



# MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Reflexionen zur Naturentfremdung des Menschen

verfasst von | submitted by

Joachim Hess BEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Education (MEd)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |  
Degree programme code as it appears on the  
student record sheet:

UA 199 502 525 02

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree  
programme as it appears on the student  
record sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Unterrichtsfach  
Biologie und Umweltbildung Unterrichtsfach  
Psychologie und Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Natascha Gruver



## Inhaltsverzeichnis

|          |                                                                            |           |
|----------|----------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1</b> | <b>Einleitung .....</b>                                                    | <b>3</b>  |
| 1.1      | Das Naturverständnis im historischen Wandel .....                          | 5         |
| 1.1.1    | Die Vorsokratiker.....                                                     | 5         |
| 1.1.2    | Die Sophisten .....                                                        | 7         |
| 1.1.3    | Stoa.....                                                                  | 8         |
| 1.1.4    | Christlich-mittelalterliche Naturvorstellungen .....                       | 9         |
| 1.2      | Maurizio Ferraris: Natur als Realität.....                                 | 10        |
| 1.3      | Mensch und Tier im Vergleich .....                                         | 16        |
| <b>2</b> | <b>Fehlvorstellungen einer guten Natur und eines guten Wesens.....</b>     | <b>19</b> |
| 2.1      | Die Natur ist etwas grundsätzlich Gutes .....                              | 19        |
| 2.2      | Self-Consciousness in dem Wertsystem Natur .....                           | 22        |
| 2.3      | Der Homo-mensura-Satz.....                                                 | 23        |
| <b>3</b> | <b>Der Naturzustand: Metapher einer Moral.....</b>                         | <b>25</b> |
| 3.1      | Der Naturzustand bei Thomas Hobbes (1588-1679).....                        | 25        |
| 3.2      | John Locke (1632-1704): Naturzustand als Ursprung eines Staates.....       | 28        |
| 3.3      | Die positive Natur des Menschen bei Rousseau .....                         | 30        |
| 3.4      | Der Naturzustand bei Voltaire 1694 -1778.....                              | 32        |
| 3.5      | Hannah Arendts Sicht zur Natur des Menschen .....                          | 34        |
| 3.6      | Fazit der Naturzustände und die Frage nach dem Guten.....                  | 36        |
| <b>4</b> | <b>Essentialismus.....</b>                                                 | <b>39</b> |
| 4.1      | Arnold Gehlen .....                                                        | 40        |
| 4.2      | Natur als das Wesen des Menschen.....                                      | 41        |
| 4.3      | Ein Leben zwischen Natur und Kultur am Beispiel <i>Koyaanisqatsi</i> ..... | 42        |
| 4.4      | Biophilie und die kulturelle Entfremdung der Natur.....                    | 43        |
| 4.5      | Der Jugendreport Natur .....                                               | 48        |
| 4.6      | Trennung von Natur als Überlegenheitsanspruch .....                        | 50        |
| 4.7      | Thomas Kirchhoff: Natur als kulturelles Konzept .....                      | 51        |
| 4.8      | Lorraine Daston: Gegen die Natur .....                                     | 54        |
| 4.9      | Natur in der Alltagsvorstellung .....                                      | 60        |
| 4.10     | Das übersehene 8. Naturverständnis .....                                   | 62        |
| <b>5</b> | <b>Haben oder Sein der Natur.....</b>                                      | <b>63</b> |
| 5.1      | Eudaimonia und das Sein der Natur .....                                    | 66        |

|          |                                                                            |           |
|----------|----------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 5.2      | Das Sein von Mensch und Natur: Thoreau Emerson .....                       | 66        |
| 5.3      | Natur-Sein bei Ralph Waldo Emerson.....                                    | 69        |
| <b>6</b> | <b>Ernst Cassirer: Aktive symbolische Naturwahrnehmung.....</b>            | <b>74</b> |
| 6.1      | Sprache als Naturverständnis nach Ernst Cassirer .....                     | 75        |
| 6.2      | Mythisches Denken als Naturverständnis .....                               | 76        |
| 6.3      | Phänomenologie der Naturerkenntnis bei Cassirer .....                      | 79        |
| 6.4      | Fazit: Das Naturverständnis nach Ernst Cassirer .....                      | 82        |
| 6.5      | Natur im Vergleich der symbolischen Formen und dem Neuen Realismus .....   | 85        |
| 6.6      | Cassirer und die sieben Weisen im Naturvergleich .....                     | 86        |
| 6.7      | Symbolische Sinngebung der Natur am Beispiel des Biologieunterrichts ..... | 87        |
| <b>7</b> | <b>Naturverständnis und ethische Handlung .....</b>                        | <b>90</b> |
| 7.1      | Der Eigenwert der Natur .....                                              | 90        |
| 7.2      | Hans Jonas Prinzip der Verantwortung .....                                 | 92        |
| <b>8</b> | <b>Konklusion .....</b>                                                    | <b>94</b> |
| <b>9</b> | <b>Literaturverzeichnis .....</b>                                          | <b>98</b> |

## Abstract

Naturdefinitionen unterliegen einem historischen Wandel und variieren oder widersprechen sich je nach Disziplin und Betrachtungsweise. Diese Definitionspluralität führt zu Entfremdung, da weder die Natur selbst noch unsere Verortung in ihr eindeutig bestimmbar erscheinen. Aristoteles versteht Natur als das, was in sich selbst den Ursprung von Veränderung und Bestand trägt, Thomas Kirchhoff betont ihre kulturelle Prägung, während sie in der Ökologie auf das Messbare reduziert wird. Dennoch ist Natur nicht bloß sprachliches oder kulturelles Konstrukt, sondern eine reale Gegebenheit, wie der *Neue Realismus* nach Maurizio Ferraris hervorhebt. Ulrich Kattmanns *sieben Naturweisen* ergänzen diese Betrachtung durch die *Alltagsvorstellungen*.

Eine Auseinandersetzung mit der Natur wirft die Frage nach der Stellung des Menschen auf. Als biologisches Wesen sind wir Teil der Natur und besitzen eine angeborene Tendenz zum Lebendigen (*Biophilie*). Problematisch ist die Synonymverwendung von „Natur“ und „Wesen“, da sie ungleiche Begriffe vermischt. Nach Arnold Gehlen ist der Mensch das noch nicht festgelegte Tier. Unser Wesen ist entweder genetisch bedingt oder eine Form von innerer Verpflichtung, die wir Rahel Jaeggi zufolge in einen neuen Bedeutungsrahmen führen können. Der *Jugendreport Natur* zeigt eine *Naturentfremdung* auf. Naturkontakte nehmen ab, während zugleich die Fehlvorstellung besteht, alles Natürliche sei per se gut, wodurch der Mensch als Störfaktor erscheint. Nach Ernst Cassirer ist Erkenntnis eine Form von symbolischer Handlung, weshalb Natur erlebt werden muss, um sie begreifen zu können. Die Anerkennung ihres Eigenwertes ermöglicht, Natur im Sinne Erich Fromms zu *Sein*, statt sie zu *Haben*. Da Natur zugleich unser Lebensraum ist, gewinnt das Konzept der *gelebten Natur* besondere Bedeutung, denn wir nutzen sie nicht nur, sondern sind in fundamentaler Weise von ihr abhängig.

## Abstract

Definitions of nature are historically contingent and vary across disciplines and perspectives, often even contradicting one another. This definitional plurality leads to alienation, as neither nature itself nor our position within it appears clearly determinable. Aristotle understood nature as the internal principle of change inherent to a being.; Thomas Kirchhoff stresses its cultural shaping; and ecology reduces it to what can be measured. Yet nature is not merely a linguistic or cultural construct but also a real given, as emphasized by Maurizio Ferraris' New Realism. Ulrich Kattmann's "sieben Weisen des Naturverständnis" enrich this spectrum, contributing to a multidimensional understanding.

The question of nature also raises the issue of human nature. As biological beings, we are part of nature and possess an innate tendency toward the living (biophilia). The synonymous use of "nature" and "essence," however, is problematic, as it conflates distinct concepts. Arnold Gehlen describes humans as the not-yet-determined animal, while Rahel Jaeggi argues that our essence is shaped through obligations that can be reinterpreted within new frameworks of meaning.

The "Jugendreport Natur" highlights a growing alienation: direct experiences of nature decline, while the misconception persists that everything "natural" is inherently good, casting humans as intruders. For Ernst Cassirer, knowledge is a symbolic act, implying that nature must be experienced in order to be understood. Recognizing its intrinsic value makes it possible to relate to nature, in Erich Fromm's sense, as "being" rather than merely "having." As our shared habitat, nature demands special attention, for we both use and fundamentally depend upon it.

# 1 Einleitung

„Beschreibe, was die Natur für dich ist!“ Versucht man diese Frage für sich selbst zu beantworten, merkt man erst, wie schwierig es ist, eine zufriedenstellende Antwort zu finden. Das liegt daran, dass die Natur das Selbstverständlichste und Ursprünglichste ist, mit dem wir Menschen in Kontakt kommen. Das Selbstverständliche hinterfragt der Mensch selten, da es uns nur durch eine genauere Betrachtung bewusst wird, dass es überhaupt existent ist. Die Auseinandersetzung mit dem Selbstverständlichen stellt eine zentrale Aufgabe der Philosophie dar, weshalb die Untersuchung des Naturbegriffs eine bedeutende Rolle einnimmt.

Die Frage nach der Natur ist auch deshalb komplex, da es sich um ein Konzept (lat. *conceptum* „das Zusammengefasste“) handelt. So setzt sich die Natur aus vielen Bestandteilen zusammen, von denen einige klar der Natur zuzuordnen sind wie Pflanzen, Tiere oder Wetterereignisse. Einige Bestandteile der Natur sind jedoch nur unter Vorbehalt ihr zuzuschreiben, wie zum Beispiel ein begrünter Kreisverkehr.

Die Frage nach einer Definition der Natur und den damit enthaltenen Objekten liefert je nach Disziplin unterschiedliche Antworten, die sich widersprechen oder ergänzen können. So wird eine Definition der Natur und deren Objekte unterschiedlich ausfallen, je nachdem, ob man sie als Schöpfung eines höheren Wesens oder als Produkt der Evolution betrachtet. Auch der Begriff Natur setzt sich aus drei unterschiedlichen Verwendungsweisen zusammen und ist deswegen nicht klar definiert. So kann Natur als ein ontologischer Umfang, als Gegenbegriff zur Technik und Artefakten sowie als Wesen des Seienden verwendet werden:

Der Naturbegriff hat folgende Bedeutungen. (i) Der Begriffsumfang (Extension) von ‚Natur‘ ist die physische Welt. Sie besteht aus allem, was uns konstituiert und umgibt, von unserem Körper bis zum Weltall. (ii) Dem Begriffsinhalt (Intension) nach ist Natur jedoch dasjenige, ( $\alpha$ ) was natürlich oder naturgegeben, aber nicht menschen-gemacht ist, also nicht zur Technik oder zu den Artefakten zählt (die eine Teilmenge der physischen Natur darstellen). In anderer Bedeutung versteht man unter ‚Natur‘ ( $\beta$ ) aber auch noch das Wesen von etwas.<sup>1</sup>

Alle Bedeutungen vereint eine grundlegende Gemeinsamkeit, nämlich dass der Mensch sich selbst als außenstehenden Betrachter wahrnimmt. In diesem Verständnis ist Natur etwas, das unabhängig vom Menschen existiert, sie entsteht aus sich selbst heraus oder ist bereits ohne unser Zutun vorhanden. Jeder noch so kleine Eingriff des Menschen in diese Ordnung bedeutet eine Einschränkung ihres Anspruchs auf Eigenständigkeit. Gleichzeitig lässt sich nicht

---

<sup>1</sup> Brigitte Falkenburg, „Natur“, in: *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*, hg.v. Thomas Kirchhoff et al. Tübingen 2020, 96.

bestreiten, dass wir als biologische Wesen selbst Teil der Natur sind und in unseren körperlichen und geistigen Grundlagen zutiefst mit ihr verwoben sind. Dieses Spannungsverhältnis hat weitreichende Folgen, denn es bestimmt nicht nur die Art und Weise, wie wir die Natur behandeln, sondern wirkt auch zurück auf uns selbst, indem es unsere Lebensbedingungen, unsere Wahrnehmung von Umwelt und letztlich unser Selbstverständnis prägt.

Ich werde darstellen, warum die Deutung von Natur als Gegenbegriff zur Technik und die Bestimmung von Natur als Wesen im Zusammenhang mit Naturentfremdung problematisch sind. Denn die erste Begriffsverwendung trennt den Menschen oder seine Handlungen von der Natur. Die zweite Verwendung legt ein unveränderliches Wesen nahe und stellt unsere Fähigkeit zur Veränderung infrage. Damit gerät aus dem Blick, dass wir Menschen Teil der Natur sind. In dieser Masterarbeit möchte ich eine Definition finden, die sich auf eine gemeinsame Wirklichkeit beruft und somit einen Ansatz verwenden, mit dem sowohl Natur- als auch Geisteswissenschaftler\*innen arbeiten können. Dabei orientiere ich mich an den Prinzipien des *Neuen Realismus*:

Einerseits ist es notwendig, die Tatsache festzuhalten, dass es einen unveränderlichen Kern des Seins und der Erfahrung gibt, der vollkommen unabhängig von Begriffsschemata und Wissen besteht. Andererseits muss man die Möglichkeit offenlassen, auf dieser Ebene Wissen als begriffliche, sprachliche, absichtliche und vor allem emanzipative Handlung zu konstruieren.<sup>2</sup>

Die Natur existiert demnach als Faktum, das auch unabhängig von uns existiert, diese objektive Tatsache muss aber von der sozialen Konstruktion und Fehlvorstellungen getrennt werden.

---

<sup>2</sup> Maurizio Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, Frankfurt am Main 2014, 62.

## 1.1 Das Naturverständnis im historischen Wandel

Die Ursprünge der Philosophie liegen im Staunen über die Natur. Der Mensch versucht, sich Vorgänge wie Gewitter, Dürre oder das Frühlingserwachen mit den begrenzten Möglichkeiten zu deuten, die ihm zur Verfügung stehen. Das Mittel, um sich diese Naturphänomene zu erschließen, ist das Denken. Dieses ist angelehnt an Erkenntnismuster, die uns bekannt sind, wie Erzählungen oder Erfahrungen. Pflanzen, Berge und Flüsse besitzen in dieser mythisch-religiösen Weltanschauung des Animismus eine Seele. Die Objekte der Natur sind demnach lebendig und eigenständige Wesen, die dem Menschen gegenüberstehen, jedoch mit ihm kommunizieren oder interagieren.<sup>3</sup>

Der Übergang von einer mythischen Weltanschauung zu rationalem Denken manifestiert sich in der Philosophiegeschichte besonders im Wirken der Vorsokratiker. Dieser Wandel bezeichnet den Übergang vom mythischen Weltverständnis hin zum *Logos*, einer rationalen und argumentativen Form der Welterklärung.

### 1.1.1 Die Vorsokratiker

Thales von Milet, der oft als erster Naturphilosoph der griechischen Antike gilt, nutzte sein Wissen über Naturprozesse praktisch. Überliefert ist die Anekdote, in welcher er anhand seiner Kenntnisse in Astronomie und Wetterbeobachtung eine besonders ertragreiche Olivenernte vorhersagte. Daraufhin mietete er im Voraus alle Olivenpressen in der Region günstig an. Als die reiche Ernte eintraf, konnte er die Pressen gewinnbringend vermieten. Dieses Beispiel zeigt, wie Thales naturkundliche Beobachtungen und rationale Prognosen einsetzte, um aus der Natur Erkenntnisse zu gewinnen und sie für menschliche Zwecke nutzbar zu machen.<sup>4</sup>

Anaximander (610–547 v. Chr.) war ein Schüler des Thales. Die Dinge in unserer Welt sind nach seiner Auffassung aus dem *Unendlichen* (*apeiron*) hervorgegangen. Sie stehen, ähnlich wie Menschen vor Gericht, in einem ständigen Streit miteinander. Es handelt sich um Gegensätze, die von der Zeit als Richter ihren Ausgleich erhalten. Die Welt und der gesamte Kosmos unterliegen diesem Rechtsprinzip. Wenn jemandem oder etwas zu viel zukommt, wird es ihm durch die Zeit wieder genommen, und wenn zu wenig vorhanden ist, wird es ihm zurückgegeben. Das zentrale Prinzip besteht darin, dass Anaximander mithilfe des *Logos* zu

---

<sup>3</sup> Vgl. Konrad Paul Liessmann, *Vom Nutzen und Nachteil des Denkens für das Leben*, Wien 2003, 25-41.

<sup>4</sup> Vgl. Liessmann, *Vom Nutzen und Nachteil des Denkens für das Leben*, 15-16.

erklären versucht, dass die Welt nicht aus einem mythisch-göttlichen Wesen hervorgegangen ist, sondern sich aus der Unendlichkeit geformt hat.<sup>5</sup>

Heraklits (535–475 v. Chr.) drei zentrale Ansichten, die auch heute noch von Bedeutung sind, lassen sich wie folgt zusammenfassen: die Welt ist ein zusammenhängendes Ganzes, sie befindet sich in einem ständigen Wandel und alle Vorgänge haben eine unverrückbare Ordnung. Der Mensch ist nur ein kleiner Teil dieser sinnlich verstandenen uns unbegreiflichen göttlichen Welt.<sup>6</sup>

Parmenides (540–470 v. Chr.) vertritt die Auffassung, dass allein das reine Denken zur wahren Erkenntnis führt, da es im Gegensatz zur täuschenden Sinneswahrnehmung unmittelbar mit dem unveränderlichen Sein übereinstimmt. Die berühmte Einheit von Denken und Sein bedeutet bei Parmenides, dass die Grundlage unseres Denkens das Sein ist. Dieses Sein ist unveränderlich, notwendig und unteilbar.<sup>7</sup> Praktisch bedeutet es, dass man sich den Osterhasen nur vorstellen kann, weil er eine Verbindung von gegebenen Sachen ist, wie ein Hase und Mensch.

Empedokles (490–430 v. Chr.) ist in der Naturphilosophie sowohl durch seine Physik als auch durch seinen spirituellen Glauben ein wichtiger Vertreter der Naturphilosophie. Alles Bestehende setzt sich aus den vier unzerstörbaren, aber vermischbaren Elementen zusammen: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Die treibende Kraft hinter diesen Elementen sind mythische Motive wie Liebe und die Beseeltheit aller Lebewesen. Empedokles steht somit genau zwischen Mythos und Logos, indem er versucht, die Natur rational zu erklären und mit religiös-mystische Vorstellungen kombiniert.<sup>8</sup>

Anaxagoras (ca. 500–428 v. Chr.) zählt zu den bedeutendsten Vertretern der Naturphilosophie, da er sich von religiös-mythischen Erklärungen der Natur abwandte. Diese Haltung führte noch vor der Zeit des Sokrates zu seiner Anklage wegen Gottlosigkeit und zu einem Todesurteil, das jedoch nicht vollstreckt wurde. Im Zentrum seines Denkens stand die kritische Prüfung unserer

---

<sup>5</sup> Vgl. Peter Cornelius Mayer-Tasch, Armin Adam und Hans-Martin Schönherr-Mann, *Natur denken : Eine Genealogie der ökologischen Idee. Texte und Kommentare*, Wiesbaden 2019, 19-20.

<sup>6</sup> Vgl. Mayer-Tasch, Adam und Schönherr-Mann, *Natur denken*, 20.

<sup>7</sup> Vgl. Mayer-Tasch, Adam und Schönherr-Mann, *Natur denken*, 22-23.

<sup>8</sup> Vgl. Mayer-Tasch, Adam und Schönherr-Mann, *Natur denken*, 23-28.

Erkenntnisgrundlagen. Er gilt zudem als der erste Philosoph, der erkannte, dass der Mond kein eigenes Licht besitzt, sondern das Licht der Sonne reflektiert.<sup>9</sup>

### 1.1.2 Die Sophisten

Die Sophisten können als nächstes Kapitel in der Entwicklung der Naturphilosophie verstanden werden, da sie im Gegensatz zu den Vorsokratikern, die vor allem die grundlegenden Prinzipien und Ordnungen der äußeren Natur zu ergründen suchten, den Blick auf den Menschen selbst richteten. In ihrem Denken trat die „Natur des Menschen“ in den Mittelpunkt, verstanden als die Gesamtheit seiner geistigen, sozialen und kulturellen Fähigkeiten. Damit verschoben sie den philosophischen Schwerpunkt von der Erforschung kosmischer Gesetzmäßigkeiten hin zur Untersuchung menschlicher Erkenntnis, Sprache, Moral und politischer Ordnung und erweiterten so den naturphilosophischen Diskurs um eine anthropologische Dimension.

Beispielsweise beruht Protagoras (485–415 v. Chr.) Grundaussage auf:

[...] einem Verständnis von Gesellschafts- und Kulturentwicklung, die harmonisch von der Natur ausgeht und in sie eingebunden ist. Prometheus und Hermes statten die Menschheit so aus, daß sie bestehen und sich schützen kann. Staat und Sitte entspringen der Natur.<sup>10</sup>

Für das Verständnis der menschlichen Natur sind zwei Feststellungen des Protagoras von besonderer Bedeutung. Zum einen geht auf ihn der sogenannte Homo-mensura-Satz zurück, dem zufolge der Mensch das Maß aller Dinge ist. Zum anderen unterschied er klar zwischen den Ergebnissen sinnlicher Wahrnehmung und denjenigen, die durch mathematische Methoden gewonnen werden.

Gorgias (483–375 v. Chr.) verdeutlicht das Grundproblem des Verhältnisses zwischen dem Verständnis gegebener natürlicher Objekte und ihrer sprachlichen Vermittlung:

Es existiert nichts; und wenn etwas existiert, so ist es für den Menschen unbegreiflich; wäre es aber auch begreiflich, so könnte man es doch einem andern nicht mitteilen oder erklären. [...] Aber auch das Seiende existiert nicht. Denn wenn es existiert, so ist es entweder ewig oder geworden oder beides. Es trifft jedoch keine dieser drei Annahmen zu und somit existiert es nicht.<sup>11</sup>

Gorgias bestreitet die Existenz des Seienden durch den Ausschluss aller denkbaren Möglichkeiten wie ewig oder geworden. Das Ewige hätte keinen Anfang und keinen Ursprung und das Seiende müsste aus dem Nicht-Seienden entstanden sein. Dadurch macht er deutlich, dass zwischen den natürlichen Gegebenheiten und ihrer sprachlichen Beschreibung eine

---

<sup>9</sup> Vgl. Mayer-Tasch, Adam und Schönherr-Mann, *Natur denken*, 28-31.

<sup>10</sup> Mayer-Tasch, Adam und Schönherr-Mann, *Natur denken*, 37.

<sup>11</sup> Mayer-Tasch, Adam und Schönherr-Mann, *Natur denken*, 41.

unüberbrückbare Kluft bestehen kann. Sprache vermittelt nicht die Dinge selbst, sondern lediglich Vorstellungen von ihnen.<sup>12</sup>

Ein zentrales Element unseres Naturverständnis besteht darin, Erscheinungen und Zusammenhänge durch Bezug auf die Natur zu erklären. Antiphon (um 450 v. Chr.) entwickelte als einer der ersten eine Vertragstheorie, die sich am Vorbild der Natur orientierte. Dabei unterschied er klar zwischen den willkürlich von Menschen erlassenen Gesetzen und den von der Natur notwendig vorgegebenen:

Denn die Forderungen von Gesetz und Brauch sind willkürlich auferlegt, die Gebote der Natur dagegen beruhen auf Notwendigkeit. Denn die Forderungen von Gesetz und Brauch sind vereinbart, nicht natürlich geworden, die Gebote der Natur aber sind natürlich geworden, nicht vereinbart.<sup>13</sup>

Antiphon vertrat zudem die Auffassung, dass alle Menschen von Natur aus gleich sind, unabhängig von ihrer kulturellen Herkunft.

### 1.1.3 Stoa

Ausschlaggebend in der Lehre der Stoiker ist die Idee einer Naturethik. Es gibt ein universales Naturgesetz (*heimarmene*), welches auch den Menschen miteinschließt. Die gesamte Welt ist nach stoischer Auffassung von einem göttlichen Logos, also einem universalen Vernunftprinzip, durchdrungen, das in allem Seienden wirksam ist und die Gesetzmäßigkeiten der Natur bestimmt. Dieses Naturgesetz gilt unabhängig von Ort, Zeit oder Kultur und bildet den Maßstab, an dem auch menschliche Gesetze gemessen werden sollten. Der Mensch soll im Einklang mit der Natur leben. Zenon hält diesbezüglich fest: „Das höchste Gut ist ein naturgemäßes, d.h. ein tugendhaftes Leben; denn dazu leitet uns die Natur an.“<sup>14</sup> Da der Mensch als einziges Lebewesen über Vernunft verfügt, darf er sich nach stoischer Auffassung der Tiere bedienen, da diese zwar belebt sind, jedoch nicht an der Vernunft teilhaben. Die Natur wird nach stoischer Auffassung erst durch den Menschen in ihrem vollen Sinn zur Natur, da nur wir sie aufgrund unserer Vernunftbegabung vollständig erfassen können. Der Mensch ist Teil dieser göttlichen Ordnung, denn diese setzt ein Wesen voraus, das selbst vernunftbegabt ist.

---

<sup>12</sup> Vgl. Mayer-Tasch, Adam und Schönherr-Mann, *Natur denken*, 40-42.

<sup>13</sup> Mayer-Tasch, Adam und Schönherr-Mann, *Natur denken*, 43.

<sup>14</sup> Vgl. Mayer-Tasch, Adam und Schönherr-Mann, *Natur denken*, 72.

### 1.1.4 Christlich-mittelalterliche Naturvorstellungen

In diesem historischen Abschnitt verliert die Natur ihre Eigenständigkeit, denn sie gilt als Werk eines Schöpfers. Natur wird zur Erkenntnis und Rechtfertigung Gottes herangezogen. Frühere philosophische Konzepte werden zu diesem Zweck neu gedeutet:

So benutzt Athanasius stoische Denkmuster: die Schöpfung als polis. Die pythagoreische Lehre von der Harmonie erweist sich als einer christlichen Überdeutung fähig. Athanasius verwendet das Modell von der Eintracht der Dinge der Welt, um die These vom Einen Gott, der sich trinitarisch offenbart, zu stützen. Die Ordnung der Einen Welt verweist auf den Einen Gott. Wo Natur später bei den Kirchenvätern als lohnendes Objekt dieser Reflexion erscheint, tut sie dies aus einer ästhetischen Distanzierung heraus.<sup>15</sup>

Die Natur wird nicht mehr unmittelbar untersucht, sondern symbolisch-zielgerichtet gedeutet. Damit einher geht ein Rückgang der naturwissenschaftlich orientierten Ansätze. In dieser religiösen Denkweise gibt es zwei Vorstellungen. Entweder muss die Natur ähnlich wie das Heidentum gezähmt werden oder sie wird als Text und Schrift gesehen, die interpretiert werden muss. In dieser Denkweise wird versucht, eine Einheit zwischen den Gegebenheiten und dem Glauben zu finden. Als Ausnahme lässt sich die Unterscheidung zwischen *natura naturans* (schaffende Natur/Gott) und *natura naturata* (geschaffene Natur) nennen. Dieses Prinzip verbindet die religiöse Sicht auf die Welt mit einer philosophisch begründeten Naturauffassung, ohne die göttliche Schöpfung als Ursprung aller Dinge in Frage zu stellen. Während die Quelle *Natur denken* die Unterscheidung Johannes Scotus Eriugena (815-877 n. Chr.) zuschreibt, ordnet Kirchhoffs *Naturphilosophie* sie Michael Scotus (1180-1235 n. Chr.) zu, der die Aristoteles-Kommentare Averroes' aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzte.<sup>16</sup>

In diesem Prinzip steht Gott als *natura naturans* für das schöpferische Prinzip, aus dem alles hervorgeht. Diese schöpferische Natur bringt die Welt in ihrer Vielfalt hervor und ist in den von ihr geschaffenen, sichtbaren Dingen, der *natura naturata*, gegenwärtig. Die geschaffene Natur (*natura naturata*) ist somit Ausdruck der schöpferischen Natur (*natura naturans*), ohne von ihr getrennt zu sein.<sup>17</sup> Nach Aristoteles kann es keine geschaffene Natur (*natura naturata*) geben, da die Natur das ist was aus sich selbst heraus entsteht und sich verändert:

*Hier liegt eine erste wichtige Bedeutungsverschiebung vor. Der Begriff der natura naturata knüpft an Aristoteles' Begriffe von Natur und Kunst an, setzt aber den Schöpfungsgedanken voraus – die geschaffene Natur wird nun zum Kunstwerk Gottes. Der aristotelische Gott fungierte hingegen nicht als Schöpfer, sondern nur als „unbewegter Beweger“, als ewige Ursache der Himmelsbewegungen.<sup>18</sup>*

---

<sup>15</sup> Mayer-Tasch, Adam und Schönherr-Mann, *Natur denken*, 103.

<sup>16</sup> Vgl. Mayer-Tasch, Adam und Schönherr-Mann, *Natur denken*, 104. und Brigitte Falkenburg, „Natur“, in: *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*, hg.v. Thomas Kirchhoff et al. Tübingen 2020, 97.

<sup>17</sup> Vgl. Mayer-Tasch, Adam und Schönherr-Mann, *Natur denken*, 104.

<sup>18</sup> Brigitte Falkenburg, „Natur“, in: *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*, hg.v. Thomas Kirchhoff et al. Tübingen 2020, 97.

## 1.2 Maurizio Ferraris: Natur als Realität

Maurizio Ferraris stellt sich klar gegen die Positionen der Postmoderne und des Konstruktivismus. Er widerspricht der Vorstellung, dass menschliche Denkweisen wie Kategorisierungen, Schubladendenken oder die Verarbeitung der Wirklichkeit in Schrift und Bild bloße Illusionen oder leere Zeichen ohne Bezug zur Realität seien. Stattdessen versteht er sie als eine ontologische Vervielfältigung der realen Welt. Unsere geistigen und kulturellen Ausdrucksformen sind demnach nicht von der Wirklichkeit abgekoppelt, sondern gehen auf sie zurück und nehmen auf sie Bezug.<sup>19</sup>

Dass Wahrheit oder reale Gegebenheiten keine bloßen Konstruktionen sind, zeigt sich besonders in Krisen oder Katastrophen. Die Auswirkungen von Kriegen oder dem Klimawandel lassen sich spätestens dann nicht mehr als postmoderne Konstrukte durch Sprache, Kultur oder Machtverhältnisse deuten, wenn wir selbst davon betroffen sind.<sup>20</sup> Auch in der Natur zeigen sich solche Erfahrungen, etwa wenn wir uns nach einem Spaziergang im Wald erholt und ausgeglichen fühlen oder, im negativen Sinn, wenn wir unter Zahnschmerzen oder einer Erkältung leiden. In solchen Momenten tritt uns eine Wirklichkeit entgegen, die sich nicht wegdiskutieren oder umdeuten lässt.

Die postmoderne Herangehensweise, die man mit dem Satz: „*Es gibt keine Tatsachen, nur Interpretationen in Verbindung*“, bringt, stößt besonders im Hinblick auf die Natur und ihre Wirklichkeit an ihre Grenzen. Wer etwa an Krebs erkrankt ist oder durch ein Hochwasser alles verloren hat, erfährt eine Realität, die sich nicht relativieren oder als bloße Interpretation abtun lässt. In solchen Fällen ist es bevormundend, den Betroffenen eine konstruktivistische Sichtweise aufzudrängen, in der selbst das Offensichtliche in Zweifel gezogen wird. Maurizio Ferraris nennt in diesem Zusammenhang das Beispiel eines Gerichtsprozesses. Vor Gericht zählt nicht die individuelle Deutung, sondern die Anwendung verbindlicher Regeln.<sup>21</sup>

Ferraris sieht in der Postmoderne eine Ironisierung oder Karikatur der Welt:

Die Postmoderne markiert den Eintritt der Anführungszeichen in die Philosophie: Die Wirklichkeit wird »Wirklichkeit«, die Wahrheit »Wahrheit«, die Objektivität »Objektivität«, die Gerechtigkeit »Gerechtigkeit«, der Sex »Sex« etc.<sup>22</sup>

Es gibt Situationen, in denen wir auf eine gemeinsame Wirklichkeitsbasis angewiesen sind, zum Beispiel vor Gericht, wo Entscheidungen nur auf nachvollziehbaren und verbindlichen

---

<sup>19</sup> Vgl. Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 9-10.

<sup>20</sup> Vgl. Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 14.

<sup>21</sup> Vgl. Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 19.

<sup>22</sup> Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 18.

Tatsachen getroffen werden können. Nur wenn wir eine gemeinsame Wirklichkeit anerkennen, lässt sich die völlige Ironisierung der Welt verhindern.

In dem Trugschluss Sein – Wissen, auch transzendentaler Trugschluss genannt, sieht Ferraris den Kern des Realismus. Maurizio Ferraris folgt dabei Diego Marconi, der zwei Anschauungen zwischen Realisten und Antirealisten sieht. Die erste ist die realistische Position, nach der es Dinge gibt, die unabhängig von unseren Anschauungen existieren. Die zweite nennt er konstruktivistisch. Sie besagt, dass Dinge in ihrer Existenz von unseren Begriffen abhängig sind. An folgendem Beispiel lassen sich die Positionen klarer veranschaulichen:

Die Mammutbäume in Kalifornien können über 80 Meter hoch werden.

Ferraris erkennt an, dass es einige Bereiche gibt, in denen die konstruktivistischen Anschauungen sinnvoll angewendet werden können. Nach der kantianischen Auffassung sind Anschauungen ohne Begriffe blind. Wir können nur sinnvoll miteinander kommunizieren, weil wir Begriffe und die diesbezüglichen sprachlichen Konzepte wie „Baum“ oder „Wald“ miteinander teilen.<sup>23</sup> In der Wissenschaft, in sozialen und politischen Interaktionen braucht man Konzepte. Ferraris kritisiert Kants These, dass Konzepte erforderlich sind, damit Erfahrung überhaupt erst möglich ist. Im Umkehrschluss bedeutet die kantianische Sichtweise, dass die Begriffsschemata für die Wirklichkeit einen konstitutiven Wert haben. Kritisch dabei ist: „Bei einer vollständigen Verwirklichung des Trugschlusses Sein – Wissen ist nun das, was es gibt, bestimmt von dem, was wir davon wissen.“<sup>24</sup>

Es ist klar, dass ich, um zu wissen, dass Wasser H<sub>2</sub>O ist, Sprache, Schemata und Kategorien brauche. Aber dass Wasser H<sub>2</sub>O ist, ist vollkommen unabhängig von all meiner Kenntnis. So war Wasser auch vor der Geburt der Chemie H<sub>2</sub>O und es wäre es, wenn wir alle von der Erdoberfläche verschwänden. Was die unwissenschaftliche Erfahrung betrifft, macht Wasser vor allem nass und Feuer brennt, ob ich das nun weiß oder nicht, unabhängig von Sprachen, Schemata und Kategorien. Irgendwann gibt es etwas, das uns widersteht. Das nenne ich die »Unveränderlichkeit«, den wesentlichen Charakter des Wirklichen.<sup>25</sup>

Die im Beispiel genannten Mammutbäume existieren auch dann, wenn wir kein Konzept von ihnen haben. Sie sind reale Gegenstände, unabhängig davon, ob sie benannt, beobachtet oder verstanden werden. Ein Mensch ohne Konzepte oder ein Tier weiß vielleicht nicht, dass es sich um einen Baum handelt, aber der Baum ist trotzdem da mitsamt seinem Stamm, Wurzeln, Blättern und biologischen Funktionen.

---

<sup>23</sup> Vgl. Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 33.

<sup>24</sup> Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 34.

<sup>25</sup> Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 30-31.

