten Art Handlungen einer bestimmten Art ausführen sollen.

Sind deskriptive Regeln also verallgemeinerte Aussagen und präskriptive Gebotsregeln verallgemeinerte Anweisungen, lassen sich die konsultativen Regeln als verallgemeinerte Absichten bzw. als verallgemeinerte Ratschläge deuten. Mit einer verallgemeinerten Absicht haben wir es immer dann zu tun, wenn es um eine Regel geht, die der Adressat oder die Adressaten sich selber gibt oder geben. Ich kann die singuläre Absicht fassen, meiner Gesundheit zuliebe heute Abend auf eine Nachspeise zu verzichten. Ich kann aber auch die verallgemeinerte Absicht fassen, abends generell auf süße Speisen zu verzichten. In dem Fall ergreife ich, in einer anderen Terminologie formuliert, eine Maxime des Handelns.

Konsultative Regeln sind immer dann als verallgemeinerte Ratschläge zu deuten, wenn sich der Adressat der Regel vom Autor der Regel unterscheidet. Unschwer kann man sich vorstellen, dass die Regel, abends auf süße Speisen zu verzichten, von meinem Hausarzt stammt. Er hat nicht die allgemeine Absicht gefasst, selbst auf Leckereien zu verzichten. Er hat mir vielmehr den allgemeinen Ratschlag gegeben, in Situationen bestimmter Art Dinge bestimmter Art zu tun bzw. zu unterlassen.

Deskriptive Regeln sind also verallgemeinerte Aussagen; präskriptive Regeln sind oft verallgemeinerte Anweisungen und konsultative Regeln sind verallgemeinerte Absichten oder Ratschläge. Dass wir so grundverschiedene Dinge wie Aussagen, Anweisungen, Absichten und Ratschläge mit ein und demselben Wort ‚Regel‘ bezeichnen, erklärt, warum Regeln verschiedener Art leicht miteinander verwechselt werden. Aber ich hoffe,

es ist deutlich geworden, dass man diese grundverschiedenen Dinge nicht miteinander verwechseln sollte.

II. Gründe

Vor allem in der Rechtsphilosophie wird von namhaften Autoren die Ansicht vertreten, eine bestimmte Art von Regeln, nämlich präskriptive Regeln, seien Gründe fürs Handeln, also praktische Gründe (siehe vor allem Raz 1975). Dass etwa ein staatliches Gesetz besteht, ein legislativer Regelautor also eine Gebotsregel für den Kreis seiner Rechtsadressaten aufgestellt hat, sei für die Bürgerinnen und Bürger ein Grund, das zu tun, was der Autor durch seine Regel gebietet.

Dass diese Vorstellung nicht haltbar ist, wird deutlich, wenn man sich auf der einen Seite daran erinnert, dass präskriptive Regeln Anweisungen sind, und auf der anderen Seite danach fragt, was praktische Gründe sind. Regeln und Gründe sind nämlich derart verschiedene Dinge, dass es verwundert, wie das eine mit dem anderen verwechselt bzw. wie präskriptive Regeln für eine Form der praktischen Gründe gehalten werden können.

Was Gründe sind, erschließt sich am leichtesten, wenn man sich in die Perspektive eines Akteurs versetzt, der sich zwischen zwei Optionen des Handelns zu entscheiden hat, die sich wechselseitig ausschließen (vgl. auch Iorio 2011b). In einer Entscheidungssituation wie dieser wägt der Akteur die Vor- und Nachteile der rivalisierenden Handlungsoptionen ab. Er fragt sich, was für und gegen die beiden Möglichkeiten spricht, zwischen denen er entscheiden muss. Er wägt anders gesagt die vorteilhaften und weniger vorteilhaften Eigenschaften und Konsequenzen seiner Handlungsoptionen ab. Und Dinge, die man in diesem Sinn des Wortes gegeneinander abwägt, sind die praktischen Gründe, die man für oder wider sein Handeln in Betracht zieht. Etwas ist also genau dann ein Grund, der für die Handlungsoption *H* spricht, wenn in seinem Licht zu erkennen ist, was vorteilhaft an dieser Option ist. Und etwas ist genau dann ein Grund, der gegen die Option spricht, wenn in seinem Licht zu erkennen ist, was an der Option nachteilig ist.

Praktische Gründe sind im hohen Maße relativ bzw. subjektiv, in einer der vielen Bedeutungen dieses gefährlichen Wortes. Gründe sind nämlich immer nur Gründe für bestimmte Akteure, und zwar in Abhängig-

keit von den Wünschen bzw. Interessen der einzelnen Subjekte. Wenn und weil ich den Wunsch habe, möglichst schnell und unkompliziert von Lüneburg nach Greifswald zu gelangen, ist der Umstand, dass Greifswald nicht an das ICE-Netz der Bahn angeschlossen ist, in meinen Augen ein Grund, der gegen die Fahrt mit dem Zug und für die Fahrt mit dem Auto spricht. Wer diesen Wunsch nicht hat oder den Wunsch hegt, sich möglichst umweltbewusst durch die Lande zu bewegen, für den ist die schlechte Bahnanbindung von Greifswald kein Grund, der für oder wider die Fahrt mit dem Zug oder dem Auto spricht.

Dass Gebotsregeln keine Gründe dafür sein können, das durch die Regel Gebotene zu tun, liegt vor dem Hintergrund meiner Ausführungen hoffentlich auf der Hand. Solche Regeln sind Anweisungen; Gründe sind vorteilhafte Aspekte der durch sie begründeten Handlung. Daher kann das eine nicht von der Art des anderen sein. Tiger sind keine Enten. Gleichwohl kann man natürlich Gründe dafür haben, eine Gebotsregel zu befolgen, bzw. Gründe dafür, eine Gebotsregel nicht zu missachten. Oft besteht der Grund hierfür darin, dass im Falle einer Missachtung der Regel eine Sanktion von Seiten des Regelautors droht. Sanktionen sind sicherlich nachteilige Aspekte, die normalerweise im Licht der Interessen und Wünsche der Regeladressaten dagegen sprechen, die Regel zu missachten. Manchmal haben Adressaten aber auch gute Erfahrungen mit einem Regelautor und seinen Anweisungen gemacht, sprich gemerkt, dass ein Handeln gemäß seiner Regeln für sie selbst oft von Vorteil ist. Dann ist es dieser Vorteil, den eine Befolgung der Regel in Aussicht stellt, der für das Einhalten der Regel spricht, also ein Grund für das Handeln in Übereinstimmung mit der Regel liefert. Wahrscheinlich gibt es weitere Dinge, die Gründe dafür sein können, sich an die Gebotsregeln eines Regelautors zu halten. Wichtig ist jedoch, dass die Regeln selbst niemals Gründe für ein regelkonformes Handeln sein können.

III. Moralische Gründe und moralischer Partikularismus

Generationen von Philosophen haben versucht, den Nachweis dafür zu erbringen, dass es prinzipiell rational ist, sich moralisch zu verhalten. Platon hat den Anfang gemacht. Und der moralische Kontraktualismus ist der wohl jüngste Versuch, diesen Nachweis zu erbringen (vgl. etwa

Gauthier 1986, Scanlon 2000, Stemmer 2000). Ich denke, diese Versuche sind gescheitert. Ich bin sogar überzeugt, diese Versuche müssen scheitern, weil Rationalität und Moralität unterschiedliche Wertorientierungen liefern. Diese Werte konfigrieren zwar nicht unbedingt und prinzipiell. Aber in konkreten Situationen sehen sich konkrete Menschen doch ab und an vor die Wahl gestellt, entweder das Rationale oder das Moralische zu tun.

Warum dem so ist und gar nicht anders sein kann, wird klar, wenn man sich vor Augen führt, was die Teilmenge der moralischen Gründe aus der umfassenden Menge der praktischen Gründe hervorhebt. Praktische Gründe, so meine Überlegung im zurückliegenden Abschnitt, sind Aspekte einer Handlung, die sie im Licht der Wünsche und Interessen des jeweiligen Akteurs vorteilhaft erscheinen lassen. Moralische Gründe sind nun ebenfalls vorteilhafte Aspekte der durch sie begründeten Handlung. Diesen Wesenszug teilen die moralischen Gründe mit den übrigen praktischen Gründen. Doch als moralische Gründe zeichnen sie sich dadurch aus, dass der betreffende Akteur auch die Wünsche und Interessen der Mitmenschen in Betracht zieht, die sein Tun potentiell betrifft. Rein rational handle ich dann, wenn ich diejenige Handlungsoption realisiere, durch die ich meine eigenen Wünsche und Interessen befördere. Moralisch handle ich dann, wenn ich auch die Interessen und Wünsche anderer Menschen berücksichtige. Nun mag es durchaus oft rational sein, die Wünsche und Interessen anderer Menschen zu berücksichtigen. Dann ist es in der Tat rational, moralisch zu handeln. Aber kein Argument wird je für die These zu finden sein, dass es immer rational ist, die Wünsche und Interessen anderer Menschen zu berücksichtigen. Oft muss man sich zwischen der Vernunft und der Moral entscheiden.

Moralisch ist eine Handlung genau dann, wenn sie im Licht der moralischen Gründe besser als ihre Alternativen ist. Moralisch ist eine Handlung mit anderen Worten nicht deshalb, weil sie einer moralischen Regel oder moralischen Norm entspricht. Wer die Dinge so sieht, räumt in Sachen Moral den Gründen gegenüber Regeln ein Primat ein und ist in meinem Verständnis des Wortes ein moralischer Partikularist. Moralische Partikularisten glauben nicht, dass eine Beschreibung der moralischen Welt durch die Begriffe der Regel, des Prinzips und der Norm angemessen ist. Daher vermeiden sie in ihrer Beschreibung auch abgeleitete Begriffe wie etwa die des Rechts und der Pflicht. Die Welt des mora-

lischen und unmoralischen Handelns ist dem Partikularismus zufolge eine Welt der moralischen Gründe, eine Welt, in der Handelnde, die für solche Gründe sensitiv sind, im Einzelfall abwägen, was sie tun oder lassen sollten.

Die meisten Partikularisten begründen diese Position damit, dass moralisch-praktische Gründe wegen ihrer hohen Relativität und Subjektivität selten oder nie über die einzelne Situation hinaus verallgemeinert werden können (vgl. Hooker und Little 2000, Dancy 2004). Ein moralischer Grund, der hier und jetzt für mich den Ausschlag dafür gibt, mein Versprechen zu halten, muss in einer vergleichbaren Situation nicht unbedingt wieder den Ausschlag dafür geben, das Versprochene zu tun. Vielleicht ist er in der zweiten Situation nicht gewichtig genug. Vielleicht bin ich in der zweiten Situation nicht bereit, den Interessen und Wünschen der involvierten Person ein hinlänglich großes Gewicht einzuräumen.

Ich denke, dass diese Begründung des Partikularismus richtig ist, dass es aber mindestens zwei weitere Beobachtungen gibt, die für den Partikularismus und gegen regel- bzw. prinzipienorientierte Konzeptionen der Moral sprechen. Zum einen würden moralische Gründe selbst dann nicht zu einem regelorientierten Verständnis der Moral führen, wenn sie weniger relativ und weniger subjektiv wären, wenn sie also doch in vergleichbaren Situationen Handlungen derselben Art als moralisch richtig auswiesen. Denn aufgrund der kategorialen Verschiedenheit von Regeln und Gründen können moralische Gründe keine moralischen Regeln werden, egal wie groß ihre Kraft dazu sein sollte, den Einzelfall zu transzendieren. Aus Tigern werden keine Enten.

Für eine partikularistische Moralkonzeption spricht zum anderen die schlichte Beobachtung, dass der Begriff der moralischen Regel bzw. der moralischen Norm nicht ins Bild der skizzierten Regeltheorie passt. Wer von solchen Regeln spricht, hat zweifelsfrei moralische Regeln als präskriptive Regeln im Sinn. Doch wenn präskriptive Regeln allgemeine Anweisungen sind, wie ich behauptet habe, dann ist der Begriff der moralisch-präskriptiven Regel, so wie ihn regelfundierte Moraltheorien einsetzen, nicht zu halten. Es liegt nämlich in der Natur einer Präskription, also einer Anweisung, dass es für ihre Existenz eines Anweisers, also eines Regelautors bedarf. Wer aber könnte der Autor einer moralischen Regel

sein? Früher konnte man zur Antwort auf den Lieben Gott verweisen.³ Zu der Zeit war das Bild von der Moral als einem System moralisch-präskriptiver Gebote durchaus verständlich. Aber heute? Der moralische Partikularismus, so könnte man auch sagen, ist das Ergebnis einer Säkularisierung der Moralphilosophie.

IV. Regelwerke

Das Konzept des Regelwerks spielte in meiner bisherigen Arbeit über Regeln keine Rolle. Ich habe zwar mit dem Konzept des Regelclusters gearbeitet, um zu zeigen, wie man durch den Nachweis des Ineinander-greifens aufeinander bezogener Regeln präskriptiver Art die rechtsphilosophisch zentralen Konzepte des subjektiven Rechts und der Rechtspflicht analysieren kann (Iorio 2011c). Aber die dabei involvierten Regelcluster sind etwas Spezifischeres als Regelwerke. Regelcluster sind mit anderen Worten eine Sonderform der Regelwerke.

Ich deute den Ausdruck ‚Regelwerk‘ deskriptiv (vgl. Siegwart 2010). Er bezeichnet Sammlungen von thematisch zusammenhängenden Regeln, die gemeinsam ein bestimmtes Handlungsfeld organisieren. Durch Regelwerke organisierte Handlungsfelder sind in der sozialen Realität häufig zu finden. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist ein Regelwerk. Die Satzung eines Vereins ist ein Regelwerk. Die Regeln eines Spiels bilden zusammen ein Regelwerk usw. usw. Wie stellen sich solche Regelwerke aus der Perspektive dar, die in den ersten drei Teilen dieser Arbeit entwickelt wurde?

Zuerst sei festgehalten, dass das, was über das Verhältnis zwischen einer Einzelregel und den Handlungsgründen des Regeladressaten gesagt wurde, auch mit Blick auf das Verhältnis zwischen Regelwerken und Gründen gilt. So wie eine Regel kein Grund dafür sein kann, das zu tun, was die Regel gebietet, so kann freilich auch ein Regelwerk seiner ganzen Natur nach kein praktischer Grund sein. Wenn ein Tiger keine

3 Wir können uns auch heutzutage unschwer konkrete Menschen vorstellen, die konkreten Menschen, etwa ihren Kindern, sagen, an welche moralischen Regeln sie sich halten sollten. Doch im Licht der skizzierten Regeltheorie werden diese Regeln als konsultative Regeln erkennbar und können als solche nicht das Fundament einer regelfundierten Ethik bilden.

Ente sein kann, dann kann es auch keine Tigerfamilie. Um zu begründen, weshalb sie den Regeln entsprechend handeln, benötigen die Adressaten eines Regelwerks deshalb Gründe, die von den Regeln des Regelwerks unabhängig sind.

Interessanterweise rückt das Konzept des Regelwerks jedoch eine Facette des Verhältnisses zwischen Regeln und Gründen in den Blick, die ausgeblendet bleibt, solange man sich nur auf Einzelregeln konzentriert. Gemeint ist der Umstand, dass ein Akteur die Befolgung einer Regel mit guten Gründen verweigern kann, solange sie nicht Bestandteil eines Regelwerks ist; sie aber mit ebenso guten Gründen befolgen kann, sobald sie Bestandteil eines Regelwerks ist. Ein Parlamentarier könnte sich beispielsweise weigern, die Regel zu befolgen, alle dem Parlament vorgelegten Entscheidungsfragen nach dem Mehrheitsprinzip abzustimmen, solange es nicht auch eine Regel für die Frage gibt, welche Themen den Parlamentariern zur Entscheidung vorgelegt werden und welche nicht. Manchmal sind zwei der mehr Regeln in Kombination besser als jede Regel für sich.

Auch in anderen Hinsichten ist das Konzept des Regelwerks vor allem in politischen, genauer demokratietheoretischen Problemstellungen von einiger Bedeutung. Denn in solchen Kontexten ist es oft erforderlich, dass sich eine größere Gruppe von Adressaten gemeinsam auf die Einhaltung bestimmter Regeln verständigen muss. Theorie und Praxis lehren jedoch, dass die Konsensfindung um so schwieriger wird, je mehr Menschen zu einem Konsens finden müssen, da mit einer Zunahme der Anzahl an Akteuren auch die Anzahl der Interessen und Wünsche steigt, und damit die Wahrscheinlichkeit von Interessenkonflikten. Regelwerke liefern in solchen Konstellationen oft einen Ausweg, insofern sie durch eine geeignete Komposition einen Konsens ermöglichen. Wenn alle bereit sind, die eine oder andere Regelkröte zu schlucken, mögen sie sich gemeinsam doch auf ein Regelwerk verständigen, das zwar für jeden suboptimal, aber doch immerhin besser als gar keine Verständigung ist.

Zum Abschluss meiner Ausführungen sei schließlich davor gewarnt, verschiedene Arten von Regelwerken miteinander zu verwechseln. Es gibt Regelwerke, die gänzlich oder fast ausschließlich aus präskriptiven Regeln bestehen. Und es gibt solche, die sich aus konsultativen Regeln

zusammensetzen.⁴ Das Strafgesetzbuch ist der paradigmatische Fall eines präskriptiven Regelwerks. Es umfasst Gebote und Verbote, die die Legislative an die Bürgerinnen und Bürger einer politischen Gemeinschaft adressiert. Ein Strafgesetzbuch sagt mit anderen Worten, welche Arten von Handlungen die Adressaten ausführen oder unterlassen sollen.

Wenn ein Regelwerk jedoch Regeln umfasst, die sich die Adressaten der Regeln selbst gegeben haben, dann handelt es sich um ein konsultatives Regelwerk. Regeln, die man sich selber gibt, sind wie erläutert verallgemeinerte Absichten bzw. Vorsätze. Sie halten fest, was die Akteure in Situationen bestimmter Art zu tun gedenken. Wenn wir uns beispielsweise darauf verständigen, uns an die Regeln zu halten, die aus einer Theorie der starken Nachhaltigkeit abgeleitet sind, dann fassen wir die betreffenden Vorsätze (vgl. Ott und Döring 2008). Wir nehmen uns vor, in Situationen bestimmter Art Dinge bestimmter Art zu tun oder zu unterlassen.

Vorsätze sind jedoch keine Anweisungen. Man kann sich nicht selber sagen, was man tun soll. Und von ihren Vorsätzen weichen die Leute erfahrungsgemäß leichter ab als von den Anweisungen, die ein Regelautor an sie adressiert. Wer daher will, dass die Leute sich mit einiger Wahrscheinlichkeit an die Regeln einer Theorie starker Nachhaltigkeit halten, muss sich dafür starkmachen, dass diese Regeln staatliche Gesetze werden.

Literatur

- Dancy, J. 2004. *Ethics without Principles*. Oxford University Press.
Gauthier, D. 1986. *Morals by Agreement*. Oxford University Press.
Hooker, B., und Little, M. (Hrsg.). 2000. *Moral Particularism*. Oxford University Press.
Iorio, M., und Reisenzein, R. 2010. *Regel, Norm, Gesetz. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

4 Mischwerke, die präskriptive und konsultative Regeln vereinigen, kann man sich nur schwer vorstellen. Sicher gibt es aber im Umfeld eines präskriptiven Regelwerks zu meist auch eine Reihe konsultativer Regeln über den Umgang mit den präskriptiven Regeln. Diese konsultativen Regeln sollten um der Klarheit willen jedoch nicht zum präskriptiven Regelwerk gezählt werden.

- Iorio, M. 2011 a. *Regel und Grund. Eine philosophische Abhandlung*. Berlin,-
New York: Walter de Gruyter, Reihe Ideen & Argumente. Herausgege-
ben von Wilfried Hinsch und Lutz Wingert.
- Iorio, M. 2011 b. Praktische Gründe, Begründung und Erklärung. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4: 22–42.
- Iorio, M. 2011 c. Befugnis, Erlaubnis, Recht und Freiheit. *Rechtstheorie* 42:
87–104.
- Ott, K., und Döring, R. 2008. *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*.
Marburg: Metropolis.
- Raz, J. 1975. *Practical Reason and Norms*. Oxford University Press.
- Scanlon, T.M. 2000. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Har-
vard University Press.
- Siegart, G. 2010. Regel. In: *Neues Handbuch philosophischer Grundbe-
griffe*. Herausgegeben von A.G. Wildfeuer und P. Kolmers. Freiburg
i. B.: Alber.
- Stemmer, P. 2000. *Handeln zugunsten anderer: Eine moralphilosophische
Untersuchung*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Wright, G. H. v. 1963. *Norm and Action: A Logical Enquiry*. London: Rout-
ledge and Kegan Paul.

Karl Christoph Reinmuth¹

Kommentar: Regelbeurteilung und moralischer Partikularismus

Hinführung: Die Frage der Regelbeurteilung und der moralische Partikularismus

Schriften, die das Verhältnis von Recht und Moral thematisieren, stellen oftmals heraus, dass zwar ein Rechtssystem nicht unbedingt moralische Regeln beinhalten muss, aber man ein rechtliches Regelwerk doch immerhin moralisch beurteilen kann.² Eine Position, die davon ausgeht, dass für eine adäquate moralische Beurteilung von Handlungsoptionen immer nur situationsspezifische und akteursbezogene Handlungsgründe berücksichtigt werden sollten oder gar berücksichtigt werden können, und zurückweist, dass Moralen als Regelwerke aufzufassen sind, kann mit Marco Iorio als moralischer Partikularismus charakterisiert werden (44 f.).³ Da Regeln eine wesentliche Rolle im alltäglichen Handlungsvollzug spielen und gängiger Gegenstand moralischer Beurteilungen sind, ist es eine interessante Frage, wie eine moralische Beurteilung von (z. B. rechtlichen) Regelwerken aus partikularistischer Sicht vorgenommen werden könnte.

In seinem Artikel „Regeln, moralischer Partikularismus und die Bewertung von Regelwerken“ möchte Marco Iorio „die Frage diskutieren,

1 Der Autor möchte den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Abschlussstagung „Umwelt – Gründe – Werte“ des DBU-Promotionsstipendenschwerpunkts Umweltethik für Anregungen danken. Für Hinweise und Verbesserungsvorschläge gilt der Dank Anne Reichold, Friedrich Reinmuth und Pascal Delhom.

2 So zusammenfassend z. B. Hoerster (2006, 92–93): „Wir möchten nicht nur wissen, wie Normen des Rechts im Unterschied zu Normen der Moral adäquat zu verstehen und zu definieren sind; wir möchten ebenfalls wissen, ob und gegebenenfalls wie sich eine Rechtsordnung mit ihren massiven Zwangsmaßnahmen ethisch begründen lässt.“

3 Zahlen in Klammern beziehen sich, falls nicht anders angegeben, auf Seitenzahlen in Iorios Artikel.

wie sich eine Bewertung von Regelwerken aus der im Folgenden zu entwickelnden Perspektive darstellt“ (39). Dazu legt er seine Ansichten zu zwei Verhältnissen dar, die in der Philosophie verschiedentlich diskutiert und charakterisiert worden sind. Zum einen behandelt er den Zusammenhang zwischen Regeln und Handlungsgründen und zum anderen das Verhältnis zwischen Regeln und adäquaten situationsspezifischen Handlungsbeurteilungen. In seinem Artikel stellt er zunächst Überlegungen zusammenfassend dar, die er an anderer Stelle entwickelt hat (vor allem in Iorio 2011). In einem ersten Schritt schlägt er eine Klassifizierung von Regeln vor, anschließend geht er auf praktische Gründe, also Gründe für Handlungen, und ihren Zusammenhang mit Regeln ein. Iorio möchte dabei nachweisen, dass (Gebots-)Regeln nicht Handlungsgründe darstellen bzw. „keine Gründe dafür sein können, das durch die Regel Gebotene zu tun“ (44). In einem weiteren Schritt zeichnet Iorio moralische Gründe als praktische Gründe aus und behandelt dann ihre Rolle in Bezug auf moralische Handlungen. Dabei verortet sich Iorio als moralischer Partikularist und vertritt die Ansicht, dass Regeln für die Auszeichnung moralischer Handlungen keine Rolle spielen. In einem vierten und letzten Schritt geht Iorio kursorisch auf den Regelwerksbegriff und Regelwerke ein.

Die von Iorio aufgeworfene Frage, „wie sich eine Bewertung von Regelwerken aus der im Folgenden zu entwickelnden Perspektive darstellt“ (39), wird von ihm allerdings nicht diskutiert – es fehlt gewissermaßen ein Punkt V, der auf die *Regelbeurteilungsfrage* eingeht. Diese betrifft die Frage, mithilfe welcher Beurteilungs-, Begründungs-, Rechtfertigungs- oder Entscheidungsverfahren sich Regeln oder Regelwerke als moralisch gut beurteilen lassen könnten bzw. welche Regeln aus moralischen Erwägungen heraus befolgt, akzeptiert, aufgestellt, usw. werden sollten. Zwar lässt sich aus den Ansichten Iorios eine grundsätzliche Antwort auf die Regelbeurteilungsfrage formulieren, allerdings werden daneben von Iorio noch weitere Antworten angedeutet, deren Verhältnis zur grundsätzlichen Antwort unklar ist und die Schwierigkeiten oder weiteren Klärungsbedarf mit sich bringen.

Ziel und Aufbau des Kommentars

Obwohl Iorio selbst nicht explizit die Regelbeurteilungsfrage beantwortet, lassen sich in dem zu kommentierenden Artikel und seinem Buch *Regel und Grund* einige Antwortversuche ausmachen. Diese möchte ich auf Basis der Interpretation einiger Passagen aus beiden Texten im Folgenden heben. Nach Darstellung der zutage geförderten Antworten werden diese unter dem Gesichtspunkt der Regelbeurteilung kritisch kommentiert. Dabei zeigt sich, dass die von Iorio vertretene Form des moralischen Partikularismus nicht zu einer akteurs- und situationsübergreifenden Beurteilung von Regelwerken beitragen kann. In einem Ausblick wird die Regelbeurteilungsfrage unter den Vorzeichen einiger Ansichten Iorios aufgegriffen.

Verschiedene Fragen in Bezug auf das Verhältnis zwischen Regeln und situationsspezifischen Handlungsbeurteilungen

Mit der Regelbeurteilungsfrage sind zwei weitere Fragen verbunden und im Folgenden sollen Antworten im Sinne Iorios auf diese Fragen ebenfalls berücksichtigt werden. Die *Anwendungsfrage* betrifft die Gewinnung von situationsspezifischen Handlungsanleitungen mit Hilfe von Regeln, also die Anwendung von Regeln bzw. die Gewinnung von Individualnormen aus Regeln.⁴ Da Regeln situationsübergreifende Handlungsan-

- 4 Individualnormen (auch singuläre, individuelle oder elementare Normen genannt) sind Normen, die sich an eindeutig identifizierbare Individuen in bestimmten Situationen richten. Der Ausdruck „Individualnorm“ wird von Iorio in seinem Artikel nicht verwendet, sondern an anderer Stelle (Iorio 2011, 298) zurückgewiesen. Seine Präferenz für die Verwendung des Ausdrucks „Regel“, auch „zur Bezeichnung einer übergeordneten Kategorie, die all die Dinge zusammenfasst, die man ‚Normen‘, ‚Konventionen‘, ‚Gesetze‘, ‚Prinzipien‘ usw. nennt“ (39), begründet er allerdings unter anderem durch den Hinweis, dass es ihm um „Regularitäten“ und „nicht um Einzelfälle“ geht (40), was der Ausdruck „Norm“ nicht kenntlich machen könnte. Üblicherweise wird mit dem Hinweis auf die Unterscheidung zwischen generellen und singulären Normen der Ausdruck „Norm“ als übergeordnete Kategorie verwendet, so dass (normative) Regeln zwar (generelle) Normen, nicht alle Normen aber Regeln sind (vgl. z.B. Siegart 2010, 35). Der von Iorio verwendete Ausdruck „singuläre Anweisung“ (41) ist nicht geeignet für die Bezeichnung des Ergebnisses einer Regelanwendung, da bei einer Regelanwendung nicht erneut ein anweisender Sprechakt (seitens des

leitungen darstellen,⁵ müssen sie immer auf bestimmte Situationen und Akteure angewendet werden, um für situationsspezifische Handlungsanleitungen genutzt werden zu können (bzw. solche zu generieren). Um mit Regeln Handlungen akteurs- und situationsspezifisch zu beurteilen, müssen demnach immer Individualnormen aus ihnen gewonnen werden, die sich auf spezifische Individuen in bestimmten Situationen beziehen – nur so lässt sich zeigen, dass ihnen entsprechend in einer Situation gewissen Akteuren bestimmte Handlungen vorgeschrieben, ins Belieben gestellt oder untersagt sind. Und nur so lässt sich prüfen, ob Regeln für bestimmte Situationen moralisch adäquate Handlungsanleitungen darstellen.

Die *Handlungsbeurteilungsfrage* betrifft die (moralische) Adäquatheit der aus Regeln gewonnenen Individualnormen, wenn sie in situationspezifischen und akteursbezogenen Handlungsbeurteilungen genutzt werden. Es lassen sich verschiedene mögliche Antworten auf diese Frage vorstellen. So könnte abgestritten werden, dass es einen Adäquatheitsmaßstab neben den vorausgesetzten Regeln gibt. Oder es könnte im Sinne eines Überlegungsgleichgewichtes gefordert werden, dass die Individualnormen mit unseren wohlüberlegten Intuitionen über die moralische Güte der Handlungen übereinstimmen sollten.

Die Regelbeurteilungsfrage ist deshalb mit diesen beiden weiteren Fragen verbunden, weil die Beurteilung von Regeln auch davon abhängt, ob sich die intendierten Individualnormen (intendiert z.B. von den Regelautoren) durch eine Anwendung der Regeln gewinnen lassen und ob diese moralisch adäquat sind. Regeln können unterschiedlich angewandt werden; ihre Anwendung ist von verschiedenen Faktoren abhängig und oftmals selbst reguliert.⁶ Ob aus einer Regel adäquate situationspezifische

Regelsetzers) ausgeführt wird. Da Iorio im Artikel sowie in *Regel und Grund* mehrfach darauf hinweist, dass es für eine Anweisung einer anweisenden Instanz bedarf, bleibt offen, welchen Status die Ergebnisse der Regelanwendung bei Iorio haben, ob es sich um singuläre Normen oder (da die Regeladressaten die Regeln anwenden) um „singuläre Absicht[en]“ (42) oder absichtsausdrückende Aussagen handelt und wie eine sprechakttheoretische Analyse der Regelanwendung im Rahmen von Iorios Ansichten aussehen würde.

5 Es geht hier und im Folgenden um „präskriptive Gebotsregeln“, die Iorio als „verallgemeinerte Anweisungen“ charakterisiert (42).

6 Siehe für eine hilfreiche Einführung in die (alltägliche wie fachspezifische) Interpretation und Anwendung von Regeln: Twining/Miers (2010).

sche Normen gewonnen werden können, ist damit auch von dem Anwendungsprozess bzw. der jeweiligen Anwendungspraxis abhängig.

Iorios grundsätzliche Antwort auf die Regelbeurteilungsfrage

Iorio setzt sich nicht mit der Anwendungsfrage auseinander.⁷ Er behandelt sie vermutlich deshalb nicht, weil für ihn Regeln bei der Auszeichnung rationaler oder moralischer Handlungen keine Rolle spielen können, da nur nach einer Abwägung moralischer Handlungsgründe Handlungen als moralisch ausgezeichnet werden könnten (45) und Regeln von Handlungsgründen kategorial verschieden seien (46). Moralische Gründe sind dabei die Handlungsgründe, welche sich für die Akteurin als vorteilhafte Aspekte einer Handlung auch in Abhängigkeit von den Wünschen und Interessen der potentiell durch die Handlung betroffenen Menschen darstellen (45).⁸ Da für Iorio Regeln nicht Gründe für Handlungen darstellen können und somit im Rahmen von Handlungsbeurteilungen nicht Gegebenheiten sind, die „man für oder wider sein Handeln in Betracht zieht“ (43), kann auch die moralische Güte einer Handlung nicht durch Rekurs

- 7 Iorio analysiert weder im Artikel noch in seinem Buch *Regel und Grund* die Anwendung von Regeln bzw. von „allgemeine[n] Anweisung[en]“ (42) und die Gewinnung singulärer Normen. Er verwendet allerdings den Ausdruck „Anwendung“ zur Bezeichnung einer der „sechs paradigmatischen Formen des Umgangs mit Regeln“ (Iorio 2011, 35) und charakterisiert den Ausdruck „Regelanwendung“ in verschiedener Weise. Einerseits charakterisiert Iorio „das Anwenden und das Folgen [als] idealtypische Pole eines Spektrums [...] und das Befolgen [als] den graduellen Übergang vom einen zum anderen Ende des Spektrums“ (Iorio 2011, 29). Andererseits wenden Regeladressaten oder Handlungsbeurteilende (z. B. Richter, die Regeln anwenden, um „ihnen gemäß Urteile“ zu fällen (Iorio 2011, 273)) Regeln an, indem sie für bestimmte Situationen klären, wie „den Regeln entsprechend zu verfahren ist“ (Iorio 2011, 48). Diese Begriffsklärung entspricht der Üblichkeit, nach der eine Regelanwendung darin besteht, festzustellen, wie in einer Situation entsprechend der Regel zu handeln ist. Im Folgenden verwende ich den Ausdruck „Regelanwendung“ in diesem Sinn.
- 8 Bei der Abwägung von (moralischen) Handlungsgründen handelt es sich um einen von Iorio unzureichend charakterisierten Prozess, denn dieser scheint beliebig vornehmbar zu sein und nur die angebotene begriffliche Fixierung differenziert zwischen moralischen und nicht-moralischen Handlungsbeurteilungen. Wenn man aber inhaltliche Anforderungen stellt, weil eben nicht jede Berücksichtigung der z. B. „unmoralische[n] Interessen“ (Iorio 2011, 267) involvierter Parteien moralisch richtig ist, so scheinen Regeln der Abwägung ins Spiel zu kommen oder wenigstens situationsübergreifende normative Einschränkungen des Gründe-Wägens.

auf Regeln begründet werden, sondern nur aus situativ abzuwägenden moralischen Handlungsgründen. Die Auszeichnung moralisch richtiger Handlungen ist damit abhängig von der Gewichtung moralischer Gründe und nicht von den aus Regeln gewonnenen Individualnormen.

Auch wenn Iorio mit seinen begrifflichen Festlegungen die Möglichkeit der Auszeichnung moralischer oder rationaler Handlungen mithilfe von Regeln ausschließen möchte, bringt er eine weitere Erwägung gegen die Beurteilung von Handlungen mit Bezug auf Regeln vor – neben das *Argument der kategorialen Verschiedenheit* tritt das *Argument der moralischen Inadäquatheit*: Die Anwendung einer Regel führt zu moralisch nicht relevanten oder zu unmoralischen Handlungsbeurteilungen, weil nur durch die im Einzelfall vorzunehmende Abwägung von relativen und subjektiven moralischen Gründen eine Handlung als moralisch ausgezeichnet werden kann (43, 46). Da Regeln situationsübergreifende Handlungsbeurteilungen vorgeben, sind sie für eine situationspezifische moralisch adäquate Beurteilung nicht geeignet, weil einige Aspekte der jeweiligen Situation durch die Regeln nicht berücksichtigt werden würden.

Das Argument der kategorialen Verschiedenheit begründet nach Iorio, dass Handlungen nur mithilfe von moralischen Gründen als moralische ausgezeichnet werden können. Allerdings können wir unser Handeln an Regeln orientieren (sie beispielsweise befolgen wollen) und mithilfe der aus Regeln gewonnenen Individualnormen Handlungen beurteilen. Dann greift das Argument der moralischen Inadäquatheit: Eine gewonnene Individualnorm kann mit dem Ergebnis einer im Einzelfall vorgenommenen Abwägung moralischer Gründe übereinstimmen oder nicht. Vermutlich würde Iorio folgende Fallunterscheidung akzeptieren: Wenn eine Individualnorm mit dem Abwägungsergebnis übereinstimmt, so ist die Individualnorm (und damit wohl auch die Regel bezogen auf diesen Fall) moralisch unbedenklich, wenngleich zur Handlungsbeurteilung irrelevant. Wenn eine Individualnorm nicht mit dem Abwägungsergebnis übereinstimmt, so ist die Individualnorm (und damit auch die Regel bezogen auf diesen Fall) moralisch bedenklich und es wäre unmoralisch, nicht nach dem Abwägungsergebnis, sondern nach der Norm bzw. der Regel zu agieren. Eine Regel R ist genau dann für einen Agenten A in einer Situation S moralisch, wenn R dem Ergebnis der Abwägung moralischer Gründe durch A in S entspricht – moralische Partikularisten

räumen „in Sachen Moral den Gründen gegenüber Regeln ein Primat ein“ (45).

Man kann die Idee Iorios auch anders und in Anlehnung an das Dilemma des rationalen Regelfolgens⁹ formulieren: Moralische Regeln sind für Handlungsbeurteilungen irrelevant oder es wäre unmoralisch, nach ihnen zu agieren. Eine Vertreterin dieser Form des moralischen Partikularismus müsste sagen: „Ob eine Regel moralisch gut ist bzw. eine Handlung adäquat als moralisch ausgezeichnet, wird sich im Einzelfall zeigen. Dann kann die Abwägung moralischer Gründe für die Regelhandlung sprechen und die Regel ist moralisch, aber irrelevant, oder die Abwägung moralischer Gründe spricht gegen die Regelhandlung, dann wäre die Regel unmoralisch bzw. es wäre unmoralisch, die Regelhandlung auszuführen.“

Iorios Konzeption des moralischen Partikularismus kann nicht dabei helfen, Regeln situations- oder akteursübergreifend oder ex ante zu beurteilen: Eine Auszeichnung moralischer Handlungen erfolgt nach Iorio durch die Abwägung moralischer Gründe *im Einzelfall* und moralische Gründe lassen sich „selten oder nie“ (46) situationsübergreifend auszeichnen oder gewichten.¹⁰ Damit kann nur *im Einzelfall* geprüft werden, ob eine Regel für eine Akteurin moralisch adäquat ist oder nicht. Und in einer Situation können verschiedenen Akteure unterschiedliche moralische Gründe in Betracht ziehen oder voneinander abweichende Abwägungen vornehmen – Regeln lassen sich nur akteursrelativ und nicht individuenübergreifend als moralisch oder unmoralisch auszeichnen. Eine Regel, die in manchen Fällen moralisch ist (im Sinne von: führt zu Handlungen, die nach Abwägung moralischer Gründe moralisch gut sind), kann in unabsehbaren Fällen zu moralisch schlechten Handlungen führen und kann damit grundsätzlich (weil es immer unabsehbare Fälle gibt) ex ante nicht als moralisch ausgezeichnet oder als moralisch gut beurteilt werden.

9 Vgl. McClennen (2004); die dortige (S. 224) Formulierung des Dilemmas lautet: „In short, rule-guided behavior cannot be justified: either the rule gives the wrong result, in which case it is irrational to follow it, or it gives the right result, in which case guidance by the rule is irrelevant.“

10 Das gilt selbst für denselben Akteur „in einer vergleichbaren Situation“ (46).

Eine zweite Antwort auf die Regelbeurteilungsfrage

Neben der grundsätzlichen Antwort im Sinne Iorios, die die Möglichkeit einer ex ante moralischen Beurteilung von Regeln verneint, werden von Iorio weitere Antwortmöglichkeiten angedeutet, die die Möglichkeit der moralischen Auszeichnung von Regeln zum einen über ihre Befolgung und Akzeptanz und zum anderen über ihre Setzung oder die Verständigung auf ihre Einhaltung zulassen. Zunächst wird in diesem Abschnitt die erste Möglichkeit behandelt und anschließend im nächsten Abschnitt die zweite.

Obwohl laut der grundsätzlichen Antwort keine situations- und akteursübergreifende moralische Beurteilung von Regeln vorgesehen ist, lassen einige Passagen Iorios allerdings die Möglichkeit anklingen, dass Regeln positive oder negative Eigenschaften haben können, „durch die sich ihre Befolgung [... oder] Akzeptanz empfiehlt“ (Iorio 2011, 181). Für oder gegen die Akzeptanz und für oder gegen die Befolgung können damit situationsübergreifende Eigenschaften der Regeln sprechen. Als positive Eigenschaften kann auf die Schaffung von Erwartungssicherheit, auf die Lösung von Koordinationsproblemen oder „gute Erfahrungen mit einem Regelautor“ (44) verwiesen werden (vgl. Iorio 2011, 131–134, 181 und 192). Und auch genuin moralische Gründe, wie z.B. Gerechtigkeitsgründe, können für oder gegen eine Befolgung und Akzeptanz sprechen (vgl. Iorio 2011, 271–273).

Da es um die moralische Beurteilung von Regeln geht, sind vor allem die moralisch relevanten positiven Eigenschaften interessant. Diese müssen sich als Vor- oder Nachteile der Handlungen der Regelbefolgung oder -akzeptanz unter Berücksichtigung der Wünsche und Interessen der durch diese Handlungen potentiell betroffenen Menschen niederschlagen – sonst wären es keine moralischen Gründe und könnten die Handlungen der Befolgung und Akzeptanz nicht „empfehlen“. An dieser Stelle ist zunächst die Handlung der Regelbefolgung genauer in den Blick zu nehmen. Anschließend wird die Regelakzeptanz thematisiert.

Nach Iorio kommen Regeln auch für die Handlung der Regelbefolgung nicht als Handlungsgründe in Frage, bei der „es am ehesten so schein[t], als ob der Akteur *aufgrund einer Regel* handelt“ (Iorio 2011, 185;

Hervorhebung i.O.).¹¹ Iorio entwickelt im Zuge der Beantwortung der Frage, welche Rolle Regeln bei dieser Handlung spielen, eine alternative Regeldeutung (vgl. Iorio 2011, 185–189). Er charakterisiert Regeln als Verknüpfungen zwischen Situationen, Handlungen und Handlungsgründen und bietet eine Paraphrasierung von Regeln an, nach der eine Regelautorin festlegt, „in Situationen welcher Art für den Adressaten ein Grund für welche Art des Handelns besteht“ (Iorio 2011, 189). Eine Regeladressatin befolgt eine Regel, indem sie die Gründe, die eine Regelautorin für die Regelhandlung in einer Situation vorgegeben hat, als ausschlaggebend für ihre Entscheidung für eine Handlung übernimmt, diese Handlung mit der Regelhandlung übereinstimmt und die Adressatin die Handlung ausführt.

Wenn die Regelbefolgung auf die charakterisierte Weise umgedeutet wird, ist allerdings unklar, wie moralische Gründe die Regelbefolgung empfehlen können. Welcher Vorteil ergibt sich im Lichte der Interessen einer durch die Regelbefolgung *betroffenen* Person bezüglich der Tatsache, dass die *Regeladressatin* in der Regelhandlung die durch die *Regelautorin* vorgegebenen Vor- und Nachteile sieht? Es liegt ja nur dann eine Regelbefolgung vor, wenn die Regelhandlung aus den vorgegebenen Gründen ausgeführt wird.¹² Normalerweise ist es im Interesse der Betroffenen, dass bestimmte Handlungen ausgeführt werden, und nicht, dass eine Handelnde diese Handlungen aus den durch den Regelautor vorgegebenen Gründen ausführt. Dazu müssten die Regeladressaten und die von den Regelhandlungen Betroffenen erstens beide darüber informiert sein, welche Handlungsgründe mit welchen Handlungsweisen verknüpft sind, was angesichts der faktisch nicht formulierten Regelparaphrasen sehr unwahrscheinlich ist, und zweitens müsste die Regeladressatin annehmen, dass es im Interesse der Betroffenen ist, dass sie aus den vorgegebenen Gründen handelt, und drittens müsste sie den sich unter Berücksich-

11 An dieser Stelle ist an die Klärung des Ausdrucks „Regelanwendung“ in Fußnote 7 zu erinnern. Erinnerunglich verwendet Iorio den Ausdruck „Regelanwendung“ ambig und die oben angegebene Textstelle bezieht sich auf die Verwendungsweise, nach der es zwischen der Regelanwendung und -befolgung „keinen kategorischen Unterschied“ gibt, sondern nach der „das Anwenden vielmehr als äußerstes Extrem des Befolgens gefasst“ wird (Iorio 2011, 189).

12 Sonst ist es für Iorio regelgemäßes Handeln (vgl. Iorio 2011, 52).

tigung dieses Interesses ergebenden Vorteil in ihrer Entscheidung, nach den vorgegebenen Gründen zu handeln, berücksichtigen.

Es ist unklar, wie die Tatsache, dass Regeladressatinnen aus vorgegebenen Gründen handeln, mit moralisch wünschenswerten Regeleigenschaften zusammenhängt. Iorio müsste zeigen, wie sich die von ihm genannten positiven Regeleigenschaften als Vorteile für die durch die Regelbefolgung betroffenen Menschen situationsübergreifend erweisen. Vor diesem Hintergrund ist es auffällig, dass Iorio nicht angibt, wie genau moralische Gründe für oder gegen die Regelbefolgung sprechen und wie beispielsweise die von Iorio angesprochenen „moralische[n] Gerechtigkeitsgründe“ (Iorio 2011, 269) in dieses Szenario eingebaut werden könnten, zumal Gerechtigkeit als „ein moralisches Konzept“ (Iorio 2011, 220) nicht durch Regelbegrifflichkeiten zu klären ist.¹³

Auch in Bezug auf die Handlung der Regelakzeptanz bleibt unklar, wie moralische Gründe situationsübergreifend ihre Ausführung empfehlen können, da Iorio keinen „starken Begriff des Akzeptierens [vertritt], dem zufolge die Regelakzeptanz zum Zeitpunkt t die Befolgung der Regel zu späteren Zeitpunkten impliziert“ (Iorio 2011, 295). Iorio verdeutlicht nicht, inwiefern die Gründe, die für diese Handlung sprechen können, eine situationsübergreifende Relevanz haben und da diese Handlung eine Akteurin in zukünftigen Entscheidungen nicht festlegt, können so Regeln auch nicht dauerhaft als moralische ausgezeichnet werden.

Ohne weitere Hinweise Iorios, wann und inwiefern Handlungsgründe nicht agenten- und situationsrelativ sind, können moralische Gründe zwar für oder gegen die Akzeptanz oder Befolgung von Regeln sprechen, die dann nach Iorio unmoralisch oder moralisch (besser) sind (vgl. Iorio 2011, 219 f. und 272 f.), aber auch für die Akzeptanz oder Befolgung sind nur die Vor- und Nachteile ausschlaggebend, die einzelne Individuen in bestimmten Situationen für diese Handlungen sehen. Und da die Betroffenen einer Handlungsweise von Ausführung zu Ausführung der Handlung wechseln können, die Vor- und Nachteile der Handlung von Ausführung zu Ausführung im Lichte der Interessen der Betroffenen abzuwägen sind, und die Gründe, die für diese Handlungen sprechen,

13 Weitere Ausführungen Iorios erwecken dabei den Eindruck, dass auch die anderen positiven Regeleigenschaften mit präskriptiven Regeln wenig zu tun haben. Beispielsweise dienen zur Lösung von Koordinationsproblemen (nicht normative) Konventionen (vgl. Iorio 2011, 131–133).

keine situationsübergreifende Relevanz haben und die Handlungen eine Akteurin in zukünftigen Entscheidungen nicht festlegen, unterscheiden sich die Probleme nicht von den bereits genannten der grundsätzlichen Antwort: Die moralische Beurteilung der Regeln erfolgt ebenfalls situationsspezifisch und agentenrelativ. Eine moralische Beurteilung von Regelwerken, die situationsübergreifend oder vor Inkraftsetzung der Regeln vorgenommen wird, ist gemäß den bisher besprochenen Ausführungen Iorios nicht möglich. Bei Iorio wägt eine Akteurin stets erneut ab und sie kann nur dann aus moralischen Gründen an Regeln orientiert handeln, wenn eine situative Abschätzung aufzeigt, dass es für die jeweils Betroffenen von Vorteil ist. In Iorios Sicht der Dinge hat eine (moralisch motivierte) Verpflichtung über die Zeit hinweg keinen Platz: „Der moralische Akteur tut auch nicht seine Pflicht. Denn als moralischer Akteur hat er keine“ (Iorio 2011, 282).

Eine dritte Antwort auf die Regelbeurteilungsfrage

Im Anschluss an Iorio kann allerdings auch eine weitere Antwort auf die Regelbeurteilungsfrage gegeben werden. Iorio reißt in seinem Artikel eine andere Auszeichnungsmöglichkeit moralischer Regeln an, die durch Passagen aus seinem Buch *Regel und Grund* schärfer charakterisiert werden kann. Danach können moralische Gründe für oder gegen die (Handlungen der) Aufstellung von oder Verständigung auf die Einhaltung von Regeln sprechen, die dann als moralisch oder unmoralisch ausgezeichnet sind.¹⁴ Im Folgenden möchte ich zeigen, dass auch diese Alternative mit einigem Klärungsbedarf verbunden ist. Dazu wird zunächst auf die Verständigung zur Regeleinhaltung und anschließend auf die Setzung von Regeln eingegangen.

14 Vgl. z.B. Passagen aus Iorio (2011), Kap. X *Recht und Moral*. Siehe besonders S. 272 f.: „Jede generalisierte Anweisung beliebigen Inhalts (eines legitimierten oder auch nicht legitimierten Autors) kann Gesetz und damit Bestandteil einer geltenden Rechtsordnung sein. Manche Gesetze und Rechtssysteme sind moralisch einwandfrei. Andere sind aus moralischen Gründen bedenklich oder gar verwerflich. Wer wollte dies bestreiten?“ Zum begrifflichen Verhältnis zwischen Aufstellen und Verständigen: „Die Menge der Regelautoren kann mit der Menge der Adressaten identisch sein. [...] Das Aufstellen einer Regel entspricht in diesem Fall der gemeinsamen Verständigung auf eine Regel“ (Iorio 2011, 40).

Iorio hebt hervor, dass es oft „erforderlich“ ist, dass wir uns auf die „Einhaltung bestimmter Regeln verständigen“ (48). So können wir uns beispielsweise auf die Einhaltung der Regeln einigen, die „aus einer Theorie der starken Nachhaltigkeit abgeleitet sind“ (49). Iorio schreibt, dass diese Regeln als konsultative aufzufassen sind, also als verallgemeinerte Ratschläge oder Vorsätze (49). Für diese sind die Argumente des Partikularismus ebenso einschlägig: Auch diese Regeln sind im Einzelfall entweder zur Handlungsbeurteilung nicht relevant oder als relevante Regeln unmoralisch. Im Einzelfall sind Abwägungen von praktischen Gründen vorzunehmen und einmal gefasste Vorsätze sind nach Iorio nicht Voroder Nachteile einer Handlungsoption (vgl. Iorio 2011, 100–101). Auch wenn eine Verständigung auf ein Regelwerk, „das zwar für jeden suboptimal, aber doch immerhin besser als gar keine Verständigung ist“ (48), vorgenommen wird, ergibt sich daraus kein Anlass, dass die Regeladressaten nicht stets situativ abwägen, da Grundsätze wie *pacta sunt servanda* als moralische Prinzipien eben keine Handlungsgründe sein können.¹⁵ Ein Partikularist kann keine Vorgaben machen, dass die Regeln einzuhalten sind – denn sie könnten ja gerade im Einzelfall zu unmoralischen Handlungen führen.

Da stets situationsgebundene Abwägungen vorzunehmen sind, hilft es auch nicht, wenn sich ein Akteur mit anderen darauf verständigt, in Zukunft in bestimmten Situationen gewisse Gründe als ausschlaggebend für eine Handlung zu übernehmen.¹⁶ Damit würde ein Abwägungsergebnis vorweggenommen und von einer erneuten Abwägung entbunden werden. Da aber die moralischen Gründe, die für bestimmte Individuen für die Verständigung auf die Einhaltung bestimmter Regeln ausschlaggebend waren, in zukünftigen Einzelfällen nicht mehr relevant sein müssen, da sie in einer anderen Situation für eine andere Handlung relevant waren, ist bei einer moralischen Abwägung erneut über die Einhaltung der Regeln zu befinden. Damit ergeben sich ebenfalls Schwierigkeiten in Bezug auf die moralischen Gründe, die für eine situative Festlegung auf die Einhaltung einer Regel sprechen können, und es kommt

15 Ein moralischer Akteur hat nicht nur keine Pflichten, sondern „versteht gar nicht, was das sein sollen [sic] – moralische Prinzipien“ (Iorio 2011, 282).

16 Dies wäre analog zum oben erläuterten Fall, dass ein Regelautor durch das Aufstellen von Regeln festlegt, welche Gründe eine Regeladressatin in der Regelsituation als ausschlaggebend für die Regelhandlung übernehmen soll.

erneut zum bereits verdeutlichten Ergebnis, dass Regeln nicht ex ante und situationsübergreifend beurteilt werden können.

Wenn eine Regel aus moralischen Gründen aufgestellt oder gesetzt wird, so kann es sich nach Iorio um eine moralisch einwandfreie Regel handeln – also dann, wenn der Regelsetzer bei der Aufstellung der Regel „auch die Wünsche und Interessen der Mitmenschen in Betracht zieht“ (45), die durch die regelsetzende Handlung potentiell betroffen sind. Mit der Regelsetzung kann eine Regelsetzerin beispielsweise intendieren, dass die Regeladressaten in zukünftigen Situationen so handeln, dass die Interessen von Mitmenschen, die durch die Regelhandlung betroffen sind, angemessen berücksichtigt werden. Dies scheint eine Möglichkeit zu sein, Regeln ex ante und situationsübergreifend als moralisch gut beurteilen zu können. Diese Auffassung wirft allerdings im Zusammenspiel mit den weiteren Ansichten Iorios einige Fragen auf, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Auch wenn sich Regelautoren bei der Handlung der Regelsetzung an den Wünschen und Interessen involvierter Personen orientieren und die Regelsetzung eine moralische Handlung wäre, so entbinden die gesetzten Regeln eine Regeladressatin nicht von einer situativen Gründeabwägung. Eine moralisch gute Regel ist dennoch im Einzelfall für die Regeladressaten kein moralischer Grund,¹⁷ und dass nicht nur, weil Iorio dies kategorial ausschließt, sondern auch weil die skizzierte situations- und agentenspezifische Auszeichnung moralischer Handlungen von Iorio nicht eingeschränkt wird. Auch solche Regeln, die über ihre Setzung moralisch ausgezeichnet sind, sind keine moralischen Gründe bzw. im Einzelfall moralisch nicht einschlägig oder unmoralisch.

Wenn die Regeln in Handlungsentscheidungen relevant werden sollen, z.B. indem sie mit Sanktionen bewehrt werden, so verzerrt man die Abwägung durch die Installierung weiterer *rationaler* Gründe. Die Akteurin nimmt diese als Vor- oder Nachteile für sie in die Abwägung mit auf. Wenn eine Akteurin das durch die Regel Gebotene tut und die regelbezogenen weiteren Gründe für das Abwägungsergebnis ausschlaggebend waren, so handelt die Akteurin rational und nicht moralisch. Sie

17 Vgl. Iorio (2011, 219–220), besonders: „In jedem einzelnen Fall stellt sich für den Adressaten daher die Frage, wie sich seine Gründe dafür, der Anweisung zu folgen, zu seinen Gründen dafür verhalten, anders als angewiesen zu handeln.“

würde moralisch handeln, wenn sie das durch die Regel Gebotene tut und weder die Regel noch die regelbezogenen Gründe, sondern allein die moralischen Gründe für diese Handlungsauszeichnung nutzen würde.

Wenn moralische Regeln nicht von einer situationsspezifischen Auszeichnung moralischer Handlungen mit Hilfe von moralischen Gründen entbinden und die Regeln sich in Einzelfällen als unbegründet oder unmoralisch erweisen können, so sind diese Regeln erneut entweder irrelevant oder es ist unmoralisch, nach ihnen zu agieren. Damit ist es im Kontext des moralischen Partikularismus moralisch anmaßend oder unmoralisch, solche Vorkehrungen zu treffen, die Gründe liefern, sich auch dann an die Regeln zu halten, wenn man als moralisch agierende Regeladressatin zu einer abweichenden Handlungsbeurteilung kommt.¹⁸ Damit verzerrt man den moralischen Abwägungsprozess der (moralisch entscheidenden) Regeladressaten, obwohl man sich als Regelsetzerin nicht sicher sein kann, dass die Ergebnisse der Abwägungen der Handlungsgründe in allen Situationen mit den Ergebnissen übereinstimmen, die eine Abwägung allein der moralischen Handlungsgründe in denselben Situationen ergeben würde. Die Beurteilung der Regeln erfolgt damit erneut in akteurs- und situationsrelativer Weise – die von den Regelautoren als moralisch ausgezeichneten Regeln können von moralisch agierenden Regeladressaten als unmoralisch beurteilt werden und es bleibt bei Iorio offen, wessen Beurteilung ausschlaggebend ist.

Was aber, wenn die Regeladressaten in ihren Handlungsentscheidungen nicht moralische Gründe berücksichtigen und der Regelsetzer die „unmoralische[n] Interessen seiner Adressaten“ (Iorio 2011, 267) ausgleichen will? Damit moralisch gute Regeln in einer solchen Konstellation handlungsanleitend werden, müssen Handlungsgründe geschaffen und die Regeln z.B. verrechtlicht werden.¹⁹

Mit der Installierung von Sanktionen oder anderen Vorkehrungen, die ein Regeladressat als Vor- oder Nachteile der Regelhandlung anse-

18 Da die von Iorio so genannten „Strafregeln“ selbst situationsübergreifende Vorgaben machen, sind die hier vorgebrachten Erwägungen ebenfalls für sie einschlägig, wobei vor allem die Frage interessant erscheint, wie die Setzung solcher Regeln (z.B. mit Bezug auf die moralische Güte der zu sanktionierenden Regeln) moralisch gerechtfertigt werden kann.

19 Wenn man von der moralischen Güte eines Regelwerks, beispielsweise des Regelwerks einer starken Nachhaltigkeitstheorie überzeugt ist und „will, dass die Leute sich mit einiger Wahrscheinlichkeit an die Regeln einer Theorie starker Nachhaltigkeit

hen könnte, möchte der Regelsetzer sicherstellen, dass in zukünftigen Entscheidungssituationen die Interessen der von bestimmten Handlungen Betroffenen aus seiner Sicht adäquat berücksichtigt werden, indem sich die Regeladressaten aus rationalen Gründen für die Regelhandlung entscheiden. Wenn die Regeladressaten nicht moralische Gründe in ihre Abwägung einbeziehen und die Regeln diese Abwägung so beeinflussen sollen, dass die Regeladressaten sich für die Handlung entscheiden, die aufgrund der Abwägung der moralischen Gründe gewählt worden wäre, so handeln die Regeladressaten aber selbst wiederum nicht moralisch, da ja die vom Regelsetzer installierten regelbezogenen weiteren Gründe ausschlaggebend waren. Und diese Gründe sind rationale, da laut Voraussetzung der Regeladressat keine moralischen Gründe in die Abwägung einbezieht und die zusätzlichen Gründe, z.B. den Nachteil einer Strafe zu vermeiden, allein im Interesse des Regeladressaten sind. Da allerdings die Handlung nur in Bezug auf die Gründe des betreffenden Akteurs (43 und 45) als rational oder moralisch ausgezeichnet werden kann, ist die Handlung des Akteurs nicht moralisch. Damit würden die Regeln, die aus moralischen Gründen gesetzt und mit Sanktionen bewehrt oder durch andere rationale Gründe ergänzt werden, und die nur vermittelt über Sanktionen oder andere rationale Gründe für Handlungsentscheidungen relevant werden können, keine moralischen Handlungen vorgeben können. Wenn die ausschlaggebenden Handlungsgründe rationale sind, handelt es sich um rationale Handlungen. Der Regelsetzer kann damit für rational handelnde Regeladressaten keine moralischen Handlungen vorgeben.

Wenn allerdings die oben skizzierte Variante zur Auszeichnung moralischer Regeln zutrifft, so sind Regeln nicht moralisch, wenn die Regelhandlungen nicht mit dem Ergebnis der Abwägung moralischer Gründe übereinstimmen (oder eben mit dem Ergebnis der Abwägung ausschließlich rationaler Gründe übereinstimmen). Es würde sich demnach erneut eine abweichende Beurteilung der Regeln ergeben: Die Regeln sind aus Sicht des Regelsetzers moralisch, aber aus Sicht des Regeladressa-

halten, muss [man] sich dafür starkmachen, dass diese Regeln staatliche Gesetze werden“ (49), wegen des Erfordernisses unabhängiger Gründe dafür, „den Regeln [eines Regelwerks] entsprechend zu handeln“ (48).

ten nicht moralisch. Und auch hier würde sich die Frage stellen, wessen Beurteilung wichtiger oder ausschlaggebender ist.

Die Regelbeurteilungsfrage wird bei dieser Variante von Iorio nicht eindeutig beantwortet und es ergeben sich einige Fragen: Wieso sollte man aus moralischen Gründen wollen, dass sich „die Leute mit einiger Wahrscheinlichkeit an die Regeln“ (49) halten, wenn man sich als moralisch Handelnder nicht sicher sein kann, dass die Regeln in jeder Situation moralisch adäquat sind? Wie rechtfertigt man die Installierung weiterer Handlungsgründe in Bezug auf die (moralische Güte der) Regeln bzw. inwiefern sind die Gründe für die Aufstellung der Regeln auch für diese weiteren Handlungen relevant? Bei der Rechtfertigung der Installierung dieser weiteren Handlungsgründe muss beachtet werden, dass die Regeln sich nicht nur an die unmoralisch agierenden Agenten richten (und damit die Regeln ihre moralische Qualität verlieren?), sondern auch an die moralisch agierenden Regeladressaten, die dann in ihrer Abwägung eventuell so beeinflusst werden, dass sie unmoralisch handeln. Können die verschiedenen Beurteilungen aufeinander bezogen werden und in eine weitere Beurteilung integriert werden? Sind Regeln stets nur akteurs- und situationsrelativ zu beurteilen?

Die Frage der Regelbeurteilung

Nachdem die Überlegungen Iorios zur Beurteilung von Regeln und Regelwerken, die er in dem Artikel und in *Regel und Grund* darlegt, zusammengefasst und kritisch kommentiert worden sind, lässt sich festhalten, dass die von Iorio vertretene Form des moralischen Partikularismus nicht zu einer akteurs- und situationsübergreifenden Beurteilung von Regelwerken beitragen kann. Trotz verschiedener Anläufe zur Beantwortung der Regelbeurteilungsfrage bleibt unklar, welche Gründe situationsübergreifend ausschlaggebend sein können oder unter welchen Bedingungen Regeln von einer Abwägung entbinden und wessen Gründe bei der Beurteilung ausschlaggebend sind. Das Verhältnis zwischen den Antworten ist klärungsbedürftig. Nicht nur die einzelnen Antworten bedürfen einer weiteren Klärung, sondern auch ihr mögliches Zusammenspiel.

