

Unveröffentlichtes Manuskript, i.p.

Inklusiv denken: Eine Kritik der Entgegensetzung von Humanität und Natur

Uta Eser

1. Einleitung

Aus den „unbequemen Wahrheiten der ökologischen Wissenschaften“ hat Wolfgang Haber (2013) zwei persönliche Konsequenzen gezogen: Für ihn zählen „[e]thische Argumente zur Erhaltung von Natur und Biodiversität [...] nicht mehr“, und er bezeichnet „die kulturell-technische Entwicklung der Menschheit und ihre Humanität (Ethik, Gerechtigkeit, individuelle Rechte, Gleichrangigkeit) als mit der Ökologie (Organisation des nicht menschlichen Lebens) nicht (mehr) vereinbar“ (Haber 2013: 464). Dass Ökologie und Humanität in einem unauflösbaren Widerspruch stünden, ist eine Auffassung, die im Diskurs des Anthropozän zwar selten so pointiert formuliert, von vielen aber geteilt wird. Als Umweltethikerin teile ich diese Auffassung nicht. Ich denke, dass man die Erhaltung der Natur ohne Ethik nicht begründen kann, und dass wir eine Vorstellung von Humanität entwickeln müssen, die unserer menschlichen Naturhaftigkeit besser gerecht wird. Der vorliegende Beitrag will diese Kritik an der Entgegensetzung von Humanität und Ökologie entwickeln und begründen. Ich betrachte also das Verhältnis von Menschen und Natur nicht empirisch-deskriptiv, sondern reflexiv und normativ.

Einleitend erläutere ich Begriff und Anliegen der Ethik. Danach zeige ich, dass die Vorstellung eines notwendigen Konflikts zwischen „Mensch“ und „Natur“, die den Umweltdiskurs prägt, auf einem zu einseitig biologischen Menschenbild beruht. Dieser Einseitigkeit möchte ich eine inklusive Sicht des Menschen entgegensetzen. Dabei beschränke ich mich auf zwei Aspekte: die Reduktion der Vielfalt menschlicher Lebenswirklichkeiten auf das Kollektivsubjekt „der Mensch“ und die

Reduktion menschlicher Bedürftigkeit auf naturale Bedürfnisse.
Abschließend plädiere ich für einen inklusiven Humanismus.

2. Aufgabe der Ethik

„Ethik ist die Ermittlung des guten und richtigen Handelns unter gegebenen Bedingungen und Handlungsmöglichkeiten, bezogen auf Situationen („Fälle“), auf die Haltungen von Personen und auf Institutionen“ (Mieth 1995: 505).

So habe ich es bei meiner Ausbildung am Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen gelernt. Anhand dieser Definition lassen sich einige verbreitete Missverständnisse von Ethik ausräumen:

Erstens weiß, wer Ethik betreibt, nicht bereits, was gut und richtig ist, sondern will es erst herausfinden, und zwar durch Reflexion. Ethik hat es also mit Vernunftgebrauch zu tun. Sie ist keine rein gefühlsmäßige, subjektive Angelegenheit.

Die Unterscheidung von „gutem“ und „richtigem“ Handeln weist, zweitens, auf zwei unterschiedliche Anliegen ethischen Bemühens hin:

- Das Attribut „gut“ bezieht sich auf Handlungen oder Haltungen, die für ein erfülltes Leben erstrebenswert sind. Sie sind Gegenstand der Strebensethik.
- Das Attribut „richtig“ hingegen zeichnet Handlungen aus, die moralisch geboten sind. Hier geht es um ein (unbedingtes) Sollen, das vom Wollen und Streben der Einzelnen unabhängig ist.

Moralische Vorschriften müssen, drittens, auf die *konkreten Bedingungen und Handlungsmöglichkeiten* der Adressaten bezogen sein. » Ultra posse nemo obligatur« („Jenseits seines Könnens ist niemand verpflichtet“) lautet ein Rechtsgrundsatz, der auch für die normative Ethik gilt. Damit soll verhindert werden, dass die Ethik idealistische Wolkenkuckucksheime entwirft, die anthropologische, soziale oder biologische Realitäten verkennen.

Und schließlich geht es, viertens, in einer anwendungsorientierten Ethik nicht nur um persönliche Haltungen, sondern auch um die *institutionelle Ebene*. Ethik ist also nicht auf individuelle Tugendhaftigkeit zu beschränken.