Durch das Pantoffelexperiment liefert Ferraris ein anschauliches Beispiel für die Existenz einer von uns unabhängigen Realität.<sup>26</sup> Wenn man einen Menschen bittet, einen Pantoffel zu reichen, ist das in der Regel problemlos möglich. Auch ein Hund kann den Pantoffel bringen, obwohl er keine Sprache und keine abstrakten Konzepte kennt. Selbst für Lebewesen wie Würmer oder Efeu, die über keine mit uns vergleichbaren Sinnesorgane verfügen, stellt der Pantoffel ein reales Hindernis dar. Auch wenn ein anderer Gegenstand darüber gestapelt wird, bleibt der Pantoffel ein tatsächlich vorhandenes Objekt, selbst für etwas ohne jede Wahrnehmung. Das macht deutlich, dass die Welt nicht vollständig von unseren Begriffsschemata abhängig ist. Der Pantoffel existiert unabhängig davon, wie wir ihn benennen oder wahrnehmen.

Es hängt von der Tatsache ab, dass das Feuer brennt, das Wasser nass und der Pantoffel auf dem Teppich ist, dies sind ontologische Merkmale, keine epistemologischen. Tatsächlich (denken wir an das Experiment mit dem Pantoffel) ist es unzweifelhaft, dass wir uns durch Begriffsschemata mit der Welt in Beziehung setzen (wer diese Zeilen liest muss das Alphabet gelernt haben und muss Deutsch können), aber das bedeutet nicht, dass die Welt von unseren Begriffsschemata bestimmt ist. Ich kann so viel wissen (oder nicht wissen), wie ich will, die Welt bleibt die, die sie ist.<sup>27</sup>

Ferraris geht jedoch noch einen Schritt weiter. Für ihn existieren Objekte nicht nur unabhängig von unserer Wahrnehmung, sondern unsere Wahrnehmung hat auch keinen Einfluss auf ihr Bestehen oder ihre Beschaffenheit. Wir verändern die Dinge nicht dadurch, dass wir sie betrachten, benennen oder einordnen. Die Welt ist keine Konstruktion unseres Denkens, sondern eine gegebene Wirklichkeit, die unabhängig von uns existiert:

Es bleibt, dass das, was wir wahrnehmen, unveränderlich ist, man kann es nicht korrigieren: Das Licht der Sonne blendet, wenn die Sonne da ist, und der Griff der Espressokanne schmilzt, wenn wir sie auf der Flamme gelassen haben. Es gibt keine Interpretation, die man diesen Tatsachen entgegenhalten könnte; die einzigen Alternativen sind die Sonnenbrille und der Topflappen.<sup>28</sup>

Das Kapitel Innenwelt und Außenwelt ist besonders in Bezug zur Natur relevant. Wie bereits geschildert gibt es eine „Autonomie der Welt gegenüber unseren Begriffsschemata und Wahrnehmungsapparaten.“<sup>29</sup> Speziell die Tatsache, dass uns unsere Sinne täuschen können, ist für Ferraris ein Beweis dafür, dass die Welt unabhängig von unserer Logik und unseren Begriffen existiert. Dieser Widerstand der Wirklichkeit gegenüber unseren Deutungsmustern zeigt die Autonomie der Ästhetik gegenüber der Logik. Wir sehen zum Beispiel die grüne Natur und nehmen diesen Eindruck auf, noch bevor wir ihn in Worte fassen oder begrifflich einordnen können. Die Welt ist nicht unsere Konstruktion, denn es gibt Dinge, die wir eigentlich nicht

---

<sup>26</sup> Vgl. Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 37-39.

<sup>27</sup> Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 41.

<sup>28</sup> Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 43.

<sup>29</sup> Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 45.

erkennen wollen und trotzdem wahrnehmen. Niemand entscheidet sich freiwillig dafür, Schmerzen zu spüren oder schlechte Nachrichten zu hören. In bestimmten Situationen müssen wir sogar annehmen, dass wir uns täuschen, wie bei einem Albtraum oder einer optischen Täuschung. Doch gerade das zeigt, dass es etwas gibt, das unabhängig von unserem Erkenntnisvermögen existiert.<sup>30</sup>

Die Begegnung mit der Natur kann eine Erfahrung sein, die ganz ohne Begriffe geschieht. Wenn wir etwa am Waldrand stehen und der Wind durch die Blätter geht, das Licht durch die Bäume fällt und die feuchte Erde riechbar wird, dann erfassen wir all das nicht zuerst durch Sprache oder Konzepte. Diese Eindrücke treffen uns direkt, ohne dass wir sie benennen oder einordnen müssen. In solchen Momenten spüren wir, dass da etwas ist, das unabhängig von unserem Denken existiert. Die Natur begegnet uns unmittelbar und genau darin liegt ihre Wahrheit.<sup>31</sup>

Die Erfahrung der Natur ist somit notwendig und universell. Jeder Mensch nimmt die Natur wahr, und diese Wahrnehmung ist individuell. Sie wird durch Eindrücke und Erfahrungen geprägt und gerade deshalb ist sie etwas Einzigartiges. Gleichzeitig ist sie wirklich gegeben, denn die Natur wäre auch ohne uns ein Faktum. Ferraris Grundaussage ist die klare Trennung zwischen Ontologie (dem, was ist) und Epistemologie (dem, was wir wissen) mithilfe der Philosophie die als Brücke dienen kann:

Wenn ich dagegen in meinem Realismusvorschlag so sehr auf dem Unterschied zwischen Ontologie (dem, was ist) und Epistemologie (dem, was wir wissen) bestehe, ist es tatsächlich deswegen, weil ich mich ihrer Vermengung direkt entgegenstelle. Also kein »Zurück zum Positivismus«. Vielmehr gegen den Positivismus, den die Wissenschaft preist, und gegen die Postmoderne, die diese herabsetzt zu einem Kampf zwischen Interessen (aber sie zugleich eintreten lässt in die aller kleinsten Details der Erfahrung und der Natur), schlage ich eine Wiederbelebung der Philosophie vor als Brücke zwischen dem gesunden Menschenverstand, den moralischen Werten und Meinungen und der Welt des Wissens (denn es gibt nicht nur die Physik, es gibt auch das Recht, die Geschichte, die Ökonomie).<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 45-46.

<sup>31</sup> Vgl. Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 47.

<sup>32</sup> Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 49.

Maurizio Ferraris bezieht sich auch explizit auf die Natur:

Das hat selbstverständlich nichts zu tun mit dem Appell an irgendein Naturrecht. Und bezogen darauf darf man sich fragen, ob die natürlichen Rechte (die vor allem natürliche Pflichten sind) nicht ein Scherz sind, den man erfunden hat, damit man postmoderne Bücher über die Tatsache schreiben kann, dass die Natur nicht existiert. Selbstverständlich kann man kein einziges Recht und keine einzige Pflicht aus der Natur herleiten. Das ändert aber nichts daran, dass die Natur existiert, dass sie Beschränkungen mit sich bringt (zum Beispiel die Dauer des Lebens oder die Gesetze der Physik), dass diese Beschränkungen nicht von Menschen geschaffen sind und dass schließlich eine wesentliche Differenz besteht zwischen den Rentengesetzen und den Gesetzen der Thermodynamik, die tatsächlich niemals Gegenstand der Diskussion sind, auch nicht der wagemutigsten finanziellen. In diesem Rahmen bedeutet „Leben nach der Natur“: „Springt nicht ohne Fallschirm, denn ihr habt keine Flügel“, und nicht „die heterosexuelle Familie ist von der Natur gewollt und die Basis der Gesellschaft“.<sup>33</sup>

Ferraris Aussage ist in zweifacher Hinsicht zur Naturthematik wertvoll, erstens, zeigt sie auf, dass die Natur unabhängig von unseren Konzepten existiert und zweitens, kritisiert er die Ableitung von sogenannten Naturgesetzen davon. Den ersten Aspekt fasst Ferraris unter der Metapher „Reibung des Wirklichen“ zusammen.<sup>34</sup> Zum Beispiel gibt es auf der Erde die Schwerkraft, denn sonst würden wir durch die Luft schweben. Es gibt also Tatsachen, denen wir uns nicht entziehen können, selbst wenn wir die Wirklichkeit (scheinbar) noch so stark konstruieren. Manche Gegebenheiten bestehen unabhängig von unserem Denken, unseren Begriffen oder gesellschaftlichen Deutungen.

Der zweite Aspekt befasst sich mit dem Herauslesen von ethischen Normen aus diesen Tatsachen. Wir können uns dieser Gegebenheit nicht entziehen, wenn wir handeln wollen. Wenn wir jedoch ohne Vernunft aus solchen Tatsachen ethische Ableitungen vornehmen, besteht die Gefahr des Missbrauchs. Aus der Tatsache, dass ein Sprung aus großer Höhe tödlich ist, folgt noch lange keine moralische Norm. Wer Tatsächliches mit moralischer Verpflichtung verwechselt, übersieht den Unterschied zwischen Sein und Sollen und läuft Gefahr, andere durch vermeintlich naturgegebene Regeln zu bevormunden.

Nach Ferraris besteht der Trugschluss, dass Feststellen mit Akzeptieren gleichzusetzen. Man muss klar unterscheiden, ob es sich um sozial konstruierte oder natürliche Gegenstände handelt, vor allem, wenn aus der Beobachtung der Natur (= Feststellen) häufig Regeln oder Normen (= Akzeptieren) abgeleitet werden. Diese Ableitungen sind jedoch sozial geprägt, weil sie durch unsere Begriffe, Denkweisen und kulturellen Rahmenbedingungen vermittelt werden.

---

<sup>33</sup> Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 53.

<sup>34</sup> Vgl. Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 53.

Ferraris zeigt außerdem auf, dass in der Bestimmung der Natur keine Vermischung von Kultur und Natur durch Dialektik geschehen soll, denn dies vermischt nur die Begriffe:

Einerseits erlaubt sie uns, die natürliche Welt als unabhängig von der menschlichen Konstruktion anzuerkennen und damit das nihilistische und skeptische Ergebnis zu vermeiden, zu dem man gelangt, wenn man versucht, die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur dialektisch aufzuheben. Andererseits ermöglicht sie, in der sozialen Welt das Werk der menschlichen Konstruktion zu sehen, die allerdings – eben insofern sie eine soziale Interaktion ist – keine rein subjektive Produktion ist.<sup>35</sup>

Man sollte also unterscheiden, ob es sich bei der Analyse eines Objekts um ein natürliches oder ein soziales handelt. Natürliche Objekte können nur epistemologisch rekonstruiert werden, während soziale Objekte hermeneutisch ausgelegt werden.<sup>36</sup>

Nach Ferraris ist die Natur keine soziale Konstruktion, sondern eine vom Menschen unabhängige Realität. Unsere Begriffe und Theorien über die Natur sind zwar kulturell und sprachlich vermittelt, doch das, worauf sie sich beziehen, existiert auch ohne unser Wissen. Die Natur wird also interpretiert, aber nicht erzeugt. Im Unterschied dazu sind soziale Gegenstände wie Gesetze oder Geld tatsächlich durch menschliches Handeln hervorgebracht. Während die Erkenntnis der Natur eine rekonstruktive Funktion hat, spielt sie im sozialen Bereich eine konstitutive, also mitgestaltende Rolle.

Der entscheidende Punkt ist, dass wir uns der Unterscheidung zwischen natürlichen und sozialen Gegenständen bewusst werden. Diese Trennung wird besonders deutlich an Beispielen wie dem Klimawandel. Die physikalischen Prozesse, die ihm zugrunde liegen, sind natürlichen Ursprungs, doch wie wir darüber sprechen, sie messen oder politisch darauf reagieren, ist sozial geprägt. Ähnliches gilt für das Beispiel einer Krankheit. Ein bakterieller Infekt ist ein biologischer Vorgang, also natürlich, aber unser Umgang damit, die Diagnose, die Behandlung oder die gesellschaftlichen Auswirkungen sind kulturell vermittelt. Unser Zugang zur Natur ist somit nie völlig neutral, sondern stets beeinflusst durch Sprache, Deutung und Tradition. Dennoch ist die Natur weder relativ noch konstruiert. Das Pantofflexperiment zeigt, dass wir uns trotz kultureller Einflüsse auf eine objektive Wirklichkeit beziehen. Auch wenn unsere Begriffe kulturell geprägt sind, bleibt das physische Vorhandensein eines Pantoffels davon unberührt.

---

<sup>35</sup> Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 62.

<sup>36</sup> Vgl. Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, 62-63.

### 1.3 Mensch und Tier im Vergleich

In der Philosophie wird die aristotelische Minimaldefinition des Menschen als „vernunftbegabtes Tier“ (zoon logon echon) häufig als klassische Grenzziehung zwischen Mensch und Tier verstanden.

Dass der Mensch aber auch noch in viel höherem Maasse ein staatliches Geschöpf ist als alle Bienen oder sonst ein Gesellschaftsthier, ergibt sich aus Folgendem: Nichts schafft nach unserem oft ausgesprochenen Grundsatz, die Natur zwecklos; dem Menschen aber ward allein unter allen animalischen Geschöpfen Sprache gegeben. Die blosse Stimme giebt nur Zeichen von Schmerz und Lust und ist daher auch den Thieren verliehen, deren Natur nicht weiter reicht als Schmerz und Lust zu empfinden und davon sich unter einander Zeichen zu geben. Die Sprache hingegen soll Nützliches und Schädliches, mithin auch Recht und Unrecht, klar ausdrücken. Denn diess ist dem Menschen im Vergleich mit den Thieren eigentthümlich, dass er allein Sinn hat für Gutes und Schlechtes, für Recht und Unrecht und die verwandten Begriffe.<sup>37</sup>

Der Mensch ist das vernunftbegabte Tier ζῷον λόγον ἔχον (*zoon logon echon*). Dabei beschreibt der griechische Begriff λόγον (*logos*) nicht nur die Sprache, sondern auch die Vernunft. Genau hier liegt die zentrale Unterscheidung zwischen Mensch und Tier. Der Mensch braucht die Vernunft, um als *zoon politikon*, sprich als Gemeinschaftswesen, leben zu können. Doch ist diese Trennlinie zwischen Mensch und Tier heute noch haltbar? Oder beginnen die Grenzen zu verschwimmen, sobald man die Erkenntnisse über kognitive und kommunikative Fähigkeiten von Tieren berücksichtigt? Viele Tiere verfügen über komplexe kommunikative und kognitive Fähigkeiten, die sich zumindest ansatzweise mit dem menschlichen Logos vergleichen lassen. Menschenaffen wie Bonobos und Schimpansen beherrschen elementare Symbolsprache (etwa Gebärden oder Zeichen auf Tastaturen) und zeigen ein Verständnis für einfache grammatische Strukturen. Rabenvögel und Delfine zeigen Problemlösungsverhalten, Werkzeuggestaltung und soziale Intelligenz. Elefanten und Wale besitzen eine ausgeprägte emotionale Kommunikation und sogar Formen kultureller Weitergabe. Diese Beobachtungen legen nahe, dass es im Tierreich rudimentäre, oft funktionale Vorformen von Vernunft, Sprache und sozialem Denken gibt.

Handelt es sich bei diesen tierischen Fähigkeiten um einen graduellen oder kategorialen Unterschied? Versteht man den Logos der Tiere als einen graduellen Unterschied zu den menschlichen Fähigkeiten, dann ist der Mensch nicht prinzipiell, sondern lediglich dem Ausmaß nach vom Tier zu unterscheiden. Aber der Mensch zeichnet sich insbesondere durch eine höhere soziale, kulturelle und kognitive Komplexität im Vergleich zu allen anderen

---

<sup>37</sup> Jacob Bernays, *Aristoteles' Politik: Erstes, zweites und drittes Buch*. Berlin 1872. 8-9.

Organismen aus. Gerade deshalb benötigt er eine ausgereifte Form der Kommunikation, die es ihm erlaubt, nicht nur Informationen weiterzugeben, sondern abstrakte Begriffe zu formen, moralische Normen auszuhandeln und gemeinschaftliche Strukturen zu organisieren. Der Logos erfüllt hier also eine doppelte Funktion, er dient sowohl der Verständigung im Alltag als auch der Reflexion komplexer Sachverhalte wie moralisch richtiges, zukunftsorientiertes Handeln.

Andere Tiere hingegen benötigen eine solche hoch entwickelte Kommunikationsform nicht, weil ihre sozialen Strukturen und geistigen Anforderungen in der Regel weniger differenziert sind. Ihre Lautäußerungen oder Gesten reichen aus, um elementare Bedürfnisse zu kommunizieren. Evolutionsbiologisch gedacht fehlte es anderen Tieren an der Notwendigkeit, komplexe Begriffe zu bilden oder normative Ordnungen zu verhandeln. Die menschliche Vorrangstellung in der Natur ist nicht absolut, sondern das Ergebnis einer bestimmten historischen und evolutionären Entwicklung. Es wäre daher falsch, Tieren bestimmte geistige oder kommunikative Fähigkeiten grundsätzlich abzusprechen, nur weil sie nicht in derselben Ausprägung wie beim Menschen erscheinen. Vielmehr zeigen zahlreiche Tierarten Ansätze von Vernunft, Empathie und symbolischer Kommunikation, die eine strikte Trennung zwischen Mensch und Tier zunehmend infrage stellen.

Die Frage stellt sich anders, wenn man den menschlichen Logos nicht als eine Frage des Grades, sondern als kategorialen Unterschied zu tierischen Fähigkeiten versteht. In diesem Fall wäre der Mensch nicht bloß eine weiterentwickelte Version anderer Lebewesen, sondern grundsätzlich anders verfasst, mit einer einzigartigen Fähigkeit zu abstraktem Denken, moralischer Reflexion und begrifflicher Sprache.

Aus dieser Perspektive wäre tierisches Verhalten zwar intelligent, kommunikativ oder sozial, aber nicht im eigentlichen Sinne rational. Ein Affe mag Werkzeuge benutzen oder sich in einem Spiegel erkennen, aber er entwickelt keine systematischen Theorien, keine Ethik und keine Kultur im menschlichen Sinne. Der Logos des Menschen wäre dann nicht nur ein komplexerer tierischer Logos, sondern etwas qualitativ anderes.

Auch die menschliche Fähigkeit abstrakte Begriffe wie Gerechtigkeit, Unendlichkeit oder Zeit zu bilden ist einzigartig. Diese Fähigkeit ist nicht bloß eine Frage des Grades, sondern eröffnet eine neue Ebene geistiger Realität, die bei Tieren in dieser Form nicht nachweisbar ist. Die menschliche Fähigkeit zum Logos und zur Selbstreflexion unterscheidet unsere Intelligenz fundamental von tierischer Intelligenz, die weitgehend durch Instinkte, Konditionierung oder unmittelbare Bedürfnisse geprägt bleibt.

Der Mensch lässt sich biologisch passend in ein System mit anderen Wirbeltieren eingliedern: „Menschen sind Säugetiere, die ein großes Gehirn haben und sich auf zwei Beinen fortbewegen.“<sup>38</sup> Auch die Untersuchung des menschlichen Genoms gibt Aufschluss darüber, warum wir uns von unseren nächsten Verwandten im Tierreich, den Schimpansen unterscheiden oder gleichen. Mit einer Übereinstimmung von 98,4 % lassen sich Unterschiede und Gemeinsamkeiten erklären. Nicht nur der genetische Code an sich, sondern auch die Regulation der Gene, also welche Merkmale sich ausbilden, ist aussagekräftig. Mensch und Schimpanse unterscheiden sich in 19 Regulatorgenen, die den Menschen naturwissenschaftlich von anderen Menschenaffen trennen. Die Naturwissenschaft ist auf empirisch überprüfbare, messbare Phänomene angewiesen. Sie kann nur mit dem arbeiten, was sich beobachten, quantifizieren und systematisch nachweisen lässt. Gerade deshalb erweist sich die aristotelische Konzeption des Menschen als *zoon logon echon* als besonders vereinend und anschlussfähig. Aristoteles verortet den Menschen einerseits innerhalb der Tierwelt, hebt ihn zugleich aber durch seine Fähigkeit zum *Logos*, zur Sprache und somit zur Reflexion, wesentlich hervor.

Diese doppelte Einordnung, Zugehörigkeit zur Natur und dennoch geistige Differenz entspricht auch dem naturwissenschaftlichen Vorgehen, denn der Mensch wird in der Biologie in die Familie der Hominiden eingeordnet. Dadurch wird unsere evolutionäre Verwandtschaft mit anderen Menschenaffen dargestellt. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, dass wir über einzigartige Merkmale verfügen, wie unser großes Gehirn, unsere komplexe Sprache oder unsere Bipedie.

Bei diesem Vergleich zwischen Mensch und Tier entsteht ein Bild, das den Menschen weder künstlich aus der Natur herauslöst noch ihn vollständig in ihr aufgehen lässt. Die aristotelische Sicht bringt genau dieses Spannungsverhältnis auf den Punkt, denn der Mensch ist ein Tier, das durch den *Logos* mehr als nur Tier ist.

---

<sup>38</sup> Lisa A. Urry, Michael L. Cain, Steven A. Wasserman, Peter V. Minorsky, Jane B. Reece, „Herkunft und Evolution der Wirbeltiere“, in: *Campbell Biologie*, hg. v. Achim Paululat, und Jürgen J Heinisch, Hallbergmoos 2019, 996.

## **2 Fehlvorstellungen einer guten Natur und eines guten Wesens**

Versucht man eine Definition für die Natur des Menschen zu finden, so stößt man in der philosophischen Anthropologie auf die Verwendung des Begriffs *Natur* als eine Zuschreibung von notwendigen Eigenschaften für den Menschen. Die Natur des Menschen ist somit eine Ansammlung von fundamentalen Merkmalen, die beschreiben, was uns ausmacht. Meiner Ansicht zufolge muss bei der Frage nach der Natur des Menschen auf zwei Fehlvorstellungen geachtet werden:

1. Die Natur ist etwas grundsätzlich Gutes und deswegen muss auch die Natur des Menschen gut sein.
2. Die Natur des Menschen wird gleichgesetzt mit dem Wesen des Menschen. Oft wird die Natur als eine unumgängliche Eigenschaft des Menschen verstanden. Es kann demzufolge nichts sein, was wir nicht wollen können.

### **2.1 Die Natur ist etwas grundsätzlich Gutes**

Die erstgenannte Fehlvorstellung besagt, dass die Natur etwas grundsätzlich Gutes ist und deswegen auch die Natur des Menschen gut ist. Daran erkennt man, dass die Natur als ein Konstrukt positiver Eigenschaften betrachtet wird, was ein fehlerhaftes symbolisches Verständnis darstellt, wie es die Theorie des Bambi-Syndroms beschreibt. Denkt man an die Natur, so verbindet man sie in der Regel mit Flüssen, Wäldern und Meeren, jedoch weit weniger mit Waldbränden, Krankheit oder Tod. In dieser Theorie wird die Natur idealisiert und somit erscheint auch die Natur des Menschen als etwas Harmonisches und Positives. Handlungen wie Ausbeutung, Kriege und Zerstörung werden als Abweichungen betrachtet, die nicht zur menschlichen Natur gehören. Die historische Kontinuität solcher Phänomene legt aber nahe, dass sie tief in der menschlichen Natur verwurzelt sind, da sie sonst nicht fortbestehen würden. Ich bin der Auffassung, dass die negativen Aspekte des Menschen ebenso Teil von uns sind, wie unsere positiven Eigenschaften. Leben bedeutet, einen Raum in Anspruch zu nehmen und diesen Raum mit anderen mehr oder weniger selbstlos zu teilen. Schon allein, weil wir unseren Stoffwechsel aufrechterhalten müssen, stehen wir als Lebewesen in ständigem Austausch mit anderen.

Das Grundprinzip der Natur wird von uns zur Erklärung der Idee von Gut und Böse missbraucht. Stellen wir uns eine Szene vor, wie sie in fast jeder Naturdokumentation vorkommt: Ein junges Gnu hat den Anschluss an die Herde verloren und irrt orientierungslos durch das hohe Gras. Eine Löwin nutzt die Gelegenheit und nähert sich lautlos. In einem kurzen, gezielten Angriff stürzt sie sich auf das Jungtier und drückt mit ihrem kräftigen Gebiss den Hals des Jungtieres zu, um es zu ersticken.

Eigentlich stellt diese Szene ohne übertriebene Dramatik einen funktionalen Ablauf eines natürlichen Beuteverhaltens innerhalb eines ökologischen Systems dar. Durch unsere Moralvorstellungen emotionalisieren wir diesen Prozess. Die Natur ist für uns wunderschön und erbarmungslos zu gleich, doch eigentlich ist es ein wertungsfreier Ort, denn es sind Prozesse des Lebens und Überlebens.

In der allgemeinen Darstellung von Natur herrscht häufig ein idealisiertes Bild, in dem sie als harmonisch erscheint und als geordnetes System verstanden wird, in dem jedes Lebewesen seinen Platz hat und die verschiedenen Formen des Lebens in einem natürlichen Gleichgewicht miteinander verbunden sind. Gewalt oder Grausamkeit werden meist als Ausnahme oder als rein zweckgebundene Notwendigkeit gedeutet, wie in Form von Nahrungserwerb oder Revierverteidigung. Selten wird Tieren unterstellt, aus bösen Absichten heraus zu handeln oder Gräueltaten zu begehen, wie sie bei Menschen als moralisch besonders verwerflich gelten. Eine der gravierendsten Formen solcher Taten ist der Mord an besonders schutzbedürftigen Individuen, zum Beispiel Kindern. Dass vergleichbare Phänomene auch im Tierreich existieren, widerspricht diesem Bild und fordert eine kritische Reflexion über das Verständnis von „Bösartigkeit“ im Kontext nichtmenschlicher Akteure heraus. Ein Beispiel dafür liefert eine 24-jährige Langzeitbeobachtung an Schimpansen in Uganda.<sup>39</sup> In dieser Studie wurde das Verhalten der Tiere systematisch dokumentiert, insbesondere mit Blick auf sogenannte Infantizide, also gezielte Tötungen von Jungtieren innerhalb derselben sozialen Gemeinschaft. Obwohl in diesem langen Beobachtungszeitraum nur 33 Angriffe registriert wurden, stellt es unser menschliches Bild einer harmonischen Natur infrage. Die Kindstötungen wurden meist durch männliche Individuen durchgeführt und die betroffenen Jungtiere waren überwiegend weniger als eine Woche alt. Die Studie testete vier Hypothesen, um dieses Verhalten zu erklären: sexuelle Selektion, Konkurrenz unter Männchen, Ressourcenknappheit sowie Kannibalismus. Die Ergebnisse sprechen deutlich für die Hypothese der sexuellen Selektion.

---

<sup>39</sup> Vgl. Adriana E. Lowe, Catherine Hobaiter, Caroline Asiimwe, Klaus Zuberbühler, and Nicholas E. Newton-Fisher, „Intra-Community Infanticide in Wild, Eastern Chimpanzees: A 24-Year Review“, in: *Primates* 61(1), 2020, 69–82.

Demnach töten Männchen andere Jungtiere, um die betroffenen Weibchen schneller wieder in den reproduktiven Zyklus zu bringen und sich mit ihnen paaren zu können. Das Töten dient also nicht der Nahrungssicherung, denn Kannibalismus trat nur selten auf und auch nicht zur Ausschaltung zukünftiger Rivalen oder der Sicherung von Ressourcen, sondern vorrangig zur Steigerung des eigenen Fortpflanzungserfolgs. Auch die wenigen dokumentierten Fälle weiblicher Täterinnen könnten in diesem Kontext auf intrasexuelle Konkurrenz zurückzuführen sein.

Schimpansen sind sich bei dem Infantizid mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht ihrer langfristigen Fortpflanzungsvorteile im menschlich reflektierten Sinn bewusst. Sie planen ihr Handeln nicht mit dem bewussten Ziel, ihren Reproduktionserfolg zu steigern. Vielmehr basiert das Verhalten auf evolutionären Strategien, die unbewusst, meist instinktiv oder erlernt, aber nicht reflektiert ablaufen. Somit verhalten sie sich auf eine Weise, die fortpflanzungsförderlich ist, auch wenn sie nicht wissen, warum das Verhalten langfristig vorteilhaft ist.

Wenn wir von Infantizid oder Kannibalismus hören, empfinden wir es als besonders verstörend, wenn es sich dabei um Menschen oder menschenähnliche Tiere wie Menschenaffen handelt. Ihr Verhalten berührt uns emotional stärker, weil wir uns in ihnen wiedererkennen. Menschenaffen weisen in Mimik, sozialer Organisation und Schmerzempfinden Ähnlichkeiten zum Menschen auf, was unsere emotionale Reaktion auf ihr Verhalten verstärkt. Doch auch andere, dem Menschen fremdere Tierarten begehen aus menschlicher Sicht Grausamkeiten. Bei vielen Spinnenarten kommt es nach der Paarung zum sexuellen Kannibalismus. Diese Fortpflanzungsstrategie erweist sich jedoch als vorteilhaft, da sie die Paarungsdauer verlängert und somit den Fortpflanzungserfolg erhöht.<sup>40</sup> Doch diese scheinbar grausame Praktik erscheint uns weit weniger schlimm oder sogar natürlich. Das liegt weniger daran, dass das Verhalten objektiv harmloser wäre, sondern vielmehr daran, dass uns diese Tiere, emotional wie auch körperlich fremd sind. Ihre Andersartigkeit schafft Distanz und vermindert Empathie. Dadurch messen wir ihrem Leiden oder ihrer Grausamkeit eine geringere moralische Bedeutung bei. Diese selektive Wahrnehmung zeigt, wie sehr unser moralisches Urteil von Ähnlichkeit und Identifikation geprägt ist und nicht unbedingt von objektiver Grausamkeit.

---

<sup>40</sup> Vgl. Peter Kappeler, *Verhaltensbiologie*, Berlin 2020, 211.

## 2.2 Self-Consciousness in dem Wertsystem Natur

Diese Beobachtungen werfen eine grundlegende ethische Frage auf: Gilt eine Tat nur dann als „böse“, wenn sie bewusst, reflexiv und selbstbewusst vollzogen wird, sprich unter Einbeziehung eines moralischen Urteils und möglicher Empathie? Oder ist eine Tat bereits an sich als böse zu werten, unabhängig von der kognitiven Ausstattung des Akteurs? Wenn Letzteres zutrifft, wäre auch tierischer Infantizid als objektiv grausam und moralisch problematisch zu bewerten. Sollte jedoch Bewusstheit Voraussetzung für moralische Zuschreibung sein, bliebe fraglich, inwiefern Schimpansen über ein solches Maß an Selbstreflexion verfügen, auch wenn ihre soziale Intelligenz und strategische Planung zweifellos hoch entwickelt sind. In jedem Fall widersprechen diese Verhaltensweisen der verbreiteten Vorstellung von Natur als reinem Ort des Gleichgewichts und der Unschuld. Die Gewalt, die innerhalb sozialer Tiergemeinschaften auftritt, zeigt, dass auch nicht-menschliches Verhalten mit moralischer Komplexität betrachtet werden muss. Vor diesem Hintergrund ist auch die Natur als Ganzes nicht moralisch bewertbar. Sie ist ein wertfreier Raum, in dem Leben, Tod, Kooperation und Gewalt gleichermaßen Teil biologischer Prozesse sind, ohne dass diesen Ereignissen ein inhärenter moralischer Gehalt zukommt. Dass uns bestimmte Vorgänge in der Natur als schön oder grausam erscheinen, sagt daher mehr über unsere menschliche Perspektive aus als über die Natur selbst. Begriffe wie Grausamkeit oder Unschuld lassen sich auf die Natur nur im metaphorischen Sinn anwenden; sie gelten dort nicht im eigentlichen moralischen Sinne. Die Natur gilt als moralfrei, weil grundlegende Voraussetzungen für moralisches Handeln in ihr nicht gegeben sind. Moral setzt ein Maß an Bewusstsein voraus, also die Fähigkeit, über sich selbst und das eigene Handeln nachzudenken. Tiere und natürliche Prozesse handeln jedoch nicht reflektiert, sondern instinktiv oder aufgrund biologischer Mechanismen. Damit einhergehend fehlt es in der Natur an Absicht im moralischen Sinne. Zwar verfolgen Tiere Ziele, wie Nahrungssuche oder Revierverteidigung, doch diese beruhen nicht auf ethischer Abwägung, sondern auf unmittelbaren Überlebensstrategien. Auch Verantwortlichkeit, eine zentrale Bedingung moralischer Bewertung, ist nicht gegeben. Nur wer Alternativen kennt, reflektieren kann und bewusste Entscheidungen trifft, gilt als moralisches Subjekt. Außerdem existiert in der Natur kein Wertesystem, das Verhalten als gut oder schlecht einordnet. Solche Systeme sind menschengemacht und kulturell gewachsen, denn die Natur selbst kennt weder Gerechtigkeit noch Schuld. Daher ist sie weder gut noch böse, sondern ein wertfreier Raum, in dem biologische Prozesse ablaufen, die wir nur aus menschlicher Perspektive mit moralischen Begriffen belegen.

### 2.3 Der Homo-mensura-Satz

„Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der Seienden, dass sie sind, der Nichtseienden, dass sie nicht sind.“ Der berühmte Satz des griechischen Philosophen Protagoras bildet eine erkenntnistheoretische Grundlage des Relativismus. Er besagt, dass Wahrheit, Wirklichkeit und Bewertung nicht unabhängig vom menschlichen Subjekt existieren, sondern immer durch den Menschen als Maßstab vermittelt werden. Es gibt an sich keine objektive Wahrheit oder moralische Ordnung, sondern nur Wahrheiten und Ordnungen, die für ein menschliches Subjekt in einer bestimmten Perspektive oder Situation gelten.

In diesem Licht lässt sich auch unsere moralische Bewertung tierischer Gewalt deuten. Wir bewerten nicht neutral oder objektiv, sondern aus unserer spezifisch menschlichen Perspektive, geprägt durch unsere Sinneswahrnehmung, unser Einfühlungsvermögen, unsere kulturellen Vorstellungen und unsere kognitive Nähe zum Beurteilten. Der Homo-mensura-Satz erklärt somit, warum wir einem Schimpansen, der ein Jungtier tötet, mit moralischer Empörung begegnen, während wir den Kannibalismus bei einer Spinne als biologisch erklärbares Verhalten einordnen, das keine ethische Relevanz besitzt. Der Schimpanse ist uns emotional näher, weil er uns im Verhalten, Ausdruck und Sozialstruktur ähnelt. Die Spinne hingegen entzieht sich unserem Maßstab. Sie wirkt fremd, ihre inneren Zustände sind uns nicht zugänglich und ihr Verhalten entzieht sich unserer emotionalen Deutung. Erkenntnis und moralische Urteile sind demnach immer perspektivisch und vom Subjekt abhängig. Unsere ethischen Urteile über Tiere und die Natur sind also keine objektiven Bewertungen, sondern Ausdruck unseres menschlichen Maßes, unserer Nähe, unseres Verständnisses, unserer emotionalen Resonanz. Wenn man diese Aspekte berücksichtigt, kann es nicht überzeugen, ausschließlich die menschliche Sichtweise als Maßstab heranzuziehen, diesem Gedanken trat schon Platon entschieden entgegen:

Protagoras schien zu behaupten, dass der Mensch ‘den Dingen’ sein ‘Maß’ aufdrückt, sie erhalten ihr ‘Maß’ vom Menschen; Platon scheint dafür zu halten, dass der Mensch erst voller Mensch ist, wenn er ein ‘Maß’ erfüllt, das er nicht aus sich selbst produziert, sondern empfängt.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Edwin J. de Sterke, *Das Maß des Menschen. Platons Antwort an Protagoras im “Theaitetos” und im “Protagoras”*. Boston 2022, 1.