Da Iorio davon spricht, dass „es natürlich ungerechte, also unmoralische Rechtssysteme geben kann“ (Iorio 2011, 221) oder „unmoralische

Regeln einer äußerst unmoralischen Ordnung“ (Iorio 2011, 273) und Regeln „aus moralischen Gründen bedenklich oder gar verwerflich“, aber auch „moralisch einwandfrei“ (Iorio 2011, 272–273) sein können und eine Verständigung auf ihre „Einhaltung“ „erforderlich“ (48) sein kann, ist unklar, ob die in diesem Kommentar herausgearbeiteten Antworten für Iorio akzeptabel erscheinen oder eine situations- und akteursübergreifende moralische Beurteilung von Regeln und Regelwerken eine von ihm vorgesehene Möglichkeit darstellt.

Es bleibt auch unklar, welchen Status ein Regelwerk bei Iorio einnimmt, wie es zum Beispiel die von Iorio angesprochene Theorie der starken Nachhaltigkeit (49) formulieren könnte. Handelt es sich um „vermeintlich moralische[...] Regeln“ (Iorio 2011, 282) oder um „Regeln der Moral“ (Iorio 2011, 134)? Nach der ausführlich diskutierten Auffassung Iorios wäre jedes moralische Regelwerk und damit auch das Regelwerk der Theorie der starken Nachhaltigkeit im mehrfachen Wortsinn unmoralisch: Es wäre (i) nicht moralisch, weil es keine moralisch-präskriptiven Regeln gäbe²⁰ und die Nachhaltigkeitsregeln als moralische Gründe keine Rolle spielen könnten und es wäre (ii) unmoralisch oder moralisch irrelevant, weil die Nachhaltigkeitsregeln dann unmoralisch wären, wenn nach ihnen agiert wird, obwohl die Gründeabwägung gegen die Regelhaltung spricht. Und die Nachhaltigkeitsregeln wären irrelevant, weil sie ansonsten zwar von Fall zu Fall eine moralisch richtige Handlung gebieten können, aber dann für die Auszeichnung dieser Handlung als moralisch richtige Handlung irrelevant sind. Oder noch einmal anders formuliert: Die Einschätzung der moralischen Güte der Regeln der Nachhaltigkeitstheorie wäre kontextabhängig. Wenn sie als moralisch eingeschätzt werden, wären sie zur Auszeichnung der Handlungen irrelevant; wenn sie in relevanter Weise zur Auszeichnung moralischer Handlungen genutzt werden, wären sie als unmoralisch einzuschätzen.

Falls es im Sinne Iorios ist, dass es eine Eigenschaft von Regeln ist, nur relativ auf bestimmte Individuen in bestimmten Situationen als moralisch oder unmoralisch ausgezeichnet werden zu können, ist der Weg einer ex ante und situations- sowie individuenübergreifenden Beurteilung verstellt. Wenn man allerdings der Meinung ist, dass in Anbetracht

20 „[D]er Begriff der moralisch-präskriptiven Regel, so wie ihn regelfundierte Moraltheorien einsetzen, [ist] nicht zu halten“ (46).

der Faktizität, Veränderbarkeit und Notwendigkeit sozialer oder rechtlicher Regelwerke eine Moraltheorie in der Lage sein sollte, zur Beurteilung dieser teilweise massiv auf uns einwirkenden Gebilde beizutragen, stellt sich erneut die Beurteilungsfrage. Für eine Bearbeitung der Frage, welche Regeln aus moralischen Erwägungen heraus befolgt werden sollten, ist eine inhaltliche Auseinandersetzung unerlässlich, die eventuell auch den Kreis der Betroffenen erweitert und hypothetische Überlegungen über Präferenzen oder Vorsichtsregeln erlaubt.²¹

Literatur

- Hoerster, N. 2006. *Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie*. München: C. H. Beck.
- Iorio, M. 2011. *Regel und Grund. Eine philosophische Abhandlung*. Berlin, New York: de Gruyter (Ideen & Argumente).
- Iorio, M. 2019. Regeln, moralischer Partikularismus und die Bewertung von Regelwerken. In: *Umwelt – Gründe – Werte. Dialoge in Umweltethik und Environmental Humanities*. Herausgegeben von P. P. Thapa, M. Düchs und C. Baatz. Bamberg: University of Bamberg Press. 39–50.
- McClellenen, E. F. 2004. The Rationality of Being Guided by Rules. In: *The Oxford Handbook of Rationality*. Herausgegeben von A. R. Mele und P. Rawling. Oxford, New York: Oxford University Press. 222–239.
- Reinmuth, K. C. In Vorbereitung. *Regelwerke und ihre Beurteilung. Ein Beitrag aus philosophischer Perspektive*. Philosophische Dissertation. Europa-Universität Flensburg.

21 Bei Iorio werden beim moralischen Abwägen die Wünsche und Interessen der betroffenen Mitmenschen oder der „involvierten Person[en]“ berücksichtigt (45–46). Es handelt sich damit um eine anthropozentrische Moralkonzeption. Diese Konsequenz der begrifflichen Fixierung wird allerdings nicht weiter motiviert. Auch wird eine mögliche praktische Konsequenz des Unterschieds zwischen Mitmenschen und Personen wohl nicht gesehen. Überlegungen zu möglichen Präferenzen zukünftig lebender Personen werden z. B. im Kontext von Nachhaltigkeitstheorien vorgenommen. Siehe für eine systematische Auseinandersetzung mit der Regelbeurteilungsfrage und mit der Theorie der starken Nachhaltigkeit als Maßstab zur Beurteilung von Regelwerken (Reinmuth in Vorb.).

- Siegart, G. 2010. Agent – Situation – Modus – Handlung. Erläuterungen zu den Komponenten von Regeln. In: *Regel, Norm, Gesetz. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme*. Herausgegeben von M. Iorio und R. Reisenzein. Frankfurt am Main u.a.: Lang. 23–45.
- Twining, W.L., D. Miers. 2010. *How to Do Things with Rules. A Primer of Interpretation*. 5. Aufl. Cambridge u.a.: Cambridge University Press.

II. Werte, Gründe und Welten

Nachhaltige Ernährung verstehen

Ernährungsdenkwelten von Schülern und Wissenschaftlern

Einleitung

Die Hauptsache ist, ich werde satt und dass es lecker schmeckt. Manchmal gesunde Sachen, manchmal etwas anderes“ (Christian, 14 Jahre).

Wenn wir Schüler¹ in Deutschland fragen, was ihnen im Hinblick auf Ernährung wichtig ist, erhalten wir vor allem Antworten wie die von Christian. Sättigung, Genuss und Gesundheit sind zentrale Erfahrungen unseres individuellen Ernährungsalltags, die bedingen, wie wir über Ernährung denken und an welchen Kriterien wir uns orientieren. Aus der Perspektive des Individuums ist es durchaus nachvollziehbar, sich vorrangig mit diesen Ernährungsaspekten zu befassen, denn sie sind direkt am eigenen Körper erfahrbar. Wir genießen unsere Lieblingsgerichte, spüren nach der Mahlzeit ein Sättigungsgefühl und werden von Bauchschmerzen geplagt, wenn wir etwas Unverträgliches zu uns genommen haben. Die Ernährungsaspekte Sättigung, Genuss und Gesundheit betreffen das Individuum.

Aus wissenschaftlicher Sicht ist dies eine sehr begrenzte Perspektive, die den vielschichtigen und komplexen Anforderungen an Ernährung nicht gerecht wird. Wenn Ernährungswissenschaftler über Ernährung nachdenken, beziehen sie neben der Ebene des Individuums auch die Bereiche Gesellschaft, Wirtschaft und Umwelt sowie deren komplexe Beziehungen und Interaktionen ein. Meist geht es hier gerade um Aspekte von Ernährung, die für uns nicht direkt und unmittelbar erfahrbar sind, wie zum Beispiel die umweltbelastenden Emissionen aus der Lebensmit-

1 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird bei allgemeingültigen Aussagen das maskuline Genus verwendet, welches hier gedanklich sowohl männliche als auch weibliche Personen einschließt.

telproduktion oder die Auswirkungen eines steigenden Fleischkonsums auf die Ernährungssicherheit in der Welt. Ernährungswissenschaftler verstehen Ernährung als ein System, dessen Bestandteile eine Vielzahl von Elementen und Relationen sind. Unsere Alltagsdenkwelten machen also nur einen kleinen Teil der wissenschaftlichen Denkwelten aus, wenn es um das Thema Ernährung geht.

Doch aus welchem Grund sollten wir über den Tellerrand der eigenen alltäglichen Ernährungsdenkwelt hinaus blicken und uns mit den komplexen Ernährungsdenkwelten von Wissenschaftlern befassen? Genügt es nicht, das eigene Süppchen zu kochen?

Im dem jährlichen Report *The State of Food Insecurity* der Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO) bewegen sich die Angaben zur Anzahl unterernährter Menschen weltweit in den letzten Jahren um die Marke von einer Milliarde (Brüsemeister 2004; FAO 2010, 2011; FAO 2009 b). Das bedeutet, dass ein Siebtel der Weltbevölkerung keinen ausreichenden Zugang zu Nahrung hat. Gleichzeitig gehen Schätzungen von einer Milliarde übergewichtiger Menschen aus (WHO 2003), mit steigender Verbreitung (Hahn 2008). Insbesondere die wachsende Weltbevölkerung,² begrenzte Ressourcen, der Wandel von Esskulturen und die Implikationen des Klimawandels stellen künftige Generationen vor erhebliche Herausforderungen in der Nahrungsversorgung. Wenn es für uns einen Wert hat, dass auch unsere Mitmenschen und nachfolgende Generationen satt werden und sich mit Genuss und gesundheitsverträglich ernähren können, so müssen wir unser Ernährungsverhalten entsprechend gestalten. Wissenschaftler sprechen von einer „nachhaltigen Ernährung“, also einer Ernährung, die intra- und intergenerationell gerecht ist. Um uns nachhaltig ernähren zu können, benötigen wir ein Verständnis für die vielfältigen Prozesse, Beziehungen und Wirkungen rund um unsere Nahrung, das weit über den Bereich des Individuums hinausgeht. Mit dem Unterzeichnen der Agenda 21 hat Deutschland den Nachhaltigkeitsgedanken, dessen Kern die Idee intra- und intergenerationeller Gerechtigkeit ist, als gesellschaftspolitisches Leitprinzip verankert. Damit wurden intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit offiziell zu einem kollektiven Ziel erklärt, das zu erreichen eine moralische Ver-

2 Prognosen gehen von neun Milliarden Menschen bis 2050 aus (vgl. FAO 2009 a; UN 2009).

pflichtung gegenüber allen heute lebenden Menschen und zukünftigen Generationen darstellt.

Ein Bildungsprogramm für nachhaltige Entwicklung soll alle Menschen weltweit dazu befähigen, zur Gestaltung einer nachhaltigen Entwicklung beizutragen.

Zielbestimmung einer Bildung für nachhaltige Ernährung

Zwar wird die Relevanz von Bildung zur Implementierung und Umsetzung nachhaltiger Entwicklung anerkannt (Deutsche UNESCO-Kommission e.V. 2008; Deutscher Bundestag 2009; UN 2003; UNESCO 2009) und formal in der Verankerung in Lehrplänen, Prüfungsanforderungen und Bildungsstandards ausgedrückt (KMK 2004; 2005; Niedersächsisches Kultusministerium 2007). Sowohl bei der praktischen Umsetzung einer Bildung für nachhaltige Entwicklung (BNE) in Schulen und außerschulischen Bildungseinrichtungen, als auch für die Forschung zur BNE ergeben sich allerdings Konfliktpotenziale und Probleme, die vorrangig auf die Unschärfe des Verständnisses von Zielen und Aufgaben einer BNE zurückgeführt werden können (Emmrich und Melzer 2006; Haan 2002; 2006; Rieß 2010). Der hohe Abstraktionsgrad des Leitbildes Nachhaltigkeit führt dazu, dass die Vorstellungen von den Phänomenen, die mit den Termini „Nachhaltigkeit“ und „nachhaltige Entwicklung“ und darauf referierend „Bildung für nachhaltige Entwicklung“ bezeichnet werden, weit auseinander gehen (Brand 2000). Auch wenn die Einigung auf eine international und interdisziplinär gültige Definition der Termini nicht zu erwarten ist und auch wohl dem Leitbildcharakter abträglich wäre (Otto 2007; gegenteilig Tremmel 2004), bleibt dennoch die berechtigte Forderung einer „clarity of meaning“ (Hopwood et al. 2005, 38).

Über die Rückbindung an eine Nachhaltigkeitstheorie lassen sich die Ziele und Aufgaben einer BNE ausschärfen. Gemäß einer Theorie starker Nachhaltigkeit (Ott und Döring 2008) ist Nachhaltigkeit ein kollektives Ziel, das zu erreichen individuelle und kollektive Verpflichtungen mit sich bringt. Als oberste Verpflichtung wird in einer Konzeption starker Nachhaltigkeit die so genannte „constant natural capital rule“ angesehen, die über die Leitlinien Effizienz, Resilienz und Suffizienz eingehalten werden soll. Ott und Voget erachten für die Formulierung von Anforder-

rungen an eine BNE in erster Linie die Suffizienz-Leitlinie als bedeutend, „weil sie auf individuelle Lebensstile abzielt“ (2007, 8) und eine BNE vorrangig auf den einzelnen Menschen Wirkung entfalte. Als Ziel einer BNE sehen sie daher die Befähigung zur Entwicklung von Lebensstilen, die mit einer Konzeption starker Nachhaltigkeit vereinbar sind und die Erreichung ihrer Zielsysteme befördern (ebd., 8). Für die Behandlung in Lernangeboten bieten sich entsprechend vorrangig solche Themenkomplexe an, die Teil der Lebenswelten von Lernenden sind. „Aufgabe einer BNE ist es [...], Menschen in die Lage zu versetzen, ‚gebildet nachhaltig‘ (im von uns verstandenen Sinn) zu handeln“ (ebd., 9). Der Zusatz „gebildet“ weist darauf hin, dass eine BNE nicht unreflektiertes Verhalten zum Ziel hat, das zufällig mit der Nachhaltigkeitsidee vereinbar ist. Vielmehr sollen die Orientierung an „einer ethisch gerechtfertigten Konzeption von Moral“ (ebd., 9) und das Wissen um entsprechende Handlungsweisen zu nachhaltigem Verhalten führen.

„Mit der Forderung im Bildungsprozess Einfluss auf das nachhaltigkeitsbedeutsame Verhalten der Schüler zu nehmen, begibt man sich allerdings auf ein umstrittenes Terrain“ (Rieß 2010, 105). Während die Forderung der Einflussnahme auf das nachhaltigkeitsbedeutsame Handeln von einem Teil der BNE-Akteure befürwortet wird, lehnt ein anderer Teil diese als Instrumentalisierung von Bildung und Gebildeten ab. Im Kern dieser Diskussion geht es darum, ob eine BNE allein formale Ziele verfolgen oder sich auch materiale Ziele setzen soll. Vertreter erster Position lassen ausschließlich formale Zielbestimmungen für eine BNE zu, wie z.B. die Entwicklung von Bewertungskompetenz. Sie halten es jedoch nicht für zulässig, auf eine Veränderung oder Beeinflussung der Werthaltungen selbst abzielen und beschränken Lernangebote auf die reine Wissensvermittlung. Dagegen halten Vertreter der zweiten Position Vermittlungsangebote, die auf die Werthaltungen der Schüler abzielen für normativ begründbar. Vermittelt werden sollen „Kenntnisse über bestimmte Ideale (in unserem Fall z.B. die inter- und intragenerationelle Gerechtigkeit) und [...] Wissen darüber, welche Handlungsweisen in konkreten Alltagssituationen den wertbestimmenden Idealen entsprechen“ (Rieß 2010, 113). Rieß entdeckt Anzeichen dafür, dass die ursprünglich sehr klar voneinander abgegrenzten Fronten ein wenig aufweichen. Er führt Vertreter der formalorientierten BNE an, die von ihrer strikten Ablehnung gegenüber materialen Zielen abweichen und die Bedeutung

einer Moralerziehung über die Vermittlung von Wertgehalten und Normen anerkennen (ebd., 113 f.).

Da nachhaltige Entwicklung an sich bereits eine normative Idee ist, die über die Bezugnahme auf ein höchstes gebietendes Moralprinzip, nämlich Gerechtigkeit, begründet wird, erscheint es konstruiert, in der Bildung für nachhaltige Entwicklung auf Wertevermittlung verzichten zu wollen. Ähnlich äußert sich Rieß (2010, 114):

Die Idee einer nachhaltigen Entwicklung fußt auf der Anerkennung der beiden Basisnormen intra- und intergenerationaler Gerechtigkeit. Eine diese Idee zum Mittelpunkt ihrer Arbeit machende Bildung kann diesen fundamentalen Aspekt nicht ignorieren und wird ebenfalls nicht darum herumkommen, den Gehalt dieser Wertüberzeugungen und mit ihnen im Einklang stehende Verhaltensweisen zu vermitteln.

Der Rückzug auf reine Fakteninformation und formale Bildungsziele führt zu einer Verschleierung der Normativität von Nachhaltigkeit. Die Normativität der Nachhaltigkeitsidee wird transparent, indem die ihr zugrunde liegenden Werte zum Gegenstand der Vermittlung gemacht werden.

In der Konsequenz sehen es auch Ott und Voget als Aufgabe einer BNE an, Lernenden eine ethisch-normative Orientierung zu ermöglichen. Damit zielt BNE auf die Erarbeitung der Fähigkeit, vorhandene Moralvorstellungen aus ethischer Sicht kritisch zu reflektieren und die eigenen Handlungen an dem Ergebnis der Reflexion zu orientieren und diese auch begründen zu können. Diese Fähigkeit bezeichnen Ott und Voget als Moralitätskompetenz: „Moralitätskompetenz wird gefasst als die Fähigkeit, sein Handeln und Leben nach einer ethisch gerechtfertigten Konzeption von Moral auszurichten“ (Ott und Voget 2007, 9). Der auf intra- und intergenerationeller Gerechtigkeit basierende Nachhaltigkeitsgedanke ist eine ethisch gerechtfertigte Konzeption von Moral. „BNE ruht in diesem Sinne auf ethisch reflektierter Moralitätskompetenz“ (ebd., 9).

Die allgemeine Zielbestimmung einer BNE, Menschen zum gebildet nachhaltigen Verhalten zu befähigen, kann auf konkrete Themen aus der Lebenswelt von Lernenden übertragen werden. Für den Themenkomplex nachhaltige Ernährung kann auf dieser Grundlage entschieden werden,

welche Lernprozesse relevant sind. Lernangebote zum Themenkomplex nachhaltige Ernährung sollen Lernende befähigen, sich gebildet nachhaltig (im Sinne einer Theorie starker Nachhaltigkeit) zu ernähren. Hierfür ist es demnach erforderlich, dass Lernende dabei gefördert werden,

- ein fachlich angemessenes Verständnis des Ernährungssystems zu entwickeln,
- sich die Fähigkeit zu erarbeiten, vorhandene ernährungsassoziierte Moralvorstellungen aus ethischer Sicht kritisch zu reflektieren,
- mit einer nachhaltigen Ernährung im Einklang stehende Verhaltensweisen kennenzulernen,
- das eigene Ernährungsverhalten an der ethisch gerechtfertigten Konzeption starker Nachhaltigkeit zu orientieren und entsprechend begründen zu können.

Nachdem diese grundlegenden Zielbestimmungen für Vermittlungsangebote zum Themenkomplex nachhaltige Ernährung getroffen worden sind, können begründet Entscheidungen darüber fallen, welche Lernprozesse relevant sind.

Konsequenzen eines konstruktivistischen Verständnisses für die naturwissenschaftsdidaktische Lehr-Lernforschung

Von einer konstruktivistischen Sichtweise des Lernens ausgehend, bilden die mentalen Strukturen³ – die Denkwelten – der Lernenden Ausgangs- und Begleitbedingungen für weiteres Lernen und sind daher in der Vermittlung zu berücksichtigen (vgl. Glasersfeld 2008; Gropengießer 2007a; Riemeier 2007; Roth 2009b; Widodo und Duit 2004). Sie sollen in Lernangeboten gefestigt, erweitert, modifiziert, zergliedert und umstrukturiert oder ganz neu aufgebaut werden, mit dem Ziel ein fachlich angemessenes Verständnis zu entwickeln (Gropengießer und Kattmann 2009). Schüler bringen ihre Denkwelten in Lernsituationen mit,

3 Mentale Strukturen beziehen sich auf die gedankliche Ebene, die über neuronale Strukturen und Aktivitätsmuster repräsentiert wird (vgl. Kandel et al. 2000; Roth 2009a).

weil diese für sie bisher nützlich und funktional waren („viabel“, vgl. Glasersfeld 2009) und ihnen dabei geholfen haben, sich in der Welt zurechtzufinden. Auf der Basis ihrer Denkwelten konstruieren sie Bedeutungen. V. Glasersfeld (2008, 48) fordert entsprechend von Lehrenden zu wissen, „where the student is“, also die für den jeweiligen Inhalt bedeutenden Denkwelten der Lernenden zu ermitteln. Darüber hinaus benötigt der Lehrer jedoch auch eine Vorstellung „of the destination“ (ebd., 48), d.h. eine Vorstellung von den jeweiligen aus der Vermittlungsperspektive fachlich angemessenen Denkwelten. Mit diesem Wissen kann der Lehrende Lernumgebungen entwickeln, die Lernende auf ihrem Lernweg unterstützen („help and guide“, Glasersfeld 2008, 33).

Für die fachdidaktische Lehr-Lernforschung ergeben sich aus konstruktivistischer Sicht vorrangig die Aufgaben, die Denkwelten von Lernenden zu relevanten Themenbereichen zu erforschen, die jeweiligen Themenbereiche aus einer Vermittlungsperspektive fachlich zu klären und passgenaue Vermittlungsstrategien und Lernumgebungen zu erarbeiten (Aufschnaiter 2001), die eine Entwicklung fachlich angemessener Verständnisse fördern (Riemeier 2007; Widodo und Duit 2004).

Für die Entwicklung von Vermittlungsangeboten zum Themenkomplex nachhaltige Ernährung ist dementsprechend von Interesse, wie zum einen die Ernährungsdenkwelten von Schülern und zum anderen eine fachlich geklärte Ernährungsdenkwelt strukturiert sind. Diese Erkenntnisse können nachfolgend in die Entwicklung von Vermittlungsleitlinien zum Thema nachhaltige Ernährung einfließen und somit zu einer zielgerichteten Förderung beitragen.

In diesem Beitrag werden exemplarisch Ausschnitte sowohl der fachlich geklärten Denkwelt als auch der Denkwelten der Schüler vorgestellt. Die Denkwelten werden als Konzepte (Kerngedanken, die das Verstehen leiten; vgl. Gropengießer 2007a) beschrieben.

Konzepte sind „cortical als synchrone Muster verteilter neuronaler Aktivität messbar“ (Weitzel 2006, 21) und können in bildgebenden Verfahren wie der Positronen-Emissions-Tomographie und der Magnetresonanztomographie sichtbar gemacht werden (Raichle 2006). Auf der Ebene des Individuums wird die neuronale Aktivität als mentales Erleben wirksam, das gerade nicht unmittelbar beobachtbar ist. Im Sinne der Theorie des erfahrungsbasierten Verstehens (Lakoff und Johnson 1980; vgl. Gropengießer 2007b) ist das mentale Erleben jedoch über Zeichen

wie Sprache oder Zeichnungen vermittelbar. Indem Schüler und Wissenschaftler über ihre Gedanken sprechen und schreiben oder Zeichnungen anfertigen, können anhand der Zeichen die mentalen Strukturen rekonstruiert werden. Zweifelsohne ist dies ein interpretativer Vorgang, der jedoch Fremdverstehen ermöglicht (Lakoff und Johnson 2007). In dieser Untersuchung dienen leitfadengestützte Interviews dazu, sprachliche Äußerungen von Lernenden der Untersuchungsgruppe zu gewinnen, aus denen auf ihre Denkwelten rückgeschlossen wird. Für die Rekonstruktion von fachwissenschaftlichen Konzepten zu einer nachhaltigen Ernährung werden fachwissenschaftliche Publikationen herangezogen.

Untersuchungsplan und methodisches Vorgehen

Für das Vorhaben wird das Forschungsprogramm der Didaktischen Rekonstruktion (Kattmann et al. 1997; Gropengießer 2011; Duit et al. 2012) in einem Untersuchungsplan umgesetzt. Zur Bestimmung einer fachlich geklärten Ernährungsdenkwelt werden in Form einer qualitativen Dokumentenanalyse (Mayring 2008) fachwissenschaftliche Aussagen zu einer nachhaltigen Ernährung kritisch aus einer Vermittlungsperspektive analysiert. Mit Hilfe von leitfadenstrukturierten Interviews werden Konzepte von Schülern aus niedersächsischen Förderschulen und Gymnasien zum Themenbereich Ernährung rekonstruiert. Die Aussagen der Lernenden werden zunächst zu thematischen Komplexen zusammengefasst. Dieser Schritt wird als induktive Kategorienbildung mittels einer zusammenfassenden qualitativen Inhaltsanalyse bezeichnet (vgl. Mayring 2008). Es ist anzunehmen, dass die befragten Schüler in einem ersten Zugang zum Thema Ernährung solche Zusammenhänge herstellen, die für sie in besonderem Maße auf der Hand liegen. Dies können Zusammenhänge sein, denen im Ernährungsalltag der Befragten eine vordergründige Relevanz zukommt oder die ihnen besonders wichtig erscheinen. Eine andere Begründung für die spontane Herstellung der entsprechenden Zusammenhänge ist das Bestreben, angenommenen sozialen Erwünschtheiten (Bortz und Döring 2006) zu entsprechen. Die Schüler könnten gerade zu Beginn des Interviews Ernährung in solche Zusammenhänge stellen, von denen sie annehmen, dass sie gesellschaftlich akzeptiert sind und insbesondere von dem Interviewer positiv bewertet werden. Auch durch

sorgfältige Vorkehrungen kann dieser Effekt nicht ganz ausgeschlossen werden, so dass sehr wahrscheinlich eine Kombination beider Möglichkeiten in den Interviews wirksam wurde. Entscheidend ist für diese Untersuchung jedoch lediglich, dass die genannten Zusammenhänge als Bestandteile der Ernährungsdenkwelten der Lernenden rekonstruiert werden können, die Schüler also Ernährung in diesen Zusammenhängen wahrnehmen. Es wird angenommen, dass solche Zusammenhänge, die sie bereits auf einen offenen Einstiegsimpuls äußern, für die Schüler näher liegen als diejenigen, auf die sie erst im Verlauf des Gesprächs und infolge der Interaktionen mit dem Interviewer oder einem weiteren Interviewpartner eingehen. Aus diesem Grund werden die Intervieweinstiege gesondert betrachtet. Die entstehenden Kategorien bilden gleichsam die Struktur der Ernährungsdenkwelten der Schüler ab. Um später Korrespondenzen zu der fachlich geklärten Ernährungsdenkwelt herstellen zu können, finden hier – wenn möglich – dieselben Kategorien Anwendung, die zur Beschreibung der Ernährungsdenkwelt von Wissenschaftlern dienen.

Die fachwissenschaftlich geklärte Ernährungsdenkwelt und die rekonstruierten Ernährungsdenkwelten von Schülern werden vor dem Hintergrund der Zielbestimmungen einer BNE zueinander in Beziehung gesetzt. Auf diese Weise lassen sich Lernbedarfe sowie Anhaltspunkte für eine zielgerichtete Vermittlung ausmachen, die in die Entwicklung von Lernangeboten zu nachhaltiger Ernährung einfließen können.

Da Bildung für nachhaltige Entwicklung den Anspruch einer „Bildung für alle“ umfasst (KMK und Deutsche UNESCO-Kommission 2007), soll eine möglichst große Spannbreite an Ernährungsdenkwelten berücksichtigt werden. Auf diese Weise kann eine Grundlage für wirksame Lernangebote für möglichst viele Schüler geschaffen werden und im besten Falle gemeinsamen Unterricht ermöglichen. Um eine möglichst große Spannbreite an Konzepten zu rekonstruieren und einzubeziehen, wurden Interviews mit Schülern aus niedersächsischen Förderschulen mit dem Förderschwerpunkt Lernen und Gymnasien und mit unterschiedlichen Ernährungsgewohnheiten und -vorlieben geführt. Die Schüler waren zum Zeitpunkt der Befragung zwischen 14 und 20 Jahre alt. Das Interesse gilt insbesondere dieser Altersgruppe, da die Schüler bereits einige Aspekte ihrer Ernährungspraxen selbstbestimmt und eigenverantwortlich gestalten (können). Zudem erscheint es sinnvoll, zu entwickelnde Lern-

angebote an eine Altersgruppe zu richten, die noch allgemeinbildende Schulen besucht und für die mit der zukünftigen Ausbildung oder einem Studium ein neuer, eigenverantwortlich zu gestaltender Lebensabschnitt beginnt, der Chancen für Veränderungen der eigenen Ernährungspraxis mit sich bringt (Große 2008). Insgesamt wurden in acht Einzel-, Partner- oder Dreier-Interviews 15 Schüler befragt, deren Aussagen in die Analyse einfließen.

Ernährungsdenkwelten von Fachwissenschaftlern

Die ausdrückliche Berücksichtigung von Nachhaltigkeit im Ernährungsbereich stellt „relatives Neuland“ (Weizsäcker in Koerber et al. 2004, XXV) dar. Auf internationaler Ebene wird dieser neue Anspruch in den Ernährungswissenschaften erst seit 2005 intensiver diskutiert (Beauman et al. 2005a; Beauman et al. 2005b; Leitzmann 2005; Thogersen 2005; Tudge 2005; Wahlqvist 2005). Auch wenn „nachhaltige Ernährung“ vermehrt in die ernährungsassoziierten Studiengänge Einzug hält, muss dennoch festgestellt werden, dass derzeit noch der klassische Kern der Ernährungswissenschaften dominiert, welcher sich – vereinfacht gesagt – mit den Interaktionen zwischen Nahrung, Ernährung, Gesundheit und Krankheit befasst (vgl. Beauman et al. 2005b). Zahlreiche fachwissenschaftliche Texte gehen zwar auf einzelne Aspekte nachhaltiger Ernährung ein, eine umfassende Betrachtung und Besprechung von Ernährung im Sinne des Nachhaltigkeitsgedankens erfolgt jedoch in aller Regel nicht. Das Fachbuch *Vollwert-Ernährung. Konzeption einer zeitgemäßen und nachhaltigen Ernährung* von Karl von Koerber, Thomas Männle und Claus Leitzmann (Koerber et al. 2004) ist das bedeutendste, umfassende und umfangreich ausgearbeitete fachwissenschaftliche Konzept nachhaltiger Ernährung im deutschsprachigen Raum. Die Ernährungskonzeption von v. Koerber et al. dient neueren Beiträgen zum Thema bei der Bestimmung nachhaltiger Ernährung als – teilweise einziger – Bezugs- und Orientierungspunkt (Häußler 2007; Herde 2007; Köpke 2006; Kustermann et al. 2005; Nölle et al. 2010; Wilhelm et al. 2005), wodurch ihre aktuelle Bedeutung auf diesem Themengebiet unterstrichen wird. Auf der Grundlage der *Vollwert-Ernährung* und unter Berücksichtigung zahlreicher weiterer Fachtexte ist im Sinne der Fragestellung der Studie ein fachlich

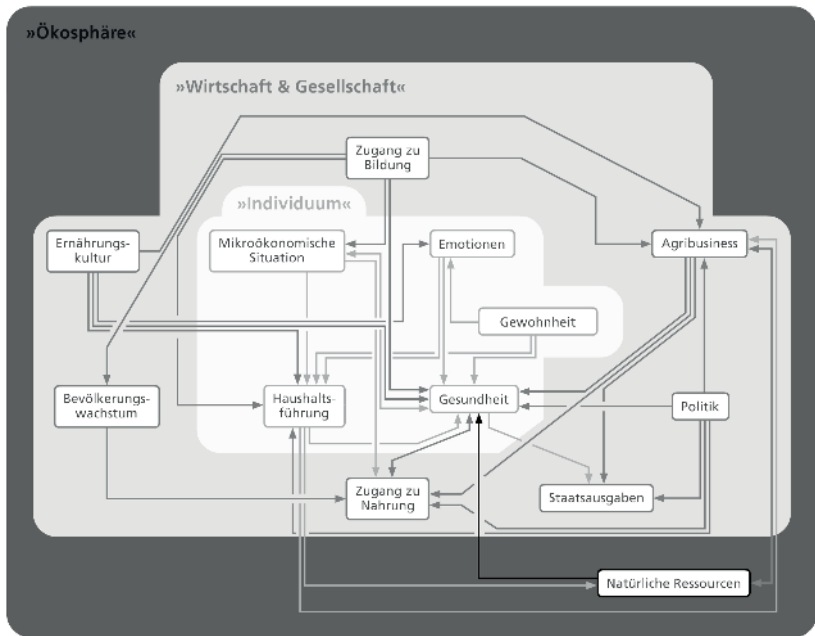


Abbildung 1. Bereiche, Kategorien und Relationen einer fachlich geklärten Ernährungswelt. Die Pfeile sind zu lesen als „wirkt bzw. wirken sich aus auf“.

angemessenes Verständnis nachhaltiger Ernährung bestimmt worden, welches nachfolgend in Auszügen vorgestellt wird.

Von v. Koerber et al. werden ernährungsassoziierte kritische Entwicklungen und Problemlagen beschrieben, die verdeutlichen, „dass die Bewertung ausschließlich gesundheitlicher Aspekte heute nicht mehr ausreicht, um die Ernährung bzw. das Ernährungssystem so zu gestalten, dass die Bedürfnisse aller Menschen weltweit und die Anforderungen an eine intakte Umwelt langfristig erfüllt werden können“ (Koerber et al. 2004, 6). Daher muss eine Konzeption nachhaltiger Ernährung bewusst über das traditionelle Verständnis der Ernährungswissenschaft hinausgehen und aufgrund der „bestehenden Vernetzungen innerhalb des Ernährungssystems“ (ebd., 6) soziale, wirtschaftliche und ökologische Fragestellungen mit einbeziehen. „As such it will be concerned with personal and population health, and with planetary health – the welfare and future of the whole physical

and living world of which humans are a part“ (Beauman et al. 2005a, 695). Insofern werden in einer wissenschaftlichen Ernährungsdenkwelt die Bereiche „Individuum“, „Wirtschaft & Gesellschaft“ und „Ökosphäre“ berücksichtigt. Der Bereich „Individuum“ gibt die Bedeutung der Ernährung für den einzelnen Menschen wieder. Neben gesundheitlichen und emotionalen Aspekten, die Koerber et al. explizit herausheben (2004, 3), werden weitere ernährungsrelevante Bezüge thematisiert, die das Individuum unmittelbar betreffen: die mikroökonomische Situation eines Privatverbrauchers oder -verbraucherhaushalts (ebd., 5), individuelle Gewohnheiten (ebd., 199 f.) und Aspekte der Haushaltsführung, wozu u.a. Auswählen, Einkaufen, Zubereiten und Entsorgen gehören (ebd., 13 f., 18, 110–187). In dem Bereich „Wirtschaft & Gesellschaft“ können die folgenden Facetten des Ernährungssystems angesiedelt werden: Zugang zu Nahrung, Zugang zu Bildung, Bevölkerungswachstum, Ernährungskultur, Politik, Staatsausgaben und Agribusiness.⁴ Der Bereich „Ökosphäre“ steht für die belebte sowie unbelebte Umwelt, die natürlichen Ressourcen („Naturkapital“, vgl. Ott und Döring 2008), in die letztlich das Bestehen von Gesellschaften, Wirtschaften und Individuen eingebettet ist. Zentrales Merkmal der wissenschaftlichen Ernährungsdenkwelt ist das Verständnis von Ernährung als ein System, das durch komplexe Wechselwirkungen zwischen seinen Elementen charakterisiert wird. Veränderungen, die in diesem System lokal erfolgen, können somit globale Auswirkungen erreichen. Über die Elemente und Wirkungszusammenhänge, die von Wissenschaftlern hinsichtlich des Ernährungssystems diskutiert werden, gibt die Abbildung 1 einen Überblick. Nach Möglichkeit sollen sämtliche ernährungsrelevanten „Einflussfaktoren und Interaktionen bei der Betrachtung [des Ernährungssystems] einbezogen werden“ (Koerber et al. 2004, 26), da nur auf diese Weise weit reichenden Fehlentscheidungen vorgebeugt werden kann. Allerdings, so gestehen die Ernährungswissenschaftler ein, ist dieser ganzheitliche Anspruch nur schwer einzulösen, da unser Verständnis von komplexen nicht-linearen Systemen begrenzt

4 Unter dem Terminus Agribusiness werden „alle Bereiche der Wertschöpfungskette der Nahrungsgewinnung“ (Hartl 2010) wie Forschung, Vorleistungsproduktion für die Landwirtschaft (z.B. Zulieferer für Agrartechnik und Energie), landwirtschaftliche Erzeugung, Verarbeitung in Handwerk und Industrie, Verpackung, Handel mit Im- und Export, Transport, Vermarktung, Entsorgung usw. zusammengefasst (vgl. Streckler et al. 1996).

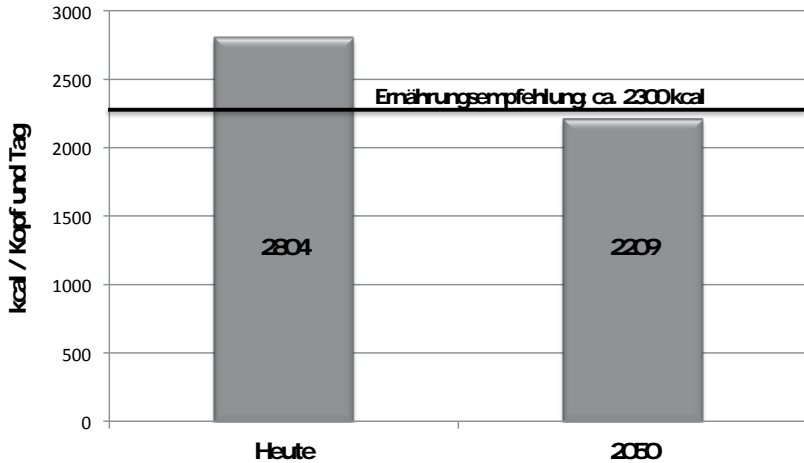


Abbildung 2. Global verfügbare Kilokalorien pro Kopf und Tag – 2011 und 2050 (nach Quaim und Fischer 2010, 54).

ist. „Die Komplexität solcher Systeme zu erfassen, erscheint [...] als ein zumindest theoretisch begründetes und notwendiges Anliegen, wenn ein wissenschaftlich fundierter und zukunftsorientierter Lebensstil gefunden werden soll“ (ebd., 25).

Ein bedeutender Aspekt, der von Ernährungswissenschaftlern im Zusammenhang mit Ernährung diskutiert wird, ist der Zugang zu Nahrung. Ausgehend von diesem Punkt innerhalb der fachwissenschaftlichen Ernährungsdenkwelt sollen nachfolgend einige ihrer Strukturen aufgezeigt werden. Die fachlich geklärten Konzepte, welche die Ernährungsdenkwelt im Hinblick auf den Zugang zu Nahrung strukturieren, werden anschließend in Tabelle 1 dargestellt.

Die FAO ging im Jahr 2010 weltweit von 925 Millionen Menschen aus, die chronisch unterernährt waren (FAO 2010).⁵ 98 % der unterernährten Menschen lebt in den Entwicklungsländern (vgl. ebd.). Noch weit mehr Menschen leiden an Mangelernährung, also der „unzureichende[n] Zufuhr an bestimmten Nährstoffen, die in der Regel zum Auftreten mehr

5 Die Organisation definiert Unterernährung wie folgt: „Undernourishment exists when caloric intake is below the minimum dietary energy requirement (MDER). The MDER is the amount of energy needed for light activity and to maintain a minimum acceptable weight for attained height“ (FAO 2010, 8).

oder weniger spezifischer Mangelsymptome führt“ (Eder und Ringseis 2010, 24). Unter- und Mangelernährung werden als Hauptverursacher für ernährungsabhängige Krankheiten in den Entwicklungsländern benannt (Schlieper 2011, 346; Thompson und Manore 2010, 681). Diese Formen der Fehlernährung in den Entwicklungsländern werden vor allem auf einen unzureichenden Zugang zu Nahrung (Eder und Ringseis 2010, 23 f.; Qaim und Fischer 2010, 54; Schlieper 2011, 345) zurückgeführt. Ein unzureichender Zugang zu Nahrung verursacht unter anderem einen Mangel an Mikronährstoffen wie Eisen, Jod und Vitamin A und hat damit erheblichen Einfluss auf die Gesundheit (Koerber et al. 2004, 8) (vgl. in Abb. 1 ZUGANG ZU NAHRUNG → GESUNDHEIT). Koerber et al. gehen davon aus, dass heute genügend Nahrungsmittel produziert werden, um die Weltbevölkerung zu ernähren (ebd.). „Das Welternährungsproblem ist folglich kein Produktionsproblem, sondern ein Verteilungsproblem“ (ebd., 19 f.), dessen negative Auswirkungen vorrangig die Entwicklungsländer zu spüren bekommen.

Thompson und Manore (2010, 681) schätzen die Bedeutung der Verteilungsproblematik für die Unterernährung als eher untergeordnet ein. Berechnungen von Qaim und Fischer (2010, 54) belegen jedoch überzeugend, dass derzeit auf die gesamte Weltbevölkerung gesehen pro Kopf und Tag etwa 2800 Kilokalorien theoretisch verfügbar sind, bei einer empfohlenen Zufuhr über sämtliche Altersgruppen hinweg von 2300 Kilokalorien pro Tag (vgl. Abb. 2). Demnach ist Hunger ein „gravierendes Verteilungsproblem“ (Qaim und Fischer 2010, 54).

Als entscheidender Einflussfaktor auf den Zugang zu Nahrung wird die finanzielle Ausstattung angesehen (Koerber et al. 2004, 16; Qaim und Fischer 2010, 56 f., 63; vgl. auch Schlieper 2011, 349) (vgl. in Abb. 1 MIKROÖKONOMISCHE SITUATION → ZUGANG ZU NAHRUNG). Die nur theoretische und nicht praktische Verfügbarkeit der Nahrung wird darauf zurückgeführt, dass die „meisten der Hungernden [...] zu arm [sind], um sich die durchaus vorhandenen Lebensmittel zu kaufen“ (Koerber et al. 2004, 16). Die ungerechte Verteilung der globalen Nahrungsressourcen machen Koerber et al. daneben am hohen Fleischkonsum der Industrieländer fest. Die Umwandlung pflanzlicher Lebensmittel in tierische Produkte sei aus energetischer Sicht ineffizient:

Tabelle 1. Fachlich geklärte Konzepte zum Zugang zu Nahrung. (?): in der Wissenschaftsgemeinschaft derzeit noch fragend oder – von der Verfasserin nicht entscheidbar – widersprüchlich diskutiert. (–): in der Wissenschaftlergemeinschaft abgelehnt.

Ein unzureichender Zugang zu Nahrung verursacht Unter- und Mangelernährung, die zu ernährungsabhängigen Erkrankungen führen.	
Globale Ernährungssicherheit liegt vor, wenn weltweit alle Menschen zu jeder Zeit physischen, sozialen und ökonomischen Zugang zu ausreichender, sicherer, nahrhafter, bedarfsgerechter Nahrung haben, die den jeweiligen Ernährungspferenzen entspricht.	
Derzeit ist ein unzureichender Zugang zu Nahrung auf eine ungerechte Verteilung vorhandener Nahrung zurückzuführen.	
Zukünftig ist ein unzureichender Zugang zu Nahrung auch auf eine nicht ausreichende Produktion von Nahrung zurückzuführen.	
Die Ursachen für einen unzureichenden Zugang zu Nahrung in den Entwicklungsländern sind vielfältig und sich gegenseitig bedingend: Dazu gehören Armut, Bevölkerungswachstum, die Erzeugung von Fleischprodukten, die Erzeugung von Agrarprodukten zur Bioenergiegewinnung, kriegerische Konflikte, Krankheiten, fehlende Infrastruktur, fehlende landwirtschaftliche Kenntnisse und Fertigkeiten und die bestehenden Handelsstrukturen.	
Die Politik kann Rahmenbedingungen für eine nachhaltige Ausgestaltung des Ernährungssystems schaffen.	
Geringere Geburtenraten, faire Handelsstrukturen, Entwicklungshilfen (Infrastruktur, Ausbildung, Anbindung an Märkte), der Verzicht auf Importfuttermittel aus Entwicklungsländern und ein höherer Input an Dünger und Wasser auf Anbauflächen in Entwicklungsländern können den Zugang zu Nahrung weltweit erleichtern.	
Langfristige Lebensmittelhilfen verbessern den weltweiten Zugang zu Nahrung.	(–)
Investitionen in Agrarforschung und die Nutzung neuer Technologien (Grüne Gentechnik) erleichtern den weltweiten Zugang zu Nahrung.	(?)
Durch die weltweite Ausweitung von Anbaufläche kann der Zugang zu Nahrung erleichtert werden.	(–)

Dabei gehen 65–90% der Nahrungsenergie aus den Futterpflanzen als sog. ‚Veredelungsverluste‘ verloren, was im Sinne der ökologischen und sozialen Kriterien der Nachhaltigkeit eine große Ressourcenverschwendung darstellt. (Koerber et al. 2004, 20, im Original teilweise Fettdruck und Kursivsetzung, vgl. auch 117 f.; vgl. auch Qaim und Fischer 2010, 58; Schlieper 2011, 348) (vgl. in Abb. 1 AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG)

Darüber hinaus gehen in Entwicklungsländern durch den Anbau von Futtermitteln, die zu günstigen Preisen von Industrieländern importiert werden, hochwertige Anbauflächen für die einheimische Lebensmittelproduktion verloren.

Qaim und Fischer weisen jedoch darauf hin, dass die Pro-Kopf-Kalorienverfügbarkeit bei gleich bleibender Produktivität in der Nahrungserzeugung aufgrund des Bevölkerungswachstums schon im Jahr 2050 unter den Ernährungsempfehlungen liegen wird (vgl. Abb. 2) (vgl. in Abb. 1 BEVÖLKERUNGSWACHSTUM → ZUGANG ZU NAHRUNG). Vor diesem Hintergrund ist Unterernährung zukünftig auch ein Produktions- oder Verfügbarkeitsproblem. Mit Sorge beobachten Qaim und Fischer die steigende Nachfrage nach Agrarprodukten zur Bioenergiegewinnung, die „eine direkte Konkurrenz zwischen Tank und Teller“ (2010, 58 f.) erzeugt (vgl. in Abb. 1 AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG). Auch Koerber et al. sehen das „zwar prozentual verlangsamt[e], aber nicht gestoppt[e]“ (2004, 18) Bevölkerungswachstum als wesentlichen Faktor für eine sinkende Ernährungssicherheit an. Zusätzlich beeinflussen Veränderungen in den Ernährungskulturen – wie eine erhöhte Nachfrage nach Fleischprodukten – den Zugang zu Nahrung negativ (Koerber et al. 2004, 20; Qaim und Fischer 2010, 58) (vgl. in Abb. 1 ERNÄHRUNGSKULTUR → AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG). Die bestehenden Handelsstrukturen wirken sich häufig zum Nachteil der Nahrungsversorgung in den Entwicklungsländern aus, da sie dort zur Verdrängung kleinbäuerlicher Lebensmittelerzeuger und inländischer Lebensmittelproduktion führen (Koerber et al. 2004, 16, 170, 178 f.) (vgl. in Abb. 1 AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG).

Thompson und Manore (2010, 681) sehen als weitaus entscheidendere Ursachen für Hunger Naturkatastrophen, kriegsrische Konflikte, Krankheiten, Übervölkerung, ungenügende landwirtschaftliche Kenntnisse

und Fertigkeiten, eine fehlende Infrastruktur (vgl. hierzu auch Schlieper 2011, 348) und noch einige weitere Faktoren an. Schlieper weist darauf hin, dass der Mensch an für die Landwirtschaft nachteiligen ökologischen Veränderungen mitwirkt und so die agrarökologischen Bedingungen erschwert (Schlieper 2011, 348). Qaim und Fischer gehen von einem generellen Einfluss klimatischer und agrarökologischer Voraussetzungen auf die landwirtschaftlichen Erträge aus (2010, 60). Im Fachkonzept Ernährungshilfe der Deutschen Welthungerhilfe wird betont, dass die Ursachen von Hunger in den Entwicklungsländern vielfältig sind und sich gegenseitig bedingen (Hartmannshenn 2004, 20–27). Um den steigenden Bedarf an Nahrung decken zu können, sind laut Qaim und Fischer (2010, 59f.) Produktivitätssteigerungen unerlässlich, da sie eine Nettoausweitung der weltweiten verfügbaren Fläche für den Anbau von Nahrung nicht für möglich halten. Die Ertragssteigerungen könnten zum einen durch eine Intensivierung des Einsatzes von Dünger und Pflanzenschutz in Entwicklungsländern (ebd., 60) und andererseits durch Investitionen in Agrarforschung und die Nutzung neuer Technologien wie die Grüne Gentechnik erreicht werden (ebd., 61f.) (vgl. in Abb. 1 AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG). V. Koerber et al. stehen dem Einsatz der Grünen Gentechnik in der Landwirtschaft hingegen kritisch gegenüber. Sie bezweifeln, dass durch diese Technologie der weltweite Zugang zu Nahrung verbessert werden und eine „dauerhafte und sozial gerechte Problemlösung erreicht werden kann“ (Koerber et al. 2004, 134). Darüber hinaus konzentrierte sich die internationale Forschung hinsichtlich des Einsatzes von Gentechnik auf die „industrielle Landwirtschaft der gemäßigten Klimazonen“ (ebd., 134), weshalb ihre Bedeutung für die Verbesserung der Ernährungssituation in den Entwicklungsländern bislang als gering eingeschätzt wird. Einigung besteht hingegen im Hinblick auf die kontraproduktive Wirkung langfristiger Lebensmittelhilfen (Koerber et al. 2004, 179f.; Schlieper 2011, 348), wohingegen Entwicklungshilfen, die auf eine Verbesserung der Infrastruktur, eine verbesserte Anbindung an Märkte und auf Ausbildung zielen, positiv bewertet werden (Qaim und Fischer 2010, 64; Schlieper 2011, 348f.). Auch v. Koerber et al. machen den Zugang zu Bildung als Einflussfaktor für den Zugang zu Nahrung aus. In Entwicklungsländern sind laut Koerber et al. Frauen im Zugang zu Bildung häufig benachteiligt. Bildungschancen für Frauen wirkten sich jedoch unter anderem über eine Erhöhung des Familieneinkom-

mens positiv auf die Ernährungs- und Gesundheitssituation der gesamten Familie aus (vgl. in Abb. 1 ZUGANG ZU BILDUNG → MIKROÖKONOMISCHE SITUATION → ZUGANG ZU NAHRUNG). Außerdem führe die mit einem höheren Bildungsstand verbundene geringere Geburtenrate in den Entwicklungsländern zu einem Anstieg der Lebensmittelsicherheit (Koerber et al. 2004, 19) (vgl. in Abb. 1 ZUGANG ZU BILDUNG → BEVÖLKERUNGSWACHSTUM → ZUGANG ZU NAHRUNG). Besonderes Gewicht legen v. Koerber et al. als Maßnahme gegen Hunger auf den Verzicht von Importfuttermitteln aus den Entwicklungsländern (ebd., 15 f., 177 f.) und faire Handelsstrukturen (ebd., 183 f.) (vgl. in Abb. 1 AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG). Immer wieder verweisen sie auf die Einflussmöglichkeiten der Verbraucher, die durch ihr Ernährungsverhalten indirekt den weltweiten Zugang zu Nahrung erleichtern können, indem sie sich für überwiegend pflanzliche Produkte aus ökologischer Landwirtschaft und fairem Handel entscheiden (ebd., 20 f., 117 f., 161 f., 180, 184): „ein individueller Beitrag zur weltweit gerechteren Verteilung der vorhandenen Nahrungsressourcen [...] ist möglich“ (ebd., 21) (vgl. in Abb. 1 HAUSHALTSFÜHRUNG → AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG).

Ernährungsdenkwelten von Schülern

Es fällt auf, dass die Themenkreise, mit denen Schüler Ernährung, Essen und Trinken in einem ersten Zugang in Verbindung bringen, fast ausschließlich unmittelbar das Individuum betreffen.⁶ Zudem werden zu Beginn der Interviews von den Lernenden kaum Relationen zwischen den Kategorien bezeichnet (vgl. Abb. 3).

Bezieht man die volle Länge der Interviews⁷ in die Analyse mit ein, sprechen die Lernenden in den Gesprächsverläufen weitere, bisher nicht aufgeführte Themenkreise an, die stärker durch die Fragen des Interviewers oder weiterer Interviewpartner beeinflusst sein können. Diese

6 Der von einer Schülerin thematisierte Zusammenhang von Ernährung und Religion wird auf der Grenzlinie zwischen den Bereichen „Individuum“ und „Wirtschaft & Gesellschaft“ angesiedelt. Ihre Wahrnehmung von Religion als Teil ihrer Identität, aber auch die innerhalb einer Religionsgemeinschaft getroffenen Regelungen zur Ausübung von Religion rechtfertigen eine Einordnung in beide Bereiche.

7 Die Interviews dauerten zwischen 33 und 65 Minuten (im Durchschnitt 47 Minuten).

Aussagen können in weiteren Kategorien zusammengefasst werden (vgl. Abb. 4). Die Abbildung 4 lässt erkennen, dass die befragten Schüler im Verlaufe der Interviews weitere Relationen in den Blick nehmen, die auch über den Bereich des Individuums hinausreichen. Ein genauerer Blick offenbart allerdings, dass die meisten rekonstruierten Relationen lediglich in den Denkwelten von einem, zwei oder drei Schülern auftauchen. Folglich sind die Ernährungsdenkwelten der einzelnen Schüler durch weit weniger Beziehungen zwischen den Kategorien strukturiert und weisen somit kaum Systemcharakter auf.

Offensichtlich liegt für alle befragten Schüler ein Nachdenken über Ernährung im Kontext von unmittelbar das Individuum betreffenden Themenkreisen näher als in ökonomischen, sozialen und ökologischen Zusammenhängen. Gleichwohl werden einige Schüler durch das Gespräch angeregt, weitere Ernährungszusammenhänge unter Berücksichtigung wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und ökologischer Fragestellungen zu bedenken oder sogar neu zu konstruieren.

Die Kategorie Zugang zu Nahrung gehört zu den Themenkreisen, die nicht von den Schülern angesprochen worden sind. Erst eine Thematisierung der Hungerproblematik seitens des Interviewers hat diesen Zusam-

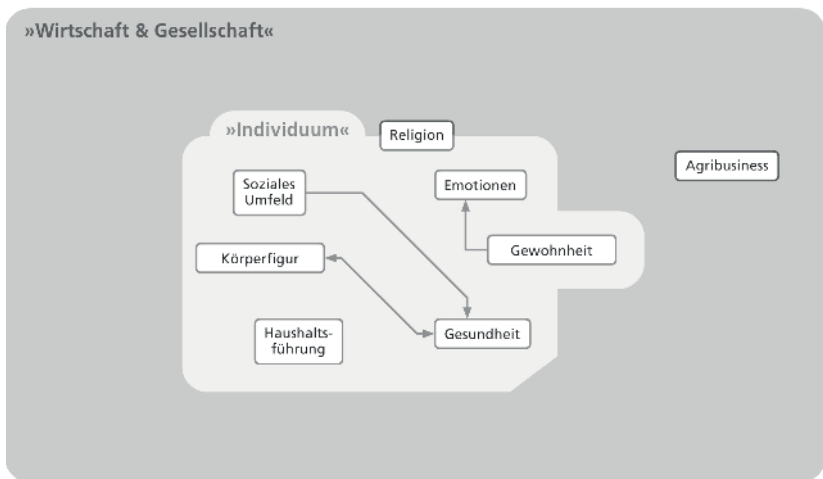


Abbildung 3. Bereiche und Relationen, die Schüler in einem ersten Zugang zum Thema Ernährung beschreiben (kumulierte Darstellung für die 15 befragten Schüler). Die Pfeile sind zu lesen als „wirkt sich aus auf“ bzw. „wirken sich aus auf“.

menhang in den Blick der Lernenden gebracht und zu einer Integration dieser neuen Facette in ihre Ernährungsdenkwelten geführt.

In erster Linie werden verschiedene Formen von Spenden als Mittel genannt, um den hungernden Menschen zu helfen. Dabei werden Nahrungsmittel- und Geldspenden, aber auch Kleider- und Blutspenden angeführt. Zu der Dauer dieser Form der Hilfen äußern sich die Lernenden nicht direkt. Allerdings deuten Aussagen, die sich auf die in Deutschland produzierten Lebensmittelüberschüsse als Hilfslieferungen beziehen, auf Vorstellungen zu regelmäßigen Spenden hin. Die Idee der Nahrungsmittel- und Geldspende impliziert auch, dass eigentlich genügend Nahrung vorhanden ist, jedoch ein Verteilungsproblem vorliegt.

- „Wir hätten Menschen, [die hungern,] mehr Essen [geben sollen].“ (Tom, 14 Jahre) „Spenden.“ (Christian, 14 Jahre) „Geld spenden und Blut spenden für die. Aber ich denke mir, Essen ist besser, so dass [die] Kinder nicht mehr sterben. Wir schicken denen Reis, Obst und so weiter, dann sterben nicht so viele.“ (Tom) „Wo ich Praktikum gemacht habe, haben wir immer [das] Brot, was übrig geblieben ist, erst einmal in so eine blaue Tüte [und dann] in so einen großen LKW hinein getan. Richtig viel Brot, drei oder vier Tüten. Dann haben die das mit dem LKW irgendwo hingeschickt, glaube ich. Also [an diejenigen], die kein Essen haben.“ (Christian)
- „Außerdem wird ja auch zu viel produziert. Wird das weggeschmissen oder nicht? Dann könnte man das rüberschicken. Ansonsten gibt es im Fernsehen solche Spendenaktionen, aber ich weiß nicht, ob die irgendetwas taugen. Also zum Beispiel für Häuser oder für Wohnungen für die Menschen dort oder für Essen. Ich weiß es nicht genau. Man weiß halt nicht, was da im Hintergrund passiert.“ (Julia, 17 Jahre)

In Jennys Aussage wird deutlich, dass sie einen ungenügenden Zugang zu Nahrung auf Armut zurückführt.

- „Ich glaube, das Einzige sind Spenden für die [Hunger leidenden Menschen]. Die leiden ja meistens Hunger, jetzt zum Beispiel in Afrika, weil die [...] sich das Saatgut nicht leisten können. Das geht ja eigentlich alles auf das Geld zurück [...]. Eigentlich haben sie nie richtig Geld dazu, irgendetwas anzubauen oder eben sich selbst zu ernähren. [Mit

den Spenden könnten sie] sich Düngemittel und Saatgut kaufen und dadurch dann vielleicht besser anbauen oder auch mit dem Geld etwas kaufen. Lebensmittel für sich.“ (Jenny, 17 Jahre)

Letztlich implizieren auch die Äußerungen zu den Geldspenden als Mittel gegen den Hunger diesen Kausalzusammenhang (vgl. in Abb. 4 MIKROÖKONOMISCHE SITUATION → ZUGANG ZU NAHRUNG). Melli sieht das Problem hingegen nicht in erster Linie in fehlender Kaufkraft, sondern in einer defizitären Infrastruktur (vgl. in Abb. 4 AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG).

- „[Man könnte] irgendwie Spenden sammeln und dann da hinschicken. Ach nein, die haben ja keine Einkaufsläden in Afrika. Stelle ich mir einmal so vor.“ (Melli, 17 Jahre)

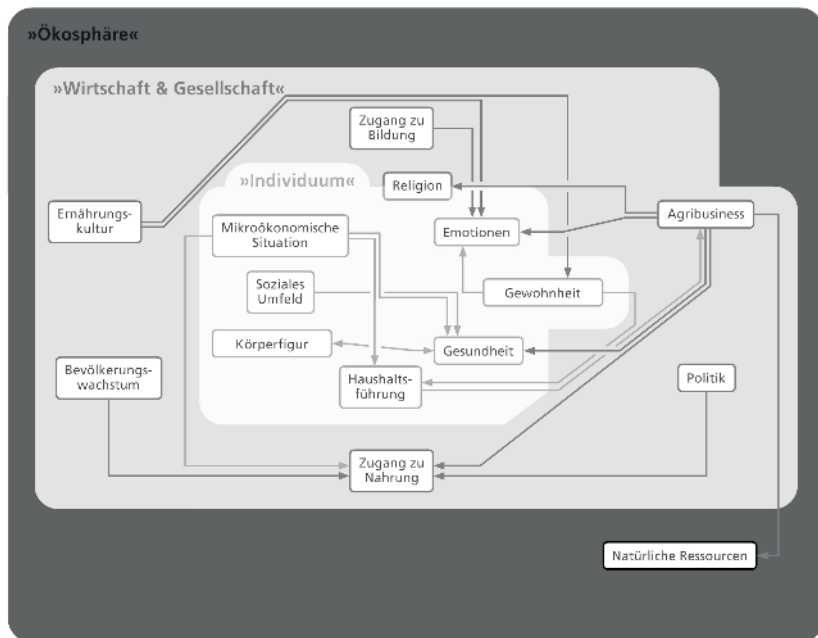


Abbildung 4. Bereiche, Kategorien und Relationen der Ernährungswelten von Schülern (kumulierte Darstellung für die 15 befragten Schüler). Die Pfeile sind zu lesen als „wirkt sich aus auf“ bzw. „wirken sich aus auf“.

Neben den Spenden wird eine Art Aufbauhilfe beschrieben, die sich einerseits auf den Aufbau einer Infrastruktur und andererseits auf Unterstützung im landwirtschaftlichen Sektor bezieht. Auch Erkenntnisse aus der Forschung und technologische Innovationen werden von einzelnen Schülern als Möglichkeit der Bekämpfung von Hunger angeführt (vgl. in Abb. 4 AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG).

- „[Man könnte] denen helfen, dass die irgendwie Geschäfte bauen oder dass da etwas wächst, dass die da etwas essen können.“ (Anna-Marie, 15 Jahre)
- „[...] wenn man eben möglichst viel durch diese Gentechnik auch produzieren könnte. Dass dann auch für alle Regionen der Welt genügend vorhanden sein könnte an Lebensmitteln. Dass man die Pflanzen den Bodenverhältnissen in Afrika, in solchen Regionen so anpasst, so manipuliert, dass die da auch angebaut werden können.“ (Oy, 17 Jahre)

Habibe (17 Jahre) erklärt auf der Grundlage der Erfahrungen in ihrer Heimat, dem Kosovo, einen eingeschränkten Zugang zu Nahrung mit kriegerischen Konflikten. Dass politische Machtverhältnisse ebenfalls Einfluss auf den Zugang zu Nahrung haben, erläutert Bibi an einem Beispiel (vgl. in Abb. 4 POLITIK → ZUGANG ZU NAHRUNG).