Anwendungsorientierte Umweltethik hat es nicht nur allgemein mit dem Verhältnis „des Menschen“ zur Natur zu tun. Vielmehr stellt sie im Hinblick auf konkrete Umweltprobleme ganz konkrete Fragen:

- Welche Handlungen sind im Hinblick auf dieses Problem geboten, welche verboten?
- Welche Handlungen und Haltungen können wir Menschen empfehlen, wenn auch nicht vorschreiben?

Dabei sind die empirischen Bedingungen des Handelns wesentlich: Wie sind die kausalen Zusammenhänge? Wer hat tatsächlich welche alternativen Möglichkeiten? Wenn wir in dieser sehr konkreten Weise nicht nur fragen, um welches Handeln, sondern auch um wessen Handeln es geht, können wir die Entgegensetzung von Humanität und Ökologie hinter uns lassen.

3. Mensch vs. Natur: Eine überkommene Alternative

Zunächst einmal müssen wir jedoch den beklagten Gegensatz zur Kenntnis nehmen. Denn in der Tat geht im Natur- und Umweltschutz die Wertschätzung der Natur häufig mit einer Geringschätzung des Menschen und menschlicher Errungenschaften einher. Ein unter Umweltschützern verbreiteter Witz soll diese Beobachtung illustrieren:

Treffen sich zwei Planeten. Sagt der eine: „Na, wie geht’s“? „Schlecht“, antwortet der andere, „ich habe *homo sapiens*“. „Keine Sorge“, erwidert darauf der erste, „das geht vorüber!“.

Dass die Spezies Mensch hier als Krankheitserreger dargestellt wird, ist symptomatisch für die latente Misanthropie einer politisch gewendeten Ökologie. Ähnlich pejorativ sind Darstellungen der Menschheit als Schädling, als invasive Art, als Krebsgeschwür oder als Zeitbombe. In all diesen Bildern erscheint „der Mensch“ als eine Bedrohung für den Planeten, die bekämpft werden muss. Ein zentrales Motiv solches ökologisch motivierten Menschheits-Pessimismus ist das Wachsen der Weltbevölkerung. Es gilt vielen Ökologen als Hauptursache der Umweltkrise. So konstatiert der Zoologe Charles Elton in dem invasionsbiologischen Klassiker “The ecology of invasions by animals and plants”:

“The reason behind this, the worm in the rose, is quite simply the human population problem. The human race has been increasing like voles or

giant snails, and we have been introducing too many of ourselves into the wrong places” (Elton 1958: 144).

David Ehrenfeld, einer der Begründer der akademischen Disziplin *Conservation Biology*, vergleicht gar die menschliche Bevölkerung mit einer Zeitbombe: “*The population bomb: population control or race to oblivion*” (Ehrenfeld 1968). Humanitäre Ideale, so die gängige Argumentation, führten zu einem nicht mehr natürlich regulierten Wachstum der Bevölkerung, und stünden damit im Widerspruch zu ökologischen Gesetzmäßigkeiten. In Ehrenfelds einflussreichem Buch “*The arrogance of humanism*” (1978) erscheint Humanismus schließlich als Synonym für eine menschliche Hybris, die meint, alle Probleme des Lebens mit den Mitteln von Technik und Vernunft lösen zu können.

Die skizzierte pessimistische Sicht auf die Rolle des Menschen in der Natur findet sich auch in der Umweltethik. Insbesondere die ökologische Ethik US-amerikanischer Provenienz bestreitet die moralische Sonderstellung des Menschen in der Natur und ist notfalls bereit, zugunsten der Natur humanitäre Ziele einzuschränken. So vertritt etwa Holmes Rolston (1996) in seinem umstrittenen Aufsatz “*Feeding people vs. saving nature*” die Auffassung, die Bekämpfung des Hungers sei nur im Prinzip ein ehrbares Ziel; wenn aber jeder hungrige Mensch nur eine weitere Zelle in einem Krebsgeschwür sei, verkehre sich die an sich gute Tat in eine schlechte. Auf die heftige Kritik, die sein Beitrag auslöste, erklärte der Philosoph und bekennende Christ: “I run the risk of being misanthropic; that is better than to risk being an arrogant humanist” (Rolston 1998: 357).