Auch Ferraris *Neuer Realismus* offenbart einen grundlegenden Konflikt in unserer Bewertung tierischer Gewalt, denn während der relativistische *Homo-mensura-Satz* unsere moralische Urteilsfähigkeit als unentrinnbar menschlich und perspektivisch begreift, fordert der neue Realismus die Anerkennung einer vom Menschen unabhängigen Wirklichkeit, auch in der Erkenntnis des Leids anderer Lebewesen. Die Herausforderung liegt jedoch in der Unmöglichkeit, tierisches Verhalten eins zu eins mit menschlicher Moral zu vergleichen. Moralische Kategorien wie Mord, Grausamkeit oder Unrecht sind menschliche Konstrukte, die in der natürlichen Welt nicht im selben Sinne existieren. Dennoch bedeutet es nicht, dass das Leiden anderer Lebewesen keine Realität hätte. Meiner Ansicht nach fordert der Neue Realismus, dass wir nicht unsere Fähigkeit zur Projektion, sondern unsere Bereitschaft zur Anerkennung der Tatsächlichkeit des Anderen erweitern, auch wenn es sich dabei um Tiere handelt, die uns fremd erscheinen. Gleichzeitig müssen wir anerkennen, dass Verhaltensweisen wie Infantizid oder Kannibalismus im Tierreich nicht primär als moralisch gut oder böse zu verstehen sind, sondern als evolutionär entstandene Strategien, die innerhalb spezifischer ökologischer und reproduktiver Zusammenhänge funktional und sinnvoll sein können. Ihre Bewertung darf daher nicht ausschließlich anhand menschlicher Moralvorstellungen erfolgen. Solche Handlungen sind im biologischen Sinne zweckvoll. Eine ethische Einordnung dieser Phänomene muss daher zwischen der anthropozentrischen Perspektive und der objektiven Funktionslogik der Natur differenzieren. Nur so lässt sich vermeiden, dass wir menschliche Normen unreflektiert auf tierische Verhaltensweisen übertragen und dabei deren evolutive Bedeutung verkennen.

### 3 Der Naturzustand: Metapher einer Moral

Auch einige philosophische Modelle greifen auf die emotionale Ebene der Natur zurück, um sie als Metapher für gut oder schlecht zu verwenden. So beschreibt der Naturzustand oder die Natur des Menschen nicht die Natur an sich, sondern er ist ein Verweis auf etwas Ursprüngliches. Es handelt sich also um eine sprachliche Irreführung. So wird die Natur des Menschen bei Rousseau als etwas Positives, bei Voltaire, Hobbes und Hannah Arendt hingegen als etwas Negatives verstanden.

Während Rousseau davon ausging, dass der Mensch als natürliches Wesen von Natur aus gut ist, wies Voltaire darauf hin, dass die menschliche Dummheit lediglich durch Bildung und Wissen geheilt werden könne [...].<sup>42</sup>

Die folgenden Abschnitte vergleichen verschiedene Naturmetaphern und zeigen auf, dass diese die Natur auf unterschiedliche Weise als neutral, gut oder schlecht darstellen. Cristina Hermida del Llano zufolge vertritt Arendt ein pessimistisches Bild der Natur des Menschen. Sie zieht Parallelen zu Voltaire, da der Mensch nur durch aktives Handeln, bei Voltaire durch die Bildung, das Böse aufhalten kann. Allerdings verhindern nach Arendt totalitäre Strukturen dieses Aktivwerden.

#### 3.1 Der Naturzustand bei Thomas Hobbes (1588-1679)

In Thomas Hobbes' *Leviathan* ist der Naturzustand ein theoretisches Konstrukt, das einen hypothetischen Urzustand der Menschheit beschreibt, in dem keine staatliche Autorität oder gesellschaftliche Ordnung existiert. In diesem Zustand leben alle Menschen vollkommen frei und gleich, jedoch herrscht zugleich völlige Unsicherheit und permanente Gefahr. Ohne eine übergeordnete Macht gibt es keine Gesetze oder Institutionen, die Konflikte schlichten oder Rechte schützen könnten. Hobbes charakterisiert den Naturzustand als einen *Krieg aller gegen alle*, *bellum omnium contra omnes*, in dem jeder gegen jeden kämpft, da kein Vertrauen oder Sicherheit besteht.

Naturally Every Man Has Right to Everything  
And because the condition of Man, is a condition of Warre of every one against every one; in which case every one is governed by his enemyes; It followeth, that in such a condition, every man has a Right to every thing; even to one anothers body. And therefore, as long as this naturall Right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man, (how strong or wise soever he be,) of living out the time, which Nature ordinarily alloweth men to live.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Cristina Hermida Llano, „Die Natur des Bösen in der Denkweise von Hannah Arendt“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 104 (2), 2018, 168.

<sup>43</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, First Avenue Editions, Minneapolis 1651, 119.

Die menschlichen Triebe wie Selbsterhaltung und Furcht führen zu Konkurrenz, Misstrauen und ständiger Bedrohung. Thomas Hobbes charakterisiert den Naturzustand als eine Situation, in der der Mensch in ständiger Unsicherheit, geprägt von Gewalt und existenzieller Bedrohung lebt. Der Gesellschaftsvertrag bietet eine Lösung für das Problem der gegenseitigen Unsicherheit. Jede Person verzichtet auf das natürliche Recht, sich selbst mit allen Mitteln zu verteidigen und überträgt dieses Recht gleichzeitig mit allen anderen Beteiligten kollektiv auf eine übergeordnete souveräne Instanz. Der Gesellschaftsvertrag ist ein rationaler Akt des gegenseitigen Einvernehmens, durch den individuelle Freiheiten eingeschränkt werden, um Frieden und Sicherheit durch eine zentrale Autorität zu gewährleisten. Erst durch diese kollektive und verbindliche Übertragung von Rechten auf den Souverän entsteht eine Ordnung, die den Naturzustand ablöst. Ohne dieses gemeinsame Einverständnis bliebe das Recht auf Selbstverteidigung unkontrolliert und die Anarchie des Naturzustands würde fortbestehen.

Thomas Hobbes formuliert zwei Naturgesetze, die sich aus der Vernunft des Menschen ergeben. Das erste Naturgesetz besagt, dass jeder Mensch sich um Frieden bemühen soll, solange Hoffnung auf dessen Erreichung besteht, und in Ermangelung dessen das Recht hat, sich mit allen Mitteln zu verteidigen. Das zweite fordert, dass Menschen bereit sein sollen, auf bestimmte Rechte zu verzichten, wenn dies für den Frieden und die Sicherheit notwendig ist, vorausgesetzt, andere tun dies ebenfalls. Hobbes bezeichnet diese Prinzipien als Gesetze der Natur und hebt einen entscheidenden Unterschied zu staatlichen Gesetzen hervor:

„Lex Naturalis, is a Percept, or generall Rule, found out by Reason... yet they ought to be distinguished; because RIGHT, consisteth in liberty to do, [...] Whereas LAW, determineth and bindeth to one of them: so that Law, and Right, differ as much, as Obligation, and Liberty which in one and the same matter are inconsistent.“<sup>44</sup>

Naturgesetze sind nach Hobbes lediglich durch die Vernunft verbindlich, sie zeigen auf, was klug und überlebenssichernd wäre, sind aber im Naturzustand nicht durchsetzbar. Im Gegensatz dazu sind staatliche Gesetze verbindlich, weil sie durch eine souveräne Autorität mit Zwangsgewalt durchgesetzt werden können. Diese Unterscheidung zwischen vernünftiger Einsicht (Naturgesetz) und rechtlich verpflichtender Regel (bürgerliches Gesetz) stellt eine Hierarchie zwischen Rationalität und Macht dar. Wird Kultur als die Natur des Menschen verstanden, lassen sich staatliche Gesetze als eine Weiterentwicklung der natürlichen Gesetze interpretieren, hervorgegangen aus der menschlichen Vernunft. Im Naturzustand ist es rational, sich gegen die ständige Gefahr physischer Gewalt verteidigen zu müssen. Ein wahrhaft

---

<sup>44</sup> Hobbes, *Leviathan*. 119.

vernünftiger Zugang besteht jedoch darin, den Naturzustand durch die Übertragung individueller Rechte auf eine souveräne Gewalt zu überwinden und so die Grundlage für einen Rechtsstaat zu schaffen.

Unter den verschiedenen philosophischen Naturzustände beschreibt Hobbes' Metapher am ehesten einen Zustand, der der tatsächlichen Natur nahekommt. Während viele Philosophen den Naturzustand als idealisierten oder moralisch positiven Urzustand betrachten, zeichnet Hobbes ein Bild, das vor allem durch das Fehlen jeglicher gesellschaftlicher Verträge oder staatlicher Autorität geprägt ist. In der freien Natur existieren keine Verträge oder bewussten Abmachungen zwischen Lebewesen, die ihr Zusammenleben regeln könnten. Tiere handeln instinktiv und folgen ihren natürlichen Trieben, ohne moralische oder rechtliche Schranken, die ihr Verhalten einschränken würden. Ein Raubtier zeigt keine Skrupel, ein verletztes oder schwaches Tier zu töten oder neugeborene Jungtiere zu fressen, wenn es der Sicherung seiner eigenen Existenz dient.

1973 beschrieb Leigh van Valen die Red-Queen-Hypothese nach Lewis Carrolls Alice hinter den Spiegeln.<sup>45</sup> Alice muss sich mit größter Geschwindigkeit fortbewegen, um mithalten zu können, obwohl sie dabei faktisch immer am selben Ort verweilt. Die Hypothese beschreibt ein evolutionäres Wettrüsten, das im Grunde dem hobbeschen Naturzustand des „Kriegs aller gegen alle“ entspricht. Jede Art muss sich kontinuierlich anpassen, um im Konkurrenzkampf mit anderen Arten nicht unterlegen zu sein. Räuber und Beute, Wirt und Parasit oder Pflanze und Bestäuber stehen in einer dynamischen Ko-Evolution miteinander. Dieses Verhalten ist nicht das Ergebnis von Bosheit, sondern Ausdruck der natürlichen Gesetzmäßigkeiten, die das Überleben der Individuen in der Wildnis bestimmen.

In Bezug auf die Natur ist es irreführend, von einem Krieg zu sprechen, da dieses Konzept ein rein menschliches ist. Hobbes beschreibt zwar den Naturzustand als einen *Krieg aller gegen alle*, doch handelt es sich dabei um ein Bild, das ausschließlich zwischenmenschliche Verhältnisse charakterisiert und nicht auf die Natur selbst übertragbar ist. Das Überleben in der Natur ist insofern ausbalanciert, weil Lebewesen über unterschiedliche, aber vergleichbare Fähigkeiten und Instinkte verfügen. Dadurch entsteht eine natürliche Balance, die das Ökosystem in einem dynamischen Gleichgewicht hält. Dieses Gleichgewicht bedeutet jedoch nicht Harmonie, sondern eine fortwährende Anpassung, in der jedes Individuum in Konkurrenz um Ressourcen steht.

---

<sup>45</sup> Vgl. J.V. Chamary, *50 Schlüsselideen Biologie*, Berlin/Heidelberg 2016, S. 168–171.

### 3.2 John Locke (1632-1704): Naturzustand als Ursprung eines Staates

John Locke entwickelt in seinem *Zweiten Traktat über die Regierung* ein Konzept des Naturzustands, das als theoretische Grundlage für seine Vorstellung von Gesellschaft und politischer Ordnung dient. Locke sieht den Naturzustand nicht als eine Situation permanenter Gewalt und Unsicherheit, sondern als einen Zustand relativer Ordnung, in dem die Menschen frei und gleich leben. Im Naturzustand verfügen Menschen über natürliche Rechte, wie das Recht auf Leben, Freiheit und Eigentum. Menschen handeln nach dem Gesetz der Vernunft. Dieses Naturgesetz gilt für alle Menschen gleichermaßen und verpflichtet sie dazu, die Rechte anderer zu respektieren.

Im Naturzustand herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, dass niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und 30 Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll.<sup>46</sup>

Allerdings erkennt Locke auch die Grenzen dieses Zustands. Zwar ist der Mensch von Natur aus vernunftbegabt, doch fehlt im Naturzustand eine übergeordnete Instanz, die im Falle von Streitigkeiten unparteiisch urteilt. Jeder Mensch ist Richter in eigener Sache, was leicht zu Willkür und Unsicherheit führen kann. Um ihre natürlichen Rechte wirksam zu schützen, entscheiden sich die Menschen daher freiwillig, eine politische Gemeinschaft zu bilden. Dieser Zusammenschluss erfolgt durch einen Gesellschaftsvertrag, bei dem ein Teil der individuellen Freiheit an eine legitime Gewalt abgegeben wird und zwar nicht zur Unterwerfung, sondern zum Schutz der bestehenden Rechte.

Eine zentrale Rolle in Lockes Argumentation spielt das Eigentum, das nach seiner Auffassung nicht durch gesellschaftliche Übereinkunft oder staatliche Zuteilung entsteht, sondern durch die individuelle Leistung, sprich durch Arbeit. Locke geht davon aus, dass jeder Mensch ein ursprüngliches Eigentum an seiner eigenen Person besitzt, einschließlich seines Körpers und seiner Arbeitskraft. Diese Arbeit ist der Mechanismus, durch den sich der Einzelne Güter aus dem gemeinschaftlichen Naturzustand aneignet. Diese Aneignung bedarf laut Locke keiner ausdrücklichen Zustimmung der übrigen Menschheit, solange zwei Bedingungen erfüllt sind. Erstens muss genug für andere übrigbleiben und zweitens darf der angeeignete Besitz nicht durch Nichtnutzung oder Verderb verkommen. Eigentum ist bei Locke somit an natürliche Grenzen gebunden, es entsteht zwar durch individuellen Fleiß, wird aber moralisch durch die

---

<sup>46</sup> Bernd Ludwig, „... one who has put *himself* into a state of war with me“ – Natur- und Kriegszustand im *Second Treatise* (Kap. 2 + 3)“, in: Zwei Abhandlungen über die Regierung hg. v. Michaela Rehm und Bernd Ludwig, Berlin 2012, 68.

Vernunft eingeschränkt. Ziel ist es, Übernutzung und Verschwendung zu verhindern sowie die Gleichheit unter den Menschen zumindest strukturell zu erhalten.

John Locke verwendet den Begriff des Naturzustandes als theoretische Metapher für eine vorstaatliche, vormoderne Zeit, in der Menschen noch nicht durch politische Institutionen oder gesellschaftliche Normen gebunden waren. Dieser Zustand ist allein durch die Vernunft strukturiert. Es herrscht also kein völliges Chaos, aber auch keine verlässliche Sicherheit. Die Menschen leben zwar in Freiheit und Gleichheit, doch es fehlt eine gemeinsame Autorität, die bei Konflikten eingreifen und Gerechtigkeit garantieren könnte. Dadurch bleibt das Zusammenleben anfällig für Unsicherheit und Streit, vor allem wenn es um Eigentum oder persönliche Interessen geht. In diesem Zusammenhang versteht Locke Natur nicht nur als einen äußeren Zustand, sondern auch als eine ursprüngliche Ordnung, die ohne menschliche Gestaltung auskommt. Der Naturzustand ist bei ihm nicht negativ besetzt, aber er ist unvollständig. Die Natur bietet eine Grundlage, auf der Vernunft und moralisches Handeln möglich sind, aber keine Struktur, die dauerhaft für Frieden sorgt.

Natur ist für Locke das Gegenteil von Kultur, weil sie noch keine künstlichen Regeln, keine festen Institutionen und keine politischen Machtverhältnisse kennt. Kultur beginnt dort, wo Menschen ihre natürlichen Freiheiten in geordnete Bahnen lenken, also gemeinsame Regeln schaffen und eine übergeordnete Instanz einsetzen, um diese durchzusetzen. Dieser Übergang ist für Locke nicht zwanghaft, sondern eine vernünftige Entscheidung der Menschen, um ihre natürlichen Rechte besser zu schützen. Die kulturelle Ordnung ist daher ein bewusstes Produkt menschlicher Gestaltung. Sie entsteht nicht zufällig, sondern aus dem Bedürfnis nach Sicherheit und Stabilität. Während die Natur das spontane und unregelte Miteinander der Menschen darstellt, ist die Kultur ihr bewusst geformtes Gegenstück. Sie bringt feste Gesetze, staatliche Institutionen und eine rechtliche Ordnung hervor, die das Zusammenleben absichern sollen.

In Lockes Denken ist Kultur somit keine Abkehr von der Natur, sondern eine Fortsetzung mit anderen Mitteln. Sie bewahrt die zentralen Werte des Naturzustandes wie Freiheit, Gleichheit oder Eigentum und schützt sie durch festgelegte Regeln. Kultur ist für ihn die rationale Weiterentwicklung der Natur und demnach eine Ordnung, die auf Vernunft basiert, aber darüber hinaus auch dauerhaft durchsetzbar ist. Damit schafft Locke eine klare Trennung zwischen Natur und Kultur, versteht sie aber zugleich als aufeinander aufbauende Stufen in der Entwicklung menschlicher Gesellschaft.

### 3.3 Die positive Natur des Menschen bei Rousseau

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) entwarf einen harmonischen, friedlichen Naturzustand, der in scharfen Gegensatz zu Hobbes gewaltsamen Naturzustand steht. In dem Werk von 1755 mit dem Titel *Diskurs über die Ungleichheit oder Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, analysiert Rousseau die Entwicklung des Menschen vom Naturzustand zur Zivilisation. Dabei beschreibt er das Bild eines ursprünglich guten, freien und mitfühlenden Menschen, der erst durch Eigentum, Gesellschaft und Kultur korruptiert wird. Der Naturzustand bei Rousseau ist kein historisch belegter Zustand, sondern eine Metapher, die zur Veranschaulichung eines einfachen, zufriedenen und ursprünglichen Menschen dient. Die Menschen im Naturzustand sind zufrieden mit ihrer Nacktheit, sie benötigen keine Sprache und werden durch die Natur geformt. Die Natur gibt dem Menschen alles, was er zum Überleben braucht:

Alle ihre Bedürfnisse sind bald befriedigt. Sie sättigen sich unter einer Eiche, löschen ihren Durst in dem ersten besten Bach und finden ihr Bett unter demselben Baume, der ihnen ihr Mahl bereitet hat. Da sie von Jugend auf an die Strenge der Jahreszeiten gewöhnt sind, da sie gezwungen werden, nackt und ohne Waffen ihr Leben und ihre Beute gegen die wilden Thiere zu vertheidigen; so bekommen sie schliesslich ein starkes und fast unveränderliches Temperament.<sup>47</sup>

Der Mensch im Naturzustand wird nach Rousseau von zwei grundlegenden Trieben geleitet. Zum einen vom Streben nach Selbsterhaltung und zum anderen vom natürlichen Mitgefühl gegenüber dem Leiden anderer. Während die Selbsterhaltung das eigene Überleben sichert, wirkt das Mitleid als moralische Schranke, die den Menschen davon abhält, anderen zu schaden.

Der Beginn von Ungleichheit und Elend ist bei Rousseau eng mit der Entwicklung der Zivilisation verbunden. Mit der ersten Umzäunung eines Stückes Land entstand nicht nur der Besitzanspruch auf dieses Territorium, sondern auch der Anfang der Privatisierung von Ressourcen. Gleichzeitig markiert dieser Akt den Moment, in dem der Mensch versucht, die Natur zu beherrschen und zu kontrollieren. Dadurch entstehen soziale Unterschiede, Konkurrenz und Konflikte, die im Naturzustand noch unbekannt waren. Diese Entwicklung führt zu einer tiefgreifenden Veränderung des menschlichen Zusammenlebens und legt den Grundstein für die soziale Ungleichheit.

---

<sup>47</sup> Carl Greiffenhagen, *Analyse und Kritik der Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen von Jean Jacques Rousseau*, Göttingen 1876, 5.

Rousseau idealisiert den Naturzustand nicht, er soll eine Metapher sein, mit welcher er den Kontrast zur zivilisierten Gesellschaft darstellt. Der Mensch im Naturzustand ist gut und auch maßvoll, denn seine Bedürfnisse sind begrenzt. Er muss im Einklang mit seiner Umwelt und seinen Artgenossen leben. Erst mit dem Übergang zur Sesshaftigkeit, zum Privateigentum und zur Arbeitsteilung entsteht Ungleichheit und moralische Degeneration. Rousseau stellt den zivilisatorischen Fortschritt nicht als stetige Verbesserung dar, sondern als Entfremdungsprozess, der den Menschen von seiner ursprünglichen Gleichheit entfernt. Die Triebfeder für das Entstehen der verdorbenen Kultur ist nach Rousseau die menschliche Vervollkommnungsfähigkeit. Anders als andere Lebewesen besitzt der Mensch die Fähigkeit, sich bewusst weiterzuentwickeln, Neues zu schaffen und sein Umfeld aktiv zu gestalten. Diese besondere Gabe ermöglicht zwar Fortschritt und Innovation, führt aber paradoxerweise auch zur Entfremdung von seiner ursprünglichen Natur. Rousseau sieht in dieser Vervollkommnungsfähigkeit nicht nur einen Motor der Entwicklung, sondern gleichzeitig die Ursache für die moralische und soziale Korruption des Menschen.

Carl Greiffenhagen merkt an, dass Rousseau diese Fähigkeit des Menschen besser *Verschlechterungsfähigkeit* hätte nennen sollen, denn warum sollte der Mensch den harmonischen Naturzustand verlassen?<sup>48</sup> Rousseaus Naturzustand lässt sich nur sinnvoll verstehen, wenn man ihn als umfassende Metapher für seine zugrundeliegende Idee begreift. Statt natürlicher Harmonie entsteht ein Wettkampf um Anerkennung und Besitz, der die natürliche Freiheit und das Mitgefühl des Menschen zerstört. Rousseau zeigt, dass *Vervollkommenheit* nicht zwangsläufig positiv ist, weil sie in der Praxis oft in Eitelkeit, Neid und Machtstreben umschlägt. Deshalb mündet die menschliche Fähigkeit zur Entwicklung nicht in einem guten, sondern in einem verdorbenen Zustand einer katastrophalen Zivilisation.

---

<sup>48</sup> Vgl. Greiffenhagen, *Analyse und Kritik*, 20.

### 3.4 Der Naturzustand bei Voltaire 1694 -1778

Im Gegensatz zu Philosophen wie Thomas Hobbes, John Locke oder Jean-Jacques Rousseau, die den Naturzustand als theoretisches Modell für die Begründung von Gesellschaft und Staat nutzten, geht Voltaire einen anderen Weg. Voltaire verwendet die Natur nicht als abstraktes Denkmodell, sondern als Mittel der Gesellschaftskritik. Besonders in seinem 1759 veröffentlichten satirischen Roman *Candide oder der Optimismus* bedient er sich der Natur, um die Missstände seiner Zeit zu beleuchten und bestehende gesellschaftliche und religiöse Strukturen infrage zu stellen.

Voltaire greift in *Candide* das Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755 als historisches Schlüsselereignis auf, um seine Kritik an religiösen Sinngebungen von Naturkatastrophen zu formulieren. Zahlreiche Menschen suchten in Kirchen Zuflucht, in der Hoffnung auf Schutz und göttlichen Beistand. Doch gerade diese als heilig geltenden Orte wurden ihnen durch das Erdbeben zum tödlichen Verhängnis. Voltaire nutzt die Tragödie, um die Annahme einer göttlichen Vorsehung oder einer sittlich geordneten Welt grundsätzlich infrage zu stellen. Die Natur erscheint nicht als moralisch handelnde Instanz, sondern als unberechenbare, gleichgültige Kraft, der das individuelle menschliche Schicksal gleichgültig ist.

„Nachdem das Erdbeben drey Theile von Lissabon verwüstet hatte, fanden die Weisen des Landes kein wirksames Mittel, um dem gänzlichen Untergange vorzubeugen, als dem Pöbel ein recht schönes Autodafe zu geben. Auch hatte die Hochschule zu Coimbra den Ausspruch gethan: daß dieses Spectakel, wobey einige Personen mit allen zugehörigen Solennitäten an langsamem Feuer geschmort würden, das untrügliche Mittel sey, dem Erdbeben Einhalt zu thun.“<sup>49</sup>

Naturereignisse werden von gesellschaftlichen Institutionen wie Kirche oder Hochschulen als Strafe Gottes gedeutet, um grausame Maßnahmen wie Hinrichtungen zu rechtfertigen. Erdbeben sind moralisch neutral. Dennoch zeigt Voltaire, wie religiöse Autoritäten sie gezielt umdeuten, um Gewalt zu legitimieren und ihre Macht zu sichern. So kritisiert er den Missbrauch religiöser Macht zur Aufrechterhaltung von Autorität.

In *Candide* wird die *natürliche* Welt oft als besser, reiner oder zumindest als ehrlicher gegenüber der überzogenen und dogmatischen Gesellschaft dargestellt. Die Natur dient hier als Maßstab für Wahrheit und Einfachheit, während die menschliche Gesellschaft mit ihren religiösen Dogmen, politischen Unterdrückungen und philosophischen Trugschlüssen als absurd und heuchlerisch entlarvt wird.

---

<sup>49</sup> Voltaire, *Candide oder Die beste Welt*, Zwickau/Leipzig 1821, 37.

Insbesondere kritisiert Voltaire in seinem Werk die *Optimismusphilosophie* nach Leibniz, vertreten durch den Charakter Pangloss, der behauptet, alles sei zum Besten in der *besten aller möglichen Welten*. Die Natur hingegen zeigt in Voltaires Erzählung, wie Leid, Gewalt und Ungerechtigkeit Realität sind und nicht einfach durch philosophische Rechtfertigungen wegzu erklären.

Im letzten Satz von Voltaires *Candide*: „Gut gesagt! antwortete Candide, aber wir müssen unsern Garten bearbeiten“<sup>50</sup>, verdichtet sich die zentrale Botschaft des gesamten Romans. Nach einer Reihe von Katastrophen, Gewalterfahrungen und philosophischen Enttäuschungen entscheidet sich Candide nicht etwa für eine Rückkehr zu einer Weltanschauung oder Religion, sondern für eine pragmatische, stille Lebensform: die Arbeit im eigenen Garten. Diese Wendung stellt eine deutliche Absage an die Theodizee nach Leibniz dar, also an den Versuch, das Leid in der Welt mit der Existenz eines gütigen und allmächtigen Gottes zu vereinbaren. Die Idee, dass die Welt, in der wir leben, die beste aller möglichen Welten sei, da Gott sie sonst nicht erschaffen hätte, wird in *Candide* immer wieder satirisch hinterfragt und durch grausame Erfahrungen widerlegt. Voltaire zeigt durch Leid in Form von Naturkatastrophen, Krieg, Armut und Sklaverei, dass das Böse nicht durch Philosophie aufgehoben oder erklärt werden kann.

Statt einer Antwort im Sinne der Theodizee schlägt Voltaire am Ende eine einfache, aber radikale Alternative vor, nämlich den Rückzug in das Konkrete, in das Praktische. Candide erkennt, dass er viele philosophische Fragen nicht einfach beantworten kann und zieht sich in die Landwirtschaft zurück. Sein Garten wird somit zum Symbol für eine Welt, in der Sinn nicht durch göttliche Ordnung entsteht, sondern durch menschliches Handeln. Es geht nicht darum, die Welt zu erklären, sondern sie zu gestalten, ohne Illusionen. Diese Haltung ist jene der Aufklärung, sie fordert keine Revolution, aber eine Abkehr von leerem Optimismus, theologischer Spekulation und blinder Autoritätsgläubigkeit. Voltaires Satz ist daher kein resignierter Rückzug, sondern eine Aufforderung zur Selbstverantwortung. In einer unvollkommenen Welt bleibt dem Menschen nur die Möglichkeit, das eigene kleine Stück Wirklichkeit sinnvoll zu pflegen. Candide erkennt, dass er keine metaphysischen Erklärungen braucht, um sinnvoll zu leben. Die menschliche Natur verlangt nicht nach Systemen, sondern nach Handlung.

---

<sup>50</sup> Voltaire, *Candide*, 124.

### 3.5 Hannah Arendts Sicht zur Natur des Menschen

Cristina Hermida del Llano untersucht in ihrem Beitrag *Die Natur des Bösen in der Denkweise von Hannah Arendt* die Ursprünge des Bösen und dessen Bedeutung im gesellschaftlichen Kontext. Besonders hervorzuheben ist ihre Bezugnahme auf die Naturzustände bei Denkern wie Rousseau und Voltaire, die sie als historische Beispiele für unterschiedliche Auffassungen von menschlicher Natur und Handlungsfähigkeit heranzieht. Dabei stellt sich die grundlegende Frage, ob der Mensch von Natur aus gut oder böse ist.

Hannah Arendt beschreibt die „Natur des Menschen“ nicht als festen Zustand, sondern als ein offenes Potenzial, das sich erst im aktiven Handeln entfaltet. Sie greift keine hypothetischen oder metaphorischen Vorstellungen des Naturzustandes auf, wie sie bei Rousseau, Locke oder Voltaire zu finden sind. Dennoch zeigt Hermida del Llano, dass Arendt, ähnlich wie Voltaire, eine gewisse Skepsis gegenüber der moralischen Verlässlichkeit des Menschen äußert. Diese Haltung bildet einen zentralen Ausgangspunkt für Arendts Theorie der Banalität des Bösen. In ihrem Werk *Eichmann in Jerusalem* schreibt sie in Bezug auf die Fragestellung, wie es sein kann, dass man bei Menschen die natürliche Anlage zum Guten ausschalten kann, um im Krieg Morde zu begehen:

Man hatte es also mit normalen Menschen zu tun, und das Problem war nicht so sehr, wie man mit ihrem «normalen Gewissen» fertigwerden könne als wie man sie von den Reaktionen eines gleichsam animalischen Mitleids «befreien» konnte, das normale Menschen beim Anblick physischer Leiden nahezu unweigerlich befällt. Der von Himmler, der anscheinend besonders anfällig für solche instinktiven Reaktionen war, angewandte Trick war sehr einfach und durchaus wirksam; er bestand darin, dies Mitleid im Entstehen umzukehren und statt auf andere auf sich selbst zu richten. So dass die Mörder, wenn immer sie die Schrecklichkeit ihrer Taten überfiel, sich nicht mehr sagten: Was tue ich bloss!, sondern: Wie muss ich nur leiden bei der Erfüllung meiner schrecklichen Pflichten, wie schwer lastet diese Aufgabe auf meinen Schultern!<sup>51</sup>

Das Zitat zeigt, dass der Mensch grundsätzlich eine natürliche Veranlagung zum Mitgefühl und damit zum moralisch Guten besitzt. Diese humane Reaktion, ein fast instinktives Mitleid beim Anblick körperlicher Leiden, ist laut Arendt tief im Menschen verankert. Doch diese natürliche moralische Reaktion kann durch strukturelle Mechanismen wie ideologischen Druck und durch einen verinnerlichten Gehorsamszwang überlagert oder sogar vollständig unterdrückt werden. In solchen Konstellationen wird die individuelle Vernunft, die als moralischer Kompass fungiert, ausgeschaltet oder suspendiert. Dies hat zur Folge, dass moralisches Urteilen durch

---

<sup>51</sup> Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 1986, 194-195.

bloßes Befolgen von Befehlen ersetzt wird. Arendt beschreibt dieses Phänomen im Kontext der Banalität des Bösen als eine Abwesenheit reflektierten Denkens, bei der nicht klassische Bosheit, sondern das Ausbleiben aktiver moralischer Urteilsfähigkeit im Zentrum steht.

Hermida del Llano hebt zudem Arendts Standpunkt hervor, dass wir zwar in der Lage sind, die Natur der Dinge um uns herum zu beschreiben, es uns jedoch unmöglich ist, unsere eigene Natur eindeutig zu bestimmen. Denn wir können uns selbst niemals vollständig von außen betrachten, da wir immer Teil unseres eigenen Blicks bleiben. So schreibt sie bezogen auf Eichmann:

„Je mehr man ihm zuhörte, desto deutlicher wurde, dass seine Unfähigkeit zu reden eng mit seiner Unfähigkeit zu denken verbunden war, besonders, wenn es darum ging, sich in die Lage eines anderen zu versetzen. Es war nicht möglich, sich mit ihm zu unterhalten, nicht etwa, weil er lüge, sondern weil er gegen die Worte und die Anwesenheit anderer und somit gegen die Realität selbst vollkommen abgeschottet war.“<sup>52</sup>

Eine objektive Selbsterkenntnis ist dem Menschen daher nicht möglich. Wir stehen immer unter der Beeinflussung anderer und sind selbst kein abgeschlossenes Wesen, sondern befinden uns in einem ständigen Wandel. Der Mensch ist nicht festgelegt, sondern stets im Werden. Diese Offenheit macht eine feste Definition der menschlichen Natur unmöglich. Der unbestimmbare Status der menschlichen Natur steht in engem Zusammenhang mit Arendts Erfahrungen im Nationalsozialismus, die ihr vor Augen führten, dass der Mensch sowohl das Potenzial zum Guten als auch zum radikal Bösen in sich trägt.

Besonders prägnant ist Arendts Vorstellung, dass das Böse nicht nur in aktiven Verbrechen besteht, sondern auch in der Unterlassung. In totalitären Gesellschaften geschieht genau das, was aus ihrer Sicht die menschliche Würde untergräbt, denn Eigenschaften wie Freiheit oder Pluralität zeichnen uns Menschen aus und werden unterdrückt. Für Arendt ist die Natur des Menschen daher keine biologische oder metaphysische Gegebenheit, sondern eine fragile Möglichkeit, die sich im aktiven Handeln verwirklichen oder in totalitären Systemen zerstört werden kann. Die menschliche Natur ist für Arendt nicht moralisch eindeutig. Sie entsteht erst durch bewusstes Handeln in der Welt und ist untrennbar mit der Freiheit und Verantwortung des Einzelnen verbunden.

---

<sup>52</sup> Cristina Hermida del Llano, „Die Natur des Bösen in der Denkweise von Hannah Arendt“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 104 (2), 2018, 177.

### **3.6 Fazit der Naturzustände und die Frage nach dem Guten**

Die unterschiedlichen Naturzustandskonzepte zeigen, dass der Begriff Natur keine neutrale Beschreibung liefert, sondern eine metaphorische Projektionsfläche für moralische, gesellschaftliche und politische Vorstellungen ist. Es gibt keinen beschreibbaren Naturzustand des Menschen, denn dabei handelt es sich stets um eine metaphorische Konstruktion, die mehr über philosophische Konzepte als über eine historische Wirklichkeit aussagt. Dennoch zeigen die Naturzustände zwei unterschiedliche symbolische Verständnisse des Menschen von der Natur. Entweder wird sie als ein paradiesischer Zustand verstanden oder als ein Kampf ums Überleben des Stärkeren.

So entwirft Rousseau im Naturzustand ein idealisiertes Bild des Menschen, das ihn als frei, maßvoll und mitfühlend beschreibt. Das Böse entsteht für ihn erst durch Eigentum, Ungleichheit und gesellschaftliche Institutionen. Hobbes hingegen beschreibt einen Naturzustand voller Gewalt und Unsicherheit, in dem der Mensch aus Selbsterhaltung handelt, wodurch eine zentrale Autorität notwendig wird, um Ordnung zu schaffen. Locke wiederum sieht den Menschen im Naturzustand als vernunftbegabt, jedoch ungeschützt. Erst durch den freiwilligen Gesellschaftsvertrag kann der Mensch seine natürlichen Rechte bewahren. Voltaire geht einen anderen Weg und kritisiert vor allem religiöse und gesellschaftliche Deutungen des Bösen, ohne jedoch von einer ursprünglich guten menschlichen Natur auszugehen. Vielmehr betont er die Notwendigkeit praktischer Selbstverantwortung angesichts einer gleichgültigen Welt. Hannah Arendt sieht den Menschen nicht als von Natur aus gut oder böse, sondern als offenes Wesen, dessen moralischer Charakter sich erst im Handeln zeigt. Das Potenzial zum Guten wie zum Bösen ist immer vorhanden und untrennbar mit der menschlichen Freiheit verbunden.

Die zentrale Frage, die sich aus den Konzepten der Naturzustände ergibt, ist, warum wir der Natur überhaupt gute oder schlechte Eigenschaften zuschreiben. In positiven Naturzuständen, wie sie etwa bei Rousseau oder Locke beschrieben werden, herrschen beinahe paradiesische Verhältnisse. In negativen Vorstellungen, wie bei Hobbes oder Voltaire, dominiert dagegen der Überlebenskampf. Doch wie im Kapitel Homo-mensura angemerkt wird, kennt die Natur selbst kein Gut oder Böse. Erst der Mensch interpretiert Naturkatastrophen als solche und verleiht ihnen eine moralische Bedeutung.