- „Und es gibt jetzt noch irgendeine andere Idee von der EU. Ach ja, genau, die haben jetzt Fördergelder, glaube ich, sicher gestellt, um eben die regionalen Wirtschaften und die regionalen Anbau..., na jedenfalls die ärmeren Länder da zu unterstützen. Dass die selber für sich sorgen können (...). Aber das geht jetzt wohl auch irgendwie nicht, weil die USA dann wirtschaftlich sehr einbrechen würden. Und ich weiß auch nicht, ob das dann klappt, also weil die USA stehen eben einfach für die Macht. Wenn die was nicht wollen, dann geht das halt auch nicht.“ (Bibi, 20 Jahre)

Bibi bringt den Zugang zu Nahrung und die wachsende Weltbevölkerung in einen Zusammenhang (vgl. in Abb. 4 BEVÖLKERUNGSWACHSTUM → ZUGANG ZU NAHRUNG). Sie sieht Projekte zur „künstliche[n]“ Erweiterung der Anbau- und Erzeugungsflächen als Lösungsbeitrag, da sie davon

ausgeht, dass auf der Erde nicht genügend Anbauflächen zur Verfügung stehen (vgl. in Abb 4 AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG).

- „Die neuste Idee ist ja, so Glastürme zu bauen, wo dann so verschiedene Ebenen reinkommen, die mit Mutterboden aufgefüllt werden, wo dann irgendwie so Luftklappen sein sollen. Und wo dann wie in so Hochhäusern Pflanzen gezüchtet werden sollen. (...) Das sind dann so riesige Hochhauskomplexe, wo dann verschiedene Ebenen sind, wo quasi künstliche Felder angelegt werden, wo einfach alles dann angebaut wird und geerntet wird. (...) Und die gibt es auch mit Tieren, diese Idee. Das habe ich jetzt schon öfter gehört. Dass man eben auch riesige Schweineställe baut. Keine Ahnung, auch meterhoch in den Himmel. Um einfach den Platz zu haben, weil man den auf der Erde nicht hat. Und weil es immer mehr Leute werden.“ (Bibi, 20 Jahre).

Für sie ist Ernährungssicherheit damit auch eine Frage gesteigerter Produktivität.

Der Input an Dünger („den Boden irgendwie fruchtbar machen mit Dünger“, Jenny, 17 Jahre) wird als eine Stellschraube für einen verbesserten Ertrag im Anbau der Entwicklungsländer genannt (vgl. in Abb. 4 AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG).

Den Aspekt der so genannten Veredelungsverluste durch die Erzeugung tierischer Produkte und die damit verbundene Verschlechterung des weltweiten Nahrungszugangs bringt Charlotte in das Gespräch ein (vgl. in Abb. 4 AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG).

- „(...) um ein Kilo Fleisch herzustellen, braucht man vier Kilo Weizen. (...) Man müsste wirklich versuchen, den Fleischkonsum irgendwie zurückzuschrauben, damit die Kühe den Leuten in Afrika nicht das Essen wegessen, drastisch ausgedrückt.“ (Charlotte, 17 Jahre)

Damit verweist Charlotte auf den Einfluss des Verbrauchers, der durch sein Ernährungsverhalten auf die weltweite Verteilung des Nahrungszugangs einwirkt (vgl. in Abb. 4 HAUSHALTSFÜHRUNG → AGRIBUSINESS → ZUGANG ZU NAHRUNG). Charlotte sieht sowohl ihre vegetarische Ernährungsform, als auch ihre Multiplikatorrolle zur Verbreitung des Vegetarismus als persönlichen Beitrag zur Reduzierung des globalen Hun-

Tabelle 2. Verallgemeinerte Konzepte von Schülern zum Zugang zu Nahrung

Derzeit ist Hunger auf eine ungerechte Verteilung vorhandener Nahrung zurückzuführen.	Tom; Christian; Anna-Marie; Oy; Alena; Julia; Rihanna; Habibe; Jenny
Zukünftig ist Hunger auch auf eine nicht ausreichende Produktion von Nahrung zurückzuführen.	Bibi
Armut erschwert den Zugang zu Nahrung.	Jenny; Habibe; Tom; Christian; Anna-Marie; Julia; Oy; Rihanna; Melli; Alena; Tina
Fehlende Infrastruktur erschwert den Zugang zu Nahrung.	Anna-Marie; Habibe; Melli
Kriegerische Konflikte erschweren den Zugang zu Nahrung.	Habibe
Politische Entscheidungen beeinflussen den globalen Zugang zu Nahrung.	Bibi
Das Bevölkerungswachstum erschwert den Zugang zu Nahrung.	Bibi
Die Erzeugung tierischer Produkte erschwert den weltweiten Zugang zu Nahrung.	Charlotte
Das eigene Ernährungsverhalten wirkt sich über das Agribusiness indirekt auf den globalen Zugang zu Nahrung aus.	Charlotte
(Langfristige) Lebensmittel- und Geldspenden verbessern den weltweiten Zugang zu Nahrung.	Tom; Christian; Anna-Marie; Oy; Alena; Julia; Melli; Rihanna; Jenny
Investitionen in Agrarforschung und die Nutzung neuer Technologien (Grüne Gentechnik) verbessern den weltweiten Zugang zu Nahrung.	Oy; Jenny; Bibi
Eine weltweite Ausweitung von Anbauflächen zur Verbesserung des Nahrungszugangs ist nicht möglich.	Bibi
Ein höherer Input an Dünger auf Anbauflächen in Entwicklungsländern kann den Zugang zu Nahrung erleichtern.	Habibe; Jenny
Entwicklungshilfen (Infrastruktur, landwirtschaftliche Aufbauhilfen) verbessern den weltweiten Zugang zu Nahrung.	Anna-Marie; Habibe; Bibi
Durch eigenes aktives Engagement in Hilfsaktionen kann man den weltweiten Zugang zu Nahrung verbessern.	Tom; Christian; Julia; Charlotte

gers. Ähnliche gedankliche Konzepte zum Zusammenhang des eigenen Ernährungsverhaltens und der weltweiten Lebensmittelsicherheit konnten auf der Basis der Aussagen anderer befragter Schüler nicht rekonstruiert werden. Nicht alle Schüler äußern Ideen dazu, wie Änderungen in der Welthungerproblematik durch einen ganz persönlichen Einsatz erfolgen könnten. Einige meinen jedoch, sie könnten zwar jetzt noch nicht zu einer Veränderung der Situation beitragen, aber wenn sie „volljährig“ sind. Dann sehen sie neben Spenden auch in aktiven Hilfen wie „Spenden sammeln“ oder „da hinfahren“ Möglichkeiten des persönlichen Einsatzes. Daneben wird auch das Engagement in Hilfsorganisationen wie „Ärzte ohne Grenzen“ angeführt. Gedankliche Konzepte zum Zusammenhang des eigenen Ernährungsverhaltens und der weltweiten Nahrungsverfügbarkeit konnten auf der Basis der Aussagen anderer befragter Schüler nicht rekonstruiert werden.

Korrespondenzen zwischen Ernährungsdenkwelten von Wissenschaftlern und Schülern – Vergleich der Konzepte zum Zugang zu Nahrung

Das Thema Ernährung wird im Interview von keinem der befragten Schüler mit Fragen des weltweiten Nahrungszugangs in Verbindung gebracht. Wenn sie über Ernährung nachdenken, liegt ein Zusammenhang mit Fragen globaler Nahrungsverfügbarkeit für sie offenbar nicht nahe. Erst durch einen direkten Impuls zur Hungerproblematik wird dieser Zusammenhang als Bestandteil ihrer Ernährungsdenkwelten zugänglich. Generell beziehen die befragten Schüler – mit einer Ausnahme (Bibi) – Menschen außerhalb ihres unmittelbaren Umfeldes nicht in ihre Ernährungsdenkwelten ein, es sei denn auf einen direkten Impuls hin. In einer wissenschaftlichen Konzeption nachhaltiger Ernährung ist die Forderung weltweiter und auch zukünftig gesicherter Nahrungsversorgung zur Realisierung intra- und intergenerationeller Gerechtigkeit hingegen zentraler Bestandteil. Die Fokussierung der Schüler auf Ernährungsaspekte ihrer unmittelbaren Lebenswelt wirkt hemmend auf die Wahrnehmung von Problemen des Nahrungszugangs in anderen Teilen der Welt und insgesamt auf das Einnehmen einer globalen Perspektive. Das Moralprinzip intragenerationelle Gerechtigkeit wird – wenn überhaupt – zunächst

einmal nur als handlungsleitende Verpflichtung gegenüber Personen der eigenen Lebenswelt (Familie, Freunde) angeführt. Auf den Impuls zur globalen Hungerproblematik zeigt sich jedoch, dass die Lernenden der Untersuchungsgruppe den Anspruch intragenerationeller Gerechtigkeit durchaus auch auf ihnen unbekannte und von ihnen geographisch weit entfernte Personen übertragen. Sie empfinden es als ungerecht, dass diese Menschen hungern und sind an einer Verbesserung ihrer Situation interessiert. Allerdings kennen die Lernenden offenbar keine Möglichkeiten, wie sie selbst durch ihr Ernährungsverhalten zu einer verbesserten weltweiten Versorgung mit Nahrung beitragen können. Von den Interviewpartnern geht lediglich eine Schülerin auf den Einfluss des eigenen Ernährungsverhaltens auf den weltweiten Zugang zu Nahrung ein (und auch sie beschränkt sich auf die positive Wirkung des Fleischverzichts). Selbst auf die Frage nach Möglichkeiten der persönlichen Einflussnahme auf die globale Lebensmittelsicherheit beziehen die Lernenden sich nicht auf ihr Ernährungsverhalten, sondern nennen stattdessen Geldspenden und das Engagement bei Hilfsaktionen als Wege persönlichen Einwirkens. Demnach muss die Vermittlung abzielen auf „Wissen darüber, welche Handlungsweisen in konkreten Alltagssituationen den wertbestimmenden Idealen entsprechen“ (Rieß 2010, 113).

Die aus den Aussagen von Schülern und Fachwissenschaftlern rekonstruierten Konzepte zu den Ursachen für Hunger ähneln sich stark. Insbesondere der von Wissenschaftlerseite hervorgehobene Aspekt der Armut als Hemmnis im Zugang zu Nahrung findet sich auch in den Denkwelten vieler befragter Schüler. Aus fachwissenschaftlicher Sicht wird die Thematik Zugang zu Nahrung durch einige weitere Konzepte strukturiert, die in den Äußerungen der Lernenden nicht ausgemacht werden können, wie der Einfluss landwirtschaftlicher Kenntnisse, der Nutzung von Agrarprodukten zur Bioenergiegewinnung, von Handelsstrukturen sowie die Auswirkungen von Veränderungen in Ernährungskulturen auf den Zugang zu Nahrung. Außerdem erklären Wissenschaftler, dass die Ursachen für Hunger vielfältig sind und sich gegenseitig bedingen. Hier zeigen sich unterschiedliche Komplexitätsgrade in den Denkwelten von Schülern und Wissenschaftlern, die auf einen divergenten Erfahrungshorizont zurückzuführen sind.

Hinsichtlich möglicher Maßnahmen gegen Hunger sind inhaltlich größere Unterschiede in den Denkwelten von Schülern und Ernährungs-

wissenschaftlern auszumachen. Gerade das vielen Schüleräußerungen zugrunde liegende Konzept der Lebensmittel- und Geldspenden wird von den Wissenschaftlern als kontraproduktiv für eine langfristige Unterstützung erachtet und abgelehnt. Während ein fachwissenschaftliches Angehen der Problematik auf eine Veränderungen oder Beseitigung der Hunger verursachenden und stützenden Strukturen abzielt, haben Schüler eher die akute Hilfe in der Hungersituation im Blick. Das Denken in längerfristigen und weiter in die Zukunft gerichteten Zeiträumen scheint für sie weniger geläufig zu sein, was sich für ein Einbeziehen künftiger Generationen in die Ernährungsdenkwelten als Schwierigkeit erweisen kann. So konnte auch lediglich für eine Schülerin ein Konzept zum Einfluss des Bevölkerungswachstums auf die globale Lebensmittelsicherheit rekonstruiert werden.

Ermittelte Lernbedarfe und Leitlinien für die Vermittlung

Das Herstellen von Korrespondenzen zwischen den hier vorgestellten Facetten der Ernährungsdenkwelten hat Lernbedarfe aufgezeigt und Anhaltspunkte für eine zielgerichtete Vermittlung gegeben. Auf dieser Grundlage können Leitlinien für die Strukturierung von Vermittlungsangeboten abgeleitet werden, die Lernende beim Erwerb der Fähigkeit unterstützen, sich gebildet nachhaltig zu ernähren.

Die Rekonstruktion der Ernährungsdenkwelten von Lernenden hat offen gelegt, dass Schüler auf ihr gegenwärtiges unmittelbares Lebensumfeld fokussiert sind, wenn sie über Ernährung nachdenken. Für die Entwicklung der Fähigkeit, sich gebildet nachhaltig zu ernähren, ist eine Erweiterung der Ernährungsdenkwelten um eine weltweite und in die Zukunft gerichtete Perspektive jedoch unabdingbar. Erst mit einer globalen und auf längere Zeiträume angelegten Betrachtung von Ernährung werden die Probleme offensichtlich, welche in aller Deutlichkeit und Dringlichkeit die Notwendigkeit nachhaltigen Ernährungsverhaltens aufzeigen. Diese Erweiterung der Ernährungsdenkwelten ist notwendig, jedoch noch nicht hinreichend für eine Entwicklung der Fähigkeit, sich gebildet nachhaltig zu ernähren. Die Befragung der Lernenden hat ergeben, dass sie – selbst wenn sie die Probleme beim Zugang zu Nahrung erkennen – sich selbst für deren Lösung keine Wirksamkeit zuschreiben.

Lernangebote müssen daher für Schüler die indirekten Wirkungen ihres Ernährungsverhaltens auf den globalen Zugang zu Nahrung erfahrbar machen. Da Lernende darüber hinaus kaum über Strategien nachhaltigen Ernährungsverhaltens verfügen, müssen Vermittlungsangebote ihnen die Gelegenheit bieten, Ernährungsverhaltensweisen kennenzulernen, die den Zugang zu Nahrung weltweit und zukünftig erleichtern.

Zusammengefasst sollten Vermittlungsangebote zu nachhaltiger Ernährung Lernende dabei fördern,

- ihre Ernährungsdenkwelt um die Problematik des weltweiten und zukünftigen Zugangs zu Nahrung zu erweitern und
- indirekte Wirkungen des eigenen Ernährungsverhaltens auf den globalen Zugang zu Nahrung zu erkennen und Ernährungsverhaltensweisen kennenzulernen, die den Zugang zu Nahrung weltweit und zukünftig erleichtern.

Quellenverzeichnis

- Aufschnaiter, S. v. 2001. Wissensentwicklung und Lernen am Beispiel Physikunterricht. In: *Konstruktivistische Schulpraxis*. Herausgegeben von J. Meixner und K. Müller. Neuwied Kriftel: Luchterhand. 249–271.
- Beauman, C. et al. 2005a. The principles, definition and dimensions of the new nutrition science. *Public Health Nutrition* 8/6A: 695–698.
- Beauman, C. et al. 2005b. The Giessen Declaration. *Public Health Nutrition* 8/6A: 783–786.
- Bortz, J., und N. Döring. 2006. *Forschungsmethoden und Evaluation: Für Human- und Sozialwissenschaftler* (4. Aufl.). Berlin, Heidelberg: Springer.
- Brand, K.-W. 2000. Kommunikation über nachhaltige Entwicklung, oder: Warum sich das Leitbild der Nachhaltigkeit so schlecht popularisieren lässt. *sowi-onlinejournal* 1: 1–18.
- Deutscher Bundestag. 2009. Bericht der Bundesregierung zur Bildung für eine nachhaltige Entwicklung: Drucksache 16/13800. http://www.bne-portal.de/coremedia/generator/unesco/de/Downloads/Hintergrundmaterial__national/Bericht_2oder_20Bundesregierung_202009.pdf (abgerufen 18.04.2011).

- Deutsche UNESCO-Kommission e.V. 2008. *UN-Dekade „Bildung für nachhaltige Entwicklung“ 2005–2014: Nationaler Aktionsplan für Deutschland*. Bonn: Nationalkomitee der UN-Dekade „Bildung für nachhaltige Entwicklung“ im Auftrag von Deutsche UNESCO-Kommission e.V.
- Duit, R. et al. (2012). The Model of Educational Reconstruction – A framework for improving teaching and learning science. In: *Science Education Research and Practice in Europe*. Herausgegeben von D. Jorde und J. Dillon. Rotterdam: Sense Publishers. 13–37.
- Eder, K., und R. Ringseis. 2010. Hunger und seine Folgen. In: *Individuelle und globale Ernährungssituation – gibt es (noch) eine Lösung?* Herausgegeben von G. Brem. Halle (Saale): Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina, Nationale Akademie der Wissenschaften. 23–36.
- Emmrich, R., und M. Melzer. 2006. Zur Anwendung des integrativen Nachhaltigkeitskonzeptes der HGF im pädagogischen Kontext. In: *Bildung für eine nachhaltige Entwicklung*. Herausgegeben von W. Rieß und H. Apel. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage. 149–162.
- FAO (Food and Agriculture Organisation of the United Nations). 2010. The State of Food Insecurity in the World – Addressing food insecurity in protracted crisis. <http://www.fao.org/docrep/013/i1683e/i1683e.pdf> (abgerufen 11.04.2012).
- FAO (Food and Agriculture Organisation of the United Nations). 2011. The State of Food Insecurity in the World – How does international price volatility affect domestic economies and food security? <http://www.fao.org/docrep/014/i2330e/i2330e.pdf> (abgerufen 11.04.2012).
- FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations). 2009 a. Declaration of the World Summit in Food Security. http://www.fao.org/fileadmin/templates/wsfs/Summit/Docs/Final_Declaration/WFSF09_Declaration.pdf (abgerufen 12.04.2011).
- FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations). 2009 b. The State of Food Insecurity in the World – Economic crisis – impacts and lessons learned. <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/012/i0876e/i0876e.pdf> (abgerufen 12.04.2012).
- Glaserfeld, E. v. 2008. Learning as Constructive Activity. *AntiMatters* 2/3: 33–49.
- Glaserfeld, E. v. 2009. Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität. In: *Einführung in den Konstruktivismus*. Herausgege-

- ben von H. Gumin und H. Meier. 11. Aufl. München: Piper Verlag. 9–39.
- Gropengießer, H. 2007a. *Didaktische Rekonstruktion des Sehens. Wissenschaftliche Theorien und die Sicht der Schüler in der Perspektive der Vermittlung* (2. Aufl.). Oldenburg: Didaktisches Zentrum.
- Gropengießer, H. 2007b. Theorie des erfahrungsbasierten Verstehens. In: *Theorien in der biologiedidaktischen Forschung*. Herausgegeben von D. Krüger und H. Vogt. Berlin, Heidelberg: Springer. 105–116.
- Gropengießer, H. 2008. Qualitative Inhaltsanalyse in der fachdidaktischen Lehr-Lernforschung. In: *Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse*. Herausgegeben von P. Mayring und M. Gläser-Zikuda. Weinheim: Beltz. 172–189.
- Gropengießer, H. 2011. Die Dreiecksbeziehung der Didaktischen Rekonstruktion – ein Forschungsprogramm mit diversen Untersuchungsplänen. In: *Konzepte fachdidaktischer Strukturierung für den Unterricht. Jahrestagung der GDGP 2011 in Oldenburg*. Herausgegeben von S. Bernholt. Münster: Lit. 16–30.
- Gropengießer, H., und U. Kattmann. 2009. Didaktische Rekonstruktion: Schritte auf dem Weg zu gutem Unterricht. In: *Unterrichten professionalisieren*. Herausgegeben von B. Moschner et al. Berlin: Cornelsen Verlag Scriptor GmbH & Co. KG. 159–164.
- Große, S. 2008. *Lebensbrüche als Chance? Lern- und Bildungsprozesse im Umgang mit kritischen Lebensereignissen – eine biographieanalytische Studie*. Münster: Waxmann.
- Hahn, A. 2008. Weniger Übergewicht durch mehr Information? *Moderne Ernährung heute* 2008/3: 1–9.
- Hartl, M. 2010. Bayerischer Agrarbericht. <http://www.agrarbericht-online.bayern.de/landwirtschaft-laendliche-entwicklung/bedeutung-des-agribusiness.html> (abgerufen 10.04.2012).
- Hartmannshenn, T. 2004. Fachkonzept Ernährungssicherung: Leitlinien für die Förderung und Durchführung von Ernährungssicherungsprojekten der Deutschen Welthungerhilfe. http://www.welthungerhilfe.de/fileadmin/media/pdf/Fachkonzepte/Fachkonzept_Ernaehrungssicherung_dt.pdf (abgerufen 10.04.2012).
- Häußler, A. 2007. *Nachhaltige Ernährungsweisen in Familienhaushalten. Eine qualitative Studie über die Umsetzbarkeit des Ernährungsleitbildes in die Alltagspraxis*. Dissertation, Justus-Liebig-Universität Gießen.

- <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2007/5063/pdf/Haeussler-Angela-2006-12-01.pdf> (abgerufen 10.04.2012).
- Herde, A. 2007. *Nachhaltige Ernährung im Übergang zur Elternschaft*. Dissertation, Technische Universität Berlin. http://userpage.fu-berlin.de/~latex/Materialien/Herde_Adina.pdf (abgerufen 10.04.2012).
- Hopwood, B., M. Mellor, G. O'Brien. 2005. Sustainable Development: Mapping Different Approaches. *Sustainable Development* 13: 38–52.
- Kandel, E.R., J.H. Schwartz, T.M. Jessell. 2000. *Principles of Neural Science* (4. Aufl.). New York: McGraw-Hill.
- KMK (Ständige Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland). 2004. Einheitliche Prüfungsanforderungen in der Abiturprüfung Biologie. http://www.kmk.org/fileadmin/veroeffentlichungen_beschluesse/1989/1989_12_01-EPA-Biologie.pdf (abgerufen 12.06.2012).
- KMK (Ständige Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland). 2005. Beschlüsse der Kultusministerkonferenz. Bildungsstandards im Fach Biologie für den mittleren Schulabschluss (Jahrgangsstufe 10). http://www.kmk.org/fileadmin/veroeffentlichungen_beschluesse/2004/2004_12_16-Bildungsstandards-Biologie.pdf (abgerufen 12.06.2012).
- KMK und Deutsche UNESCO-Kommission. 2007. Empfehlungen der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen UNESCO-Kommission vom 15.06.2007 zur Bildung für nachhaltige Entwicklung in der Schule. http://www.kmk.org/fileadmin/veroeffentlichungen_beschluesse/2007/2007_06_15_Bildung_f_nachh_Entwicklung.pdf (abgerufen 10.04.2012).
- Koerber, K. v., T. Männle, C. Leitzmann. 2004. *Vollwert-Ernährung: Konzeption einer zeitgemäßen und nachhaltigen Ernährung* (10. Aufl.). Stuttgart: Haug.
- Köpke, I. 2006. *Bewertung von Lebensmitteln im Biologieunterricht - eine empirische Untersuchung zum Ernährungshandeln von Schülerinnen und Schülern der Klasse 9*. Dissertation, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. http://eldiss.uni-kiel.de/macau/receive/diss_diss_00002435 (abgerufen 10.04.2012).
- Kustermann, W., K. v. Koerber, A. Schuster. 2005. Bestandsaufnahme der Institutionen der Verbraucherberatung in Deutschland – Analyse zum

- Themengebiet „Nachhaltige Ernährung“. <http://www.konsumwende.de/Dokumente/Bestandsaufnahme-Diskpapier%207.pdf> (abgerufen 10.04.2012).
- Lakoff, G., und M. Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Lakoff, G., und M. Johnson. 2007. *Leben in Metaphern: Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verlag.
- Leitzmann, C. 2005. Wholesome Nutrition. A Suitable Diet for the New Nutrition Science Project. *Public Health Nutrition* 8/6A: 753–759.
- Mayring, P. 2008. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken* (10. Aufl.). Weinheim: Beltz.
- Niedersächsisches Kultusministerium. 2007. Kerncurriculum für das Gymnasium Schuljahrgänge 5–10 – Naturwissenschaften. http://db2.nibis.de/1db/cuvo/datei/kc_gym_nws_07_nib.pdf (abgerufen 17.04.2009).
- Nölle, M., H. Schindler, P. Teitscheid. 2010. *Nachhaltige Entwicklung im Berufsfeld Ernährung und Hauswirtschaft*. Hamburg: Verlag Handwerk und Technik.
- Ott, K., und R. Döring. 2008. *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit* (2. Aufl.). Marburg: Metropolis-Verlag.
- Ott, K., und L. Voget. 2007. Ethische Dimensionen einer Bildung für nachhaltige Entwicklung. *BNE-Journal Online-Magazin „Bildung für nachhaltige Entwicklung“* 2. http://www.bne-portal.de/coremedia/generator/pm/de/Ausgabe__001/01__Beitr_C3_A4ge/Ott__Voget.pdf (abgerufen 23.02.2009).
- Otto, S. 2007. *Bedeutung und Verwendung der Begriffe nachhaltige Entwicklung und Nachhaltigkeit: Eine empirische Studie*. Dissertation, Jacobs University Bremen.
- Qaim, M., und E. Fischer. 2010. Das Welternährungsproblem: Ursachen und neue Herausforderungen. In: *Individuelle und globale Ernährungssituation – gibt es (noch) eine Lösung?* Herausgegeben von G. Brem. Halle (Saale): Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina, Nationale Akademie der Wissenschaften. 51–68.
- Riemeier, T. 2007. Moderater Konstruktivismus. In: *Theorien in der biologie-didaktischen Forschung*. Herausgegeben von D. Krüger und H. Vogt. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag. 69–79.

- Rieß, W. 2010. *Bildung für nachhaltige Entwicklung: Theoretische Analysen und empirische Studien*. Münster: Waxmann.
- Roth, G. 2009a. *Aus Sicht des Gehirns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Roth, G. 2009b. Möglichkeiten und Grenzen von Wissensvermittlung und Wissenserwerb: Erklärungsansätze aus Lernpsychologie und Hirnforschung. In: *Lernen und Gehirn: Der Weg zu einer neuen Pädagogik* (6. Aufl.). Herausgegeben von R. Caspary. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH. 54–69.
- Schlieper, C. 2011. *Ernährung heute* (14. Aufl.). Hamburg: Verlag Handwerk und Technik.
- Strecker, O., J. Reichert, P. Pottebaum. 1996. *Marketing in der Agrar- und Ernährungswirtschaft: Grundlagen, Strategien, Maßnahmen* (3. Aufl.). Frankfurt am Main: VerlagsUnion Agrar.
- Thogersen, J. 2005. *Sustainability in everyday life: food choice, mode of transportation and waste disposal*. Paper presented at the Consumer & Nutrition – Challenges and Chances for Research and Society. 9. Karlsruher Ernährungstage, Karlsruhe.
- Thompson, J., und M. Manore. 2010. *Nutrition – An Applied Approach* (2. Aufl.). San Francisco u.a.: Pearson Education.
- Tremmel, J. 2004. Nachhaltigkeit - definiert nach einem kriteriengebundenen Verfahren. *GAIA* 13: 27–34.
- Tudge, C. 2005. Feeding people is easy: but we have to re-think the world from first principles. *Public Health Nutrition* 8/6A: 716–723.
- UN (United Nations). 2009. World Population Prospects: The 2008 Revision. http://www.un.org/esa/population/publications/wpp2008/wpp2008_highlights.pdf. (abgerufen 10.04.2012).
- UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization). 2009. Tagungsbericht der UNESCO-Weltkonferenz Bildung für nachhaltige Entwicklung. http://www.esd-world-conference-2009.org/fileadmin/download/ESD_abschlussdoku_dt_60dpi.pdf (abgerufen 12.06.2012).
- Wahlqvist, M. L. 2005. The new nutrition science: sustainability and development. *Public Health Nutrition* 8/6A: 766–772.
- Weitzel, H. 2006. *Biologie verstehen: Vorstellungen zu Anpassung*. Oldenburg: Didaktisches Zentrum.
- WHO (World Health Organisation). 2003. Obesity and Overweight. http://www.who.int/hpr/NPH/docs/g_s_obesity.pdf (abgerufen 13.04.2011).

- Widodo, A., und R. Duit. 2004. Konstruktivistische Sichtweisen vom Lehren und Lernen und die Praxis des Physikunterrichts. *Zeitschrift für Didaktik der Naturwissenschaften (ZfDN)* 10: 233–255.
- Wilhelm, R., W. Kustermann, K. v. Koerber, G. Karg. 2005. „Nachhaltige Ernährung“ in der Ernährungskommunikation ausgewählter Institutionen. Qualitative Fallanalysen von Experteninterviews. <http://www.konsumwende.de/Dokumente/DiscPaper8-Ern-kommunik-END.pdf> (abgerufen 10.04.2012).

Eva Koch

Kommentar: Die Alltagsküche zwischen Genuss und Fassungslosigkeit

Einleitung

Ich liebe Thunfisch. Ich liebe Thunfisch, aber der ist einfach am Aussterben und die Menschen sind die einzigen die was tun können. Und dass man den Thunfisch nicht mehr kauft, ist zwar schade, aber so ist es. (Beate, 34 Jahre)¹

Im Fernsehen hat Beate davon erfahren, wie rücksichtslos das Geschäft mit dem Thunfisch sein kann. Vor westafrikanischen Küsten werden die Thunfischbestände durch illegale, unregulierte und undokumentierte Fischerei geplündert, berichtet Beate. Es sind häufig industrielle Fangschiffe, die auf hoher See mit Schleppnetzen fischen und damit die Fischbestände, das marine Ökosystem und die (küstennahe) lizenzierte Fischerei ruinieren. Beate ist der Appetit vergangen. Dieses Beispiel zeigt, dass es nicht genügt, sich schmackhaft und gesund zu ernähren. Ernährung soll im Idealfall auch ethisch korrekt sein und somit einem umfassenden Leitbild nachhaltiger Ernährung entsprechen. Gemäß diesem Leitbild soll Ernährung umweltverträglich, gesundheitsfördernd, ethisch verantwortlich, alltagsadäquat gestaltet sein und soziokulturelle Vielfalt ermöglichen (vgl. Eberle und Hayn 2007, 6). Für die alltägliche Ernährung ergeben sich damit zusätzliche Herausforderungen. Bei der Wahl der Lebensmittel spielen nicht mehr nur Frische und Nährwert, sondern auch Kriterien einer sozialverträglichen und umweltschonenden Produktion eine Rolle. Die Alltagsküche wird bei Berücksichtigung von Nachhaltigkeit zunehmend komplex. Mit Küche wird das „kulturelle Regelwerk“ (Barlösius 1999, 123) bezeichnet, welches die Ernährungshandlungen leitet. Die All-

1 Zur besseren Lesbarkeit wurden die Interviewpassagen redigiert. Um sie von Literaturquellen abzuheben, wurden sie kursiv gesetzt.

tagsküche umfasst jene ernährungsbezogenen Arrangements, die sich in der alltäglichen Lebensführung von Personen herausgebildet haben.

Der Artikel gliedert sich in zwei Teile. Ziel ist es, die Untersuchung von Maleika Gralher-Krengel (vgl. Gralher-Krengel in diesem Band) durch eine weitere Perspektive zu ergänzen. Gralher-Krengel rekonstruiert die Ernährungsdenkwelten von Wissenschaftlern und Schülern.² Diese Perspektiven möchte ich um jene der Alltagsköche ergänzt.

Im ersten Schritt wird der Komplexität der Alltagswelt anhand soziologischer Konzepte nachgegangen. Dabei wird argumentiert, dass Gesellschaften als zunehmend differenziert charakterisiert werden und somit der Bedarf an Selbstorganisation des Individuums steigt. Der Selbstorganisationsbedarf spiegelt sich im Ruf nach Bildung und Kompetenzentwicklung wider. In Anbetracht von globalen Umwelt- und Sozialproblemen hat sich das Leitbild nachhaltiger Entwicklung etabliert, welches umweltschonende Lebensweisen fördern soll, um den heute und zukünftig lebenden Menschen gerechte Lebensbedingungen zu schaffen. Dieses Leitbild findet seinen Niederschlag in Bildungskonzepten (Bildung für nachhaltige Entwicklung), und fordert Kompetenzentwicklung im Sinne der Nachhaltigkeit. Nachhaltigkeitsorientierte Ernährungskompetenz ist demzufolge nötig, um Akteure in die Lage zu versetzen, komplexe Entscheidungsprobleme in diesem Handlungsfeld zu lösen. Bildung für nachhaltige Entwicklung wird hier nicht allein als ein didaktisches Konzept im Rahmen des formalen Bildungssystems verstanden, sondern als ein Set von gesellschaftspolitischen Bildungszielen, welches sich an alle Gesellschaftsmitglieder wendet.

Im zweiten Schritt erfolgt eine Rekonstruktion der Alltagsküche und es wird herausgearbeitet, wie das normative Leitbild der nachhaltigen Entwicklung von Alltagsköchen wahrgenommen wird. Dafür werde ich auf eine Untersuchung zurückgreifen, in der ich erwachsene Personen (Alltagsköche) in leitfadengestützten Interviews befragt habe. Mit Alltagsköchen sind Personen gemeint, die im „zweiten Ernährungsleben“ (vgl. Kaufmann 2006, 165) stehen, d. h. sie sind in der Lage, sich eigenverantwortlich zu ernähren. Alltagsköche sind hier ferner Personen, die nicht

2 Obwohl im weiteren Text für verschiedene Personengruppen (Wissenschaftler, Schüler, Alltagsköche, etc.) jeweils nur die männliche Form verwendet wird, beziehen sich die Angaben auf Angehörige aller Geschlechter.

als Wissenschaftler zum Thema nachhaltige Ernährung forschen. Sie haben ihre Ernährungskompetenzen überwiegend durch informelle Lernprozesse, jenseits des formalen Bildungssystems, erworben. Dabei zeigt sich, dass die Alltagsküche ein komplexes Geflecht von Zielen beinhaltet und es verschiedene Muster gibt, mit der Komplexität im Bedürfnisfeld Ernährung umzugehen. Unter Berücksichtigung von Nachhaltigkeit stellt sich Ernährung für die Alltagsköche als ein Balanceakt zwischen Genuss und Fassungslosigkeit dar.

Im Fazit stelle ich einen Bezug zum Artikel von Gralher-Krengel in diesem Band her. An dieser Stelle möchte ich hervorheben, dass es sich bei der Rekonstruktion der unterschiedlichen Perspektiven jeweils um unterschiedliche methodische Herangehensweisen handelt. Die Perspektive der Wissenschaftler wurde anhand einer qualitativen Dokumentenanalyse herausgearbeitet (vgl. Gralher-Krengel in diesem Band). Die Ernährungsdenkwelten von Schülern und Alltagsköchen wurden durch Interviews erhoben und qualitativ ausgewertet. Während die Schüler nicht direkt auf den Zusammenhang des eigenen Ernährungshandelns und einer nachhaltigen Entwicklung angesprochen wurden, wurden die Alltagsköche mit der Frage konfrontiert, was sie unter Nachhaltigkeit im Ernährungshandeln auffassen. Aufgrund dieser unterschiedlichen Herangehensweisen ist ein direkter Vergleich der Ergebnisse nicht möglich. Es zeigen sich jedoch ähnliche Muster der Komplexitätsreduktion, die in den Rekonstruktionen der Perspektiven jeweils unterschiedlich ausgeprägt sind.

1. Theoretischer Hintergrund: Die Komplexität der Alltagswelt

Komplexe Alltagswelt – kompetente Subjekte

Die Individuen sind heute mit vielfältigen Wandlungsprozessen konfrontiert (Alheit und Dausien 2010, 720). Diese Prozesse werden als Individualisierung von Lebenslagen und Pluralisierung von Lebensstilen beschrieben. Mit der Freisetzung der Individuen aus traditionellen Bindungen nimmt die Durchlässigkeit zwischen Schichten und Klassen zu. Das Modell der bürgerlichen Kernfamilie, bestehend aus Vater, Mutter und einem oder mehreren leiblichen Kindern, verliert an Selbstverständlich-

keit. Die zunehmende Differenzierung und Deregulierung von Arbeitsverhältnissen macht die berufliche Planung als auch die Organisation des alltäglichen Lebens zu einem permanenten Aushandlungsprozess. Für Biographie und Lebensführung bedeuten diese Veränderungen einen Verlust von Verhaltenssicherheit. Damit gehen neue Orientierungs- und Entscheidungsprobleme auf Seiten der Individuen einher (vgl. Kudara und Voss 2000, 11 f.). Zusätzlich steigt die ökologische Selbstgefährdung getrieben durch die Nebenfolgen der Modernisierung. Ulrich Beck weist darauf hin, dass in der reflexiven Moderne das Nicht-Wissen eine zunehmende Rolle spielt. Es wächst im gleichen Maße wie das Wissen und führt zu unberechenbaren Nebenfolgen.

Während die einfache Modernisierung den Motor sozialen Wandels letztlich in Kategorien der Zweckrationalität (Reflexion) verortet, denkt ‚reflexive‘ Modernisierung das Movens der Gesellschaftsveränderung in Kategorien der Nebenfolgen (Reflexivität): Was nicht gesehen, nicht reflektiert, aber externalisiert wird, summiert sich zu dem Strukturbruch, der die industrielle von den ‚anderen‘ Modernen in Gegenwart und Zukunft trennt. ‚Reflexive‘ meint also [...] nicht-reflektierte, automatische, sozusagen reflexartig und zugleich geschichtsmächtige Modernisierung. (Beck 1993, 97)

Insgesamt wird das Bild einer Risikogesellschaft gezeichnet, die geprägt ist durch Unsicherheit, Uneindeutigkeit und Ungewissheit (vgl. Beck 1986).

Während die Theorie der reflexiven Modernisierung darum bemüht ist, eine Gesellschaftsdiagnose vorzulegen, richtet die subjektorientierten Perspektive der Münchner Schule ihren Fokus auf die alltägliche Lebensführung. Sie hat das Konzept der alltäglichen Lebensführung entwickelt, um die Komplexität der Alltagswelt als Wechselverhältnis von Subjekt und sozialer Struktur zu analysieren. In dieser Perspektive werden alltägliche Arrangements in ihrer Gesamtheit analysiert. Jene Arrangements, die sich in Bezug auf die alltägliche Ernährung rekonstruieren lassen, sollen als Alltagsküche bezeichnet werden. Diese Perspektive soll aufdecken, wie Akteure eine Balance zwischen gesellschaftlichen Anforderungen und persönlichen Möglichkeiten herstellen. Die Berücksichtigung

von Nachhaltigkeitszielen wird in dieser Perspektive als eine zusätzliche Steigerung der Alltagskomplexität gedeutet (vgl. Scholl und Hage 2004).

Komplexität macht Entscheidungen zu einer anspruchsvollen Aufgabe (s. u. die Ausführungen zum Entscheidungsproblem). Folglich bedarf es kompetenter Subjekte, um unter diesen Bedingungen (komplexe) Abwägungsprozesse durchzuführen.

Die Annahme, dass die Komplexität der Alltagswelt mithilfe von Kompetenzen bewältigt werden kann, ist unbestritten. Je komplexer und ausdifferenzierter die Alltagswelt ist, desto größer wird die Notwendigkeit zur Selbstorganisation der einzelnen Akteure. Diese Argumentationslinie verfolgen nicht nur die bisher genannten Theorieansätze sondern auch so unterschiedliche Theoretiker wie Michel Foucault und Norbert Elias (vgl. Dahlmanns 2008). Während Foucault den gestiegenen Bedarf an Selbstorganisation eher als Zwangsmechanismus moderner Macht interpretiert, sieht Elias darin Aufklärungs- und Zivilisationspotential (vgl. ebd., 210). Kompetenzen werden als Voraussetzung für Selbstorganisation verstanden. Insofern, dass Kompetenzen „individuell-psychische Möglichkeiten bzw. Dispositionen (Anlagen, Befähigungen)“ (Pfadenhauer 2008, 214) zum selbstorganisierten Handeln umfassen. „Diese dispositionellen Voraussetzungen werden durch Werte – Sprache, Staatsform, Kultur, Rituale, Umgangsformen, Mode, Betriebsklima, corporate identity, ‚Volkscharakter‘ und Ethik – bestimmt oder zumindest stark beeinflusst“ (ebd.). Das Bestreben der soziologischen Kompetenzforschung besteht darin hervorzuheben, dass sich Kompetenzen nur im Wechselspiel mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen entfalten können (vgl. den Sammelband *Soziologie der Kompetenz*, Kurtz und Pfadenhauer 2010). Kompetenz, so heißt es im Sammelband, ist das „anerkannte Vermögen zum angemessenen Handeln“ (Knoblauch 2010, 239). Das Kompetenzvermögen setzt sich aus mindestens drei Komponenten zusammen: „Kompetenz hat offenbar irgendwie zu tun mit Zuständigkeit und mit Fähigkeit und mit Bereitschaft und damit, dass Zuständigkeit, Fähigkeit und Bereitschaft sich in Deckung befinden“ (Marquard 1981, 24). Daran anschließend definiert Michaela Pfadenhauer Kompetenz „als das – die Tätigkeitsmodifikationen Können, Wollen und Dürfen bzw. Müssen umfassende – Vermögen zur iterativen Problemlösung“ (2010, 155). Während die Komponente Fähigkeit konkretes Wissen und Können adressiert, handelt es sich bei Bereitschaft und Zuständigkeit um weniger

inhaltlich-instrumentelle Komponenten. Bereitschaft bezeichnet die individuelle Motivation, sich einem Problem zu stellen. Zuständigkeit verweist auf die gesellschaftliche Komponente. Zum einen ist in der Person die Wahrnehmung gewachsen für ein Problem zuständig zu sein, zum anderen wird der Person diese Zuständigkeit auch von außen zugeschrieben. In beiderlei Hinsicht konnotiert die Komponente der Zuständigkeit Verantwortlichkeit (vgl. ebd., 155). Eine allgemeine Definition von Ernährungskompetenz umfasst demnach *Fähigkeit, Bereitschaft und Zuständigkeit für angemessenes Handeln in Ernährungszusammenhängen*.

Im Rahmen von Bildung für nachhaltige Entwicklung werden Kompetenzen formuliert, die förderlich sein sollen, den Anforderungen der Alltagswelt im Sinne der Nachhaltigkeit zu begegnen. Das Leitbild nachhaltiger Entwicklung wird in dieser Perspektive zum Maßstab der Angemessenheit. Im nächsten Schritt wird gezeigt, welche konkreten Kompetenzen im Zusammenhang mit Nachhaltigkeit und Ernährung als erstrebenswert angesehen werden und wie Entscheidungsprobleme beschaffen sind.

Ziele der Bildung für nachhaltige Entwicklung und Ernährung

Bildung für nachhaltige Entwicklung (kurz: BNE) wird insbesondere verstanden als die Reflexion von Fragen nach der Zukunftsfähigkeit von Ökonomie, des Mensch-Natur-Verhältnisses und der sozialen Verhältnisse (vgl. de Haan 2001). Eine gesellschaftliche Herausforderung ist es demnach, jedem Menschen den Erwerb von Kompetenzen zu ermöglichen, die in dieser Hinsicht förderlich sind.³ Insbesondere in der Gestaltungskompetenz sieht Gerhard de Haan eine Voraussetzung für die Verwirklichung von nachhaltiger Entwicklung.

Gestaltungskompetenz beschreibt das Vermögen, die Zukunft von Sozietäten, in denen wir leben, in aktiver Teilhabe im Sinne nachhaltiger Entwicklung modifizieren und modellieren zu können (vgl. de Haan 2001, 29). Jürgen Rost, Andrea Lauströer und Ninja Raack benennen als Ziele von BNE neben der Förderung von Gestaltungskompetenz⁴ auch

3 Zur Diskussion bzgl. der Beeinflussung von Werthaltungen durch Erziehung vgl. Galher-Krengel in diesem Band.

4 Sie definieren Gestaltungskompetenz inhaltlich in ähnlicher Weise wie de Haan. Gestaltungskompetenz stellt „die Fähigkeit zur Vorhersage zukünftiger Entwicklungen

die Förderung von System- und Bewertungskompetenz (vgl. Rost et al. 2003).

Systemkompetenz wird definiert als „die Fähigkeit und Bereitschaft, einzelne Phänomene als einem größeren System zugehörig zu erkennen, Systemgrenzen und Teilsysteme sowohl zu erkennen als auch sinnvoll zu bilden, die Funktionsweise von Systemen zu verstehen und aufgrund der Kenntnis der Veränderung einzelner Systemkomponenten Vorhersagen über die weitere Entwicklung des Systems zu machen“ (ebd., 14).

Mit Bewertungskompetenz bezeichnen die Autor(inn)en die Fähigkeit „bei Entscheidungen unterschiedliche Werte zu erkennen, gegeneinander abzuwägen und in den Entscheidungsprozess einfließen zu lassen. Globale Probleme bringen darüber hinaus kulturell bedingte Wertorientierungen ins Spiel, die bei Fragen der *Nachhaltigen Entwicklung* zu berücksichtigen sind. Eine interkulturelle Bewertungskompetenz setzt nicht nur die Kenntnis kultureller Besonderheiten voraus, sondern umfasst auch die Akzeptanz und Toleranz gegenüber den Werten anderer Kulturen“ (Lauströer 2005, 64).

Gralher-Krengel weist darauf hin, dass sich dieses Set durch die Moralitätskompetenz nach Konrad Ott und Lieske Voget ergänzen lässt. Moralitätskompetenz wird „gefasst als die Fähigkeit, sein Handeln und Leben nach einer ethisch gerechtfertigten Konzeption von Moral auszurichten“ (Ott und Voget 2007, 9).

Übertragen auf das Bedürfnisfeld Ernährung ist das Ziel von BNE die Förderung von nachhaltigkeitsorientierter Ernährungskompetenz. Eine ernährungskompetente Person ist in der Lage adäquat in Ernährungszusammenhängen zu handeln. Diese allgemeine Definition wird auch von Immanuel Stieß und Doris Hayn geteilt (vgl. ebd. 2005, 74). Was als angemessen gilt, hängt von den jeweiligen Vorstellungen innerhalb einer Gesellschaft ab. Im Sinne der Nachhaltigkeit ist Ernährung, laut Koerber et al., dann adäquat, wenn sie gesundheits-, wirtschafts-, sozial- und umweltverträglich ist (ebd. 2004). Die vier Dimensionen Umwelt, Gesundheit, Gesellschaft und Wirtschaft werden in sieben Grundsätze für eine nachhaltige Ernährung überführt. Sie lauten:

[dar], die Fähigkeit sich Ziele zu setzen, Entwicklungen zu antizipieren und Veränderungsprozesse zu gestalten“ (Lauströer 2005, 64).

1. Bevorzugung pflanzlicher Lebensmittel,
2. ökologisch erzeugte Lebensmittel,
3. regionale und saisonale Produkte,
4. Bevorzugung gering verarbeiteter Lebensmittel – reichlich Frischkost,
5. umweltverträglich verpackte Produkte,
6. fair gehandelte Lebensmittel,
7. genussvolle und bekömmliche Speisen.

Soll das Ernährungshandeln nachhaltig sein, dann handelt es sich um einen sehr umfangreichen Problembereich, den es zu berücksichtigen gilt. Gralher-Krengel hat in ihrem Artikel im vorliegenden Band die inhaltlichen Aspekte von BNE am Beispiel Zugang zu Nahrung vertieft. Die emanzipatorischen Aspekte von BNE problematisiert sie anhand der Diskussion um die Beeinflussung der Werthaltungen von Schülern. Aufgrund dessen kommt sie zu dem Schluss, dass die Vermittlung von Ernährungskompetenz darauf zielen sollte,

- ein fachlich angemessenes Verständnis des Ernährungssystems zu entwickeln,
- sich die Fähigkeit zu erarbeiten, vorhandene ernährungsasoziierte Moralvorstellungen aus ethischer Sicht kritisch zu reflektieren,
- mit einer nachhaltigen Ernährung in Einklang stehende Verhaltensweisen kennenzulernen,
- das eigene Ernährungsverhalten an der ethisch gerechtfertigten Konzeption starker Nachhaltigkeit zu orientieren und entsprechend begründen zu können.

(Gralher-Krengel in diesem Band)

Die Erwartung an alle im Bedürfnisfeld Ernährung Handelnde besteht darin, die Bereitschaft aufzubringen, sich mit der Komplexität des Ernährungssystems zu befassen und daraus entsprechendes Handeln abzuleiten und zu realisieren. Um sich die Probleme im Zuge steigender Komplexität zu verdeutlichen, wird nun ein genauerer Blick auf das Entscheidungsproblem gerichtet.

Probleme lassen sich anhand von drei Merkmalen charakterisieren: 1. Wichtigkeit, 2. Rationalitätsanspruch und 3. Problemkomplexität (vgl. Schimank 2008, 3):

1. Ein Problem kann wichtig oder unwichtig sein, denn es gibt eine subjektiv unterschiedlich wahrgenommene Wichtigkeit von Problemen. Je unmittelbarer die Konsequenzen einer Entscheidung sind, desto wichtiger wird sie i. d. R. für die Person. Eine Lebensmittelunverträglichkeit beeinflusst die Speisenwahl unmittelbarer, als die Produktionsbedingungen des Lebensmittels an einem weit entfernten Ort.
 2. An ein Problem kann ein hoher oder ein niedriger Rationalitätsanspruch gestellt werden. Rationalität bezeichnet die bewusste Auswahl von und die Entscheidung für Gründe, die als vernünftig gelten, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen (mit dem ein *subjektiver* Nutzen verbunden ist). Je nachdem, worum es geht, steigt der Rationalitätsanspruch. Soll ein Hungergefühl beseitigt werden, ist der Rationalitätsanspruch vergleichsweise niedrig. Soll der Verzehr von Nahrung nicht nur den Hunger beseitigen, sondern die Wahl des Lebensmittels auch dazu dienen, die Ökosphäre zu schonen und faire Produktionsbedingungen zu gewährleisten, steigt der Rationalitätsanspruch.
 3. Ein Problem kann mehr oder weniger komplex sein. Die Problemkomplexität umfasst in sachlicher Hinsicht die verfügbaren Informationen, in sozialer Hinsicht das Ausmaß an Konflikthaftigkeit und in zeitlicher Hinsicht die verfügbare Zeit. Auf die Problemkomplexität wird näher eingegangen: In sachlicher Hinsicht müssen alle relevanten Informationen⁵ erfasst und verarbeitet werden. Nur die umfassende Informiertheit gewährleistet, dass das Problem grundlegend angegangen wird. In sozialer Hinsicht müssen „die unterschiedlichen Perspektiven und [die] daraus hervorgehenden Problemdeutungen aller Entscheidungsbeteiligten und -betroffenen“ (ebd.) aufgenommen
- 5 Was, wer, wo, wann, wie, womit, warum sind Fragen, die es im Rahmen der Informationsbeschaffung zu klären gilt. Dadurch ergibt sich eine Bestandsaufnahme der verfügbaren Ressourcen. Die Bedeutung der Ressource Zeit wird in diesem Modell besonders betont, indem sie als dritte Dimension der Problemkomplexität aufgeführt wird.

werden. Daraus ergeben sich vielfältige Kriterien, die es in eine Rangordnung zu bringen gilt. Erst dann kann eine Entscheidung getroffen werden, die nicht nur einzelne Gesichtspunkte berücksichtigt, sondern Konsens unter den involvierten Personen erzeugt. In zeitlicher Hinsicht muss für die Entscheidung genügend Zeit zur Verfügung stehen, „damit überhaupt eine vollständige Informationsverarbeitung und die Erarbeitung einer allgemein anerkannten Kriterienordnung stattfinden können“ (ebd., 6).

Wird Ernährungshandeln unter Berücksichtigung von Nachhaltigkeitsaspekten betrachtet, so wird eine perfekt rationale Entscheidung erforderlich. Das heißt, sowohl Wichtigkeit, Rationalitätsanspruch als auch die Problemkomplexität sind hoch. Wichtiger wird das Ernährungshandeln, weil nicht nur die persönlichen Konsequenzen einer Ernährungshandlung sondern auch die Konsequenzen für andere Menschen, Tiere und die Natur bedeutsam sind. Es muss rational und zeitnah gehandelt werden, da es um die Zukunftsfähigkeit der gesamten Menschheit geht und gerade deshalb steigt auch die Komplexität des Ernährungshandelns. Damit befinden wir uns in einem grundlegenden Spannungsverhältnis: „Je wichtiger es ist, eine möglichst rationale Entscheidung zu treffen, desto schwieriger ist dies meistens, weil das zu bearbeitende Problem hochgradig komplex ist. Rationalitätsanspruch und Problemkomplexität prallen aufeinander – je höher die Komplexität, umso härter“ (ebd., 5). Aus der Alltagserfahrung und vielen empirischen Studien der Entscheidungsforschung geht hervor, dass die sachliche, soziale und zeitliche Komplexität der zu bearbeitenden Probleme perfekte Rationalität nahezu unmöglich macht (vgl. ebd., 6).

Unter Berücksichtigung von Nachhaltigkeitsansprüchen können Ernährungsentscheidungen zu Entscheidungsproblemen führen. Bildung und Kompetenzentwicklung sollen dabei helfen diese Probleme zu lösen. Wie spiegelt sich Komplexität in der Alltagsküche wider und wie gehen die Befragten mit ihr um?

2. Empirische Ergebnisse: Die Komplexität der Alltagsküche

Methodische Herangehensweise

Elf Alltagsköche wurden in leitfadenorientierten Interviews⁶ zu ihren Ernährungsgewohnheiten und ihrem Verständnis von Nachhaltigkeit befragt. Es sind Männer und Frauen im Alter zwischen 21 und 67 Jahre mit unterschiedlichem Bildungs-, Berufs- und Familienstatus, die unterschiedlich häufig selber kochen und dies mehr oder weniger gern tun. Die Auswahl der Interviewpartner erfolgte nach dem Prinzip der Unterschiedlichkeit, um möglichst vielfältige Perspektiven zu erheben und ein facettenreiches Bild der Alltagsküche zu erhalten. Für die Analyse wurden die Daten vollständige transkribiert.

Die subjektive Perspektive der Befragten wurde mit dem Basisverfahren nach Kruse et al. rekonstruiert (vgl. Kruse et al. 2011; Kruse 2009). Es dient im Wesentlichen dazu, das Problem des Fremdverstehens, welches sich in Miss- und Fehlinterpretationen äußert, methodisch zu kontrollieren. In der Auswertungssituation erfordert die Kontrolle des Fremdverstehens einen vorsichtigen und reflexiven Umgang mit den Daten. Dies wird erreicht, indem eine suspensive Haltung bzw. eine Verfremdungshaltung gegenüber den Daten eingenommen wird und methodische Verfahrensregeln eingehalten werden.

Mit suspensiver Haltung bzw. Verfremdungshaltung ist gemeint, dass der Forschende sich stets bewusst machen muss, dass das eigene Relevanzsystem nur eines neben vielen ist. Der Forschende wird dafür sensibilisiert, sich vom Relevanzsystem des Befragten irritieren zu lassen und nicht vorschnell eigene Interpretationen an die Daten heranzutragen (vgl. Kruse 2009, 22 f.). Grundsätzlich soll die Analysemethode eine Vielzahl analytischer Werkzeuge in einem offenen Auswertungsprozess integrieren (vgl. Kruse et al. 2011, 48), daher der Name des Verfahrens: „Sie stellt im Grunde genommen ein analytisches *Basisverfahren* dar. Dessen Stärke liegt darin, dass es systematisch für verschiedene sprachlich-kommunikative Phänomene sensibilisiert – und dabei gleichzeitig analytische Offen-

6 Die Interviews führte ich in den Jahren 2010 und 2011 im Rahmen meines laufenden Promotionsprojektes „Alltägliches Kochen – Chancen für mehr Nachhaltigkeit. Eine Studie zur Kompetenzentwicklung im Alltag“.

heit gewährleistet. Der Kernpunkt ist, sich erst im Zuge des Auswertungsprozesses für spezifische Analyseperspektiven [...] zu entscheiden“ (Kruse 2011, 48). Die Analyseperspektiven – bzw. analytischen Werkzeuge – die Kruse et al im Rahmen des Basisverfahrens vorstellen speisen sich u. a. aus den Ansätzen der kognitiven Linguistik, Grounded Theory und Dokumentarischen Methode.

Alltagsköche als Personen im zweiten Ernährungsleben

Bei den Alltagsköchen handelt es sich um Personen im zweiten Ernährungsleben. Diese Begrifflichkeit geht auf Jean-Claude Kaufmann zurück (vgl. ebd. 2006: 164 f.). Kaufmann unterscheidet in eine Phase des ersten und zweiten Ernährungslebens. Demnach ist die Phase des ersten Ernährungslebens gekennzeichnet von einer Beiläufigkeit, in der Kinder sich vieles anschauen, der Erwerb von Ernährungskompetenz jedoch kein explizites Ziel ist. Während des ersten Ernährungslebens ist die Alltagswelt geprägt von (elterlicher) Fürsorge. Die Studie von Galher-Krengel bestätigt, dass für Schüler, die dem ersten Ernährungsleben kaum entwachsen sind, das Naheliegende bzw. die individuelle Ebene in ihren Ernährungsdenkwelten dominierend ist. Erstes und zweites Ernährungsleben weisen Parallelität zu primärer und sekundärer Sozialisation auf (vgl. Berger und Luckmann 1980, 139 ff.). Mit der primären Sozialisation erwirbt der Mensch eine Vorstellung vom „signifikanten Anderen“ (das sind die unmittelbaren und prägenden Bezugspersonen der ersten Lebensphase). Darauf aufbauend wird während der sekundären Sozialisation das Wissen über den signifikant Anderen erweitert durch eine Vorstellung vom „generalisierten Anderen“ (gesellschaftliche Gruppen). In der sekundären Sozialisation erfolgt die Internalisierung von „Subwelten“, die über das Setting der primären Sozialisation hinausgehen (vgl. ebd., 148). Sekundäre Sozialisation ist quasi der Erwerb von rollenspezifischem Wissen. „Die ‚Subwelten‘, die mit der sekundären Sozialisation internalisiert werden, sind partielle Wirklichkeiten im Kontrast zur ‚Grundwelt‘, die man in der primären Sozialisation erfasst“ (ebd.). Mit der sekundären Sozialisation kommt das Wissen um die Zusammenhänge verstärkt in den Blick. Das zweite Ernährungsleben beginnt. Diese Phase

fällt häufig mit dem Auszug von zuhause zusammen. Spätestens jetzt sind die Befragten vermehrt selbst für ihre Ernährung verantwortlich.⁷

Die Alltagsküche aus Sicht der Befragten

Aus den Schilderungen der Befragten lassen sich die vielfältigen Einflussfaktoren rekonstruieren, die das Ernährungshandeln strukturieren und in ihrer Gesamtheit die Alltagsküche bilden. Das folgende Zitat wird als Ausgangspunkt der Rekonstruktion herangezogen:

Also ich möchte mich gut fühlen irgendwie. Also einfach nur körperlich erst mal gut fühlen. In allererster Linie das Grundbedürfnis von Essen muss gestillt sein und damit hängt zusammen, dass meine Sinne ja auch mitessen und da geht es einfach schon los. (Sonja, 34 Jahre)

Das Zitat verdeutlicht die fundamentale Notwendigkeit von Essen. Zuerst müssen die körperliche Existenz und das körperliche Wohlbefinden gesichert sein. Damit verbunden sind die sinnlichen Erfahrungen. Wenn der Körper versorgt und Sinnlichkeit möglich ist, sind die Grundlagen für die soziale Existenz geschaffen. Der Verzehr – als die Befriedigung eines körperlichen Grundbedürfnisses – bildet somit den Kern des Komplexes. Die Verzehrsituation hat diesen besonders zentralen Stellenwert, da sie für jeden Menschen eine biologische Notwendigkeit darstellt. Alle anderen Ernährungshandlungen können arbeitsteilig gehandhabt werden. Sowohl in der Verzehrsituation als auch in den vor- und nachgelagerten Situationen greifen immer verschiedenste Faktoren ineinander. An jeden Aspekt sind bestimmte Erwartungen geknüpft, die sich aus Erfahrungen gebildet haben. Erfahrungen müssen nicht immer individuell durchlebt sein, sie können auch sozial vermittelt werden und dem gesellschaftlichen Wissensvorrat zugrundeliegen (vgl. Schütz und Luckmann 1979).⁸

7 Damit ist nicht gesagt, dass es nicht auch Personen gibt, die trotz sehr erfolgreicher sekundärer Sozialisationsprozesse, stets im ersten Ernährungsleben verharren.

8 Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Ich muss nicht selbst herausfinden, was in dieser Welt alles essbar ist. Ich kann mich diesbezüglich mit dem überlieferten Wissen zufrieden geben.

Im Folgenden soll die Verzehrsituation als Genusschance charakterisiert werden, denn nach der Sättigung bietet die Verzehrsituation im Idealfall die Möglichkeit von Genuss. Genuss wird im Sinne von Daniel Kofahl als ein angenehmes Erfüllungsgefühl verstanden (vgl. Kofahl 2011). Ein angenehmes Erfüllungsgefühl stellt sich ein, sofern die Erwartungen beim Verzehr bestätigt oder übertroffen werden. Das Gegenteil von Genuss ist insofern ein unangenehmes Enttäuschungsgefühl.⁹ Entscheidend für die Wahrnehmung einer Situation ist das Ineinandergreifen der verschiedenen Einflussfaktoren. Wird das Zusammenspiel der für die Verzehrsituation relevanten Faktoren als gelungen empfunden, stellt sich Genuss ein. Genuss ist nicht nur sinnlich und lustvoll sondern auch reflexiv, darauf verweist Rainer Lutz (1983). Genuss ist demnach ein bewusster Prozess und beinhaltet sowohl „vernünftiges Maßhalten“ als „auch einmal über die Stränge zu schlagen“ (ebd., 14). Denn man müsse auch mit dem Maßhalten maßhalten, sonst unterliegt der Genuss der Überkontrolle (ebd.).

Für die sinnliche Wahrnehmung spielen verschiedene Aspekte wie Geschmack, Geruch, Konsistenz, Temperatur und Aussehen der Speise eine Rolle. Es gibt Erwartungen an die Temperatur, eine Suppe soll beispielsweise heiß sein. Ebenso gibt es Erwartungen an die Konsistenz der Speise. Zum einen in Bezug auf das Mundgefühl und zum anderen in Bezug auf die Geräusche beim Kauen. Von einem Keks wird erwartet, dass er knusprig ist, d. h. er ist sowohl fest, als auch geräuschvoll beim Kauen. *Das Auge isst mit* besagt eine Alltagsweisheit, die darin besteht, dass das Aussehen ebenfalls bewirkt, ob wir eine Speise als appetitlich empfinden oder nicht. Der Duft einer Speise soll angenehm sein und gibt erste Hinweise auf den Geschmack. Der Geschmack ist die herausragende Eigenschaft einer Speise. Ständig werden unsere Sinnesorgane beansprucht, die Augen, die Ohren, die Nase, die Haut. Die Zunge bekommt hauptsächlich beim Essen und Trinken die Gelegenheit Erfahrungen zu machen. Im Zubereitungsprozess kann der Alltagskoch Einfluss auf die Sinneswahrnehmungen beim Verzehr nehmen.