Dabei ist heute den meisten bewusst, dass die rein quantitative Betrachtung der Weltbevölkerung zu kurz greift. Nicht die Anzahl der Menschen ist entscheidend, schreibt Cord Aschenbrenner in einem von der Stiftung Weltbevölkerung preisgekrönten Artikel, sondern Konsumgewohnheiten und fehlende Verteilungsgerechtigkeit:

Nicht die schiere Menge der Menschen ist entscheidend. [...] Die ökologische Katastrophe wird eher den Bewohnern der reichen Länder mit ihren wenigen Kindern, vielen Autos und ihrem umfassenden Raubbau an der Erde geschuldet sein als den Habenichtsen im Süden und ihren Kindern“ (Aschenbrenner 2011).

Auch Holmes Rolston (1996) konzediert in seinem Beitrag diese drei Grundprobleme: Überbevölkerung, Überkonsum und ungenügende Verteilung. Um die genannten Probleme zu lösen brauchen wir meines Erachtens nicht weniger, sondern mehr Humanität. Denn „Humanität“ bedeutet nicht einfach „Leben bewahren“, sondern „ein menschenwürdiges Leben ermöglichen“. Ein umfassendes Verständnis von Humanität, das die oben genannten drei Probleme adressieren kann, muss (mindestens) drei Aspekte umfassen:

- *reproduktive Freiheit* als Antwort auf das Wachsen der Bevölkerungsgröße,
- *Rücksichtnahme* auf die Bedürfnisse anderer als Antwort auf das stetige Wachsen der Bedürfnisse,
- *moralische Anerkennung* der gleichen Rechte aller Menschen als Antwort auf die extreme Ungleichverteilung von Umweltnutzen und Umweltschäden.

Um zu einem solchen Verständnis von Humanität zu kommen, müssen wir die Gegensätze überwinden, die bislang das Diskursfeld strukturieren (siehe Tabelle 1).

HIER Tab. 1

Auch in der Debatte um das Anthropozän werden die hier unter der Überschrift Humanität vs. Ökologie gegenüber gestellten Begriffe in der Regel als exklusiv gedacht: entweder Humanität oder Ökologie, entweder Freiheit oder Naturgesetz (exemplarisch Steffen et al. 2007). Diesem Entweder-oder müssen wir entkommen und die Begriffe als Pole eines Sowohl-als-auch denken. Wir müssen die unterschiedlichen Seiten anerkennen, aber die Unterscheidung im Sinne einer Vermittlung auf einer übergeordneten Ebene aufheben. Gefordert ist dabei ein *inklusive Verständnis von Menschsein*, das die Spannung zwischen den Polen aushält, statt sie einseitig zugunsten einer Seite aufzulösen. Weder kultureller noch biologischer Reduktionismus werden der Doppelnatur des Menschen als Natur- und Kulturwesen gerecht – und auch nicht den Problemen, mit denen es die Umweltethik zu tun hat (Eser 2003). Was wir brauchen, ist ein inklusiver Begriff von Humanismus, der sich nicht durch Ab- und Ausgrenzung definiert. “What is commonly meant by the word anthropocentric today”, so die Philosophin Mary Midgley (1994:11),

“could also be called exclusive humanism, as opposed to the hospitable, friendly, inclusive kind“.

4. Der Mensch – die Grenzen der Gattungsperspektive

Die Vorstellung, dass der Mensch sich durch sein technologisches Handeln langfristig den Ast absägt, auf dem er sitzt, ist im Umweltdiskurs weit verbreitet (Abb. 1). Ein vernünftigerer Umgang mit der Natur erscheint im Rahmen dieser Metapher als ein Gebot der Klugheit. Ethische Erwägungen sind, so scheint es, angesichts solcher „Dummheit“ entbehrlich.

HIER Abb. 1

Hinter dem suggestiven Kollektivsubjekt „der Mensch“ wird freilich nicht recht deutlich, *welche* Handlungen und *wessen* Handlungen genau gemeint sind. Diese Fragen sind aber aus ethischer Sicht entscheidend: Wer genau sägt hier eigentlich? Und wer fällt?