Die zugrunde liegende Fragestellung verweist auf das zentrale Problem der Theodizee, übertragen auf den Menschen. Wie kann ein grundsätzlich gutes Wesen an etwas Bösem beteiligt sein? Der Begriff Theodizee ist geprägt von Leibniz. Er wollte damit erklären, wie sich das Böse in der Welt mit dem Glauben an einen guten und allmächtigen Gott vereinbaren lässt. Seine Antwort war, dass Gott das Böse nicht erschaffen habe, sondern es in Kauf nehme, weil eine vollkommen gute Welt nicht möglich sei, ohne dass das Böse existiert. Die Welt, so Leibniz, sei trotz allem die beste, die Gott schaffen konnte. Diese Sichtweise wurde später stark kritisiert. Voltaire etwa stellte infrage, wie man angesichts von Naturkatastrophen und menschlichem Leid überhaupt von einer guten Welt sprechen kann. Auch Hannah Arendt lehnt die Theodizee ab. Für sie ist das Böse keine göttliche Prüfung oder ein tieferer Sinn, sondern eine Folge menschlicher Entscheidungen. Es braucht keine Erklärung durch höhere Mächte, sondern Verantwortung durch den Menschen selbst.

Die Theodizee-Frage stellt eine tiefgreifende Herausforderung an jedes positive Menschenbild dar. Wenn wir davon ausgehen, dass der Mensch von Natur aus gut ist, wie es etwa Rousseaus Naturzustand annimmt, dann müssen wir erklären, wie es möglich ist, dass aus diesem guten Ursprung dennoch Gewalt, Ungleichheit oder Grausamkeit hervorgehen. Das Problem scheint nicht lösbar, denn entweder müssen wir akzeptieren, dass auch die Natur des Menschen dunkle Seiten beinhaltet, oder wir versuchen, bestimmte Phänomene wie Gewalt, Machtstreben oder Gleichgültigkeit als natürlich und damit wertungsfrei zu betrachten. Doch auch dieser Weg ist problematisch, denn er droht, menschliches Fehlverhalten zu entmoralisieren. Deswegen bleibt die Frage, ob das Böse eine Abweichung oder ein Teil der menschlichen Natur ist, bestehen. Falls Letzteres zutrifft, wie können wir dann überhaupt noch von Verantwortung sprechen? Der Versuch, diese Spannung aufzulösen, führt unweigerlich zu einer Auseinandersetzung mit der Freiheit des Menschen, denn nur ein freies Wesen kann bewusst gut oder böse handeln. Damit rückt nicht mehr die Natur, sondern das Handeln in den Mittelpunkt der ethischen Bewertung. Die Natur des Menschen bleibt dabei ambivalent. Sie ist weder eindeutig gut noch eindeutig schlecht, sondern eröffnet einen Raum, in dem beides möglich ist.

Nur durch eine Trennung der Begriffe Mensch und Natur lässt sich das Böse als etwas begreifen, das nicht natürlich, sondern menschengemacht und damit kulturell bedingt ist. Im Unterschied zu den in der Natur vorkommenden Gewalthandlungen wie Tötungen, die evolutionäre Ursachen haben, stehen solche Vorgänge außerhalb moralischer Kategorien. Die Natur kennt weder Gut noch Böse, da moralische Urteile menschliche Konstruktionen sind.

Die Kultur des Menschen ist zugleich Ausdruck seiner Natur. In diesem Verständnis liegt die Annahme, dass Vernunft ein wesentlicher Bestandteil menschlicher Natur ist. Durch diese Vernunft entsteht ein Rechtssystem, das moralische Werte in verbindliche Regeln übersetzt. Wird dieses System als Teil der menschlichen Natur betrachtet, so folgt daraus, dass Taten wie Mord, Krieg oder Ausbeutung als objektiv schlecht gelten und strafbar sind. Kultur wird dadurch zum Rahmen, in dem der Mensch seine Natur normativ formt und moralisch verantwortliches Handeln überhaupt erst möglich macht.

## 4 Essentialismus

Bei der Bestimmung der Natur des Menschen wird oft von einem Essentialismus ausgegangen. Es gibt also eine Essenz oder ein Wesen des Menschen, das wir erkennen können. Demzufolge beschreibt die Natur des Menschen eine Bedingtheit, die der Mensch in der Ein- oder in der Mehrzahl besitzen muss. Rahel Jaeggi schreibt in ihrem Buch *Entfremdung*:

Wir können nicht alles tun, was wir wollen, es gibt Bedingungen unserer Existenz, die unverfügbar sind, nicht nur weil es äußere Hindernisse und Zwänge gibt, sondern auch weil uns etwas "an uns" oder "in uns" daran hindert, bestimmte Dinge zu tun, bestimmte Lebensvollzüge zu wählen, bestimmte Wünsche zu haben oder zu realisieren.<sup>53</sup>

Wenn eine Person bei dem Anblick von Blut das Bewusstsein zu verlieren droht, so wird diese Veranlagung/Essenz die berufliche Ausübung als Ärzt\*in erheblich beeinträchtigen. Rahel Jaeggi bezieht sich auf die Funktionsweise des Essentialismus mittels Harry Frankfurts Theorie der „*volitional nature*“ oder „*personal essence*“. Die Essenz eines Menschen ist negativ bestimmt, indem was er nicht ist. Es geht nicht um die biologischen Voraussetzungen, sondern um ein innerliches gezwungen sein, es zu wollen. Demnach gibt es Themen oder Dinge, die uns so wichtig sind, dass wenn wir sie nicht einhalten würden, es einem Selbstverrat gleichkäme. „Was jemanden ausmacht, ist dass, worüber er nicht verfügt. Das ‚Selbst‘ ist dann von außen negativ konstruiert durch die Grenzen seines Willens bzw. seiner Verfügungsmacht.“<sup>54</sup>

Die positive Bestimmung einer Essenz wäre die Idee der „*ground projects*“ nach Joseph Raz. Das sind Vorhaben, die als fundamentale Grundlage unserer Identität dienen.<sup>55</sup> Ein Leistungssportler, der sein ganzes Leben dem Radsport widmet, hat als *ground project*, als einer der Besten in der Disziplin zu gelten. Doch was wäre, wenn diese Person den Radsport aufgrund eines Unfalls aufgeben müsste? Nach Jaeggi bleibt man sich gerade dann treu, wenn man auch das Aufgeben eines *ground project* in eine „[...] sinnhafte Erzählung seiner selbst integrieren kann“.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Rahel Jaeggi, *Entfremdung*, Berlin 2022, 232-233.

<sup>54</sup> Jaeggi, *Entfremdung*, 234.

<sup>55</sup> Vgl Jaeggi, *Entfremdung*, 234.

<sup>56</sup> Jaeggi, *Entfremdung*, 237.

## 4.1 Arnold Gehlen

Rahel Jaeggis Ansicht der Essenz des Menschen erinnert stark an Arnold Gehlens Entwurf des Menschen als ein handelndes Wesen, das noch nicht festgestellt ist. Wir sind nicht festgelegt und müssen im Gegensatz zu Tieren immer an der Zukunft orientieren und uns ständig neu ausrichten. Der Mensch muss „*In-Form-Kommen*“ und „*In-Form-Bleiben*“.<sup>57</sup> Das beinhaltet auch das Aufgeben und Neuorientieren von *ground projects*, sonst wären wir nicht überlebensfähig.

In Gehlens Entwurf zum Menschen wird dieser aufgrund seiner Unangepasstheit oft als *Mängelwesen*, also als organisch unspezialisiertes Wesen, angesehen. Zwar geht es Gehlen nicht darum, den Menschen mit anderen Tieren zu vergleichen, denn wir sind einzigartig und mit keinem Tier vergleichbar.<sup>58</sup> Aber Gehlen zeichnet ein Bild des Menschen, der schwach und nackt ist und deswegen um das Überleben mit eigenen Mitteln kämpfen muss. Diese eigenen Mittel sind die sogenannten Existenzbedingungen.<sup>59</sup> Zur Bestimmung der Natur des Menschen muss man fragen, was die Existenzbedingungen sind.

Auch in der Evolutionstheorie geht es nicht darum, der Größte und Stärkste zu sein, sonst würden heute noch Dinosaurier das Bild der Erde prägen, sondern es geht darum, ausreichend angepasst zu sein. Der Mensch ist wie jedes andere Lebewesen für seine Bedürfnisse perfekt angepasst. Ein Reh in der Küche ist genauso unangepasst wie der nackte Mensch im Wald.<sup>60</sup> Der Mensch als Mängelwesen beschreibt, dass wir anpassungsfähig sein müssen, um zu überleben. Auf den ersten Blick scheinen wir im Wald nicht überlebensfähig zu sein, doch durch Anpassung und das Erlernen neuer Fähigkeiten können wir uns an diese Umgebung anpassen.

Gehlen macht keine Unterscheidung zwischen der Natur des Menschen und dem Wesen des Menschen. Die beiden Konzepte werden als Synonyme verwendet. Für Arnold Gehlen ist die Natur/das Wesen des Menschen bedingt durch die Frage nach den Existenzbedingungen des Menschen.<sup>61</sup> Dieser Ansatz stellt eine geschickte methodische Herangehensweise dar, denn es geht nicht mehr um das Ganze, sondern die einzelnen Bestandteile können mit dieser Frage untersucht werden. Vor welchen Herausforderungen steht der Mensch, wenn er sein Leben erhalten will? Für Gehlen sind diese Existenzbedingungen die Gedanken, die Sprache, die Antriebe, die Fantasie und unsere einzigartige Beweglichkeit. Diese Existenzbedingungen

---

<sup>57</sup> Arnold Gehlen, *Der Mensch*, Frankfurt am Main 2016, 30.

<sup>58</sup> Vgl. Gehlen, *Der Mensch*, 35.

<sup>59</sup> Vgl. Gehlen, *Der Mensch*, 30-35.

<sup>60</sup> Vgl. Gehlen, *Der Mensch*, 83. Nach Gehlen machte schon Uexküll diesen Vergleich.

<sup>61</sup> Vgl. Gehlen, *Der Mensch*, 11-12.

bewirken zusammen mit unserer Fähigkeit zur Veränderung, dass wir nicht ein Leben leben, sondern ein Leben führen.<sup>62</sup>

Gehlen sieht Natur als Lebensraum oder Umwelt. Die Natur als Lebensraum ist aber für den Menschen ungeeignet, da wir in ihr nicht überlebensfähig sind. Wir müssen die Natur verändern und sie brauchbar machen. Durch diesen Prozess wird die Natur zur Kultur. Selbst vermeintliche Naturvölker brauchen Jagdtechniken als eine Kulturform, um in der Natur überleben zu können.<sup>63</sup>

## **4.2 Natur als das Wesen des Menschen**

Naturentfremdung, wie sie in dieser Masterarbeit beschrieben wird, kann in zweifacher Hinsicht auftreten. Erstens entfremden wir uns von der Natur durch unsere romantisierten Fehlvorstellungen von ihr. Eng verbunden damit ist die Idee, dass der Mensch und die Natur klar trennbar sind. Durch diese beiden Fehlvorstellungen, nämlich der Romantisierung und der Trennung, kommt es zu einer verzerrten Naturwahrnehmung. Zweitens führt die zunehmende Distanz zur natürlichen Umwelt auch zu einer Entfremdung von unserer eigenen menschlichen Natur, was oft auch als das Wesen des Menschen bezeichnet wird. Es beschreibt, was uns als Menschen ausmacht und von anderen Lebewesen abgrenzt und ist ein innerer Wesenskern, der eng mit natürlichen Bedürfnissen, Emotionen und Verhaltensweisen verbunden ist.

Im Abschnitt zu Arnold Gehlen wurde bereits angesprochen, dass selten eine Unterscheidung zwischen der Natur des Menschen und dem Wesen des Menschen stattfindet. Die beiden Begriffe werden zwar oft als Synonyme verwendet, meiner Ansicht nach lassen sie sich jedoch klar trennen. Die Natur des Menschen lässt sich als naturwissenschaftliche Frage verstehen, die nach unseren angeborenen oder vererbten Anlagen, Instinkten, Emotionen und Verhaltensweisen sucht. Die Frage nach dem Wesen des Menschen gehört dagegen in den Bereich der Geisteswissenschaften und beschäftigt sich damit, was den Menschen in seiner Existenz ausmacht und wodurch wir zu dem werden, was wir sind. Diese Trennung ist jedoch nur eine oberflächliche, denn es werden beide Aspekte benötigt, um zu beschreiben, was der Mensch ist. Diese zwei Fragestellungen haben die gemeinsame Aufgabe, etwas Beständiges und Fundamentales zu beschreiben. Sie müssen Gesetzmäßigkeiten aufzeigen und durch diese Einordnung lässt sich Unterschiedliches definieren.

---

<sup>62</sup> Vgl. Gehlen, *Der Mensch*, 12.

<sup>63</sup> Vgl. Gehlen, *Der Mensch*, 37.

Nach Gehlen beschreiben die Existenzbedingungen des Menschen seine Natur. Diese Theorie stellte er 1940 in dem Werk: „Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt“ vor. Mehr als 80 Jahre später zeichnet sich ein Wandel der Existenzbedingungen ab. Unser moderner Lebensstil wird scheinbar geprägt von Technologie, Optimierung, Globalisierung und Beschleunigung. Die Zunahme von sogenannten Zivilisationskrankheiten zeigt, dass der Mensch als Mängelwesen vor neuen Existenzbedingungen steht.

### **4.3 Ein Leben zwischen Natur und Kultur am Beispiel *Koyaanisqatsi***

Ein Film, der die Diskrepanz einer Lebensführung zwischen Natur und Kultur anspricht, ist der 1982 erschienene Film *Koyaanisqatsi* von Godfrey Reggio. *Koyaanisqatsi* bedeutet in der Sprache der indigenen Hopi ein Leben im Ungleichgewicht oder ein Leben, das nicht mehr lebenswert ist und anders gelebt werden will. In den Aufnahmen werden Höhlenmalereien und Naturaufnahmen gleichrangig neben Zeitrafferbildern urbaner Räume wie U-Bahnstationen und dichtem Stadtverkehr präsentiert. Der Film regt durch seine kommentarlosen Bildsequenzen in Verbindung mit einer kraftvollen musikalischen Untermalung dazu an, das moderne Leben aus einer distanzierten, beinahe außenstehenden Perspektive zu reflektieren.

Man muss hervorheben, dass der Film *Koyaanisqatsi* ein extremes Bild moderner Gesellschaftsstrukturen entwirft. Auch die am Ende des Films übersetzten Prophezeiungen der Hopi sind apokalyptisch oder stellen eine Warnung dar, die Welt nicht auszubeuten. Bestimmt bevorzugen viele Menschen den Komfort und die Annehmlichkeiten des urbanen Lebens, wo ärztliche Versorgung, Nahrung und Freizeitangebote in nächster Nähe sind. Dennoch zeigt der Film eindrucksvoll, wie sehr unser Alltag von Hektik, Beschleunigung und materialistischen Werten geprägt ist und dass dieser Lebensstil Konsequenzen hat.

Wie bei Arnold Gehlen erwähnt, leben auch indigene Völker in einer Kultur, sonst wären sie nicht überlebensfähig, aber unsere Kultur ist eventuell zu stark von der Natur abgekoppelt. Sogenannte Zivilisationskrankheiten zeigen, dass ein naturferner Lebensstil krank machen kann. Durch unsere Kultur haben wir einen industriellen, künstlichen Lebensstandard geschaffen. Unsere Ernährung basiert oft auf stark verarbeiteten Lebensmitteln, die in dieser Form nicht in der natürlichen Umwelt vorkommen. Zudem sind wir neuartigen Stressoren ausgesetzt, die in evolutionär ursprünglichen Lebensräumen kaum existierten. Auch die moderne Medizin trägt maßgeblich dazu bei, unsere Lebenserwartung zu verlängern. Diese Entwicklung bringt jedoch neue Herausforderungen mit sich, wie etwa eine zunehmende

Häufung altersbedingter Erkrankungen und die Notwendigkeit einer langfristigen medizinischen Versorgung.

Ein Blick in die Natur und sei es eine in der Stadt stehende Werbetafel mit Naturdarstellungen, spricht tief verankerte emotionale und kognitive Ebenen in uns an und kann ein Gefühl von Wohlbefinden hervorrufen. Selbst kleine Naturerfahrungen, wie das bewusste Zuhören eines singenden Vogels an einem stressreichen Tag, kann eine beruhigende Wirkung entfalten. Die Natur unterstützt uns dabei, die Herausforderungen des kulturellen Lebens besser zu bewältigen. Darüber hinaus vermag sie es, unsere Existenz sowie jene Ziele, denen wir oft mit großer Zielstrebigkeit folgen, in ein gesundes Maß zu relativieren. Eventuell ist das ein Grund, warum wir eine starke Sehnsucht nach Natur besitzen, sie hilft uns, aus unserer Kulturspirale herauszukommen. Die Natur scheint eine Art Allheilmittel für viele Zivilisationskrankheiten zu sein. Die Farbe Grün senkt das Gefühl von Stress, Bewegung in der Natur hilft Herz-Kreislaufkrankungen vorzubeugen und Tageslicht reguliert unseren zirkadianen Rhythmus.

#### **4.4 Biophilie und die kulturelle Entfremdung der Natur**

Ein weiterer Grund für die Romantisierung der Natur ist das Biophilie Prinzip, welche unsere Tendenz hin zur Natur beschreibt. Erich Fromm und Edward Osborne Wilson haben beide vermutlich unabhängig voneinander dieses Prinzip ausgearbeitet. Erich Fromm beschrieb in seiner psychoanalytischen Forschung zwei Tendenzen im Menschen. So besitzt jeder Mensch sowohl eine Zuneigung zu Objekten, die das Leben vermehren (*Biophilie*) als auch eine Zuneigung zu Objekten, die das Leben nicht vermehren (*Nekrophilie*). Erich Fromm unterscheidet dabei die „gutartige Aggression“ welche eine spielerisch-defensive Art der Selbstbehauptung ist von der Nekrophilen „böartigen Aggression“, die aufgrund sozialpsychologischer Bedürfnisse wie Sadomasochismus oder Narzissmus entstehen kann. Diese Aggression hat demzufolge eine krankhafte Ursache und ist nicht, wie bei Freud, ein gegebener Bestandteil des Menschen. Nach Erich Fromm ist der Mensch in erster Linie *biophil*, denn auch im Fall von Krieg (= *Nekrophil*) kann das biophile Ziel im Vordergrund stehen, langfristig in Frieden zu leben.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Vgl. M. Wagerer, „Rezension der Anatomie der menschlichen Destruktivität 2. Auflage“, in: *Zeitschrift Für Psychosomatische Medizin Und Psychoanalyse*, 22(4), 1976, 398–399.

Edward Osborne Wilson sieht die menschliche Neigung zu Naturobjekten als ein evolutionsbiologisches Phänomen. Diese Biophilie beruht auf angeborenen Überlebensmechanismen. Nur wer sich Wasser, Pflanzen, Tieren, sprich dem Lebendigen in Ökosystemen aktiv zuwendet, kann überleben. Wir können diese evolutionäre Erbschaft nicht verneinen, da wir von diesen lebendigen Entitäten abstammen und sie unser Überleben sichern.

I have argued in this book that we are human in good part because of the particular way we affiliate with other organisms. They are the matrix in which the human mind originated and is permanently rooted, and they offer the challenge and freedom innately sought.<sup>65</sup>

Im Selbstexperiment lässt sich das Biophilie-Prinzip anschaulich beschreiben: Bei einer hypothetischen Wahl zwischen zwei Wohnorten soll die Entscheidung getroffen werden, in welcher Umgebung man lieber leben würde: In einer urbanen Großstadt mit Hochhäusern, Leuchtreklamen und Straßenverkehr oder in einer naturnahen Hütte in grüner Umgebung mit einem nahe gelegenen Gewässer? Oftmals wird sich für die Hütte mit biophilen Attributen entschieden. Diese Präferenz lässt sich dadurch erklären, dass Naturmerkmale wie Wasser, Vegetation und weite Landschaften evolutionär mit Ressourcenverfügbarkeit und Überlebenssicherheit assoziiert sind und somit grundlegende Bedürfnisse adressieren. Bemerkenswerterweise wird das städtische Szenario trotz objektiv besserer infrastruktureller Voraussetzungen, etwa im Hinblick auf Nahrungs- oder medizinische Versorgung seltener als bevorzugter Lebensraum gewählt. Dieses Beispiel verdeutlicht den tief verankerten, oft unbewussten Einfluss biophiler Prinzipien in uns Menschen.

Bengt und Hedblom stützen in einer Studie das zuvor beschriebene Beispiel und bestätigen, dass Menschen eine grundsätzliche Tendenz hin zu natürlichen Elementen zeigen. In dieser Studie mussten Versuchspersonen Bilder in Abhängigkeit ihrer Rahmenstärke mit der Computermouse entweder weg- oder zu sich herziehen. Zur Erfüllung der Aufgabe war nur die Rahmenstärke relevant, die Bildinhalte selbst wurden dennoch unbewusst wahrgenommen. Die Ergebnisse zeigten, dass Bilder mit Naturlandschaften signifikant schneller angenähert wurden als Bilder städtischer Umgebungen, obwohl beide Bildtypen gleich attraktiv bewertet wurden.<sup>66</sup> Ein wenig anders sieht es mit positiven Gefühlen zur Natur aus. Bengt und Hedblom haben im Feldexperiment an 485 jungen japanischen Versuchspersonen mittels Herzfrequenz gemessen, welche Veränderung sich beim direkten Kontakt mit Wäldern oder urbanen Bereichen feststellen lässt. Die Herzschlagvariabilität dient als Indikator für die parasympathische

---

<sup>65</sup> Edward Osborne Wilson, *Biophilia*, Cambridge 1984, 139.

<sup>66</sup> Vgl. Gunnarsson Bengt & Marcus Hedblom, „Biophilia Revisited: Nature versus Nurture“, in: *Trends in Ecology & Evolution* 38 (9), 2023, 792.

Aktivität, die im Zusammenhang mit positiven emotionalen Zuständen und Erholung steht. 65% der Teilnehmenden zeigten eine erhöhte parasympathische Aktivität, aber es bedeutet im Gegenzug, dass bei rund 35 % dieser Effekt ausbleibt und somit die Reaktion auf Natur individuell ausfallen kann.<sup>67</sup> Dieser Befund steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Biophilie-Hypothese, die von einer universellen, angeborenen Präferenz für Naturumgebungen ausgeht. Bengt und Hedblom erklärten sich die 35% durch die Qualität der Naturerfahrungen in der Jugend. Dabei spielt eine zentrale Rolle, wie Natur im Alltag und in sozialen Aktivitäten eingebunden war. Das individuelle Naturverhältnis wird somit wesentlich durch biografische Erfahrungen geformt und erklärt, warum nicht alle Menschen naturbelassene Umgebungen gleichermaßen präferieren. Es wird davon ausgegangen, dass bei einigen Menschen die Naturverbundenheit einfach nicht *aktiviert* wurde oder durch kulturelle Faktoren überlagert wurde, besonders wenn Menschen keine Grünflächen bevorzugen.<sup>68</sup>

Das aktuelle Lebensalter hat einen erheblichen Einfluss darauf, wie Menschen Natur erleben und bewerten. Studien zeigen, dass Kinder eine besonders starke Naturverbundenheit aufweisen, sie empfinden Freude an der Natur, zeigen Neugier und ein intuitives Interesse an natürlichen Umwelten. In der Adoleszenz, also während der Jugendjahre, nimmt diese Verbundenheit häufig ab. Dieser Rückgang kann unter anderem mit einer zunehmenden Orientierung an Gleichaltrigen, digitalen Medien und städtischen Lebenswelten erklärt werden, die den direkten Kontakt zur Natur reduzieren. Interessanterweise steigt die Naturverbundenheit im Erwachsenenalter, insbesondere ab dem späten dritten Lebensjahrzehnt (etwa ab Ende 20 bis Anfang 30), wieder an. In dieser Lebensphase rücken Werte wie Achtsamkeit, Entschleunigung und ein bewussteres Leben stärker in den Fokus, was sich positiv auf die Wahrnehmung und Wertschätzung der Natur auswirkt.<sup>69</sup>

Die Biophilie-Theorie ist aufgrund ihrer Verknüpfung mit individuellen Lebenserfahrungen besonders komplex. Menschen, die sich selbst als naturverbunden wahrnehmen, profitieren in der Regel stärker von positiven Effekten bei Naturaufenthalten als Personen mit geringer ausgeprägter Naturverbundenheit. Gleichzeitig kann dieser Zusammenhang auch umgekehrt

---

<sup>67</sup> Vgl. Gunnarsson Bengt & Marcus Hedblom, „Biophilia Revisited: Nature versus Nurture“, in: *Trends in Ecology & Evolution* 38(9), 2023, 793.

<sup>68</sup> Vgl. Andreas De Block & Yannick Joye, „Biophilia without Teeth: Revisiting What We Have Already Lost.“, in: *Trends in Ecology & Evolution* 40(6), 2025, 529–530.

<sup>69</sup> Vgl. Joeline Hughes et al, „Age and connection to nature: when is engagement critical?“, *Frontiers in Ecology and the Environment* 17(5), 2019, 265.

wirken. Wenn naturverbundene Menschen in urban geprägten Umgebungen leben, kann das zu verstärkten Belastungen führen.

Die Kernaussage des Biophilie-Konzepts scheint nicht nur eine theoretische Annahme zu sein, denn auch das Schmerzempfinden kann bei Naturkontakt vermindert werden. In einem Versuch aus dem Jahr 2025 wurden Proband\*innen schmerzhafte elektrische Impulse ausgesetzt.<sup>70</sup> Es zeigte sich, dass Teilnehmende, die während der Schmerzreize Naturumgebungen ausgesetzt waren, ihr Schmerzempfinden signifikant geringer einschätzten als jene, die urbanen oder geschlossenen Innenräumen ausgesetzt waren. Das Interessante daran ist, dass die Naturreize nur virtuell auf einem Bildschirm gezeigt wurden, es waren also keine realen Naturerfahrungen und dennoch hatten sie einen enormen Einfluss auf das Schmerzempfinden. Die MRT-Schnittbilder zeigten, dass diese subjektive Schmerzreduktion auf einer verminderten Aktivierung von Hirnarealen beruht, die für die Schmerzverarbeitung zuständig sind. Der Effekt ist demzufolge nicht auf kognitiv-emotionale Umdeutungen oder subjektive Verzerrungen zurückzuführen, sondern auf eine physiologisch messbaren Veränderung der Schmerzverarbeitung. Die Studie unterstützt damit das Biophilie-Konzept auf neurobiologischer Ebene. Der menschliche Organismus reagiert unmittelbar positiv auf Naturreize, selbst wenn diese nur virtuell präsentiert werden. Wenn bereits virtuelle Naturbilder nachweislich schmerzlindernde Effekte entfalten können, wird deutlich, welches gesundheitliche Potenzial in Naturkontakten liegt. In Kliniken oder Pflegeheimen kann der gezielte Einsatz von Natur, sei es durch begrünte Außenanlagen, Naturdarstellungen in Innenräumen zur Förderung von Wohlbefinden und zur Reduktion von Stress und Schmerzen beitragen. Auch in Schulen kann die Integration natürlicher Elemente, etwa durch Unterricht im Freien, grüne Aufenthaltsräume oder Schulgärten, nicht nur das emotionale Wohlbefinden und die Konzentrationsfähigkeit der Schüler\*innen stärken, sondern langfristig eine tiefere Verbundenheit mit der Umwelt fördern. Naturerfahrungen dürfen keineswegs als Luxus oder Freizeitphänomen betrachtet werden, sondern als fundamentaler Bestandteil eines gesunden, menschlichen Lebensraums. Die Erkenntnisse legen nahe, dass eine naturbasierte Gestaltung von Alltagsumgebungen kein dekoratives Extra, sondern eine wirksame gesundheitsfördernde Maßnahme darstellt.

Diese Effekte deuten darauf hin, dass die psychophysiologische Wirkung von Natur weit über den reinen Aufenthalt im Freien hinausgeht und tief im menschlichen Organismus verankert ist. Die Reaktion auf visuelle Reize wie Landschaftsbilder oder digitale Simulationen natürlicher

---

<sup>70</sup> Vgl. Maximilian Steininger et al, „Nature exposure induces analgesic effects by acting on nociception-related neural processing“, *Nature Communications* 16(1), 2025, S. 12.

Szenarien aktiviert unter anderem stressreduzierende und beruhigende Prozesse im Gehirn, was die Wirksamkeit des Biophilie-Konzepts unterstreicht. Somit gewinnt die Natur nicht nur als realer Erfahrungsraum, sondern auch als symbolisches Element in digitalen oder therapeutischen Kontexten an Bedeutung.

Im Umkehrschluss impliziert das Biophilie-Prinzip, dass ein anhaltender Naturentzug, sprich ein Leben entgegen dem angeborenen Bedürfnis nach Naturkontakt, negative Folgen für das psychische und physische Wohlbefinden haben kann. Der Mangel an Naturerfahrungen wird dabei als unbewusster, potenzieller Risikofaktor für Stress, emotionale Dysregulation und langfristige Gesundheitsprobleme betrachtet. Das Biophilie-Konzept rückt damit nicht nur das naturbezogene Erleben in den Fokus, sondern fordert auch eine kritische Reflexion über die Gestaltung unserer Alltagsräume und Lebensstile. Ein bewusster, regelmäßiger Kontakt mit Natur, sei es durch Aufenthalte im Grünen, naturnah gestaltete Innenräume oder sogar durch virtuelle Naturerfahrungen, kann als präventive Ressource verstanden werden, die aktiv zur Erhaltung und Förderung von Gesundheit beiträgt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Natur für die Mehrheit positive Auswirkungen hat und speziell in der Stadtplanung spielt Biophilie eine entscheidende Rolle. Der gezielte Einsatz von Grünflächen trägt, neben den positiven Eigenschaften für das Stadtklima, zur Reduktion von Stressempfinden bei und stellt einen wichtigen Beitrag für die Naturerfahrungen der Jugend dar. Naturerfahrungen in der Kindheit und Jugend sind von zentraler Bedeutung für die Entwicklung einer langfristigen Naturverbundenheit. Gerade in dieser prägenden Lebensphase können sinnstiftende Erlebnisse in der natürlichen Umwelt grundlegende emotionale und kognitive Bezüge zur Natur aufbauen. Solche Erfahrungen fördern nicht nur ein unmittelbares Erleben von Schönheit, Lebendigkeit und Vielfalt der Natur, sondern ermöglichen auch erste Formen ökologischen Bewusstseins und Verantwortungsgefühls. Studien zeigen, dass früh erlebte, positive Naturkontakte eine bleibende Wirkung entfalten und oft entscheidend dafür sind, ob im späteren Erwachsenenalter eine tiefergehende Wertschätzung sowie ein verantwortungsvoller Umgang mit natürlichen Ressourcen entsteht. Wie das folgende Kapitel zeigt, besteht ohne authentische Naturerfahrungen im Jugendalter die Gefahr, dass die Beziehung zur Natur abstrakt bleibt und nachhaltige Handlungsmotivation ausbleibt. Demnach ist es essenziell, jungen Menschen regelmäßige, vielfältige und persönlich bedeutsame Zugänge zur Natur zu ermöglichen, um langfristig ökologische Verantwortung und ein naturbezogenes Selbstverständnis zu fördern.

## 4.5 Der Jugendreport Natur

Aufgrund meiner pädagogischen Ausbildung möchte ich dem *Jugendreport Natur* eine besondere Aufmerksamkeit schenken. Diese Studie stellt eindrucksvoll dar, welchen Stellenwert die Natur für junge Menschen hat. So schreibt der 8. Jugendreport von 2021:

Welche Rolle spielt die natürliche Umwelt im Alltag der jungen Generation? Seit mehr als zwei Jahrzehnten geht der „Jugendreport Natur“ dieser Frage unter vielfältigen Aspekten anhand von Befragungen von Schülerinnen und Schülern nach. Im Rahmen von mittlerweile acht Erhebungen wurden nahezu 15.000 Jugendliche zwischen 12 und 15 Jahren mit wechselnden Fragebögen konfrontiert. Die Initiative hierfür ging von interessierten Wissenschaftlern und Pädagogen aus. Dabei ging es niemals darum, Schulwissen abzufragen, um den Erfolg der einschlägigen Unterrichtsfächer zu überprüfen. Ebenso wenig war es das Ziel, die Jugendlichen als besonders naturignorant zu entlarven. Vielmehr versteht sich der Report als eine laufende Bestandsaufnahme eines Prozesses, der unter dem Stichwort „Naturentfremdung“ zu beobachten ist: Wo und wie wird Natur wahrgenommen, wie geht man mit ihr um und welchen Wert misst man ihr bei?<sup>71</sup>

Ein Grundergebnis des *Jugendreport Natur* ist, dass es „elementare Kenntnislücken und Erfahrungsdefizite“ gibt. So mangelt es am grundlegenden Wissen über Pflanzen, Tierarten und Naturvorgänge. Und obwohl für 88 % der Jugendlichen ein Wald in kurzer Fuß- oder Radfahrnähe liegt, finden immer weniger Naturerfahrungen statt.<sup>72</sup>

Menschen und Tiere mit gleichen Lebensrechten:  
Hohe Idealisierung der Natur

Frage: "Würdest du folgenden Fragestellungen zustimmen?" (in gültigen Prozent)

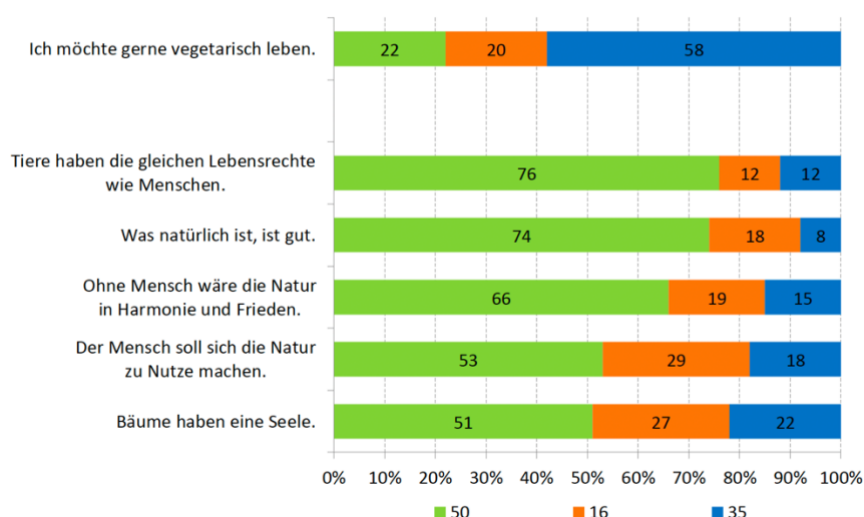


Abbildung nach Koll & Brämer 2021 S. 42.

Die Farben stellen die Antworten der Likert-Skala dar. Grün steht für die meiste Zustimmung und Blau lehnt die Aussage ab.

Die Befragung deckt etwas sehr Wichtiges auf, nämlich was die Jugend unter der Natur versteht. Der Abbildung lässt sich laut Brämer und Koll entnehmen, dass eine *Idealisierung* oder *Naturverklärung* stattfindet. Aussagen wie „Ohne Mensch wäre die Natur in Harmonie

<sup>71</sup> Hubert Koll & Rainer Brämer, „Natur auf Distanz, 8. Jugendreport Natur“ 2021: S. 1.

<sup>72</sup> Vgl. Koll & Brämer, *Natur auf Distanz* 2021, S.1-2.

und Frieden.“ (66% Zustimmung) und „Was natürlich ist, ist gut“ (74% Zustimmung) zeigen, dass der Mensch offenbar als ein Gegenüber und Störenfried der Natur verstanden wird.

Diesem Naturverständnis unterliegt ein naturalistischer Fehlschluss. Zwar muss der Naturalistische Fehlschluss per se nichts mit der Natur zu tun haben und kann auch auf nicht naturbezogene Objekte angewendet werden, dennoch zeigen die Ergebnisse der Abbildung die Grundprinzipien davon: Von einem (vermuteten) Sein darauf zu schließen, wie etwas sein sollte. In diesem Sein steckt schon die falsche Annahme, dass die Natur etwas ist, was nur unabhängig von uns harmonisch existieren kann. Und dass diese unabhängige Natur wünschenswert oder gut ist.

Rainer Brämer nutzt als Vergleich für das Naturverständnis der Jugendlichen die Metapher des Bambi-Syndroms.<sup>73</sup> So sehen die Jugendlichen die Natur so, wie sie in harmonisierten Disneyfilmen dargestellt wird als etwas Gutes und Schützenswertes, in welcher der Mensch eine rein negative Rolle einnimmt.