9 Wenn die Erwartungen an eine Verzehrsituation übertroffen werden, kann Genuss genaugenommen auch ein *angenehmes Enttäuschungsgefühl* sein. Ein *unangenehmes Erfüllungsgefühl* kann sich einstellen, wenn eine Speise so ungenießbar ist wie erwartet.

Die Ansprüche an eine Speise in Bezug auf ihre sinnliche Wahrnehmung können unterschiedlich sein. So berichtet Hans (58 Jahre) von seinen ersten Versuchen Fleisch und Gemüse zuzubereiten: *„Und da war es nicht mehr weich, da ist es schon wieder härter geworden. [...] Das gab es alles. Zerkochtes Gemüse gab es auch schon ja. Das es zu weich war, bäh. Aber gegessen wurde es trotzdem.“* Beate betont, dass es Situationen gab, in denen sie sich nicht zufrieden geben konnte mit dem Resultat ihrer Kochbemühungen *„Ich habe auch schon ein paar Gerichte weggeschmissen, weil die einfach ganz schrecklich geworden sind. Wir wollen einfach dass es gut aussieht und wir wollen dass es gut schmeckt.“*

Ebenfalls bedeutsam für den Genuss ist die Atmosphäre. „Atmosphäre entsteht dann, wenn sich Objekteigenschaften, die sich zur Wahrnehmung eignen und anbieten, und die Gestimmtheit des Subjektes aufeinander beziehen“ (Ipsen 1998, 71 zitiert nach Boeckmann 2009, 36). Die Atmosphäre wird geprägt durch den Raum und dessen Ausstattung. Die Größe des Raumes, die Temperatur, die Luftqualität, die Beleuchtung, etc. Die Ausstattung des Raumes beinhaltet beispielsweise, ob es einen Tisch gibt. Wie er aussieht, ob und wie er mit Tellern, Besteck und Sonstigem eingedeckt ist. Ständig nehmen wir die jeweilige Atmosphäre einer Situation wahr und empfinden dabei Emotionen. Auch bei der Zubereitung von Speisen kann Atmosphäre als angenehm oder unangenehm empfunden werden. Hans erinnert sich an das Grünkohlkochen mit Freunden in seiner *„richtig schönen Wohnküche [...] Da hat man den ganzen Geruch mitgekriegt. [...] Das war ein richtiges Fest.“*

Mit dem Begriff der Küche verbinden sich zwei Bedeutungen. Zum einen ist damit der Ort/Raum bezeichnet, an dem eine Speise zubereitet wird. Zum anderen bezeichnet Küche „ein komplexes kulturelles Regelwerk, das Anleitungen dafür enthält, wie jeweils verschieden gekocht wird“ (Barlösius 1999, 123). Das Regelwerk einer Küche beinhaltet Hinweise für den Geschmack, es legt fest, welche Lebensmittel zusammenpassen, wann und wie sie zu essen sind. Kulturelle Regelwerke können sich in Form unterschiedlicher National- oder Regionalküchen in den Genussvorstellungen wiederfinden:

Also indische Küche mag ich gerne, italienische Küche und griechische. Ähm ich glaube das sind so die Hauptsachen, also polnische, indisch, italienisch. Asien und Mittelmeerraum ist so

ein bisschen so meine Hauptgeschmacksrichtung sage ich mal.
(Sonja)

Kulturell geprägt ist auch ein gewisser Mahlzeitenrhythmus. Den Befragten ist dieser kollektive Rhythmus aus Frühstück, Mittagessen und Abendbrot bewusst. Je nach Lebensphase und Lebensstil wird er praktiziert oder mit ihm gebrochen. Besonders beliebt ist der gemeinsame Mahlzeitenrhythmus für die Strukturierung des familiären Zusammenlebens. Beate hat einen kleinen Sohn, sie berichtet:

Ein ganz fester Bestandteil des Tages ist es, wenn mein Mann nach Hause kommt, dass wir entweder zusammen noch mal kochen oder das Essen ist schon fertig. Dass wir uns zwischen sechs und sieben gemeinsam an den Tisch setzen und essen.

Das soziale Miteinander bei Tisch soll freundlich sein, um den Beteiligten ein angenehmes Erleben zu ermöglichen. Hierzu gehört auch das Sprechen über die Speisen, wodurch die Bemühungen des Koches bzw. der Köchin mehr oder weniger hohe Anerkennung erfahren. Die folgende Episode macht deutlich, dass die Kommunikation über die Speise emotional weitreichend sein kann und die Vorstellungen über eine gelungene Speise nicht immer deckungsgleich sind:

Ich mag halt gerne – wenn es jetzt einmal eine Sache gibt ja und die schmeckt mir, [...] wenn das wieder so schmeckt. [...] Aber der Typ ist meine Mutter nicht. Sondern meine Mutter macht dann wieder irgendwas anders und will dann noch mal wieder was ausprobieren und denkt sich, sie kann das immer noch ein bisschen verfeinern und dann schmeckt es mir beim nächsten Mal vielleicht nicht mehr so toll und das verträgt sie dann aber nicht. Also da war sie dann immer so, dass sie so sagt: Ach ja, ich versuche hier irgendwie was Neues zu machen und so und du willst ja immer nur das Selbe. Und da ist sie dann so ein bisschen dran verzweifelt. (Mario, 28 Jahre)

Was an dieser Episode zusätzlich deutlich wird, sind die unterschiedlichen Bedürfnisse, die zur Geltung kommen. Mario möchte Wiederholung, seine Mutter Variation. Wiederholung stiftet Erwartungssicherheit, Variation geht mit einer neugierigen Haltung einher.

Das Wissen um die Speisen oder auch Qualitätsbewusstsein spielt eine erhebliche Rolle als genussstiftendes Element in der Verzehrsituation. Durch das Qualitätsbewusstsein wird die Reflexion über Voraussetzungen und Auswirkungen des Essens in der Verzehrsituation wirksam. Besonders betont wird der kognitive Anteil an den Genussvorstellung durch das Leitbild der Slow-Food-Bewegung, welches durch den Gründer und internationalen Präsidenten der Bewegung Carlo Petrini wie folgt formuliert wird:

Ich möchte die Geschichte einer Speise kennen. Ich möchte wissen, woher die Nahrung kommt. Ich stelle mir gerne die Hände derer vor, die das, was ich esse, angebaut, verarbeitet und gekocht haben.¹⁰

In der Verzehrsituation werden somit Vorstellungen wirksam, die eigentlich außerhalb der Verzehrsituation liegen. Um eine Einschätzung der Speise vorzunehmen, bedarf es wissenschaftlicher Maßstäbe. So kann nach objektiven Kriterien beispielsweise nicht gesagt werden, ob ein Soufflé gelungen ist, wenn dem Essenden nicht bekannt ist, dass es eine luftige Konsistenz haben müsste. Trotzdem kann er es subjektiv als gelungen empfinden.

Die Wertschätzung steigt oder sinkt mit dem Wissen über die Speise. Je nachdem, wie der Maßstab bewertet wird. Zum Beispiel in Bezug auf die Frage, ob ein Lebensmittel mehr oder weniger hygienisch ist und ob damit für die Person zusammenhängt, dass sie Naturbelassenheit oder Hygiene höher schätzt. Für den einen kann es genusssteigernd sein zu wissen, dass die Milch nicht pasteurisiert ist. Für den anderen ist Rohmilch ein unappetitliches, weil weniger hygienisches Produkt. Hier wird deutlich, dass Rationalitäten folgenreich sind für Wertvorstellungen und zu Veränderungen in den Einstellungen führen können.

Dort, wo Rationalität die Wertvorstellungen beeinflusst, zeigen sich Gewissensregungen. Im Gewissen verbinden sich Wertvorstellungen mit einem diesbezüglichen Gefühl. Gewissensbisse sind unangenehm und verderben den Genuss. Sie treten ein, wenn Moralvorstellungen verletzt werden. Für einige der Befragten ist es daher wichtig, auf die Vorgeschichte ihrer Lebensmittel zu achten: *„Dass ich einfach weiß, woher die*

10 Vgl. <http://www.slowfood.de> (Zugriff 10.03.2013)

Eier kommen, von glücklichen Hühnern und nicht von dieser fürchterlichen Massentierhaltung“ (Beate). Auch Sonja konnte eine Gewissensregung in Bezug auf ihr Ernährungshandeln beobachten:

Also früher habe ich ein schlechtes Gewissen gehabt, wenn ich zum Bio-Laden ging, weil es so teuer ist. Jetzt bekomme ich ein schlechtes Gewissen, wenn ich in einen Discounter gehe und konventionelle Lebensmittel kaufe.

Sonja hat sich mit der Lebensmittelproduktion beschäftigt, was dazu führte, dass sie Umweltverträglichkeit höher bewertet als Sparsamkeit. Der Genuss wird umso vollkommener erlebt, desto positiver die Gewissensregungen beim Essen sind. Der vollkommene Genuss ist jedoch nicht immer Ziel beim Essen, oft geht es vorerst darum, satt zu werden. Wie oben bereits erwähnt, ist es für Sonja „in allererster Linie“ wichtig, dass ihr „Grundbedürfnis von Essen gestillt“ ist. Die moralischen Pflichten bezüglich ihrer Ernährung sind diesem Grundbedürfnis nachgeordnet: „Ich sehe mich da auch in einer Pflicht um ehrlich zu sein. Also ich sehe es in zweiter Linie als Pflicht.“ Sie sieht es als ihre Pflicht sich bewusst zu machen, welchen gesellschaftlichen Umgang mit Nahrungsmitteln sie sich wünscht und entsprechend zu handeln. Essen geht für Sonja mit einer Positionierung zu den gesellschaftlichen Verhältnisse einher. Den momentanen Umgang mit Lebensmitteln sieht sie kritisch:

Wie wir Menschen mit Essen umgehen, oder in dieser Gesellschaft mit Nahrungsmitteln umgehen, es ist halt einfach krank und ich denke, dass jeder für sich auch wissen muss was er da tut. [...] An aller erster Stelle sehe ich, dass ich gut zu mir selber bin irgendwie. Das geht jetzt schon wieder ganz weit. Es hat damit zu tun welches Verhältnis man zu sich selbst hat, ob es einem egal ist, ob man billiges Fleisch isst, oder irgendwie hormonverseuchtes Fleisch isst.

Die Menschheit als die Gesamtheit von „wir Menschen“ ist unbegreiflich groß. Die Hormone im „hormonverseuchten Fleisch“ sind unbegreiflich klein. Somit ist die konkret-sinnliche Erfahrung des Essens verbunden mit dem Unfassbaren. Auch wenn sich die Komplexität der Alltagsküche nicht vollkommen „aufdröseln“ lässt, wie Sonja sagt, so können doch mithilfe kritischen Denkens und Nachfragens Verbindungslinien zwischen

diesen Extremen und der alltäglichen Speise gesponnen werden. Sonja kommt zu dem Schluss: „*Ich kann es irgendwie nicht fassen so richtig.*“ Es lässt sich jedoch feststellen, dass der Genuss für sie umso größer ist, desto mehr erstrebenswerte Ziele sie in einer Speise verwirklicht sieht.

Wie nun ansatzweise gezeigt wurde, spiegelt sich in der Alltagsküche ein ausdifferenziertes Zielesystem wider, das umso weitere Kreise zieht, je mehr Ziele verwirklicht werden sollen. Wie gehen die Alltagsköche damit um, wenn Ernährung mit den Zielen der Nachhaltigkeit verbunden werden soll?

Umgang der Alltagsköche mit dem Nachhaltigkeitsparadigma

In den Interviews wurde deutlich, dass Nachhaltigkeit als komplexes generationenübergreifendes Konzept mit tiefgreifenden weltweiten Konsequenzen verstanden wird. Die Alltagsköche formulieren, dass der derzeitige Umgang mit natürlichen Ressourcen und Tieren unverantwortlich ist.

Der moralische Anspruch des Nachhaltigkeitsparadigmas ist den Alltagsköchen bekannt, was sich daran erkennen lässt, dass die Frage nach der Nachhaltigkeit im eigenen Ernährungshandeln auf Äußerungen mit Rechtfertigungscharakter hinauslief, z. B. indem schuldbewusst auf die Unzulänglichkeit des Menschen verwiesen wird: „*Menschen sind so gierig, so ist es ja auch und ich schließe mich da auch ein in ganz viele Bereiche*“ (Beate).

Die Herausforderung im nachhaltigkeitsorientierten Ernährungshandeln liegt darin, die verschiedenen Nachhaltigkeitspotentiale in jeder Phase des Ernährungsprozesses zu identifizieren und zu berücksichtigen. Um diesem Anspruch zu begegnen, ergibt sich ein Bedarf an alltagsadäquaten Lösungen. Alltagsadäquanz besteht vor allem in der Reduktion von Komplexität. Drei Varianten der Komplexitätsreduktion sollen im Folgenden behandelt werden: Aufbau von Eigenkomplexität, Aufbau von Distanz und im Übergangsfeld zwischen dem Aufbau von Eigenkomplexität und Distanz wird das routinemäßige Handeln angesiedelt.

Aufbau von Eigenkomplexität

Wenn man das nicht jemals veröffentlicht hätte wie viel CO₂-Ausstoß beispielsweise bei der Fleischherstellung entsteht, also ich glaube wir würden heute nichts tun. Es ist wirklich schon ganz gut, dass man auch soweit diese Zusammenhänge herstellen kann.

Diese Äußerung von Sonja verdeutlicht einen Reflexionsprozess, der zum Erwerb von Systemkompetenz beitrug. Aus ihrer Einsicht in den Zusammenhang von CO₂-Ausstoß und Lebensmittelproduktion leitete sie die günstigere Bewertung von regional und biologisch produzierten Lebensmitteln ab und gestaltete ihren Alltag dahingehend um, von nun an vermehrt im Bio-Laden einzukaufen. Kompetenzentwicklung heißt Aufbau von Eigenkomplexität und ist eine Strategie zur Reduktion von Komplexität. Der Gedanke, dass die Reduktion der Umweltkomplexität mit der Steigerung von Eigenkomplexität einhergeht, stammt aus der Systemtheorie von Niklas Luhmann. Indem die zur Verfügung stehenden Handlungsmöglichkeiten (sprich Eigenkomplexität) zunimmt, kann Druck von außen besser begegnet werden. Peter Kappelhoff greift diesen Gedanken für die Beschreibung von Kompetenzentwicklung auf (vgl. Kappelhoff 2004).

Die Alltagsköche sehen einige Möglichkeiten, das Leitbild Nachhaltigkeit für das individuelle Handeln zu operationalisieren. So wird eine Reihe von „nachhaltigen“ Handlungsweisen benannt, denen vor allem Tier- und Klimaschutz motive zugrundeliegen. Dazu zählt beispielsweise die Nutzung von Restwärme bei Elektroherden, der Verzicht auf bestimmte Lebensmittel (z. B. Thunfisch) oder die Entscheidung für Bio-Produkte. Zudem wurden ein geringer Konsum tierischer Produkte, die Berücksichtigung der Produktionsbedingungen sowie eine Orientierung an Saisonalität und Regionalität als nachhaltig erachtet. Je größer die Eigenkomplexität ist, desto mehr Handlungsoptionen stehen in einer bestimmten Entscheidungssituation zur Wahl. Dass der Schritt vom kompetenten zum gewohnheitsmäßigen Handeln nicht groß ist, wird im nächsten Abschnitt ausgeführt.

Kompetenzen sind Bündel von Handlungsoptionen, die dazu dienen Probleme zu lösen. Einmal angenommene Strategien verfestigen sich häufig zu Routinen bzw. Gewohnheiten. Gewohnheiten schaffen Distanz zur ständigen Reflexion des Handelns. Anstatt sich jedes Mal zu fragen, ob ein bestimmtes Produkte den eigenen Ansprüchen genügt, wird diese Frage nur einmal gestellt und dann dauerhaft in das Handeln integriert. Beate gibt ein Beispiel, wie aus ihrer Reflexion über Eier und Milch neue Routinen wurden. *„Wir achten schon auf ein paar Sachen, dass die Eier Bio-Eier sind und die Milch auch bio.“* Im Fall von Eiern und Milch bevorzugt sie Bio-Qualität gegenüber konventionell erzeugten Produkten. *„Worauf ich echt achte ist: Öko-Test sehr gut“* (Beate). Öko-Siegel und Testergebnisse haben für sie eine komplexitätsreduzierende Wirkung, indem sie ihr eigene Such- und Bewertungsprozesse abnehmen. Uwe Schimank bezeichnet diese Strategie als Rückgriff auf *„Entscheidungen von der Stange“* (ebd. 2005, 375). Diese Rationalitätsfiktionen erzeugen Zeitgewinne und wirken aus Sicht der Handelnden legitimierend, denn was allgemein als rational anerkannt scheint, wird kaum noch in Zweifel gezogen (vgl. ebd. 2005, 373f.).

Beate äußert, dass sie nicht bereit ist, mehr Geld für Fleisch aus artgerechten Haltungsformen auszugeben. Den Fleischkonsum aufgeben möchte sie nicht, auch wenn es *„schön“* wäre, generell nachhaltige Produkte zu konsumieren. In Bezug auf den Fleischverzehr überwiegen bei ihr die positiven Empfindungen. Sich intensiver mit der Herkunft des Fleisches zu beschäftigen, könnte zur Folge haben, dass ihr der Appetit vergeht. So wie es ihr beim Thunfisch bereits erging. *„Also ich greife einfach in die Obst- und Gemüsetheke und nehme was gut aussieht.“* Beate ist bewusst, dass ihre Orientierung am Aussehen beim Kauf von Obst und Gemüse und ihre Haltung gegenüber dem eigenen Fleischkonsum keinem hohen Rationalitätsniveau entsprechen. Sie mache sich *„zu wenig Gedanken“*. Nicht-Wissen tritt in zwei Varianten auf, dem Nicht-Wissen-Können und dem Nicht-Wissen-Wollen (vgl. Beck 2008). Im geschilderten Fall handelt es sich um Nicht-Wissen-Wollen mit dem Effekt, Reflexion zu vermeiden und Routinen zu bewahren.

Aufbau von Distanz

Handlungsoptionen stellen auch das Verschieben und Vermeiden dar. Verschieben und Vermeiden (siehe das Beispiel Thunfischverzicht) sind wichtige Fähigkeiten, sie lassen sich allerdings sehr effektiv gegen nachhaltige Ernährung einsetzen. Statt der Problemlösung kann auch die Problemvermeidung erfolgen. Indem Distanz zum Problem geschaffen wird, entfallen die Mühen der Entscheidungsfindung und -umsetzung. Zuständigkeit kann auf andere Ebenen, Institutionen, Personen oder Zeitpunkte verschoben werden.

„Solange die große Politik keine Weichen stellt, kann ich nur für mich sehen, wie ich am günstigsten vorankomme.“ Dieses Zitat von Hans ist ein Beispiel für das Verschieben von Verantwortung auf eine andere Ebene. Das Problem wird an „die große Politik“ delegiert. Hans vermeidet eine Überforderung seiner Alltagsmoral. Er sieht sich erst in der Pflicht, wenn auf höherer Ebene die „Weichen“ gestellt werden.

Für Marcello (27 Jahre) hält sich die Auseinandersetzung mit Ernährungsfragen in Grenzen, „weil ich bisher bei der Arbeit immer Mittagessen bekommen habe.“ Da im betrieblichen Kontext für ihn gesorgt wird, macht er sich selbst wenig Sorgen um seine Mahlzeiten. Marcello sieht die Zuständigkeit für sein Mittagessen bei seinem Arbeitgeber.

Für Nina (21 Jahre) stellt sich die Frage nicht, was sie kochen und essen sollte. In ihrer Wohngemeinschaft hat sich eine andere Person dem Thema Ernährung angenommen: „Wenn mein Mitbewohner kocht, der halt super gut kochen kann, dann kriege ich meistens was ab. Also der kocht halt oft und wirklich sehr gut und dann habe ich halt keine Lust, selber noch zu kochen.“

Konrad (42 Jahre) verschiebt seine Verantwortung auf einen anderen Zeitpunkt: „Bei Fleisch bin ich noch nicht so weit, aber bei Salat oder so bei Milchprodukten, da gucke ich dann schon, dass da Bio-Sachen dabei sind.“ Indem Konrad sagt, er sei „noch nicht so weit“, deutet er an, dass eines Tages die Möglichkeit besteht, sein Handeln den Nachhaltigkeitsempfehlungen anzupassen. Dieser Zeitpunkt könnte dann erreicht sein, wenn Konrad bereit ist, Vegetarier zu werden, wenn er in den ländlichen Raum zieht und sein eigenes Vieh hält, wenn er finanziell bessergestellt ist und es sich leisten kann, nachhaltige Produkte zu kaufen, etc.

In den Ernährungsdenkwelten von Schülern (vgl. die Rekonstruktion von Gralher-Krengel in diesem Band) wird das persönliche Engagement gegen den Hunger in der Welt auf den Zeitpunkt der Volljährigkeit verschoben. Erst in dieser Phase eröffnen sich der Ansicht einiger Schüler nach Handlungsmöglichkeiten. Dann würden sie über eigenes Geld für Spenden und die nötige Selbständigkeit für die aktive Hilfe vor Ort verfügen.

Das Handeln der Alltagsköche bewegt sich aus ihrer Sicht vielfach in engen finanziellen Möglichkeiten. Wenn Nachhaltigkeit Geld kostet, dann ist sie für einige Alltagsköche schwer realisierbar. Konrad kommt zu dem Fazit: *„Manchmal wünsche ich mir einfach ein bisschen mehr Geld, dass man sich dann einfach auch mal so ein paar Sachen leisten kann. Ein guter Pfeffer oder sowas kann echt teuer sein.“*

3. Fazit

Gralher-Krengel hat für den Themenbereich „Zugang zu Nahrung“ herausgearbeitet, inwiefern sich der Komplexitätsgrad in den Denkwelten von Wissenschaftlern und Schülern unterscheidet. Sie betont, dass den Denkwelten unterschiedliche Erfahrungshorizonte zugrunde liegen. Die Ernährungsdenkwelten von Schülern sind überwiegend auf die individuelle Ebene bezogen. Bei ihren Ernährungsorientierungen dominieren Genuss, Gesundheit und Körperform, während Wissenschaftler darum bemüht sind, die Folgen des Ernährungshandelns für „Wirtschaft und Gesellschaft“ und „Ökosphäre“ in ihre Denkwelten einzubeziehen. Sie untersuchen die vielfältigen Zusammenhänge und Wechselwirkungen im Bedürfnisfeld Ernährung mit dem Ziel, Nachhaltigkeitsprobleme offenzulegen und Lösungsmöglichkeiten aufzuzeigen.

„Das Denken in längerfristigen und weiter in die Zukunft gerichteten Zeiträumen scheint für sie [die Schüler. Anm. EK] weniger geläufig zu sein, was sich für ein Einbeziehen künftiger Generationen in die Ernährungsdenkwelten als Schwierigkeit erweisen kann“ (Gralher-Krengel in diesem Band).

Für die Perspektive der Alltagsköche lässt sich feststellen, dass sie bei der Verknüpfung ihrer Ernährungsdenkwelten mit den weitreichenden Zielen der Nachhaltigkeit, einige als angemessen befundene Hand-

lungsweisen nennen. Die Folgen ihrer Ernährungsentscheidungen stets zu reflektieren und in entsprechendes Handeln umzusetzen, scheint jedoch kaum alltagsadäquat zu sein. Beim Thema Ernährung spielt der Genuss eine hervorgehobene Rolle. In den Genussvorstellungen werden die sinnlichen Wahrnehmungen zuerst reflektiert. Die Voraussetzungen und Auswirkungen von Ernährungsentscheidungen einzubeziehen, stellt eine Erweiterung der Genussvorstellungen dar. Insgesamt erweist sich die Alltagsküche als durch zahlreiche Faktoren beeinflussbar und von vielfältigen Erwartungen durchdrungen. Je mehr eine Verzehrssituation hinter den Erwartungen zurückbleibt, desto getrübt ist der Genuss. Nachhaltigkeit schiebt sich in das Genusserleben als etwas Abstraktes, Unbegreifliches. Da Lebensmittel heute mit viel Nicht-Wissen behaftet sind – weite Strecken ihres Lebenszyklus sind den Alltagsköchen nicht bekannt – kommen Bewältigungsstrategien zum Einsatz: Mehr-Wissen durch Aufbau von Eigenkomplexität, Nicht-Wissen-Müssen, -Können und -Wollen durch Routinehandeln und Aufbau von Distanz.

Die Formen des Nicht-Wissens sind in verschiedenen Lebensphasen unterschiedlich gewichtet. Während das erste Ernährungsleben gekennzeichnet ist von Nicht-Wissen-Können, hält im zweiten Ernährungsleben eher das Nicht-Wissen-Wollen Einzug. Nicht-Wissen-Wollen ist eine Möglichkeit, Distanz herzustellen. Dadurch gelingt es den Alltagsköchen den Druck abzubauen, der sich im Spannungsverhältnis von Rationalitätsanspruch und Problemkomplexität aufbaut.

Obwohl sich die methodischen Herangehensweisen bei der Untersuchung der Ernährungsdenkwelten von Schülern, Wissenschaftlern und Alltagsköchen unterscheiden, sind die Ergebnisse durch das zentrale Motiv der Komplexitätsreduktion verbunden. Die Rekonstruktion der wissenschaftlichen Perspektive veranschaulicht den Aufbau von Systemwissen. Die Rekonstruktionen der Alltagskoch- und Schülerperspektiven bringt die alltagspraktische Seite dieses Wissens in den Blick. Sofern das Systemwissen Anlass dazu gibt Verhaltensweisen zu ändern, stellt sich die Frage, wie Personen sich darin unterstützen lassen, nachhaltig gebildete Entscheidungen zu treffen? Solange Nachhaltigkeit als etwas Abstraktes erlebt wird, scheint sie Fassungslosigkeit hervorzurufen. Das Abstrakte ist unbegreiflich, entweder – so wurde gesagt – weil es unfassbar

klein oder weil es unfassbar groß ist.¹¹ Das Konkrete hingegen ist sinnlich erfahrbar. Wenn das Abstrakte Unbehagen bereitet und deshalb auf Distanz gebracht wird, dann scheint es sinnvoll, es konkret zu machen. (Alltags-)Theorien helfen zu begreifen und schaffen ein emotionales Verhältnis zum Abstrakten. Mit einem hohen Anspruch an das Rationalitätsniveau einer Theorie steigt ihre Komplexität. Bildung für nachhaltige Entwicklung fordert auf zum Streben nach hoher Rationalität. Bei einer Ernährungsentscheidung sollen so viele Faktoren, so weitreichend, wie möglich berücksichtigt werden. Dieses Ziel kann sowohl in einer emanzipatorischen Steigerungsperspektive als auch in einer Überforderungsperspektive gedeutet werden. Um Überforderung zu begegnen, sollte Kompetenzentwicklung angestrebt werden. Gelingt das Zusammenspiel von Fähigkeit, Bereitschaft und Zuständigkeit, dann ist Kompetenzentwicklung eng mit Genuss verbunden.

Literatur

- Alheit, P., und B. Dausien. 2010. Bildungsprozesse über die Lebensspanne. Zur Politik und Theorie lebenslangen Lernens. In: *Handbuch Bildungsforschung*. Herausgegeben von R. Tippelt, B. Schmidt. 3., durchgesehene Auflage. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. 713–734.
- Barlösius, E. 1999. *Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung*. Weinheim und München: Juventa Verlag.
- Beck, U. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Edition Suhrkamp.
- Beck, U. 1993. *Die Erfindung des Politischen*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp.
- Beck, U. 2008. *Weltrisikogesellschaft: Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. 1 Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Berger, P. L., und T. Luckmann. 1980. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.

11 Für eine ausführliche Genealogie des Abstrakten und des Konkreten vgl. Claessens (1993a).

- Boeckmann, T. 2009. *Biohöfe als Ausgangspunkt informeller Lernprozesse: Eine explorative Studie über die Zusammenhänge zwischen dem Handeln von ökologisch wirtschaftenden Landwirtschaftsbetrieben und nachhaltigen Lebensstilen und Wirtschaftsweisen im Hofumfeld*. Kassel/Witzenhausen. Dissertation im Fachbereich 6 -Architektur, Stadtplanung, Landschaftsplanung der Universität Kassel.
- Claessens, D. 1993 a. *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*. 1. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Claessens, D. 1993 b. *Freude an soziologischem Denken. Die Entdeckung zweier Wirklichkeiten. Aufsätze 1957–1987*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Dahlmanns, C. 2008. *Die Geschichte des modernen Subjekts. Michel Foucault und Norbert Elias im Vergleich*. 1. Auflage. Münster: Waxmann.
- Eberle, U., und D. Hayn. 2007. *Ernährungswende. Eine Herausforderung für Politik, Unternehmen und Gesellschaft*. Freiburg und Frankfurt a. M.: Öko-Institut e. V. und Institut für sozial-ökologische Forschung.
- Gralher-Krengel, M. 2019. Nachhaltige Ernährung verstehen. Ernährungsdenkwelten von Schülern und Wissenschaftlern. In: *Umwelt – Gründe – Werte. Dialoge in Umweltethik und Environmental Humanities*. Herausgegeben von P.P. Thapa, M. Düchs und C. Baatz. Bamberg: University of Bamberg Press. 73–106.
- Haan, G. de. 2001. Was meint „Bildung für nachhaltige Entwicklung“ und was können eine globale Perspektive und neue Kommunikationsmöglichkeiten zur Weiterentwicklung beitragen? In: *Bildung für nachhaltige Entwicklung. Globale Perspektive und neue Kommunikationsmedien*. Herausgegeben von O. Herz, H. Seybold, G. Strobel. Opladen: Leske + Budrich. 29–45.
- Ipsen, D. 1998. Die Bedeutung ökologischer Ästhetik. In: D. Ipsen, G. Cichorowski, E. Schramm (Hg.): *Wasserkultur. Beiträge zu einer nachhaltigen Stadtentwicklung*. Berlin: Analytica Verlag, 69–73.
- Kappelhoff, P. 2004. *Kompetenzentwicklung in Netzwerken: Die Sicht der Komplexitäts- und allgemeinen Evolutionstheorie*. Wuppertal: online-Ressource http://kappelhoff.wiwi.uni-wuppertal.de/fileadmin/kappelhoff/Downloads/Veroeffentlichungen/komplex_2004.pdf (Zugriff 18.02.2013)
- Kaufmann, J.-C. 2006. *Kochende Leidenschaft: Soziologie vom Kochen und Essen*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

- Knoblauch, H. 2010. Von der Kompetenz zur Performanz: Wissenssoziologische Aspekte der Kompetenz. In: *Soziologie der Kompetenz*. Herausgegeben von T. Kurtz, M. Pfadenhauer. 1. Auflage. Wissen, Kommunikation und Gesellschaft, Schriften zur Wissenssoziologie. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. 237–255.
- Koerber, K. v., T. Männle, C. Leitzmann. 2004. *Vollwert Ernährung: Konzeption einer zeitgemäßen und nachhaltigen Ernährung* (10. Auflage.). Stuttgart: Haug.
- Kofahl, D. 2011. „Mit Liebe gekocht ...“. Zur Kommunikation von Emotionen im kulinarischen Kontext. In: *Die Zukunft auf dem Tisch: Analysen, Trends und Perspektiven der Ernährung von Morgen*. Herausgegeben von A. Ploeger, G. Hirschfelder, G. Schönberger. Wiesbaden: Springer Fachmedien. 269–284.
- Kruse, J. 2009. Die Reflexivität Qualitativer Forschung – oder: Was erfahren wir über uns selbst, wenn wie qualitativ forschen? In: *Qualitative Forschung in der Psychosomatischen Frauenheilkunde*. Herausgegeben von M. Neises. Lengerich: Pabst. 9–42.
- Kruse, J., K. Biesel, C. Schmieder. 2011. *Metaphernanalyse: Ein rekonstruktiver Ansatz*. 1 Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kudera, W., und G. G. Voss. 2000. *Lebensführung und Gesellschaft: Beiträge zu Konzept und Empirie alltäglicher Lebensführung*. Opladen: Leske + Budrich.
- Kurtz, T., M. Pfadenhauer (Hrsg.). 2010. *Soziologie der Kompetenz*. 1. Aufl. Wissen, Kommunikation und Gesellschaft, Schriften zur Wissenssoziologie. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Lauströer, A. 2005. *Förderung von Bewertungskompetenz durch Bildung für eine nachhaltige Entwicklung*. Kiel: Dissertation an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.
- Lave, J., und E. Wenger. 1991. *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Lutz, R. 1983. Genuß und Genießen. In: *Genuß und Genießen. Zur Psychologie des genußvollen Erlebens und Handelns*. Herausgegeben von R. Lutz. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- Marquard, O. 1981. *Abschied vom Prinzipiellen: Philosophische Studien*. Stuttgart: P. Reclam jun.
- Ott, K., und L. Voget. 2007. Ethische Dimensionen einer Bildung für nachhaltige Entwicklung. In: *BNE-Journal Online Magazin*.

- Ott, K., und R. Döring. 2008. *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*. 2. Auflage. Marburg: Metropolis.
- Pfadenhauer, M. 2008. *Organisieren: Eine Fallstudie zum Erhandeln von Events*. 1. Auflage. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss.
- Pfadenhauer, M. 2010. Kompetenz als Qualität sozialen Handelns. In: *Soziologie der Kompetenz*. Herausgegeben von T. Kurtz, M. Pfadenhauer. 1. Auflage. Wissen, Kommunikation und Gesellschaft, Schriften zur Wissenssoziologie. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. 149–172.
- Rost, J., A. Lauströer, N. Raack. 2003. Kompetenzmodelle einer Bildung für Nachhaltigkeit: Praxis der Naturwissenschaft. *Chemie in der Schule* 8. 10–15.
- Schimank, U. 2005. *Die Entscheidungsgesellschaft: Komplexität und Rationalität der Moderne*. 1. Auflage. Hagener Studentexte zur Soziologie. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Schimank, U. 2008. *Wichtigkeit, Komplexität und Rationalität von Entscheidungen: eine realistische Reflexion*.
- Scholl, G., und M. Hage. 2004. *Lebensstile, Lebensführung und Nachhaltigkeit*. Schriftenreihe des IÖW 176. Berlin: IÖW.
- Schütz, A., und T. Luckmann. 1979. *Strukturen der Lebenswelt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Stieß, I., und D. Hayn. 2005. *Ernährungsstile im Alltag. Ergebnisse einer repräsentativen Untersuchung: Diskussionspapier Nr. 5*. Frankfurt am Main: Institut für sozial-ökologische Forschung (ISOE).

Jochen Witthinrich

Die Gute Stadt

Der Architekt und wäre er ein Genie“, sieht Max Frisch (1955, 7) in den 1950er Jahren die Rolle des Architekten, „ist nicht der Gestalter der Gesellschaft; er ist nur berufen, der vorhandenen oder gewollten Gesellschaft das entsprechende Gehäuse zu schaffen, ihre Bedürfnisse zu befriedigen und ihren Geist zum Ausdruck zu bringen.“

Mehr als ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seit Max Frisch mit seinen beiden Mitautoren, dem Soziologen, Ökonom und Kunsthistoriker Lucius Burckhardt und dem Historiker, Publizisten und Drehbuchautor Markus Kutter, seinen Entwurf für eine neue Schweiz veröffentlichte. Im Kontext der Wiederaufbaudebatte kriegszerstörter Städte und motiviert durch die einsetzende disperse Siedlungsentwicklung in der von Zerstörungen des zweiten Weltkrieges weitgehend verschonten Schweiz, stellt er die Frage, wie eine neu konzipierte Stadt für eine moderne schweizerische Gesellschaft aussähe, deren Ideal es wäre, ein Maximum an individueller Freiheit zu gewährleisten, die aber dennoch als ein zusammengehöriges Ganzes in Erscheinung tritt.

Eine Forderung, die an Aktualität wenig verloren zu haben scheint. Betrachtet man heute z. B. große Teile der schweizerischen Oberrheinebene sowie analog viele aktuelle Siedlungsplanungen an den Rändern größerer deutscher Städte, erscheinen sie insgesamt als dezentralisierte disperse Strukturen, die überwiegend auf dem Einfamilienhaustypus beruhen. Ein baulicher Typus, der eine Lebensform widerspiegelt, die wenig mit dem Leben in einer lokal ausgerichteten Dorfgemeinschaft oder in einer von Frisch favorisierten kompakten Stadt zu tun hat. Entstanden ist ein horizontales Nebeneinander privatisierter Räume, die auf Kosten des öffentlichen Raumes lediglich das gesellschaftliche Ideal maximaler individueller Freiheit zum Ausdruck bringen.

Mein Ideal des Guten Lebens, bzw. der Guten Stadt ist ein anderes. Ich bin der Meinung, dass eine Gesellschaft von Individuen Öffentlichkeit braucht. Architektonisch ausgedrückt meine ich ein harmonisches Spannungsverhältnis zwischen privaten und öffentlichen Räumen oder soziologisch die Harmonie zwischen den menschlichen Grundbedürfnis des

sich Mitteilens und des privaten Rückzuges, das eine urbane Lebensweise prägt. Ich meine eine Urbanität, die den Menschen soviel Freiheit gibt, dass sie sich wohlfühlen, der aber ein Ordnungssystem – räumlich wie gesellschaftlich – zugrunde liegt, in dem die harmonische Symbiose von Ordnung und Variabilität, Ruhe und Aktivität sowie gelebter Individualität und verantwortungsvoller Kollektivität möglich sind.

Das von Frisch geforderte Gehäuse verstehe ich dahingehend als den ordnenden städtebaulichen Rahmen mit einer stringenten und nachvollziehbaren Definition öffentlicher Räume und Gebäude vernetzt mit einer hierarchisierten Erschließungsstruktur, die zusammen genommen einer größeren Bürgerschaft das Gefühl von Gemeinschaft und Orientierung vermitteln. Dieses öffentliche Ordnungssystem schafft im Folgenden auf der architektonischen Ebene die Voraussetzungen für kleinteilige, private Räume und Gebäude, die den Bedürfnissen der einzelnen Individuen angeeignet und entsprechend angepasst werden können.

I. Planungstheorie – Typologische Methodik

Max Frisch wusste sicherlich um die Schwierigkeiten solcher komplexen, eher prozesshaften städtebaulichen Planungen. Seine Forderung nach der Guten Stadt, die er als schweizerische Landesausstellung gut zehn Jahre später – also im Jahre 1964 – realisiert sehen möchte, korrespondieren mit Idealstadt- und Utopievorstellungen vorheriger Epochen.

Generationen von Architekten, Utopisten, Humanisten und Protagonisten anderer Disziplinen vor ihm – und auch nach ihm – versuchten sich an der komplexen Bauaufgabe, eine räumliche Struktur mit einem Gesellschaftsbild zu verknüpfen. Im Gegensatz zu dieser Tradition, die den Ausdruck einer harmonischen, wie auch immer gearteten Gesellschaft, in einer zumeist sehr detailliert beschriebenen oder gezeichneten Stadtstruktur sah, enthält er sich jedoch, diese im Plan darzustellen (vgl. Witthinrich 2009). Ein Entwurf, befand Frisch, müsse sich auf die Vorgabe von Rahmensetzungen beschränken, sich aber im weiteren aller Vorgaben enthalten, denn die Bewohner müssten ihn ausfüllen. Aussagen darüber, wie der städtebauliche Rahmen aussehen könnte, macht er leider nicht.

Um die Komplexität städtebaulicher Planungen verantwortungsvoll zu steuern ist es notwendig, die Entwurfsaufgabe in rational bearbeitbare Maßstabebenen und Teilaufgaben zu zerlegen, um den Entwurfsprozess zu strukturieren und auch für Dritte nachvollziehbar zu machen.

Frisch setzt an der höchsten und abstraktesten Maßstabsebene an; er fordert einen städtebaulichen Rahmen als stabiles räumliches wie gesellschaftliches Gerüst. Entscheidend ist, dass so ein Gerüst eine große Trägheit aufweist. Man kann eine urbane Komposition nicht mit der Komposition einer Architektur gleichsetzen. Der Wandel der Möglichkeiten individueller Eingriffe setzt sich bei den Anlagen der kleineren Maßstabsebene leichter durch als bei den großen, so wie die Inneneinrichtung eines Hauses schneller wechselt, als das Haus selbst, das einzelne Haus schneller als das Quartier und die Stadt sich schneller erneuert, als das sie umgebende Territorium.

Die kleinsten Elemente einer Stadt, die Wohnhäuser, Parzelleneinheiten und Erschließungsstraßen, können individuell angeeignet und verwaltet werden, während der städtebauliche Rahmen (Straßennetz, öffentliche Räume und Gebäude) zu einer zentral entscheidenden Instanz gehören.

Je höher man den entwurflichen Maßstab ansetzt, um so mehr entfernt man sich von einer spontanen, d. h. der freien Tätigkeit der Individuen überlassenen Planung (Aneignung), um komplexere statischere anzunehmen, die langfristige Planungen voraussetzen.

Es gibt also eine Hierarchie der Maßstabebenen, die eine Hierarchie der Planungsmöglichkeiten bedingt. Während die punktuellen Eingriffe an bestehenden Typen in Kurzzeiträumen und in permanenter Weise wirken, treten die geplanten Umstrukturierungen diskontinuierlich auf und wirken in langen Zeiträumen. Beide Prozesse sind nicht als voneinander unabhängig anzusehen. Im Gegenteil, der Formationsprozess der Siedlungsstrukturen ist ein Alternierungsvorgang, in dem individuelle Praxis und kollektive Eingriffe Komplementärbezüge eingehen (vgl. Caniggia 1986, 50 ff.).

Es gibt auf der einen Seite also den städtebaulichen Rahmen, der über Jahrhunderte hinweg unverändert bleiben kann. Auf der anderen Seite vollzieht sich ständig ein Gewirr von punktuellen Modifikationen, ohne dass dabei sämtliche Strukturen ständig umgebaut würden.

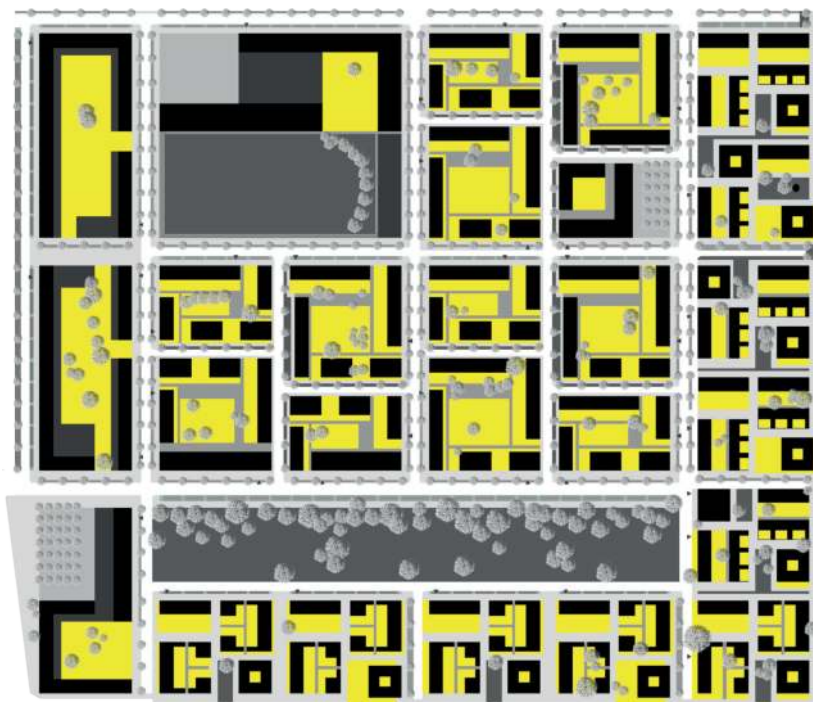


Abbildung 1. Masterplan, Prinz-Eugen-Kaserne München.

Die typologische Methodik ist kein Entwurf im eigentlichen Sinne, sondern bietet lediglich eine Grundlage, aufgrund derer individuelle „Stadtarchitekturen“ entstehen können. Eine Art Baukastenprinzip, bei dem alle Elemente aufeinander bezogen sind, wie wenn die verschiedenen Maßstabebenen vom Haus bis zum Quartier vom kleinsten Elementarmodul aus proportioniert wären. Gemeint sind Grundgesetze, die hinsichtlich ihrer typologisch-geometrischen Struktur allgemeine Gültigkeit haben, aber durch ihre differenzierte Anwendung auf den Ort, die Kultur und die Funktion eine individuelle Gestaltung ermöglichen und so einer unterschiedlichen Nutzung und Lebensweise dienen können.



Abbildung 2. Luftbild, Areal der ehemaligen Prinz-Eugen-Kaserne mit den entwerfsbestimmenden öffentlichen Freiräumen, Büro TypusTopos 2009.

II. Planungspraxis – Modellquartier „Prinz Eugen“

Zur Erläuterung diese Entwurfsmethodik steht der Beitrag eines städtebaulichen Wettbewerbes aus dem Jahre 2009. Er bot die Chance, auf dem aufgelassenen Kasernengelände der ehemaligen Pionierkaserne „Prinz Eugen“ im Münchner Westen auf der Grösse von 35 ha eine Modellsiedlung für ca. 5000 Einwohner zu verwirklichen.

Das primäre Ordnungssystem einer grösseren urbanen Gemeinschaft ist der öffentliche Raum mit seinen Plätzen und das sie vernetzende Erschliessungssystem. Die Erfahrung zeigt, dass auf dieser abstrakten Ebene einfache Strukturen und Hierarchien von Räumen und Strassen für die Orientierung, Identifikation und Organisation einer urbanen Bürgerschaft von entscheidender Bedeutung sind (Abb. 1).

III. Städtebaulicher Rahmen

Übertragen auf den realen städtebaulichen Entwurf bedeutet dies eine Strategie, die auf der morphologischen Ebene Setzungen macht und einen Rahmen definiert, der sich aus dem Topos und der Geschichte des jeweiligen Ortes ergibt. Also die Auseinandersetzung mit und das Lesen der vorgefundenen Topographie – was ist wichtig, was nebensächlich, was entwurfsbestimmend. Auf der architektonischen Ebene bildet dies im Weiteren den Rahmen für flexible Typen und Architekturen und die individuelle Aneignung von Räumen.

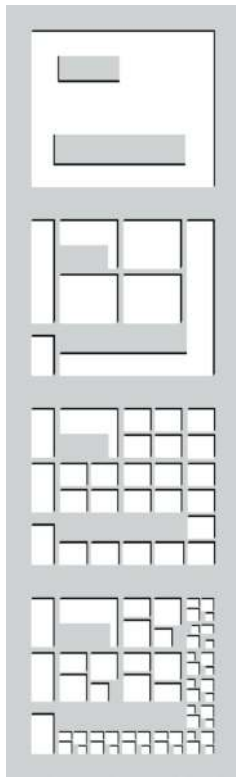


Abbildung 3. Städtebaulicher Rahmen, Modulare Raumstruktur, Stadtfeld mit Bau-feldern/Nachbarschaften und den beiden öffentlichen Räumen, Planungsraster 12/12 Meter.

In dem vorliegenden Modellbeispiel führt die Auseinandersetzung mit der Topographie zu der Erkenntnis der besonderen Bedeutung eines schon vorhandenen grösseren Freiraums. Durch seine Lage und Form im Entwurfsgebiet soll er im weiteren den Entwurfsprozess maßgeblich bestimmen (Abb. 2). Entsprechend dem Spannungsfeld zwischen dem Bedürfnis des sich Mitteilens und des privaten Rückzuges wird das Quartier durch eine Abfolge von öffentlichen Räumen von unterschiedlicher Grösse und Bedeutung/Charakter strukturiert und hierarchisiert (Abb. 3).

Den öffentlichen Mittelpunkt bildet der vorhandene Freiraum als struktureller Schwerpunkt mit Versorgungs- und Einkaufsmöglichkeiten für das gesamte Quartier (Forum). In der Hierarchie folgen jeweils Freiräume für eine kleinere Anzahl von Bürgern innerhalb der Nachbarschaften der Modellsiedlung. Ihnen folgen die privaten Freiräume wie Terrassen, Loggien, Balkone und Gärten, die von den einzelnen Individuen entsprechend ihrer Bedürfnisse geformt werden können.

Vernetzt wird das Stadtfeld durch ein orthogonales Erschließungssystem, das der Ordnung und der Orientierung innerhalb des Quartiers dient. Durch die Hauptachsen für den Individualverkehr wird das Quartier in weitere Nachbarschaften, bzw. schrittweise zu realisierende Baufelder unterteilt, die wiederum von Wohn- und Spielstrassen durchzogen werden (Abb. 4). Diese Nachbarschaften bestehen ihrerseits aus versetzten Baufeldern, die in ihrer kleinteiligen Parzellenstruktur auf der Fußgängerebene ein labyrinthisches und individuelles Erkunden und Entdecken des Quartiers für den Fußgänger ermöglichen (Abb. 5).

Die öffentlichen Nutzungen folgen den Raumhierarchien, d.h. öffentliche Nutzungen wie Versorgung und Dienstleistungen sind erdgeschossig entlang des Stadtplatzes sowie im geringeren Maße um die kleineren Quartiersplätze angeordnet.

IV. Individualität und Flexibilität

Entsprechend dem Konzept einer modularen Einteilung von Raum- und Gebäudestrukturen, geht die Strategie vom Block als urbanen Grundtypus aus, der aufgrund seiner bewährten Differenzierung in öffentliche und private Bereiche als zeitloses Modell für eine urbane Lebensweise steht.

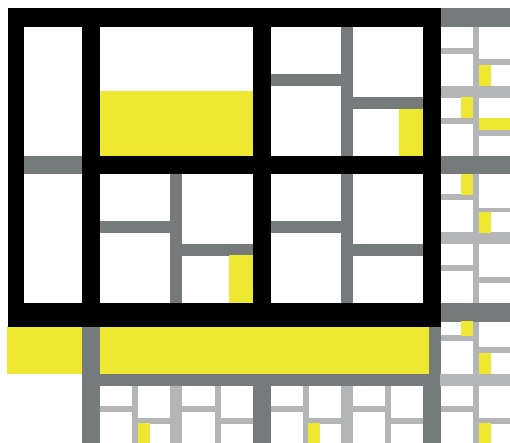


Abbildung 4. Erschließung mit Quartiersstrassen (dunkelgrau), Wohn- und Spielstrassen (dunkelgrau) und Fuß- und Radwegen (hellgrau) sowie öffentlichen und halböffentlichen Plätzen.

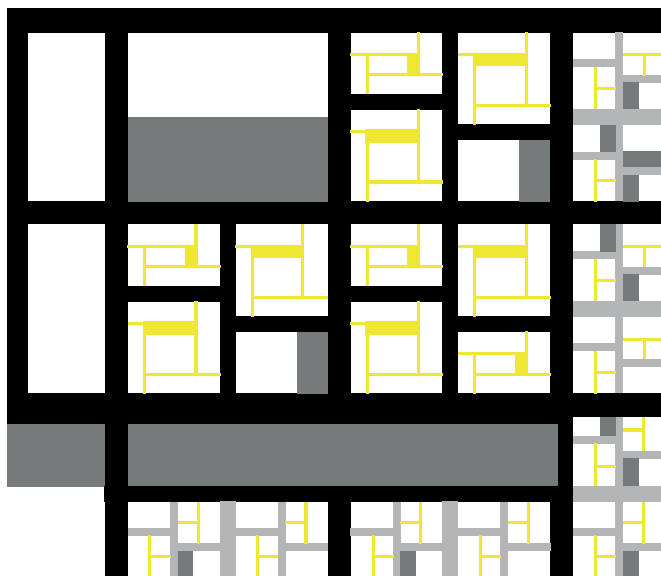


Abbildung 5. Öffentliche (grau) und private Freiflächen (weiß) sowie informelle Durchwegung (gelb).

Ausgehend von einem Grundraster von 60/72 Meter lösen sich die Blöcke in eine kleinteilige Parzellenstruktur auf, die auf einem Ordnungsras- ter eine bauliche Kleinkörnigkeit und typologische Vielfältigkeit erlaubt. Die schrittweise Staffelung der Gebäudedichte durch Maßstabsände- rung des Grundtypus führt zu unterschiedlichen Typen wie Geschoß- wohnungsbauten (Terrassenhäuser), Reihenhäusern oder Doppelhaus- hälften mit Gärten sowie Einfamilien- oder Atriumhäusern, die jeweils in unterschiedlichen Anordnungen einen Innenhof als verbindenden

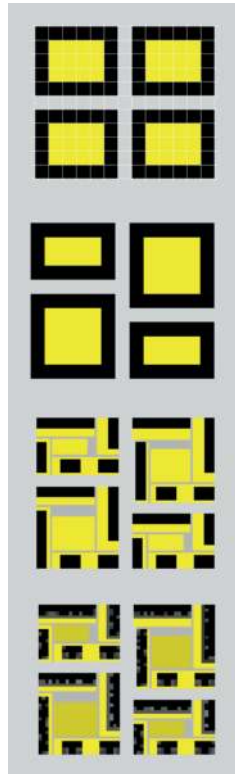


Abbildung 6. Individuelle Raum- und Gebäudetypen. Ein Standardblock besteht aus den Typen: Reihenhäuser im Norden, Terrassenhäuser und Laubenganghäuser im Westen/Osten, Doppelhäuser/Maisonetten im Süden. Im Blockinnern private Gärten für die Reihenhäuser und Doppelhaushälften sowie Mietergärten für die Geschoßwohnungen.

Identifikationsraum und soziales Zentrum definieren. Die architektonische Ausrichtung der einzelnen Gebäudetypen auf einen gemeinsamen halböffentlichen Raum sollen das Gemeinschaftsgefühl fördern, da aber jedem Typus zusätzlich ein isolierter privater Freiraum zugeordnet ist, wird außerdem die Individualität jedes Einzelnen respektiert (Abb. 6).

Auf einem klaren städtebaulichen Ordnungsprinzip sind so sehr flexible Wohn- und Raumstrukturen möglich. Sie bilden die Grundlage für eine individualistische Bürgerschaft sowie die Bildung von charakteristischen Nachbarschaften, deren Ideal es wäre, ein Maximum an individueller Freiheit zu gewährleisten, die aber dennoch als ein Zusammengehöriges Ganzes in Erscheinung tritt und so der von Frisch geforderten Prozeßhaftigkeit und der Individualität städtebaulicher Entwicklungen gerecht wird.

Literatur

- Caniggia, G. 1986. *La casa veneziana nella storia della città dalle origini all'Ottocento*. Venedig.
- Frisch, M. 1955. *Achtung, die Schweiz. Ein Gespräch über unsere Lage und ein Vorschlag zur Tat*. Basel.
- Frisch, M. 1953. *Cum grano salis*. In: *Werk* Bd. 10.
- Witthinrich, J. 2009. *Utopie und Urbanität. Die Wechselbeziehung zwischen Architektur, Literatur und Philosophie*. München.

Martin Düchs

Kommentar: Auf der Suche nach einer Ethik der gebauten Umwelt¹

Quand on n'a pas de caractère,
il faut bien se donner une méthode.

– Albert Camus²

Wenn man keinen Charakter hat, muss man sich eine Methode zulegen.“ Diesen Ratschlag gibt Jean-Baptiste Clamence, die Hauptfigur aus Albert Camus Roman *Der Fall*, seinem Gegenüber für Situationen moralischer Konfusion. Man kann in diesem Satz die prinzipielle Aufgabe der Ethik gespiegelt sehen: Wenn unsere moralischen Intuitionen und Gefühle unsicher werden, sollten wir uns nicht mehr oder weniger zufällig für eine Alternative entscheiden. Stattdessen sollten wir methodisch vorgehen und rational und systematisch darüber nachdenken, welche Entscheidungen sich wie moralisch rechtfertigen lassen.³

„Wenn man keinen Charakter hat, muss man sich eine Methode zulegen.“ Dieser Satz könnte auch ein Programm für die heutige Situation in der Architektur beschreiben: Angesichts der vielfältigen und stetig wachsenden moralischen Probleme, die mit der gebauten Umwelt unmittelbar zusammenhängen (Ressourcenverbrauch, Klimawandel, Megacities, Segregation und soziale Spannungen, etc.) ist die moralische Verantwortung von Architekten größer als je zuvor. Gleichzeitig nehmen in einer in zunehmenden Maße globalisierten und säkularisierten Welt mit ihren verschiedenen ökonomischen, politischen, sozialen, kulturellen und öko-

1 Dieser Beitrag basiert auf dem paper „In search for architectural ethics“, vorgetragen auf der Konferenz der International Society for the Philosophy of Architecture (ISPA): ethics & aesthetics of architecture & the environment, 11.–13. Juli 2012, Newcastle upon Tyne, UK.

2 Camus (2008 [1956], 15).

3 Aus diesem Grund stellt Bernard Williams (1985) den Satz von Camus einem seiner Bücher über Ethik voran.

logischen Konflikten moralische Gewissheiten ab. Das gilt auch für die im Bereich der Architektur Handelnden. Diskussionen zwischen Architekten (Gerkan & Ingenhoven 2008), Ausstellungen⁴ (Fuksas & Mandrelli 2000) und Interviews (Koolhaas & Rauterberg 2008) zeigen im Bereich der Architektur eine moralische Konfusion in zweierlei Hinsicht: Zum einen ist inhaltlich eine große Verunsicherung in Bezug auf moralische Fragen bei der Gestaltung der gebauten Umwelt festzustellen und zum anderen zeigt eine formale Betrachtung, dass es offensichtlich keine lange Tradition moralphilosophischer Überlegungen zum Thema gibt.

Man kommt also nicht umhin eine Situation zu konstatieren, in der moralische Fragen drängender werden, gleichzeitig aber keine traditionellen oder sonstwie prädestinierten Mittel und Methoden zur systematischen Reflexion derselben im Architekturdiskurs vorhanden sind. Da mag es eine gute Idee sein, dem Ratschlag von Jean-Baptiste Clamence zu folgen: Um ihre moralische und ethische Kompetenz zu stärken und statt moralische Aspekte in der Architektur nur intuitiv zu diskutieren, könnten Architekten (und Philosophen) darüber nachdenken, sich eine für den speziellen Bereich der Gestaltung der gebauten Umwelt geeignete Methode ethischen Nachdenkens zuzulegen oder eine etablierte Moralthorie auf diesen Bereich zu übertragen. Es bleibt zu fragen, welche Methode oder Theorie das sein könnte.

I. Architektur und Ethik – eine Geschichte gegenseitiger Nicht-Beachtung

Die Frage nach dem moralisch guten Architekt ist eine Frage, die bereits der als erster Architekturtheoretiker geltende Vitruv in seinen Schriften aus dem 1. Jahrhundert vor Christus behandelte (Vitruvius [ca. 33–22 v. Chr.] 1987). Moralische Aspekte spielen in der Architektur also seit jeher eine wichtige Rolle (Watkin 1977, 2001). Dementsprechend darf es auch als altbekanntes Erkenntnis in Architekturtheorie und -praxis gelten, dass viele Probleme in der Arbeit eines Architekten moralischer Art sind oder zumindest moralische Aspekte beinhalten. Trotzdem wurden diese Pro-

4 Vgl. z.B. die Architektur-Biennale in Venedig im Jahre 2000 mit dem programmatischen Titel *Città: less aesthetics. more ethics*

bleme bis dato von Praktikern meist nur intuitiv behandelt (z.B. Gerkan 1982, Botta 1997, Fisher 2008) oder von Historikern lediglich deskriptiv beschrieben (Watkin 1977, 2001, Cohen 2011). Genaue moralphilosophisch-wissenschaftliche Prüfungen der moralischen Probleme, die im Planungs- und Bauprozess auftauchen, sind immer noch selten. (Moral-) Philosophen haben die Architektur bis dato „vergessen“ und Architekten und Architekturtheoretiker haben sich umgekehrt nicht der Mittel und Methoden der Ethik als der relevanten wissenschaftlichen Disziplin zur Diskussion moralischer Fragen bedient.⁵ Erst in den letzten Jahren haben Ethiker und Architekten angefangen systematisch über eine Ethik der Architektur nachzudenken, in kleineren Artikeln (Ott 1997, Fox 2000, Ray 2005, Caicco 2007) und größeren Arbeiten (Harries 1997, Wasserman, Sullivan & Palermo 2000, Spector 2001, Fewings 2008, Taylor & Levine 2011). Trotzdem kann noch keine Rede davon sein, dass die Architekturethik eine etablierte Teildisziplin angewandter Ethik mit entsprechender Tradition und verschiedenen etablierten Modellen wäre:

However, [...] no field of enquiry presently exists that is clearly and explicitly devoted to the subject of what we would call the ethics of the built environment or (perhaps more simply, and with more emphasis on process rather than outcome) the ethics of building. (Fox 2000, S. 3)

Ein wichtiger Grund für das weitgehende Fehlen einer Ethik der Architektur liegt im Wesen der Architektur selbst. Es ist eine Disziplin, die Elemente verschiedenster „Spezialdisziplinen“ wie der Kunst, der Ingenieurwissenschaften, der Sozialwissenschaften oder der Ökonomie enthält. Sie ist geprägt durch eine Kompositstruktur (vgl. Düchs 2017). Das macht es schwierig eine bereits existierende ethische Theorie „anzuwenden“. Daneben könnte ein weiterer Grund für das Fehlen einer Tradition des

- 5 Diese Einschätzung wird von vielen Autoren geteilt und beklagt: „[...] contributions that attempt explicitly to address ethical issues associated with the built environment have thus far been few and far between, whether they have come at this topic from the philosophical side or design and architecture side“ (Fox 2000, 4). Oder: „Very little theoretical or practical work has been done in the area of the morality of building. [...] few authors have attempted to link the design profession to an ethical framework“ (Greusel et al. 2007). Oder: „Given its importance, it is surprising that moral philosophy has also paid almost no attention to the built environment“ (Illies and Ray 2009, 1227).

moralphilosophischen Nachdenkens über Architektur auch darin liegen, dass Moralphilosophen eher über das „fertige Produkt“ und weniger über den Entstehungsprozess von Architektur nachgedacht haben.