Betrachten wir als konkretes Beispiel eine Palmölplantage auf Borneo, für die ein Regenwald gerodet wird. Vom Fällen der Bäume profitieren diejenigen, die Palmöl zu vielfältigsten Zwecken verwenden, also „wir“ hier und heute. Die Folgen der Rodungen betreffen aber nicht (nur) uns selbst, sondern (auch) andere:

- die Menschen, die vor der Rodung in diesem Regenwald lebten,
- die Menschen in Zukunft, für die es dort keinen Regenwald mehr geben wird, und
- alle anderen Lebewesen, die diesen Regenwald bewohnen.

„Täter“ und „Opfer“ sind also in diesem Fall nicht identisch. Aus ethischer Perspektive ist das zentral: Wer anderen den Ast absägt, auf dem sie sitzen, muss sich rechtfertigen (zur Unterscheidung von klugheits-, gerechtigkeits- und glücksethischen Aspekten ausführlich Eser et al. 2011).

Gerechtigkeit gegenüber zukünftigen Generationen ist ein klassisches Thema des Umweltdiskurses. Es lässt sich schön veranschaulichen am ökologischen Fußabdruck der Weltbevölkerung. Dieser übersteigt bei weitem die verfügbare Fläche der Erde. Derzeit verbrauchen alle Menschen zusammen etwa 1,5 Erden, Tendenz steigend. Das bedeutet:

Wir haben unser Budget an natürlichen Ressourcen schon vor Jahresende verbraucht. Von da an leben wir auf Kosten der zukünftigen Menschen. Diesen Tag nennt man den Earth Overshoot Day. Er lag 1993 noch im Oktober, mittlerweile ist es schon im August soweit (Global Footprint Network 2015).

Weit weniger im Bewusstsein (und weit unbequemer) ist die Tatsache, dass wir hier in Deutschland zusätzlich auf Kosten anderer Menschen in anderen Regionen der Welt leben. Wir sitzen zwar alle im selben Boot, aber wir tragen nicht alle dieselbe Verantwortung. Dies wird deutlich, wenn wir uns die Zahlen in Tabelle 2 anschauen:

HIER Tab. 2

Die Menschen in den reichen Ländern tragen weit mehr zum Ressourcenverbrauch bei als die Menschen in armen Länder des Südens. Hier stellen sich aus ethischer Perspektive *Fragen intragenerationeller Gerechtigkeit*, die gar nicht in den Blick geraten, so lange wir nur die Weltbevölkerung als Ganze betrachten.

Die größte Herausforderung liegt nun in der *Kombination* inter- und intragenerationeller Gerechtigkeit:

- Im Hinblick auf die zukünftigen Generationen gilt es, den ökologischen Fußabdruck der Weltbevölkerung zu reduzieren – das ist das berechtigte Anliegen des Umweltschutzes.
- Im Hinblick auf Hunger und Armut gilt es, globale Ungleichheiten zu reduzieren – das ist das gleichermaßen berechtigte entwicklungspolitische Anliegen.

Beide Anliegen galten lange als sich ausschließend. „Umwelt oder Entwicklung“ ist eine Variante des Gegensatzes von Ökologie oder Humanität (s. Tab. 1). Schon seit geraumer Zeit ist aber dieser vermeintliche Gegensatz im Diskurs der Nachhaltigen Entwicklung aufgehoben (vgl. Eser 2011). Die Brundtland-Kommission hat die Ziele des Umweltschutzes und der Entwicklungspolitik in ihrer Definition *Nachhaltiger Entwicklung* programmatisch verbunden:

„Unter ‚dauerhafter Entwicklung‘ verstehen wir eine Entwicklung, die den Bedürfnissen der heutigen Generation entspricht, ohne die Möglichkeit

zukünftiger Generationen zu gefährden, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen und ihren Lebensstil zu wählen“ (Hauff 1987: XV).

Beim Umweltgipfel in Rio de Janeiro 1992 hat die Weltgemeinschaft nachhaltige Entwicklung dann endgültig auf die politische Agenda gesetzt. Ihr erklärtes Ziel ist es, alle heute lebenden Menschen mit allem zu versorgen, was sie brauchen, unter der Maßgabe, dass dies im gleichen Umfang auch den zukünftigen noch möglich sein soll. Was genau „Bedürfnisse“ sind, was Menschen also wirklich brauchen, und nicht lediglich wollen, stellt dabei die Schlüsselfrage Nachhaltiger Entwicklung dar.