Um den Jugendreport Natur besser zu verstehen, ist es unabdinglich zu wissen, was das Naturverständnis der Studienleiter ist. Dr. Rainer Brämer distanziert sich vor naturwissenschaftlichen Definitionen der Natur, da sie nur funktionalistische Erklärungen sind. Auch eine Negativdefinition, dass die Natur alles das ist, was der Mensch nicht geschaffen hat, ruft laut Brämer nur weitere Problemfelder auf, denn wie kann etwas gleichzeitig ein Teil und ein Gegenüber von etwas sein. Laut Brämer wäre es nicht definierbar, welcher Teil des Menschen der Natur zugehörig ist und welcher Teil des Menschen der Natur fremd ist. Daraus kommt Brämer zu der Schlussfolgerung: „dass er (der Mensch), wenn er denn schon ein Teil der Natur ist, dies nur ganz sein kann – nicht nur, weil es keine Gegenwelt dazu gibt, sondern weil Natur auch nicht aus sich heraus etwas Nichtnatürliches erzeugen könnte.“<sup>74</sup>

Brämer sieht Mensch und Natur als etwas nicht separierbares und kritisiert, dass der Begriff Natur als ein Konstrukt verwendet wird, um sich unserer Umwelt überlegen zu fühlen und bekräftigt dieses Argument dadurch, dass es Sprachen gibt, die keinen Naturbegriff kennen.<sup>75</sup> Eine genaue Definition der Natur gibt Rainer Brämer nicht. Es lässt sich dennoch ablesen, dass der Mensch untrennbar mit der Natur verwoben ist und er kritisiert die Fehlvorstellung einer harmonischen, unberührten Natur.

---

<sup>73</sup> Vgl. Rainer Brämer, „Natur als Garten Eden. Das jugendliche Naturbild steckt voller Widersprüche“, in: *Natur, Emotion, Bildung – vergessene Leidenschaft? Zum Spannungsfeld von Naturschutz und Umweltbildung*, hg. v. Norbert Jung, Heike Molitor, Astrid Schilling, Opladen/Berlin/Toronto 2015, 98.

<sup>74</sup> Brämer, *Natur als Garten Eden*, 2015, 76.

<sup>75</sup> Vgl. Brämer, *Natur als Garten Eden*, 2015, 77.

## 4.6 Trennung von der Natur als Überlegenheitsanspruch

Die Geschichte hat gezeigt, sobald etwas entmenslicht oder etwas als anderes angesehen wird, kann man es ohne Konsequenzen ausbeuten oder nach Belieben missbrauchen. Ecuador hat 2008 die Natur in die Verfassung aufgenommen, um sie rechtlich schützen zu können. Darin wird der Mensch als ein Teil der Natur (*Pachamama*) verstanden und um ein gutes Leben zu führen, muss mit der Natur in Harmonie gelebt werden (*sumak kawsay*).<sup>76</sup> Seither können Teile der Natur wie Wälder oder Flüsse als Rechtssubjekte gelten. Erst durch die Vermenschlichung der Natur, der Anerkennung, dass wir ein Teil der Natur sind und die Natur ein Teil von uns ist, können wir sie rechtlich schützen.<sup>77</sup>

Dennoch, nur weil etwas nicht menschlich ist, bedeutet es nicht, dass wir es mit Füßen treten müssen. Wir können auch nicht menschliches eine Wertschätzung und Pflege zuteil kommen lassen. Wenn wir uns selbst nicht schaden wollen, dürfen wir der Natur nicht schaden. Das ist eine Tatsache, die unabhängig von der Debatte ist, ob wir ein Bestandteil der Natur sind oder nicht.

Brämer kritisiert, dass die Trennung von Mensch und Natur einen *Überlegenheitsanspruch* des Menschen darstellt. Diese Auffassung sieht er dadurch bestätigt, dass naturnahe Völker eine solche Trennung nicht kennen und deshalb auch nicht benötigen.<sup>78</sup> Die Trennung von Natur und Kultur ist eine äußerst wichtige. Auch die jeweiligen Unterschiede erkennen und definieren zu können, setzt eine menschliche Entwicklung voraus. Diese Trennung zu verneinen, würde auch bedeuten, dass sich der Mensch seit der Sesshaftwerdung nicht mehr verändert hat. Der Mensch ist Teil der Natur aber dennoch ist er der Natur ferner als alles Bekannte. Ich würde meine Stadtwohnung nicht als Natur bezeichnen, aber einen Wald und sei er noch so forstwirtschaftlich genutzt schon. In einer Wohnung kann ich gut überleben, im Wald hätte ich damit Schwierigkeiten. Wir stammen aus der Natur und sie ist unsere Lebensgrundlage. Aber überleben können wir nur in der Kultur mit anderen Menschen. In dem Gedanken, dass Mensch und Natur untrennbar verwoben sind, steckt nur eine weitere Naturverklärung und beschreibt nicht, was der Mensch oder die Natur ist.

Natürliche Vorgänge stellen einen Einschnitt in unsere gewohnte Lebenswelt dar. Krankheiten, Hunger, Müdigkeit oder die Erkenntnis, dass man altersbedingt keine Höchstleistungen mehr

---

<sup>76</sup> Vgl. Präambel der Verfassung Ecuadors. *Political Database of the Americas (PDBA)*, <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/english08.html> (Zugriff 7.4.2025)

<sup>77</sup> Vgl. Craig M. Kauffman & Pamela L. Martin, „Can Rights of Nature Make Development More Sustainable? Why Some Ecuadorian lawsuits Succeed and Others Fail“, in: *World Development* 92, 2017, 130.

<sup>78</sup> Vgl. Brämer, *Natur als Garten Eden*, 2015, 77.

vollbringen kann, holen uns in die „natürliche“ Realität zurück. Spätestens durch solche Einschnitte erkennen wir, dass wir nicht über der Natur stehen. Zur Natur gehört der Kampf um das Überleben oder der Versuch, Krankheiten, natürlichen Bedürfnissen, ja sogar dem Alterungsprozess zuvorzukommen. Den Menschen und die Natur gleichzusetzen, bedeutet, unseren kulturellen Fortschritt als nichtig darzustellen.

#### 4.7 Thomas Kirchhoff: Natur als kulturelles Konzept

Mensch (=Kultur)<sup>79</sup> und Natur lassen sich vereinen, indem man die Natur als ein kulturelles Konzept versteht. Thomas Kirchhoff beschreibt die Natur als etwas, das nicht objektiv gegeben ist, sondern als „[...] etwas Objektives, das intersubjektiv konstituiert ist.“<sup>80</sup> Es gibt also einen allgemeinen Konsens darüber, was Natur eigentlich ist und dieser Konsens ist kulturell geprägt. Natur und Kultur werden dann nicht als Antonyme aufgefasst, denn der Naturbegriff, egal ob wissenschaftlich oder lebensweltlich ist immer etwas kulturell Entstandenes. Natur und Kultur lassen sich somit vereinen, ohne etwas Gegensätzliches zu sein. Diese Ansicht klärt auch das Phänomen auf, warum manche Gesellschaften keinen Naturbegriff haben oder der Mensch nicht als das klassische Gegenüber der Natur gesehen wird, denn diese Gesellschaften brauchen keine Konzepte von Natur aufgrund ihrer kulturellen Strukturen.

Als Beispiel nennt Kirchhoff drei Naturauffassungen, die *Landschaft*, die *Wildnis* und die *Natur als ökologisches System*, um aufzuzeigen, warum diese Naturauffassungen kulturell geprägt sind.<sup>81</sup>

Die Qualität einer *Landschaft* unterliegt ästhetischen, religiösen oder praktischen Interessen. All diese Interessen sind kulturell geprägt und werden durch das Individuum erzeugt. Erst durch das Erkennen der Qualität einer Landschaft kommt es zu einer „*Aneignung und Beherrschung der Natur*“.<sup>82</sup>

Auch die Idee der *Wildnis* ist kulturell geprägt, weil sie nach Thomas Kirchhoff einem historisch-gesellschaftlichen Wandel unterliegt. In der christlichen Auffassung wurde die *Wildnis* bis ins 17. Jahrhundert als durch den Sündenfall verdorben angesehen. Erst durch die

---

<sup>79</sup> Unter Kultur versteht Kirchhoff einen Komplex aus Wissensordnungen, mit denen wir uns die Wirklichkeit erschaffen. Eine Kultur entsteht durch eine „*Anpassungsleistung an die Natur*“ (71)

<sup>80</sup> Thomas Kirchhoff, „Natur als kulturelles Konzept“, in: *Zeitschrift Für Kulturphilosophie* (1), 2011, 69.

<sup>81</sup> Vgl. Kirchhoff, Natur als kulturelles Konzept, 70.

<sup>82</sup> Kirchhoff, Natur als kulturelles Konzept, 76.

Aufklärung erlangte die *Wildnis* positive Deutungen.<sup>83</sup> Ob etwas als positiv oder negativ angesehen wird, unterliegt historischen-kulturellen Schwankungen.

Als drittes Beispiel greift Kirchhoff das naturwissenschaftliche Konzept der *Synökologie* auf und zeigt somit die Hürde auf, ob die beschriebenen Gemeinschaften in einem Ökosystem die Wirklichkeit abbilden.<sup>84</sup> Naturwissenschaften können nur mit messbaren Daten arbeiten, dadurch kann die Wirklichkeit nicht dargestellt werden, sondern nur etwas Messbares. Ein weiteres Beispiel sind Artkonzepte in der Biologie. Eine biologische Art zählt als zusammengehörig, wenn sie tatsächlich oder potenziell fertile Nachkommen zeugen kann. Löwe und Tiger gelten als getrennte Arten, können aber potenziell fertile Nachkommen zeugen. Es gibt viele weitere Artkonzepte, wie das morphologische oder das phylogenetische Artkonzept, die sich ergänzen und eine andere Herangehensweise an die Frage stellen, wie eine Art definiert ist. Diese Schwierigkeit zeigt auf, dass unsere Denkweise nicht immer stimmig ist, um die Wirklichkeit zu beschreiben.

In den Naturwissenschaften sind auch Hypothesenbildungen, Interpretationen oder kreative Einfälle nicht frei von kulturellen oder persönlichen Einflüssen. Allerdings geht es nicht darum, eine persönliche Hypothese zu beweisen, sondern darum, Hypothesen zu testen und objektiv zu analysieren, wie sich die Nullhypothese ( $H_0$ ) im Vergleich zur Alternativhypothese ( $H_1$ ) verhält. Auch Thomas Kirchhoff räumt ein, dass ein allzu radikaler Kulturrelativismus den Erkenntnisfortschritt der Naturwissenschaften reduzieren würde.<sup>85</sup> Erkenntnisse, Ideen oder eine Wahrnehmung unterliegen immer einem kulturellen oder anthropogenen Einfluss, weil der Mensch es ist, der sich die Fragen stellt. Diesen anthropogenen Hintergrund der Erkenntnis kann man nicht negieren, aber berücksichtigen, wenn es darum geht, einen Bias zu vermeiden.

---

<sup>83</sup> Vgl. Kirchhoff, Natur als kulturelles Konzept, 81.

<sup>84</sup> Vgl. Kirchhoff, Natur als kulturelles Konzept, 88.

<sup>85</sup> Vgl. Kirchhoff, Natur als kulturelles Konzept, 96.

Thomas Kirchhoff zeigt auf, dass sich Natur und Kultur vereinen lassen, weil Natur ein „Spiegel der kulturellen Objektivität“ ist. Diese Erkenntnis ist dennoch nicht zufriedenstellend, denn Natur und Kultur sind doch stark differenzierbar und es entkräftet die Annahme, dass es eine Natur auch ohne uns Menschen mit unserer kulturellen Betrachtung geben würde. Es bedeutet, dass es keine reine Natur als eigenständige Entität gibt, sondern dass sie immer unter dem Kontext der kulturellen Wahrnehmung konstruiert wird. Es kann demnach kaum zu neuen Erkenntnissen über die Natur kommen, da die Natur als kulturelle Konstruktion nur sich selbst beschreibt.

Genau diese anthropogene Sichtweise müssen wir überwinden, um zu neuen Erkenntnissen über die Natur zu kommen. Speziell unsere Wahrnehmung von Pflanzen wird in der Naturwissenschaft oder in der Geisteswissenschaft durch unsere anthropogene Brille verzerrt. Pflanzen werden in der Natur oder in den Geisteswissenschaften oftmals zu viele oder zu wenig vermeintlich menschliche Eigenschaften zugeschrieben.<sup>86 87</sup>

So ist man allgemein der Auffassung, dass Pflanzen die Fähigkeit zu sehen fehlt. Die Kletterpflanze *Boquila trifoliolata* kann die Blattform von Pflanzen in ihrer Umgebung annehmen, selbst wenn es sich dabei um Pflanzen aus Plastik handelt.<sup>88</sup> Diese Form der Mimikry setzt voraus, dass die Pflanze ihre Umgebung auf irgendeine Weise wahrnimmt. Zwar kann sie nicht sehen, wie wir Menschen es können, doch dieser Pflanze eine Wahrnehmung ihrer Umgebung abzusprechen wäre ebenso falsch. Nicht menschliche Lebewesen unterscheiden sich in ihrem Bewusstsein oder ihrer Wahrnehmungsfähigkeit erheblich von dem, was wir unter diesen Attributen verstehen. Wir sollten ihnen diese Fähigkeiten nicht absprechen, nur weil sie unseren Strukturen fremd erscheinen.

Für eine umfassende Erforschung ist es unumgänglich alle Aspekte eines Lebewesens im Blick zu haben und gegebenenfalls Erkenntnisse aus Natur- und Geisteswissenschaften zu integrieren.

Diese kulturellrelativistische Konstruktion von Natur stellt die Frage, ob eine Natur auch ohne uns als erkennende Wesen existieren würde. Kirchhoff schreibt, dass die Natur etwas nicht Objektives ist, das nur durch uns objektiv konstituiert wird.<sup>89</sup> Etwas kann nicht gleichzeitig

---

<sup>86</sup> Vgl. David G. Robinson et al, „Mother trees, altruistic fungi, and the perils of plant personification“, in: *Trends in plant science* 29(1), 2024, 20.

<sup>87</sup> Vgl. Emanuele Coccia „Wir können die Welt erst durch Pflanzen verstehen.“, in: *Hohe Luft* 1, 2019, S. 69-73.

<sup>88</sup> Jacob White & Felipe Yamashita „Boquila trifoliolata mimics leaves of an artificial plastic host plant.“, in: *Plant signaling & behavior* 17 (1), 2022, 1.

<sup>89</sup> Vgl. Kirchhoff, Natur als kulturelles Konzept, 69.

objektiv und nicht objektiv sein, ohne dass es eine reale Grundlage gibt, auf die wir uns beziehen. Dies bedeutet jedoch lediglich, dass wir diese Realität von der Natur niemals vollständig beschreiben können, da wir auf die Kultur für die Beschreibung angewiesen sind. Dennoch halte ich es für einen entscheidenden Schritt zum Verständnis der Natur, kulturelle Strukturen von ihr zu abstrahieren, um zu erkennen, was Natur in ihrem eigentlichen Wesen ist, selbst wenn sich dadurch unser bisheriges Naturverständnis auflöst.

Gerade deswegen hat das aristotelische Naturverständnis auch heute eine Aktualität, denn eine Natur, die in sich selbst einen Anfang von Veränderung und Bestand hat, benötigt nicht den Menschen. Sie wäre sogar mit dem Menschen keine Natur mehr, da sie nicht durch sich selbst definiert ist.

#### **4.8 Lorraine Daston: Gegen die Natur**

Die Naturwissenschaften definieren den Menschen als untrennbar zur Natur gehörig, da alles Natur ist und den Naturgesetzen folgen muss. Diese Aussage steht im Gegensatz zum Kulturrelativismus, welcher die Natur als Teil der Kultur begreift. Diese zwei Ansichten stellen die Frage der gegenseitigen Beeinflussung, sind wir durch die Naturgesetze/Naturgewalten beeinflusst oder beeinflusst die Kultur unsere Sicht auf die Natur.

Lorraine Daston beschreibt die Natur als ein Konstrukt, das nur aus dem Verständnis des Menschen erklärt werden kann, da der Mensch es ist, der die Natur zu verstehen versucht. Es geht nicht darum, eine universelle Natur zu beschreiben, sondern die Natur, wie sie sich uns Menschen erschließt, festzuhalten.<sup>90</sup>

Daston definiert drei unterscheidbare Naturen:

1. Die spezifischen Naturen (Wesen, Essenz)
2. Die lokalen Naturen
3. Die universellen Naturgesetze

Die spezifischen Naturen sind in ihrem Inhalt am umfangreichsten. Es kann alles im Universum sein und ist unterscheidbar von den Objekten der Kultur wie Zivilisation oder Religion. Lorraine Daston definiert die spezifische Natur als „[...] das Wesen eines Dings, das was es zu dem macht was es ist, und nicht zu etwas anderem, sein ontologischer Identitätsnachweis.“<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Vgl. Lorraine Daston, *Gegen die Natur*, Berlin 2018. S. 7-9.

<sup>91</sup> Daston, *Gegen die Natur*, S. 16.

Somit bestimmen spezifische Naturen, wie etwas aussieht, wie sich etwas verhält und wie sich etwas entwickelt. Zum Beispiel ist ein Ahorn ein sommergrüner Laubbaum, dessen Blätter handförmig gelappt sind und sich nach dem Sonnenlicht ausrichten.

Daston zeigt einen interessanten Aspekt auf, ohne näher auf ihn einzugehen: Der Mensch kann die spezifischen Naturen verändern, indem er „[...] die Natur einschränkt oder ihr Gewalt antut.“<sup>92</sup> Um bei dem Beispiel des Ahornbaumes zu bleiben: Wir können ihn zu einem Bonsai kultivieren, indem wir ihn zurückschneiden, verdrahten und in einen kleinen Topf setzen. Daston thematisiert nicht, ob menschliche Eingriffe die spezifische Natur grundlegend verändern oder nur geringfügig umgestalten.

Die Metaphysik von Aristoteles gibt eine Erklärung dafür. In seiner Metaphysik wird unterschieden zwischen Akzidenz und Substanz. Akzidenz wäre die Veränderung von Eigenschaften wie Qualität oder auch Verhalten. Die Substanz hingegen bleibt das Unveränderliche, das Wesen eines Objektes. Selbst wenn wir die Natur einschränken, bleibt das Wesen oder die spezifische Natur unverändert. Demnach bleibt das Wesen eines Ahorns selbst in der Bonsaiform gleich.

„Die Metaphysik spezifischer Naturen ist geheimnisvoll in dem Sinn, dass sie nicht leicht überprüfbar ist, und zugleich ist sie historischen Veränderungen unterworfen.“<sup>93</sup> In der antiken Naturphilosophie wurde Natur als ein *inneres Prinzip* aufgefasst, die moderne Naturwissenschaft würde sie in diesem Zusammenhang als in dem Erbgut festgelegt verstehen. Die Ansicht Dastons von einer historischen Veränderung der *spezifischen Natur* könnte hinterfragt werden, da man historisch mit anderen Mitteln arbeiten musste, um Sachverhalte verstehen zu können. Das *Wesen* oder die *spezifische Natur* beschreibt immer noch ein inneres Prinzip, das Erbgut ist nur eine von vielen Erklärungen, warum etwas so ist, wie es ist. Erklärungen unterliegen immer einem historischen Wandel, da sich die Möglichkeiten der Untersuchungen gerade durch weiterentwickelte Technologien verändern können. Die zu untersuchende Fragestellung bleibt immer die gleiche: Was ist das *Wesen*, die *spezifische Natur* eines Objektes?

Die spezifische Natur umfasst angeborene Eigenschaften, es sind keine Prägungen, wie sie zum Beispiel durch Erziehung entstehen können.<sup>94</sup> Diese Ansicht der *spezifischen Natur* steht im Gegensatz zu Rahel Jaeggis Ansicht der *Essenz* eines Menschen. *Essenz* kann auch etwas sein,

---

<sup>92</sup> Daston, *Gegen die Natur*, 16.

<sup>93</sup> Daston, *Gegen die Natur*, 18.

<sup>94</sup> Vgl. Daston, *Gegen die Natur*, 18.

das wir durch Erziehung, Prägung oder Willenskraft unbedingt anstreben, selbst wenn uns innere Widerstände daran hindern. Es gibt demnach auch *ground projects*, die wir zwar wollen, aber durch unser Wesen nur schwer oder durch Hindernisse erreichen können, wie in dem genannten Beispiel des Menschen mit Hämatophobie. Nach Rahel Jaeggi besteht immer noch die Möglichkeit, dass jemand dieses Hindernis überwindet und durch Willenskraft die eigene Natur verändert, auch wenn das nur theoretisch der Fall ist, da Rahel Jaeggi davon ausgeht, dass die jeweiligen Voraussetzungen jemanden daran hindern werden.

Dass jemand nicht durch die *spezifische Natur* determiniert ist, versuchte 1970 der Pädagoge László Polgár zu beweisen. Er war der Auffassung, dass Genies nicht geboren, sondern erzogen werden. Er erzog seine drei Töchter gezielt im Schachspiel, wobei alle drei herausragende Spielerinnen wurden; zwei von ihnen zählen zu den besten Schachspielerinnen der Welt.

Es gibt dennoch natürliche Hürden, die der Mensch nicht überkommen kann, so werden wir niemals aus eigener Kraft fliegen können oder manchen Menschen wird es aufgrund ihrer Natur nicht oder nur sehr schwer möglich, Schach auf einem hohen Niveau zu beherrschen. Die spezifischen Naturen versuchen zu beschreiben, was etwas ist, was etwas gewesen ist und was etwas sein wird.<sup>95</sup> Spezifische Naturen sind Kategorien und Ordnungen, die uns eine Sicherheit geben, wenn wir uns orientieren wollen, indem wir mit einer Bestimmtheit sagen können, dass ein Baum auch morgen noch ein Baum sein wird.

Bei der Beschreibung von *spezifischen Naturen* ist darauf zu achten, ein Objekt nicht auf einzelne isolierte Eigenschaften oder Funktionen reduzieren. Es wäre beispielsweise unzutreffend, einem Objekt die spezifische Natur Schachspiel zuzuschreiben, außer es handelt sich um eine eigens dafür programmierte Software, deren gesamter Aufbau ausschließlich auf diese Funktion ausgerichtet ist.

In der Regel jedoch setzt sich die *spezifische Natur* eines Objekts aus einer Vielzahl von Aspekten und Eigenschaften zusammen, die in ihrer Gesamtheit eine umfassende, beschreibbare Einheit bilden.

Wie ist die *spezifische Natur* nach Daston genau definiert? Eigenschaften müssten erkennbar, stabil und somit vorhersehbar sein. Außerdem unterliegen sie der aristotelischen Teleologie, Dinge haben ein inneres Ziel.<sup>96</sup> Ein Ahornsamen hat das Ziel, zu einem Baum zu wachsen und sich zu vermehren. Ein Objekt, das eine spezifische Natur aufweist, kann sich selbst replizieren.

---

<sup>95</sup> Vgl. Daston, *Gegen die Natur*, 20.

<sup>96</sup> Vgl. Daston, *Gegen die Natur*, 18.

Objekte, die diese Fähigkeit nicht besitzen, haben keine spezifische Natur. Artefakte wie ein Hammer erzeugen nicht aus sich selbst heraus weitere Hämmer. Daraus ergibt sich ein grundlegendes Problem, denn spezifische Naturen ordnen unsere Welt und jede Abweichung dieser aristotelischen Fortpflanzungsidee gilt nach Daston als monströs. Die Ableitung sozialer oder normativer Ordnungen aus der spezifischen Natur birgt daher erhebliche Gefahren. Sie kann im Umgang mit Homosexualität oder Unfruchtbarkeit zu Diskriminierungen oder normativen Verzerrungen führen. Gerade deswegen kann die spezifische Natur nicht als absolute Ordnung gelten, sondern reiht sich ein in ein Gefüge menschlicher Strukturierungssysteme.

Die zweite Natur, die Lorraine Daston beschreibt, sind die *lokalen Naturen*: „beziehen sich auf die Besonderheiten eines Ortes. Sie verweisen auf die charakteristische Kombination von Flora und Fauna, Klima und geologischer Beschaffenheit, die einer Landschaft ihr Gesicht verleihen.“<sup>97</sup> Das naturwissenschaftliche Gegenstück der *lokalen Natur* ist die *Ökologie*. Dabei schließt Daston auch menschliche Kultur mit ein, da sich diese innerhalb von Landschaften als weitgehend vorhersagbar erweisen.

Daston beschreibt Störungen der Ordnung *lokaler Naturen* als *Ungleichgewichte*.<sup>98</sup> Diese *Ungleichgewichte* werden nach Daston hauptsächlich von uns Menschen herbeigeführt. Die Natur besitzt nicht die Fähigkeit, Dürre, Überschwemmungen oder Vulkanausbrüche absichtlich hervorzurufen, um sich damit an uns zu rächen. Der Mensch stört das Gleichgewicht der Natur und dadurch kommt es zu Naturkatastrophen. Dieses Prinzip ist verbunden mit dem Menschen als Bezugspunkt, nur durch uns wird ein Vulkanausbruch oder eine ausgestorbene Tierart zu einer Katastrophe. Ohne den Menschen als wahrnehmendes Subjekt wären Katastrophen nur natürliche Veränderungen von Gegebenheiten.

Als dritte Natur beschreibt Daston die universellen Naturgesetze. „Sie definieren eine einheitliche und unumstößliche Ordnung, die überall gilt, immer gleich ist und eherne Gesetzmäßigkeiten aufweist.“<sup>99</sup> Als Beispiel nennt Daston das von Isaac Newton 1687 aufgestellte Newtonsche Gravitationsgesetz. In der Geschichte der Naturgesetze ging es nicht darum, allgemeingültige Regeln aufzustellen, vielmehr sollte die Natur und ihre Phänomene beschrieben werden. Mathematische Regelmäßigkeiten hatten eine gleiche Gültigkeit wie phänomenale Beschreibungen von Wetterereignissen. Erst im 17. Jahrhundert entwickelte sich

---

<sup>97</sup> Daston, *Gegen die Natur*, 27.

<sup>98</sup> Vgl. Daston, *Gegen die Natur*, 33.

<sup>99</sup> Daston, *Gegen die Natur*, 37.

aus der Theologie ein Prinzip von Gesetzen, die durch eine göttliche Macht der Natur auferlegt wurden. Was haben die Naturgesetze mit der Natur zu tun? Sie beschreiben eine dem Ding immanente Gesetzmäßigkeit. Ein Apfel, der vom Baum fällt, beschreibt nicht nur die Wahrnehmung eines Ereignisses, damit verbunden ist auch das universelle Naturgesetz der Gravitation. Auch Nachkommen, die Merkmale mit ihren Eltern teilen, beschreiben Vererbungslehren, die Gregor Mendel 1866 untersucht hatte.

Als Fazit kritisiert Daston die anthropomorphe Perspektive auf natürliche Ordnungsvorstellungen, insbesondere die Tendenz, aus vermeintlichen Mustern in der Natur normative Gesetzmäßigkeiten abzuleiten, etwa die Vorstellung, Homosexualität sei widernatürlich oder vermeintlich natürliche Geschlechterrollen, welche insbesondere Frauen auf ihre reproduktive Funktion reduzieren. Sie hebt hervor, dass wir in der Natur Abbilder oder Ordnungen für unsere Moralvorstellungen finden und diese besonders stark emotionalisieren.

Weshalb betrachten die Menschen vieler verschiedener Kulturen und Epochen überall so hartnäckig die Natur als Quelle der Normen menschlichen Verhaltens? Weshalb muss die Natur als gigantische Echokammer für die von Menschen gemachten moralischen Ordnungen herhalten?<sup>100</sup>

Obwohl bereits im 19. Jahrhundert John Stuart Mill kritisierte:

In sober truth nearly all the things which men are hanged or imprisoned for doing to one another, are nature's every day performances. Killing, the most criminal act recognized by human laws, Nature does once to every being that lives, and in a large proportion of cases, after protracted tortures such as only the greatest monsters whom we read of ever purposely inflicted on their living fellow-creatures.<sup>101</sup>

Nature cannot be a proper model for us to imitate. Either it is right that we should kill because nature kills, torture because nature does the like, or we ought not to consider at all what nature does, but what is good to do.<sup>102</sup>

Obwohl die Natur die schlimmsten Taten vollbringt, bleibt sie der moralische Standard schlechthin. Als Antwort nennt Daston, dass die Natur und ihre Ordnung als praktisches Modell gilt, denn sie ist immer „sichtbar, verfügbar und vertraut“. Jede Moral bringt eine Ordnung mit sich und wir orientieren uns an den natürlichen Erscheinungen für diese Strukturiertheit. Die Natur kennt keine einheitliche Ordnung, sondern eine Vielzahl unterschiedlicher Organisationsformen. Für nahezu jedes Beispiel lässt sich ein entsprechendes Gegenbeispiel finden, zum Beispiel matriarchale Strukturen bei Elefanten im Kontrast zu patriarchalisch geprägten Sozialverbänden bei Gorillas. Die sichtbaren, verfügbaren und vertrauten

---

<sup>100</sup> Daston. *Gegen die Natur*, 9.

<sup>101</sup> John Stuart Mill, *Nature, the Utility of Religion, and Theism: Three Essays on Religion*, London 1874, 28.

<sup>102</sup> John Stuart, Mill, *Nature, the Utility of Religion, and Theism*. 31.

Ordnungen, die wir in der Natur sehen, bleiben nur eine von sozialen Normen verzerrte Interpretation der wahren Gegebenheiten.

Die Natur ist im ständigen Prozess des Werdens und Vergehens. Der Evolutionsprozess findet in der Natur ununterbrochen statt. Lebewesen verändern und passen sich gezwungenermaßen unterschiedlichen Gegebenheiten an. Dieser Prozess kann zum Beispiel bei Bakterien nur einige Wochen benötigen oder aber auch Millionen Jahre andauern, da er niemals abgeschlossen sein wird. Das Ordnungssystem Natur ist kein starres, sondern ein funktional dynamisches. Was wir wahrnehmen, sind Prozesse, die sich ergänzen, daraus folgt die vermeintliche Ordnung. Diese beruht allerdings auf dem für uns subjektiv unbarmherzigen Prozess des Vergehens, denn alles, was einen erheblichen Selektionsnachteil darstellt, wird nicht fortbestehen.

Lorraine Daston geht nach Kants Auffassung von einem spezifisch menschlichen Verständnis aus. So versucht sie die Natur nach dem einzigen Erkenntnisvermögen zu beschreiben, das wir haben, nämlich des spezifisch Menschlichen. Damit verbunden zeigt sie die Gefahr auf, aus ihr scheinbare Organisationsformen zu selektieren, die nur ein Spiegel unserer kulturellen Prägungen sind. Dennoch fehlt den drei Naturformen gerade diese menschliche Erkenntniskomponente wie etwa nach Ästhetik, Erholung oder Spiritualität. Ein Naturverständnis im Sinne von Ulrich Kattmanns sieben Weisen die Natur zu verstehen, kann diese menschliche Perspektive ergänzen.

## 4.9 Natur in der Alltagsvorstellung

Den Begriff der *Alltagsvorstellungen* prägte der Biologiedidaktiker Ulrich Kattmann. Darunter zu verstehen sind Überzeugungen, Erklärungsansätze oder vorgefasste Meinungen, die Schüler\*innen aus ihrem alltäglichen Leben mit in den Unterricht bringen. Besonders bei Themen, die uns im täglichen Leben begegnen oder beschäftigen, entwickeln wir eigene Deutungen und Ansichten. So ist unser Bild von der Natur häufig von der *Alltagsvorstellung* beeinflusst, dass der Mensch nicht mehr als Teil der Natur wahrgenommen wird. Vielmehr gilt der moderne Mensch oft als überlegen, als jemand, der versucht, die Natur zu kontrollieren und zu beherrschen. Dem gegenüber steht die *Alltagsvorstellung* von einer ursprünglichen, harmonischen Mensch-Natur-Beziehung, die eine Verbundenheit, ein Miteinander von Natur und Mensch symbolisiert. Ulrich Kattmann arbeitete sieben Weisen aus, wie die Natur verstanden werden kann.<sup>103</sup>

1. **Die benötigte Natur:** Beschreibt die Natur als Lebensgrundlage. Im Mittelpunkt steht dabei die Nutzung einer Landschaft oder natürlicher Ressourcen. Wirtschaftliche Verwertbarkeit, etwa durch Landwirtschaft und die touristische Erschließung der Natur zeichnen das Bild eines Menschen, der von der Natur lebt, indem er sie verwertbar macht.
2. **Die geliebte Natur:** Diese Vorstellung ist durch Haustiere, einen eigenen Garten oder den Tierschutz besonders emotionalisiert. Im Mittelpunkt steht die liebevolle, individuelle Beziehung zu den Bestandteilen der Natur.
3. **Die verehrte Natur:** Diese Sichtweise ist geprägt von der Vorstellung einer heiligen, beseelten Natur, in der animistische Überzeugungen allen Lebewesen eine spirituelle Bedeutung zuschreiben.
4. **Die erlebte Natur:** Es geht darum, natürliche Umgebungen zunächst passiv auf sich wirken zu lassen, um dann von ihr inspiriert zu werden. Der Fokus liegt weniger auf rationaler Erkenntnis, sondern auf einer emotionalen, ästhetischen und empathischen Wahrnehmung. Natur wird hier als Quelle künstlerischer Inspiration in Kunst oder Literatur gesehen. Diese Ansicht stellt das Gegenteil der geliebten Natur dar, denn wir dienen als zweckfreie Betrachter und müssen uns den Vorgängen unterordnen.

---

<sup>103</sup> Vgl. Ulrich Kattmann, „Verantwortung in der Natur,“ in: *Umwelterziehung auf dem Prüfstand*, hg. v. Georg Pfligersdorffer & Ulrike Unterbruner, Innsbruck 1994, 15-24.

5. **Die beherrschte Natur:** Der Mensch hat die Macht, in die Natur einzugreifen, um sie zu nutzen. Kosten, Nutzen und Folgen dieser Eingriffe werden dabei rationalisiert und von der Idee geleitet, dass wir durch technologischen Fortschritt die Natur besser nutzen können.
6. **Die bedrohte Natur:** Der Mensch steht der Natur als Bedrohung gegenüber. Nach dieser Vorstellung zeigt die Umweltkrise, dass die Natur etwas Schützenswertes ist. Wir müssen sie bewahren, sonst drohen Naturkatastrophen.
7. **Die gelebte Natur:** In den vorangegangenen Vorstellungen wird der Mensch primär als ein Gegenüber gesehen. In der gelebten Natur ist der Mensch selbst ein kleiner Teil der großen Natur. Wenn wir das Meer als Ressource nützen wollen, müssen wir auch dafür sorgen, dass das Meer ein stabiles Ökosystem bleibt. Meiner Ansicht nach schließt die gelebte Natur auch die Stadt als Thema mit ein. Wie können wir Städte an die modernen Herausforderungen anpassen? Die Stadt wird als Teil der Natur gesehen und durch naturnahe Parks oder Fassadenbegrünung wird ein lebenswertes Umfeld für Mensch und Natur geschaffen.