Angesichts der großen Bedeutung der gebauten Umwelt für Individuen, Gesellschaft und natürliche Umwelt bleibt aber die Frage, was einen moralisch guten Architekten bzw. moralisch gute Architektur ausmacht, präsent und drängend.⁶ Die Entwicklung einer Ethik der Architektur wäre in zweierlei Hinsicht wünschenswert: Erstens würde sie Architekten in die Lage versetzen moralische Probleme und Unsicherheiten systematisch zu analysieren, zu diskutieren und idealiter auch zu lösen. Zweitens zeigt die Erfahrung aus anderen moralisch und gesellschaftlich relevanten Bereichen wie z.B. der Medizin oder des Umweltschutzes, dass die Entwicklung einer entsprechenden Ethik für eine Gesellschaft und deren Individuen hilfreich ist, weil dadurch reflektierte und intersubjektiv nachprüfbar Urteile ermöglicht werden und so die Abhängigkeit von intuitiven Einschätzungen, deren Qualität nicht überprüfbar ist, abnimmt. Insofern ist es plausibel anzunehmen, dass die Gesellschaft und Individuen davon profitieren würden, wenn Architekten sich der moralischen Verantwortlichkeiten, die mit ihrer Arbeit verbunden sind, nicht nur bewusst wären, sondern mit diesen auch professionell bzw. systematisch umgehen würden.

Eine Möglichkeit für die Entwicklung einer konsistenten und kohärenten Ethik der Architektur könnte darin bestehen, sich weniger mit dem Wesen von Architektur zu beschäftigen als vielmehr die Aufmerksamkeit auf die Arbeitsprozesse und -bedingungen von Architekten zu legen.⁷ Aus den Erkenntnissen könnten sich Vergleiche oder die Mög-

- 6 Die große Bedeutung von Architektur für das individuelle und gesellschaftliche Wohlbefinden wurde durch viele Architekten festgestellt und auch durch einige Philosophen. Als Beispiel: „Es gab Leute, die sagten, dass das Wasser oder Feuer die Anfänge boten, auf Grund deren sich die menschliche Gesellschaft bildete. Wenn ich aber die Nützlichkeit und Notwendigkeit von Decke und Wand betrachte, so werde ich natürlich davon überzeugt sein, dass diese in viel höherem Grade dazu beigetragen haben, die Menschen zu vereinigen und zusammenzuhalten.“ (Alberti 2005 [1452], 10). Aktuell hat zum Beispiel der Philosoph Alain Botton (2007) der Frage, wie Architektur das menschliche Glück beeinflusst, ein ganzes Buch gewidmet und Paul Goldberger (2009) beantwortet in einem Buch die Frage „why architecture matters“.
- 7 Dies scheint auch insofern geboten, als normative Aussagen zu spezifischen Sachverhalten stets auf hinreichend genauen entsprechenden deskriptiven Kenntnissen beruhen sollten (Vossenkuhl 1993).

lichkeit eines Wissenstransfers aus anderen Bereichen der Ethik ergeben, wodurch sich wiederum Möglichkeiten für die Konzeption einer Ethik der Architektur ergeben könnten.

II. Arzt und Architekt – eine Analogie

Die moralphilosophische Untersuchung der Arbeitsprozesse von Architekten zeigt strukturelle Ähnlichkeiten mit anderen Disziplinen.⁸ Insbesondere die Profession des Arztes und des Architekten weisen strukturelle Ähnlichkeiten auf. Dies klingt zunächst überraschend, ein genauerer Blick auf die Arbeit des Arztes und des Architekten und insbesondere auf das Verhältnis Arzt-Patient bzw. Architekt-Bauherr macht diese Sichtweise aber plausibel.

Die Wörter Patient und Bauherr sind dabei der erste Hinweis auf eine Ähnlichkeit. Weder bei Architekten noch bei Ärzten wird von „Kunden“ gesprochen, weil die Tätigkeiten beider nicht als Dienstleistungen im klassischen Sinn begriffen werden⁹ – eine Tatsache, die sich im Übrigen in vielen Sprachen widerspiegelt. Im Französischen wird der Ausdruck *maitre d'ouvrage* gebraucht, im Italienischen *costruttore*, und im Deutschen ist es zumindest ungewöhnlich, wenn Architekten von ihren Kunden sprechen. Stattdessen spricht man von seinem Bauherrn, ein Wort, in dem eine besondere Beziehung mitschwingt. Die Tatsache, dass mit Bauherr und Patient eigene Bezeichnungen existieren, zeigt, dass sowohl die Beziehung Arzt–Patient als auch Architekt–Bauherr als besondere begriffen werden.

Ein Grund dafür wiederum liegt in einer weiteren Ähnlichkeit zwischen den Verhältnissen von Arzt-Patient und Architekt-Bauherr. Beide sind durch Asymmetrien in Macht und Wissen geprägt. Sowohl der Patient als auch der Bauherr haben wenig Fachwissen, treffen aber die endgültigen Entscheidungen. Oder – umgekehrt betrachtet – sind sowohl der Arzt als auch der Architekt Experten, können aber nicht die endgültigen Entscheidungen bezüglich der Behandlung bzw. des Gebäudes treffen.

8 Vgl. ausführlich Düchs (2011).

9 Dies ist im Übrigen auch ein Grund dafür, dass die Anwendung einer Business Ethics auf die Architektur bis dato selten probiert wurde und im Allgemeinen nicht überzeugen kann (vgl. Fewings 2008).

Eine weitere Asymmetrie teilen die Profession des Arztes und des Architekten damit, dass einzelne berufliche Entscheidungen von Arzt und Architekt für deren eigenes Leben eine untergeordnete Bedeutung haben, während sie das komplette Leben von Patient bzw. Bauherr in positiver oder negativer Weise beeinflussen können: Die Art und Weise, wie man sein Haus baut und eine größere medizinische Behandlung beeinflussen das Wohlbefinden eines Bauherrn bzw. eines Patienten in starkem Maße, wohingegen jedes Haus und jede Behandlung nur ein Projekt unter vielen für Arzt und Bauherr sein wird.

Zusammengenommen führt dies zu einer Beziehung, die stark von Vertrauen abhängt. Das Ideal der Beziehung von Arzt und Patient und von Architekt und Bauherr kann als Beziehung zweier Partner beschrieben werden, die einander, unabhängig von den bestehenden Asymmetrien in Expertise und Entscheidungsmacht, auf Augenhöhe begegnen, um in einem diskursiven Prozess eine gemeinsame Lösung für ein Problem zu entwickeln. Dabei müssen Architekt und Arzt eine Balance finden zwischen einer Rolle als paternalistischer „Bestimmer“ und der eines reinen Service-Dienstleisters.

Die beschriebene Analogie ist unter anderem deswegen interessant, weil die Medizinethik eine der populärsten Felder praktischer Philosophie in den letzten drei Jahrzehnten war und dementsprechend sehr weit entwickelt ist. Wenn es nun Ähnlichkeiten zwischen Arzt und Architekt gibt, so ist es zumindest möglich, dass eine zu entwickelnde Ethik der Architektur von der gut erforschten Medizinethik profitieren könnte.

Selbstverständlich ist die dargestellte Analogie aber keine perfekte und insofern einzuschränken. Medizinische Probleme sind beispielsweise sehr viel akuter und zumindest unmittelbar auch dramatischer als solche der Architektur und damit situativ und subjektiv von größerer Wichtigkeit. Das hat zur Folge, dass ein Patient in größerem Maße von seinem Arzt abhängig ist, als dies ein Bauherr von seinem Architekten ist. Und da das Planen und Bauen normalerweise ein wesentlich länger dauerndes Projekt ist als eine medizinische Behandlung, ist ein Architekt in stärkerem Maße ökonomisch von seinem Bauherrn abhängig als dies ein Arzt von seinem Patienten ist. Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen Arzt und Architekt liegt schließlich in der Tatsache, dass Architekten nicht selten von professionellen Auftraggebern engagiert werden,

die nicht bauen, um eine Immobilie selbst zu bewohnen. Demgegenüber gibt es so etwas wie einen professionellen Patienten nicht.

Die Analogie zwischen Arzt und Architekt ist also nicht perfekt, durchaus aber gut genug als dass eine Ethik der Architektur von der Medizinethik lernen kann. Zumindest könnte die Medizinethik ein Ausgangspunkt und ein Ideengeber für eine Ethik der Architektur sein. Einzelne moralische Probleme in der Architektur können dabei zwar nicht direkt im Kontext der Medizinethik diskutiert werden, grundlegende Modelle und Methoden könnten aber auf die Situation der Architektur „übertragen“ werden. Die Medizinethik könnte also als Quelle für eine Methode dienen.

III. Auf der Suche nach einer Ethik der Architektur – eine mögliche Methode

Die Medizinethik könnte sich also als eine hilfreiche Quelle auf der Suche nach einer Ethik der Architektur erweisen. Das allein ist aber noch nicht ausreichend, weil in der Medizinethik selbst wiederum alle großen Ansätze der Ethik (Konsequentialismus, deontologische Positionen, Tugendethik, Kontraktualismus) vertreten sind. Diese Theorien waren und sind auf einem übergeordnetem Obersatz aufgebaut. Im Utilitarismus ist das beispielsweise die Forderung, dass die Gesamtmenge des Glücks der Menschen zu maximieren sei. John Steward Mills *Greatest Happiness Principle* besagt, dass eine Handlung dann moralisch richtig ist, wenn sie das Glück der Menschen insgesamt durch sie gemehrt wird.¹⁰ In der Tradition deontologischer Modelle im Gefolge von Immanuel Kant fungiert der kategorische Imperativ als „Obersatz“: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant 1999 [1785], 45).

Jedes der klassischen ethischen Modelle beruht dabei auf einer nachvollziehbaren moralischen Intuition, die als Obersatz „übernommen“ wird. Gemeinsam ist den klassischen Ansätzen, dass sie moralische

10 „The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness.“ (Mill 1863)

Probleme strukturell betrachtet mittels einer Top-Down-Argumentation lösen und prinzipiell auch jedes Problem lösen können, worin der Vorteil dieser Ansätze liegt. Das heißt aufgrund eines bestimmten mehr oder weniger absolut geltenden Obersatzes wird der Einzelfall beurteilt. Der grundlegenden moralischen Intuition kommt also große Bedeutung zu, weil sie letztlich die Grundlage der moralischen Beurteilung ist.

Wenn nun eine Theorie der angewandten Ethik kohärent und das heißt relevant für den jeweiligen Bereich sein soll, dann sollte die moralische Intuition im jeweiligen Bereich fest verankert und vorherrschend sein, weil die resultierende ethische Theorie sonst über kurz oder lang kontraintuitive Konsequenzen nach sich ziehen wird. Um ein geeignetes ethisches Modell zu finden, ist also zu prüfen, welche moralische Intuition im Bereich der Architektur maßgeblich ist. Eine Analyse einschlägiger Dokumente, in denen sich das Ethos der Architekten manifestiert, zeigt allerdings, dass sich alle moralischen Intuitionen finden, die den großen ethischen Theorien zugrunde liegen, und dass keine dieser Intuitionen Vorrang vor anderen genießt.¹¹

Das gleiche Problem findet sich allerdings auch in der Medizin. Auch hier gibt es verschiedene moralische Intuitionen, die einander aber teilweise in den Konsequenzen widersprechen und hier zeigen sich die Probleme mit den „klassischen Modellen“ der Ethik. Oft führen diese Modelle zu moralisch kontraintuitiven Konsequenzen, wenn man sie den Widrigkeiten des realen Lebens konfrontiert. Diese Modelle scheinen zu starr und zu rationalistisch zu sein, um allen Irregularitäten, Spezialfällen, Intuitionen und allen moralischen Prinzipien, die wir in unserem normalen moralischen Leben haben, gerecht werden zu können. Das gilt besonders für den Bereich der Medizin, in dem wir oft mit Fällen moralischer Konflikte konfrontiert sind, in denen es ganz einfach unmenschlich erscheint, unabhängig von den Konsequenzen an einem bestimmten moralischen Obersatz festzuhalten. Genau solche kontraintuitiven Konsequenzen der klassischen Ethik-Modelle führten Tom Beauchamp und James Childress (2009 [1977]) dazu, über einen Ansatz nachzudenken, in dem mehrere verschiedene moralische Prinzipien nebeneinander gelten. In ihrem Prinzipienethik genannten Ansatz gibt es im Gegensatz zu den klassischen Ethik-Modellen keinen übergeordnetes Obersatz sondern es

11 Vgl. ausführlich Düchs (2011).

gibt mehrere gleichberechtigte Prinzipien nebeneinander, die menschliche Handlungen in moralischer Hinsicht orientieren. Die Prinzipien sind abgeleitet aus dem, was Beauchamp und Childress (2009, 3) allgemeine Moralität (*Common Morality*) nennen:

The common morality is the set of norms shared by all persons committed to morality. The common morality is not a morality, in contrast to other moralities. The common morality is applicable to all persons in all places, and we rightly judge all human conduct by its standards.

Anstatt also einen bestimmten Satz als letztgültige moralische Rechtfertigung zu bestimmen, formuliert die Prinzipienethik verschiedene Prinzipien, die alle gleichberechtigt gelten, aber nur eine prima-facie-Gültigkeit beanspruchen können.

Neben diversen metaethischen Problemen (Beauchamp 2001, Rauprich & Steger 2005) besteht ein Hauptkritikpunkt an der Prinzipienethik darin, dass es keine eindeutig festgelegte Reihenfolge der Prinzipien mehr gibt. Prinzipien können damit miteinander in Konflikt geraten und es bleibt unklar wie in diesem Fall zu verfahren ist. Moralische Probleme sind in jedem Fall nicht mehr mittels einer Top-Down-Argumentation eindeutig lösbar. Stattdessen muss in jedem Einzelfall genau geprüft und diskutiert werden, welche Prinzipien wie Anwendung finden. Die Tatsache, dass sich moralische Entscheidungen so nicht mehr durch eine vom konkreten Einzelfall weitgehend unberührte „Anwendung“ eines formalen Prinzips „lösen“ lassen, kann allerdings auch als Vorteil der Prinzipienethik gesehen werden. Der größte Vorteil liegt aber in der Flexibilität und der großen Nähe zum alltäglichen moralischen Leben und Erleben. Diese Eigenschaften machen den Prinzipien-Ansatz speziell geeignet für die moralischen Probleme der Medizin.

Drei Aspekte lassen den Prinzipienansatz aber auch für die Architektur als geeignete Methode erscheinen. Zum einen spricht die Analogie von Architekt und Arzt für die Prinzipienethik als ein geeignetes Modell für eine Ethik der Architektur. Zum andern spricht die Flexibilität des Ansatzes dafür, dass er gut an den besonderen Charakter von Architektur angepasst werden kann. Und aufgrund der Nähe zum moralischen Alltag versprechen Prinzipien einer Ethik der Architektur nicht nur akademische sondern praktische Relevanz.

Selbstverständlich müssten die vier klassischen Prinzipien der Medizinethik (Schadensvermeidung, Fürsorge, Gerechtigkeit und Autonomie) auf die speziellen Probleme und Umstände der Architektur angepasst und neu interpretiert werden.¹² Und es ist vermutlich auch notwendig weitere Prinzipien hinzuzufügen oder zu diskutieren, wie zum Beispiel die Prinzipien Schönheit, Wahrheit oder Nachhaltigkeit. Des Weiteren würde die Entwicklung von Prinzipien einer Ethik der Architektur auch bedeuten, die moralische Urteilskraft von Architekten zu entwickeln und zu stärken.

Fazit

„Quand on n'a pas de caractère, il faut bien se donner une méthode.“ – „Wenn man keinen Charakter hat, muss man sich eine Methode zulegen.“ Und auch wenn die meisten Architekten sehr wohl Charakter hatten und immer noch haben, wie die Geschichte (Watkin 1977, 2001) und aktuelle Diskussionen zeigen (Liebeskind & Häntzschel 2008), so sind Architekten heute und angesichts vielfältiger Probleme doch mehr oder weniger unsicher in Bezug auf moralische Fragen. In dieser Situation könnte die Idee der Prinzipienethik *une méthode* sein, mit der man eine Ethik der Architektur entwickeln könnte.

Literatur

- Alberti, L.B. 2005 [1452] [Nachdruck Wien, Leipzig 1912]. *Zehn Bücher über die Baukunst*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Beauchamp, T. 2001. Principlism and its Alleged Competitors. In: Harris, J. (Hrsg.). *Bioethics*. Oxford: Oxford Univ. Press, 479–493.
- Beauchamp, T., Childress, J., 2009. *Principles of Biomedical Ethics*. 6th ed. New York: Oxford University Press
- Botta, M. 1997. *Ethik des Bauens*. Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser.
- Botton, A. 2007. *The architecture of happiness*. London: Penguin Books.

12 Für eine ausführliche Diskussion verschiedener Prinzipien siehe Düchs (2011).

- Caicco, G. ed. 2007. *Architecture, ethics, and the personhood of place*. Hanover: Univ. Press of New England.
- Camus, A., 2008 [1956]. *La Chute*. Paris: Gallimard
- Cohen, J-L. 2011. *Architecture in uniform: designing and building for World War II*. Montréal: Hazan.
- Düchs, M. 2011. *Architektur für ein gutes Leben: Über Verantwortung, Moral und Ethik des Architekten*. Münster: Waxmann.
- Düchs, M. 2017. Zur moralischen Relevanz des Schönen in der Architektur. In: Karsten Berr (Hg.): *Architektur- und Planungsethik. Zugänge und Positionen*. Wiesbaden: Springer VS, 175–193.
- Fewings, P. 2008. *Ethics for the built environment*. London: Taylor & Francis.
- Fisher, T. 2008. *Architectural design and ethics: Tools for survival*. Amsterdam: Architectural Press; Elsevier.
- Fox, W. (Hrsg.) 2000. *Ethics And The Built Environment*. London, New York: Routledge.
- Fuksas, M., Mandrelli, D. (Hrsg.) 2000. *Città: less aesthetics, more ethics*. Venezia: Marsilio.
- Gerkan, M. von 1982. *Die Verantwortung des Architekten: Bedingungen für die gebaute Umwelt*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Gerkan, M. von, Ingenhoven, Ch. 2008. *Bauen für Despoten?* In: Spiegel Special (4), 84–87.
- Goldberger, P. 2009. *Why architecture matters*. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press.
- Greusel, D., Jacobsen, E., Metzger, M. 2007. Architecture as Moral Art: Surveying the Moral Dimensions of Architecture. *Wolkenkuckucksheim* 12 (1). URL: http://www.tu-cottbus.de/theo/Wolke/eng/Subjects/071/Greusel/greusel_et-al.htm (abgerufen 04.07.2018).
- Harries, K. 1997. *The Ethical Function of Architecture*. London: MIT Press.
- Illies, Ch., Ray, N. 2009. Philosophy of Architecture. In: Meijers, A. (Hrsg.), *Philosophy of technology and engineering sciences*. Amsterdam: Elsevier, S. 1199–1256.
- Kant, I. 1999 [1785]. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner.
- Koolhaas, R., Rauterberg, H. 2008. „Die Freiheit ist größer denn je“: Für China baut er ein Wahrzeichen, für Dubai das neue Manhattan. Ein Gespräch mit dem Architekten Rem Koolhaas über Menschenrechte,

- die neue Weltordnung und die Suche nach dem Glück in der Architektur. *Die Zeit* 5. Juni, 44–45.
- Liebeskind, D., Häntzschel, J. 2008. Ich kann das Kolosseum nicht bewundern: Der Architekt Daniel Libeskind über Demokratie, Architektur und das Bauen in China. *Süddeutsche Zeitung* Mittwoch, 28. Mai, 14.
- Mill, J. 1863. *Utilitarianism*. London.
- Ott, K. 1997. *Ipsa facto: Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rauprich, O., Steger, F. (Hrsg.) 2005. *Prinzipienethik in der Biomedizin: Moralphilosophie und medizinische Praxis*. Frankfurt am Main: Campus-Verl.
- Ray, N. (Hrsg.) 2005. *Architecture and its ethical dilemmas*. London: Taylor & Francis.
- Spector, T. 2001. *The Ethical Architect*. New York: Princeton Architectural Press.
- Taylor, W.M., Levine, M.P. 2011. *Prospects for an ethics of architecture*. New York: Routledge.
- Vitruvius 1987 [ca. 33-22v.Chr.]. *Baukunst*. [Nachdr. der Ausg. Leipzig, Göschen, 1796] Zürich, München: Artemis.
- Vossenkuhl, W. 1993. Normativität und Deskriptivität in der Ethik, in Eckensberger, Lutz H. (Hrsg.): *Ethische Norm und empirische Hypothese*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 133–150.
- Wasserman, B., Sullivan, P., Palermo, G. 2000. *Ethics and the practice of architecture*. New York: Wiley.
- Watkin, D., 1977. *Morality and architecture: The development of a theme in architectural history and theory from the Gothic revival to the modern movement*. Chicago: University of Chicago Press.
- Watkin, D., 2001. *Morality and architecture revisited*. Rev. ed. Chicago IL: University of Chicago Press.
- Williams, B., 1985. *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Fabian Geier

Schön und Gut

Das Verhältnis von Natur und Ethik bei Tolkien

Ein Artikel zur Umweltethik, der sich mit Tolkien beschäftigen soll, ist automatisch ein hybrides Gebilde. Es geht ja nicht nur um die Interpretation von Literatur, sondern um die Suche nach normativen Strukturen, die für die angewandte Ethik interessant sein können. Man muss in irgendeiner Weise eine Antwort auf die Frage geben: Ist aus Tolkien eine umweltethische Einsicht zu gewinnen?

Sowohl inhaltlich als auch rezeptionsgeschichtlich geben Tolkiens Texte hier Anlass zur Hoffnung: Tolkiens Werk ist von industrialisierungskritischen Topoi durchsetzt. Diese haben nicht zuletzt auch die technologiefeindlichen Tendenzen der Studentenbewegung angesprochen, die seine Bücher zu Bestsellern gemacht hat – selbst wenn Tolkiens politische Prägungen ansonsten nur wenig mit den Idealen der 68er-Generation gemein haben.

Allerdings, so wird sich zeigen, bedeutet das Auftauchen von anschlussfähigen Topoi noch nicht das Auffinden von Argumenten, denn die betrachtete Textform ist weder Traktat noch philosophischer Dialog. Daher wäre auf eine andere Art nach Einsichten zu suchen, die sowohl auf Form als auch Inhalt der Texte Rücksicht nimmt. Meine These, oder die Ahnung einer These, wird sein, dass bei Tolkien Natur als ästhetischer Selbstzweck betrachtet wird und dieser Selbstzweck normativ oder zumindest normativitätsanalog genug ist, dass wir ihn nicht ignorieren müssen. Diese Argumentationsfigur ist alles andere als stark und kann bei harten umweltethischen Problemen kaum alleine den Ausschlag geben. Denn in einer Betrachtung, welche die Ästhetik der Natur in den Mittelpunkt stellt, werden entscheidende Fragen z.B. nach Ressourcenknappheit, Nachhaltigkeit oder Versorgungsinteressen kaum berührt. Eine ästhetische Betrachtung ist ja oft gerade eine Kritik an der Kälte derartiger Denkweisen, die sich auf Natur einzig instrumentell und konsequentialistisch beziehen. Das Dilemma, dass konsequentialistische Überlegungen trotz-

dem nicht zu ignorieren sind, wenn man umfassende umweltethische Antworten geben will, kann der vorliegende Text nicht lösen.¹

I. Moralphilosophische Einsichten aus Literatur gewinnen?

Aber zurück zur Anfangsfrage: Kann man überhaupt mit literarischen Texten philosophisch arbeiten? Tut man mit der Frage nach einer philosophischen Einsicht oder einem Argument der literarischen Sache nicht Gewalt an? Immerhin: Wenn Tolkien einen Traktat hätte schreiben wollen, dann hätte er es getan. Und wenn der Autor nicht tot wäre (wie quicklebendige Literaturwissenschaftler uns immer wieder versichern), könnte man ihn sogar hier selbst zum Zeugen rufen, wenn er über den *Herr der Ringe* schreibt (Tolkien 2004, xxiii f.):

As for any inner meaning or ‘message’, it has in the intention of the author none. It is neither allegorical nor topical. [...] I cordially dislike allegory in all its manifestations, and always have done so since I grew old and wary enough to detect its presence. I much prefer history, true or feigned, with its varied applicability to the thought and experience of readers. I think that many confuse ‘applicability’ with ‘allegory’; but the one resides in the freedom of the reader, and the other in the purposed domination of the author.²

Tolkiens literarisches Anliegen war die immanente Faszination an den Texten und der von ihnen erschaffenen Welt.³ Sollte man Tolkiens Werk

- 1 In metaethischen Termini gesprochen: Die von mir vorgestellten Gedanken sind weder konsequentialistisch noch deontologisch. Allenfalls sind sie der Tugendethik nicht gänzlich unverwandt, weil auch diese sich mit der Konstitution von Subjektivität befasst: Wo Tugendethik mehr sein soll als ein hypothetischer Imperativ, wo das „Gedeihen“ des menschlichen Charakters kein willkürliches Ziel sein soll, muss sie sozusagen transzendental rückgebunden werden an die Konstitution des Subjekts. Vgl. hierzu auch die letzten Abschnitte des Textes.
- 2 Ich möchte im Folgenden Tolkiens eigene Aussagen nicht als Erklärung seiner Werke heranziehen, sondern lediglich sowohl seine Werke als auch seine eigenen Aussagen parallel als zwei Textsorten konsultieren, wie es die Doppeldeutigkeit des Titels dieses Aufsatzes erlaubt. Etwaige Ähnlichkeiten zwischen beiden sind als rein zufällig zu betrachten.
- 3 Das ist analog zu Tolkiens Bemerkung in „On Fairy Stories“ (1997, 120), wenn Tolkien

also zweckfrei als *l'art pour l'art* nehmen? Das Faszinierende an der Frage nach dem Selbstzweck des Schönen ist, daß sie im Folgenden sozusagen doppelt vorkommt: einmal im Bezug auf den Umgang mit den Texten und einmal im Bezug auf die Natur. Und noch merkwürdiger ist, daß wir die Fragen verschieden beantworten müssen: Denn wenn wir Tolkiens Texten die Idee einer Ethik entnehmen wollen, die auf dem Selbstzweck des Schönen in der Natur basiert, dann heißt das gleichzeitig, daß wir seine Texte *nicht* als reinen Selbstzweck nehmen. Geht das zusammen?

II. Die Theorie der Zweitschöpfung

Tolkiens eigene Haltung zu Interpretationen ist tatsächlich gar nicht so eindeutig: Auch wenn er sich gegen Interpretationen seiner Werke wehrt, nimmt er auch an, dass Literatur Wahrheit ausdrücken kann. Wie ist das möglich? Für Tolkien ist jede kreative Betätigung eine Art Verlängerung der Schöpfung Gottes. Daher nennt er sie „Zweitschöpfung“ (*sub-creation*).⁴ Diese Zweitschöpfung nährt sich inhaltlich aus der Erstschöpfung – was gelegentlich geradezu platonistische Züge annimmt: Denn gemeinsam haben beide Schöpfungen, Ideen auszudrücken, und deswegen kann Zweitschöpfung an den Ideen partizipieren, an denen auch die Erstschöpfung partizipiert. Auf diesem Wege kann Literatur wahr sein, und zwar gerade wenn sie *als* Literatur vollständig ernst genommen wird, unmittelbar glaubhaft ist („creating secondary belief“) und nicht bloß als verkleidete Botschaft. Die Psychologie der Macht im Ring, die ästhetischen Eindrücke urwüchsiger und gezähmter Natur, die Logik politischer Abläufe in Gondor, das alles ist ja gerade nicht willkürlich erfunden und wird in dem von Tolkien geschaffenen Narrativ unmittelbar erlebbar.

Dieses Teilhabeverhältnis zu Ideen ist auch der stärkste Einwand gegen den Eskapismusvorwurf, den man jedem weltenschöpferischen Projekt machen kann. Bekannt ist der bereits aus Platons *Phaidros* (229c-230a), wo Sokrates anmerkt, dass ihm die begriffliche Arbeit am realen Selbst

gegen das bloße Interesse an den historischen Quellen einer Geschichte betont, dass es wichtig sei, ob die Suppe schmeckt, und nicht nur zu wissen, woraus sie gekocht sei.

4 Vgl. v.a. den Aufsatz „On Fairy Stories“ (1997), und Tolkiens Gedicht „Mythopoeia“ (1989); sowie den Artikel „Sub-Creation“ (Wayne und Scull 2006).

schon schwer genug sei. Doch das Erfinden von fiktiven Welten muss nicht mit der Motivation einhergehen, der Realität zu entfliehen, wenn wir uns klarmachen, dass das Rearrangement von Elementen der Wirklichkeit uns etwas sagen kann, das selbst nicht unreal ist. Man kann das Erfinden von fiktiven Welten als eine eigene Kunst verstehen, die andere Schwerpunkte setzt als z.B. das Verfassen von Romanen.⁵ Nicht die Charaktere sind dann die Hauptdarsteller, sondern die Welt insgesamt. Und genauso wie fiktive Charaktere in Romanen zu uns sprechen können, kann auch eine fiktive Welt insgesamt zu uns sprechen, und zwar weil sie ideell immer noch aus dem gleichen Stoff gemacht ist wie die unsere.

Dieser Hintergrund macht den Bezug zwischen der Literatur (und Fantasy-Literatur im Besonderen) und Wahrheit sowohl möglich als auch qualitativ verschieden von der Vorstellung, literarische Texte würden nur eine Botschaft verkleiden. Das ist auch, was Tolkien meint, wenn er oben zwischen *Allegorie* und *Anwendbarkeit* bei Texten unterscheidet – welche die scheinbare Ambivalenz seiner Haltung zur Interpretation ja letztlich auflöst:⁶ Allegorie, im Sinne einer Verkleidung einer Botschaft durch den Autor, lehnt Tolkien ab (vor Augen hat er dabei vermutlich Texte wie C. S. Lewis' *The Pilgrims Regress*, oder auch seine *Chroniken von Narnia*, wo jede Figur genau einen Topos repräsentiert und daher die Topik die Geschichte bestimmt, anstatt sie aus ihrer eigenen Logik heraus zu erzeugen). Allerdings benutzt Tolkien selbst Verweise auf Texte, auch auf seine eigenen, um auf Zusammenhänge in der Realität aufmerksam zu machen, wenn er z.B. in Briefen einen Bezug zwischen der Mentalität der Orks und der maschinengetriebenen Naturzerstörung des zwanzigsten Jahrhunderts herstellt.⁷ Der entscheidende Unterschied ist, dass diese Anwendung eines Textes eine Aktivität des Rezipienten darstellt und an den Text nicht den Anspruch stellt, sein eigentliches Wesen aufzuschlüsseln, so als sei alles andere nur Beiwerk. Anwendbarkeit ist dem Text nachgeordnet, Allegorie geht ihm voraus. Ein Text kann natürlich für eine bestimmte Anwendung mehr oder weniger geeignet sein, aber das liegt dann daran, dass seine selbstzweckhafte und auf innere Konsistenz gerichtete Struktur an Ideen partizipiert, die auch unsere eigene Welt ausmachen. Und

5 *Der Herr der Ringe* ist mit den Romanen verwandt, auch wenn er eine andere Textsorte darstellt: am ehesten entspricht er noch der mittelalterlichen Romanze.

6 Ausführlicher habe ich mich mit dem Thema auseinandergesetzt in: Geier (2008)

7 Vgl. v. a. die Briefe an seinen Sohn Christopher aus den 40er Jahren.

an diesem Punkt eröffnet sich dann auch die Möglichkeit, das, was diesen Text informiert, in Argumente zu überführen, die für Probleme unserer eigenen Welt relevant sind – und zwar ohne dem selbstzweckhaften Anspruch des Textes zu widersprechen.

III. Worum geht es?

*A Elbereth Gilthoniël
silivren penna míriël
o menel aglar elenath!
Na-chaered palan-díriël
o galadhremmin ennorath,
Fanuilos, le linnathon
nefaear, sí nefaearon!*

Wenn es nun nicht um eine verkleidete Botschaft und trotzdem um etwas geht – worum geht es in Tolkiens Werk dann? Er selbst gibt auf diese Frage folgende Antwort:

An enquirer (among many) asked what the L.R. was all about, and whether it was an ‘allegory’. And I said it was an effort to create a situation in which a common greeting would be *elen sila lúmenn’ omentielmo*, and that the phrase long antedated the book.⁸

Diese Aussage (obwohl nachgewiesenerweise falsch)⁹ fasst *in nuce* Tolkiens Antriebe zusammen. Im Zentrum seines Schaffens (und auch biographisch am Anfang) liegt die Beschäftigung mit Kunstsprachen. Tolkiens schöpferische Faszination konzentrierte sich primär darauf, Wörter, Etymologien und Grammatiken zu erfinden. Er erlebt die Beschäftigung mit Sprachen wie andere das Schreiben von Musik – und zwar im Sinne von sogenannter absoluter Musik, also Musik als Selbstzweck. Anders als in den meisten Werken der Fantasy entstehen deswegen bei Tolkien die

8 Brief an Christopher Tolkien vom 21. Februar 1958 (2000, Nr. 205, 285)

9 Man hat zeigen können, dass spezifisch dieser Quenya-Wortlaut aus einer späteren Phase als der Zeit der Abfassung von *Der Herr der Ringe* stammt. Dem Gedanken, den Tolkien hier ausdrückt, tut das aber keinen Abbruch.

Sprachen nicht als Hintergrund für die Erzählung, sondern umgekehrt: Die Erzählungen werden erst geschaffen, um den schon vorhandenen Kunstsprachen weiteren Sinn zu geben. Denn da Tolkiens Interesse an einer Sprache immer auch das Interesse an Sprachentwicklung ist, entwickelt er nicht etwa eine, sondern immer gleichzeitig ganze Entwicklungslinien von Sprachen. Und so stellt sich bald die Frage, wessen Geschichte das eigentlich ist. In diesem Moment betreten Tolkiens Elben die Bühne. So führt das Erfinden von Sprachen zum Erfinden einer Mythologie, und der historische Abschluss dieser Mythologie ist schließlich der allseits bekannte *Der Herr der Ringe*. „Worum es geht“, also das stärkste Schöpfungsinteresse dieses Werks, ist damit ein ästhetisches. (Tolkien nennt *Der Herr der Ringe* auch „einen Versuch in Sprachästhetik“.)

IV. Zur normativen Rolle des Ästhetischen

Heißt das also, ethische Aspekte stehen nicht im Zentrum des Werks? Vielleicht. Zumindest wenn man davon ausgeht, dass Ethik und Ästhetik miteinander nichts zu tun haben. Und tatsächlich: Wenn sich mit Tolkien ein gehaltvoller umweltethischer Gedanke anstellen lässt, dann muss dieser Gedanke wesentlich mit der Ästhetik zusammenhängen, die seine Texte durchwirkt. Das ist genau dann der Fall, wenn wir die Idee einer Ästhetik als Selbstzweck selbst wiederum als normativen Gedanken erfassen, der die in den Texten vorkommenden normativen Konflikte erzeugt. Bei dem Versuch, das herauszuarbeiten, wird mir allerdings philosophisch etwas mulmig. Denn mit dieser Exposition haben wir nicht weniger als alle drei großen Begriffe der Philosophie in Konstellation gesetzt: Schönheit, Wahrheit, und das Gute. Und selbst wenn wir hier, da es beim gestellten Thema ja um normative Wahrheit geht, mit dem Begriffspaar des Guten und des Schönen auskommen: Ich halte den Zusammenhang dieser beiden Ideen immer noch für eine der schwierigsten Angelegenheiten der Philosophie überhaupt.

Dass es zwischen Schönheit und dem Guten einen Zusammenhang gibt, wird sowohl von Platon als auch von Wittgenstein benannt. Bei Platon ist die gute Tat auch immer die schöne Tat,¹⁰ während Wittgenstein

10 Das Thema ist natürlich in linguistischer Hinsicht mit Vorsicht zu genießen: *kalon*

(2016(1921), 6.421) noch weiter geht und postuliert: „Ethik und Ästhetik sind eins“. Bei beiden Autoren wird der Zusammenhang nicht in extenso erklärt, und womöglich täte ich gut daran, es ihnen gleich zu tun. Aber die Frage nach Umweltethik bei Tolkien erlaubt keine solchen Ausflüchte. Wie lässt sich also mit Tolkien ein Zusammenhang skizzieren?

V. Die Strukturgleichheit von Schönheit und dem Guten

Tolkiens Werk enthält ausufernde Landschaftsbeschreibungen, idyllische Gärten und regelrechte Baumsymphonien, in denen minutiös verschiedene Konstellationen mitteleuropäischer Holzgewächse in einem geographischen Relief beschrieben werden. Und nicht zuletzt gibt es bei ihm auch zauberhafte Reiche mit erfundenen Blumen und Bäumen, welche den ästhetischen Horizont über das empirisch Wahrnehmbare hinaus erweitern: „I have not seen anything that immediately recalls niphredil or elanor or alfrin: but that, I think, is because those imagined flowers are lit by a light that would not be seen ever in a growing plant and cannot be recaptured by paint.“¹¹ Auch außerhalb seines Legendariums kann Tolkien ganze Briefe damit verbringen, die Sträucher vor seinem Haus zu beschreiben und ist sehr empfänglich für Lichtschein, Wetterlagen und Blumen. Und er sagt von sich: „I am (obviously) much in love with plants and above all trees, and always have been; and I find human maltreatment of them as hard to bear as some find ill-treatment of animals.“ (zit. gem. Hammond und Scull, 2006, Art.: Nature).

Hier spricht zwar wieder nur der tote Autor, aber dieses Zitat gibt uns einen wichtigen Hinweis: es vollzieht nämlich den Übergang vom Ästhetischen zum Normativen. Was macht diesen Übergang naheliegend, und weniger als kontingent? Die zugrunde liegende Struktur scheint letztlich zu sein: *Etwas schön zu finden heißt auch, dass man will, dass es existiert.* Das Schöne zu fördern ist besser als das Häßliche zu fördern, denn das

bedeutet eher „edel“ oder „noble“ – also Begriffe, die bereits eine Verbindung von Schönheit und Gutheit darstellen. Es wäre also präziser zu sagen, dass das Altgriechische hier gar nicht erst die Trennung macht, die wir mit dem Verweis auf dasselbe überwinden wollen. vgl. *Menon* 77 b, *Symposion* 201c–202 d, *Phaedrus* 249 d ff., *Philebos* 59 c

11 Brief an Amy Ronald vom 16. November 1969 (2000, Nr. 312, 434)

Schöne ist auch immer das Erstrebte (Das kann man von Platon lernen). Und in dieser Hinsicht erscheint es dem Guten verdächtig ähnlich. Zumindest lässt sich zwischen den beiden eine Strukturanalogie feststellen: *Was das Gute für die praktische Vernunft ist, ist das Schöne für die Sinnlichkeit, nämlich das Erstrebte.*¹²

Ich glaube allerdings nicht, dass der Zusammenhang zwischen Schönheit und dem Guten, so wie es auf ihn ankommt, deduzierbar ist: Vermutlich lässt sich keines auf das jeweils andere reduzieren, und beide sind gleichzeitig in gewisser Weise primitiv, sodass sie auch nicht einfach einem gemeinsamen Prinzip entspringen können. Vielleicht muss hier auch das, was uns aus systemphilosophischer Perspektive als Defizit erscheint, eine Rolle spielen: dass wir nicht vom Abstrakten zum Konkreten gelangen können, sondern mitten im Konkreten beginnen müssen. Statt einer prinzipiellen Deduktion etwaiger Normen aus dem Begriff des Schönen möchte ich mich daher an Beispiele von Naturschönheit bei Tolkien halten.

VI. Figuren und Beispiele

Das Erste und Zweite Zeitalter

Werfen wir also einen Blick auf die Darstellung von Natur und Naturzerstörung in Tolkiens Werk.

Bereits in den Legenden des *Silmarillions* lassen sich Anklänge an das Thema finden: Eine zentrale Stellung nimmt die Vernichtung der zwei lichtpendenden Bäume durch Morgoth und Ungoliant h ein. Auch lässt sich grundsätzlich beobachten, daß jeder mit Macht ausgetragene Konflikt zwischen bösen und guten Mächten mit Zerstörungen von Lebensraum und liebgewonnenen Strukturen einhergeht. So steht am Ende des Ersten Zeitalters nach dem Eingreifen der Mächte aus Valinor die Vernichtung von ganz Beleriand und am Ende des Zweiten der Untergang der Insel Númenor.

12 Damit ist noch nichts über die moderne Kunstformen und deren Ästhetik gesagt, die ja nicht mehr dem Schönen zustreben, oder es gar destruieren. Denn solche Destruktionen spielen ja gerade mit der hier beschriebenen teleologischen Struktur und widerlegen sie deswegen nicht schon.

Für den Konflikt zwischen Technik und Natur ist jedoch vor allem die kurze Erzählung von Aulë und Yavanna - eines Schmiedegottes und einer Naturgöttin – im dritten Kapitel des *Silmarillion* (Tolkien, 1977) relevant. Die jeweiligen kreativen Bemühungen der beiden Ehepartner gipfeln schließlich in der Erschaffung zweier Völker: der Steine bearbeitenden und schmiedenden Zwerge, sowie, in direkter Reaktion darauf, der Ents als „Hirten der Bäume“. Ohne dass es dabei schon zu direkten Konflikten kommt, nimmt diese Erzählung die Auseinandersetzungen zwischen Technik und Natur mythisch vorweg, die dann später im Legendarium und vor allem in *Der Herr der Ringe* real werden. Im Konflikt zwischen Aulë und Yavanna spiegelt sich das grundsätzliche Dilemma zwischen instrumentellem Denken einerseits und dem Respekt für die natürlichen Strukturen und Lebensprinzipien andererseits, gerade wenn das Kapitel mit der lapidaren Bemerkung Aulës schließt (Tolkien, 1977, 45): „Trotzdem werden sie Holz brauchen.“¹³

Während aber alle Erzählungen der ersten Zeitalter mythisch und unnahbar bleiben, treten wir mit *Der Herr der Ringe* in ein greifbar historisches und menschliches Zeitalter ein. Hier werden die Mythen durch narrative Nahaufnahmen ersetzt, wodurch auch der Naturzerstörung eine neue Rolle zukommt, die nun auch den Konflikt zwischen Mythos und Moderne exemplifiziert.¹⁴ Im Folgenden werde ich mich daher primär auf *Der Herr der Ringe* stützen, und dabei insbesondere auf drei Aspekte des Werks: Die kleinbürgerliche Gartenidylle der Hobbits und deren Gefährdung im Kapitel „The Scouring of the Shire“, die Figur des Zauberers Saruman, sowie das Volk der Elben, das in vieler Hinsicht als Inkarnation von Naturschönheit fungiert.

Das Auenland

Die Heimat und Gesellschaft der Hobbits, das Auenland, entspricht Tolkiens Bild des traditionellen ländlichen Englands. Hier ist das enge Verhältnis von kleinbürgerlicher Lebensform und Natur(schutz) markant.

13 Man kann diesen Konflikt gleichzeitig auch als den zweier Ästhetiken lesen. Doch der ästhetische Aspekt des Technologischen wird bei Tolkien kaum herausgehoben.

14 Zur Rolle und dem von Tolkien beschriebenen Dritten Zeitalter als Zwischenstadium zwischen Mythos und Moderne vgl. auch „Of the Rings of Power and the Third Age“ (Tolkien, 1977, 360)

Natur wird gehegt, gepflegt und kontrolliert, aber immer unter dem Aspekt von Schönheit, Erholung und maßvollem Genuss. Es gibt nichts großes oder großartiges in diesem Kosmos – und schon die Ahnung davon wird mit großer Skepsis beäugt. Die urwüchsige Natur, wie der „alte Wald“, steht jenseits der Grenzen, als bedrohliches ungezähmtes Chaos – was überhaupt das Verhältnis zwischen Auenland und Außenwelt treffend beschreibt: Mit romantischen Begriffen könnte man sagen: Hobbits haben zwar Schönheitsempfinden, aber keinen Ort für das Erhabene.

Die Widersacher

Das extreme Gegenteil zur kleinbürgerlichen Idylle finden wir dann auch in den großen Widersachern. Das ist einerseits der nie direkt auftretende Sauron, und, für unser Thema noch interessanter, der Zauberer Saruman, der ein Bündnis mit Sauron eingeht und sich zunehmend auch dessen Mittel bedient. Das erste äußerliche Zeichen von Sarumans Verrat ist bezeichnenderweise, dass er Bäume roden lässt. Wie kein anderer steht Saruman für den Einsatz von Technologie als Herrschaftsinstrument, die immer einhergeht mit der Zerstörung von Natur. Im Buch lernen wir das in zwei Etappen kennen, erst als maschinenunterstützten Krieg (genetische Manipulation, Sprengwaffen, Schmieden und Feuergruben) und am Ende als industrielle Produktion, die Saruman im Auenland etabliert und mit ihr die Hobbits von ihren Traditionen entfremdet und versklavt. Und auch hier werden zuerst Bäume gefällt.¹⁵

Technik und Manipulation: Ein Exkurs zur Magie

Saruman kontrastiert sehr stark mit Gandalf, dem anderen im Buch auftretenden Zauberer. Beide verfügen als Magier zwar über Instrumente zur Manipulation und mithin Beherrschung von Mensch und Natur. Doch während Saruman letztlich auch psychologisch diesem Herrschaftsprinzip verfällt (sein Markenzeichen bleibt seine verführerische Stimme),

15 Dies, nebenbei, auch Tolkiens eigene Erfahrungswerte mit der Industrialisierung und Maschinerie: Einerseits der Krieg und andererseits die Zerstörung von Land- und Gesellschaften.

bleibt der (bei Tolkien ohnehin sehr sparsame) Einsatz von manipulativen Fähigkeiten bei Gandalf immer rückgebunden an ästhetische oder altruistische Belange. Das ist sehr gut zu sehen daran, dass Gandalf Feuerwerke als ästhetisches Spiel nutzt, während Saruman damit Löcher in Wände sprengt.

Überhaupt ist es hilfreich, sich die Rolle der Magie bei Tolkien zu vergegenwärtigen. Magie steht immer zwischen Mythos und Aufklärung, weil sie einerseits Wirkungen erzielen möchte aber andererseits diese nicht durch konsequent-universale Instrumentalisierung bzw. wissenschaftliche Rekonfigurier- und Austauschbarkeit erzielt. Magie behält neben ihrem Werkzeugcharakter immer auch einen Nimbus von Jeweiligkeit, eine Gebundenheit an das Hier und Jetzt. Dieses Moment teilt sie mit der ästhetischen Erfahrung. Technische Naturbeherrschung basiert ganz auf der Idee der Wiederholbarkeit, Ästhetik gerade nicht: Denn was einmal schön empfunden wird, muss beim nächsten Mal sich nicht wieder so anfühlen. Magie, außer in ihrer bei Tolkien nicht vorkommenden vulgärsten Form,¹⁶ bleibt daher immer eine Mischform zwischen Ästhetik und instrumentellem Denken. Das bedeutet allerdings auch, daß es ein Kontinuum von Magieformen geben kann, je nachdem wie stark die beiden Aspekte gewichtet sind. Manche fiktionalen Magien sind eigentlich nur fiktionale Physik. Sarumans und Gandalfs Kräfte sind weniger konsequent oder gesetzeshaft als das, aber immer noch instrumenteller verfaßt, als die Magie der Elben, die sich am anderen Ende des Kontinuums befinden. Elben vollbringen keine klar umrissenen, als Handlung greifbaren Zauber und auch die Wirkungen lassen sich – wie im Fall der elbischen Broschen, Seile, Mäntel oder des ganzen Zauberreichs von Lothlórien nur sehr indirekt und vage bestimmen. Elbische Magie läßt sich dadurch von der Stimmung der Situation nicht mehr klar trennen. Sie geht so sehr in Ästhetik über, dass sie als Magie gar nicht mehr greifbar ist. Das wird in den Kommentaren der profaner veranlagten Hobbits schön erkennbar (Tolkien 2004, 361 bzw. 370):

If there is any magic about, it's right down deep, where I can't lay my hands on it, in a manner of speaking.

16 Am ehesten haben wir das noch im *Hobbit*; vgl. Geier (o.J.).

‘Are these magic cloaks?’ asked Pippin, looking at them with wonder. ‘I do not know what you mean by that,’ answered the leader of the Elves. ‘They are fair garments, and the web is good, for it was made in this land. They are elvish robes certainly, if that is what you mean. Leaf and branch, water and stone: they have the hue and beauty of all these things under the twilight of Lórien that we love; for we put the thought of all that we love into all that we make.’

Elben

Die Elben, deren Welt sich konsequenten instrumentell motivierten Regeln bewusst entzieht, stehen also im Kontrast zu den sehr menschlichen und in Nahaufnahme gezeigten Hobbits.¹⁷ Während Hobbits, Menschen und Zwerge als Subjekte der Natur gegenüberreten, sie nutzen oder von ihr bedroht werden, werden Elben geradezu eins mit ihr. Sie können zu Tieren und Pflanzen sprechen, und verstehen intuitiv die natürlichen Abläufe. Für Menschen bleibt die Natur stumm, chaotisch und rätselhaft. Das deckt sich mit der metaphysischen Rolle, die Tolkien den „zwei Geschlechtern“ in seinem Sagenzyklus zugedenkt: während die Sterblichen ein von der Welt getrenntes Schicksal haben und hier sozusagen nur Gäste sind, sind die Elben ganz und gar Teil dieser Welt und ihrer Natur (auf der sie auch nach ihrem Ableben verbleiben), und letztlich nur deren bewussteste Inkarnation.

Gleichzeitig sind die Elben aber auch ein Exempel des versöhnten Zustands von Natur und Kultur. Denn zumindest einige von Ihnen sind Wissenschaftler und alle sind als sprachliche und rationale Wesen kulturschaffend. Aber alle elbischen Kulturformen gehen nie zugunsten des Instrumentellen über die Grenze der situativen Ästhetik hinaus: Der Rahmen bleiben die wachsenden Kräfte und Situationen, aus denen Ihre Wirkungen hervorstehen, nicht als Beliebigkeit, Wiederholbarkeit einer isolierten Wirkung auf Kosten von diese gegenüber kontingent gedachten Begleitumständen (Kollateralschäden). Elbische Magie bleibt daher eins

17 Das führt dazu, dass ihnen schnell eine eigentümlich sakrale Note zugeschrieben wird, die sie in den Werken nicht so sehr haben, wie z.B. in der Verfilmung durch P. Jackson aus den Jahren 2001 bis 2003.

mit den Kräften der Natur. Sie ist mächtig, solange sie nicht gegen deren Wachstum und Bewegung handelt. Böse Magie dagegen enthält immer das Gegenteil: ein destruktives Element, das sich als bloße Macht gegen die Natur richtet.

VII. Der Naturbegriff

Was aber genau bedeutet hier eigentlich Natur? Zunächst: Tolkiens Werk enthält gar keinen expliziten Naturbegriff. Das Werk ist ja immer noch keine abstrakte Philosophie, sondern eine konkrete Erzählung – in der das Wort „Natur“ nicht einmal erwähnt wird. Wenn wir daher einen Naturbegriff bei Tolkien beschreiben, dann nur, indem wir diesen Begriff aus den konkreten Details der Erzählung nach unseren eigenen Maßgaben extrapolieren. (Wir nehmen dabei, ganz im Sinne der oben beschriebenen Theorie der Zweitschöpfung, dem Text gegenüber ein ähnliches Verhältnis ein wie gegenüber unserer Wirklichkeit). Da es sich aber um eine Extrapolation handelt, ist der Akt trotzdem nicht einfach subjektiv-beliebig: Welchen Aspekt wir extrapolieren liegt zwar an uns, doch wie gut er sich extrapolieren lässt, liegt am Text. Dennoch ist die Frage zunächst, was *unseren* Naturbegriff prägt, mit dem wir dann im Text auf Stellensuche gehen. Oder genauer: Welchen sollten wir anlegen? Welcher Naturbegriff fängt am ehesten und am konsistentesten die interessantesten Ideen in Tolkiens Texten ein?

Zunächst ist festzustellen, was in Tolkiens Naturdarstellung alles *nicht* im Zentrum steht: Probleme wie Nachhaltigkeit und Güterabwägung, und überhaupt konsequentialistisches Denken tauchen nicht oder zumindest nicht exponiert genug auf, als dass es sich lohnen würde, diese Aspekte zu herauszuarbeiten. Genausowenig kann man die von ihm dargestellten Werte am Begriff des Lebendigen orientieren, etwa als Selbstzwecksetzung, oder als funktionale Geschlossenheit eines Organismus. Denn die von Tolkien als schützenswert beschriebenen Dinge umfassen nicht nur Tiere oder Pflanzen, sondern auch Landschaften und tote Gesteinsformationen. Die entsprechenden Stellen sind sogar höchst instruktiv (Tolkien 2004, 547f., Kapitel: „Der Weg nach Isengart“):

‘You have not seen, so I forgive your jest,’ said Gimli. ‘But you speak like a fool. Do you think those halls are fair, where your King dwells under the hill in Mirk-wood, and Dwarves helped in their making long ago? They are but hovels compared with the caverns I have seen here: immeasurable halls, filled with an everlasting music of water that tinkles into pools, as fair as Kheled-zâram in the starlight.

‘And, Legolas, when the torches are kindled and men walk on the sandy floors under the echoing domes, ah! then, Legolas, gems and crystals and veins of precious ore glint in the polished walls; and the light glows through folded marbles, shell-like, translucent as the living hands of Queen Galadriel. There are columns of white and saffron and dawn-rose, Legolas, fluted and twisted into dreamlike forms; they spring up from many-coloured floors to meet the glistening pendants of the roof: wings, ropes, curtains fine as frozen clouds; spears, banners, pinnacles of suspended palaces! Still lakes mirror them: a glimmering world looks up from dark pools covered with clear glass; cities, such as the mind of Durin could scarce have imagined in his sleep, stretch on through avenues and pillared courts, on into the dark recesses where no light can come. And plink! a silver drop falls, and the round wrinkles in the glass make all the towers bend and waver like weeds and corals in a grotto of the sea. Then evening comes: they fade and twinkle out; the torches pass on into another chamber and another dream. There is chamber after chamber, Legolas; hall opening out of hall, dome after dome, stair beyond stair: and still the winding paths lead on into the mountains’ heart. Caves! The Caverns of Helm’s Deep! Happy was the chance that drove me there! It makes me weep to leave them.’

‘Then I will wish you this fortune for your comfort, Gimli,’ said the Elf, ‘that you may come safe from war and return to see them again. But do not tell all your kindred! There seems little left for them to do, from your account. Maybe the men of this land are wise to say little: one family

of busy dwarves with hammer and chisel might mar more than they made.'

'No, you do not understand,' said Gimli. 'No dwarf could be unmoved by such loveliness. None of Durin's race would mine those caves for stones or ore, not if diamonds and gold could be got there. Do you cut down groves of blossoming trees in the spring-time for firewood? We would tend these glades of flowering stone, not quarry them. With cautious skill, tap by tap - a small chip of rock and no more, perhaps, in a whole anxious day-so we could work, and as the years went by, we should open up new ways, and display far chambers that are still dark, glimpsed only as a void beyond fissures in the rock. And lights, Legolas! We should make lights, such lamps as once shone in Khazad-dûm; and when we wished we would drive away the night that has lain there since the hills were made; and when we desired rest, we would let the night return.'

Wenn das also als Tolkiens Naturbegriff gelten soll, geht er über das Lebendige und organisch Geschlossene hinaus. Und immerhin ist es offensichtlich, wie sehr Gimlis Bewunderung für Steine mit Legolas' Liebe zu Bäumen (die im Anschluß an diese Stelle direkt mit Gimlis Gefühlen korreliert wird) oder auch mit Sams Gartenleidenschaft korrespondiert. Wenn wir einen Tolkienschen Naturbegriff extrapolieren wollen, dann sollten wir ihn als ein Kontinuum ästhetischer Erfahrungen mit filigran Gewachsenem auffassen und ihn weniger nur nach Eigenschaften seiner Gegenstände, wie z.B. deren geschlossener Organizität definieren. Auch Artefakte (Architektur, Kunstgegenstände) hätten in diesem Begriff ihren Platz, vor allem wenn sie ausreichend alt und unersetzlich sind. Der Wert, der hier vermittelt wird, ist der Wert bestimmter ästhetischer Erfahrungen mit feinen, alten, schwer herstellbaren oder gewachsenen Objekten und deren Erhaltung. Deswegen stehen ja auch gerade die langlebigsten und am schwersten ersetzbaren Lebewesen, die Bäume, im Zentrum von Tolkiens Sorgen. Und daraus erklärt sich auch, warum Naturethik bei Tolkien immer nur auftreten kann als das Verhindern von Zerstörung und Eingriff.

Der Naturbegriff hat allerdings immer zwei Seiten. Wenn wir im Alltag von Natur reden, meinen wir damit einerseits Wald und Wie-

sen: idyllische Parks, wuchernde Landschaften, Tierkolonien (oder eben auch Tropfsteinhöhlen). Andererseits ist der Naturbegriff bereits seit der Antike immer auch ein Synonym für das Wesentliche oder Eigentliche, wie wenn wir z.B. sagen etwas liege „in der Natur der Sache“. Diese Doppeldeutigkeit durchzieht den Wortgebrauch der Philosophen seit langem (was z.B. bei Rousseau sehr deutlich wird). Man kann allerdings argumentieren, dass diese Äquivokation nicht ganz willkürlich ist. Denn es gibt zwischen beiden Bedeutungen die Gemeinsamkeit, dass es sich jeweils um das handelt, was aus sich heraus besteht oder sich aus sich heraus entwickelt, solange es von externen Einflüssen nicht gestört wird.

Nun ist der Wesensaspekt aber oft nicht nur deskriptiv gemeint. Die Natur einer Sache gilt nicht einfach nur als das Wesentliche im Unterschied zum Unwesentlichen (Substanz vs. Akzidenz), sondern als das Wesen, das auch sein *soll*, weil es irgendwie eigentlicher und stimmiger ist. Diese Ansicht stellt strukturell einen naturalistischen Fehlschluss dar. Und sie gewinnt dadurch an Relevanz, dass wir Natur nicht nur statischen Gegenständen, sondern auch Prozessen zuschreiben: So können wir auch ganze Ereignisverläufe, wie z.B. die Entwicklung eines Samenkorns zu einem Baum, als normal und erwünscht wahrnehmen.

Der so verstandene Naturbegriff kann nun in zweierlei Weise normativ verwendet werden: In seiner *progressiven Verwendung* fungiert er als Basis für die Kritik an bestehenden Zuständen: Diese werden als uneigentliche, entfremdete und externe Abweichungen betrachtet, welche die natürlichen Anlagen überdecken und verschütten und somit die eigentliche Natur am Wachsen hindern. Vorhandene Fremdeinflüsse sollen bekämpft und zurückgedrängt werden.¹⁸ Demgegenüber steht die *konservative Verwendung* des Naturbegriffs, nach der das Bestehende als das Natürliche aufgefasst wird, das dann vor Fremdeinflüssen geschützt und erhalten werden soll. Aus dieser Perspektive stellt jede Veränderung von außen, d. h. jeder Eingriff, eine destruktive Machtausübung dar.

18 Ein gutes Beispiel ist Rousseaus Philosophie in den beiden *Discours* und dem *Émile*. Viele Strömungen der Reformpädagogik, z.B. Montessori, arbeiten – stark von Rousseau beeinflusst – nach diesem Muster. Auch bestimmte sozialistische Theorien oder Heideggers Philosophie von der „Seinsvergessenheit“ entsprechen diesem Schema.

Tolkiens Ethik und seine konservative Kritik an Macht und Maschine

Tolkiens Kritik ist fast immer die konservative – er kritisiert vor allem Veränderungen und Eingriffe. Zudem identifiziert er das, entsprechend der erwähnten Doppeldeutigkeit, mit dem Unterschied zwischen bio- und geologischem Ursprungszustand einerseits und „der Maschine“ andererseits. Das ist auch die Grundlage Tolkiens Machtbegriff, der ja im *Herr der Ringe* eine der zentralsten Rollen spielt: Instrumentelle Macht greift in fremde und ihren Zielen unverwandte Dinge ein. Eben deswegen muss unverhüllte Macht in Tolkiens Werken Büchern immer zuerst einmal Natur zerstören, Bäume und Pflanzen vernichten und eine Ödnis herstellen: Zumindest das haben Mordor, Isengart und Anfauglith gemeinsam.

Demgegenüber steht bei Tolkien eine Ethik, in der die Unberührtheit einer Sache positiv erscheint, wenn diese Sache aus sich selbst heraus schön ist (was darum nicht auf lebendige Natur beschränkt ist). Und das passt sich ein in Tolkiens Ethik, die vom Mitleidsgedanken des Christentums und dem Einfühlen ins Gegebene geprägt ist. Auf diese Weise nimmt die Ästhetik in Tolkiens Ethik einen zentralen Platz ein.

Schön und gut, aber wie zwingend ist das?

Soweit Tolkien. Aber was haben wir davon? Wie überzeugend ist diese normative Haltung? Ist sie nicht einfach (kultur-)relativ bzw. Ausdruck von Tolkiens kontingent erworbenem nostalgischen Konservativismus christlicher Prägung? Ist ästhetisch motivierter Protest nicht immer beliebig? Warum sollen wir statt Tolkien nicht z.B. Ernst Jüngers Stahlge-wittervisionen folgen? Oder Futuristen werden:

Schönheit gibt es nur noch im Kampf. Ein Werk ohne aggressiven Charakter kann kein Meisterwerk sein. Die Dichtung muss aufgefasst werden als ein heftiger Angriff auf die unbekanntes Kräfte, um sie zu zwingen, sich vor den Menschen zu beugen.

Wir stehen auf dem äußersten Vorgebirge der Jahrhunderte!
... Warum sollten wir zurückblicken, wenn wir die geheimnisvollen Tore des Unmöglichen aufbrechen wollen? Zeit und Raum sind gestern gestorben. Wir leben bereits im

Absoluten, denn wir haben schon die ewige, allgegenwärtige Geschwindigkeit erschaffen.

Wir wollen den Krieg verherrlichen – diese einzige Hygiene der Welt – den Militarismus, den Patriotismus, die Vernichtungstat der Anarchisten, die schönen Ideen, für die man stirbt, und die Verachtung des Weibes.

Wir wollen die Museen, die Bibliotheken und die Akademien jeder Art zerstören und gegen den Moralismus, den Feminismus und jede Feigheit kämpfen, die auf Zweckmäßigkeit und Eigennutz beruht.

Wir werden die großen Menschenmengen besingen, welche die Arbeit, das Vergnügen oder der Aufruhr erregt; besingen werden wir die vielfarbige, vielstimmige Flut der Revolution in den modernen Hauptstädten; besingen werden wir die nächtliche, vibrierende Glut der Arsenale und Werften, die von grellen elektrischen Monden erleuchtet werden; die gefräßigen Bahnhöfe, die rauchende Schlangen verzehren; die Fabriken, die mit ihren sich hochwindenden Rauchfäden an den Wolken hängen; die Brücken, die wie gigantische Athleten Flüsse überspannen, die in der Sonne wie Messer aufblitzen; die abenteuersuchenden Dampfer, die den Horizont wittern; die breitbrüstigen Lokomotiven, die auf den Schienen wie riesige, mit Rohren gezäumte Stahlrosse einherstampfen und den gleitenden Flug der Flugzeuge, deren Propeller wie eine Fahne im Winde knattert und Beifall zu klatschen scheint wie eine begeisterte Menge [...] (Marinetti, 1909)

Wie man an Marinettis *Manifest des Futurismus* sieht, kann man die Sache ästhetisch auch genau umgekehrt besetzen: Hier ist es gerade der Eingriff und die Maschine, die ästhetische Begeisterung hervorrufen und hervorrufen *sollen* (wenn auch die Ablehnung des instrumentellen Denkens bezeichnenderweise die gleiche ist). Sind solche Zuordnungen dann nicht ganz beliebig? Ist es in irgendeiner Weise natürlicher, wie Tolkien zu denken? Und wenn natürlicher: Hat das dann auch normative Kraft?