5. Bedürfnisse: Was braucht der Mensch?

Die Herausforderung einer Nachhaltigen Entwicklung besteht darin, den Lebensstandard der Armen dieser Welt zu verbessern, ohne dabei den Planeten zu ruinieren. Zentral ist hierbei die Verteilungsfrage: Derzeit verbraucht ein Fünftel der Weltbevölkerung vier Fünftel der Ressourcen. Wenn wir die Menschen im letzten Fünftel besser stellen wollen, haben wir zwei Möglichkeiten: den Kuchen zu vergrößern oder die Verteilung zu ändern. Wenn wir den Kuchen vergrößern, bekommen alle mehr und die Verteilung kann unangetastet bleiben. Das ist der Weg, den wir bislang gegangen sind. Das permanente Wirtschaftswachstum hat ganz wesentlich den Sinn, Verteilungskämpfe zu vermeiden und dennoch den Wunsch der schlechter Gestellten nach Besserstellung befriedigen zu können.

Wir haben aber nur eine Erde, deren Ressourcen sich nicht nach Belieben vermehren lassen. Wenn wir nicht inhuman sein wollen, und allen Menschen das gleiche Recht auf ein angemessenes Leben zugestehen, dann gibt es keinen anderen Weg, als die bestehende Verteilung zu ändern: Unser Anteil am Ressourcenverbrauch muss dramatisch sinken! Oder, um es mit einem Mahatma Gandhi zugeschriebenen Sinnspruch zu sagen: Wir müssen uns entscheiden, einfacher zu leben, damit andere einfach leben können.

Was aber bedeutet „einfach leben“? In seinem Nachwort zur Studie „Grenzen des Wachstums“ hat der Club of Rome seinerzeit betont, dass es nicht darum geht, ob wir als biologische Spezies überleben können

(das wäre die Populationsperspektive der Ökologie), sondern ob wir überleben können, „ohne in eine Existenzform zurückzufallen, die nicht lebenswert erscheint“ (Meadows et al. 1973: 176).

Mit dem Wort „lebenswert“ ist nun ein brisantes Thema angesprochen. Denn die Frage, was ein Leben lebenswert macht, ist die Frage nach dem Glück. Sie wird in einem modernen freiheitlichen Staat nicht von der Politik beantwortet, sondern von jedem Einzelnen. Sie ist klassischerweise eine Frage der Strebensethik, die jede und jeder für sich selbst beantworten muss und darf. Eine weitere Herausforderung des Ideals einer Nachhaltigen Entwicklung besteht also darin, dass wir angesichts der erforderlichen Unterscheidung wirklicher Bedürfnisse von bloßen Wünschen nicht umhinkommen, normativ gehaltvolle und allgemein verbindliche Aussagen zu einer Frage zu machen, die traditionell als Privatsache gilt. Oder, ethisch gesprochen: Wir müssen strebensethische und sollensethische Fragen verbinden (vgl. Krämer 1998). Das bedeutet: Wir müssen prüfen, welche Ansprüche an unser Leben so gerechtfertigt werden können, dass nicht nur wir, sondern auch alle anderen ein Recht darauf haben.

Die Weltgemeinschaft hat sich diesbezüglich ziemlich weit vorgewagt. Im ersten Grundsatz der Rio-Deklaration wird nicht nur das humanitäre Anliegen proklamiert, dass Menschen im Mittelpunkt der Bemühungen um eine Nachhaltige Entwicklung stehen. Es wird darüber hinaus auch ausbuchstabiert, was das bedeutet: „Sie haben ein Recht auf ein gesundes und produktives Leben im Einklang mit der Natur“ (United Nations 1992: 1).

Diese Formulierung enthält nun eine mögliche Antwort auf die Frage, was Menschlichkeit bezogen auf die Ko-Evolution von Pflanze, Tier und Mensch bedeuten kann. Das in Rio postulierte Verständnis von Menschlichkeit umfasst drei Rechte: Das Recht auf ein gesundes Leben, das Recht auf ein produktives Leben und – dies scheint mir bemerkenswert – das *Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur*. Nicht länger auf Kosten der Natur, sondern im Einklang mit der Natur sollen Menschen gesund und produktiv sein können. Hier zeichnet sich eine inklusive Sicht ab, die das Wohlergehen von Menschen und Natur

nicht länger entgegengesetzt, sondern zusammendenkt. Wie ließe sich ein solches „Recht auf ein Leben im Einklang mit der Natur“ begründen?