Ulrich Kattmann kritisiert, dass in den Schulbüchern eine Mischung aus *beherrschter*, *bedrohter* und *benötigter Natur* gezeichnet wird. Zu kurz kommt die Darstellung der *gelebten Natur* und damit fehlt folgende Ansicht:

Der Mensch ist immer zugleich sowohl Teil als auch Gegenüber der Natur. In dieser Doppelrolle stellt sich der Mensch in seinem Bewußtsein und mit seinem technischen Können der Natur als Gestalter und Veränderer gegenüber und bleibt doch zu jeder Zeit und unentrinnbar als Lebewesen ein Teil von ihr.<sup>104</sup>

Wir können als einziger Organismus auf der Erde die biotischen und abiotischen Faktoren eines Ökosystems benennen und vergessen dabei selbst, dass diese nur Konstrukte sind. Die scheinbar separaten Faktoren in einem Ökosystem sind nicht trennbar und auch der Mensch ist in diesem Gefüge untrennbar miteingebunden. Der Mensch ist nicht nur ein Nutzer oder Gegner, sondern ein integraler Bestandteil der Natur und steht in einem wechselseitigen Verhältnis mit ihr. In dieser Sichtweise wird Natur nicht ausschließlich unter ökonomischen oder ökologischen Gesichtspunkten betrachtet, sondern als Lebensraum, in dem der Mensch in einem ständigen Austausch mit seiner natürlichen Umwelt steht. Diese Perspektive betont Verantwortung, Nachhaltigkeit und die Notwendigkeit, Lebensräume so zu gestalten, dass Mensch und Natur miteinander in Einklang existieren können, vor allem im Hinblick auf den städtischen Raum. Die *gelebte Natur* fordert somit ein Umdenken, weg von der Trennung

---

<sup>104</sup> Kattmann, *Verantwortung in der Natur*, 25.

zwischen Kultur und Natur hin zu einer inklusiven, ganzheitlichen Sichtweise, die Natur nicht nur schützt, sondern aktiv mitgestaltet und mit ihr lebt.

#### **4.10 Das übersehene 8. Naturverständnis**

Naturvorstellungen unterliegen einem Wandel, Kattmanns Analyse aus dem Jahr 1994 kommt besonders im Hinblick auf die Klimakrise ein achttes Verständnis der Natur zu kurz. Ich bezeichne dieses Naturverständnis als *die bedrohende Natur*. Der Mensch muss sich als Betroffener von der Natur schützen. Dabei mit eingebunden sind ursprüngliche Bedrohungen wie Krankheiten, Blitzschläge oder gefährliche Tiere als auch die Auswirkungen des anthropogenen Klimawandels und die damit vermehrt auftretenden extremen Wetterereignisse wie Überschwemmungen, Hurrikans oder Hitzewellen. Die Natur erscheint dem Menschen nicht als schützenswertes Gegenüber, sondern als eine potenzielle Bedrohung. Besonders aktuell wird diese Perspektive, da solche Naturphänomene durch den anthropogenen Klimawandel verstärkt werden. Die *bedrohende Natur* zeigt die Grenzen menschlicher Kontrolle auf und ruft Ohnmacht hervor da wir zugleich Opfer und Täter sind. Dabei ist die Natur nicht böse, sondern Ausdruck eines gestörten Gleichgewichts zwischen Mensch und Umwelt. Ein zweiter Aspekt der *bedrohenden Natur* betrifft unsere eigene Körperlichkeit. Wir neigen oft dazu, uns als vom Naturgeschehen abgelöst zu betrachten, als Beobachter, Nutzer oder Gestalter der Natur. Dabei übersehen wir, dass wir selbst Naturobjekte sind, also biologische Wesen mit einem begrenzten Lebenszyklus, eingebettet in natürliche Prozesse, denen wir uns letztlich nicht entziehen können. Unser Körper unterliegt denselben Naturgesetzen wie alles Leben, mit Geburt, Wachstum, Alterung und Tod. Trotz aller Versuche, diesen Prozessen zu entkommen oder sie zumindest zu verlangsamen, wie durch Kosmetik, gesunde Ernährung oder medizinischen Fortschritt, bleibt unser biologisches Ablaufdatum bestehen. In unserem Wunsch nach Kontrolle über den eigenen Körper zeigt sich erneut das Streben, Natur zu beherrschen, und gleichzeitig die Angst vor ihrer unaufhaltsamen Macht. Gerade in dieser Dimension wird deutlich, dass die Natur nicht nur um uns herum, sondern auch in uns selbst wirkt. Die Einsicht, selbst Teil der Naturvorgänge zu sein, fordert ein Umdenken. Weg von der Illusion völliger Autonomie, hin zu einer demütigeren, ehrlicheren Selbstwahrnehmung als naturhaftes Wesen. Sich dieser Sichtweise bewusst zu werden, bedeutet auch, den Menschen als Teil der Natur anzuerkennen und entsprechend verantwortungsvoller mit ihr umzugehen.

## 5 Haben oder Sein der Natur

Der Mensch entfremdet sich von der Natur durch eine verzerrte, oftmals instrumentelle Vorstellung von ihr. Kattmanns Konzept der *gelebten Natur* lässt sich in diesem Zusammenhang als pädagogischer Zugang interpretieren, der die Rückkehr zu einer inklusiven, subjektiv sinnhaften Begegnung mit der Natur ermöglicht. Erich Fromms Werk *To Have or to Be?* von 1976 ergänzt den Gedanken, den Menschen als Teil der Natur zu sehen. Fromm betrachtet die beiden Modi, *Haben* und *Sein*, als grundlegend unterschiedliche Existenzweisen:

By being or having I do not refer to certain separate qualities of a subject as illustrated in such statements as "I have a car" or "I am white" or "I am happy." I refer to two fundamental modes of existence, to two different kinds of orientation toward self and the world, to two different kinds of character structure the respective predominance of which determines the totality of a person's thinking, feeling, and acting.<sup>105</sup>

Zunächst erscheint der Modus des *Habens* im Vergleich zum *Sein* als eine überlebensnotwendige Daseinsweise. Der Mensch benötigt Nahrung, ein Zuhause und Kleidung, grundlegende Dinge, die er besitzen muss, um physisch zu existieren. In diesem Sinne ist *Haben* nicht per se negativ konnotiert, sondern Teil der menschlichen Existenz. Problematisch wird dieser Modus jedoch, wenn er, wie Fromm es kritisch analysiert, zum zentralen Lebensprinzip innerhalb einer konsumorientierten Gesellschaft erhoben wird. In diesem Kontext wird das Anhäufen von Besitz zum ultimativen Lebensziel, wodurch das *Sein* zunehmend in den Hintergrund tritt. Fromm fasst diese Entwicklung prägnant zusammen, wenn er schreibt, dass es in der modernen Kultur erscheint: „[...] that the very essence of being is having; that if one has nothing, one is nothing.“<sup>106</sup>. Die Existenz selbst wird somit an materiellem Besitz geknüpft, wodurch eine Entfremdung stattfindet.

Fromm sieht im *Sein* das Gegenteil von *Haben*. Es beschreibt einen authentischen, nicht entfremdeten, lebendigen und achtsamen Bezug zur Welt oder in unserem Fall zur Natur.<sup>107</sup> *Sein* beschreibt ein menschliches Gefühl oder eine Erfahrung, während sich *Haben* auf äußere Objekte und deren Besitz bezieht. Das *Haben* eines Menschen lässt sich in der Regel einfach beschreiben: Jemand besitzt eine Brille, hat dunkle Haare oder trägt eine blaue Jeans. Diese Merkmale beziehen sich auf äußerlich wahrnehmbare Eigenschaften oder auf Dinge, die einer Person gehören. Im Gegensatz dazu reicht das *Sein* wesentlich tiefer in die menschliche Existenz hinein. Es betrifft nicht das, was jemand besitzt, sondern wie jemand lebt, fühlt, denkt

---

<sup>105</sup> Erich Fromm, *To have or to be?*, London/New York 2015, 21.

<sup>106</sup> Fromm, *To have or to be?*, 13.

<sup>107</sup> Vgl. Fromm, *To have or to be?*, 21.

und in Beziehung zu anderen Menschen sowie zur Welt steht. *Sein* ist damit ein aktiver Prozess.<sup>108</sup>

Auch beim Lernen von Inhalten gibt es einen Unterschied zwischen *Haben* und *Sein*. So ist bei der Gestaltung von Aufgaben für Schüler\*innen ist darauf zu achten, dass diese kompetenzorientiert formuliert sind. Es werden die drei Anforderungsbereiche Reproduktion, Transfer und Reflexion unterschieden. Während die Reproduktion lediglich das Wiedergeben von gelernten Informationen umfasst, geht es im Transfer darum, das Wissen auf neue Kontexte zu übertragen, wie zum Beispiel durch das Interpretieren eines Diagramms. Der dritte Anforderungsbereich ist die Reflexion oder das Problemlösen. Dabei müssen Lernende Inhalte analysieren, bewerten und mit eigenen Erfahrungen oder Gedanken verknüpfen. Speziell den ersten Anforderungsbereich würde Erich Fromm als *Haben* kritisieren. Wird Lernen ausschließlich als Auswendiglernen verstanden, wie es im *Haben*-Modus geschieht, bleiben die Inhalte äußerlich und unverarbeitet. Der Lernstoff wird zwar „besessen“, aber nicht in das eigene Denken integriert. Fromm beschreibt, dass die Lernenden und die Inhalte sich dabei fremd bleiben. Ein *Sein* der Inhalte, also ein echtes Verstehen und Durchdringen, wird erst möglich, wenn Lernende aktiv mit dem Gelernten in Beziehung treten.<sup>109</sup> Dies geschieht insbesondere durch die beiden höheren Kompetenzbereiche Transfer und Reflexion. Erst wenn alte und neue Verbindungen zu den Inhalten geknüpft werden, kann von einem vertieften, persönlich bedeutsamen Lernprozess gesprochen werden.

Warum nehmen wir die Natur als ein *Haben* wahr statt als ein *Sein*? In einer konsumgeprägten Gesellschaft wird Natur häufig in erster Linie als Besitz oder nutzbare Ressource verstanden, was zu einer zunehmenden Entfremdung vom natürlichen Lebensraum führt. Demnach wird die Natur als ein *Haben* gesehen und nicht als ein *Sein*:

Being refers to the real, in contrast to the falsified, illusionary picture. In this sense, any attempt to increase the sector of being means increased insight into the reality of one's self, of others, of the world around us.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Vgl. Fromm, *To have or to be?*, 77-83.

<sup>109</sup> Vgl. Fromm, *To have or to be?*, 25-27.

<sup>110</sup> Fromm, *To have or to be?*, 85.

So wird ein Wald nicht als lebendiger Organismus wahrgenommen, sondern als Rohstofflager, dessen Bäume gefällt, um wirtschaftlich verwertet werden zu können. Die Natur wird zum Objekt des Eigentums. Ähnlichkeiten zeigen sich in der konsumorientierten Naturerfahrung, bei der Natur vor allem als Kulisse für Freizeitaktivitäten oder digitale Selbstdarstellung dient. Natur wird häufig als ein Mittel zum Zweck verstanden, also als ein Um-zu. Man geht in die Berge, um Sport zu treiben, reist, um sagen zu können, man sei dort gewesen, oder besucht einen See, um Fotos zu machen und diese anschließend in sozialen Medien zu teilen. In all diesen Beispielen wird Natur nicht um ihrer selbst willen erlebt, sondern funktionalisiert, konsumiert und zur Selbstdarstellung genutzt. Eine echte Beziehung zur natürlichen Umgebung bleibt dabei aus. Auch in der industriellen Landwirtschaft zeigt sich der Modus des *Habens* deutlich: Der Boden wird nicht als komplexes Ökosystem verstanden, sondern als reine Produktionsfläche, die maximalen Ertrag bringen soll. Die ökologische Balance tritt hinter ökonomische Ziele zurück. Selbst im privaten Garten kann sich diese Haltung zeigen, wenn dieser als Statussymbol dient, mit exotischen Pflanzen und einem englischen Rasen gepflegt wird, ohne dass eine persönliche, vernetzte Beziehung mit der Natur entsteht.

Demgegenüber steht der Modus des *Seins*, in dem Natur als lebendig, eigenständig und bedeutungsvoll erfahren wird. Ein Mensch, der Zeit im Wald verbringt, ohne ein bestimmtes Ziel zu verfolgen, sondern bewusst Geräusche, Gerüche und Veränderungen wahrnimmt, befindet sich in einem Zustand achtsamer Präsenz. Natur wird nicht zur Kulisse, sondern zum Erfahrungsraum, in dem der Mensch sich als Teil eines lebendigen Ganzen begreifen kann. Der *Seinsmodus* ist ein ganzheitlicher aktiver Prozess. Selbst in der Pflege von Zimmerpflanzen kann sich dieser Modus zeigen, wenn jemand nicht nur dekorative Zwecke verfolgt, sondern eine echte Verbindung zur Pflanze aufbaut, ihr Wachstum beobachtet und auf ihre Bedürfnisse eingeht. Auch in der Pädagogik zeigt sich der *Seinsmodus* durch das aktive Erleben. Schüler\*innen sammeln Blätter, beobachten Tiere und erfahren die Lehrinhalte nicht theoretisch, sondern unmittelbar. Dabei sollte nicht Leistung oder Informationsaufnahme im Vordergrund stehen, sondern das Erleben. In der *gelebten Natur* sind Mensch und Natur Partner in einem wechselseitigen Zusammenspiel. Wir arbeiten mit natürlichen Kreisläufen, fördern Vielfalt und erkennen uns selbst als Teil eines größeren Ganzen.

## 5.1 Eudaimonia und das Sein der Natur

In diesem Zusammenhang lässt sich das Prinzip *eudaimonia* nach Aristoteles bringen. Aristoteles fragt, worin das gute, glückliche Leben besteht und sieht darin das höchste Ziel (*telos*) des Menschen. Der Mensch verfolgt für alles ein Ziel. Ich kaufe mir ein Fahrrad, damit ich in die Arbeit fahren kann. Aber das höchste Ziel dahinter ist eigentlich das gute, glückliche Leben.<sup>111</sup> Ich kaufe mir ein Fahrrad und gehe arbeiten, damit ich glücklich leben kann. Man muss sich im Umgang mit der Natur fragen, wie wir ihr begegnen. Das Ziel, sie als Ressource zu nutzen, mag zwar für unser Überleben notwendig sein. Doch sinnvoller wäre es, nicht nach dem *Haben* der Natur zu streben, sondern danach, mit der Natur zu *Sein*. Nur auf diese Weise lässt sich das Ziel eines glücklichen Lebens auf lange Sicht verwirklichen. Wenn wir uns selbst als Teil der Natur begreifen, fragen wir nicht mehr danach, wie wir sie möglichst effektiv nutzen oder besitzen können, sondern vielmehr danach, wie wir gemeinsam mit ihr als *Seiendes* ein gutes, im Sinne der *eudaimonia* gelingendes Leben führen können. Die Funktion (*ergon*) des Menschen im *Sein* mit der Natur liegt darin, vernünftig mit ihr zu existieren. Als vernunftbegabtes Wesen besteht unsere Aufgabe nicht im Beherrschen, sondern im Verstehen von ökologischen Zusammenhängen und im achtsamen Miteinander-Sein. Nur durch eine solche Haltung lässt sich ein Leben verwirklichen, das im Sinne der *eudaimonia* gelungen ist.

## 5.2 Das Sein von Mensch und Natur: Thoreau Emerson

Henry David Thoreau setzte sich in seinen philosophischen Naturbetrachtungen intensiv mit der Bedeutung der Natur für das menschliche Leben auseinander. Im Mittelpunkt seiner Arbeiten steht das Miteinander von Mensch und Natur, insbesondere im Hinblick auf Selbstbestimmung, Einfachheit und spirituelle Entwicklung. Er sah die Naturerfahrung als die höchste Form der inneren Erkenntnis, weil diese nur durch die Unabhängigkeit von Materialität oder religiösen Dogmen erreicht werden kann. Die Natur erscheint als der veräußerte innere Geist des Menschen. Sie ist nicht bloß eine äußere Realität oder physische Umwelt, sondern Ausdruck jener geistigen Strukturen, die im Menschen selbst wirksam sind. In ihr manifestieren sich Gedanken, Vorstellungen und Bedeutungen des Menschen in materieller Form. Dadurch entsteht ein Zusammenhang zwischen dem Geistigen und dem Stofflichen, zwischen Innen und

---

<sup>111</sup> Johannes Hübner, „Aristoteles: Nikomachische Ethik“, in: *Klassiker der Ethik*, hg. v. Martin Düchs, Sebastian Meisel & Sarah Weichlein, Baden-Baden 2022, 69-94.

Außen. In diesem Sinne ist sie nicht nur Objekt der Betrachtung, sondern auch Spiegel des menschlichen Bewusstseins und Medium der Selbsterkenntnis.

Henry David Thoreau gilt durch sein 1854 erschienenes Buch *Walden; or, Life in the Woods* als Klassiker der naturphilosophischen Literatur und des amerikanischen Transzendentalismus. In diesem Werk beschreibt Thoreau ein persönliches Experiment, bei dem er für zwei Jahre, zwei Monate und zwei Tage in einer selbstgebauten Hütte am Walden-Teich lebte. Er wollte herausfinden, wie ein einfaches, selbstbestimmtes Leben in unmittelbarer Nähe zur Natur möglich ist. Nur durch die Einsamkeit in der kleinen Hütte lässt sich die direkte Erfahrung eines Lebens jenseits gesellschaftlicher Zwänge und materieller Überflüssigkeit machen. Sein Anliegen war es, im Einklang mit der Natur zu leben und aus ihr Einsichten für ein bewusstes und wahrhaft freies Dasein zu gewinnen. Thoreaus Lebensweise lässt sich als ein *Sein* der Natur und als Ausdruck eines Einklangs zwischen Mensch und Umwelt lesen, so wie es später auch Erich Fromm beschrieb. Thoreau nimmt sich aus der Natur nur das, was er zum Überleben benötigt, und schöpft zugleich aus ihr alles, was das Innenleben nährt.

Thoreaus Werk lässt sich nicht nur idealisierend, sondern ebenso kritisch lesen. Zwar formuliert er in *Walden* eine deutliche Ablehnung gegenüber der Lebensweise abseits der Natur, doch sein Ausstieg aus der Gesellschaft war durch persönliche Voraussetzungen erleichtert. Er entstammte einem gutbürgerlichen Elternhaus, seine Familie besaß eine Bleistiftfabrik, und das Grundstück, auf dem er seine Hütte errichtete, wurde ihm von seinem Freund Ralph Waldo Emerson überlassen. Auch der Rückzug in die Natur war nicht frei von Zweckbindung, denn während dieser Jahre arbeitete er intensiv an seinen Texten. Dennoch bleibt es bemerkenswert, dass er diese Zeit weitgehend ohne soziale Unterstützung, selbst während der Wintermonate, als Selbstversorger durchstand. Es ist eine Konsequenz, zu der nur wenige tatsächlich bereit wären, selbst wenn sie ähnliche Mittel zur Verfügung hätten. Thoreau hinterlässt damit ein radikales und einprägsames Bild davon, wie ein nicht entfremdetes Leben in enger Verbindung mit der Natur aussehen kann.

Im letzten Kapitel von *Walden* zieht Thoreau ein Resümee seines Selbstexperiments und formuliert seine Kritik an der Zivilisation. Besonders wendet er sich gegen eine Lebensweise, die sich von der Natur entfernt und sich stattdessen dem materiellen Fortschritt und der äußeren Bequemlichkeit verschrieben hat. Für Thoreau ist ein Leben abseits der Natur ein Leben, das sich von seinen existenziellen Wurzeln entfremdet. In scharfer Form kritisiert er die Konsumgesellschaft, indem er betont, dass Geld zwar Dinge kaufen kann, aber nichts von

wirklichem Wert für die Seele.<sup>112</sup> Wahres Wachstum, so Thoreau, entsteht nicht durch Besitz, sondern durch innere Entwicklung, die nur in Einfachheit, Stille und der Nähe zur Natur möglich wird. Thoreaus Schreibweise ist geprägt von Metaphern und feiner Ironie, mit denen er seine Kritik an der sogenannten kultivierten Lebensweise zum Ausdruck bringt. Seine Sprache dient dabei nicht nur der Beschreibung, sondern wird selbst zum Mittel des Widerstands gegen gesellschaftliche Konventionen. Diese Haltung zeigt sich auch in seinem einfachen Lebensstil: Er ernährte sich überwiegend vegetarisch und von selbst geangeltem Fisch. So kritisiert Thoreau mit ironischem Ton die Jagd nach äußeren Zielen und ruft stattdessen zu einer inneren Erkundung des Selbst auf. Wahre Erkenntnis, so deutet er an, entsteht nicht durch das Erobern der Welt, sondern durch das bewusste Durchdringen des eigenen Geistes.

How long, pray, would a man hunt giraffes if he could? Snipes and woodcocks also may afford rare sport; but I trust it would be nobler game to shoot one's self. Direct your eye right inward, and you'll find a thousand regions in your mind yet undiscovered. Travel them, and be expert in home-cosmography."<sup>113</sup>

Schließlich beendet Thoreau sein Selbstexperiment mit der gleichen Begründung, aus der heraus er es begonnen hatte, weil er beschloss, dass es an der Zeit ist, ein neues Leben zu führen. In der Reflexion über den ausgetretenen Pfad, den er täglich zwischen Hütte und Walden-Teich ging, zieht er ein symbolisches Fazit. Dieser Weg steht für eingefahrene Gewohnheiten, die Menschen daran hindern, neue Richtungen einzuschlagen. Thoreau kritisiert, dass wir in unserer Gesellschaft allzu bequem geworden sind, um echte Veränderungen zu wagen.

The surface of the earth is soft and impressible by the feet of men; and so with the paths which the mind travels. How worn and dusty, then, must be the highways of the world, how deep the ruts of tradition and conformity!<sup>114</sup>

Wir haben verlernt, neue Wege zu gehen und sind so sehr an den Menschen als Kulturwesen und unsere Technologie, den Konsum und vermeintlichen Fortschritt gewöhnt, dass ein Leben im Einklang mit der Natur kaum noch vorstellbar scheint. Das ursprüngliche, einfache Leben ist in Vergessenheit geraten, weil wir zu bequem geworden sind, um unsere Routinen zu hinterfragen und auf eigentlich Überflüssiges zu verzichten.

---

<sup>112</sup> Henry David Thoreau (n.d.). *Walden*, 172.

<sup>113</sup> Henry David Thoreau (n.d.). *Walden*, 168.

<sup>114</sup> Henry David Thoreau (n.d.). *Walden*, 170.

### 5.3 Natur-Sein bei Ralph Waldo Emerson

In dem 1836 erschienenen Essay von Ralph Waldo Emerson mit dem Titel *Nature* wird eine Natur definiert, in welcher der Mensch als Teil verstanden wird. Das Wesentliche an Emersons Sichtweise ist, dass Mensch und Natur eine ursprüngliche Einheit bilden, die Kultur jedoch nicht dazugehört. Der Mensch und seine zivilisatorische Hülle werden als voneinander getrennt betrachtet, denn nur wenn der Mensch sich von kulturellen und sozialen Einflüssen löst, kann er sich selbst als Teil der Natur erkennen. Emersons Denken lässt sich als theoretische Grundlage für Thoreaus praktisches Selbstexperiment am Walden-Teich begreifen. Emerson war für Thoreau sowohl ein Freund als auch Mentor. Besonders deutlich wird sein Einfluss in Thoreaus Rückzug in die Natur und dem damit entstandenen Werk. Dieses orientiert sich inhaltlich eng an Emersons philosophischen Überlegungen. So lässt sich Emersons Naturphilosophie als theoretische Grundlage für Thoreaus praktische Umsetzung in Walden lesen.

Ralph Waldo Emerson gliedert sein Werk *Nature* in sieben Kapitel: *Nature, Commodity, Beauty, Language, Discipline, Idealism* und *Spirit*.

In der Einleitung stellt Emerson klar fest, dass das Universum aus zwei Komponenten besteht: der Seele und der Natur. Die Natur umfasst alles Materielle, unsere und andere Körper, die äußere Natur, die Technik usw. Der zweite Aspekt, aus dem das Universum besteht, ist die Seele oder das denkende Subjekt, das diese Objekte geistig erfasst. Obwohl sich diese zwei Komponenten des Universums gedanklich trennen lassen, gehören sie zusammen, da sie die Welt, oder das Universum, bilden. Bei Emerson gehört der Mensch körperlich zur Natur, ist ihr geistig jedoch gegenübergestellt. Eine Verbindung zwischen Mensch und Natur lässt sich bei Emerson dort herstellen, wo der Geist durch kontemplative Naturbetrachtung versucht, die Natur nicht nur rational zu erfassen, sondern in sich aufzunehmen und als Teil eines größeren geistigen Zusammenhangs zu erkennen. Emerson sieht Natur nicht nur als das vom Menschen Unberührte, denn auch in unseren Werken, wie etwa in einem Haus oder einem Kunstwerk, spiegelt sich Natur wider. Was wir erschaffen, verändert die Natur nur geringfügig, weshalb alles Menschengemachte der Natur untergeordnet bleibt:

Philosophically considered, the universe is composed of Nature and the Soul. Strictly speaking, therefore, all that is separate from us, all which Philosophy distinguishes as the NOT ME, that is, both nature and art, all other men and my own body, must be ranked under this name, NATURE. In enumerating the values of nature and casting up their sum, I shall use the word in both senses;—in its common and in its philosophical import. In

inquiries so general as our present one, the inaccuracy is not material; no confusion of thought will occur. Nature, in the common sense, refers to essences unchanged by man; space, the air, the river, the leaf. Art is applied to the mixture of his will with the same things, as in a house, a canal, a statue, a picture. But his operations taken together are so insignificant, a little chipping, baking, patching, and washing, that in an impression so grand as that of the world on the human mind, they do not vary the result.<sup>115</sup>

In dem ersten Kapitel *Nature* plädiert Emerson dafür, sich in die Isolation in der Natur zu begeben. Denn eine Verbindung zwischen Geist und Natur kann nur durch die Abkehr von der Gesellschaft und eine offene, fast kindliche Betrachtung der Natur entstehen. Thoreau setzte diese Theorie in die Praxis um, jedoch fasste Emerson die Idee noch radikaler, indem er bereits das Schreiben als eine soziale Störung verstand, was die reine Naturbetrachtung beeinträchtigt:

To go into solitude, a man needs to retire as much from his chamber as from society. I am not solitary whilst I read and write, though nobody is with me. But if a man would be alone, let him look at the stars.

To speak truly, few adult persons can see nature. Most persons do not see the sun. At least they have a very superficial seeing. The sun illuminates only the eye of the man, but shines into the eye and the heart of the child. The lover of nature is he whose inward and outward senses are still truly adjusted to each other; who has retained the spirit of infancy even into the era of manhood.<sup>116</sup>

Durch die Naturbetrachtung entsteht eine geistige Verbindung zwischen Seele und Natur. Der Mensch zieht sich aus der Gesellschaft zurück und wird Teil eines größeren Ganzen. Aber die Natur spiegelt damit auch den inneren Zustand des Menschen wieder. Ist die Seele traurig, erscheint auch die Welt trostlos. Ihre Kraft der Natur liegt nicht in ihr selbst, sondern im Zusammenspiel mit dem menschlichen Geist:

Yet it is certain that the power to produce this delight, does not reside in nature, but in man, or in a harmony of both. It is necessary to use these pleasures with great temperance. For, nature is not always tricked in holiday attire, but the same scene which yesterday breathed perfume and glittered as for the frolic of the nymphs, is overspread with melancholy today. Nature always wears the colors of the spirit. To a man laboring under calamity, the heat of his own fire hath sadness in it. Then, there is a kind of contempt of the landscape felt by him who has just lost by death a dear friend. The sky is less grand as it shuts down over less worth in the population.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Ralph Waldo Emerson, *Nature*, Project Gutenberg EBook #29433.

<sup>116</sup> Emerson, *Nature*, Project Gutenberg EBook #29433.

<sup>117</sup> Emerson, *Nature*, Project Gutenberg EBook #29433

Im zweiten Kapitel *Commodity* arbeitet Emerson die Idee heraus, dass der Mensch in all seinen Errungenschaften letztlich nur die Natur nutzt. Die Natur ist nicht nur Material, sondern zugleich Prozess und Ergebnis. Alle Elemente wirken beständig zusammen, um dem Menschen zu dienen. Hier zeigt sich das religiöse Weltbild, das die Erde für uns erschaffen wurde:

Nature, in its ministry to man, is not only the material, but is also the process and the result. All the parts incessantly work into each other's hands for the profit of man. The wind sows the seed; the sun evaporates the sea; the wind blows the vapor to the field; the ice, on the other side of the planet, condenses rain on this; the rain feeds the plant; the plant feeds the animal; and thus the endless circulations of the divine charity nourish man.<sup>118</sup>

Im dritten Kapitel *Beauty* stellt Emerson fest, dass die Ästhetik für uns Menschen ein wichtiger Zugang für tieferes Verständnis der Welt ist. Wir haben nicht nur eine Sehnsucht nach dem Schönen, sie liefert uns auch die Grundlage für moralische Erkenntnis. Ästhetik liefert die harmonische Verbindung zwischen Geist und Natur:

There is still another aspect under which the beauty of the world may be viewed, namely, as it becomes an object of the intellect. Beside the relation of things to virtue, they have a relation to thought. The intellect searches out the absolute order of things as they stand in the mind of God, and without the colors of affection. The intellectual and the active powers seem to succeed each other, and the exclusive activity of the one, generates the exclusive activity of the other.<sup>119</sup>

Im vierten Kapitel *Language* spricht Emerson über die Sprache und formuliert drei grundlegende Feststellungen. Erstens sind Wörter für ihn Zeichen natürlicher Dinge; so bedeutet das Wort *wrong* ursprünglich *twisted*, was darauf verweist, dass etwas verdreht oder vom rechten Weg abgewichen ist. Zweitens sind natürliche Gegebenheiten zugleich geistige. Emerson nennt hier das Beispiel von Licht und Dunkelheit: Licht steht für Wissen, Dunkelheit kann als Ausdruck von Ignoranz verstanden werden. Diese Metaphern verweisen auf innere Wahrheiten. In seiner dritten Feststellung erkennt Emerson in den Dingen der Welt das Werk Gottes, da sie Sinn ergeben und eine Verbindung zwischen Geist und Materie offenbaren.

---

<sup>118</sup> Emerson, Nature, Project Gutenberg EBook #29433.

<sup>119</sup> Emerson, Nature, Project Gutenberg EBook #29433.

Im fünften Kapitel *Discipline* wird die Natur als eine Art Schule für uns gesehen, die uns formt. Emerson betont, dass die Aspekte der natürlichen Welt, wie Raum, Zeit, Arbeit, Klima, Nahrung, Tiere oder physikalische Kräfte, dem Menschen täglich tiefgreifende Lektionen erteilen, deren Bedeutung unbegrenzt ist. Die Natur bildet die ewige Grundlage unserer Erkenntnis, da in ihr die Prinzipien liegen, durch die wir die Welt und uns selbst verstehen:

Nature is a discipline of the understanding in intellectual truths. Our dealing with sensible objects is a constant exercise in the necessary lessons of difference, of likeness, of order, of being and seeming, of progressive arrangement.<sup>120</sup>

Im sechsten und siebten Kapitel *Idealism* und *Spirit* beschreibt Emerson die Naturbetrachtung als eine höhere Form der Welterkenntnis, sie geht über die reine Betrachtung hinaus. Die Welt muss idealisiert betrachtet werden, denn die materielle Welt ist der Ausdruck eines geistigen Phänomens: „The world proceeds from the same spirit as the body of man. It is a remoter and inferior incarnation of God, a projection of God in the unconscious.“<sup>121</sup> Die Welt erscheint in dieser Sichtweise nicht als zufällige oder mühsam entstandene geschichtliche Anhäufung, sondern als ein unmittelbares, göttliches Bild, das der Seele zur Erkenntnis offenbart wird. Aus dieser idealistischen Haltung heraus werden selbst Kriege als sinnvolle Teile einer größeren geistigen Entwicklung verstanden. Für Emerson ist Religion keine institutionelle Lehre, sondern eine unmittelbare Erfahrung des Göttlichen in der Verbindung von Natur und Geist:

It sees something more important in Christianity, than the scandals of ecclesiastical history, or the niceties of criticism; and, very incurious concerning persons or miracles, and not at all disturbed by chasms of historical evidence, it accepts from God the phenomenon, as it finds it, as the pure and awful form of religion in the world. It is not hot and passionate at the appearance of what it calls its own good or bad fortune, at the union or opposition of other persons. No man is its enemy. It accepts whatsoever befalls, as part of its lesson.<sup>122</sup>

Im letzten Kapitel *Prospects* formuliert Emerson eine grundlegende Kritik an der empirischen Wissenschaft, die den Blick für das Ganze verstellt: „Empirical science is apt to cloud the sight,“.<sup>123</sup> Emerson stellt damit die Frage, ob das analytische Wissen über Prozesse und Funktionen tatsächlich zu einem tieferen Weltverständnis führt. Stattdessen fordert er eine Form der Erkenntnis, die nicht auf Addition und Vergleich beruht, sondern durch Rückbesinnung und phänomenologische Betrachtung. Ihm zufolge liegt das eigentliche Ziel der Naturbetrachtung nicht in der Detailkenntnis, sondern in der Erkenntnis, dass „every great and small thing“ etwas von uns selbst enthält. Die Welt ist durch uns formbar, aber nicht durch äußere Technik, sondern durch den inneren Zustand des Menschen. „Nature is not fixed but fluid. Spirit alters,

---

<sup>120</sup> Emerson, Nature, Project Gutenberg EBook #29433.

<sup>121</sup> Emerson, Nature, Project Gutenberg EBook #29433.

<sup>122</sup> Emerson, Nature, Project Gutenberg EBook #29433.

<sup>123</sup> Emerson, Nature, Project Gutenberg EBook #29433.

moulds, makes it.“ Die Natur spiegelt nicht eine objektive, feste Ordnung, sondern den jeweiligen Zustand des Geistes. „What we are, that only can we see“, was wir sind, bestimmt, was wir sehen. Der Mensch erschafft sich seine Welt nicht durch äußere Macht, sondern durch innere Reifung.

Der Mensch steht in einer tiefen, ursprünglich gegebenen Verbindung mit der Natur, die sich erst wieder durch innere Betrachtung und aufmerksames Wahrnehmen offenbart. Diese Verbindung zeigt sich zwar schon in allen Bereichen menschlichen Daseins, wie in der Sprache, dem Schönheitsempfinden und der Erkenntnis. Im Laufe der kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung hat sich der Mensch jedoch von dieser Einheit entfernt. Emerson zufolge kann diese Verbindung durch eine Rückbesinnung auf das Wesentliche und durch ein achtsames Aufnehmen der natürlichen Welt im gegenwärtigen Moment wiederhergestellt werden.

## 6 Ernst Cassirer: Aktive symbolische Naturwahrnehmung

Ernst Cassirer entwickelt in seinem dreibändigen Werk *Philosophie der symbolischen Formen* (1923 bis 1929) eine Theorie, in der der Mensch als symbolbildendes Wesen, das sogenannte *animal symbolicum*, verstanden wird. Nach Cassirer nimmt der Mensch die Welt nicht unmittelbar oder instinktiv wahr, sondern erschließt sie durch Symbole. *Sprache, Mythos, Kunst, Religion* und *Wissenschaft* sind Ausdrucksformen dieses symbolischen Weltbezugs. Demnach bildet der Begriff der Natur keine gegebene, unabhängige Realität ab, sondern ist ebenso wie der Begriff der Kultur, Teil eines Systems *symbolischer Formen*, durch das der Mensch seine Wirklichkeit strukturiert und deutet.

In den drei Bänden der *Philosophie der symbolischen Formen* behandelt Cassirer zunächst die *Sprachphilosophie*, anschließend das *mythische Denken* und schließlich die *wissenschaftliche Erkenntnis*. Diese drei Felder betrachtet er als unterschiedliche, aber eigenständige *symbolische Form*, durch die der Mensch die Welt deutet. Die *Sprache* dient dabei nicht nur der Mitteilung, sondern strukturiert grundlegend unsere Wahrnehmung und unser Denken. Den *Mythos* versteht Cassirer als eine ursprüngliche Form symbolischer Welterschließung, in der die Welt ganzheitlich, emotional und oft personalisiert erfahren wird. In der Wissenschaft schließlich erkennt er eine symbolische Ordnung, die sich insbesondere durch mathematisch-naturwissenschaftliche Begriffe und Modelle vollzieht und die Wirklichkeit in abstrakte, systematische Relationen überführt.

Demnach ist die Wirklichkeit für uns nicht unmittelbar zugänglich, sondern zeigt sich nur durch Symbole. Ausschlaggebend ist, dass diese Symbole nicht reduzierbar sind, denn sie konstituieren selbst die Struktur unseres Weltverständnisses. Der Mensch ist *animal symbolicum*. Er lebt nicht in einer bloßen biologischen Umwelt, sondern in einer symbolisch aufgebauten Welt. Die Symbole erzeugen die Welt, in der wir leben, sie strukturieren unsere Wahrnehmung, unser Denken und unsere Erfahrung, sodass die Wirklichkeit für uns überhaupt erst als solche sinnvoll erscheinen kann. In den folgenden Seiten möchte ich herausarbeiten, welche Bedeutung der Begriff der Natur im Zusammenhang mit den drei symbolischen Formen nach Cassirer hat.