VIII. Drei Konstitutionsargumente

Ich bin nicht weit genug, um hier eine echte Theorie zu entwickeln, aber ich möchte ein paar Ahnungen skizzieren, in welche Richtung eine solche Theorie gehen könnte. Die drei Argumente oder Ansätze, die ich dafür vorstelle, ähneln einander. Man könnte sie Konstitutionsargumente nennen: Sie berufen sich jeweils auf einen Zusammenhang zwischen einem möglichen moralischen Wert und dem, was uns als Subjekte konstituiert. Wenn es zwischen dem Subjekt und seinen Zielen einen Zusammenhang gibt, und sie nicht einfach kontingent zueinander stehen – wenn wir also nicht einfach beliebig für oder gegen etwas entscheiden können, da mit der Handlung auch die Konstitution des Handelnden betroffen ist – dann besteht vielleicht die Aussicht, eine Form von Normativität zu begründen.

Das Natur-Argument

Moralische Argumente, die sich auf die Natur beziehen, bauen in irgendeiner Weise darauf, dass es richtiger für uns ist, unsere eigene Natur zu mögen und ihr gemäß zu leben als uns ihr entgegenzustellen. Das ist, worauf viele tugendethische Entwürfe basieren: Dass eine Handlung stimmiger, und mehr mit unserer Konstitution im Reinen ist als eine andere, und sie uns daher erlaubt, uns im Vollsinn unserer Möglichkeiten zu entwickeln und deswegen auch: glücklicher zu sein. Das ist auch der Grund, warum in solchen Entwürfen der Unterschied zwischen apriorischer Vernunftnatur und empirischen Eigenschaften nicht immer unterschiedlich behandelt wird: Denn es geht lediglich darum, welche Handlungen uns in Konflikt mit dem bringen, was uns de facto konstituiert, und dadurch unsere Entfaltung blockieren und deswegen letztlich unglücklich machen. Auch Tolkien folgt so einer Denkweise, wenn er schreibt:

Unlike art, which is content to create a new secondary world in the mind, [the machine] attempts to actualise desire, and so create power in this world; and that cannot really be done with any real satisfaction

Das hierin angelegte Argument ist, dass unser Bezug zu unseren Neigungen durch die Technik dahin gebracht wird, dass wir gar keine Befriedigung mehr finden können. Und warum kann das Maschinelle uns nicht befriedigen? Weil es letztlich der Natur unserer Bedürfnis- und Befriedigungsstrukturen nicht entsprechen kann. Ob das so ist, bleibt natürlich letztlich eine empirische Frage. (Können wir uns in Betonklötzen wohlfühlen?)

Doch auch ohne darauf eine Antwort zu haben, können wir hier das zugrundeliegende Argumentationsprinzip analysieren: Strenggenommen kann kein auf die Natur rekurrerendes Argument ein absolutes Gebot rechtfertigen, denn selbst wenn unsere Natur eine bestimmte Weise zu Leben stimmiger und angenehmer macht, lässt sich allenfalls mit hypothetischen Imperativen argumentieren, dass man so auch leben soll: „Wenn Du im Reinen mit Deiner Natur (und daher glücklich) leben willst, handle ihr gemäß!“ Hypothetische Imperative gelten aber deswegen als unzureichend, weil das in ihnen vorausgesetzte Ziel nicht begründet ist („wenn Du x willst, tu y “), sondern dogmatisch gesetzt wird. Sie sind deswegen nicht bindend, weil sie mit der Idee konfrontiert werden können, dass Ziele von jedem Menschen beliebig definiert werden können. Schlechterdings gilt das auch bei Naturargumenten: Niemand muss die Übereinstimmung seiner Taten mit seiner eigenen Natur wollen.

Nichtsdestotrotz ist das Ziel in solchen Fällen nicht in gleicher Weise beliebig wie in „Wenn Du Pferdesalami willst, musst Du Pferde töten“ oder „Wenn Du mal echte Stimmung erleben willst, musst Du in die Südkurve gehen“. Denn man kann auch ohne diese Ziele ein Mensch sein. Aber wir können nicht anders als unsere (apriorische und aposteriorische) Natur zu sein und auch nicht anders als *als* diese zu entscheiden.¹⁹ Wir können nicht anders als diese Natur sein, selbst wenn wir als diese gegen sie handeln. Anders gesagt: es gibt kein zweites, unabhängiges Subjekt, das unabhängig von den Eigenschaften entscheidet, die für den Handelnden gelten.

Durch diesen Umstand wird eine naturorientierte Argumentation den kategorischen Imperativen gewissermaßen ähnlich: Wenn es immer

19 Wie lange das so bleibt, entscheidet auch die Technologie. Vielleicht werden wir eines Tages transzendente Subjekte in einem Computergehirn. Momentan sind wir das nicht.

das konkrete, zum Teil aposteriorische Subjekt ist, das die Entscheidung trifft, dann gilt für das konkrete Subjekt ebenso stark, dass es bei anderweitiger Entscheidung zu sich selbst im Widerspruch stünde, wie es für das transzendente Subjekt gilt, wenn es gegen die Idee der Freiheit verstößt. Denn auch die Argumentation vom Selbstzweck der Freiheit ist ja nur deswegen kategorisch, weil das Ziel konstitutiv und damit notwendig für jeden Akt eines vernünftigen Wesens ist, nicht aber notwendig das gesetzte Ziel des Aktes ist.²⁰

Aber all das ist natürlich trotzdem immer noch nur dann relevant, wenn wir in Betonklötzen wirklich nicht glücklich werden können, oder anders gesagt: falls unsere psychologische Natur so beschaffen ist, dass wir die biologische Natur brauchen um glücklich zu sein.

Das Ästhetik-Argument

Ähnlich konstitutiv wie das Verhältnis von Subjekt und Natur ist nun auch der Bezug zwischen Subjekt und ästhetischer Erfahrung: Schönheitsempfinden und Konstitution des Subjekts sind nicht unabhängig voneinander. Um eine bestimmte ästhetische Erfahrung machen zu können, brauchen wir bestimmte Prägungen und Sensibilisierungen (oder auch spezifische Mängel). Auch dieser Zusammenhang entkommt zunächst nicht der Beliebigkeit hypothetischer Imperative, denn es heißt ja immer noch: *Wenn* du diesen Schönheitseindruck erleben willst, dann musst deine Wahrnehmungs- und Persönlichkeitsstruktur so und so beschaffen sein. Nun ist es allerdings so, dass wir beim ästhetischen Eindruck, anders als beim Naturargument, auch de facto verschiedene Möglichkeiten haben: Im Vergleich zum Naturargument gibt es keinen aposteriorischen Fixpunkt, der nur logisch kontingent ist, den wir aber de facto nicht umgehen können: Anders als unsere biologische Natur kann unsere (Fähigkeit zur) ästhetischen Erfahrung sehr variabel sein.

Dennoch sind auch hier die hypothetischen Imperative wegen der Vermittlung der Schönheit an der Konstitution des Subjekts nicht einfach nur beliebig. Das denkende, fühlende Subjekt ist nicht unabhängig

20 Ein mögliches Gegenargument ist hier: Das Universalisieren des Subjektbegriffes ist nur beim transzendentalen Subjekt eine Notwendigkeit, gerade weil dieses schon ein abstraktes und kein individuiertes mehr ist. Aber das verschiebt nur das Problem: Warum soll ich mich, das Individuum, dann als transzendentales Subjekt behandeln?

von seinen Bestimmungen. Dass Schönheit „subjektiv“ in dem Sinne sei, dass jeder jede beliebige Empfindung haben könnte, ist deswegen falsch. Nur aus der Perspektive eines abstrakten transzendentalen Subjekts ist jegliches Schönheitsempfinden kontingent. Aber es gibt keine anderen realen Subjekte als diejenigen, die zumindest auch konkret und empirisch bestimmt sind. Das transzendente Subjekt allein kann gar kein Gegenstand der Ethik sein, weil es vom Erleben abstrahiert.²¹ Das Subjekt ist also jederzeit in einer ganz bestimmten Weise beschaffen, die ihm dieses oder jenes Schönheitsempfinden ermöglicht: Real können wir dem ebensowenig entkommen wie dem Faktum, daß wir eine Natur haben. Das macht Argumente, welche auf dieser Beschaffenheit aufbauen, weniger als nur beliebig.

Sozialphilosophische Dimensionen

Das Konstitutionsverhältnis beim ästhetischen Argument ist anders als das Naturargument weniger von unveränderlichen als von sozial kontingenten Faktoren geprägt. Das bedeutet, dass uns dieses Argument letztlich in soziologische Reflexionen führt – wo ich es ganz mit Adorno halte: Der Zusammenhang von Schönheit und Gutheit wird dort erst plastisch, wo das Ästhetische ins Gesellschaftliche eingebettet wird. Ästhetik ist von Gesellschaft deswegen nie unabhängig, weil *das, was wir mögen, etwas darüber sagt, wo wir herkommen und wie wir leben.*

Man kann mit dieser These progressiv arbeiten. Selbst bei Tolkien finden wir solche Kritik – die man durchaus auch als ästhetisch-ethische Selbstkritik verstehen kann. So beschreibt er bestimmte Lebensformen als defizitär, die er gleichzeitig mit einer bestimmten Ästhetik konnotiert. Herausragend ist dabei die Kritik an dem, was er „Balsamierer“ nennt. Als Beispiele nennt er die Elben von Lothlórien und die Menschen von Gondor: Ihre Ästhetik der Nostalgie und des Bewahrens um den Preis der Handlungsunfähigkeit.²² Und es steht zu vermuten, daß man all diese drei Dinge: die Fähigkeit zur Empfindung der Schönheit der bewahrten Reiche in ihrem ganzen nostalgisch-konservativen Reichtum, das Ethos

21 Derartige Kritik ist sicher existentialistisch oder phänomenologisch angehaucht. Sie liegt allerdings auch auf der Linie von Bernard Williams' Argumenten gegen Kant.

22 Brief an Naomi Mitchison, 25. September 1954 (2000, Nr. 154, 212)

zu deren Erhaltung, und das daraus resultierende Defizit nur zusammen zu haben sind. Andere Defizite zeigt uns Tolkien in der Ästhetik des Auenlandes, die mit der dortigen kleinbürgerlichen Lebensform und Ethik untrennbar verbunden ist: Die Vorliebe für das Schöne über das Erhabene geht Hand in Hand mit mangelnder Empfänglichkeit für Gelehrsamkeit, Kunst und Abenteuer, mit größerem sozialen Druck und einem tiefen Sicherheitsbedürfnis, und nicht zuletzt mit einer folgeschweren Blindheit für die eigene Geschichtlichkeit und Vergänglichkeit, wie sie in Frodos erster Begegnung mit den Elben plastisch wird (Tolkien 2004, 83).

Das sind Beispiele dafür, dass bestimmte Schönheitseindrücke nur von bestimmten Subjekten wahrgenommen werden können. Aber macht sie das schon schützenswert? Auch hier bleibt die Frage: Warum nicht lieber Futurist sein? Denn abschließend lässt sich eine solche Argumentation nicht in ein notwendiges normatives Kriterium überführen.

Dennoch können Einsichten über solche Zusammenhänge unseren Blick für die ethischen Fragestellungen verändern. Zumindest muss klar sein, dass man mit der Natur nicht nur diese selbst, sondern ganze Subjektwelten zerstört: nämlich die Möglichkeit diese Natur schön zu finden und damit auch die an diese Empfindung gebundenen Lebensformen. Und auch wenn Erfahrungsreichtum hier noch nicht als absoluter Wert ausgewiesen ist, könnte der Gedanke uns vorsichtiger stimmen, *gerade wenn* wir die Frage nach absoluten Werten noch nicht beantwortet haben oder beantworten wollen. Erfahrungswelten sind außerdem auch die Quelle (*ratio cognoscendi*) von apriorischen Werten – vielleicht gar die Bedingung der Möglichkeit der Realisierung derselben (hier folge ich Hegel). Oder anders gesagt: Vielleicht können auch jegliche noch so abstrakte Werte nur in bestimmten ästhetisch-ethischen Welten als Werte empfunden werden, selbst dann, wenn die Ästhetik sich logisch kontingent zu diesen Werten verhält (und es gibt keine anderen Werte als empfundene). Oder vielleicht ist es zumindest *de facto* so, dass die gegebenen Lebensformen, auch wenn sie fragwürdig sind, immer Werte verkörpern, die in ihren positiven ästhetischen Erfahrungen aufgespeichert sind. Eine Reflexion auf die nichtempirischen Werte, die im empirischen Empfinden verkörpert sind, würde dann vielleicht sogar die Möglichkeit einer immanenten Überwindung und Weiterentwicklung dieser Lebensform bieten, während ihre Zerstörung nur auch die Zerstörung, Depression

und Stagnation der empirischen Subjekte mit sich bringt, die ihr angehören. All das wären Gründe, aus reiner Vorsicht so viele ästhetische Erfahrungswelten zu erhalten wie möglich, und auch dem Ausdruck der darin verkörperten Schönheitswerte Vorschub zu leisten, in der Hoffnung auf deren Selbstheilungskräfte durch Reflexion.

Doch welche dieser Optionen auch immer die richtige ist: Zumindest müssen wir den Gedanken aufgeben, dass Schönheitseindrücke abgetrennt und kontingent neben der sozialen Welt existieren, in der Entscheidungen über Naturschutz und Naturzerstörung getroffen werden. Wenn aber jede solche Entscheidung mit ästhetischen Lebenswelten und -möglichkeiten, und letztlich auch mit den Möglichkeiten der Kultivierung eines Charakters oder dessen Zerstörung einhergehen, dann kann man den Zusammenhang zwischen Schönheitsempfinden und der Instrumentalisierung von Natur nicht aus der Gleichung herauskürzen: Nicht jedes Ziel und nicht jede Welt ist mit jeder Ästhetik vereinbar. Das ist mehr als beliebig, wenn auch weniger als absolut. Aber es mag im Einzelfall dazu hinreichen, dass wir uns eher der Förderung verschiedener Ästhetiken anschließen als ihrer Vernichtung. Anhand solcher Bausteine könnte man vielleicht eine Theorie entwickeln, eine Art ästhetische Tugendethik, die auch direkt mit Naturschönheit zusammenhinge und damit umweltethische Relevanz hätte.²³

IX. Ausblick

Das wäre auch schon alles, was ich, vielleicht nicht aus Tolkienscher Perspektive, aber anhand Tolkienscher Texte beitragen kann: Tendentiell tugendethische Überlegungen ausgehend von den Möglichkeiten ästhetischer Erfahrung auf der Basis der These, dass Schönheit, Lebensform und Subjekt aneinander vermittelt sind. Die Frage nach den obersten Werten, die solche Argumente leiten, bliebe genauer zu erforschen. Ist Erfahrungsreichtum nur ein willkürlich gesetzter Wert? Oder würde diese Anschauung zwischen dem Setzenden und dem Erfahrungsreich-

23 So verstehe ich zum Teil Martin Seels Thesen in *Eine Ästhetik der Natur* (1996), wenn er von „Respekt für die Lebensmöglichkeiten eines Menschen“ und „ethisches Korrektiv an der nichtästhetischen Praxis“ spricht.

tum wieder eine Kontingenz einführen, die so nicht existiert? Ich glaube jedenfalls, dass jede ästhetische Erfahrung einen intrinsischen Wert (und gleichzeitig ihren Preis) hat (und das gilt dann selbst für Ernst Jüngers *Stahlgewitter*), weil sie Subjektivität und subjektives Streben im Hinblick auf ein Gut konstituiert. Ich glaube aber auch, dass wir dann immer noch härtere ethische Kriterien brauchen. Schönheitsempfindungen können nur die Ausgangsmaterie bieten, vielleicht nur zeigen, warum wir überhaupt ethische *Probleme* haben. Aber sie können als nicht weiter reflektierte keine harten umweltethischen Anwendungsprobleme lösen, schon weil ihr Stellenwert in einem gesamten Reich der menschlichen Zwecke erst geklärt werden müsste.

Literatur

- Geier, F. 2008. Leaf by Tolkien? Allegory and Biography in Tolkien's Literary Theory and Practice. In: *Tolkien's Shorter Works*. Herausgegeben von M. Hiley und F. Weinreich. Zürich/Bern: Walking Tree Publishers.
- Geier F. o.J. *The Magic of Magic*. unveröffentl. Manuskript, http://www.vulturis.de/doctrina/materialien/FG_MagicOfMagic_0.9.81.pdf [25.06.2018]
- Hammond, W.G. und Scull, C. 2006. *The Tolkien Companion and Guide: Reader's Guide*. New York: Houghton Mifflin.
- Marinetti, F.T. 1909. Manifest des Futurismus. In: *Le Figaro*, Paris, 20. Februar 1909
- Seel, M., 1996. *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tolkien, J.R.R. 1977. *The Silmarillion*. New York: Ballantine.
- Tolkien, J.R.R. 1989. *Tree and Leaf*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Tolkien, J.R.R. 1997 (1983). *The Monsters and the Critics*. London: Harper Collins.
- Tolkien, J.R.R. 2000. *The Letters of J.R.R. Tolkien: A Selection*. (Ed. H. Carpenter and Ch. Tolkien) New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Tolkien, J.R.R. 2004. *The Lord of the Rings*, 50th anniversary edition. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Wittgenstein, L. 2016 (1921). *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus*. 36. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Nadja Türke

Kommentar: Lassen sich umweltethische Einsichten aus Literatur gewinnen?

Zum Zusammenspiel von Narration und Ethik
aus literaturwissenschaftlicher Sicht am Beispiel
von J. R. R. Tolkiens *Der Herr der Ringe*

Hauptheldentypen sind nicht die Charaktere sondern die Welt insgesamt“, schreibt der Philosoph Fabian Geier im vorliegenden Band über *Der Herr der Ringe*. Weiter lobt er den „Ethos der Entschleunigung“, „ausufernde Landschaftsbeschreibungen, idyllische Gärten und regelrechte Baumsymphonien“, die in dem Werk zu finden sind. Ferner stellt Geier heraus, wie J. R. R. Tolkiens Völker, die Elben, Zwerge, Hobbits und Menschen, auf vielfältigste Art mit und in der Natur leben. Geier fragt nun in seinem Beitrag, ob sich daraus umweltethische Einsichten gewinnen lassen. Anhand von Beispielen aus *Der Herr der Ringe* versucht er, eine Analogie von Schönheit und dem ‚Guten‘ aufzuzeigen: Etwas, das als schön wahrgenommen wird, wird auch als schützenswert empfunden. Hieran anknüpfend, skizziert er eine Art ästhetischer Tugendethik, in der er das Schönheitsempfinden (von Natur) als Ausgangsposition nimmt. Auf der Suche nach normativen Strukturen, die für eine Debatte angewandter Ethik interessant sein könnten, steht Geier vor dem Problem, dass *Der Herr der Ringe* als literarisches Werk, anders als philosophische Traktate etwa, aber eben keine normativen Aussagen enthält. Zumal sich der „tote Autor“ Tolkien (Geier) gegen jegliche Art der Bedeutungszuschreibung seiner Werke gesperrt hat. Was Geier die Frage stellen lässt, ob Lesen, dass er als ästhetisches Erlebnis charakterisiert, eine Relevanz über die Ästhetik hinaus hat. Lassen sich aus Literatur also überhaupt moralphilosophische Einsichten gewinnen oder sind, so wie Tolkien es für *Der Herr der Ringe* einfordert, literarische Werke „zweckfrei“ und einfach als „*l'art pour l'art*“ (Geier) zu lesen? Und folgte dann nicht daraus, dass auch ein ästhetisch motivierter Protest immer beliebig bleibt, weil

jeder Text auch genau umgekehrt ästhetisch besetzt werden kann, wie es Geier eben mit seiner skizzierten ästhetischen Tugendethik versucht? Als ein Beispiel zieht er den italienischen Faschisten Filippo Tommaso Marinetti heran, der 1909 mit dem Manifest „Le Futurisme“, gerade den Triumph der Technik und des Fortschritts über die Natur feiert.

Im Folgenden werde ich versuchen, auf die offenen Punkte in Fabian Geiers Beitrag aus literaturwissenschaftlicher Perspektive einzugehen. Oder mich zumindest einer Antwort zu nähern, denn ähnlich wie Geier, der nach dem Verhältnis aller drei großen Begriffe der Philosophie, nach Schönheit, Wahrheit und dem Guten, fragt, stehe auch ich vor den Ur-Themen meiner „Haus-und-Hof“-Wissenschaft: der Frage nach einer Funktion oder der „Leistung“ von Literatur. Eng daran geknüpft ist die Diskussion nach dem Verhältnis von Ethik und Ästhetik, übrigens eine der ältesten Fragen der (literaturwissenschaftlichen) Welt.

Um in diese Diskussion einen Einblick zu geben, versuche ich in einem ersten Teil eine Annäherung an einen literaturtheoretischen Ansatz, oder besser ein Konzept, einer narrativen Ethik, in dem das Verhältnis von Ethik und Ästhetik neu zur Disposition steht. In einem zweiten Teil des Kommentares gehe ich auf umweltethische Implikationen in Tolkiens *Der Herr der Ringe* ein. Beide Teile hängen nicht zwingend miteinander zusammen, sind aber für die Beantwortung von Geiers Fragen entscheidend.

I. Annäherung an eine narrative Ethik

Moral bzw. ethische Vorstellungen standen schon immer im Zusammenhang mit der Bestimmung einer „Funktion“ (oder Wertung) von Literatur. Selbstverständlich kann der moralische Gehalt von literarischen Texten im Zentrum des Interesses stehen und Literatur kann ethische Fragen behandeln. Doch wenn es um das generelle Verständnis von Literatur geht, bedeutet diese einseitige Fokussierung auf das, was erzählt wird, immer eine Unterordnung der Ästhetik unter die Ethik. Zumal eine solche Literatur in letzter Konsequenz ästhetisch langweilig wäre und ihre Eigengesetzlichkeiten außer Acht ließe.

Die Frage nach der Funktion von Literatur berührt auch die Frage nach der Autonomie von Kunst allgemein, die diese im 18. Jahrhundert

errungen hat. Seither muss Literatur zum Glück eben nicht mehr ‚schön‘, ‚moralisch aufbauend‘ oder nützlich sein oder irgendeinen anderen vorgegebenen Zweck erfüllen.¹ Das heißt aber auch, dass es problematisch ist, mit Literatur normative Aussagen treffen zu wollen. Schließlich wird die Kunst nun nicht mehr als ein direkter Zugang zur Welt verstanden, sondern wird als selbstreferenziell gefasst, in dem Sinne, dass sie sich ihre eigene Welt schafft.² Falls Literatur also so etwas wie ein „Wahrheitsanspruch“ zugesprochen werden kann, dann muss er sich gerade aus ihrer Künstlichkeit herleiten. Dabei sind künstlerische Aussagen auch nie eindeutig, denn Literatur ist kontingent, „sie wählt nicht zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit“ (Wägenbaur et al. 1998, 9). Sie kann folglich auch nicht an Konventionen einer wie auch immer gefassten Moral/Ethik gebunden sein. Deswegen verwehren sich LiteraturwissenschaftlerInnen auch gerne dagegen, Literatur nur als Dokumente ethischer Entwürfe zu betrachten. Hans Blumenberg dagegen schreibt gar dem Erzählen selbst eine ethisch-moralische Bedeutung zu: „Geschichten werden erzählt, um etwas zu vertreiben. Im harmlosesten Fall: die Zeit. Sonst und schwerwiegender: die Furcht“ (Blumenberg 1990, 40). Hier liegt das ethische Motiv also nicht in dem was, sondern darin, dass erzählt wird. „Das Erzählen ermöglicht eine humane Existenz, weil das Erzählen umständlich ist und damit Zeit und Distanz gegenüber dem, wie Blumenberg es nennt ‚Absolutismus der Wirklichkeit‘ gewinnen lässt“ (Jacob 2009, 82). Und damit wäre die Lektüre von Literatur als rein ästhetisches Erlebnis, wie Geier sie charakterisiert, schon einmal in Frage gestellt.

Es ist dabei seit den 1990er Jahren ein regelrechter „ethical turn“ in den Literatur- und Kulturwissenschaften³ zu verzeichnen. Hintergrund

- 1 Die Rede von der Autonomie der Kunst bedeutet folglich nicht, dass jegliche Kunst vorher nur als Auftragsarbeit degradiert wird und also nicht als Kunst gilt. Gleichzeitig ist der Autonomie-Gedanke aber auch nicht gleichzusetzen mit einer völligen Gesellschaftsabgewandtheit, wie sie die *l'art pour l'art*-Bewegung und der Symbolismus für sich reklamierten, auf die Geier anspielt. Das Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie formuliert es so: „Seit Kants „Kritik der Urteilskraft“ (1790) werden Kunst bzw. Literatur als eigenständige Leistungsbereiche der ‚reinen‘ und der ‚praktischen‘ Vernunft, d.h. der Naturerkenntnis und der Handhabung moralischer/sozialer Normen, gegenübergestellt“ (Hiebel 2008, 39).
- 2 An dieser Stelle kritisieren Wägenbaur (1998, 248) und Öhlschläger (2009, 10) dann Ansätze wie die von Nussbaum oder Rorty, weil in diesen die Differenz von Lebensentwurf und Ästhetik unberücksichtigt bleibe.
- 3 Ich führe beide Wissenschaftsfelder auf, obwohl es sich hier um eine explizit lite-

ist eine zunehmende Kritik an einer einseitigen „Sprach-Fixierung“ der Postmoderne, die Dimensionen wie Kultur, Geschichte, Lebenswelt oder Materialität verdrängte und eine ethische Implementierung jeglicher Art untersagte. Jedoch scheint es, dass die Entwicklungen im ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert – hier unzureichend zusammengefasst unter den Schlagwörtern Globalisierung, Klimawandel und Wirtschaftskrise – zu einer zunehmenden Werte- und Orientierungskrise führ(t)en. Es wird vermehrt Anbindung an gesellschaftlich-politische Prozesse gesucht, wie an unterschiedlichen neueren Forschungsperspektiven, wie den Postcolonial Studies, dem spatial turn, Environmental history oder dem Ecocriticism, abzulesen ist. Die Suche nach mehr Orientierung in der heutigen sozio-ökonomische Situation fordert (wieder) ein mehr an Ethik ein, ohne dass man hinter die Erkenntnisse postmoderner Theoriebildung zurückfallen möchte. Was in diesem Fall vor allem bedeutet, dass der Literaturbegriff eben nicht mehr als eng gefasster „thematisch-mimetisch-repräsentativer“ verstanden wird, also eine Literatur meint, die die „Wirklichkeit“ widerspiegelt und dann lediglich der „pädagogischen Illustration klassischer Fragen“ dient (Wägenbaur 1998a).

Daraus folgt dann, dass Vertreterinnen einer narrativen Ethik, wie Thomas Wägenbaur oder Claudia Öhlschläger, Ethik oder „das Ethische“ eben nicht (mehr) genuin als Thema wahrnehmen, sondern als ein „verantwortungsvoller Umgang mit Sprache“ (Waldow 2011, 15). Ethik wird als kritische Reflexionsgröße verstanden, mit Verweis auf Nietzsche oder Luhmann, der Ethik, wie Öhlschläger es zusammenfasst, als eine „besondere Form der Kommunikation“ deutet und nicht mehr als eine „Verfasstheit des menschlichen Charakters, eine bestimmte Gesinnung

raturwissenschaftliche Sicht handeln soll. Hintergrund ist, dass neue Themenfelder und Theorieanleihen aus u.a. Gender Studies oder Postcolonial Studies zu einer zunehmend kulturwissenschaftlichen Ausrichtung der Literaturwissenschaft führten. Aber auch den veränderten Leseverhalten wird Rechnung getragen. Es stehen also nicht mehr nur ausschließlich literarische Werke, sondern zunehmend allgemeiner gesprochen, Texte und sprachliche Phänomene im Fokus der Literaturwissenschaften. Dies ist auch eine Entwicklung der Postmoderne und aber eben auch des technischen Fortschritts, denn neben der sogenannten Unterhaltungsliteratur (in Abgrenzung zu dem was vorher als „Hochkultur“ galt) werden nun eben auch mitunter SMS, Twitter-Konversationen oder Blogs untersucht.

oder gar ein System von Normen“ (Öhlschläger 2008, 16).⁴ Das Ethische wird hier „ent-ontologisiert“, und es handelt sich nicht mehr um eine regelgebundene, universale Moral oder Ethik, sondern immer um eine kontextgebundene. Jede Situation, jeder Fall muss neu ausgelotet werden.

Die Essentialismen alter moralethischer Systeme können gleichwohl nicht mehr unhinterfragt akzeptiert werden, da sie den Konstruktcharakter und damit die Künstlichkeit ihrer Wertstrukturen hinter dem Postulat einer ethischen Wahrheit mit einer eigenen Ontologie zu verbergen suchen. Moralethische Werte können immer nur mittels Sprache formuliert werden, und da wir dem Gefängnis der Sprache nicht entfliehen können, müssen ethische Konzepte ebenso wie der Akt der endgültigen Bedeutungskonstitution im linguistischen Signifikationsprozess immer wieder vertagt werden und unterliegen daher einem unendlichen Prozess des Versagtbleibens (Antor 2008, 182).

Doch der Mensch ist auf Orientierung angewiesen, Narrative, also Erzählungen, dienen als „Fokusangebot“ (ebd.).⁵ Dabei geht Erzählen natürlich immer über Literatur hinaus und findet doch in ihr eine besondere ästhetische Form. Im Fokus einer hier skizzierten Lesart der narrativen Ethik stehen aber nun nicht klassische Handlungsmotive, also die Frage, „ob Effi Insetten zu Recht betrogen hat“ (Wägenbaur 1998, 248), sondern inwiefern „Literatur dank ihrer fiktiven Beschaffenheit Möglichkeitsräume des Denkens und Handelns eröffnet, die fremde, neue und alternative Deutungs- und Wahrnehmungspositionen sichtbar machen“ (Öhlschläger 2008, 11). So verstanden, wäre Ethik nicht mehr eine äußere Kategorie, sondern der poetologischen Struktur von Texten inhärent (ebd.). Die Frage ist dann nicht mehr so sehr, was erzählt wird, sondern wie. Damit ist das Ethische im Narrativen vor allem eine Auseinandersetzung mit der Form, der Blick wird auf die „Relevanz der Erzählstruktur“ gelenkt (ebd., 12).

4 Vgl. auch Waldow (2011), Wägenbaur et. al. (1998), Krepold et. al. (2008) – und insbesondere Luhmann (1990).

5 Auf die Bedeutung und den Stellenwert von Narrativen für die Sinnkonstruktion und die identitätsstiftende Kraft von Narrativen haben Verschiedene hingewiesen, vgl. Blumenberg (1979) oder Ricoeur (1983–85).

Narrativität wird von Wägenbaur verstanden als „Verhandlung des Verhältnisses von ‚sein‘ und ‚sollen‘“, diese werden durch die Erzählstruktur vermittelt (Wägenbaur 1998, 251). Dabei entfaltet sich eine Dynamik der Unentschiedenheit und Offenheit: „Das Sprachmaterial und seine narrative Strukturierung werden so gesehen zu Generatoren eines ‚Möglichkeitssinns‘“ (Öhlschläger 2008, 12).

Die Verbindung von Ethik und Ästhetik in der Literatur kann also zusammenführend als das Narrative selbst ausgemacht werden:

In erster Linie benötigt die Ethik die Ästhetik, um sich den anderen überhaupt vorzustellen, sich in seine Lage zu versetzen und so die eigene zu relativieren, aber die Ästhetik täte das nicht ohne die ethische Aufforderung zur Selbstreflexion. (Wägenbaur 1998, 240)

Wieder gibt Wägenbaur dazu ein schönes Beispiel, wie sich Ethik und Ästhetik einander bedingen und eine narrative Ethik gut zusammenfassen lässt: Die Theorie braucht immer ein (literarisches) Beispiel, Literatur kann aber auch mitunter nach mehr Theorie verlangen, denn Beispiel und Theorie müssen nicht zwingend zusammenfallen. Er führt Kants späte Schrift „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ als Beispiel an, das als theoretische Überlegung funktioniert, in der praktischen Anwendung (anhand eines narrativen Beispiels) Unbehagen auslöst. Auf der anderen Seite stehen Texte wie *Sophie's Choice* von William Styron, in dem eine Mutter in Auschwitz gezwungen wird, sich für eines ihrer Kinder zu entscheiden, oder es müssen beide sterben. Hier schreit jegliche ihrer Entscheidungen nach theoretischen Überlegungen, denn egal, wie Sophie sich entscheiden würde, es erscheint uns nie richtig (Wägenbaur 1998, 250).

Das Wechselspiel von Theorie und Beispiel, Bewusstsein und Leben entfaltet das Paradox der Ethik als das der Narrativik: In einer Bewegung der Selbstbeobachtung rekurriert Philosophie auf Literatur und umgekehrt, versucht bestimmte Probleme zu lösen und reproduziert sie doch nur. (ebd.)

Wenn hier jetzt abschließend formuliert wird, dass narrativen Prozessen eine Ethik immanent ist, fällt diese Feststellung in dem Moment dem

öden Relativismus anheim, in dem man bei diesem Befund stehen bleibt. Allerdings ist es an dieser Stelle nicht die Autorin oder der Autor, die die Literaturwissenschaftlerin befragt, denn diese und ihre Intentionen spielen nur noch begrenzt eine Rolle.⁶ Der Text steht für sich, allerdings nicht mehr für sich allein, wie noch im Formalismus. Verschiedene literaturtheoretische Ansätze, wie Diskursanalyse oder Rezeptionsästhetik, haben die Autorität des Textes zugunsten der Lesenden in Frage gestellt. Der Gewinn einer ethischen Erfahrung aus der Analyse der Textstruktur einer Erzählung muss also in letzter Instanz erst durch die Rezipienten vollzogen werden:

Mit ihren ethischen Implikationen und Modellen eröffnet die Literatur dem Rezipienten nämlich einen hermeneutischen Interpretations- und Reflexionshorizont, der gewiss nicht als Erwartungshorizont, sondern lediglich als Angebot an den Leser verstanden werden will. Der Freiheit des Lesers muss es schließlich überlassen bleiben, ob er auf dieses Angebot eingeht oder nicht. (Krepold 2008, 13)

Oder wie Wägenbaur es ausdrückt: „Der Text verpflichtet den Leser, der den Text verpflichtet“ (Wägenbaur 1998, 252). Das Ergebnis ist eine neue Offenheit, eine Bereitschaft, begrenzte Positionen immer wieder neu zu verhandeln.

Es läuft darauf hinaus, dass eine narrative Ethik sich ohne Anspruch auf Geltung, aber als „Ergänzungsfunktion“ zu einer normativen Ethik versteht (Mieth 2008, 30). Narrative Ethik kann also auch als „RefLEXion“ (Wägenbaur 1998, 252) zusammengefasst werden, unter den genannten Vorzeichen. Auf die Frage, ob sich moralphilosophische Einsichten aus Literatur ziehen lassen, kann also mit einem klaren Jein geantwortet werden. Literatur bleibt immer „pränormativ“ (Ebd.). Auch auf die Frage nach der Beliebigkeit in der Interpretation bleibt die Entscheidung bei den Lesenden. Aber nach Foucault sind Bücher, ob nun als Lesende oder als Schreibende, immer Erfahrungen, aus denen man verändert hervorgeht (Foucault 1996, 24)!

6 Anders in der Funktion als öffentliche Personen, hier sind moralische Kommentare von AutorInnen von Bedeutung und werden z.T. auch immer wieder häufiger gehört (gar gefordert). Waldow spricht sogar von der „Wiederkehr des Autors und einer Rehabilitation des Subjekts“ (Waldow 2011, 10).

II. Umweltethische Implikationen in *Der Herr der Ringe*

Wenn nun nach einer narrativen Ethik in *Der Herr der Ringe* gefragt wird, lässt sich feststellen, dass sich zumindest eine Lesart des Textes mit einer speziellen umweltethischen Färbung, leicht vornehmen lässt. In Tolkiens Geschichte um den Ring der Macht und seine Zerstörung, spielt Natur eine grundlegende Rolle. Sie wird zum Teil vermenschlicht dargestellt, etwa die sprechenden Bäume und Adler. Oder der Berg Caradhras, der den Gefährten den Weg durch einen Schneesturm versperrt. Darüber hinaus besitzt Natur im Text eine Indikatorfunktion, wie das Beispiel des weißen Baumes in Gondor verdeutlicht: Eng gebunden an das Königsgeschlecht Gondors, beginnt dieser nach Jahrhunderten wieder zu blühen, als Aragorn als König in Erscheinung tritt. Das Wetter korrespondiert mit den Stimmungen der Figuren. Dies ermöglicht auch Aussagen über Figuren und Gesellschaft. Dort, wo das böse Reittier in der Schlacht vor Minas Tirith von Éowyn getötet wurde, wächst niemals Gras. Die karge Landschaft in Mordor, in der nichts blüht, fast nichts wächst und auch keine Sonne scheint, ist ein Zeichen für die „Schlechtheit“ dieses Ortes. Ähnliches lässt sich über die (zerstörte) Landschaft in Isengard sagen.

Diese sogenannten Identifikationsstrategien der Erzählstruktur machen damit eine Zuschreibung von Gut und Böse einfach: Die wichtigsten Sympathieträger sind naturverbunden. Dabei unterscheiden sie sich zwar in der Art und Weise, wie sie mit der Natur in Beziehung stehen – die Zwerge weniger zu Wäldern, im Gegensatz zu den Elben (vgl. hier das von Fabian Geier gewählte Zitat), als zu Höhlen und Grotten und die Hobbits mögen lieber kultivierte Landschaften. Damit zeigt der Text gleichzeitig auch verschiedene Sichtweisen von Natur auf. Die ‚Helden‘ haben zwar Schwächen: Elben und Zwerge hegen Vorurteile gegeneinander, Frodo kann am Ende dem Ring nicht widerstehen. Es ist aber Frosods Barmherzigkeit Gollum gegenüber, die ihn und die Mission letztendlich rettet. Hätte er ihn an früherer Stelle getötet, hätte Gollum ihm nicht Ring samt Finger abbeißen und vor Freude darüber in den Tod stürzen und damit den Ring vernichten können.⁷ Und am Ende werden auch der

7 Dieses Beispiel ist auch ein Hinweis auf den dem Text zugrundeliegenden christlichen Mitleidsgedanken, auf den Geier ebenfalls hinweist.

Elb Legolas und der Zwerg Gimli, dem uralten Misstrauen, den beide Stämme gegeneinander hegen, zum Trotz, ‚ziemlich beste Freunde‘.

An der Strukturgleichheit von ‚Schön und Gut‘, wie Fabian Geier sie aufzuzeigen versucht, lässt die Erzählweise von *Der Herr der Ringe* keinen Zweifel. Die einfache Strukturierung von Gut und Böse bietet dabei keine Überraschungen: während das Gute der Natur nahe oder mit ihr in Verbindung steht (Aragorn, Baumbart, die Elben oder Tom Bombadil), ist das Böse wider die Natur und zerstört diese.⁸ Distanzierungskonzepte, in Form eines unzuverlässigen Erzählers oder Kohärenzstörungen, kommen nicht vor (Wenzel 2004, 133).

Ein weiterer Punkt, der *Der Herr der Ringe* zu einem für die Umweltethik interessanten Text macht, sind die detaillierten Natur- und Landschaftsbeschreibungen, die in ihrer Anschaulichkeit gar an Adalbert Stifter erinnern und einen, wie zu Beginn bereits zitierten, „Ethos der Entschleunigung“ (Fabian Geier) erzeugen. Dabei stehen sich im Text zwei Naturkonzepte gegenüber: die kultivierte und die wilde Natur. Letztere nicht immer freundlich, wie z.B. der Baum „alter Weidemann“ im Alten Wald, der die Hobbits Merry, Pippin, Frodo und Sam in einen magischen Schlaf versetzt und versucht, sie zu töten.⁹ Im auffallenden Kontrast dazu stehen die Hobbits als liebevolle und leidenschaftliche Gärtner und das agrarisch geprägte Auenland. Der angedeutete Konservatismus wird im Text durch das Verhalten und den Charakter der Hobbits, in ihrer Rolle als Hauptperspektiv- und vor allem Sympathieträger, allerdings aufgeweicht: Die alltäglichen Bedürfnisse stehen den Hobbits stärker im Sinn als Ehre oder Heldenhaftigkeit. Die Hobbits erscheinen mit ihren einfachen Begehren nach sechs Mahlzeiten täglich und einer gut gestopften Pfeife mit „Langgrundblatt“ als „komisches Selbstbild des Menschen“ (Kehr 2011, 143). Diese veränderte Heldenrolle, die Verabschiedung von der klassischen Vorstellung vom Helden, der sich bereits aufgrund seiner Kraft und Stärken von allen abhebt, findet sich auch in vielen anderen aktuellen (Fantasy-)Bestsellern wieder, wie etwa in *Harry Potter* oder in der *Die Tribute von Panem*-Trilogie. Im Zentrum steht oft das „Gewählt-

8 Die Figur des Boromir ist wohl die einzige un-eindeutige. Bereits bevor er sich vom Ring verführen lässt, bleibt sein Ansinnen unklar.

9 Wie das *Der Herr der Ringe*-Wiki informiert, ist der Alte Weidemann allerdings von einem bösen Geist beseelt, vgl.: http://ardapedia.herr-der-ringe-film.de/index.php/Alter_Weidenmann [03.07.2018].

werden“, wie es auch mehr oder weniger dem Hobbit Frodo widerfährt, der durch Drängen des Zauberers Gandalfs zum Ringträger wird (Bernard 2013, 32).¹⁰ Darüber hinaus können Tolkiens Hobbits aber durchaus als ‚Muster-Beispiel‘ dienen, siehe Philipp Thapas Kommentar, in dem er anführt, wie Lebensweise und Gemüt der Hobbits als ein ökologisch-gelungenes und gutes Leben gelesen werden können.

Das Artifizielle, das Gemachte des Textes muss hier nicht weiter herausgestellt werden, es bleibt den Lesenden allein durch die typischen Elemente der Fantasy-Literatur, die Magie, Zauberer und Elben, stets bewusst. Und genau diese Genre-Zuschreibung ist in diesem Fall bezeichnend:

Hier wird das Fantastische als selbstverständlicher Teil des Lebens akzeptiert, und das Problem ist nicht, es zu bannen, sondern es im Gegenteil ‚nützlich‘ (und natürlich nebenbei moralisch gut) anzuwenden und zu bewahren. In der Fantasy unterwirft sich das Fantastische der vor-aufklärerischen, mehr noch: der vorchristlichen, mehr noch: der vor-monotheistischen Ordnung der Welt. Oder der Welt des kindlichen Blickes. Das von Aufklärung und Alltagsrationalismus ausgeschlossene Fantastische wird durch die softe Metaphysik des Genres wieder in den Kreis des Diskurses geholt. Kinder brauchen Märchen, so hieß es bei Bruno Bettelheim, in der Aufklärung steckengebliebene Gesellschaften brauchen Fantasy. (Seeßlen 2012, 12)

Und damit wären wir fast wieder bei der Erkenntnis, dass das Erzählen selbst zu den ethischen Erfahrungen zählt (vgl. Blumenberg 1990). Hier ist es vor allem die Rezeptionsgeschichte von *Der Herr der Ringe*, die von der Kraft und Faszination der Bücher zeugt und die aufzeigt, wie symptomatisch Literatur für die Sehnsüchte und Ängste ihrer Zeit sein kann.¹¹ „Nirgendwo offenbart ein Zeitalter mehr von sich selbst, als in

- 10 Andreas Bernard nennt das in seinem Artikel „Zukunft war gestern“, ein Ausdruck einer aktuellen Entwicklung unserer Zeit: „...der unentrinnbare Wettbewerbs- und Konkurrenzgedanke [...], eine „Kultur des Castings, die hier im Sinne eines Wettbewerbs auf Leben und Tod radikalisiert wird“ (Bernard 2013, 32).
- 11 *Der Herr der Ringe* ist eines der erfolgreichsten Bücher des 20. Jahrhunderts. In einer Umfrage von 1997 des BBC Channel Four wurde Tolkiens Werk sogar zum „greatest book of the century“ gekürt (vgl. Kehr 2011, 1)! Die Wirkungsgeschichte der Bücher setzt sich in den Filmen fort. Diese kann auch zugleich als eine Geschichte der Seh-

seinen Fantasien und Zukunftsvisionen“, schreibt Andreas Bernard in seinem Artikel „Zukunft war gestern“ (Bernard 2013, 31). Die Narrative der letzten Jahre weisen aber nicht in eine Zukunft sondern in eine weit zurückliegende Vergangenheit. Es sind also keine „Weltraumstädte“ mehr, sondern vermehrt „archaische Welten des Wunderbaren“, die sich auf Bestsellerlisten oder im Kino finden (ebd., 32). Das ist bezeichnend für den „Status unserer Imaginationen“ (ebd., 31): Es mutet an, dass die Realität inzwischen genug Science-Fiction parat hält. Nichts erscheint mehr unrealisierbar. So ist es nicht mehr eine Frage der Vorstellungskraft sondern bloß eine Frage der Zeit. Was unserer Zeit aber scheinbar fehlt, sind wunderbare, intakte Welten. Sei es das Garten- und Landleben-Idyll, dass die *LandLust*-Magazine erfolgreich inszenieren.¹² Oder eben Tolkiens Mittel Erde. Von 2012-2014 wurde sein Kinderbuch *Der Hobbit* verfilmt, ausgedehnt auf drei Filme. Es ist gerade ein Merkmal der momentan so beliebten Fantasy-Literatur, eine Totalität des Weltbildes zu erzeugen, da finden sich im Anhang eigens aufgeführte Landkarten, Sprachen, Chroniken und Stammbäume. Der „Fluchtpunkt“ bei Tolkien ist dabei immer wieder die Herstellung einer Heimat (Bernard 2013, 34). Sei es Bilbo, der in *Der Hobbit* den Zwergen hilft, ihren Zauberberg zurück zu erobern oder die heimkehrenden Hobbits in *Der Herr der Ringe*, die das Auenland von Sarumans Schergen befreien. Und an dieser Stelle lässt sich auch am deutlichsten nachspüren, was eine narrative Ethik bedeutet und was Geier in seinem Beitrag entfaltet: Dass mit *Der Herr der Ringe* fühlbar aufgezeigt werden kann, dass ein zerstörerischer Umgang mit der natürlichen Mitwelt des Menschen, auch einen zerstörerischen Umgang mit dessen eigener Subjektwelt bedeutet.

sucht nach dieser großartigen Landschaft gelesen werden – inzwischen gibt es sogar Der-Herr-der-Ringe-Pauschalreisen nach Neuseeland.

- 12 Das im Landwirtschaftsverlag Münster verlegte Magazin „Landlust. Die schönen Seiten des Landlebens“ hat seit seinem Erscheinen 2005 eine sagenhafte Auflagenzahl. Zuletzt betrug die Auflagenstärke im zweiten Quartal 2017: 902.186 Exemplare und damit lag sie weit höher, als die Auflagenzahlen von Nachrichtenmagazinen wie „Der Spiegel“ oder „Stern“, Quelle: <http://www.lv.de/publikums-a-special-interesttitel> [Stand: 03.07.2018].

III. Fazit

Es lassen sich mit Literatur durchaus umweltethische Einsichten gewinnen. Dabei zeigte gerade noch einmal das literarische Beispiel *Der Herr der Ringe*, was eine narrative Ethik, diese Wechselwirkung von Ästhetik und Ethik, charakterisiert. Einhergehend mit einem veränderten, post-modernen Literaturbegriff, der nicht darauf beschränkt bleibt, das, was erzählt wird, in den Mittelpunkt zu stellen, ist es vor allem die Erzählstruktur, also das *Wie*, das im Fokus steht. Die Relevanz einer narrativen Ethik entfaltet sich dabei immer im Zusammenspiel mit ihrer Wirkungsgeschichte. Natürlich können Narrative keine umweltethischen Anwendungsprobleme lösen. Dennoch können sie durchaus für eine Umweltethik bedeutsam sein. Nicht etwa durch getroffene normative Aussagen, aufgestellte Kriterien oder bloßes Schönheitsempfinden, sondern indem sie fremde Erfahrungsräume eröffnen und sich damit unserer Phantasie und Empathie bedienen. Und das ist es wohl auch, was am ehesten einer Antwort nahekommt auf die Frage nach einer „Leistung“ oder Funktion von Literatur allgemein.

Literatur

- Antor, H. 2008. Ethical criticism. In: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Herausgegeben von A. Nünning. Stuttgart: J. B. Metzler, 181–183.
- Ardapedia*. Die offene Tolkien-Enzyklopädie, verfügbar unter: <http://ardapedia.herr-der-ringe-film.de> [06.10.2013].
- Bernard, A. 2013. Zukunft war gestern. *Süddeutsche Zeitung Magazin* 22, 31.05.2013: 30–34.
- Blumenberg, H. 1990. *Arbeiten am Mythos*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. 1996. *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Duccio Trombadori*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geier, F. 2019. Schön und Gut. Das Verhältnis von Natur und Ethik bei Tolkien. In: *Umwelt – Gründe – Werte. Dialoge in Umweltethik und Environmental Humanities*. Herausgegeben von P. P. Thapa, M. Düchs und C. Baatz. Bamberg: University of Bamberg Press. 157–181.

- Heilmann, M.; Wägenbaur T. (Hrsg.) 1998. *Im Bann der Zeichen: die Angst der Verantwortung in Literatur und Literaturwissenschaft*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Hiebel, H.H. 2008. Autonomie. In: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Herausgegeben von A. Nünning. Stuttgart: J.B. Metzler, 43–44.
- Jacob, J. 2009: Beschreiben oder Erzählen? Überlegungen zu den ethischen Implikationen einer alten Kontroverse. In: *Narration und Ethik*. Herausgegeben von C. Öhlschläger. München: W. Fink, 81–98.
- Kehr, E. 2011. *Natur und Kultur in J.R.R. Tolkiens The Lord of the Rings*. Trier: WVT.
- Krepold, C. und S. (Hrsg.) 2008. *Schön und gut? Studien zu Ethik und Ästhetik in der Literatur*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Luhmann, N. 1990. *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mieth, D. 2008. Literarische Texte als Quelle ethischer Verunsicherung oder ethischer Modellbildung? In: *Schön und gut? Studien zu Ethik und Ästhetik in der Literatur*. Herausgegeben von C. und S. Krepold. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Nünning, A. (Hrsg.) 2008. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Öhlschläger, C. (Hrsg.) 2009. *Narration und Ethik*. München: W. Fink.
- Seeßlen, G. 2012. Schöne alte Anderswelt. *der Freitag das Meinungsmedium* 50, 13. 2012: 13.
- Wägenbaur, T. 1998a. Schön und gut: Literatur. In: *Paraplui* 4, verfügbar unter: <http://paraplui.de/archiv/schoenheit/gut/> [Stand: 06.10.2013].
- Wägenbaur, T. 1998. Narrative Ethik. Das Paradox der Ethik als Kybernetik der Literatur. In: *Im Bann der Zeichen: die Angst der Verantwortung in Literatur und Literaturwissenschaft*. Herausgegeben von M. Heilmann und T. Wägenbaur. Würzburg: Königshausen und Neumann, 229–256.
- Waldow, S. (Hrsg.) 2011. *Ethik im Gespräch. Autorinnen und Autoren über das Verhältnis von Literatur und Ethik heute*. Bielefeld: transcript.
- Wenzel, P. (Hrsg.) 2004. *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Trier: WVT.

Philipp P. Thapa

Kommentar: Die Tukseite wecken

Tolkiens Romane können Umweltethik
nicht begründen, aber befruchten

Umweltethiker erzählen gerne von ihren Erweckungserlebnissen. Drei Beispiele: Bei dem amerikanischen Biologen und Biophilosophen Edward O. Wilson sind es die fremdartigen, vielgestaltigen Meerestiere an einem Strand in Florida, die ihn als Jungen in den Bann des nicht-menschlichen Lebens ziehen.¹ Gleichzeitig zeichnen sie seine Laufbahn als nahtichtigen Insektenkundler vor, als ihm beim Angeln ein stacheliger Fisch ins Gesicht klatscht und Wilsons rechtes Auge dauerhaft beschädigt. Wilsons Faszination für Lebewesen bleibt unbeschadet und findet später Ausdruck in seiner Biophilie-Hypothese und darauf fußenden Naturschutzargumenten. Demnach sollten wir andere Arten auch deshalb schützen, weil wir als Menschen den Umgang mit nicht-menschlichen Lebewesen emotional brauchen.

Aus ähnlichen Erfahrungen zieht der deutsche Vogelkundler und Umweltethiker Martin Gorke andere theoretische Schlüsse. Als Naturschutzwart auf einer Nordseehallig wird Gorke mit der Frage von Besuchern konfrontiert, wozu die Brandseeschwalben denn überhaupt gut seien, wenn sich die Inseltouristen ihnen nicht einmal um des Erlebnisses willen nähern dürften.² Als Antwort entwickelt er aus dem Begriff vom Eigenwert der Natur eine Umweltethik, die jedem einzelnen Naturwesen moralische Berücksichtigungswürdigkeit zuspricht, unabhängig von dessen Nutzen für den Menschen.

Wiederum an einem Strand in Florida gerät der Umweltphilosoph Bryan G. Norton bei einem Spaziergang in Argumentationsnot. Er möchte ein achtjähriges Mädchen davon überzeugen, mit seiner Familie nicht so

1 Wilson (1994, 5–15).

2 Gorke (2000, 89–90).

viele Sanddollars (flache Seeigel) zum Basteln und Verkaufen einzusammeln. Aber gegen das Sammeln einiger weniger Exemplare zum Halten und Sezieren hätte Norton nichts einzuwenden. Weder die Sprache der ökonomischen Aggregation noch die Sprache der moralischen Rechte scheinen seine komplexe moralische Überzeugung in dieser Sache ausdrücken zu können.³ In der Folge entwirft er eine Umweltphilosophie, die die Kluft zwischen diesen widersprüchlichen Weltanschauungen überbrücken soll.

Die Beispiele ließen sich fortsetzen. Sie illustrieren, daß die Entwicklung der Umweltethik entscheidend durch Autoren und Autorinnen vorangetrieben wird, die Lebenserfahrungen in philosophische Fragen und Ideen übersetzen.

Dies gilt selbstverständlich auch für andere sogenannte Bereichsethiken und die praktische Philosophie insgesamt. Erfahrungen und Geschichten aus dem Leben bilden schon immer den Grundstoff der Philosophie. Ich verweise nur auf die grundlegende Methodik des Sokratischen Gesprächs: „Die wichtigste Regel für die Gesprächsteilnehmer lautet, dass sie eigene Erfahrungen zum Ausgangspunkt nehmen.“⁴ Damit ist noch überhaupt nicht klar, wie eine Gesprächsteilnehmerin von diesem Ausgangspunkt zu sinnvollen und treffenden Erfahrungsbeschreibungen, zu Problemformulierungen, Thesen und Argumenten gelangt, mit anderen Worten: wie sich die rohe Erfahrung in sprachliche Äußerungen übersetzen läßt, die wir als philosophische Gesprächsbeiträge erkennen. Daß es dafür einer kulturellen Fertigkeit bedarf, die durch Anleitung, Nachahmung und Übung erlernt und verfeinert werden muß, dürfte jedem einleuchten, der einem philosophischen Gespräch einmal beige-wohnt hat. Außerdem bleibt jede solche Versprachlichung von Erfahrung fragwürdig, weil wir die Erfahrung stets auch anders interpretieren und in andere Worte bringen könnten. Wer über seine Erfahrungen in der tatsächlichen Welt philosophiert, geht demnach immer mit bedeutenden Schwierigkeiten um. Sie verhindern das philosophische Gespräch aber in der Regel nicht.

Mit *fiktionalen* Welten und Narrativen hingegen tun sich viele Philosophen offenbar so schwer, daß sie davon lieber ganz schweigen. Auch

3 Norton (1991, 3–5).

4 Birnbacher (2017, 176), im Original teils kursiv.

Fabian Geier ringt in seinem Aufsatz mit der Schwierigkeit des Fiktionalen. Sie entsteht unter anderem aus zwei Unsicherheiten. Erstens: Wie kann ich einen Text philosophisch lesen, der nicht offen argumentiert? Selbst da, wo Argumente in fiktionalen Erzählungen explizit zur Sprache kommen, werden sie ja durch die uneindeutige Zuschreibung zu Autor, Erzähler, Figuren usw. immer schon relativiert. Zweitens: Wie belastbar und respektabel sind fiktionale Erfahrungen und Tatsachen? Diese zweite Unsicherheit fällt umso mehr ins Auge, wenn die fiktionale Welt sich nicht als unsere tatsächliche Welt ausgibt, sondern, wie Tolkiens Mittel-erde, offensichtlich als alternative Welt imaginiert wird. Die Beschäftigung mit solchen Phantasiegebilden erscheint vielen Philosophen vermutlich nicht nur als methodisch schwierig, sondern vor dem Hintergrund ihrer Fachkultur als geradezu frivol und unseriös – jedenfalls wenn es sich bei den Texten um Romane aus neuerer Zeit handelt, die viele Menschen zur Unterhaltung lesen oder gar in Verfilmungen anschauen.

Auf diese Unsicherheiten antwortet Nadja Türke in ihrem Kommentar (in diesem Band). Sie erläutert umfassend, wie sich fiktionale Narrative ethisch verstehen lassen, ohne ihr ästhetisches und imaginatives Eigenleben zu leugnen oder dem Autor normative Aussageabsichten zu unterstellen. Schon Geier hat sich durch methodische Bedenken ja nicht von dem Versuch abhalten lassen, aus der Zusammenschau des Tolkienschen Imaginariums philosophische Ideen zu gewinnen. Türke ergänzt seine Überlegungen zum Verhältnis vom Schönen und Guten durch weitere Beobachtungen, etwa zur unklassischen Heldenrolle der Hobbits und der Bedeutung ihres Auenlandes als einem Fluchtpunkt unserer ökologischen Imagination. Daran möchte ich hier anschließen.

Doch statt nach der umweltethischen Bedeutung des Tolkienschen Imaginariums insgesamt zu fragen, konzentriere ich mich auf eine einzige umweltethische Idee und einen einzigen Landstrich von Mittel-erde, dem sie entspringt. Diese Idee und ihre Entstehung stelle ich wiederum nur in ihren Grundzügen dar, denn sie dient lediglich als Beispiel. Im Mittelpunkt steht hier nicht das Was, sondern ein mögliches Wie des philosophisch-ethischen Geschichtenlesens. In dieser Leseweise behandelt der lesende Philosoph tatsächliche und fiktionale Erfahrungen als gleichwertige Grundlagen der Ideenfindung. Er nähert sich der fiktionalen Erzählung nicht wie einem argumentativen Text, von dem er zurecht erwarten würde, daß er eine bestimmte Sicht der Dinge *begründet*. Statt-

dessen ist er offen dafür, daß die Geschichte, die er liest, sein eigenes Philosophieren *befruchtet*, so wie die tatsächliche Lebenserfahrung es manchmal tut.

Mir ging es so mit Tolkiens Romanen. Die Idee, den Müßiggang als Umwelttugend zu interpretieren, erwuchs mir aus Tolkiens Darstellung des fiktiven Auenlands (*Shire*) und seiner Bewohner, der Hobbits. Meine eigene kleine Erweckungsgeschichte spielt in der literarischen Phantasie.

Eine Idee aus dem Auenland: Müßiggang als Umwelttugend

Einleiten möchte ich mit einer Anekdote aus der tatsächlichen Welt. Als ich vor einigen Jahren auf einer Umweltethiktagung im ostenglischen Norwich meine Interpretation der Hobbittugenden und die Idee vom Müßiggang als Umwelttugend vorstellte, kam anschließend ein Zuhörer mit leuchtenden Augen und breitem Lächeln auf mich zu. Offenbar hatte ich bei ihm einen Nerv getroffen. Wie es mir gelinge, auf solche Ideen zu kommen und diese Dinge miteinander zu verknüpfen, fragte er mich und meinte mit „Dingen“ wohl soetwas wie die Freude an der phantastischen Belletristik und das ernste Geschäft der akademischen Philosophie. Weil mir so schnell keine bessere Antwort einfiel, sagte ich, ich hätte schon immer recht breitgefächerte Interessen gehabt. Ein Schatten von Wehmut legte sich über das Gesicht meines Gesprächspartners. Dem Äußeren nach hielt ich ihn für einen Master-Studenten oder Doktoranden von vielleicht Mitte zwanzig, einen jungen Mann am Anfang seiner Laufbahn. Doch vor seinem inneren Auge schien ein ganzer Schwarm verlorener Lebensmöglichkeiten davonzuziehen, als er erwiderte: „Hatten wir die nicht alle?“

Auch aufgrund dieser Begegnung gehe ich davon aus, daß ich mit meinem eigenen Ideenfindungserlebnis nur ein Beispiel für eine viel weiter verbreitete Erfahrung gebe. Nicht nur dürfte es ganz allgemein noch viele andere Philosophierende geben, die in ihrem ethischen Denken von fiktionalen Narrativen geprägt sind, auch wenn sie dies nicht ausdrücklich reflektieren. Und nicht nur zeigt die Fachliteratur, schon enger gefaßt, daß Tolkiens Imaginarium eine anerkannte Rolle für die Umweltbewegung und für die Umweltethik spielt. Auch die spezifische Frage nach dem ökologischen Vorbild Auenland und den Umwelttugen-

den der Hobbots wurde schon besprochen.⁵ Allerdings hätte ich mich, wie so oft, nicht auf die Suche nach solcher Literatur gemacht, wenn ich nicht zuerst selbst auf eine ähnliche Idee gekommen wäre.

Der Übersichtlichkeit halber werde ich davon sprechen, daß mein Einfall aus der Verbindung von zwei gedanklichen ‚Substraten‘ erwuchs. Es sind dies erstens das philosophische und zweitens das fiktionale Substrat. Die Verbindung wurde drittens durch biographische Umstände begünstigt.