Der Schlüssel für eine solche Begründung liegt meines Erachtens im Begriff der Naturverbundenheit. ‚Naturverbundenheit‘ soll hier die Fähigkeit des Menschen bezeichnen, in Verbundenheit mit der Natur zu leben und pfleglich mit ihr umzugehen. Die Philosophin Martha Nussbaum erachtet sie als eine Grundfähigkeit des Menschen, und damit als eine Option des Guten Lebens (Nussbaum 1999: 57f.). Das Gute Leben besteht in der aristotelischen Tradition darin, die spezifisch menschlichen Fähigkeiten zu verwirklichen. Die Fähigkeit zur Naturverbundenheit könnte das nötige Bindeglied zwischen Sollens- und Strebensethik darstellen: Man muss sie nicht verwirklichen, aber man hat ein Recht darauf, es zu können. Naturverbundenheit wird damit zu einem zentralen Element eines inklusiven Humanitätsbegriffs.

Statt Menschen und Natur entgegensetzen, betont ein inklusiver Ansatz also die Beziehung zwischen beiden. Ein solches Ansinnen kann sich auf zahlreiche philosophische, theologische und psychologische Ansätze stützen, von denen ich einige exemplarisch nennen möchte:

Die Umweltpsychologie kennt das Konzept der „wesensmäßigen Relationalität“ des Menschen, demzufolge Beziehungen konstituierende Bestandteile der Person sind (Wiggins et al. 2012: 211). Dies gilt sowohl für Beziehungen zur menschlichen als auch zur nicht-menschlichen Umwelt.

Martin Buber hat mit seiner Schrift „Ich und Du“ eine Philosophie der Beziehung vorgelegt. Im Unterschied zur rein instrumentellen Bezugnahme auf Menschen und Dinge, die er mit dem Begriffspaar ‚Ich – Es‘ kennzeichnet, beruht eine wirkliche Beziehung auf Gegenseitigkeit. Eine solche dialogische Beziehung können Menschen nicht nur mit ihresgleichen oder mit Gott, sondern laut Buber „aus Willen und Gnade in einem“ auch mit der Natur erfahren (Buber 1984: 11 [1923]).

Und schließlich beruhen auch einige Ansätze der sog. „Tiefenökologie“ auf einem inklusiven Humanismus, indem sie die Verwirklichung eines wahrhaft menschlichen Selbst an die Verbundenheit mit der übrigen Welt binden (z.B. Naess 1995).

Im Unterschied zur Betonung menschlicher Angewiesenheit auf Natur hat das Konzept der Naturverbundenheit freiheitliche Züge.

Naturverbundenheit ist eine Option, die man wählen kann, aber nicht muss. Wenn man sie wählt, ist dies ein Akt der Humanität, nicht eine Unterwerfung unter vermeintliche Gesetze der Natur. Diesen Unterschied zwischen Freiheit und Abhängigkeit möchte ich mit Erich Fromms Unterscheidung von kindlicher und reifer Liebe markieren. Kindliche Liebe resultiert aus existentieller Angewiesenheit: Sie sagt: „Ich liebe Dich, weil ich dich brauche“. Im Unterschied dazu konstituiert reife Liebe erst das Bedürfnis nach dem Anderen. Sie sagt: „Ich brauche dich, weil ich dich liebe“ (Fromm 1956: 464). Die verbreiteten nutzenbezogenen Naturschutzgründe (einschließlich des Konzepts der Ökosystemdienstleistungen) entsprechen dem Modell kindlicher Liebe: Natur schützen, weil wir sie brauchen. Das Modell reifer Liebe böte hierzu eine wichtige Ergänzung: Natur schützen, weil wir sie lieben. Die Liebe zur Natur ist eine humane Begründung des Naturschutzes, die Nützlichkeitsabwägungen weit hinter sich lässt, aber dennoch diesseits von moralischem Selbstwert und Rechten der Natur bleibt.