## 6.1 Sprache als Naturverständnis nach Ernst Cassirer

Die Sprache macht die Natur begrifflich sichtbar. Wie bereits angesprochen, gibt es Kulturen, die kein eigenes Wort für Natur besitzen. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Natur für diese Kulturen nicht vorhanden wäre. Vielmehr fehlt ihnen eine bestimmte symbolische Form, um Natur als einheitlichen Begriff zu erfassen und bewusst mit ihr umzugehen. Wenn Menschen Naturphänomene verarbeiten, durch Malerei, Musik oder in Form individueller, bewusster Naturerfahrungen, geschieht das in einer bestimmten aktiven, symbolischen Form. Auch die soziale Verarbeitung von Natur, also das Sprechen über sie, das Mitteilen von Eindrücken, setzt einen kulturell geprägten Naturbegriff voraus. Ohne diesen Begriff wird Natur zwar erlebt, aber nicht im gleichen Maße verstanden, interpretiert oder kommuniziert.

Cassirer betont, dass Sprache nicht bloß ein neutrales Mittel zur Bezeichnung sinnlicher Eindrücke ist, sondern ein aktiver, schöpferischer Akt, der eng mit dem individuellen und kulturellen Bewusstsein verknüpft ist. Die Art, wie etwas sprachlich bezeichnet wird, hängt nicht allein von dem Wahrgenommenen ab, sondern auch von der symbolischen und geistigen Verarbeitung durch ein Individuum oder eine bestimmte Kultur. So zeigt Cassirer am Beispiel des Mondes, wie ein und dasselbe Naturphänomen im Griechischen als „*Messenger*“ und im Lateinischen als „*Leuchtender*“ beschrieben wird.<sup>124</sup> Dies verdeutlicht, dass Sprache nicht einfach die Natur abbildet, sondern sie im Licht kultureller Bedeutungen deutet und gestaltet.

Von der im engeren Sinne logischen Form der Begriffsbildung unterscheidet sich die sprachliche Begriffsbildung vor allem dadurch, daß in ihr niemals ausschließlich die ruhende Betrachtung und Vergleichung der Inhalte entscheidend ist, sondern daß die bloße Form der „Reflexion“ hier überall mit bestimmten dynamischen Motiven durchsetzt ist, daß sie ihre wesentlichen Antriebe niemals allein aus der Welt des Seins, sondern immer zugleich aus der des Tuns empfängt. Die Sprachbegriffe stehen noch überall auf der Grenze zwischen Aktion und Reflexion, zwischen Tun und Betrachten. Hier gibt es kein bloßes Klassifizieren und Ordnen der Anschauungen nach bestimmten gegenständlichen Kennzeichen, sondern hier äußert sich, eben in dieser gegenständlichen Erfassung selbst, immer zugleich ein tätiges Interesse an der Welt und ihrer Gestaltung. Herder hat gesagt, daß dem Menschen die Sprache ursprünglich dasselbe gewesen sei, was ihm die Natur war: ein Pantheon, ein Reich belebter handelnder Wesen. Die Spiegelung nicht einer objektiven Umwelt, sondern die des eigenen Lebens und des eigenen Tuns ist es in der Tat, wodurch das Weltbild der Sprache, wie das primitive mythische Bild der Natur, in seinen eigentlichen Grund- und Wesenszügen bestimmt wird. Indem der Wille und das Tun des Menschen sich auf einen Punkt richten, indem das Bewußtsein sich auf ihn spannt und konzentriert, wird er damit für den Prozeß der Bezeichnung gleichsam erst reif.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Hamburg 1923, 252.

<sup>125</sup> Cassirer, *Die Sprache*, 252-253.

Cassirer unterscheidet die sprachliche Begriffsbildung deutlich von der rein logischen. Während logische Begriffe auf ruhiger Analyse und Vergleich beruhen, ist die sprachliche Erfassung immer durch Handlung, Willen und Weltbezug durchdrungen. Sprache entsteht nicht aus bloßer Reflexion, sondern aus einem aktiven Verhältnis zur Welt. Sie ist Ausdruck eines tätigen Interesses an der Welt und ihrer Gestaltung und bewegt sich an der Grenze zwischen Aktion und Betrachtung. In diesem Sinn ist Sprache nicht Spiegel der objektiven Umwelt, sondern Ausdruck des menschlichen Lebensvollzugs. Erst durch die bewusste, aktive Hinwendung wird ein Phänomen für die Sprache benennbar.

Was wir unter dem Begriff Natur verstehen, ist untrennbar mit unserer individuellen Wahrnehmung und Erfahrung verbunden. Natur existiert für uns nicht als abstrakter Gegenstand, sondern als etwas, das wir sinnlich erleben, deuten und in unser Leben einordnen. Es ist ein Unterschied, ob jemand Natur als das Gras unter den Füßen, die Weite der Berge oder den eigenen Garten begreift. Für viele zeigt sich Natur im alltäglichen Umgang mit Pflanzen, in der Feldarbeit oder in den Grünflächen einer Großstadt. Der Begriff der Natur umfasst daher weit mehr als das, was sich in einem Lexikon darunter finden lässt. Natur trägt die Spuren persönlicher Erfahrung, kultureller Prägung und symbolischer Verarbeitung. In diesem Sinn ist Natur nicht nur das, was da ist, sondern das, was wir erleben, benennen und mit Bedeutung versehen.

## **6.2 Mythisches Denken als Naturverständnis**

Im *mythischen Denken* steht nicht im Mittelpunkt, was die Natur oder die Objekte tatsächlich sind, sondern was sie für uns bedeuten. Der *Mythos* stellt eine Abkehr vom rein gegenständlichen oder naturwissenschaftlichen Weltverständnis dar. Der Mensch sieht sich in diesem Denken nicht als außenstehenden Beobachter der Natur, sondern erlebt sie als ein handelndes Gegenüber. Demnach geben wir den Naturvorgängen aktiv eine Bedeutung und eine Ursache. So sind Naturphänomene nicht bloß Vorgänge, sondern Ausdruck lebendiger Kräfte wie Naturgottheiten. In dieser Vorstellung zeigen sich Ereignisse wie Blitze oder Sonnenschein nicht als neutrale Erscheinungen, sondern als Ausdruck von Zorn, Strafe oder Segen. Wir deuten die Natur als *mythische Handlungen*, die *symbolisch* erlebt werden.

Cassirer ist der Ansicht, dass sich das mythische und das empirisch-wissenschaftliche Weltbild nicht durch völlig unterschiedliche Begriffe oder Inhalte unterscheiden, sondern durch die Art

und Weise, wie diese Begriffe verwendet werden. Er spricht von unterschiedlichen „Modalitäten“. <sup>126</sup> Es ist also nicht die Qualität der Kategorien selbst, sondern ihre *Modalität*, also ihr Gebrauch, ihre Funktion und ihre Einbindung in das Denken, die den *Mythos* von der *wissenschaftlichen Erkenntnis* unterscheidet. Beide Denkformen versuchen, dasselbe Ereignis zu erklären. Angewandt auf das Beispiel eines Blitzschlages bedeutet das: Aus wissenschaftlicher Sicht entsteht ein Blitz, weil sich elektrische Ladung zwischen unterschiedlichen atmosphärischen Zonen entlädt und dabei ein Blitzableiter den Weg des geringsten Widerstands bietet. Im *mythischen Denken* hingegen wird der Blitz als Ausdruck göttlichen Zorns verstanden und er schlägt ein, weil eine Gottheit wütend ist und strafen will. Der entscheidende Unterschied liegt in der Bedeutung, die dem Naturereignis zugeschrieben wird. Während die Wissenschaft eine kausale Erklärung bietet, ist die *mythische Deutung* moralisch aufgeladen und symbolisch verständlich. Diese sinnhafte, menschlich greifbare Bedeutung ist kennzeichnend für das *mythische Denken*.

In einer aufgeklärten Welt scheint es schwer vorstellbar, Naturphänomene mit Gottheiten in Verbindung zu bringen. Doch für viele Menschen war und ist genau das ein Zugang zur Welt. Entscheidend ist dabei, dass im *mythischen Denken* das Wirkliche und das Nicht-Wirkliche gleichermaßen existieren. Vorstellungen, Bilder und symbolische Deutungen besitzen dort denselben Wirklichkeitscharakter wie das sinnlich Erlebbare. Was im modernen Denken als Einbildung gilt, ist im Mythos eine reale Kraft. Das Denken selbst schafft Wirklichkeit:

Es ist viel mehr in die Anschauung der Sachwelt, der „objektiven“ Wirklichkeit und des objektiven Geschehens so fest eingeschmolzen, daß es als integrierender Bestand von ihr erscheint. Auch hier gibt es daher ursprünglich keinerlei Scheidung zwischen dem Reellen und Ideellem, zwischen dem Gebiet des „Daseins“ und dem der „Bedeutung“. Der Übergang zwischen beiden Gebieten spielt sich fortwährend, nicht nur im Vorstellen und Glauben, sondern im Tun des Menschen ab. Am Anfang des mythischen Tuns steht auch hier der Mythos: und dieser hat nirgends bloß „ästhetischen“, bloß darstellenden Sinn. Der Tänzer, der in der Maske des Gottes oder Dämons erscheint, ahmt in ihr nicht nur den Gott oder Dämon nach, sondern er nimmt seine Natur an, er wandelt sich in ihn und verschmilzt mit ihm. Es gibt hier nirgends ein bloß Bildhaftes, eine leere Repräsentation; es gibt kein bloß Gedachtes, Vorgestelltes oder „Gemeintes“, das nicht zugleich ein Wirkliches und Wirksames wäre. <sup>127</sup>

Cassirer macht deutlich, dass *mythisches Denken* und religiöse Vorstellungen eng miteinander verknüpft sind. Dennoch spricht er bewusst vom *Mythos* und nicht allein von Religion, da der Begriff der Religion zu eng gefasst wäre. <sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Hamburg 1925, 78

<sup>127</sup> Cassirer, *Das mythische Denken*, 293.

<sup>128</sup> Vgl. Cassirer, *Das mythische Denken*, 30.

Cassirer vergleicht das *mythische Bewusstsein* mit einer Chiffreschrift, um deutlich zu machen, dass es sich um ein eigenständiges, in sich geschlossenes Symbolsystem handelt.<sup>129</sup> Die Bedeutung der mythischen Welt ist nicht von außen analysierbar, sondern erschließt sich nur dem, der innerhalb dieses Denkens lebt oder sich darauf einlässt. Mythische Symbole, Erzählungen und Deutungsmuster folgen einer eigenen Logik, die sich nicht ohne Weiteres in rational-wissenschaftliche Begriffe übersetzen lässt.

Ein besonderer Schwerpunkt des *mythischen Denkens* liegt nicht nur in der Deutung von Naturerscheinungen, sondern auch in anderen naturnahen Gegebenheiten wie dem Glauben an eine Seele oder der Vorstellung vom Tod. Ernst Cassirer spricht in diesem Zusammenhang von mythisch-religiösen Anschauungen, die neben der „*Gliederung der Welt*“ auch eine gemeinschaftliche Gliederung darstellen.<sup>130</sup> Es sind grundlegende Fragen des Lebens, die alle Menschen beschäftigen, wie die Frage, ob es ein Weiterleben der Seele nach dem Tod gibt. Im *mythischen Denken* wird der Tod nicht als endgültiges Ende verstanden, sondern als Übergang in eine andere Form des Daseins:

So ist ihm auch der Tod nirgends eine Vernichtung des Daseins, sondern nur der Übergang in eine andere Daseinsform — und diese selbst kann, in den Grund- und Urschichten mythischen Denkens, wieder nur in durchgängiger sinnlicher Konkretion gedacht werden. Auch der Tote „ist“ noch immer; und dieses Sein kann nicht anders als physisch gefaßt und physisch beschrieben werden.<sup>131</sup>

Besonders hervorzuheben ist, dass der Mensch im *mythischen Denken* viel enger mit der Natur verbunden ist. Es gibt keine klare Trennung zwischen Natur und Kultur oder zwischen Mensch und Tier. Cassirer zeigt dies am Beispiel des *Totemismus*, bei dem bestimmte Tiere, Pflanzen oder Naturerscheinungen verehrt werden, mit denen sich der Mensch als spirituell verwandt empfindet:

*So ist insbesondere der Vorstellungskreis des Totemismus eben dadurch bezeichnet, daß hier die „Verwandtschaft“ zwischen Mensch und Tier, und im einzelnen die Verwandtschaft zwischen einem bestimmten Gnan und seinem Totemtier oder seiner Totempflanze, nicht etwa in irgendeinem übertragenen, sondern im strengen Wortsinne gilt. Auch in seinen Handlungen und Verrichtungen, in seiner gesamten Lebensform und Lebensweise fühlt sich der Mensch vom Tier in keiner Weise getrennt.*<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Vgl. Cassirer, *Das mythische Denken*, 50.

<sup>130</sup> Vgl. Cassirer, *Das mythische Denken*, 220.

<sup>131</sup> Cassirer, *Das mythische Denken*, 197.

<sup>132</sup> Cassirer, *Das mythische Denken*, 221.

### 6.3 Phänomenologie der Naturerkenntnis bei Cassirer

In dem dritten und letzten Band der *symbolischen Formen*, „*Die Phänomenologie der Erkenntnis*“, zieht Ernst Cassirer Resümee und argumentiert, dass das wissenschaftliche Naturverständnis nicht rein theoretisch ist, sondern auf Formen zurückgeht, die unser alltägliches Weltverständnis prägen.<sup>133</sup> Cassirer argumentiert, dass die grundlegende Denkart der *symbolischen Formen*, unter welche man auch mathematische Formeln verstehen kann, nicht erst in der Wissenschaft auftreten, sondern schon im alltäglichen Erfassen der Welt wirksam sind. Das bedeutet, dass unsere theoretischen Zugänge zur Natur auf symbolischen Prozessen aufbauen, die bereits in der Erfahrungswelt angelegt sind. Cassirer erweitert damit den Begriff der Theorie, indem er zeigt, dass sie nicht nur ein Werkzeug der Wissenschaft ist, sondern eine Grundform menschlicher Welterschließung. Nach dieser Ansicht könnte man Ulrich Kattmanns sieben Weisen, welche ich bereits um eine erweitert habe, um ein zweites Naturverständnis erweitern und zwar das der naturwissenschaftlichen Natur. Mathematik, Physik oder Biologie sind zwar keine Alltagsvorstellungen, können aber nach Cassirer als solche gelesen werden. Zum Beispiel zeigt ein Kind, das einen Kreis in den Sand zeichnet, bereits eine symbolische Form der Welterschließung. Das Kind kennt die Form, ohne dass es eine mathematische Vorstellung davon haben muss. Für Cassirer ist dies ein Beispiel dafür, wie der Mensch von Anfang an durch symbolische Formen denkt und die Welt strukturiert. Aus dieser einfachen Anschauung entwickelt sich später ein geometrischer Begriff und schließlich das Verständnis für die mathematische Kreisformel. Die wissenschaftliche Darstellung der Natur ist also nicht völlig getrennt vom Alltag, sondern eine Weiterentwicklung jener symbolischen Fähigkeiten, die bereits im alltäglichen Wahrnehmen und Handeln des Menschen wirksam sind.

In diesem Grundprinzip der Betrachtung stimmt die „Philosophie der symbolischen Formen“ mit dem Hegelschen Ansatz überein; so sehr sie in der Begründung wie in der Durchführung desselben andere Wege gehen muß. Auch sie will dem Individuum „die Leiter reichen“, die es von den primären Gestaltungen, wie sie sich in der Welt des »unmittelbaren« Bewußtseins finden, zur Welt der „reinen Erkenntnis“ hinführt. Keine Sprosse dieser Leiter ist, sub specie der philosophischen Betrachtung, entbehrlich; jede darf und muß den Anspruch erheben, berücksichtigt, gewürdigt, »gewußt« zu werden, wenn es sich darum handelt, die Erkenntnis nicht sowohl in ihrem Ergebnis, in ihrem bloßen Produkt, sondern in ihrem reinen Prozeß-Charakter, in der Art und Form des »Procedere« selbst, zu verstehen.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Hamburg 1929, V.

<sup>134</sup> Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, VII.

Wie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*, versucht auch Cassirer, ein systematisches Erkenntnisprogramm zu entwerfen. Beide Philosophen verstehen Erkenntnis als einen offenen, entwicklungsbezogenen Prozess, in dem frühere Stufen nicht einfach überwunden, sondern berücksichtigt und in höherer Form bewahrt werden. Cassirer betont dabei besonders, dass die Grundlagen der Erkenntnis auf *Symbole* wie *Sprache* oder *Mythos* beruhen und diese nicht durch *wissenschaftliches Denken* ersetzt werden, sondern als bleibende Bestandteile unserer Erkenntnis anerkannt werden.

Die naturwissenschaftliche symbolische Erfassung der Natur erfolgt nach Cassirer über interpretative Zugänge. In der Struktur von Blüten oder der Anordnung von Blättern erkennen wir zum Beispiel die *Fibonacci-Folge* beziehungsweise den *Goldenen Schnitt*. Diese mathematischen Formeln sind eine Beschreibung dafür, dass Blätter nicht übereinander wachsen, um gegenseitige Beschattung zu vermeiden und so die optimale Versorgung mit Sonnenlicht zu gewährleisten. Auch der menschliche Körper folgt in seinem Aufbau dem *Goldenen Schnitt*, zum Beispiel im Verhältnis zwischen Bauchnabel und Körpergröße. Die *Turing-Muster* wiederum bieten eine Erklärung dafür, wie es zur Entstehung komplexer Muster kommt, wie bei dem Fell eines Zebras.

Natürlich haben Pflanzen oder andere Lebewesen kein Bewusstsein für die mathematischen Strukturen, die ihrem Wachstum zugrunde liegen. Sie wachsen schlicht gemäß den Naturgesetzen, da Leben und Wachstum anders nicht möglich wären. Diese Naturgesetze beschreiben nicht nur das Verhalten der Natur, sondern übersetzen es in symbolische Formen, durch die sie für uns erfahr- und verstehbar wird. Erst durch naturwissenschaftliche Erklärungen wird aus der bloßen Abfolge von Naturvorgängen eine strukturierte Welt, die sich dem menschlichen Denken erschließt und sinnhaft gedeutet werden kann.

Cassirer zeigt am Beispiel der Zahl, wie symbolische Bedeutungen bereits im *mythischen Denken* eine zentrale Rolle spielten, noch bevor sie in der wissenschaftlichen Erkenntnis eine theoretische Form annahmen. Im mythischen Weltbild wurde der Zahl eine besondere Macht zugeschrieben. Bei den Pythagoreern galten Zahlen als ordnendes Prinzip, das dem Kosmos Struktur verleiht.<sup>135</sup> Erst aus dieser symbolisch aufgeladenen Sichtweise heraus konnte sich die mathematische wissenschaftliche Denkform entwickeln. Der Mensch erschließt die Welt erst durch die Symbole:

Es gibt keine Faktizität an sich, als ein absolutes, ein für allemal feststehendes und unveränderliches Datum: sondern was wir ein Faktum nennen, muß immer schon in irgendeiner Weise theoretisch orientiert, muß im Hinblick auf ein gewisses Begriffssystem gesehen und durch dasselbe implizit bestimmt sein.<sup>136</sup>

Der Mensch muss sich bei der Erkenntnis auf die gegebenen Objekte einlassen. Cassirer macht im folgenden Zitat darauf aufmerksam, dass Erkenntnis nicht dadurch entsteht, dass der Mensch der Natur seine eigenen Begriffe oder Theorien überstülpt. Vielmehr gewinnt er Wissen nur dann, wenn er sich auf die konkreten Erscheinungen der Natur einlässt und sie genau nachvollzieht. Dabei formt er die einzelnen Gestaltungen symbolisch um, indem er sie in Sprache, mathematische Strukturen oder andere Zeichenformen übersetzt. Erkenntnis ist deshalb kein passives Abbilden, sondern ein aktives Nachvollziehen und Deuten.

Natura non vincitur nisi parendo — nicht indem der Gedanke seine allgemeine Form der Natur aufzwingt, sondern indem er sich in ihre einzelnen Gestaltungen vertieft und sie Zug für Zug nachzuzeichnen sucht, vermag er allein das Wissen von diesen Gestaltungen zu gewinnen.<sup>137</sup>

Die Frage, die sich hier aufwirft, ist, ob es überhaupt so etwas wie eine unabhängige Beobachtung der Welt geben kann. Cassirer spricht in diesem Zusammenhang vom „*Standpunkt von Niemand*“.<sup>138</sup> Ein solches Verständnis ist aus seiner Sicht nicht möglich. Was die naturwissenschaftliche Sprache betrifft, so gelingt es ihr zwar, die gegebenen Dinge in eine allgemeingültige, reduzierte Form zu überführen. Doch auch diese Sprache ist abhängig von unserer symbolischen Sinngebung.

---

<sup>135</sup> Vgl. Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, 329.

<sup>136</sup> Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, 475.

<sup>137</sup> Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, 473.

<sup>138</sup> Vgl. Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, 558.

## 6.4 Fazit: Das Naturverständnis nach Ernst Cassirer

Die Natur ist nach dem Denken Ernst Cassirers nicht etwas, das objektiv und unreflektiert gegeben ist, sondern etwas, das der Mensch erst aktiv erschließen muss. Im Zentrum dieses Erschließungsprozesses steht die Tatsache, dass er bewusst und tätig vollzogen werden muss. Der Mensch muss sich mit der Natur auseinandersetzen und das, was sie in ihm auslöst, verarbeiten. Diese Verarbeitung geschieht durch *symbolische Formen*, die eine Verbindung von Vernunft und Sinnlichkeit darstellen.

Die Vernunft ist notwendig, weil wir mit bestem Wissen und Gewissen versuchen müssen, die Naturphänomene zu verstehen. Wir müssen in der Lage sein, Zusammenhänge zwischen Blitz und Donner oder Dürre und Flut menschlich erkennen zu können. Gleichzeitig ist auch die Sinnlichkeit entscheidend, denn dieses Denken geschieht nicht abstrakt oder distanziert, sondern setzt eine aktive Auseinandersetzung mit der Natur voraus. Wir müssen die Natur erleben, zum Beispiel die Schönheit des Morgentaus im Gras, die Kälte einer Winternacht oder das Donnerrollen eines herannahenden Gewitters. Erst durch solche sinnlichen Erfahrungen entsteht eine lebendige Beziehung zur Welt. Diese Eindrücke sind keine bloßen Reize, sondern werden vom Menschen aktiv aufgenommen, gedeutet und in Bedeutung überführt. So beginnt der symbolische Prozess, in dem Sinnlichkeit und Vernunft zusammenwirken, um die Natur nicht nur wahrzunehmen, sondern auch zu verstehen.

Die einzelnen symbolischen Denkformen sind nicht aufeinander reduzierbar. Wir benennen die Natur und dies deutet schon viel darauf hin, was sie für uns bedeutet, denn in vielen Sprachen meint Natur etwas, das von selbst geschieht. Natur erscheint sprachlich nicht als fertiger Gegenstand, sondern als ein Prozess, als etwas Lebendiges und sich Veränderndes. Das Wort „Natur“ bezeichnet eine symbolisch geprägte Vorstellung davon, dass sich die Welt ohne menschliches Zutun zeigt und erfahrbar wird.

Die symbolisch-mystische Erfassung der Natur zeigt, dass der Mensch ihr mit Verehrung und tiefer Abhängigkeit begegnet. Natur wird nicht nur als Lebensgrundlage verstanden, von der wir auf Gedeih und Verderb angewiesen sind, sondern auch als spiritueller Raum, in dem sich religiöse Bedeutung entfaltet. In vielen Kulturen ist die Natur selbst göttlich aufgeladen. Die Ehrfurcht, die ihr entgegengebracht wird, zeigt sich zum Beispiel darin, dass Naturvölker um Erlaubnis bitten, bevor sie ein Tier töten. Dieser Akt drückt Respekt und Ehrfurcht gegenüber dem Leben aus. Viele Gottheiten erscheinen in Mischformen aus Mensch und Natur, etwa als Tier-Mensch-Wesen wie der Herr der Tiere oder die ägyptische Götterwelt. Durch solche

symbolischen Gestalten wird die Natur für den Menschen verstehbar und in eine sinnstiftende Ordnung eingebunden.

In den Naturwissenschaften tritt uns die Natur nicht mehr als mythisches Wesen oder unmittelbares Erleben gegenüber, sondern als ein funktional gegliedertes System, das sich durch Gesetze, Relationen und messbare Größen beschreiben lässt. Die Natur wird in Formeln, Diagrammen und mathematischen Modellen erfasst. Ein Beispiel dafür ist die Ökologie. Sie beschreibt Natur als ein komplexes Geflecht aus Energieflüssen, Stoffkreisläufen und Wechselwirkungen zwischen Organismen und Umwelt. Sie würde einen See als ein Zusammenspiel aus biotischen Faktoren wie Fischen, Pflanzen und Algen und abiotischen Faktoren wie Licht, Temperatur und Nährstoffen beschreiben. Die Ökologie macht die funktionalen Zusammenhänge der Natur messbar und symbolisch verständlich.

Die Natur wird durch *symbolische Formen* erschlossen, und das zeigt sich exemplarisch am Beispiel eines Baumes. Durch die Sprache benennen wir ihn zunächst einfach als „Baum“ und unterscheiden seine Teile wie Stamm, Äste oder Blätter. In der mythischen Vorstellung erhält der Baum eine tiefere Bedeutung: Er wird etwa als heiliger Ort verehrt, als Sitz von Geistern oder als Symbol für Leben und Wachstum verstanden. In der Naturwissenschaft schließlich wird er klassifiziert und systematisch eingeordnet, zum Beispiel als Spitz-Ahorn mit dem wissenschaftlichen Namen *Acer platanoides*. So zeigt sich, dass der Baum nicht einfach nur ein physisches Objekt ist, sondern durch Sprache, Mythos und Wissenschaft jeweils auf unterschiedliche Weise für uns Sinn erhält.

Was diese drei symbolischen Zugänge zur Natur (*Sprache, Mythos und Wissenschaft*) besonders macht, ist, dass sie sich nicht nur auf abstraktes Wissen beziehen, sondern auf konkrete Handlungen und Erlebnisse. Verstehen ist hier immer mit einem aktiven Weltbezug verbunden. Das bedeutet im Umkehrschluss: Wir können die Natur nur dann wirklich verstehen, wenn wir sie erleben. Der Jugendreport Natur zeigt jedoch, dass solche Naturerlebnisse bei Jugendlichen immer seltener werden. Viele junge Menschen verfügen über immer weniger Begriffe, um Pflanzen, Tiere oder Landschaften zu benennen. Auch die mythisch-symbolische Wertschätzung der Natur nimmt ab, denn sie wird zunehmend als etwas betrachtet, das unabhängig vom Menschen existiert. Eine religiöse oder spirituelle Beziehung zur Natur braucht jedoch immer einen menschlichen Bezugspunkt. Auch die naturwissenschaftliche Erkenntnis wird weniger, wenn die direkte Verbindung zur Natur fehlt. Denn den Jugendlichen fehlt es an dem Wissen über heimische Arten und ökologische Zusammenhänge. Damit wird

deutlich: Ohne ein lebendiges, symbolisch vermitteltes Verhältnis zur Natur verlieren wir nicht nur Sprache und Bedeutung, sondern auch Erkenntnis.

Einer der grundlegenden Aspekte der heutigen Naturentfremdung besteht darin, dass wir die Natur durch den fehlenden direkten Kontakt nicht mehr aktiv in den drei symbolischen Bereichen Sprache, Mythos und Wissenschaft erschließen können. Der Zugang über die Sprache wird geschwächt, wenn wir nicht mehr wissen, wie die Dinge um uns heißen. Pflanzen, Tiere und Landschaften verlieren ihre Namen und damit auch ihre Präsenz in unserem Denken. Der mythisch-symbolische Zugang verblasst, wenn die Natur nicht mehr als lebendiger Raum mit Bedeutung erfahren wird, sondern als bloße Kulisse oder Hintergrund. Auch die naturwissenschaftliche Erkenntnis bleibt davon nicht unberührt. Denn ohne Erfahrung fehlt das Interesse, fehlt das Detailwissen, fehlt die Beziehung zu dem, was untersucht werden soll. Die Folge ist ein Verlust an Tiefe in unserem Naturverständnis und damit an kultureller, ökologischer und geistiger Orientierung.

## **6.5 Natur im Vergleich der symbolischen Formen und dem Neuen Realismus**

Die philosophischen Positionen von Maurizio Ferraris und Ernst Cassirer erscheinen auf den ersten Blick als zwei grundverschiedene Auffassungen, wie die Natur erkenntnistheoretisch erschlossen werden kann. Während der Neue Realismus die von uns als Subjekt unabhängige Realität der Natur durch ihre Faktizität anerkennt, zeigt sich bei Cassirer die Natur erst durch unsere aktive symbolische Sinngebung. Das bedeutet, dass wir nach dem Neuen Realismus die Natur passiv aufnehmen, während wir bei Cassirer das Naturverständnis aktiv, durch unsere symbolischen Formen, erzeugen.

In diesen beiden Anschauungen liegen meiner Ansicht nach nur die Schwerpunkte anders verlagert. Während sich der Neue Realismus auf die bereits gegebene existentielle Wahrheit der Natur beruft, fragt Cassirer nach der Funktion dieser Wahrheit für uns. Somit lassen sich beide Ansätze produktiv zueinander in Beziehung setzen. Man muss davon ausgehen, dass Cassirers symbolische Formen keine ontologische Konstruktion von Realität im radikal-konstruktivistischen Sinn sind, sondern vielmehr epistemische Vermittlungen einer Wirklichkeit, deren Existenz nicht abzustreiten ist. Dem Neuen Realismus muss man zugestehen, dass die Realität zwar unabhängig existiert, aber nur durch symbolische Formen für uns erfahrbar oder kommunizierbar ist. Demzufolge kann man beide Positionen als komplementär lesen: Cassirer liefert die Formen der Weltdeutung, Ferraris die ontologische Rückversicherung dieser Welt als unabhängig bestehende Realität.

## 6.6 Cassirer und die sieben Weisen im Naturvergleich

Die sieben beziehungsweise acht Weisen, Natur zu verstehen, wie sie Ulrich Kattmann beschreibt und wie ich sie durch die „bedrohende Natur“ ergänzt habe, lassen sich auch als symbolische Formen der Naturerkenntnis begreifen. In ihnen spiegeln sich nicht bloß unterschiedliche Haltungen oder Einstellungen zur Natur, sondern jeweils eigene Weisen, Wirklichkeit zu deuten, zu ordnen und sinnhaft zu erschließen. Jede dieser Naturvorstellungen steht für eine bestimmte symbolische Struktur, durch die der Mensch seine Beziehung zur Natur kulturell, emotional oder rational gestaltet.

Sie sind Ausdruck davon, dass Natur für uns nicht einfach da ist, sondern stets durch unsere Wahrnehmungs- und Deutungsmuster aktiv vermittelt wird. Ob wir Natur *benötigen*, *lieben*, *verehhren*, *erleben*, *beherrschen*, *bedrohen*, als *gelebt* oder als *bedrohend* empfinden, stets nutzen wir symbolische Mittel, um uns selbst darin zu verorten. In diesem Sinn markieren die Naturvorstellungen bei Ulrich Kattmann keine bloßen Alltagsmeinungen, sondern sie verweisen auf tiefere menschliche Formen, in denen sich Weltverstehen und Selbstverstehen miteinander verschränken.

Die 8 *Naturverständnisse* zeigen, wie wir Natur deuten, strukturieren und mit ihr in Beziehung treten. Im Unterschied dazu sind Cassirers *symbolische Formen* grundlegender gefasst. Sie beschreiben nicht einzelne Vorstellungen, sondern eine grundlegende Form, durch die wir Wirklichkeit erschließen. Deswegen lassen sich auf alle *acht Weisen die Natur zu verstehen* die *symbolischen Formen* anwenden: Wir sprechen über Natur (*Sprache*), wir haben emotionale, religiöse Bilder und Wertungen von ihr (*Mythos*) und wir messen, analysieren und systematisieren sie (*Wissenschaft*). Damit werden die verschiedenen Naturvorstellungen nicht nur Ausdruck von Alltagsdenken, sondern auch Spiegel unserer kulturellen Symbolbildungsprozesse. Deswegen lassen sich die acht Weisen als spezifischere *symbolische Formen* begreifen, durch die wir Natur verstehen und ihr Bedeutung verleihen.

## 6.7 Symbolische Sinngebung der Natur am Beispiel des Biologieunterrichts

Auch der schulische Unterricht kann als ein Akt symbolischer Sinngebung verstanden werden. Dabei ist entscheidend, in welcher Form Natur im Unterricht thematisiert wird: abstrakt im Klassenraum oder durch unmittelbare Begegnung im Rahmen einer Exkursion. Je nachdem, wie die Natur eingebunden wird, verändern sich Bedeutung und Wirkung des Lernprozesses als sinnlich erfahrbare Raum. Ulrich Gebhardt und Susanne Menzel (2019) arbeiten in der *Naturwahrnehmung von Kindern und Jugendlichen* heraus, dass Unterricht mit direktem Naturkontakt eine ganzheitliche Form ist, bei der Sehen, Hören, Riechen, Tasten und Bewegung gleichermaßen einbezogen werden. Die multisensorische Wahrnehmung fördert nicht nur die kognitive Aufnahmefähigkeit, sondern trägt auch wesentlich zur emotionalen Verankerung von Lernerfahrungen bei. In der Natur machen Kinder unmittelbare, lebendige Erfahrungen, die sich deutlich von den oft abstrakten und medial vermittelten Inhalten des klassischen Frontalunterrichts unterscheiden.

Die „Natur“ stellt sozusagen einen Symbolvorrat dar, der dem Menschen für Selbst- und Weltdeutungen zur Verfügung steht. Diese symbolische Dimension unserer Naturbeziehungen ist für den Menschen als *animal symbolicum* nicht unbedeutend, ist es doch gerade der symbolische Weltzugang, der es uns gestattet, unser Leben als ein sinnvolles zu interpretieren.<sup>139</sup>

Durch die unmittelbare Begegnung mit der natürlichen Umwelt kann eine emotionale Bindung zur Natur entstehen, die eine wichtige Grundlage für ökologisches Verantwortungsbewusstsein bildet. Was Menschen kennen und als bedeutungsvoll erleben, entwickelt für sie einen persönlichen Wert. Aus dieser Wertschätzung entsteht häufig auch die Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen und das Erlebte zu schützen. Naturerfahrungen können dazu beitragen, dass sich Jugendliche mit ihrer Umwelt verbunden fühlen. Dieses Gefühl wird als Naturverbundenheit bezeichnet und beschreibt eine persönliche, emotionale Nähe zur Natur.<sup>140</sup> Außerdem tragen Naturerfahrungen dazu bei, dass sich Jugendliche entspannter und ausgeglichener fühlen. Natur kann somit kurzfristig helfen, das Stressempfinden zu senken und das emotionale Gleichgewicht zu stabilisieren. Natur wird als ein Ausgleich zum oft hektischen Alltag gesehen, was sich positiv auf das allgemeine Wohlbefinden auswirken kann.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Ulrich Gebhardt & Susanne Menzel, „Naturwahrnehmung von Kindern und Jugendlichen“, in: *Biologiedidaktische Forschung: Erträge Für Die Praxis*, hg. v. Jorge Groß, Markus Hammann, Philipp Schmiemann, Jörg Zabel, Berlin/Heidelberg 2019, 272.

<sup>140</sup> Vgl. Gebhardt & Menzel, *Naturwahrnehmung*, 273.

<sup>141</sup> Vgl. Gebhardt & Menzel, *Naturwahrnehmung*, 273.