Mit den biographischen Umständen meine ich die prägende Rolle, die Tolkiens Imaginarium in meiner Entwicklung als Jugendlicher und zum Teil in meinem Sozialleben spielte. Ungefähr seit ich zehn Jahre alt war, las ich Tolkien und begann gleichzeitig, mit einer Pfadfindergruppe auf Wanderungen und Lager zu gehen. Nicht nur spiegelte sich in den zentralen Erfahrungen und Institutionen des Pfadfinderlebens – Wandern, Lagern, Feuerschüren, Liedersingen, Chronikschreiben usw. – die mittelalterliche Lebensart von Mittelerde und insbesondere das Leben, das die Hauptfiguren von Tolkiens Romanen während ihrer abenteuerlichen Reisen führten. Auch waren fast alle meine Pfadfinderfreunde begeisterte Tolkien-Leser (einer von ihnen trug sogar den Spitznamen „Bilbo“), und Mittelerde bildete ein beständiges Gesprächsthema in unserer Gruppe. Vor dieser Folie wurde auch meine Einstellung zu Natur und Landschaft geprägt, und zwar vermutlich anders, als wenn ich etwa durch eine Artenschutzorganisation herangeführt worden wäre.

Das philosophische Substrat ist die Umwelttugendethik. Hier beschäftigte mich vor allem das Buch *Dirty Virtues* von Louke van Wensveen (2000). Darin zeigt die Autorin erstmals, wie stark tugendethisches Denken den Umweltdiskurs durchdringt. In den Auszügen aus fünf unterschiedlichen umweltphilosophischen Quellen, die sie zu Beginn des Buches zusammenstellt, springen dichtgesäte Tugend-Stichworte ins Auge: „Re-specting“, „fascination, interest, humility“, „voluntary simplicity“, „Awe and amazement“, „sensibility“, „compassionate“, „caring“, „creative“ und andere.⁶ Gleichzeitig betont Van Wensveen, daß die Rede von Tugenden und Lastern zwar altmodisch klingen mag, die betreffenden menschlichen Charakterzüge aber vor dem Hintergrund einer

5 Dickerson und Evans (2006); Curry (1998); u. a.

6 Van Wensveen (2000, 4).

ökologischen Weltanschauung oft neu interpretiert und manchmal gerade umgekehrt bewertet werden als in der traditionellen Moral (*value reversal*).⁷ So büße zum Beispiel die Tugend der Beherrschung (*mastery*) ihre traditionell hohe Wertschätzung ein, wenn die menschliche Beherrschung der Natur zunehmend als Ursache der Umweltkrise gelte.⁸

Den Anhang des Buches bildet ein mehrseitiger Katalog von Umwelttugenden und -lastern aus der Umweltliteratur ab 1970. Diese geballte Übersicht regte mich zum Nachdenken darüber an, wie unterschiedliche Tugenden in einer konkreten Persönlichkeit zusammenspielen, aber auch wie die Strukturen einer Gesellschaft beschaffen sein könnten, die die Bildung solcher Persönlichkeiten ermöglicht und fördert. Da der Katalog als offene Sammlung zu verstehen ist, fühlte ich mich als Leser außerdem herausgefordert, mir ergänzende Einträge einfallen zu lassen.

Hier kam das fiktionale Substrat ins Spiel: das Tolkiensche Imaginarium oder meine Vorstellung davon. Wie auch Van Wensveen bemerkt, zielt die Umweltethik als Teil der Umweltbewegung darauf ab, zur Entstehung einer ökologisch nachhaltigen Gesellschaft beizutragen.⁹ Aus den genannten biographischen Gründen fällt mir bei der Frage nach möglichen Vorbildern leicht das Auenland ein.

Im nächsten Analyseschritt stellt sich aus einer tugendethischen Perspektive die Frage, welche Charaktereigenschaften die Hobbits auszeichnen und wie sie die ökologische Nachhaltigkeit ihrer auenländischen Gesellschaft begünstigen. Dabei liegt die Ausgangsvermutung nahe, daß die Hobbits solche Tugenden verkörpern, die auch den Umweltdiskurs in der tatsächlichen Welt bestimmen. In diesem Sinne sehen Dickerson und Evans in der Beziehung der Hobbits zu ihrer Landschaft die Tugenden der Verbundenheit, Aufopferung, und Fürsorge verwirklicht (*attachment, sacrifice, stewardship*), die zu den insgesamt christlich geprägten Wertvorstellungen in Tolkiens Werk passen: „These are necessary agrarian attitudes, and they are Christian virtues.“¹⁰

Aber diese Beschreibung, so richtig ihre Bestandteile auch sein mochten, schien als ganze die Züge zu vernachlässigen, die in meiner eigenen Vorstellung das Besondere am Hobbitcharakter ausmachten. Denn die

7 Ebd., 4, 32.

8 Ebd., 32.

9 Ebd., 17.

10 Dickerson und Evans (2006, Kap. 3); Zitat auf S. 89.

genannten Tugenden kennzeichnen alle guten und heldenhaften Figuren bei Tolkien. Ein großer Reiz von Tolkiens Romanen liegt aber gerade darin, daß sich das Legendenhafte und Überlebensgroße der Geschichten an den Hobbits bricht, die auf die Bühne der Weltgeschichte stolpern wie der bäurische Vetter vom Land ins Rampenlicht einer Ballettaufführung. Sie wirken so sympathisch, weil sie gerade nicht nach Heldentaten streben, weil sie gerade keine Tugendhaftigkeit vor sich hertragen, sondern dem Essen, Trinken und Müßiggang zusprechen, sobald und soweit es nur geht. Ganz weit oben in meinem persönlichen Repertoire von Hobbitzitate rangiert Bilbos Bemerkung in der Eröffnungsszene des *Hobbits*: „Nichts drängt zur Eile, wir haben noch den ganzen Tag vor uns!“¹¹

Der scheinbare Widerspruch läßt sich durch die folgende Überlegung auflösen: Wer sowohl auf Genuß als auch auf Müßiggang aus ist, der wird zwar genug tun, damit er reichlich zum Genießen hat, aber ungern mehr. Die vermeintlichen persönlichen Laster von Genußsucht, Völlerei und Müßiggang wenden sich im gesamtgesellschaftlichen Maßstab zu einer fröhlichen Form der Genügsamkeit oder Suffizienz.

In der deutschen Gesellschaft in der tatsächlichen Welt ist ‚Müßiggang‘ heute bezeichnenderweise fast nur noch im Sprichwort als ‚aller Laster Anfang‘ geläufig. Der Fleiß hingegen genießt nach wie vor großes Ansehen als traditionelle Tugend, die übrigens auch der Industriegesellschaft ihren Namen gibt (von lateinisch *industria*, Fleiß). Allerdings könnte man behaupten, daß der Fleiß mit den heutigen technischen Mitteln, die die Wirkung menschlicher Arbeit unübersehbar steigern, längst zu ökonomischer Hyperaktivität und unnötiger Umweltzerstörung führt. Unter Umweltgesichtspunkten mehren sich demnach die Zusammenhänge, in denen der Fleiß von der Tugend zum Laster wird, insbesondere als Charaktermerkmal einer ganzen Zivilisation.¹² Im selben Maß wandelt sich der Müßiggang umgekehrt zu einer neuen Tugend, die zu den kulturellen Voraussetzungen einer Postwachstumsgesellschaft beiträgt. Auf diese Weise kann in einer ökologisch nachhaltigen Gesellschaft und Kultur der Müßiggang zur Tugend werden.¹³

11 „There’s no hurry, we have all the day before us!“ – Tolkien, *The Hobbit*, Kap. 1, An Unexpected Party, S. 16; oben wiedergegeben in der Übersetzung von Walter Scherf.

12 Zum Begriff des Gesellschaftscharakters siehe Erich Fromm, z. B. Fromm (1949 c, 210) oder (1976 a, 364).

13 Ein Beispiel für die „Wertumkehr“ nach Van Wensveen (2000).

Ich fasse zusammen: Begünstigt durch die biographischen Umstände, stellte ich eine Verbindung zwischen dem fiktionalen Nachhaltigkeitsvorbild Auenland und dem philosophischen Diskurs über Umwelttugenden her. Ich stellte fest, daß die Hobbits des Auenlandes nicht recht dem asketischen Charakter entsprechen, den die Umweltliteratur oft als Tugendvorbild zeichnet. Bei der Untersuchung der Hobbittugenden entdeckte ich, daß auch der Müßiggang eine Umwelttugend sein kann.

Was es in den verschiedenen Sphären unserer Gesellschaft bedeuten würde, den Müßiggang als eine Tugend zu kultivieren, die sich maßvoll in das Netzwerk anderer Tugenden einfügt, überlasse ich hier der Vorstellungskraft der Leser und Leserinnen. Was hieße maßvoller Müßiggang in der Bildung, in der Regierung, im Wirtschaftsleben? Müßig mit der Natur umzugehen, könnte jedenfalls bedeuten, daß eine Gesellschaft soweit wie möglich die natürlichen Prozesse für sich arbeiten läßt – und sie gerade deshalb möglichst wenig beeinträchtigt.

Geschichten erweitern die Erfahrungswelt

Ich schließe mit zwei Bemerkungen, einer methodischen und einer inhaltlichen. Erstens die methodische Bemerkung: Meine Idee vom Müßiggang als Umwelttugend läßt sich auch unabhängig von Tolkien formulieren. (Vielleicht ist es kein Zufall, daß sich mit Tom Hodgkinson kürzlich ein weiterer Engländer um die Wertumkehr des Müßiggangs verdient gemacht hat.)¹⁴ Ich muß nicht behaupten, daß Tolkien etwas behauptet oder auch nur impliziert. Falls sich herausstellen sollte, daß meine Interpretation von Tolkiens Imaginarium nicht haltbar ist, dann könnte ich dies zugeben, ohne daß es umgekehrt meine philosophische Idee widerlegen würde. In der tatsächlichen Welt muß sie sich ohnehin unabhängig von den fiktionalen Umständen beweisen. Es ist von einem Narrativ nicht zu erwarten, daß es eine These *begründet*.

Wie schon Fabian Geier und Nadja Türke hoffe ich vielmehr erneut gezeigt zu haben, daß fiktionale Narrative das Philosophieren *befruchten* können. Geschichten erweitern unsere Erfahrungswelt, selbst wenn sie

14 Tom Hodgkinson (2005): *How to Be Idle. A Loafers Manifesto*.

in phantastischen Welten spielen. Geiers Apologie des phantastischen Erzählens gilt auch für das Lesen solcher Erzählungen:

[D]as Erfinden von fiktiven Welten muss nicht mit der Motivation einhergehen, der Realität zu entfliehen, wenn wir uns klarmachen, dass das Rearrangement von Elementen der Wirklichkeit uns etwas sagen kann, das selbst nicht irreal ist.¹⁵

In Geiers Ausdruck „Rearrangement von Elementen der Wirklichkeit“ klingt die Bezeichnung an, mit der Ruth Levitas das utopische Denken als sozialphilosophische Methode umschreibt: „Imaginary Reconstitution of Society“.¹⁶ Wenn Geschichten unsere Erfahrungswelt erweitern, dann geben uns phantastische Geschichten die Gelegenheit, aus der Erfahrung mit alternativen Welten zu lernen, ähnlich wie bei einer Reise in ein fremdes Land. Lernen können wir dabei unter anderem, ein breites Spektrum von Denkmöglichkeiten zuzulassen, Denkgewohnheiten methodisch-utopisch in Frage zu stellen und Einsichten aus alternativen Welten intelligent auf Fragestellungen in unserer eigenen Welt zu übertragen.¹⁷

Zweitens können wir deshalb fiktionalen Erzählungen wie Tolkiens Romanen, und insbesondere fiktionalen Naturdarstellungen, einen wichtigen Wert zuerkennen, der dem Wert tatsächlicher Naturerfahrungen entspricht. Fabian Geier bemerkt unter der Überschrift „Sozialphilosophische Dimensionen“:

Vielleicht können auch jegliche noch so abstrakte Werte nur in bestimmten ästhetisch-ethischen Welten als Werte empfunden werden [...].¹⁸

Er zieht ein Argument in Betracht, das sich aus dieser Annahme ergeben könnte: Demnach wäre die Zerstörung der Natur auch deswegen abzulehnen, weil sie die Zerstörung von Erfahrungsmöglichkeiten bedeutet, die wir benötigen, um wiederum auf unsere aktuelle Lebensform reflektieren zu können.

15 Geier in diesem Band, Abschnitt II.

16 Levitas (2013).

17 Zum utopischen Denken als Methode der Umweltethik siehe Thapa (2016).

18 Geier in diesem Band, Abschnitt II.

All das wären Gründe, aus reiner Vorsicht so viele ästhetische Erfahrungswelten zu erhalten wie möglich, und auch dem Ausdruck der darin verkörperten Schönheitswerte Vorschub zu leisten, in der Hoffnung auf deren Selbstheilungskräfte durch Reflexion.¹⁹

Einen analogen Wirkmechanismus beschreibt der eingangs erwähnte Umweltphilosoph Bryan G. Norton als die transformative Funktion der nicht-menschlichen Natur.²⁰ Naturerfahrungen und insbesondere Wildniserfahrungen bieten uns demnach die Möglichkeit, Präferenzen zweiter Ordnung zu entwickeln, das heißt, den Wunsch, unsere aktuellen Gewohnheiten (Präferenzen erster Ordnung) zu verändern, um ein besseres Leben zu führen. Die Natur besitzt daher für uns einen „Transformationswert“ (*transformative value*). Dieser Wert kommt auch der Tolkien-Lektüre zu. Eine Leserin, die in einer Industriegesellschaft in Nordwesteuropa aufgewachsen ist und lebt, kann in Tolkiens Romanen eine alternative Welt erfahren, die untergründig heimatlich vertraut wirkt, aber gerade deshalb die Selbstverständlichkeit ihrer aktuellen Lebensgewohnheiten tief in Frage stellt.

Auch innerhalb der Handlung von Tolkiens Romanen spielt diese Transformationskraft des Erzählens eine entscheidende Rolle. Zum Beispiel liegt Bilbo Baggins, der Hauptfigur des Romans *The Hobbit*, nichts ferner, als auf eine Abenteuerreise zu gehen – bis er die dreizehn Zwerge, für die er unverhofft den Gastgeber spielt, von ihrer verlorenen Heimat singen hört:

As they sang, the hobbit felt the love of beautiful things made by hands and by cunning and magic moving through him, a fierce and jealous love, the desire of the hearts of dwarves. Then something Tookish woke up inside him, and he wished to go and see the great mountains, and hear the pine-trees and the water falls, and explore the caves, and wear a sword instead of a walking-stick.²¹

19 Ebd.

20 Norton (1987).

21 Tolkien, *The Hobbit*, Kap. 1: An Unexpected Party, 25 f.

Die „Tukseite“,²² die hier erwacht, ist Bilbos verdrängtes Erbe aus seiner altehrwürdigen, aber etwas unkonventionellen Verwandtschaft mütterlicherseits. Wenn Tolkiens Geschichten bei ihren Lesern und Leserinnen in ähnlicher Weise immer wieder die Ahnung wecken, daß wir unser Leben auch ganz anders führen könnten, ist dies noch keine Argumentation. Aber es schafft fruchtbare Voraussetzungen, um sich nicht nur beim Nachdenken über Umweltethik auf das eine oder andere Abenteuer einzulassen.

Literatur

- Birnbacher, D. 2017. Neosokratische Methode und Sokratisches Gespräch. In: *Handbuch Philosophie und Ethik. Band 1: Didaktik und Methodik*. Herausgegeben von J. Nida-Rümelin, I. Spiegel, M. Tiedemann. Stuttgart: UTB. 171–178.
- Dickerson, M. T., und J. D. Evans. 2011. *Ents, Elves, and Eriador: The Environmental Vision of J. R. R. Tolkien*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Fromm, Erich. 1949 c. Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur. In: *Erich-Fromm-Gesamtausgabe I*, 207–214.
- Fromm, Erich. 1976 a. *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. In: *Erich-Fromm-Gesamtausgabe II*, 269–414.
- Gorke, M. 2000. Was spricht für eine holistische Umweltethik? *Natur und Kultur* 1–2, 86–105.
- Geier, F. 2019. Schön und Gut. Das Verhältnis von Natur und Ethik bei Tolkien. In: *Umwelt – Gründe – Werte. Dialoge in Umweltethik und Environmental Humanities*. Herausgegeben von P. P. Thapa, M. Düchs und C. Baatz. Bamberg: University of Bamberg Press. 157–181.
- Hodgkinson, T. 2005. *How to Be Idle. A Loafer's Manifesto*. London: Penguin.
- Levitas, Ruth. 2013. *Utopia as Method. The Imaginary Reconstitution of Society*. Houndmills: Palgrave Macmillan.

22 Auch dieser Ausdruck stammt aus der Übersetzung von Walter Scherf.

- Norton, B.G. 1991. *Toward Unity among Environmentalists*. Oxford University Press.
- Norton, B.G. 1987. *Why Preserve Natural Variety?* Princeton University Press.
- Thapa, P.P. 2016. Ökotopismus. In: *Handbuch Umweltethik*. Herausgegeben von K. Ott, J. Dierks, L. Voget-Kleschin. Stuttgart: J.B. Metzler. 207–212.
- Tolkien, J. R. R. 1993. *The Hobbit, or There and Back Again*. London: HarperCollins.
- Türke, N. 2019. Lassen sich umweltethische Einsichten aus Literatur gewinnen? Zum Zusammenspiel von Narration und Ethik aus literaturwissenschaftlicher Sicht am Beispiel von J. R. R. Tolkiens *Der Herr der Ringe*. In: *Umwelt – Gründe – Werte. Dialoge in Umweltethik und Environmental Humanities*. Herausgegeben von P. P. Thapa, M. Düchs und C. Baatz. Bamberg: University of Bamberg Press. 183–195.
- Van Wensveen, Louke. 2000. *Dirty Virtues. The Emergence of Ecological Virtue Ethics*. Amherst, NY: Humanity Books.
- Wilson, E.O. 1994. *Naturalist*. Washington, D.C.: Island Press.

III. Der aktuelle Horizont

Zum Stand und zu einigen offenen Fragen der Naturethik

Wer Wissenschaft treibt, wird mit dem Hydra-Problem konfrontiert, auf das Karl Popper aufmerksam gemacht hat. Es besagt, dass jede Problemlösung neue und häufig diffizilere Probleme nach sich zieht, ähnlich wie in der antiken Sage der mythischen Schlange Hydra für jeden abgeschlagenen Kopf zwei neue nachwachsen. Die Schlange ist in der Herakles-Sage nur dadurch zu besiegen, dass die Stelle des angeschlagenen Kopfes sofort ausgebrannt wird. Diese Lösung, die ein Nachwachsen brutal unterbindet, scheidet für Wissenschaftler aus. Das Hydra-Problem stellt sich mutatis mutandis auch in der Disziplin der Naturethik. Im Folgenden wird terminologisch die Bezeichnung „Naturethik“ bevorzugt, obschon der Ausdruck „Umweltethik“ geläufiger ist. Sachlich geht es allerdings nicht um die Gestaltung der vielen, darunter auch künstlichen (Wohn-)Umwelten, in denen wir Menschen uns aufhalten, sondern um unser Verhalten gegenüber Naturwesen, wobei diese Naturwesen freilich häufig durch menschliche Eingriffe geprägt sind. Die Fortschritte der Naturethik führen unter anderem zu einer Ausdifferenzierung des Gesamtdiskurses. So war auf Konferenzen unverkennbar, dass sich die Naturethik gleichsam in Sparten ausdifferenziert. Die Tierethik, die Naturästhetik, die Nachhaltigkeitstheorie sind solche Sparten ebenso wie neue Gebiete wie etwa Klima-, Wasser- und Agrarethik. Dies führt zu Spezialisierungen, und einzelne naturethische Sparten beginnen, wie Niklas Luhmann dies in seiner Systemtheorie der Wissenschaften vorausgesagt hat, epistemische Umwelten füreinander zu bilden. Zudem verändert sich in diesen Sparten das normative Profil. So treten in Klima-, Wasser- und Agrarethik Fragen der Armutsbekämpfung und der Beachtung von Menschenrechten in den Vordergrund; der Schutz von Umwelt und Natur wird tendenziell nachrangig. Nicht zuletzt sind mittlerweile fast alle allgemeinen Ethiktheorien auf die Naturethik übertragen worden. Zuletzt betraf dies Ansätze wie etwa die narrative Ethik und die Tugendethik, in der es besonders um die Ausweisung und Einübung von Haltungen in

ihrer Verbindung mit Motivationsquellen geht. Aus der vielschichtigen Veränderung des gesamten umweltethischen Diskurses können hier nur wenige Aspekte herausgegriffen werden. Ich möchte wenigstens folgende Probleme behandeln: I. das Geflecht der Aufgaben, II. den Naturbegriff, III. den Argumentationsraum, IV. den Sentientismus, V. die Umwelttugendethik.

I. Das Geflecht der Aufgaben

Die Naturethik entwickelte sich in den 1970er Jahren als geistige Reaktion auf die Naturkrise der Moderne. Sie gilt mittlerweile als etablierter Teilbereich der anwendungsorientierten Ethik, der praktischen Philosophie.¹ Übersichten zur Naturethik finden sich in Elliot (1995), Krebs (1997; 1999), Ott und Gorke (2000), Ott (2010) und Vogt et al. (2013). In der Naturethik geht es im Wesentlichen darum, Begründungsmuster (a) für eine dauerhafte („nachhaltige“) Nutzung von natürlichen Ressourcen (wie Luft, Gewässer, Böden, Wälder), (b) für einen moralisch vertretbaren Umgang mit empfindungsfähigen nicht-menschlichen Lebewesen und (c) für den Schutz und die Renaturierung von komplexen biotischen Entitäten (wie Arten, Biozöosen, Landschaften usw.) zu analysieren und zu reflektieren, d. h. kritisch zu prüfen. warum und in welchem Ausmaße soll die Praxis von Umwelt-, Tier- und Naturschutz ausgeübt werden?

Der Naturschutz ist eine gesellschaftliche Praxis, die den Ressourcen-, den medialen Umwelt-, den Tierschutz und den Naturschutz im engeren Sinne umfasst, der sich im Sinne von (c) auf überorganismische biotische Ganzheiten („*natural wholes*“) bezieht.² Die Ethik fragt allgemein nach Bedingungen und Maßstäben gelingender menschlicher Praxis (etwa in Erziehung, Medizin und Politik),³ während die Naturethik nach Maßstäben „guter“ Mensch-Natur-Verhältnisse fragt. Daher setzt sie eine Grundunterscheidung zwischen „gut“ und „nicht gut“ voraus. Wie die Negation im Einzelnen zu bestimmen ist („schlecht“, „kurzsichtig“, „zerstörerisch“

- 1 Mit *Environmental Ethics* und *Environmental Values* gibt es zwei Fachzeitschriften, mit der „International Society for Environmental Ethics“ eine Fachgesellschaft.
- 2 Naturschutz im engeren Sinne gliedert sich nach Leitlinien wie Naturdenkmalpflege, Kulturlandschaftsschutz, Arten- und Biotopschutz sowie Prozess- und Wildnischutz.
- 3 Der Begriff der Praxis wurde an anderer Stelle ausführlich erläutert (Ott 1997, Kap. 2).

usw.), kann zunächst offen bleiben. Die Grundunterscheidung impliziert lediglich, dass im Naturumgang nicht alles gleichgültig ist. Die Naturethik geht davon aus, dass die Interpretationsfolie der westlichen Moderne, wonach die nutzende Beherrschung von Natur *prima facie* „gut“ ist, aufgrund ihrer Einseitigkeit kritisch zu reflektieren und ggf. praktisch zu korrigieren ist. Die Schutzbedürftigkeit und -würdigkeit von Naturwesen sind allerdings grundlegende Sinnbedingungen jeglicher naturschützerischen Praxis. Naturethik setzt insofern, gewissermaßen als korrigierbares Vorurteil, eine gewisse Parteilichkeit *zugunsten* der Naturschutzpraxis im weitesten Sinn *hypothetisch* voraus. Aufgrund dieser intrinsischen Vorurteilsstruktur ist die Naturethik nicht neutral. Vorurteile, die als solche bewusst geworden sind, implizieren jedoch *eo ipso* eine reflexive Skepsis ihnen gegenüber. Intuitive Parteilichkeit *und* reflexive Skepsis sind daher zwei komplementäre Aspekte der Vorurteilsstruktur der Naturethik.

Ethische Naturschutzbegründungen waren und sind vielfältig und komplex. Sie lassen sich nicht angemessen im Rahmen von Ethiktheorien diskutieren, die nur *eine* ethische Kategorie (Pflichten, Nutzen, Klugheit, Menschenrechte) in den Mittelpunkt rücken. Die Naturethik bedarf vielmehr einer ethischen Rahmentheorie, die unterschiedlichen Geltungsansprüchen gerecht zu werden vermag, die bei ihrer argumentativen Einlösung auf unterschiedliche Kategorien zurückgreifen müssen. So können beispielsweise Ziele des Naturschutzes (Artenschutz) nicht aus Menschenrechten deduziert werden. Es wurde an anderer Stelle gezeigt, dass die Diskurstheorie praktischer Vernunft („Diskursethik“) als Theorierahmen für die Naturethik gut geeignet ist (Ott 2008a, 2010). Ungeachtet des universalistischen Begründungsanspruchs bezüglich ihres Theoriekerns ist die Diskursethik auf Anwendungsgebieten pluralistisch und großzügig. Die Diskursethik ist auch hinsichtlich des Inklusionsproblems (siehe unten) keineswegs anthropozentrisch fixiert.

Für einige beginnt der Naturschutz in den 1960er Jahren oder gar erst mit dem Bericht des Club of Rome. Das ist falsch. *Historisch* betrachtet, reicht die Nachhaltigkeitsidee bis ins Jahr 1713, der Naturschutz bis in die Romantik zurück. Schon früh wurde gesehen, dass die Begründung des Naturschutzes in die Philosophie führt. Bereits in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg traten in Deutschland etliche proto-ökologische Bewegungen wie etwa „Heimatschutz“, „Naturdenkmalpflege“, „Gartenstadt“, „Wandervogel“, „Verein Naturparke“ usw. auf, deren Gedankengut zu den

Traditionen des heutigen Naturschutzes zählt. Der Naturschutz trat in Deutschland nach dem zweiten Weltkrieg aufgrund seiner Verstrickungen mit der „Blut-und-Boden“-Doktrin betont säkular und naturwissenschaftlich auf und wurde sogar (fälschlich) als „angewandte Ökologie“ bezeichnet. Erst in den vergangenen Jahren wurde die ethische und kulturelle Dimension des Naturschutzes stärker betont (Piechocki et al. 2010). Die Ideengeschichte des Naturschutzes ist zugleich die Schatz- und Rumpelkammer, gelegentlich auch das Kuriositätenkabinett der Naturethik. Obwohl die Zeit der Ethik letztlich immer die Gegenwart ist, muss sie in der Geschichte des Naturschutzes bewandert sein auf ähnliche Weise, wie und warum Philosophen mit der Philosophiegeschichte vertraut sein sollten, nämlich zur Vermeidung von anmaßendem Originalitätsgehabe. Vieles, was heute vertreten wird, wurde früher auch schon, wenngleich in anderen Worten geltend gemacht. In diesem Sinn ist es bedauerlich, dass die US-amerikanische Umweltethik die kontinentaleuropäischen Traditionen des Naturschutzes praktisch kaum rezipiert. Die Naturphänomenologie wurde von Herрман Schmitz (2009) und Gernot Böhme (1997) entwickelt, nicht von David Abram. Der gesamte Ansatz des „ecocriticism“ wurde vor hundert Jahren von Friedrich Ratzel (1906) in seinem Buch über Naturschilderungen der Sache nach, wenngleich ohne post-modernen Jargon, vorweggenommen. Ratzel lotete den Grenzbereich der Naturkunde aus, in dem sich Geographie mit Literatur berührt.

Epistemisch betrachtet, sind die verschiedenen heutigen Umwelt-Bindestrich-Fächer wie Umweltrecht, -ökonomik, -psychologie, -pädagogik usw. *Nachbardisziplinen* der Naturethik. Eine besonders enge Beziehung besteht zur Umweltökonomik, die Kosten und Nutzen von Umwelt- und Naturschutz ermitteln möchte. Aus umweltökonomischer Sicht ist Naturschutz eine besondere Art der Landnutzung, die mit Opportunitätskosten verbunden ist: Die Kosten des Schutzes eines Hainbuchenwaldes sind der Verzicht auf Erlöse auf dem Holzmarkt. Der Moorschutz kostet Torf, die Frischluftschneise kostet das Baugebiet usw. der Nutzen des Naturschutzes muss also diese Kosten auf- und überwiegen. Versteht man, wie in der Ökonomik üblich, Nutzen als die Befriedigung von Präferenzen, so ist auch der Anblick alter Wälder, Kohlenstoffbindung der Moore und das Atmen frischer Seeluft „nützlich“.⁴ Die Monetarisierung von Kosten und

4 Eine genaue Betrachtung der konfliktträchtigen Praxisfelder von Landnutzung und

Nutzen ist eine ökonomische Technik, die auf Werten und Einstellungen aufruht. Kosten und Nutzen variieren daher mit Werten und Einstellungen der Menschen, die Ökonomen *prima facie* respektieren müssen. Grundsätzlich gilt: Nicht Ökonomen bewerten, sondern Individuen tun es. Würden sich die Werte und Einstellungen zugunsten des Naturschutzes wandeln, veränderten sich dessen gesellschaftliche Kosten.⁵

Die von Einzelfällen abgehobenen naturethischen Einsichten müssen mit ökonomischen Berechnungen hinsichtlich der Wohlfahrtsgewinne des Naturschutzes, mit rechtlichen Regelwerken und deren Sanktionsdrohungen, und nicht zuletzt mit den Motivationsquellen und Einstellungen vergesellschafteter Individuen verknüpft werden, sofern Naturethik gesellschaftlich *wirksam* werden soll. Auch das soziologisch erforschbare Phänomen der „Umweltmoral“ und vielfältige lebensreformerische Bestrebungen zeigen, dass die Motive und Intuitionen, die in der Naturethik reflektiert werden, in der Alltagskultur präsent (und teilweise bereits auf dem Weg zum *mainstreaming*) sind. Allerdings zeigen viele Studien eine Diskrepanz zwischen Einsichten und realem Verhalten in der breiten Bevölkerung, das als Motivationsdefizit bezeichnet wird. Dieses Motivationsdefizit kann *externen* oder *internen* Faktoren zugerechnet werden. Was externe Faktoren anbetrifft, so sind naturschützerische Einsichten und Anreizstrukturen einer konsumorientierten Industriegesellschaft häufig gegenläufig. Was die internen Faktoren anbetrifft, so scheint auch eine Kluft zu bestehen zwischen den eher kognitiven Einsichten hinsichtlich eines verantwortbaren Naturumgangs und den in der alltäglichen Lebenspraxis verkörperten Haltungen und Wahrnehmungsweisen. Zu der Arbeit am Begriff tritt in der Naturethik die Arbeit an den eigenen Einstellungen. Das macht das partielle Recht der Tugendethik aus (siehe unten). Ich denke aber, dass es zur Bearbeitung des Motivationsproblems

Naturschutz mitsamt den darin involvierten Opportunitätskosten und Nutzenaspekten differenziert den abstrakten Begriff „des“ Menschen zu spezifischen Gruppen von Landnutzern, Betroffenen und Naturschützern („Akteure“ bzw. *stakeholders*) mit ihren jeweiligen Interessen, Ansprüchen und Wertvorstellungen. Und häufig geht es darum, welche Gruppen die Kosten des Naturschutzes tragen sollen und ob sie ggf. entschädigt werden sollten.

- 5 Es spricht einiges dafür, dass aus umweltökonomischer Perspektive die heutige Form des Umgangs mit Natur und Landschaft eine Unterschätzung der vorhandenen naturschutzbezogenen Werte und sogar eine Ungerechtigkeit gegenüber naturverbundenen Menschen ist (Hampicke 2011; Hampicke 2013).

einer neuen Verbindung von Sozialpsychologie und Tugendethik bedarf. Insofern ist das Werk von Erich Fromm (1976) für die Naturethik aktuell.

Naturethik ist keine von Empirie unbelastete, „reine“ Philosophie. Begriffspuristen sollten sich von der Naturethik besser fernhalten. Die Last der Empirie und die Unsicherheiten der Prognostik wiegen in der Naturethik schwer. Naturethiker müssen sich immer wieder zur interdisziplinären Aufarbeitung komplexer empirischer *Sachstände* (und der entsprechenden Zahlenwerke) auf einzelnen Handlungsfeldern bereitfinden (Klimawandel und Energiepolitik, Land- und Forstwirtschaft, Gewässer, Fischerei, Verkehr, Naturschutzgebietsverwaltung usw.). Häufig sind nicht (nur) die normativen, sondern (auch) die empirischen Prämissen eines Urteils umstritten.⁶ Naturethiker, die sich mit diesen Fragen konfrontiert sehen, stehen daher in der Gefahr, zu Polyhistoren zu werden, die den Wald der Naturethik vor lauter Bäumen der Umweltwissenschaften nicht mehr sehen. Die Naturethik kann insofern der Empirie weder entraten, noch darf sie ihr verfallen.

Die Naturethik macht auf die implizite und häufig epistemisch verklausulierte Normativität aufmerksam, die in den biologischen Wissenschaften und in der naturschutzfachlichen Bewertung permanent vorhanden ist. Auf welche normativen Prämissen gründen sich die diversen naturschutzfachlichen Einstufungskonzepte? An diesem Punkt wird die Umweltethik zur Analyse von solchen Einstufungskonzepten, wie sie sich etwa bei Plachter (1991) finden, und von sog. Hybridbegriffen, in denen Biologie und Naturethik sich verschränken (wie etwa „Wildnis“, „Biodiversität“ oder „Potenziell Natürliche Vegetation“, vgl. Uta Eser und Thomas Potthast 1999).⁷

- 6 Wie viele Arten sterben nach welchen Berechnungen täglich aus? Wie haben sich die Stickoxidemissionen im letzten Jahrzehnt entwickelt? Was „kostet“ die Umstellung auf ökologischen Landbau wirklich? Wie hoch sind die Holzvorräte in den deutschen Wäldern? Was ist die minimale überlebensfähige Population des Auerwildes in den Mittelgebirgen? Wie verhalten sich Kohlenstoffbindung und Methanemissionen bei der Wiedervernässung von Mooren? Welche Annahmen werden einer Modellierung zugrunde gelegt?
- 7 Setzt man naturethisch oder naturschutzfachlich ein normatives Kriterium „Naturnähe“ voraus, so ergibt sich eine inverse Korrelation zwischen Hemerobie, d. h. der menschlichen Überformung der Natur, und naturschutzfachlichem Wert: Je geringer der Hemerobiegradient als umso wertvoller gilt das jeweilige Naturobjekt. Viele Naturschützer legen die Prioritäten des Naturschutzes daher in den wildnisnahen Bereich

Naturethik kann und soll nicht zuletzt die naturschutzpolitische Debatte unter Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern orientieren, die sich auf demokratische Weise über *Art und Ausmaß* des Naturschutzes in ihrem jeweiligen Staatswesen verständigen möchten. Ethischer Diskurs und politische Debatte können wiederum fallspezifische („kasuistische“) Deliberationen orientieren, in denen es darum geht, ob und, wenn ja, welchen Schutzstatus ein bestimmtes Gebiet erhalten soll und welche naturschutzfachliche Leitlinie „raumkonkret“ priorisiert werden sollte (Landschaftsschutz, Artenschutz, Prozessschutz, Renaturierung). Im Rahmen der Diskursethik, die eine Konzeption deliberativer Demokratie impliziert (Habermas 1992, Ott 2014a), ist, was die Fragen des Ausmaßes anbetrifft, den Gefahren einer sog. „Ökodiktatur“ von vornherein vorgebeugt. Demokratisch verabschiedete Regelwerke zum Schutz von Umwelt und Natur sind per se so wenig diktatorisch wie Verkehrsregeln oder das Steuerrecht. Insofern unterscheidet sich das Freiheitsverständnis der Naturethik grundlegend vom wirtschaftsliberalen und vom landläufigen Freiheitsverständnis (Ott 2015). Die Reflexion auf philosophische Grundfragen, die ideengeschichtliche Traditionen, der transversale Bezug zu Nachbardisziplinen, die transdisziplinäre empirische Dimension, die kritische Reflexion auf Konzepte, Schemata und Modelle und nicht zuletzt die praktisch-politische Orientierung unter demokratische Prinzipien machen die Naturethik zu einer *integrativen* Disziplin. Etwas verwegen kann man behaupten, die Naturethik ist die „Königdisziplin“ der Umweltwissenschaften.

II. Der Naturbegriff der Naturethik

In der Naturethik geht es weniger um Natur an sich als um Verhältnisse zwischen Menschen und Naturwesen, also um „Natur für uns (als) Menschen“. Vorausgesetzt wird in der Naturethik, dass menschliche Kollektive zum nutzenden Eingriff („Interferenz“) in die äußere Natur keine Alternative haben, dass sich menschliche Naturverhältnisse jedoch höchst unterschiedlich gestalten lassen. Naturethik setzt sowohl den not-

der Naturskala. Die naturschutzfachlichen Einstufungsklassifikationen entsprechen dieser Priorisierung.

wendigen Stoffwechsel zwischen Menschen und ihrer jeweiligen natürlichen Umwelt als auch die Möglichkeit „guter“, d. h. hegenger, pfleglicher, naturschonender und -schützerischer Praxis voraus.

Die Ontologie der Naturethik muss so reichhaltig sein wie der menschliche Naturumgang selbst. Daher ist die methodische Vorgehensweise angeracht, all diejenigen, aber auch nur diejenigen Naturwesen deskriptiv-ontologisch einzuführen, die pragmatisch relevant sind. In der Praxis der Landnutzung und des Naturschutzes geht es nicht um „die“ Natur, sondern es geht im Bodenschutz um diverse Böden, in der Fischereipolitik um Fischarten, in der Waldpolitik um Buchen, Eichen, Kiefern usw. an bestimmten Standorten, im Artenschutz um bestimmte Artengruppen mit ihrem artspezifischen Verhalten in ihren Verbreitungsgebieten usw. Die Naturethik ist gut beraten, natürliche Entitäten im Kontext ihrer jeweiligen Fragestellung *ontologisch spezifisch* einzuführen anstatt sich vorgängig an einem allgemeinen Naturbegriff und dessen philosophischer Geschichte abzumühen. Auf diese pragmatische, materialistische und spezifizierende Weise entwickelt sich gleichsam von selbst sukzessive eine reichhaltige Ontologie all dessen, was in der Welt als Natur vorkommt („existiert“). Hierbei sind auch Entitäten interessant, die umfassende Gebilde sind wie etwa Vulkane, Korallenriffe, Fjorde, Gletscher, Bergketten usw. In der Ontologie können auch Entitäten vorkommen, die einen Eigennamen haben wie „Baikal“, „Annapurna“, „Heihe“. Daher ist die Ontologie der Naturethik teilweise idiographisch und naturkundlich, was sie mit Disziplinen wie der Geographie verbindet.

Die planetarisch-biosphärische Natur lässt sich, grob vereinfacht, als eine *Skala* zwischen zwei idealtypischen Polen konzipieren. Ein Pol ist die unbewohnte Wildnis, der andere Pol das vollständig Artifizielle. Zwischen diesen beiden Polen liegt die vom Menschen durch Eingriffe modifizierte, also die land- und forstwirtschaftlich kultivierte und besiedelte Natur, die in vielen Erdteilen mittlerweile der Normalfall ist. Die so als Skala modellierte Natur kann nach Überformungsgraden (sog. „*Hemerobiegradienten*“) differenziert werden.⁸ Freilich können Naturethik und

8 Der Begriff der Wildnis selbst lässt sich in absolute und relative, primäre und sekundäre Wildnis unterscheiden. Die Kernzone deutscher Nationalparke werden derzeit zu Inseln sekundärer relative Wildnis, da sie früher von Menschen genutzt wurden, also keine primäre Wildnis sind, und für Menschen zugänglich bleiben, also nicht absolut menschenleer sind.

Naturschutz sich auch auf Bereiche beziehen, die von Menschen genutzt und überformt sind (Weinberge, Gärten, Parke, Friedhöfe, Agroforstsysteme, Teiche usw.). Naturschutz ist auch in der Agrarlandschaft und in bebauten Umwelten noch möglich und angesichts der globalen Urbanisierung dort auch dringlich. Ich würde so weit gehen, den Naturschutz noch bis zum Schutz der letzten Bäume in indischen Slums auszuweiten, in deren Schatten die Menschen sitzen und die Kinder spielen können.

Formen von Landnutzung und Naturschutz sind in kulturgeschichtlicher Perspektive äußerst vielfältig. Der geeignete methodische Ansatz der Umweltkulturgeschichte dürfte der *historische Materialismus* sein. Der historische Materialismus ist eine „irdische“ und anti-metaphysische Theorie. Er geht davon aus, dass alle menschlichen Kulturen auf einen dauerhaften Stoffwechsel mit einer natürlichen Umwelt angewiesen sind. Diese muss kontinuierlich bearbeitet werden, wobei technische Geräte zum Einsatz kommen. Dieser Stoffwechsel mit der Natur ist die „Urproduktion“ einer Gesellschaft, über der sich später eine arbeitsteilige Industrie erhebt. Die Urproduktion wird von natürlichen, früher als „klimatisch“ bezeichneten Gegebenheiten beeinflusst. Fällt sie auch nur teilweise aus, stellen sich massive Reproduktionsprobleme.

In jedem Fall setzt die Naturethik im Sinne eines ontologischen Realismus voraus, dass es all das in der Welt als Natur „gibt“, was sich nutzen, zerstören, renaturieren oder schützen lässt. Die spezifischen naturbezogenen Begriffe, die in Umweltwissenschaften und Naturethik verwendet werden, haben referentiellen Gehalt und werden epistemisch kontrolliert eingeführt wie dies die Erlanger Schule des logischen Konstruktivismus vorsah. Naturbezogene Begriffe beziehen sich referentiell auf etwas, das es gibt. Wer einen solchen Begriff einführt, gibt die Bedeutung, den Umfang und die Komponenten des Begriffes an („Magerrasen“, „Tiger“). Daraus ergibt sich eine philosophische Grundauffassung, die (a) einen ontologischen Realismus mit (b) einem epistemischem Konstruktivismus und (c) einem historischen Materialismus der Landnutzung konkret verbindet. Hinzu tritt die Normativität, ohne die Naturethik keine praktische Philosophie wäre. Hier vertrete ich mit Max Weber die Auffassung, dass es ständig auf die haarfeine Linie zu achten gilt, die Seins- von Wertaussagen trennt (Ott 1997, Kap. 3).

Allgemein anerkannt wird, dass die Naturwissenschaften uns nicht sagen können, aus welchen Gründen wir mit welchen Naturwesen auf

welche Weise (nicht) umgehen sollen und dürfen. Wenn alle Lebewesen taxonomisch klassifiziert und ihre Gensequenzen vollständig analysiert wären, wüssten wir immer noch nicht, welche davon aus welchen Gründen (nicht) schützenswert sind. Es gilt als Anfängerfehler, von Natur direkt auf Naturschutz zu schließen (sog. „naturalistischer Fehlschluss“). Vom wertfreien Sein führt kein logischer Weg zum Sollen und der Ausdruck „gut“ lässt sich niemals zweifelsfrei durch ein empirisches Prädikat (etwa „natürlich“ oder „selten“) definieren. Der naturalistische Fehlschluss ist aber nur dann ein logischer Fehler, wenn man den modernen szientistischen Begriff von Natur als wertfreie Objektivität unter allgemeinen physikalischen Gesetzen zugrundelegt. Setzt man einen in sich wertvollen Naturbegriff voraus, wie dies in vielen ökosophischen Weltbildern oder auch christliche Schöpfungslehren geschieht, so begeht man keinen logischen Fehler, wenn man aus einem solchen werterfüllten Begriff normative Forderungen ableitet. Solche Naturbegriffe müssen nicht „metaphysisch“ sein; so wären die Annahmen einer „lebensfreundlichen Biosphäre“ oder einer „kreativen Evolution“ wohl noch nicht metaphysisch, sondern könnten naturwissenschaftlich einholbar sein. Wenn also gesagt wird, der naturalistische Fehlschluss könne nur bei Strafe des Rückfalls in Metaphysik umgangen werden, so ist dies zunächst nur ein Verdikt der Schulphilosophie. Dieses Verdikt wird zumeist auf religiöse, spirituelle und ökosophische Zugänge zur Natur bezogen. In welchem Sinne solche Zugänge mit Konzepten des Metaphysischen zusammenhänge, wäre allererst zu klären. Wahrscheinlich gibt es ontologische Ansätze, die von diesem Verdikt nicht getroffen werden, wie etwa die Spätphilosophie Heideggers.

III. Zu Status und Nutzung des Argumentationsraumes

Als Vernunftwesen sind wir einander möglichst gute Gründe schuldig, wenn wir der Naturnutzung Schranken auferlegen möchten. Im Verlauf der Bemühungen um gute Gründe hat sich der sog. *Argumentationsraum (AR) der Naturethik* herausgebildet. Der AR ist ein kleiner Ausschnitt aus dem gesamten „Reich“ der Gründe, die Menschen austauschen können.

Kerngeschäft der Naturethik ist *die analytische und kritische Rekonstruktion des AR in praktischer Absicht*. Die Rekonstruktion dieses naturethi-

schen „*universe of discourse*“ erfolgt in strikt diskursiver Grundhaltung, die impliziert, dass man Gründe *als solche* nicht verstehen bzw. nicht würdigen kann, ohne *ipso facto* zu ihnen Stellung zu nehmen (Habermas 1981). Wen Gründe kalt lassen, der versteht nichts von ihnen. Die Naturethik beginnt daher mit einem leeren Behauptungsfeld, in das sich unterschiedliche Antworten auf die Frage eintragen lassen, aus welchen Gründen heraus Naturwesen geschützt werden sollten. Alles Handeln an der Natur wäre also dann erlaubt, wenn alle naturethischen Gründe entkräftet oder widerlegt wären.

Bei der Rekonstruktionsarbeit im Innern des AR wird freilich deutlich, dass jedes Argumentationsmuster eine komplexe Struktur aus ontologischen, epistemischen, axiologischen und moralischen *Voraussetzungen*, eine *Relevanzstruktur* hinsichtlich spezifischer Umweltprobleme und eine Reihe naturschutzpolitischer *Konsequenzen* aufweist. Der AR steht dabei in der generellen Dialektik des Argumentierens: Während jedes einzelne Argument auf allgemeine Zustimmung hin ausgerichtet ist, d. h. konsensorientiert vorgetragen werden muss, ermöglichen die vielen Voraussetzungen der vielen naturethischen Argumente ebenso viele Möglichkeiten von Widerspruch und Dissens. Widersprüche könnten freilich das Medium sein, in dem sich Einsichten und Überzeugungen herausbilden und bestätigen.

Von Intuitionen zu Argumenten

Es ist *methodisch* zulässig, im AR der Naturethik bei den Intuitionen, Gefühlen und Überzeugungen anzusetzen, aufgrund derer sich Personen zugunsten der Praxis von Umwelt-, Tier- und Naturschutz engagieren. Gefühle wie etwa *Abscheu* gegenüber Grausamkeiten gegen Tiere, eine wehmütige *Trauer* um ausgestorbene oder „verschollene“ Arten, *Empörung* über den Unwillen reicher Nationen, ihre Treibhausgasemissionen zu reduzieren, *Besorgnis* über die zukünftige Wasserversorgung in ariden Zonen, ja sogar *Scheu* angesichts auratischer Naturorte sind hier zu nennen. Diese Gefühle, Emotionen und Intuitionen beziehen sich auf Schutzbedürftigkeit und -würdigkeit von Naturwesen. Metaethisch gesehen sind Gefühle und Intuitionen analog zu Hypothesen (Vermutungen), Überzeugungen dagegen analog zu Thesen (Behauptungen) zu verste-

hen. Überzeugungen sind gleichsam argumentativ bewährte Intuitionen. Eine Intuition gibt man in der Regel eher auf als eine Überzeugung.

Gefühle, Intuitionen und Überzeugungen müssen in jedem Falle zur Sprache gebracht, d. h. *artikuli*ert werden. Die Intuitionen, die Personen zu Naturschützern machen, müssen also 1. verständlich artikuliert, 2. diskursiv geprüft und, so sie sich 3. als plausibel und tragfähig erweisen, 4. existentiell angeeignet und 5. mit den übrigen Komponenten eines Systems moralisch-praktischer Überzeugungen in ein reflexives Überlegungsgleichgewicht gebracht werden. Der letzte Punkt besagt, dass Naturschutz und Naturethik nicht von Annahmen über zwischenmenschliche Moral, Prinzipien der politischen und distributiven Gerechtigkeit, einem System der Menschenrechte usw. isoliert werden können und dürfen.⁹ Daher sollte eine Naturschutzethik keine Konsequenzen aufweisen, die für unsere zwischenmenschliche Moral unannehmbar sind.

Viele naturschützerische Intuitionen gehen über die verbal weit hin anerkannte Forderung nach einem pfleglich-klugen „*wise use*“ im Umgang mit natürlichen Ressourcen hinaus. Diese „starken“ Intuitionen sollen aus Sicht der Naturethik zur Sprache gebracht, d. h. artikuliert werden. Wir sind diese Artikulation anderen schuldig; denn ohne Artikulation werden andere Personen der Möglichkeit beraubt, diese Intuitionen besser zu verstehen, eigene Erfahrungen darin wiederzuentdecken und aufrichtig zu ihnen Stellung zu nehmen. Auch man selbst versteht seine eigenen naturethischen Intuitionen besser, wenn man sie versprachlicht und anderen zur Prüfung vorlegt.

Der Grundforderung nach diskursfähiger Artikulation von Intuitionen entspricht die größtmögliche kommunikative Freiheit auf Seiten der Sprecherinnen und Sprecher. Die Artikulation muss daher auch auf Sprachformen wie Sprichworte, biographische Schilderungen, Erzählungen, „*nature essays*“, Literatur, Poesie, Gesänge und auf religiöse Rede usw. zurückgreifen dürfen. Hier scheint sich allerdings ein Widerspruch aufzutun zwischen der Verpflichtung auf eine wissenschaftliche Begrifflichkeit und einem derart radikal erweiterten Artikulationsspektrum. Der Widerspruch lässt sich entschärfen, indem man die Begrifflichkeit auf

9 So ist es eine bislang nicht befriedigend gelöste Aufgabe, ein anspruchsvolles System der Menschenrechte mit berechtigten Forderungen des Naturschutzes in ein ethisches Überlegungsgleichgewicht zu bringen.

das *Was*, d. h. den propositionalen Gehalt von naturschützerischen Aussagen bezieht, und das emotional-affektive Artikulationsspektrum auf die *Arten und Weisen*, wie Natur von Menschen als wertvoll erlebt und erfahren wird. Im Prinzip muss jede Naturerfahrung hinsichtlich des *Was* wissenschaftlich beschrieben werden können, nicht aber hinsichtlich des *Wie*.¹⁰ Das *Was* betrifft die Entitäten, die in der Erfahrung vorkommen, das *Wie* bezieht sich auf die Art und Weise der Erfahrung etwa von Naturgenuss oder eines *mysterium fascinans sive tremendum* (auf Deutsch in etwa: etwas Ehrfurchtgebietendes, das zugleich intensiv anzieht und Furcht und Schauern einflößt).

Naturethik fordert auch die Artikulation sog. *deontischer Erfahrungen* mit Naturwesen (Birch 1993), die sich im Schrifttum an zentralen Stellen häufig nachweisen lassen.¹¹ Deontische Erfahrungen sind solche, in denen uns Naturwesen (urplötzlich) moralisch *um ihrer selbst willen* als schützenswert erscheinen. Deontische Erfahrungen betreffen fast immer Tiere. Diese Intuitionen müssen mit Blick auf das Inklusionsproblem eingeholt werden (siehe unten).

Die Naturethik braucht nicht zu bestreiten, dass viele naturschützerische Intuitionen im Bereich des *Imaginativen* gründen. In einem diskursethischen Rahmen darf die Naturethik jedoch das Imaginative nicht gegen das Argumentative ausspielen. Selbst wenn die Kognitionswissenschaften uns die Augen dafür geöffnet haben sollten, wie stark moralrelevantes Veralten *faktisch* durch visuelle Imaginationen bzw. die Macht der inneren Bilder beeinflusst wird, wäre es (meta)ethisch verfehlt, diskursrationale Begründungen gegenüber imaginativen Strategien abzuwerten. Imaginationen und Leitbilder können, wenn ihnen die Rückbindung an Argumente fehlt, moralisch und politisch gefährlich werden: „Lebensraum im Osten“ war auch ein Leitbild und gerade die naturvergessene Moderne war und ist voll von Bildern perfekter Naturbeherrschung, in

10 Wenn mir in Trance mein „Totemtier“ erscheint, so muss ich es taxonomisch bestimmen können (als Wolf, Libelle usw.), aber die Bedeutung des Totemtieres für mich liegt demgegenüber auf einer anderen Ebene.

11 Albert Schweitzers „Grundwort“ beim Anblick der Herde der Flusspferde in der Abendsonne Westafrikas, Aldo Leopolds Blick in das Auge der toten Wölfin, Arne Naess' mikroskopische Beobachtung des Todeskampfes eines Flohs, David Abrams Waten durch die Leiber der Lachse im Mondlicht usw. scheinen für eine sentientistische oder zozentrische Lösung des Inklusionsproblems zu sprechen, da sich diese Erfahrungen immer auf Tiere beziehen.

denen die Wüsten zum Blühen gebracht, die Tiefsee, der Mond und ferne Galaxien besiedelt, das Mittelmeer eingedeicht und das Wetter maschinell beherrscht werden. Auch die „grünen“ Leitbilder von „heiler“ und „intakter“ Natur, idealen Landschaften, „harmonischen“ Mensch-Natur-Verhältnissen, Bilderbuch-Bauernhöfen usw. müssen argumentativ eingeholt werden können.¹² Ob wir uns über unsere imaginativen Bilderwelten diskursiv verständigen oder Wort-Bild-Verbindungen suggestiv für unsere Ziele einsetzen, ist der entscheidende ethische Unterschied. Gerade weil wir, anthropologisch gesehen, zugleich Augen- und Sprachwesen sind, müssen wir selbst in der Sprache die persuasive Macht der Bilder brechen können. Wir dürfen die kreative naturethische Phantasie also schweifen lassen, sofern wir die so gewonnenen Einfälle in diskursiv prüf bare Vorschläge übersetzen. Es wäre anhand neuer Beiträge (Weston 2012) genau zu analysieren, wo die Stärken und Schwächer imaginativer Ansätze der Naturethik liegen. So finde ich etliche Vorschläge Westons zur Anpassung an den Klimawandel (Hausboote statt Deiche) originell, die Ausführungen zur ökologischen Weltraumfahrt hingegen nur kurios. Eine ähnliche Problematik sehe ich, wenn naturethische Vorschläge aus *science-fiction*-Romanen entwickelt werden.

Der Aufbau des Argumentationsraumes und die Werte der Natur

Im AR sind zunächst folgende Wertkategorien zu unterscheiden: 1) *funktionale* Werte, 2) *eudaimonistische* (auch: „kulturelle“) Werte, und 3) moralische Selbstwerte. Die ersten beiden Werttypen konstituieren die Wertlehre (*Axiologie*), die dritte die Pflichtenlehre (*Deontologie*) der Naturethik (Ott 2010). Diesen Wertkategorien entsprechen unterschiedliche Verpflichtungen und Formen der Rücksichtnahme. Generell anerkannt wird auch die Differenzierung zwischen „*Pflichten gegenüber*“ und „*Pflichten in Ansehung von*“. „*Pflichten gegenüber*“ beziehen sich auf Wesen, die um ihrer selbst willen moralisch zu berücksichtigen sind, d. h. denen moralischer Selbstwert zuerkannt wird (engl. „*moral patient*“). „*Pflichten in Ansehung von*“ beziehen sich auf Schutzgüter, die nicht um ihrer selbst willen

12 Viele Vorstellungen von idyllischen Bauernhöfen sind von Kinderbüchern geprägt; arkadische Ideallandschaften entstammen der Malerei, nicht der Realgeschichte, und die Naturbilder in den Katalogen der Tourismusindustrie knüpfen geschickt an innere Sehnsuchtsbilder von „heiler“ Natur an.

zu schützen sind, sondern weil sie für jemanden ein Gut darstellen, dem wiederum moralischer Selbstwert zuerkannt wird. Die Naturethik kann daher auf zwei Weisen einen Schutzstatus für Naturwesen anerkennen: entweder (a) als Schutzgut oder (b) als „*moral patients*“, d. h. als Schutzbefohlene, die um ihrer selbst willen moralisch zu berücksichtigen sind. In diesem Sinne kann man begründen, warum wir Pflichten *gegenüber* zukünftigen Generationen *hinsichtlich* der Ozonschicht, des Süßwassers und der Erdklimas haben. Der Grand Canyon ist nach geltender Lehrmeinung der Naturethik ein hohes Schutzgut; die Hauskatze ein „*moral patient*“. Dies führt allerdings in die Merkwürdigkeit, dass selbst die majestätischsten Unikate der Natur als Güter einen schwächeren moralischen Status haben als ein x-beliebiges Nutztier, sofern es ein Kriterium direkter moralischer Berücksichtigungswürdigkeit erfüllt. Aber es wäre kontraintuitiv, die Mona Lisa von Mäusen zernagen zu lassen, wenn der einzige Weg, dies zu verhindern, im Töten der Mäuse bestünde. Aus dem brennenden Haus würde ich die Ikone retten, nicht den Wellensittich. Wir brauchen insofern moralische Spielräume, um Schutzgüter über „*moral patients*“ stellen zu können, obwohl viele Ansätze zum Inklusionsproblem diese Spielräume verbauen (siehe unten).

Die *funktionalen* Werte der Natur lassen sich differenzieren in (a) *elementare*, (b) *systemische* und (c) *instrumentelle* Werte (Muraca 2011). *Elementar* wertvoll sind bspw. Erdrotation, Atmosphäre, Wasserkreislauf, Sonnenlicht, Photosynthese, Flächen festen Landes, aber auch der Mond, der die Erdachse im Gleichgewicht hält. Diese elementaren Naturwerte beziehen sich auf die Angewiesenheit auf Natur. Diese Angewiesenheiten würden uns in ihrer Elementarität erst vollauf bewusst werden, wenn wir bspw. darüber benachrichtigt würden, dass sich durch einen unabwendbaren Einschlag eines Meteoriten die Umlaufbahn der Erde verändern würde, es nie wieder regnen würde oder durch ein Virus die Photosynthese zum Erliegen käme. Die Reaktion auf solche Nachrichten könnte nur blanker Schrecken sein. *Systemisch* wertvoll sind natürlichen Entitäten, die biologisch und ökologisch produktiv in dem Sinne sind, dass sie Nährmilieu und Lebensraum für andere lebendige Wesen sind, die sich selbst reproduzieren. Systemische Werte (Böden, Feuchtgebiete, Flüsse, Seen, Wälder usw.) haben etwas mit der Fruchtbarkeit und der Reproduktivität von Natur zu tun (Rolston 1988). In evolutionärer Perspektive liegt in der Fruchtbarkeit der Lebewesen letztlich auch die Möglichkeit

der Speziation und damit die der möglichen Entstehung von qualitativ Neuem. Die Mechanismen der Evolution wirken ziellos und blind; ihre Ergebnisse sind gleichwohl spektakulär und in naturgeschichtlicher Perspektive schier unerschöpflich. Die Kategorie der systemischen Werte entspricht der naturethischen Intuition von der unbezwinglichen Kraft des Lebens und dem Grandeur der biotischen Vielfalt, die das Phänomen namens Leben hervorbringt.

Instrumentell wertvolle Naturwesen stellen Lebensmittel (Wasser, Nahrung, Kleidung, Baumaterial, Brennstoff, Medizinalpflanzen, Gewürze usw.) in die nutzende Verfügung der Menschen. Die Natur „liefert“ uns vielerlei, was wir nicht missen mögen. Wir fassen die einzelnen Lieferungen der Natur als Selbstverständlichkeiten auf. Eine Unterbrechung oder einen Ausfall wesentlicher Lieferungen (etwa von Bestäubungsleistungen) ziehen die wenigsten ernsthaft in Betracht. Manche Güter sind sogar zugleich elementar, systemisch und instrumentell wertvoll (etwa Wasser). Entitäten, die in etlichen Hinsichten wertvoll sind, die zugleich multifunktional nutzbar und deren Knappheit Verteilungsprobleme nach sich zieht, sind attraktive Kandidaten für *Spezialdisziplinen* der Naturethik: Landwirtschaft-, Wasser- und Klimaethik wären Beispiele hierfür. Diese Spezialisierungen beanspruchen, bestimmte komplexe Entitäten (Böden, Klima, Wasser) gründlicher unter den generellen Fragestellungen der Naturethik und der Gerechtigkeitstheorie zu durchdringen.¹³

Die Konsenszonen der Naturethik hinsichtlich der elementar, systemisch und funktional wertvollen Naturgüter (und auch der sogleich erläuterten eudaimonistischen Werte) sind so groß, dass aus ihnen in Verbindung mit Geboten der Zukunftsverantwortung eine politisch relevante Konzeption „starker“ Nachhaltigkeit gewonnen werden kann (Ott und Döring 2008; Ott 2014 b). Kern eines Regelwerkes „starker“ Nachhaltigkeit ist die Regel, die Naturkapitalien vor allem auch in ihrer biotischen Produktivität mindestens konstant zu erhalten und gezielt in übernutzte Naturkapitalien zu investieren. Zu dieser Konzeption habe ich mich in vielen Publikationen geäußert, was ich hier nicht zu wiederholen brauche.

13 Dabei wirken Theorien der Gerechtigkeit, die menschliche Ansprüche in den Vordergrund rücken innerhalb dieser Spezialdisziplinen anthropozentrisch. Häufig setzten sich auch Moralvorstellungen der christlichen Tradition durch, in denen die Solidarität mit den Armen ein oberstes Gebot ist.

Die Naturethik ging lange Zeit von einer dichotomischen Unterscheidung zwischen funktionalen Werten und moralischen Selbstwerten aus. Unter dieser Voraussetzung müssen alle naturschützerischen Intuitionen einer dieser beiden Wertkategorien zugerechnet werden. Da sich viele Intuitionen gegen eine Deutung im Sinne funktionaler Werte sperren, mussten sie folglich im Sinne des moralischen Selbstwertes von Naturwesen gedeutet werden. Viele neue Möglichkeiten, Intuitionen authentisch und ihrem Sinn gemäß zu artikulieren, ergeben sich aber, wenn man *eudaimonistische* Werte als dritte eigenständige Wertkategorie einführt, die sich auf unterschiedliche Formen von immateriellen *Naturgenuss* (im Sinne A. von Humboldts) beziehen.¹⁴ Leiblich-sinnlich vermittelter Naturgenuss kann in *phänomenologischer* Einstellung leiblich verspürt, geistig erfahren und sprachlich artikuliert werden (Böhme 1997). Daher ist die Naturphänomenologie zu einer interessanten Strömung innerhalb der Naturethik geworden, da sich Werterfahrungen phänomenologisch präzise beschreiben lassen. Die Naturphänomenologie ist die Methode, mittels derer wir die eudaimonistischen Werte der Natur erschliessen können (Ott 2013). Wie fühlt es sich, wenn man an einem Sommermorgen hinaus in die „liebliche Bläue“ (Hölderlin) des Himmels tritt?