6. Fazit

Die Entgegensetzung von Humanität und Natur habe ich aus drei Gründen kritisiert:

- Erstens beruht sie auf einem negativen Menschenbild, das einem positiven Naturbild korrespondiert. „Der Mensch“, der sich nicht den Gesetzen der Natur unterwirft, gilt als Ursache der Umweltkrise.
- Die Verwendung des Kollektivsubjekts „der Mensch“ verschleiert dabei, zweitens, wesentliche Unterschiede, z.B. zwischen Tätern und Opfern, Nutznießern und Leidtragenden der Umweltzerstörung. Sie verhindert damit die Wahrnehmung moralisch relevanter Unterschiede zwischen Menschen. Nicht „der Mensch“ ist schlecht, sondern bestimmte Handlungen bestimmter Menschen.
- Das Problem ist, drittens, nicht die Menschheit als Ganze, sondern ein extrem ressourcenintensiver Lebensstil bestimmter Menschen auf Kosten anderer Menschen und der Natur. Zur Bekämpfung von Überbevölkerung, Überkonsum und ungerechter Verteilung brauchen wir nicht weniger, sondern mehr Humanität. Ich habe daher für einen

inklusiven Humanismus plädiert, der ökologische und humanitäre Anliegen nicht gegeneinander ausspielt, sondern zu verbinden sucht.

Das 1992 in Rio verabschiedete Programm **einer Nachhaltigen Entwicklung** stellt einen solchen Versuch dar. Es ist humanitär begründet, insofern es Natur als Lebensgrundlage von Menschen heute und in Zukunft bewahren will. Ein umfassendes Wohlbefinden von Menschen setzt dabei auch das Wohlergehen der Natur voraus. Inklusiv ist diese Sicht insofern als sie Menschen nicht nur als biologische Bedürfniswesen, sondern auch als Kulturwesen in den Blick nimmt, die soziale, kulturelle, individuelle oder spirituelle Bedürfnisse haben, für deren Verwirklichung sie ebenfalls auf Natur angewiesen sind. Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit der Natur zu leben spielt hier eine zentrale Rolle.

Im Mittelpunkt einer inklusiven Betrachtung steht also weder „der Mensch“ noch „die Natur“, sondern die Art der Beziehung zwischen beiden.

Zur Illustration der Verbindung zwischen Ökologie und Humanität möchte ich abschließend das Logo der zehnten Vertragsstaatenkonferenz der Biodiversitätskonvention 2010 in Aichi/ Nagoya zitieren (Abb. 2):

HIER Abb. 2

Zwar stehen hier die Menschen im Mittelpunkt, aber sie stehen nicht über den sie umgebenden Naturwesen, sondern in Beziehung zu ihnen. Der moralische Imperativ, dass eine Menschheit sei, ist dabei konstitutiv: Es ist gut, dass es Menschen gibt, und es soll sie auch in Zukunft geben! Ebenfalls konstitutiv ist die Anerkennung der gleichen Rechte aller und jedes einzelnen Menschen. Sie fordert von uns, die Vor- und Nachteile aus der Nutzung der Natur weitaus gerechter zu teilen, als das heute der Fall ist. Und schließlich ist die menschliche Naturverbundenheit ein zentrales Merkmal dieser Sicht: Sich emotional mit Natur zu verbinden, ist ein menschliches Bedürfnis, eine zutiefst menschliche Fähigkeit und ein Recht, das dem Recht auf ein gesundes und produktives Leben ebenbürtig ist.

Literatur

- Aschenbrenner, Cord (2011): Wie viele Menschen kann die Welt ernähren? *natur* 10/2011; URL: <http://www.natur.de/de/10/Wie-viele-Menschen-kann-die-Erde-ernaehren,1,0,1060.html> – Zugriffen 22.10.2015
- Buber, Martin (1984): *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider [Orig. 1923]
- Ehrenfeld, David (1968): *The population bomb*. New York: Ballantine Books
- Ehrenfeld, David (1978): *The arrogance of humanism*. New York: Oxford University Press
- Elton, Charles S. (1958): *The ecology of invasions by animals and plants*. London: Methuen
- Eser, Uta (2003): Einschluss statt Ausgrenzung. Menschen und Natur in der Umweltethik. In: Marcus Düwell & Klaus Steigleder (Hg.): *Bioethik. Eine Einführung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp: 344-353
- Eser, Uta (2011): Bewahrung und Entwicklung: Nachhaltige Entwicklung als dialektische Figur. In: StudierendenInitiative Greening the University e.V., StudierendenInitiative Greening the University (Hg.): *Wissenschaft für nachhaltige Entwicklung. Multiperspektivische Beiträge zu einer verantwortungsbewussten Wissenschaft*. Marburg: Metropolis: 27-44
- Eser, Uta, Neureuther, Ann-Kathrin & Müller, Albrecht (2011): *Klugheit, Glück, Gerechtigkeit. Ethische Argumentationslinien in der nationalen Strategie zur biologischen Vielfalt*. Naturschutz und Biologische Vielfalt 107. Bonn-Bad Godesberg: Bundesamt für Naturschutz
- Fromm, Erich (1956): Die Kunst des Liebens. In: *Erich-Fromm-Gesamtausgabe*/ hg. v. Rainer Funk, Band IX: S. 437-518
- Global Footprint Network (2009): Earth Overshoot Day 2009. Media Backgrounder. URL: http://www.footprintnetwork.org/images/uploads/EO_Day_Media_Backgrounder.pdf – Zugriffen 1.12.2015
- Global Footprint Network (2015): Earth Overshoot Day. http://www.footprintnetwork.org/de/index.php/GFN/page/earth_overshoot_day/ – Zugriffen: 22.10.2015
- Hauff, Volker (Hg.) (1987): *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*. Greven: Eggenkamp
- Krämer, Hans (1998): Integrative Ethik. In: Joachim Schummer (Hg.): *Glück und Ethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann: 93-107