Die Natur wird häufig als beruhigender und schützender Raum dargestellt, doch sie kann ebenso Unsicherheit oder ein Gefühl von Bedrohung auslösen. Die Vorstellung von der wilden Natur und die scheinbaren Gefahren, die ein dunkler Wald in sich trägt, können Unsicherheit auslösen und beeinflussen, wie Jugendliche diesen Raum wahrnehmen. Ulrich Gebhard und Susanne Menzel weisen darauf hin, dass ausgerechnet die Brennnessel von Jugendlichen am häufigsten erkannt wird, eine Pflanze, die mit Schmerz und unangenehmen Erfahrungen verknüpft ist.<sup>142</sup> Das zeigt, dass auch Gefühle wie Angst, Vorsicht oder Unbehagen eine zentrale Rolle spielen, wie wir Natur erleben und einordnen. Solche negativen Aspekte sind auch kulturell symbolisch verarbeitet, wie in Märchen, in denen der Wald oft als Ort der Gefahr, des Unbekannten und der Bedrohung erscheint.

Beim Lernen in der Natur, zum Beispiel im Rahmen von Schulexkursionen, geht es nicht in erster Linie darum, dass Inhalte möglichst effizient behalten werden. Im Mittelpunkt steht vielmehr das sinnfördernde, unmittelbare Erleben. Die Studie von Schönfelder und Bogner zeigt, dass der direkte Kontakt mit Bienen im Vergleich zur digitalen Beobachtung eines Bienenvolkes über die *HOBOS*-Plattform keinen Unterschied im Erinnern der Inhalte machte.<sup>143</sup> Auch sechs bis neun Wochen danach waren die Ergebnisse beider Gruppen im Hinblick auf das Langzeitgedächtnis vergleichbar. Obwohl beide Lernformen zu einem deutlichen Wissenszuwachs führen, fördert nur das unmittelbare Naturerlebnis die Motivation und schafft positive emotionale Verbundenheit zum Lerngegenstand. Gleichzeitig kann aber auch gezeigt werden, dass die digitale Beobachtung von Bienen vor allem für Schüler\*innen, die eine geringere Naturverbundenheit beschreiben ein wirkungsvollerer Zugang sein kann, um Wissen aufzubauen. Die Studie hebt somit hervor, dass ein schüler\*innenzentrierter Zugang mit beiden Methoden sinnvoll ist. Während sowohl die digitale als auch die direkte Lernform zur Vermittlung von Umweltwissen beitragen können, zeigt sich, dass ausschließlich der direkte Kontakt mit den Tieren emotionale Komponenten wie Motivation und eine positive Gefühlsbindung zur Natur fördert.

---

<sup>142</sup> Vgl. Gebhard & Menzel, Naturwahrnehmung, 277.

<sup>143</sup> Vgl. Mona Schönfelder & Franz Bogner, „Two ways of acquiring environmental knowledge: by encountering living animals at a beehive and by observing bees via digital tools“, in: *International Journal of Science Education*, 39(6), 2017, 723–741.

Das Gedankenexperiment *Mary's Room* von Frank Jackson ist ein Beispiel dafür, dass Wissen durch reine Theorie unvollständig bleibt und erst durch eigene Erfahrung vollständig wird. In diesem Gedankenexperiment geht es um die Wissenschaftlerin Mary die ihr gesamtes Wissen über Farben und Farbwahrnehmung aus Büchern und dem theoretischen Studium in einem schwarz-weißen Raum erlangt, ohne je selbst Farben gesehen zu haben. Jackson stellt die Frage, ob Mary, obwohl sie alles über Farben weiß, etwas Neues lernt, wenn sie ihren Raum verlässt und Farben erstmals mit ihren Sinnen wahrnimmt. Die amerikanische Studie von Brock und Hay aus dem Jahr 2019 greift dieses Gedankenexperiment auf und überträgt es auf den naturwissenschaftlichen Unterricht.<sup>144</sup> Dabei wird kritisiert, dass schulische Lehrpläne zu sehr auf propositionalem Wissen basieren, also auf der Vermittlung von Fakten in Satzform, und dabei vernachlässigen, dass auch sinnlich-leibliche, unmittelbare Erfahrungen eine zentrale Rolle im Erkenntnisprozess spielen. Ein Gedanke, der sich auch bei Ernst Cassirer findet, denn unser Verständnis wird symbolisch vermittelt und dafür sind sinnliche Erfahrungen grundlegend. Auch der *Neue Realismus* nach Maurizio Ferraris zeigt, dass es eine vom Subjekt unabhängige Realität gibt, die nicht bloß diskursiv erzeugt wird, sondern sich dem Subjekt durch die objektive Faktizität bereits zeigt. In Bezug auf *Mary's Room* bedeutet das Erlebnis, Farbe tatsächlich zu sehen, nicht nur etwas Subjektives, sondern verweist auf eine Realität, die sich der reinen Theorie entzieht und nur durch leibhaftige Erfahrung zugänglich wird. Die individuelle Erfahrung, wie etwa durch Exkursionen, ist nicht nur deshalb bedeutsam, weil sie einen unmittelbaren Zugang zur gegenständlichen Welt eröffnet, sondern auch, weil sich in ihr die Wirklichkeit selbst zeigt, eine Wirklichkeit, die wir erst durch unsere *symbolischen Formen* in eine Bedeutung überführen und so für unser Denken fassbar wird.

---

<sup>144</sup> Vgl. Richard Brock & David Hay, „Keeping Students Out of Mary's (Class)Room: Approaches to Supporting Students' Acquisition of Non-Propositional Knowledge in Science Education“, in: *Science & Education*, 28 (10), 2019, 985–1000.

## 7 Naturverständnis und ethische Handlung

### 7.1 Der Eigenwert der Natur

Der deutsche Naturphilosoph Klaus Michael Meyer-Abich verweist auf unseren problematischen Umgang mit der Natur und plädiert deswegen dafür, der Natur einen Eigenwert zuzuschreiben. Zwar räumt er ein, dass der Mensch sich grundsätzlich als Teil der Natur versteht, jedoch zeigt sich in unserem Denken, in unseren Vorstellungen und in unserer Sprache, dass der Naturbegriff in der Regel exklusiv auf das Außermenschliche beschränkt wird. Dies bewertet Meyer-Abich als Ausdruck einer problematischen Erkenntnishaltung gegenüber der Natur. Zur begrifflichen Klarstellung dieses Problems bezeichnet er die außermenschliche Natur als „*natürliche Mitwelt*“, während er unter dem allgemeinen Begriff „*Natur*“ ausdrücklich auch den Menschen mit einbezieht.<sup>145</sup>

Mit dem Begriff „*natürliche Mitwelt*“ bezeichnet Meyer-Abich eine Natur, die einerseits ohne den Menschen gedacht werden kann, die jedoch zugleich immer in Relation zu ihm besteht. Der *Eigenwert* der Natur ist nach seiner Auffassung zwar als intrinsisch zu verstehen, gleichwohl bleibt er nur insofern wirksam, als der Mensch ihn der Natur zuschreibt. Ein einfaches Beispiel verdeutlicht dies: Wer seinen Müll nicht in die Umwelt wirft, weil es gesetzlich verboten ist, handelt nicht aus der Anerkennung des Eigenwertes der Natur heraus, sondern lediglich aus Pflicht gegenüber dem Gesetz. Tut jemand dasselbe jedoch aus Respekt und Wertschätzung gegenüber der Natur, so geschieht dies aufgrund des Eigenwertes, den er ihr zuschreibt. Mit diesem Gedanken des Eigenwerts der Natur sollten Naturschutz und ein Miteinander von Mensch und Natur geschehen.

Im Kern geht es Meyer-Abich darum, nicht ausschließlich menschliche Interessen in den Vordergrund zu stellen, sondern auch die Belange der Natur zu berücksichtigen. So sollte etwa beim Bau einer neuen Autobahn nicht nur nach dem Nutzen für den Menschen gefragt werden, sondern auch danach, welche Pflanzen, Tiere und Lebensräume durch das Vorhaben beeinträchtigt oder zerstört werden. Diese natürlichen Gegebenheiten besitzen einen eigenen Wert, der nicht beliebig angetastet werden darf, da gerade in der Wertschätzung dieses Eigenwertes ihre besondere Bedeutung für uns liegt.

Die Schwierigkeit besteht darin, dass wir den *Eigenwert* der Natur stets nur unter Berücksichtigung unserer eigenen Perspektive anerkennen können. Wir betrachten die Natur und verleihen ihr dadurch Bedeutung. Jede Form der Sinngebung und Anerkennung bleibt

---

<sup>145</sup> Vgl. Klaus Michael Meyer-Abich, „Hat Die Natur Einen Eigenwert? Die Abhängigkeit Der Ökologischen Ethik Vom Menschenbild.“ in: *Gaia*, 9(4), 2000, 248.

jedoch anthropomorph und führt somit zu einer Verzerrung des Eigenwertes der „natürlichen Mitwelt“. Daher ist es notwendig, rechtliche Regelungen zu schaffen, wie dies beispielsweise in der peruanischen Verfassung geschehen ist. Denn nur so können wir die Natur in unser moralisches Handlungsgefüge miteinbeziehen.

Meyer-Abich betont in diesem Zusammenhang, dass unsere Handlungen nicht in einer simplen Gegenüberstellung von „für“ oder „gegen“ die Natur verstanden werden sollten. Vielmehr erhält unser Handeln erst durch die Berücksichtigung des Eigenwertes der Natur eine ethische Dimension, die über reine Zweckorientierung hinausweist. Vor dem Hintergrund des Eigenwertes der Natur spielt es keine Rolle, ob für oder gegen den Bau der Autobahn entschieden wird, da die Entscheidung in jedem Fall „gleichermaßen zugunsten der Menschen wie der natürlichen Mitwelt“ getroffen wird.<sup>146</sup> Meyer-Abich zielt auf eine Abwägung von Interessen, deren Grundlage eine physiozentrische Perspektive bildet:

Physiozentrik heißt, daß weder der Mensch das Maß aller Dinge ist, nur für ihn da zu sein (Anthropozentrik), noch die Gemeinschaft der höheren Tiere (Pathozentrik), noch das Leben für sich (Biozentrik), sondern die Natur selbst – die eine, zu der auch wir gehören.<sup>147</sup>

Meyer-Abich erkennt in unserem Umgang mit der Natur genau jenes Defizit, das sowohl unser Verständnis der Natur als auch unser Selbstverständnis betrifft. Daraus ergibt sich eine Problematik, die er in drei Sätzen zusammenfasst: (1) Die aktuelle Entwicklung darf nicht unverändert fortschreiten. (2) Welche Veränderungen notwendig wären, ist seit langer Zeit bekannt. (3) Trotzdem bleibt ein wirkliches Handeln aus.<sup>148</sup>

Ausgangspunkt dieser Überlegung sollte sein, nicht wie wir die Natur nutzen können, sondern was uns in dem Zusammenleben überhaupt zu steht und was wir ihr schuldig sind. Meyer-Abich zieht einen Vergleich mit Meereslebewesen: Sie sind nicht im Wasser lebend, sondern „[...] das Meer lebt auch in ihnen.“<sup>149</sup> In ähnlicher Weise müssen wir uns selbst als Lebewesen begreifen, die nicht nur in der natürlichen Mitwelt existieren, sondern in ihrem Innersten von ihr durchdrungen und auf sie angewiesen sind. Der Mensch steht somit nicht außerhalb der Natur, sondern ist in sie eingebettet und von ihren Bedingungen grundlegend abhängig. Nur durch diese Verbundenheit mit der natürlichen Mitwelt sind wir überhaupt menschlich.

---

<sup>146</sup> Meyer-Abich, *Hat Die Natur Einen Eigenwert*, 249.

<sup>147</sup> Meyer-Abich, *Hat Die Natur Einen Eigenwert*, 252.

<sup>148</sup> Vgl. Peter Cornelius Mayer-Tasch, Armin Adam und Hans-Martin Schönherr-Mann, *Natur denken : Eine Genealogie der ökologischen Idee. Texte und Kommentare*, Wiesbaden 2019, 7.

<sup>149</sup> Meyer-Abich, *Hat Die Natur Einen Eigenwert*, 254.

## 7.2 Hans Jonas Prinzip der Verantwortung

Parallelen zu Meyer-Abichs Sichtweise lassen sich im von Hans Jonas formulierten Prinzip der Verantwortung erkennen. Jonas verortet sich stärker im Anthropozentrismus, der im Gegensatz zum Physiozentrismus dem Menschen eine hervorgehobene Stellung innerhalb der Natur zuschreibt. Diese Sonderstellung ergibt sich daraus, dass der Mensch als einziges Wesen vernunft- und freiheitsfähig ist und deswegen in besonderer Weise handlungsfähig sein muss. Dennoch betont Jonas, dass der Eigenwert der Natur eine zentrale Rolle einnehmen muss, die unser Handeln maßgeblich orientiert und begrenzt.<sup>150</sup>

Hans Jonas rückt in seinen Überlegungen die moderne Technik in den Mittelpunkt. Diese zeichnet sich durch einen Ressourcenverbrauch und eine Dynamik aus, die in ihrer Progressivität historisch ohne Beispiel ist. Gerade aus dieser fortschreitenden Technologisierung erwächst nach Jonas die Notwendigkeit einer neuen Form von Verantwortung. Es geht um eine Verantwortung, die nicht nur andere Menschen, sondern sich „auch auf die unbelebte Materie und das Ökosystem der Erde erstreckt.“<sup>151</sup>

Hans Jonas kritisiert vor allem ein Naturverständnis, das die Natur zum bloßen Objekt macht und damit ihre Ausbeutung durch technische Mittel ermöglicht. Der zugrunde liegende Gedanke ist seine *Heuristik der Furcht*, die besagt, dass wir mögliche Folgen unseres Handelns stets unter dem Gesichtspunkt des schlimmstmöglichen Szenarios bedenken müssen.<sup>152</sup> Das klassische Beispiel hierfür sind Atomkraftwerke. Sie liefern zwar auf den ersten Blick große Mengen an vergleichsweise günstiger Energie, können jedoch im Falle einer Störung katastrophale Folgen haben, etwa durch radioaktive Verstrahlung, die ganze Regionen unbewohnbar macht und langfristige Schäden für Mensch und Umwelt nach sich zieht.

Hans Jonas plädiert für „ein gutes Leben im Einklang mit der Natur“, in diesem erkennen wir uns als Teil der Natur und gleichzeitig sieht er uns in der Verantwortung, diese Natur für die Zukunft zu schützen.<sup>153</sup> So fordert er, angelehnt an den kategorischen Imperativ Immanuel

---

<sup>150</sup> Vgl. Reinhold Schwenzer, „Das Prinzip Verantwortung: Eine anthropozentrische Ethik?“, in: *Hans Jonas-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, hg. v. Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, & Jürgen Nielsen-Sikora, Berlin 2021, 135.

<sup>151</sup> Vgl. Hans Lenk, „Das Prinzip Verantwortung: Systemverantwortung“, in: *Hans Jonas-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, hg. v. Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, & Jürgen Nielsen-Sikora, Berlin 2021, 139.

<sup>152</sup> Vgl. Jens Kurreck, „Technik Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung“, in: *Hans Jonas-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, hg. v. Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, & Jürgen Nielsen-Sikora, Berlin 2021, 146.

<sup>153</sup> Vgl. Hans Jonas, „Das gute Leben im Ganzen der Natur“, in: Ekkehard Martens *Ich denke, also bin ich: Grundtexte der Philosophie*, München 2021, 256– 263.

Kants, dass wir stets so handeln, dass unsere Entscheidungen die Bedingungen für ein zukünftiges Leben im Einklang mit der Natur nicht gefährden oder zerstören.

Die gegenwärtige Natur- und Klimakrise ist vor allem eine Krise der Erkenntnis. Was einigen Menschen als offensichtlich gilt, wird von anderen, häufig aus finanziellen Interessen, als ungesichert oder vage dargestellt. Eine Bewusstmachung der unauflöslichen Verbundenheit von Mensch und Natur verdeutlicht, dass jeder Schaden an der Natur zugleich ein Schaden am Menschen selbst ist.

Auf welche Weise kann der Mensch, wie auch jedes andere Objekt, gleichzeitig Teil und Gegenüber eines Ganzen sein? Ein Tisch besteht aus vielen einzelnen Bestandteilen, etwa aus einer Platte, Beinen und Schrauben. Nimmt man eine Schraube isoliert in den Blick, erscheint sie als eigenständiges Objekt. Entfernt man sie jedoch aus dem Tisch, verliert dieser an Stabilität oder wird im Extremfall unbrauchbar. So verhält es sich auch mit dem Menschen in Bezug auf die Natur: Er ist ein eigenständiger Teil, der nur im Verbund mit dem Ganzen Bestand hat, während das Ganze wiederum von jedem einzelnen Teil abhängig ist.

Der Eigenwert bedeutet, das einzelne Element, wie etwa eine Schraube wertzuschätzen, ohne dabei das Ganze, also den Tisch, aus den Augen zu verlieren. Erst durch die Schraube wird der Tisch zu dem, was er ist. Übertragen auf das Verhältnis von Mensch und Natur heißt das: Einzelne Handlungen sind in ihrer Verwobenheit nicht nur auf den Erhalt der Natur als Zweck ausgerichtet, sondern zugleich auf den Fortbestand der Natur insgesamt und damit auch auf das Überleben des Menschen. Es handelt sich um eine umfassendere Betrachtung, die das Einzelne stets im Zusammenhang mit dem Ganzen versteht.

## 8 Konklusion

Ein Wald, ein Baum, ein Blatt und ein Mensch. All diese Elemente verbindet ein wesentliches Merkmal, nämlich ihre Eingebundenheit in die komplexen Vernetzungen des Ökosystems Erde. Der Wald leistet in diesem Zusammenhang vielfältige Beiträge: Er produziert Sauerstoff, speichert Kohlenstoffdioxid und Wasser und stellt einen Lebensraum für zahlreiche Tier- und Pflanzenarten dar. Für den Menschen besitzt der Wald darüber hinaus eine besondere Bedeutung. Er ist eine zentrale Ressource, er fördert Gesundheit und Wohlbefinden, er bietet Möglichkeiten zur Erholung und er wird seit jeher in mythisch-religiösen Zusammenhängen verehrt. Unser Naturverständnis ist notwendig durch die menschliche Perspektive vermittelt und daher in gewissem Sinne perspektivisch verzerrt. Nur durch unsere Fähigkeit zur Vernunft und Logik ist es möglich, sich dieser Bedingtheit bewusst zu werden. Dadurch kann reflektiert werden, inwiefern unsere Vorstellungen nicht nur Ausdruck menschlicher Wahrnehmung sind, sondern zugleich auf eine von uns unabhängige Wirklichkeit verweisen. Die *7 Weisen* die Natur zu verstehen von Ulrich Kattmanns (*benötigte, geliebte, verehrte, erlebte, beherrschte, bedrohte und gelebte Natur*) sprechen ein Naturverständnis an, welches diese menschliche Dimension in unserer Auffassung von der Natur aufzeigt. Kattmann deutet speziell auf die gelebte Natur hin, da diese die Verzerrung durch uns Menschen verdeutlicht. Die Dimension der gelebten Natur verdeutlicht, dass wir, auch wenn wir die Natur nur theoretisch erfassen, wir immer Teil dieser Beschreibung sind.

Thomas Kirchhoff vertritt die These, dass sich Natur erst in kulturellen Kontexten manifestiert. Somit sieht er die Natur erst durch die Verbindung von Mensch und seinen kulturellen Prägungen gegeben. Kirchhoff erklärt den Zusammenhang von Mensch (=Kultur) und Natur anhand von drei Beispielen: *Landschaft*, die *Wildnis* und die Natur als *ökologisches System*. Der historische Wandel des Verständnisses von Wildnis ebenso wie die kulturellen Bezugspunkte von Ästhetik, Religion oder praktischer Nutzung machen deutlich, dass Natur stets nur in Relation zu menschlichen Perspektiven begriffen werden kann. Auch die naturwissenschaftliche Messbarkeit reicht nicht aus, um Natur in ihrer Gesamtheit zu erfassen. Dennoch erscheint es nicht angemessen, Natur ausschließlich als kulturelle Manifestation oder bloßes Konzept zu begreifen, da Pflanzen, Tiere und Menschen als reale Entitäten objektiv gegeben sind. Unser kulturelles Verständnis von Natur bildet vielmehr eine zusätzliche Ebene, die verdeutlicht, wie wir Natur verstehen und welche Bedeutungen wir ihr beimessen. Wirkliche Erkenntnis ist nur dort möglich, wo wir Phänomene zunächst kulturell erfassen und anschließend in der Lage sind, von dieser kulturellen Bedingtheit zu abstrahieren.

Selbstverständlich ließe sich argumentieren, dass Natur lediglich in unserem Denken existiert, da es sich dabei um ein begriffliches Konstrukt handelt, welches eine Vielzahl natürlicher Phänomene in einem Sammelbegriff zusammenfasst. Ein Vogel beispielsweise verfügt über kein Konzept von Natur, da er lediglich eine an seine Lebensweise gebundene tierische Weltauffassung benötigt. Ebenso sind Konzepte wie Religiosität, höhere Mathematik oder Kultur anderen Lebewesen fremd. Gleichwohl ist zu betonen, dass solche Konzepte nicht als bloße Illusionen zu verstehen sind. Sie besitzen eine reale Wirksamkeit, die unabhängig von menschlicher Wahrnehmung und Benennung besteht. Ein Vogel verfügt zwar nicht über ein höheres mathematisches Verständnis, doch bewegt er sich innerhalb einer Welt, die von Relationen, Proportionen und Gesetzmäßigkeiten geprägt ist. Diese Wirklichkeiten entfalten ihre Geltung unabhängig davon, ob sie kognitiv erfasst werden oder nicht.

Gerade deswegen ist der *Neue Realismus* nach Maurizio Ferraris so wichtig. Es gibt etwas Unveränderliches in der Naturwahrnehmung und dieses Unveränderliche gilt es zu bestimmen. Auch die Anerkennung der Widerständigkeit des Wirklichen trägt dazu bei, die tatsächlichen Gegebenheiten von kulturellen Zuschreibungen zu unterscheiden. Nur auf diese Weise lässt sich vermeiden, vermeintliche Naturgesetze mit kulturellen Vorurteilen zu verwechseln, wie es etwa in der Behauptung geschieht, Homosexualität sei unnatürlich. Solche Vorstellungen lassen sich als kulturell bedingte Fehlbestimmungen erkennen, die keinen Bezug zu den objektiven Strukturen der Natur aufweisen.

Speziell durch die Art und Weise, wie wir die Natur benutzen, tritt ihr eigener Wert in den Hintergrund. Gemeint ist dabei nicht die wirtschaftliche Nutzung, sondern die gedanklich-entfremdete Benutzung der Natur. Schon in den historischen Herleitungen von der Antike bis ins Mittelalter zeigt sich, dass unser Verständnis von Natur nie frei ist von anthropogenen Einflüssen. Historisch gesehen zählen dazu mystische Deutungen, Interpretationen von Naturethiken oder die Vorstellung von Natur als Sinnbild einer göttlichen Macht.

Aus diesem *entfremdeten*, von einer Benutzung und einem Um-zu geprägten Naturverständnis ergibt sich ein unklares Bild der Natur. Natur wird als etwas Ursprüngliches bezeichnet und das kann je nach Perspektive einmal als etwas Neutrales (Locke), einmal als etwas Positives (Rousseau), einmal als etwas Negatives (Hobbes) oder auch als Mittel zur Gesellschaftskritik (Voltaire, Arendt) gedeutet werden.

Die Natur steht über den menschlichen Konzepten von Gut und Böse. Solche Kategorien werden von uns in die Natur hineininterpretiert. Dadurch entsteht zwar ein gewisses Verständnis der Natur auf menschlicher Ebene, zugleich aber auch ein verzerrtes und entfremdetes Bild.

Wie Ernst Cassirer betont, sind wir gezwungen, im Verstehen der Natur auf Symbole zurückzugreifen, um sie uns überhaupt zugänglich zu machen. Aus diesem Grund spricht Ulrich Kattmann nicht von einer eindeutigen Definition der Natur, sondern von einer Alltagsvorstellung. Seine *sieben Weisen* liefern keine objektive Naturdefinition, sondern beschreiben vielmehr in anthropogener Weise, was Natur für uns Menschen bedeutet. Damit verbunden sind auch Fehlvorstellungen und Formen der Entfremdung: Unser Naturverständnis ist stark von Emotionen wie Hoffnungen und Ängsten sowie von Zielen wie Reichtum geprägt. Dadurch übersehen wir leicht, was die Natur in ihrem Kern ist, nämlich ein Raum, in dem wir gemeinsam mit unserer Umwelt leben.

Das *Homo-Mensura-Prinzip* ist als erkenntnistheoretischer Hintergrund des Naturverständnisses zu berücksichtigen, da es zum Beispiel die kulturellen und sprachlichen Bedingtheiten menschlicher Erkenntnis aufzeigt. Speziell die im Jugendreport Natur aufgezeigten Phänomene wie das Bambi-Syndrom oder die Grundaussage „Was Natürlich ist, ist gut“, lassen sich darauf zurückführen. Erst durch die bewusste Reflexion darüber, dass unser Zugang zur Natur von solchen Prägungen geleitet wird, können wir möglichen Wahrnehmungsverzerrungen entgegenwirken und die Natur mit größerer Klarheit erfassen.

Im Zusammenspiel von entfremdeter Nutzung und anthropogener Auslegung der Natur stellt sich die Frage nach der Position des Menschen innerhalb oder außerhalb dieses Konstrukts. Anstatt die Natur als bloße Gegebenheit zu betrachten und den Menschen darin einzuordnen, wird versucht, aus dem bereits entfremdeten Naturbild herauszufiltern, welchen Platz wir in diesem anthropogenen Konstrukt einnehmen. Sind wir Beschützer\*innen, Nutzer\*innen, Bestandteil oder Gegenüber der Natur? Woraus besteht das Wesen des Menschen?

Am Prinzip der Biophilie wird deutlich, dass wir in unserem Kern Naturwesen sind. Damit wir physisch wie psychisch gut leben können, benötigen wir grundlegende natürliche Faktoren wie Wasser oder Sonnenlicht. Folgt man Arnold Gehlen, der die „Natur des Menschen“ darin sieht, dass wir in „Form bleiben müssen“, so lässt sich dies nur erreichen, indem wir die Natur als unseren Lebensraum anerkennen. Die Natur muss in Form bleiben, damit wir auch in Form bleiben können.

Von einer Natur des Menschen kann im Rahmen der in dieser Arbeit verwendeten Naturdefinition nur in eingeschränktem Sinne gesprochen werden. Natur ist nicht etwas, das wie besondere Fähigkeiten, zum Beispiel logisches Denken oder Schwimmen, erlernt oder trainiert werden kann. Es wäre daher unzutreffend zu sagen, die Natur eines Menschen bestehe

im Lösen mathematischer Gleichungen oder im Beherrschen eines Instruments. Natur bezeichnet mehr als individuelle Eigenschaften oder Fertigkeiten und diese begriffliche Unterscheidung ist wichtig, da solche Aspekte dem Essenzialismus zuzuschreiben sind. Nach Rahel Jaeggi lassen sich Elemente wie *personal essence* oder *ground projects* eher dem Wesen oder der Essenz eines Menschen zuordnen. Ich plädiere dafür, diese klar von der Natur des Menschen zu unterscheiden, da menschliche Natur letztlich darauf zurückzuführen ist, dass wir biologische Lebewesen sind.

Emerson und Thoreau gelten bis heute als bedeutende Naturphilosophen, weil sie für ein Leben in der reinen Natur eintreten. Diese Einstellung schreibt der Natur einen Eigenwert zu, wie ihn Erich Fromm beschrieben hat. Zugleich darf dabei nicht übersehen werden, dass der Mensch nicht nur Betrachter, sondern immer auch Akteur innerhalb der Natur ist. Vor diesem Hintergrund gewinnt Kattmanns Plädoyer für die „*gelebte Natur*“ besondere Relevanz, da es die doppelte Rolle des Menschen betont: Natur wird von uns genutzt, während wir zugleich in fundamentaler Weise von ihr abhängig sind.

Erst wenn wir uns unserer eigenen Interpretationen von Natur bewusst werden, erkennen wir, dass sie weder gut noch böse, weder bloßes Symbol noch reine Ressource ist, sondern ein eigenständiger Lebensraum, auf den wir als in ihr handelnde Lebewesen erheblichen Einfluss nehmen.

## 9 Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper, 14. Aufl. 2017. 1986.
- Bengt, Gunnarsson & Hedblom, Marcus: „Biophilia Revisited: Nature versus Nurture.“ in: *Trends in Ecology & Evolution* 38(9), 2023, 792–794, <https://doi.org/10.1016/j.tree.2023.06.002>.
- Bernays, Jacob: *Aristoteles' Politik: erstes, zweites und drittes Buch*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz 1872.
- Brämer, Rainer: „Natur als Garten Eden. Das jugendliche Naturbild steckt voller Widersprüche“, in: Jung, Norbert; Molitor Heike; Schilling, Astrid (Hg.): *Natur, Emotion, Bildung – vergessene Leidenschaft? Zum Spannungsfeld von Naturschutz und Umweltbildung*. Band 4 Leverkusen-Opladen: Budrich UniPress, 2015, 75-98.
- Brock Richard & Hay David: „Keeping Students Out of Mary's (Class)Room: Approaches to Supporting Students' Acquisition of Non-Propositional Knowledge in Science Education.“ in: *Science & Education*, 28 (9–10), 2019, 985–1000, <https://doi.org/10.1007/s11191-019-00079-5>.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Erste Teil: Die Sprache*, Hamburg: Meiner 1923.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das Mystische Denken*, Hamburg: Meiner 1925.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Hamburg: Meiner 1929.
- Chamary, J. V: *50 Schlüsselideen Biologie*. Übers. von Monika Niehaus, Berlin/Heidelberg: Springer 2016.

Coccia, Emanuele: „Wir können die Welt erst durch Pflanzen verstehen.“, in: *Hohe Luft* 1, 2019, S. 69-73.

Daston, Lorraine: *Gegen die Natur*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2018 (=De Natura).

De Block, Andreas & Yannick Joye: „Biophilia without Teeth: Revisiting What We Have Already Lost” in: *Trends in Ecology & Evolution* 40 (6), 2025, 529–530, <https://doi.org/10.1016/j.tree.2025.04.015>.

Emerson, Ralph Waldo: *Nature*. Project Gutenberg EBook #29433, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/29433/pg29433-images.html>

Falkenburg, Brigitte: „Natur“, in: Kirchhoff Thomas et al. *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*, 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 96-102.

Ferraris, Maurizio: „*Manifest des neuen Realismus*“. Hg. v. Werner Gephart Übers. v. Malte Osterloh, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014.

Fromm, Erich: *To have or to be?* New York: Bloomsbury Academic 2013.

Gebhard, Ulrich & Menzel, Susanne: „Naturwahrnehmung von Kindern und Jugendlichen.“ in: Groß Jorge, Hammann Markus, Schmiemann Philipp Zabel, Jörg (Hg.): *Biologiedidaktische Forschung: Erträge Für Die Praxis*. Berlin/Heidelberg: Springer Spektrum 2019, 269–285 [https://doi.org/10.1007/978-3-662-58443-9\\_15](https://doi.org/10.1007/978-3-662-58443-9_15).

Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. (Hg.) Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 2016.

Greiffenhagen, Carl: *Analyse und Kritik der Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen von Jean Jacques Rousseau*. Göttingen: Dieterichschen univ.-Buchdruckerei 1876. [Inaugural-Dissertation]

Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Minneapolis/Minnesota: First Avenue Editions 2018.

- Hübner, Johannes: „Aristoteles: Nikomachische Ethik“, in: Düchs Martin, Meisel Sebastian & Weichlein Sarah (Hg.): *Klassiker der Ethik*. Baden-Baden: Verlag Karl Alber, 69-94.
- Hughes Joeline, Rogerson Mike, Barton Jo, & Bragg Rachel: „Age and connection to nature. When is engagement critical?“, in: *Frontiers in Ecology and the Environment*, 17(5), 2019, 265-269, <https://doi.org/10.1002/fee.2035>.
- Jaeggi, Rahel: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp 2022.
- J. de Sterke, Edwin: *Das Maß des Menschen : Platons Antwort an Protagoras Im “Theaitetos” und Im “Protagoras”*. Leiden/Boston: BRILL 2022.
- Kappeler, Peter M: *Verhaltensbiologie*. 5. Aufl. Berlin/Heidelberg: Springer 2020.
- Kattmann, Ulrich: „Verantwortung in der Natur“, in: Pfligersdorffer, Georg & Unterbruner, Ulrike (Hg.): *Umwelterziehung auf dem Prüfstand*. Innsbruck: Österreichischer Studienverlag 1994, S. 15-31.
- Kauffman, Craig. M., & Martin, Pamela L.: „Can Rights of Nature Make Development More Sustainable? Why Some Ecuadorian lawsuits Succeed and Others Fail“, in: *World Development*, 92, 2017, 130–142.
- Kirchhoff, Thomas: „Natur als kulturelles Konzept“, in: *Zeitschrift Für Kulturphilosophie* 1 (1), 2011, S. 67–94. <https://doi.org/10.28937/1000107373>.
- Koll, Hubert & Brämer, Rainer: „*Natur auf Distanz, 8. Jugendreport Natur 2021.*“ STADT UND LAND e.V. in NRW, Deutsches Wanderinstitut Marburg, Universität zu Köln. <https://stadtundland-nrw.de/wp-content/uploads/2021/06/8.-Jugendreport-Natur-2021.pdf> (Zugriff 7.4.2025)
- Llano, Cristina Hermida: „Die Natur des Bösen in der Denkweise von Hannah Arendt“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 104 (2), 2018, 165–183, <https://doi.org/10.28937/1000107373>

- Lowe, Adriana E; Hobaiter, Catherine; Asiimwe, Caroline; Zuberbühler, Klaus & Newton-Fisher Nicholas E: „Intra-Community Infanticide in Wild, Eastern Chimpanzees: A 24-Year Review.” In: *Primates* 61 (1) 2020, 69–82, <https://doi.org/10.1007/s10329-019-00730-3>.
- Ludwig, Bernd: „, ... one who has put himself into a state of war with me‘ – Natur- und Kriegszustand im Second Treatise (Kap. 2 + 3)“, in Rehm Michaela & Ludwig Bernd (Hg.): *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Berlin: Akademie Verlag 2012, 65-78.
- Mill, John Stuart: *Nature, the Utility of Religion, and Theism. Three Essays on Religion*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1874.
- Robinson, David .G. et al.: „Mother trees, altruistic fungi, and the perils of plant personification“, in: *Trends in plant science* 29(1), 2024, 20-31, <https://doi.org/10.1016/j.tplants.2023.08.010>.
- Roger, Ulrich S., et al.: „Stress recovery during exposure to natural and urban environments“, in: *Journal of environmental psychology* 11(3), 1991, S. 201–230, [https://doi.org/10.1016/S0272-4944\(05\)80184-7](https://doi.org/10.1016/S0272-4944(05)80184-7)
- Schönfelder, M. L., & Bogner, F. X. (2017). Two ways of acquiring environmental knowledge: by encountering living animals at a beehive and by observing bees via digital tools. *International Journal of Science Education*, 39(6), 723–741. <https://doi.org/10.1080/09500693.2017.1304670>
- Steininger, Maximilian, et al.: „Nature exposure induces analgesic effects by acting on nociception-related neural processing“, in: *Nature Communications*, 16(1), 2025, S. 1-17. <https://doi.org/10.1038/s41467-025-56870-2>
- Thoreau Henry David. (n.d.). *Walden*. Bookclassic.

Voltaire: *Candide oder Die beste Welt*. Zwickau und Leipzig: Gebrüder Schumann, 1821.

Wagerer, M: „Rezension der Anatomie der menschlichen Destruktivität 2. Auflage“, in: *Zeitschrift Für Psychosomatische Medizin Und Psychoanalyse*, 22(4), 1976, 398–399.

White, Jacob & Yamashita, Felipe: „Boquila trifoliolata mimics leaves of an artificial plastic host plant.“, in: *Plant Signaling & Behavior* 17(1) 2022, DOI:10.1080/15592324.2021.1977530

Wilson, Edward Osborne: *Biophilia*. 12. Aufl. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press 1984.