Die Fähigkeit, Natur zu genießen, wurde in einer vereinseitigten Moderne vernachlässigt, in der technisch-instrumentelle und ökonomische Sichtweisen auf Natur im Vordergrund standen. Das dominante Erkenntnisinteresse der Moderne galt der Naturbeherrschung, nicht dem Naturgenuss. Jene wurde der Sphäre der Arbeit, dieser der Freizeit und dem Urlaub zugeordnet.¹⁵ Dadurch wurde Naturgenuss zu einer von vielen Freizeitvergnügungen und damit jeglicher tieferen Bedeutung beraubt, denn ebenso gut kann man Comic-Strips lesen oder in die Kneipe gehen. Für meine Konzeption von Naturethik ist Naturgenuss kein Epiphänomen, für das man sich angesichts von Not und Elend dieser Welt auch noch schämen müsste. Es sollte vielmehr als eine Grund-

14 Intuitiv sind wir mit dem Phänomen des Naturgenusses vor aller Philosophie vertraut. Es fällt schwer, Naturgenuss auf nicht-zirkuläre Weise zu definieren. Wer die entsprechenden Phänomene nicht kennt, dem sagt – ähnlich wie beim Genuss von Drogen oder der leiblichen Liebe – auch eine Definition nicht sonderlich viel. Es genügt zu sagen, dass Naturgenuss, wie wohl jeder Genuss, leiblich fundiert ist.

15 Wer sich zu dieser Dimension menschlicher Erfahrung bekannte, durfte sicher sein, als „Romantiker“ zu gelten oder „konservativen Rückzugsbewegungen“ zugeordnet zu werden. Für Marxisten war Naturgenuss kleinbürgerlich wie der Wanderverein.

form humaner Existenz, eine genuin menschliche Fähigkeit und eine tiefe Motivationsquelle für den Naturschutz verstanden werden.

„Bildung“, „Intensivierung“ und „Transformation“ sind drei ineinander verschränkte Aspekte der Vertiefung von Naturgenuss. Naturgenuss ähnelt in seinem Potential einmal dem ästhetischen Geschmack, der durch Kunstgenuss und -kritik *gebildet* werden kann. Zudem ist Naturgenuss intensivierbar. Das Zusammenspiel von kontemplativer, korrespondierender und imaginativer Naturerfahrung ist für Martin Seel (1991) konstitutiv für erfüllte Zeiten. In diesem Sinne kann Naturgenuss als intensiv, ja ekstatisch beglückend gelten. Der durch Bildung und Intensivierung gesteigerte Naturgenuss kann nicht zuletzt *transformativ* wirken, d. h. unsere übrigen Werte, Haltungen und Wahrnehmungsweisen zum moralisch Besseren hin verändern (Norton 1987). Dadurch steht Naturgenuss in einer intrinsischen Beziehung zu Haltungen, Wahrnehmungsweisen und damit auch zur sogenannten Umwelttugendethik (siehe unten). Auch die Intuition, dass viele Menschen gleichsam blind und taub, abgestumpft und wie schlafend durch die Welt der Natur gehen, lässt sich durch die Kategorie des in dreifacher Hinsicht zu vertiefenden Naturgenusses adäquat erfassen. Gerade in seinen intensivsten Formen hat Naturgenuss den performativen Sinn des Widerfahrnisses, des Zuteil-Werdens ohne eigenes Verdienst und darin ähnelt er phänomenal dem Beschenkt-Werden.

Intensiver Naturgenuss führt, etwa über sog. transästhetische Erfahrungen (Ott 2011) bis hin zu der Kategorie, die aus der Perspektive einer säkularen Naturethik einen Grenzbegriff darstellt, nämlich die der sog. „spirituellen Werte“. Aus säkularer Perspektive gelangt man allerdings nur bis zum „Dass“ spiritueller Erfahrungen. Säkulare Naturethiker wissen, dass solche Erfahrungen von spirituell und religiös sensiblen Personen gemacht werden, können aber den phänomenalen Gehalt nicht ermessen, der für säkulare Personen opak bleibt. Eine Phänomenologie spiritueller Werte der Natur kann daher nur von religiösen Individuen betrieben werden. Dies gilt auch für die Möglichkeit, Natur als Schöpfung zu erfahren (Hardmeier und Ott 2015).

Das Inklusionsproblem

Ein allgemeinethisches Problem wird in der Naturethik seit Jahrzehnten kontrovers diskutiert: das *Inklusionsproblem*, das hinter der geläufigen Unterscheidung von Anthropozentrik und Physiozentrik steht. Es geht bei diesem Problem darum, welchen Entitäten ein moralischer Selbstwert zukommt. Wird Entitäten ein moralischer Selbstwert zuerkannt, so sind sie immer auch *um ihrer selbst willen*, d. h. direkt schützenswert und niemals nur um der Werte, Ziele und Interessen anderer. Die Menge aller Entitäten, denen mit Gründen moralischer Selbstwert zuerkannt wird, wird als *moral community* (MC) bezeichnet. Die Aufnahme eines Wesens in die *moral community* macht es zum *moral patient*, d. h. das betreffende Naturwesen gehört als schutzbefohlenes Wesen der moralischen Welt zu.

Es sind unterschiedliche physiozentrische Lösungsansätze zum Inklusionsproblem entwickelt worden: *Sentientismus*, *Zoozentrik*, *Biozentrik*, *Ökozentrik* und *Holismus*. Der Sentientismus nimmt alle empfindungsfähigen, die Zoozentrik alle gewahrenden („präehensiven“), die Biozentrik alle lebendigen und der Holismus alle existierenden Naturwesen in die *moral community* auf, während die Ökozentrik alle ökologischen Systeme *als solche* in die *moral community* aufnimmt. Ich glaube, vor einigen Jahren einer methodischen Lösung des Inklusionsproblems zumindest näher gekommen zu sein (Ott 2008a). Die Diskursethik ist jedenfalls nicht auf den Anthropozentrismus festgelegt, sondern eröffnet durchaus physiozentrische Perspektiven (Werner 2003, Kap. 2.3). Der Ökozentrismus scheidet als Lösung des Inklusionsproblems aus etlichen Gründen aus. Der Holismus arbeitet in seiner stärksten Variante (Gorke 2010) geschickt mit Begründungslasten, die dann, wenn man sie akzeptiert, zur Annahme des Holismus nötigen, ohne dass ein Holist ein eigenes substantielles Argument zugunsten seines Geltungsanspruches vorbringen muss, wonach allen Wesen ein gleicher Selbstwert auf der absolute Ebene der Naturethik zukommt. Diese Konstruktion empfinde ich als trickreich und zwanghaft zugleich. Mich interessiert stärker das Hydra-Problem, das auch dann aufbricht, wenn man eine plausible Lösung des Inklusionsproblems gefunden zu haben glaubt. Deswegen werde ich im Folgenden näher auf den Sentientismus eingehen, in dem viele eine solch plausible Lösung sehen. Mir geht es dabei nicht um eine systematische Darstellung dieser Position, sondern vielmehr um die Diskussion

einiger Problematiken, die sich auch bei dieser Lösung des Inklusionsproblems nach wie vor stellen.

IV. Der Sentientismus und seine Probleme

Häufig wird der modernen Ethik vorgeworfen, sie sei hinsichtlich des Inklusionsproblems durchgängig anthropozentrisch gewesen. Dieser Vorwurf ist von wenig Kenntnis getrübt. Rousseau, Bentham, Schopenhauer und Darwin waren *Sentientisten*, da sie leidensfähigen Wesen einen direkten moralischen Status als *moral patients* zuerkannten. Der Sentientismus ist mittlerweile die Mainstream-Lösung des Inklusionsproblems, die von Peter Singer, Tom Regan, Ursula Wolf, Angelika Krebs, Martha Nussbaum, David DeGrazia, Clare Palmer u. a. vertreten wird. Diese Position impliziert, dass Personen moralisch *prima facie* falsch handeln, wenn sie einem empfindungsfähigen Wesen grundlos Schmerz, Leiden und Übel zufügen. Die Moralnorm, *prima facie* kein Übel zuzufügen („*neminem laede!*“) wird im Sentientismus auf alle empfindungsfähigen Wesen ausgeweitet. Der Tod wird dabei zumeist als Übel betrachtet, da Lebewesen durch ihr Verhalten anzeigen, dass sie weiterleben möchten.

Hinter der sentientistischen Lösung des Inklusionsproblems steht folgende metaethische Überlegung: Um zu einem Mitglied der MC zu werden, müssen einem Wesen *Übel* zugefügt werden können, die dieses Wesen *selbst* verspürt. Wesen, die allem gegenüber was mit ihnen geschieht gleichgültig sind, kann man zwar (objektiv) schädigen, aber kein Übel zufügen. Ein Schadensereignis ist von einem Übel begrifflich zu unterscheiden. Übel fügen wir zu, Schäden richten wir an. Schäden richten wir auch an, wenn wir Motoren nicht ölen, Glasscheiben zerbrechen, Computerprogramme löschen usw. Aber wir fügen Motoren, Scheiben, Festplatten usw. keine Übel zu. Nur denjenigen, die selbst etwas davon mitbekommen was wir ihnen antun (wie rudimentär auch immer das sein mag), fügen wir Übel zu.

Diese begriffliche Bestimmung muss natürlich mit der empirischen Frage verbunden werden, bei welchen Naturwesen wir uns sicher sind, dass ein Empfinden oder Gewahren (nicht) stattfindet. Dies betrifft insbesondere die „niederen“ Tiere (Muscheln, Austern) und die Pflanzen. Zoologisch plausibel ist jedenfalls die Annahme, dass alle Wirbeltiere

empfindungsfähig sind, also auch Fische (Wild 2012). Wirbellose Tiere könnten aufgrund ihrer Ganglien durchaus gewahrend sein; allerdings wäre dieses Gewahren von Bewusstsein verschieden, ohne dass wir wissen können, wie. Unlängst habe ich einen *zoozentrischen* Vorschlag zur Lösung des Inklusionsproblems unterbreitet (Ott 2008a), der alle spürend-gewahrenden („prähensiven“) Lebewesen in die *moral community* aufnimmt.¹⁶ Dadurch wird die sentientistische Grundidee vom Phänomen des Bewusstseins, wie wir es als Wesen, die über ein im Gehirn zentralisiertes Nervensystem verfügen, an uns selbst präreflexiv kennen, auf andere tierische Baupläne übertragen, bei denen ein spürendes Gewahren von Umwelt zoologisch nicht ausgeschlossen ist. Für meine heutige Fragestellung ziehe ich mich allerdings auf den Sentientismus zurück.

Der Sentientismus impliziert die negativen Pflichten, tierischen Mitgliedern der *moral community* gegenüber nicht grausam zu sein und ihnen nicht grundlos Schmerz und Leid zuzufügen. Domestizierten Tieren gegenüber haben Tierhalter Obhutspflichten, ihnen ein tiergerechtes Leben zu gewährleisten.¹⁷ Der Sentientismus wurde primär auf domestizierte Tiere angewandt, bezieht sich sachlich allerdings auch auf die wildlebenden Tiere. In dieser Dimension sind menschliche Verpflichtungen gegenüber Tieren allerdings intuitiv alles andere als klar. Dies betrifft insbesondere mögliche Hilfspflichten gegenüber wilden Tieren. Die Aufnahme der Wirbeltiere in die MC muss uns, gemäß einiger Tierethiker, moralisch sensibel machen für das Leid, dass Tiere (insbesondere Karnivoren) anderen Tieren in freier Wildbahn zufügen. Martha Nussbaum (2006) vertritt die Auffassung, dass wir versuchen sollten, das Leid zu verringern, das wildlebende Tiere *einander* zufügen. Naturschützer und unsere *common-sense*-Moral halten diese Auffassung für absurd. Dieses Leid ist nun gleichsam ein neuer Kopf der Hydra (siehe unten).

Ein zentrales Problem betrifft die Unterscheidung zwischen *Egalitarismus* und *Gradualismus*. In Frage steht, ob die Moralnormen, die Sen-

16 Dieser Lösungsvorschlag läuft auf eine abgestufte Moralgemeinschaft der, biblisch gesprochen, Geschöpfe des fünften und sechsten Schöpfungsabschnitts hinaus. In diesem Sinne ist eine sentientistische und auch eine zoozentrische Lösung des Inklusionsproblems, die auch noch das „Kriechgerede“ in die MC aufnimmt, mit der Schöpfungserzählung vereinbar.

17 Diese Pflichten sind allerdings unvollkommen etwa bei der Frage nach der angemessenen medizinischen Versorgung für Tiere.

tientisten anerkennen, speziesneutral auf alle Wirbeltiere angewendet werden müssen oder ob Abstufungen zulässig sind. Der Grundsatz der gleichen Berücksichtigungswürdigkeit aller empfindungsfähigen Wesen verlangt keine strikte Gleichbehandlung von Menschen und Tieren, sondern fordert, die von unseren Handlungen jeweils betroffenen Tiere *als solche* zu berücksichtigen. Es handelt sich nach meiner Lesart um einen gradualistischen Grundsatz. Dies heißt, dass Mäuse *als* Mäuse, Schimpansen *als* Schimpansen, Sprotten *als* Sprotten usw. zu berücksichtigen sind. Angesichts der großen Unterschiede in der Weltoffenheit innerhalb tierischer Lebensformen (Schimpansen, Schafe und Sprotten) erlaubt dieser Grundsatz, den Wert des individuellen Lebens von Tieren auch unter der Perspektive zu gradieren, was *für die jeweilige Spezies* ein Einzelexemplar biologisch bedeutet. Der Sentientismus darf daher Unterschiede zwischen Spezies machen, die unterschiedliche Fortpflanzungsstrategien evolutionär ausgeprägt haben. Das Leben eines neu geborenen Frosches ist demnach weniger wert als das eines neu geborenen Blauwals, auch wenn ein Frosch nichts dafür kann, kein Wal zu sein. Wenn der Verlust vieler Exemplare zur evolutionären Strategie einer Spezies zählt, sollte die Moral in diesem Falle nicht rein individualistisch sein. Der normative Individualismus der zwischenmenschlichen Ethik wird im egalitären Sentientismus zu einer neuen Form der Naturvergessenheit hypostasiert.

Sofern man erstens die Domestikation für eine kulturelle Errungenschaft hält und zweitens die Option einer umfassend tiergerechten Haltung, die möglichst leidfreie Tötungen einschließt, *pro tanto* auch aus der (hypothetisch übernommenen) Sicht der Tiere akzeptabel sein könnte, deren Existenz in großer Zahl dadurch gesichert wird, dann darf man guten Gewissens einen gradualistischen Sentientismus vertreten, der Nutzung und Tötung unter näher zu verhandelnden Bedingungen zulässt. Nunmehr kann man fragen, welche Formen der Domestikation im Anthropozän „gut“ für Menschen und Tiere sind. Dabei kann man empirisch annehmen, dass (a) viele Gebiete existieren, die für Ackerbau ungeeignet, aber für Weidewirtschaft (Rinder, Schafe) geeignet sind, dass (b) Viehhirten in traditionellen, (semi)nomadischen Beweidungsformen ihr Land nicht übernutzt haben und (c), dass neue Formen gemeinschaftlicher Weidewirtschaft institutionalisiert werden können. Sinnvoll könnte es auch sein, in ariden Steppengebieten die ökologisch angepassten Wildtiere in semi-domestizierten Formen zu nutzen (etwa die Saiga-Antilope).

Für einen graduellen Sentientismus wäre eine postmoderne Domestikation in tradierten, teilweise wieder (semi)nomadischen Hirt-Herde-Beziehungen interessant. (Tiergerecht erzeugtes Kamelfleisch aus der Mongolei könnte ein interessantes Importprodukt sein.)

Noch wenig durchdacht ist der Sentientismus mit Blick auf wildlebende Tiere. Tierethiker sind hinsichtlich der Verpflichtungen gegenüber wilden Tieren über ein Sammelsurium unterschiedlicher Intuitionen nicht hinausgelangt. Die Intuition vieler Naturschützer, wonach ein Leben „in Freiheit“ für Tiere das bessere Leben sei, wird von manchen Tierethikern bestritten. Manche Tierethiker kritisieren die Auswilderung von Tieren, da diese mit Leid und Tod verbunden sein können, wohingegen ein Leben in der Obhut des Menschen für die Tiere angenehmer sei. Naturethisch umstritten und für Naturschützer hochgradig kontraintuitiv sind menschliche Eingriffe in natürliche Nahrungsketten mit dem Ziel der Leidverringerungen in der wilden Natur (sogenanntes *policing nature*). Was also ist naturethisch anzufangen mit dem Leid der Tiere außerhalb der Sphären der Domestikation? Hilfspflichten gegenüber Wildtieren kommen intuitiv nur dann in Betracht, wenn Tiere durch menschliche Infrastrukturen (z. B. Strommasten, Wasserturbinen oder Windräder) zu Schaden kommen. Vielleicht sind wir Menschen auch verpflichtet, Walen, die sich in Flachwassergebiete verschwommen haben, zurück ins Tiefwasser zu scheuchen, wenn diese Fehlorientierung anthropogene Ursachen haben könnte. Solche Hilfspflichten seien zugestanden, aber kann oder soll man noch weitergehen.

Nun gehen prominente Ethiker wie Martha Nussbaum (2006) von der Intuition aus, dass uns Menschen das Leid, das wilde Tiere einander zufügen, nicht gleichgültig sein dürfe. Dieser Intuition zufolge sind wir in diesen Fällen genau so zum Eingreifen verpflichtet, wie wir verpflichtet sind, Leid zu verhindern, dass Menschen einander zufügen. Geht man von dieser Intuition aus, endet man bei einer eigentümlichen Kasuistik, die vor allem die karnivoren Wildtiere betrifft, deren Verhalten jetzt gerechtigkeits-theoretisch relevant wird. Für Nussbaum soll das Natürliche allmählich überall durch das Gerechte ersetzt werden. Karnivore Lebensformen werden jetzt moralisch suspekt. Die Fähigkeit, Beute zu schlagen, ist für Nussbaum keine respektable Fähigkeit, auf deren Ausübung ein Tier ein Anrecht hätte. Die leidfreie Abtötung karnivorer Lebensformen erscheint als moralisch richtige Strategie. Dies würde zur Dezimierung der Karni-

voren (etwa durch Sterilisation) und dazu führen, sie in „Schutzhaft“ zu nehmen, sie auf vegetarische Nahrung umzustellen usw. Karnivore sollen ihren Jagdinstinkt besser nur noch an „dummies“ ausleben dürfen. Letztlich wäre eine Welt ohne Karnivoren eine moralisch bessere Welt. Es geht dabei auch um den *praktischen* Aufwand, den ein Leidreduktions-Management nach sich zieht, das konsequenterweise in allen Lebensräumen durchgeführt werden müsste, da in Flüssen, Seen und Meeren die großen Fische die kleinen fressen, die Adler und Habichte aus der Luft auf Mäuse niederstoßen und die Kormorane Fische fangen. Und was soll man mit den wildlebenden omnivoren Schimpansen machen, die kleinere Affen jagen? Die Pragmatik eines solchen Leidreduktions-Managements erscheint aberwitzig. Es wäre daher angebracht, die gesamte Konstruktion von Nussbaum gründlich zu reflektieren. *Moraltheoretisch* ist fraglich, welches Leid uns als moralische Personen wie „angeht“. Das Leid, das amoralische Wesen einander in natürlichen Nahrungsnetzen zufügen, ist, so meine These, moralisch unbeachtlich. Es geht moralische Personen nichts an. Wie für oder gegen diese These zu argumentieren wäre und welche Begründungslasten hierbei wie zu verteilen sind, wäre genauer zu erörtern.

Eher als uns moralisch dahingehend zu versteigen, das Leid in der Natur zu reduzieren, sollten wir uns dazu bereitfinden, die Erde mit den (höheren) Tieren zu teilen. Tiere sind faktisch in eine artspezifische Umwelt eingespannt (Uexküll 2010), in der sie sich als allotrophe Wesen „frei“ bewegen können müssen. Tiere bahnen sich Wege, suchen nach Nahrung, legen Nahrungsvorräte an, balzen, paaren sich, betreiben Brut- und auch Fellpflege, konkurrieren mit Artgenossen und Angehörigen anderer Spezies um Ressourcen, verteidigen Reviere, kämpfen Hierarchien aus, täuschen und tricksen, benutzen Werkzeuge, gehen auf Jagd usw. Der philosophische Streit darüber, ob höhere Tiere bei all diesen komplexen Aktivitäten denken, entscheiden, miteinander kommunizieren oder handeln können, ist uferlos und braucht hier nicht entschieden zu werden, wenngleich die wissenschaftlichen Befunde zu Tiersprachen eher dafür als dagegen sprechen.

Als Mitglieder der MC haben höhere Tiere meinen Intuitionen zufolge einen moralischen Anspruch darauf, dass geschützt wird, worauf sie angewiesen sind, d.h. auf artgemäße Lebensräume und Brut- sowie Rastplätze. Das dieser *sharing-the-earth*-Intuition zugeordnete Argument

besagt, dass Menschen negative Verpflichtungen *gegenüber* empfindungsfähigen Tieren *in Ansehung* ihrer Wohnstätten, Reviere und Lebensräume anzuerkennen genötigt sind. Es wäre inkonsequent, Angewiesenheitsargumente nicht *mutatis mutandis* auf alle Mitglieder der MC auszuweiten. Tiere und ihre Habitate zählen im Sentientismus zur *Mitwelt*. Somit ist der Zusammenhang zwischen Tieren und ihren Habitaten nicht mehr nur Gegenstand der aut- und populationsökologischen Forschung, sondern von moralischer Bedeutung. Dadurch tritt zu einer sozialen Welt im engeren Sinne, in der wir bspw. das Recht auf Ortsveränderung, die Freizügigkeit im Staatsgebiet und die Unverletzlichkeit der Wohnung anerkennen, eine *Mitwelt* im weiteren Sinn hinzu, in der Tiere in ihren natürlichen Habitaten leben dürfen. Daraus folgt die Grundhaltung einer Bereitwilligkeit, die Erde als gemeinsamen Lebensraum von Menschen und Tieren *kohabitativ* zu teilen. Diese Bereitwilligkeit ist kategorial unterschieden von dem Interesse etwa an großen Jagdrevieren. Sie ist eine Kernkomponente einer „Landethik“ in der Tradition Aldo Leopolds.

Es muss *sub specie* dieser Grundeinstellung immer gefragt werden, wie bestimmte Tierarten ihre Habitate als Nischen konstituieren und sie als artspezifische Umwelten wahrnehmen. Da Tiere häufig Opportunisten sind, können Habitate auch „künstlich“ angelegt werden (etwa bei Fledermäusen), wobei ethologisches Wissen vonnöten ist. Der Habitatschutz muss außerdem auf die (meist nur grob abschätzbaren) Raumannsprüche der jeweiligen Tierarten, auf „*foraging*“ (Nahrungssuche) und auf Annahmen über die minimale überlebensfähige Population zugeschnitten sein. Hierfür sind Zoologen zuständig. Freilich gibt es anspruchslöse Ubiquitisten, die fast überall zurechtkommen, und Spezialisten mit hohen oder qualitativ besonderen Habitatansprüchen. Es wäre naturethisch schwer zu begründen, die scheuen und anspruchsvollen Arten gegenüber den Kulturfolgern zu benachteiligen. Die Nagelproben des Habitatschutzes stellen sich daher bei scheuen Arten mit hohen Raumannsprüchen.

Moralisch unzulässig ist es jedenfalls, die Lebensräume der Erde, vor allem das Festland, nur für menschlichen Zwecke in Beschlag zu nehmen. Es ergibt sich vielmehr eine Beziehung der distributiven Gerechtigkeit gegenüber wildlebenden Lebewesen in Ansehung der (knappen) terrestrischen Landflächen. Es wäre demnach die Aufgabe der Landesplanung, das Land im Sinne einer kohabitativen Erdbewohnung zwischen Menschen und Tieren aufzuteilen. Dass ein solch anspruchsvoller Hab-

itatschutz in der vollen Welt des Anthropozän zu Konflikten mit menschlichen Raumansprüchen führt, ist unbestritten. Konflikte wird es geben auch zwischen natürlichen Habitaten und den für gut erachteten Domestikationsformen (siehe oben). Konflikte treten auch auf, wenn in einer geteilten Welt Menschen und Tiere um Nahrungsressourcen konkurrieren: Robben und Kormorane fressen Fische zum Leidwesen der Fischer, Wölfe reißen Schafe zum Leidwesen der Schäfer und dezimieren mit den Luchsen zusammen die Rotwildpopulation zum Leidwesen der Jäger. Menschliche Siedlungs- und Nutzflächen überlappen sich faktisch mit Habitaten. In einer gemeinsam bewohnten Welt wird es auch zu Begegnungen zwischen Menschen und Tieren kommen, die auch Gefahren für Menschen bergen können, etwa in den Randzonen von Tigerschutzgebieten. Der Gedanke, dass Menschen den Tieren zum Fraß dienen können, scheint für das moderne Denken eine äußerste Zumutung zu sein, während einige Naturethiker dafür plädieren, diese Möglichkeit einzuräumen und zuzulassen (Hatley 2004).¹⁸ Eine zwischen Menschen und Tieren geteilte Welt würde also viele naturethische Hydraköpfe nach sich ziehen.

Ein letzter Hydrakopf zum Inklusionsproblem: Der Sentientismus unterscheidet ontologisch zwischen der sessilen, autotrophen und zentrumslosen pflanzliche Lebensform und der mobilen, allotrophen, nervösen tierischen Lebensform. Aber ist diese ontologische Differenz zwischen Tier und Pflanze ethisch relevant? Pflanzen können ja bspw. über Artgrenzen hinweg biochemische Signale austauschen und dadurch Verhaltensreaktionen bei anderen Pflanzen auslösen. Manche Autoren behaupten, dass Pflanzen es verspüren, wenn Fressfeinde in der Nähe sind, was für ein eigentümliches Gewahren spricht, das qualitativ andersartig im Vergleich zu tierischem Empfinden und Verspüren sein müsste. Diese nicht ausschließbaren Qualita können wir als zoologische Lebewesen nicht nachvollziehen. Gäbe es sie, so müsste man von der Zoozentrik einen Schritt in Richtung Biozentrik gehen. Hierzu bedarf es weiterer Forschungen. Eine elaborierte Pflanzenethik ist insofern noch ein Desiderat der Naturethik.

18 Val Plumwood musste als einzige Naturethikerin diese Erfahrung machen. Der Bericht dieser extremen Erfahrung und ihrer geistigen Verarbeitung findet sich in ihrem *Human Vulnerability and the Experience of Being Prey* (1995).

V. Probleme der Umwelttugendethik

Für die Naturethik ist das Problem der Haltungen nicht irrelevant, da alle Personen faktisch von Grundeinstellungen und Haltungen auch zur Natur geprägt sind, die sie im Lebensvollzug bei bestimmten Gelegenheiten als Habitus an den Tag legen. Haltungen, Wahrnehmungsweisen und Praktiken sind im Lebensvollzug ineinander verschränkt und prägen dadurch kulturelle Lebensformen. In diesem Sinne hat auch die Grundeinstellung der Naturvergessenheit ihr entsprechende Haltungen, Praktiken und Wahrnehmungsweisen ausgeprägt.¹⁹ Naturethisch betrachtet, sind Haltungen für Lebensvollzüge bedeutsam, die nicht rein moralisch sind, aber auch nicht dem Privatleben zugeordnet werden können. Dies betrifft Ernährungs-, Kleidungs-, Wohn- und Mobilitätsstile. Es sind genau diese Lebensbereiche, die auf der Konsumseite für den Übergang zur „starken“ Nachhaltigkeit entscheidend sind. Angesichts der Verlockungen der Konsumkultur bedarf es hier allerdings Tugenden wie etwa die der Standhaftigkeit.

Häufig macht man als Diskursethiker die Erfahrung, dass gute Gründe *faktisch* an bestimmten Einstellungen abprallen, und Einstellungen offenbar darüber mitentscheiden, welche Gründe von welchen Personen (nicht) angenommen werden. Haltungen machen für bestimmte Gründe empfänglich oder unempänglich und beeinflussen wesentlich die Übersetzung von Einsichten in Motivationen. Die Interpretation positiver Hilfspflichten ist faktisch von biographisch geprägten Haltungen abhängig. Appelle zur Solidarität finden in Einstellungen höchst unterschiedliche Resonanz, und gutmütige Personen werden Lösungen zustimmen, die andere zum „*free-rider*“-Verhalten reizen. Auch die Art und Weise, wie Personen mit den vielfältigen Forderungen umgehen, die „im Namen der Gerechtigkeit“ erhoben werden, ist von Einstellungen offensichtlich nicht unabhängig. Diese Faktizität der unterschiedlichen Empfänglich-

19 Haltungen sind für deontologische Ethiken derivativ gegenüber Regeln und Gründen. Dies schmälert ihre existenzielle und motivationale Bedeutung für das moralische Leben nicht. Während Einsichten einleuchten müssen, müssen Haltungen eingeübt werden. Während sich die moderne säkulare Ethik auf Begründungsfragen spezialisiert hat, haben religiöse Ethiken den Kontakt zu Habitualisierungspraktiken nicht verloren. In liturgisch-rituellen Praktiken vergewissert man sich bestimmter Einsichten ja nicht nur, sondern übernimmt sie existentiell, ja „inkorporiert“ sie.

keit für naturethische Gründe stellt für die Diskursethik ein ungeklärtes Problem, also gleichsam einen Hydra-Kopf dar. Diskurse sind erst dann wirklich reflexiv, wenn sie diesen subkutanen Nexus zwischen expliziten Argumenten und impliziten Einstellungen thematisieren.

Das seit einigen Jahren in der Naturethik neu erwachte Interesse an Tugendethik kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass Tugendethiken mit den von ihnen abgelehnten deontologischen und utilitaristischen Ethiktheorien mehr gemein haben, als sie zugeben mögen. Sie konstituieren nämlich einen im Konzept von Tugendhaftigkeit verankerten Theoriekern und entwickeln hiervon ausgehend ein System abgeleiteter Begriffe, in denen neben den Begriffen der Einstellung und der Wahrnehmung auch Verpflichtungen, Ziele, Rechte, Leitbilder usw. auftauchen. Wenn Tugendethiken ebenfalls dem Theorieschema in der Ethik entsprechen, so haben sie darin anderen Ethiktheorien nichts voraus. Die Tugendethik gerät schon bei der Formulierung ihrer Leitfrage in konzeptionelle Schwierigkeiten. Formuliert sie die Leitfrage als „Welche Person *will* ich sein?“, so handelt sie sich das Problem des Voluntarismus und des Relativismus ein. Formuliert sie hingegen die Frage als „Welche Person *soll* ich sein?“, so setzt sie deontologische Prämissen voraus. Fragt sie nur „Welche Person bin ich (geworden) (und warum)?“ oder auch „Warum bin ich eigentlich keine ganz andere Person geworden?“ so bleibt sie auf der Ebene biographischer und psychoanalytischer Selbstaufklärung stehen.

Tugendethiken machen die von ihnen geschätzten Tugenden zudem von Wert- und Moralvorstellungen abhängig. Ein Nietzscheaner etwa wird „vornehme“ Tugenden und Tugenden der „Größe“ verkörpern wollen, während ein Mitleidsethiker karitativ-diakonische Haltungen kultivieren möchte. Insofern ist jede Tugendethik abhängig von Grundannahmen über „gut“ und „böse“ bzw. „schlecht“, aber außerstande, über die Vorzugswürdigkeit dieser Annahmen mit Gründen zu urteilen.²⁰ Auf den *common sense* kann sich die Tugendethik nicht gründen, da der *common sense* nicht scharf zwischen Gewohnheiten und Tugenden unterscheidet und häufig Sekundärtugenden (Ordnungssinn, Fleiß, Pünktlichkeit usw.) moralisch überbewertet.

20 So werden Soziobiologen und Christen andere Tugendkataloge ausloben. Was für eine Ethiktheorie Tugend, kann für eine andere geradezu ein Laster sein. Was ein Nietzscheaner für „vornehme“ Tugenden hält, können Kantianer als Laster des Eigendünkels interpretieren.

In Tugendethiken geht es darum, persönliche *Exzellenz* unter Beweis zu stellen oder bestimmte Personen als *Vorbilder* darzustellen. Die Tugendethik geht aber in die Irre, wenn sie Exzellenz als Leistungswettbewerb modelliert, in dem sich Gutmenschen in moralischer Tauglichkeit wechselseitig zu übertreffen suchen. Dieses Verständnis von Exzellenz entsprach der agonalen Kultur des antiken Griechenlands, die ein insgeheim agonales Verständnis der Tugenden nach sich zog: *Wettkampf um Vortrefflichkeit*. Es wundert insofern nicht, dass die Tugendethik in der heutigen US-amerikanischen Leistungsgesellschaft erneut diesen agonalen Zug einnimmt. Die ständige Rede von „*excellence*“ und „*brilliance*“ in der neueren tugendethischen Literatur beerbt dieses *proton pseudon* und endet lebenspraktisch häufig in Selbstüberheblichkeit, also in einem Laster.²¹

Die Umwelttugendethik scheitert vor allem an der Einsicht, dass sich die drängenden Probleme durch tugendhaftes Individualverhalten nicht lösen lassen. Klimawandel, Überfischung, Abholzung, Wasserverknappung, Biodiversitätsschwund usw. verlangen kollektive politische, institutionelle und regulatorische Lösungen. Es genügt also nicht, selbst zu einer bestimmten Art der Person zu werden, sondern auch darum, sich als Staatsbürger für regulatorische Lösungen kollektiv erzeugter Umweltprobleme zu engagieren. Die Tugend staatsbürgerlichen Engagements wiederum ist nur unter demokratietheoretischen Voraussetzungen zu bestimmen, woraus einmal mehr deutlich wird, dass die Tugendethiken immer von Voraussetzungen zehren, die sie selbst nicht begründen können. Die Aussage einer US-amerikanischen Tugendethikerin, die Umwelttugendethik führe wenigstens zu einem guten Leben auch in Staaten, in denen wenig Hoffnung auf anspruchsvolle Umweltpolitik bestehe, erklärt wissenssoziologisch, warum die Tugendethik gerade in den USA Konjunktur hat, kann aber kaum zu einer systematischen Rechtfertigung dieses Ethiktypus dienen. Aus all diesen Gründen scheidet Tugendethik als ethische Grundlage der Naturethik aus.

Mittlerweile werden in der US-dominierten Umwelttugendethik viele einzelne Tugenden wie „*humility*“, „*voluntary simplicity*“, „*forgiveness*“, „*patriotism*“, „*temperance*“, „*modesty*“, „*curiosity*“, „*emplacement*“ usw. dis-

21 Ich distanziere mich radikal vom einen solchen Leistungsdenken in der Tugendethik; die biblische Haltung *coram Deo* bezieht sich nicht auf einen Überbietungswettbewerb.

kutiert (Beiträge in Cafaro und Sandler 2010). Jede Tugend ist ein kleiner Hydra-Kopf. Im Folgenden möchte ich näher auf die politische Tugend der „radikalen Hoffnung“ eingehen.

Da die drängenden Probleme der Naturkrise nicht individualetisch gelöst werden können, hat Brian Treanor (2010) für „*political virtues*“ plädiert. Treanor ist darin rechtzugeben, dass es einer neuen Kultur *politischer* Tugenden bedarf, wenn neue Erfolgsgeschichten in der Umwelt- und Naturschutzpolitik geschrieben werden sollen.²² Für Treanor ist nun *Hoffnung* eine zentrale Umwelttugend. Hoffnung ist – gegen Bloch (1959) gesagt - kein Prinzip,²³ sondern eine Einstellung, die der Verzweiflung und der Resignation entgegengesetzt ist. Die Einstellung des Hoffens ist für Treanor im umweltpolitischen Engagement *ipso facto* enthalten; für Treanor kann Engagement nicht in Resignation und Apathie gründen.

Allen Thompson (2010) hat ein weitergehendes Konzept von „*radical hope*“ eingeführt. Diese Konzeption radikaler Hoffnung wird definiert als „a novel form of courage appropriate to a culture in crisis“ (ebd., 43) und es wird am Beispiel des Endes der traditionellen Kultur und Lebensform der Crow-Nation erläutert. Als die um die Tugend der kriegerischen Tapferkeit zentrierte Crow-Kultur am Ende des 19. Jh. praktisch nicht mehr gelebt werden konnte, kam dies für die Crow-Nation einem kulturellen „*breakdown*“ gleich. Der damalige Häuptling der Crow Nation, Plenty Coup, veränderte die kriegerische Tugend der Tapferkeit in die Tugend der geduldigen Standhaftigkeit, in der Hoffnung darauf auszuharren, dass es irgendwann wieder eine neue und andere, aber „gute“ Art geben werde, wieder authentisch als ein(e) Crow zu leben. Radikale Hoffnung in diesem Sinne ist „hope for revival: for coming back to life in a form that is not yet intelligible“ (ebd., 49).

Ich möchte „*radical hope*“ als Konzept aufgreifen, das besagt, dass sich trotz und bei aller Verwüstungen, Fehler, Verluste, Irrwege usw., die uns in die Naturkrise der Moderne hinein geführt haben, in Gegenwart und Zukunft noch einmal neue Möglichkeiten für „gute“ Mensch-Natur-Verhältnisse („*eupraxia*“) eröffnen werden, deren Details für uns Heutige, die wir selbst Menschen einer Übergangszeit sein dürften, schemenhaft

22 Hierfür bieten sich in den Ländern der EU zurzeit bessere Aussichten an als in den USA. Zur prekären Lage der Demokratie in den USA siehe Wolin (2010).

23 Insofern führen die berühmten Buchtitel „Prinzip Hoffnung“ (Ernst Bloch) und „Prinzip Verantwortung“ (Hans Jonas) systematisch in die Irre.

bleiben dürfen. Insofern geht Naturethik von der (paradoxen) Möglichkeit aus, im Naturumgang am Ende einer naturvergessenen Moderne noch einmal von vorne anfangen zu dürfen und zu können.²⁴ Die Naturethik darf diese Hoffnung auch angesichts von herben Rückschlägen und langen Durststrecken nicht (endgültig) aufgeben. Hoffnung zählte insofern zur Sinndimension der Naturethik, Apokalyptik, obschon beliebt, steht ihr entgegen.

Nun geben Menschen und die Natur gute Gründe zur Hoffnung: Die Menschen vermögen naturethisch zu lernen und die (geschundene) Erde kann in vielen Fällen renaturiert werden.²⁵ Die Natur ist ja keineswegs irreversibel zerstört, sondern birgt in sich vielfältige Potentiale der Renaturierung. Irreversible Verluste betreffen allerdings den Artenbestand, Primärwälder und Korallenriffe. Daher sind diese Verlustrisiken nur durch konsequenten Schutz von großen Gebieten zu verhindern. In anderen Fällen ist Renaturierung möglich. Es ist insofern eine Herabsetzung der lebendigen Natur, wenn man diese Fähigkeit, sich selbst zu regenerieren, unterschätzt. Selbst auf die Katastrophe von Tschernobyl erfolgte eine, gewiss unfreiwillige, ökologisch beeindruckende Renaturierung des evakuierten Gebietes. Verdrängte Arte kehren nach Mitteleuropa zurück und viele reduzierte Populationen konnten sich unter verbesserten Bedingungen wieder vermehren (Kormorane, Biber, Wölfe). Das weltweite System der Schutzgebiete kann konsolidiert und weiter ausgebaut werden. Die Diffusion von Umwelttechnologien und -institutionen kann weiter beschleunigt werden. Die umwelttechnischen Erfolge einiger reicher Länder sind durchaus beachtlich.

Es ist, um das schwierigste Handlungsfeld zu benennen, sogar alles vorhanden, um den Klimawandel und seine Auswirkungen drastisch abzumildern: Wissen, Technologie, Kapital, politische Aufmerksamkeit usw.²⁶ Und wenn wir den Blick auf die Naturlandschaften Europas richten, dann sehen wir keineswegs immer nur Zerstörung, sondern gerade

24 Thompson bringt „*radical hope*“ bezeichnenderweise mit der Praxis der Renaturierung in Verbindung (zur Ethik der Renaturierung siehe Ott 2008c).

25 Beiträge zu Renaturierung in Mitteleuropa finden sich in Zerbe und Wiegler (2009) mit weiterer Literatur.

26 Daher findet die deutsche „Energiewende“ weltweit Beachtung als Modell, aus der Nutzung der Atomkraft und der Kohleverstromung zugleich auszusteigen und gleichwohl die Stromversorgung eines dichtbesiedelten Industrielandes zu garantieren.

in den Peripherien viel Schützenswertes, was wir zwar noch verlieren *könnten*, aber nicht müssen. Selbst inmitten von Deutschland macht man erstaunliche Entdeckungen, welche Arten und Biotope „überlebt“ haben. Die Umwandlung von ehemaligen „Todesstreifen“ in ein „grünes Band“ ist dabei ein Realsymbol, selbst wenn der Artenbestand entlang des „Grünen Bandes“ nicht spektakulär ist.

Radikale Hoffnung ist nicht realitätsfremd, sondern „*docta spes*“ („belehrte Hoffnung“ im Sinne Ernst Blochs). Die Einstellung von „*radical hope*“ als „*docta spes*“, die nicht vorschnell vor Unwahrscheinlichkeiten kapituliert und Tugenden wie Beharrlichkeit Unverzagtheit mit einschließt, steht der Naturethik insgesamt gut zu Gesicht. So könnten sich die Einstellungen von gelebter Biophilie und „*radical hope*“ zu einem Habitus verknüpfen, der Naturethiker und Naturschützerinnen auf ihre Weise „gut“ leben lässt. Zusammengenommen konvergieren diese Haltungen zu der tiefen Lebensbejahung im Sinne von Albert Schweitzer, die die Resignation über die Vergänglichkeit aller lebendigen Einzelwesen in sich aufgehoben hat.

Für Menschen, die – wie Alber Schweitzer selbst - in der biblischen Tradition stehen, können darüber hinaus im Lichte einer akribischen Neulektüre der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung (Gen 1) viele Wahrnehmungs- und Vollzugshaltungen ausgewiesen werden, aus denen eine dankbare und verantwortungsvolle Lebenspraxis inmitten einer als sehr gut bestimmten Schöpfung *coram Deo* resultiert, die es erst einmal wieder neu zu sehen gilt Die Schöpfungserzählung kulminiert in einem metanarrativen Aufmerksamkeitsmarker: „Ja sieh doch, wie gut!“. Diese Neulektüre der Genesis, bei der viele bibelwissenschaftliche, exegetische und hermeneutische Hydra-Köpfe zu bekämpfen sind, mündet in die Merkformel „*Als Mandatsträger Gottes in seinem Segen leben und sich dankbar und verantwortungsvoll in seiner sehr guten Schöpfung bewegen*“. In dieser Formel verdichtet sich als Merksatz in Kurzform all das, was in einer ausführlichen Neulektüre interpretatorisch über den propositionalen Gehalt des Sechs-Tage-Werkes und der Stellung des Menschen gesagt werden kann (umfassend hierzu Hardmeier, Ott 2015; ähnlich Ott 2010, Kap. 6).

VI. Ausblick

Die Naturethik ist keine junge Disziplin mehr, sondern dabei, erwachsen zu werden. Sie hat ihre explorativen Sturm-und-Drang-Phasen hinter sich und hat sich als Bereich der praktischen Philosophie etabliert. Die Naturethik ist eine komplexe Landschaft geworden und es fällt zunehmend schwer, in der gesamten Landschaft gleichermaßen gut bewandert zu sein. Es bilden sich mittlerweile mehrere Nachbar- und Unterdisziplinen, wobei im Einzelfall strittig sein kann, ob „Agrarethik“, „Klimaethik“ und „Wasserethik“ eher ihre Nachbar- oder Unterdisziplinen sind.

Zuletzt ist als Ausblick auf eine wohl von schärferen Konflikten gekennzeichnete Zukunft ein normativer Problemkomplex anzusprechen, der eine ethische Konzeption zur Lösung moralischer Konflikte erfordert. Solche Konzeptionen finden sich zwar in biozentrischen und holistischen Umweltethiken (Taylor 1986, Gorke 2010) sie sind aber auf die Frage zugeschnitten, welche Eingriffe in die Natur überhaupt noch tolerierbar, verzeihlich oder eine lässliche Sünde sind, wenn allen Organismen oder allen natürlichen Entitäten ein moralischer Selbstwert zugesprochen wird. Derartige Konflikttheorien sind für den besagten Problemkomplex unzureichend. Der besagte Problemkomplex bezieht sich auf Konflikte zwischen (a) menschlichen Ansprüchen und (b) Naturschutzziele. Auf der Seite der menschlichen Ansprüche sehen wir eine Verbindung zwischen der faktisch stark gestiegenen und weiter ansteigenden Weltbevölkerung (prognostiziert ca. 9.6 Milliarden Menschen im Jahre 2050) und einem sich durch moralisch motiviertes „*right claiming*“ ständig erweiternden System der Menschenrechte. Diese Verbindung von Faktizität und Normativität gilt es in ihrer Wirklichkeit zu verstehen.

Menschliche Ansprüche

Da die normative Sprache der Menschenrechte weltweit anerkannt ist und Verstöße gegen die Menschenrechte als unzulässig gelten, liegt es konzeptionell nahe, viele politische Ziele und Ideale, deren Wünschbarkeit niemand in Abrede stellen kann, in der Sprache einer „*rights-based morality*“ zu formulieren. Daher erweitert sich das System der Rechte durch entsprechende „*amendments*“. Dieses „*right claiming*“ geht in der Regel folgendermaßen vor sich: Aus dem bisher anerkannten System der

Menschen- und Bürgerrechte werden ein oder mehrere Elemente herangezogen. Es wird dann geltend gemacht, dass diese Rechte weitere Rechte präsupponieren bzw. implizieren (etwa als notwendige Bedingung der Ausübung dieser Rechte) oder logisch ausgeweitet werden müssten (etwa das Bürgerrecht auf Freizügigkeit auf dem jeweiligen Staatsterritorium zu einem Menschenrecht auf Freizügigkeit auf Erden, siehe Carens' „*case for open borders*“ (2013, 225–254)

Die entsprechenden Argumente des Menschenrechtsdiskurses entbehren niemals einer gewissen Plausibilität und ruhen auf moralisch unverächtlichen Motiven. Wer Rechte gegen Unterernährung, Analphabetismus und sklavenähnliche Arbeitsverhältnisse (etwa in Indien oder Afrika) ins Feld führt, steht offenkundig auf Seiten der Moral. Wer Rechte für Tiere fordert, überwindet den Anthropochauvinismus der „Menschen“-Rechte. All dem ist kaum zu widersprechen, ohne dass der Verdacht geweckt wird, der Opponent eines bestimmten Teilhaberechts oder der Tierrechte sei insgeheim ein Feind der Menschenrechte. Daher werde alle, die egalitäre Verteilungsmuster fordern, sich der Semantik der Teilhaberechte bedienen. Und freilich kann jeder, der diese Logik durchschaut, das „*right claiming*“ auch in einer erfolgsorientierten Grundeinstellung betreiben, um durch sein Recht andere geschickt zu etwas zu verpflichten. Somit wird das „*right claiming*“ auf absehbare Zeit an kein Ende kommen. Im Gegenteil: Je mehr Zusätze anerkannt werden, umso mehr Prämissen hat man für die Ableitung neuer Rechte. Träfe dies zu, so wäre das System der Rechte diskurstheoretisch als ein dynamisch expansives System zu charakterisieren, in das ständig neue Eintragungen vorgenommen werden. Daher werden Verstöße gegen und Beeinträchtigung von Menschenrechten nicht seltener, sondern häufiger. Treffend wurde dies von Richard Münch formuliert: „Moralische Diskurse werden in der Regel stets mehr Rechte begründen, als mit den knappen Mitteln entsprochen werden kann“ (Münch 1998, 98), wobei Münch auf die „Avantgarde von Weltbürgern“ verweist, die gleiche Rechte für „Außenstehende“ wie für Staatsbürgerinnen fordern.

Also sehen wir derzeit zugleich ein, wie es scheint, auf Dauer gestelltes „*right claiming*“, das zu einem expansiv-dynamischen System der Menschenrechte führt, und eine weiter zunehmende Anzahl von Menschen, die mehrheitlich baldmöglichst der Armut entkommen wollen und denen alle diese Rechte gleichermaßen zukommen. Auf die damit gefor-

derte Einlösung von allen Rechten für alle kann man moralisch „pochen“, wobei es Charaktersache ist, wieviel moralische und politische Emphase man in dieses „Pochen auf Rechte“ investiert. Fasst man Rechte (mit Dworkin) als „Trümpfe“ von Individuen auf, so sind Rechte in Konfliktfällen *prima facie* prioritär gegenüber Naturschutzzielen, kulturellen Traditionen, dem Wunsch, eine gewählte Lebensform beizubehalten, materiellen Besitzständen usw., die allesamt dem moralischen Druck, der von dieser expansiven „*rights-based morality*“ ausgeht, kaum gewachsen sind.

Naturschutzziele

Die wesentlichen Naturschutzziele und Schutzgüter lassen sich durch die Gründe des Argumentationsraumes der Naturethik und durch die Konzeption „starker Nachhaltigkeit“ rechtfertigen (siehe oben). Die Schutzziele und -güter des Naturschutzes (Arten, Ökosysteme, Landschaften usw.) sind, so gesehen, nicht nur dem faktischen Druck einer rapiden ökonomischen Globalisierung, sondern auch dem normativen Druck eines expansiven Systems der Menschenrechte ausgesetzt. Insofern hatten Naturethiker die richtige Intuition, wenn sie gegen diesen Druck (immer mehr Menschen mit immer mehr Rechten und immer umfassenderen Produktivkräften) die Konzeptidee eines moralischen Selbstwertes für Naturwesen (im Sinne von Biozentrik, Ökozentrismus und Holismus) aufbieten wollten. Diese Intuition lässt sich nun dahingehend präzisieren, dass auch eine „tiefe“ Anthropozentrismus, die die eudaimonistische Werte der Natur umfassend thematisiert (Ott 2013), dem Doppeldruck der materiellen und der normativen Verhältnisse auf Dauer nicht gewachsen sein werde. Jeder naturethische Humanismus werde, so die Prognose, letztlich vor den vielfältigen Ansprüchen von Menschen allmählich kleinbegeben müssen. In den entsprechenden Abwägungen werden die Schutzziele und -güter in den Abwägungen unterliegen. Letztlich sind sich die Menschenrechtsaktivisten und die globalen Investoren darin einig, dass Naturschutz Luxus ist.

Zunächst einmal gilt es, diese Grundkonstellation ethisch zu begreifen. Unphilosophisch ist es, sich per Dezision auf die eine oder andere Seite zu schlagen. Es wäre auch voreilig, nun im Sinne des „*right claiming*“ Rechte auf eine bestimmte Naturlandschaft für zukünftige Generationen zu fordern. Gibt es Menschenrechte auf klimatische Randbedingungen?

Werden im Sinne eines Tierrechtsansatzes zukünftige Eisbären Rechte haben, die uns jetzt schon in die Pflicht nehmen? Eher ist es ethisch ratsam, kritischer auf die moralische Praxis des „*right claiming*“ zu reflektieren. Gerade anhand von Forderungen nach einem „Recht auf automobiler Geschwindigkeit“, „Recht auf Rausch“, „Recht auf Faulheit“, „Recht auf Stadt“, „Recht auf Heimat“, „Recht auf Kinderbetreuung“, „Recht auf ein bedingungsloses Grundeinkommen“ usw. kann man eine reservierte Grundhaltung gegenüber dem „*right claiming*“ begründen. Wer Rechte fordert, hat nicht deshalb die Moral für sich betrachtet. Einsichtig sollte jedenfalls sein, dass „*right claiming*“ mit Nein-Stellungnahmen zurückgewiesen werden kann, da jeder Geltungsanspruch in diskursethischer Sicht akzeptiert oder zurückgewiesen werden darf. Es könnte auch zulässig sein, manche Rechte als Bürgerrechte zu deuten. Man müsste dann natürlich vor allem zwischen Teilhaberechten differenzieren, die Menschen- und solchen, die Bürgerrechte sind. Das Recht, ausreichend ernährt zu sein, wäre ein Menschenrecht. Das Recht auf den Zugang zum Hochschulwesen und das aktive und passive Wahlrecht im Lande X wären Bürgerrechte. Es würde auf dem Wege der Differenzierung deutlicher, dass manche Rechte stärker einen anthropologischen Bezug aufweisen, den man früher naturrechtlich deutete, während andere Rechte politisch erworben wurden und ihre materielle Basis kontinuierlich reproduziert werden muss. Eine derartige Differenzierungsarbeit könnte sich sogar an das heikelste Problem herantasten, nämlich an die Frage, ob manche Rechte relativ zur Zahl der Anspruchsberechtigten sein könnten (etwa ein mögliches „Recht auf Land“). Gibt es ein Recht auf Wohnung oder nur auf Obdach?

Ja, das sind ungemütliche Fragen und ich bin weit entfernt, ethisch befriedigende Antworten geben zu können. Als Naturethiker möchte ich wenigstens auf die Gefahr hingewiesen haben dürfen, die von einem (ausufernden) „*right claiming*“ in der vollen Welt (Daly 2005) des Anthropozän (Crutzen 2003) für den Naturschutz ausgeht. Die Institution der Menschenrechte ist von der Dialektik des Moralischen nicht ausgenommen: „*corruptio optimi pessima*“. Daher werde ich mir die ethische Freiheit nehmen, hinter die Ergebnisse des „*right claiming*“ auch Fragezeichen setzen zu dürfen.

Literaturverzeichnis

- Arendt, H. 1963. *Über die Revolution*. München: Piper.
- Birch, T. 1993. Moral Considerability and Universal Consideration. *Environmental Ethics* 15/4: 313–332.
- Bloch, E. 1959. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Böhme, G. 1997. Phänomenologie der Natur – ein Projekt. In: *Phänomenologie der Natur*. Herausgegeben von G. Böhme, G. Schiemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourguignon, F. 2013. *Die Globalisierung der Ungleichheit*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Cafaro, P. 2001. Thoreau, Leopold, and Carson. In: *Environmental Ethics* 22/1: 3–17.
- Cafaro, P., und R. D. Sandler. 2010. *Virtue Ethics and the Environment*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Carens, J. H. 2013. *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press.
- Crutzen, P., und Will, S. 2003. How long have we been in the anthropocene era? *Climatic Change* 61/3: 251–257.
- Daly, H. E. 2005. Economics in a Full World. *Scientific American* 293/3: 100–107.
- Dworkin, R. 1984. Rights as Trumps. In: *Theories of Rights*. Herausgegeben von J. Waldron. Oxford: Oxford University Press. 153–67.
- Elliot, R. (Hrsg.) 1995. *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Eser, U., Potthast, T. 1999. *Naturschutz. Eine Einführung für die Praxis*. Baden-Baden: Nomos.
- Fromm, E. 1976. *Haben oder Sein*. München: Deutsche Verlags Anstalt.
- Gorke, M. 2010. *Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen*. Stuttgart: Hirzel Verlag.
- Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1992. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hampicke, U. 2011. Naturschutz als Problem der Gerechtigkeit unter Zeitgenossen. In: *Lebenswelt und Wissenschaft, Kolloquienbeiträge zum XXI. Deutschen Kongreß für Philosophie*. Herausgegeben von C. F. Gethmann. Hamburg: Meiner. 1215–1227.

- Hampicke, U. 2013. *Kulturlandschaft und Naturschutz: Probleme – Konzepte – Ökonomie*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Hatley, J. 2004. The Uncanny Goodness of Being Edible to Bears. In: *Rethinking Nature. Essays in Environmental Philosophy*. Herausgegeben von B.V. Foltz, R. Frodeman. Bloomington: Indiana University Press.
- Hardmeier, C., Ott, K. 2015. *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hegel, G. W. F. 1970[1821]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jax, K. et al. 2013. Ecosystem Services and Ethics. *Ecological Economics* 93: 260–268.
- Jisheng, Y. 2012. Grabstein. *Die große chinesische Hungerkatastrophe 1958–1962*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Jonas, H., Reidl, J. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Insel.
- Krebs, A. (Hrsg.). 1997. *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krebs, A. 1999. *Ethics of Nature. A Map*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Levy, S. 2003. The Biophilia Hypothesis and Anthropocentric Environmentalism. *Environmental Ethics* 25: 227–246.
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Moellendorf, D. 2014. *The Moral Challenge of Dangerous Climate Change. Values, Poverty, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muraca, B. 2011. The Map of Moral Significance: A New Axiological Matrix for Environmental Ethics. *Environmental Values* 20/3: 375–396.
- Münch, R. 1998. *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nussbaum, M.C. 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press.
- Norton, B.G. 1987. Respect for Nature. *Environmental Ethics* 9/3: 261–267.
- Ott, K. 1997. *Ipsa Facto. Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ott, K., und Gorke, M. (Hrsg.). 2000. *Spektrum der Umweltethik*. Marburg: Metropolis.

- Ott, K. 2008a. A Modest Proposal of How to Proceed in Order to Solve the Problem of Inherent Moral Value in Nature. In: *Reconciling Human Existence with Ecological Integrity*. Herausgegeben von L. Westra, K. Bosselmann, R. Westra. London: Earthscan. 39–60.
- Ott, K. 2008b. Ethik und Diskurs. In: *Grundpositionen und Anwendungsprobleme der Ethik*. Herausgegeben von V. Steenblock. Stuttgart: Reclam. 111–152.
- Ott, K. 2008c. Zur ethischen Dimension von Renaturierungsökologie und Ökosystemrenaturierung. Kapitel 15. In: *Renaturierung von Ökosystemen in Mitteleuropa*. Herausgegeben von S. Zerbe, G. Wiegleb. Heidelberg: Spektrum. 423–439.
- Ott, K., und Döring, R. 2008. *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*. Marburg: Metropolis.
- Ott, K. 2010. *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Ott, K. 2011. Beyond Beauty. In: *North America in the 21st Century. FS für Hartmut Lutz*. Herausgegeben von K. Knopf. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier. 119–130.
- Ott, K. 2013. Zur Bedeutung eudaimonistischer Argumente für eine „tiefe“ anthropozentrische Umweltethik. In: *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*. Herausgegeben von M. Vogt, J. Ostheimer und F. Uekötter. Marburg: Metropolis. 149–164.
- Ott, K. 2014a. Deliberative Zwischenreiche und Umweltpolitik. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik 2014*. Herausgegeben von J. Hruschka, J.C. Joerden. Berlin: Duncker & Humblot. 289–312.
- Ott, K. 2014b. Institutionalizing Strong Sustainability: A Rawlsian Perspective. *Sustainability* 6/2: 894–912.
- Ott, K. 2015. Über Freiheit(en), die Bündnisgrüne meinen könnten. In: *Zur Dimension des Naturschutzes in einer Theorie starker Nachhaltigkeit*. Von K. Ott. Marburg: Metropolis. 255–271.
- Pfister, C. 2010. The “1950s Syndrom“ and the transition from a slow-going to a rapid loss of global sustainability. In: *Turning Points in Environmental History*. Edited by F. Uekötter. Pittsburgh: upress. 90–117.
- Piechocki, R. 2010. *Landschaft Heimat Wildnis. Schutz der Natur - aber welcher und warum?* München: C. H. Beck.
- Plachter, H. 1991. *Naturschutz*. Stuttgart: G. Fischer.
- Ratzel, F. 1906. *Über Naturschilderung*. Oldenbourg.

- Rolston, H. 1988. *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press.
- Schmitz, H. 2009. *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber.
- Seel, M. 1991. Kunst, Wahrheit, Welterschliessung. In: *Perspektiven der Kunstphilosophie*. Herausgegeben von F. Koppe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Taylor, P. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Thompson, A. 2010. Radical Hope for Living Well in a Warmer World. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23/1–2: 43–59.
- Treanor, B. 2010. Environmentalism and public virtue. *Journal of Agricultural and Environmental ethics* 23/1–2: 9–28.
- Uexküll, J. von, 2010. *A Foray Into the Worlds of Animals and Humans: With a Theory of Meaning*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- UNDP (Human Development Report). 2011. Sustainability and Equity: A Better Future for All. <http://hdr.undp.org/en/content/human-development-report-2011> (abgerufen 14.04.2015).
- UNDP (Human Development Report). 2013. *The Rise of the South: Human Progress in a Diverse World*. <http://hdr.undp.org/en/2013-report> (abgerufen 14.04.2015).
- Vogt, M., Ostheimer, J., und Uekötter, F. (Hrsg.). 2013. *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*. Marburg: Metropolis.
- Weizsäcker, C.F. von, 1976. *Wege in der Gefahr. Eine Studie über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung*. München: Hanser.
- Werner, M.H. 2003. *Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Weston, A. 2012. *Mobilizing the Green Imagination*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Wild, M. 2012. *Fische. Kognition, Bewusstsein und Schmerz – eine philosophische Perspektive*. Bern: Bundesamt für Bauten und Logistik.
- Wilson, E.O. 1984. *Biophilia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wittfogel, K.A. 1931. *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*. Leipzig: C.L. Hirschfeld.

- Wolin, S.S. 2010. *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton: Princeton University Press.
- Zerbe, S., Wiegleb, G. 2009. *Renaturierung von Ökosystemen in Mitteleuropa*. Berlin, Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.



University
of Bamberg
Press

In den Jahren von 2008 bis 2012 finanzierte die Deutsche Bundesstiftung Umwelt (DBU) innerhalb ihres Promotionsstipendienprogramms einen Schwerpunkt Umweltethik. Wie der vorliegende Band belegt, reichten die Forschungsgegenstände der beteiligten Stipendiat:innen weit über die philosophische Teildisziplin Umweltethik hinaus – von der Handlungs- und Nachhaltigkeitstheorie bis in die Ökonomik, Soziologie und Literaturwissenschaft. Im April 2012 fand an der Universität Greifswald die von den Stipendiat:innen organisierte Abschlusstagung statt, aus der die Beiträge zu diesem Band hervorgingen.

Bei der Begegnung im Stipendenschwerpunkt konnten manche Beteiligte erstmals feststellen, dass benachbarte geistes- und gesellschaftswissenschaftliche Umwelt-Fächer einen ähnlichen Weg wie ihr eigenes gegangen waren. Schon in der Teilgruppe der Umweltethiker:innen gingen die Ansichten darüber auseinander, was in den Gegenstandsbereich ihres Fachs falle und wo es im Verhältnis zu den Naturwissenschaften, empirischen Sozialwissenschaften und Geisteswissenschaften zu verorten sei. Der vorliegende Sammelband gewährt damit u.a. einen Einblick in die Suchbewegungen und Verständigungsbemühungen, die die Entwicklung der Environmental Humanities bis heute begleiten.



ISBN 978-3-86309-645-8



9 783863 096458

www.uni-bamberg.de/ubp