- Meadows, Dennis, Meadows, Donella, Zahn, Erich & Milling, Peter (1973): *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Midgley, Mary (1994): The end of anthropocentrism? In: Robin Attfield (Hg.) *Philosophy and the natural environment*. Cambridge: Cambridge University Press: 103–112
- Mieth, Dietmar (1995): Ethische Evaluierung der Biotechnologie. In: Thomas von Schell & Hans Moor (Hg.): *Biotechnologie – Gentechnik. Eine Chance für neue Industrien*. Berlin: Springer: 505-530
- Naess, Arne (1995): The deep ecology movement. Some philosophical aspects. In: George Sessions (Hg.): *Deep ecology for the twenty-first century*. Boston/London: Shambhala: 64-84
- Nussbaum, Martha (1999): *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Rolston, Holmes (1996): Feeding people versus saving nature? In: William Aiken & Hugh LaFollette. William Aiken & Hugh LaFollette (Hg.): *World hunger and morality*. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall: 248-267
- Rolston, Holmes (1998): Saving nature, feeding people, and the foundation of ethics. *Environmental Values* 7 : 349-357
- Steffen, Will, Crutzen, Paul J. ; McNeill, John R. (2007) : The Anthropocene: Are humans now overwhelming the great forces of nature. *Ambio* 36(8): 614-621.
- United Nations (1992): Rio-Erklärung über Umwelt und Entwicklung. <http://www.un.org/depts/german/conf/agenda21/rio.pdf> – Zugegriffen 22.10.2015
- Wiggins, Bradford J., Ostenson, Joseph A. & Wendt, Dennis C. (2012): The relational foundations of conservation psychology. *Ecopsychology* 4: 209-215

Abb. 1: „Wir sägen an dem Ast, auf dem wir sitzen“

Quelle: © Scheidler Arboristik

[Rechte liegen vor]



Abb. 2. Logo der 10. Vertragsstaatenkonferenz der Convention on biological diversity in Nagoya, Japan, 18.-29.10.2010

Quelle: <https://www.cbd.int/cop10/> (zugegriffen 19.10.2010)

[Das Bild ist heute leider nicht mehr online verfügbar, für ein Bildzitat sind meines Wissens keine Abdruckrechte erforderlich



Tab.1.: Gegensatzpaare, die den Naturschutzdiskurs prägen

Humanität	Ökologie
Freiheit	Naturgesetze
Gleichheit, Gerechtigkeit	Natürliche Unterschiede
Der Mensch als bestimmender Faktor	Mensch in Natur eingebunden
Individuum	Gesamtheit / Kollektiv
Menschliche Bedürfnisse	Selbstwert der Natur
Kultur	Wildnis
Entwicklung	Bewahrung
Anthropozentrik	Biozentrik

Quelle: Eigene Darstellung

Tab. 2: Anzahl der Planeten, die wir bräuchten

Wenn jeder Mensch leben würde wie ein Bürger dieses Landes....	...würden wir so viel Erden brauchen
USA	4,6
Großbritannien	2,6
Japan	2,4
Deutschland	2,0
Russland	1,8
Costa Rica	1,1
Indien	0,4

Quelle: Global Footprint Network (2009)