

# BACHELORARBEIT

---

## »Der Wunsch, das Wachstum zu fördern«

Erich Fromms Ethik der Biophilie als eine Umwelttugendlehre

---

*Eingereicht von*

Christopher Lennart Ott

Matrikelnummer 123738

Lange Straße 54

17489 Greifswald

Lennart\_Ott@me.com

*Erstgutachter*

Philipp Thapa

*Zweitgutachter*

Dr. Rafael Ziegler



Universität Greifswald  
Institut für Landschaftsökologie

10. Mai 2018

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>3</b>
<b>2</b>	<b>Erich Fromms <i>Liebe zum Leben</i></b>	<b>7</b>
<b>3</b>	<b>Einordnung in die Umwelttugendethik, Begriffsklärung</b>	<b>15</b>
3.1	Fromm als Tugendethiker . . . . .	15
3.2	Fromm als Umweltethiker . . . . .	17
<b>4</b>	<b>Die Elemente der <i>Liebe zum Leben</i> als Umwelttugenden</b>	<b>21</b>
4.1	Konzeption einer Umwelttugend . . . . .	24
4.2	Fürsorge . . . . .	25
4.3	Verantwortung . . . . .	28
4.4	Achtung vor dem Anderen . . . . .	32
4.5	Erkenntnis . . . . .	35
4.6	Zusammenschau und fehlende Aspekte . . . . .	37
<b>5</b>	<b>Relevanz und Aktualität</b>	<b>39</b>
<b>6</b>	<b>Schluss</b>	<b>43</b>
	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>46</b>

# 1 Einleitung

Als Erich Fromm 1974 davon schrieb, dass die Menschheit sich ihrer Lebensgrundlage beraube, indem sie die Erde vergifte und zerstöre (vgl. Fromm 1992a, S. 394), dachte er vor allem an den Kalten Krieg und die zunehmende Luftverschmutzung. Die Gefahr eines Atomkriegs ist zwar heute nicht mehr so bedrohlich wie vor 45 Jahren, die Umweltzerstörung hat jedoch ganz neue Ausmaße angenommen. Die Zerschneidung der großen intakten Ökosysteme beschleunigt sich immer mehr, die Meere sind voller Plastikmüll und übersäuert und selbst das Klima ist nicht vor uns sicher.

Trotzdem scheinen sich die Bemühungen, die Katastrophe abzuwenden, nicht zu verstärken. Die Rufe Einzelner nach sofortigem Handeln sind die Gleichen geblieben. Regierungen einigen sich auf zahnlose Abkommen, aus denen ihre Nachfolger dann nach Belieben wieder aussteigen können. Die Industrie handelt, als sei *Business as usual*. Konsumiert wird weiter nach den Prinzipien der sofortigen Gratifikation und der Bequemlichkeit. Und auch die Entstehung der Umweltethik, als eine Disziplin der Ethik eigens für die Erforschung des moralischen guten Umgangs mit der nicht-menschlichen Natur, hat noch nicht dazu geführt, dass wir der Überwindung der Krise näher gekommen sind.

Der Gesellschaft fehlen offenbar die Mittel und Strukturen, mit dieser Krise umzugehen. Die Art, wie die Produktion und der Austausch von Waren und Dienstleistungen organisiert ist, scheint verantwortungsvolles, in die Zukunft gerichtetes Verhalten zu behindern.

Erich Fromm hat dieses Problem 1976 in seinem Werk *Haben oder Sein* untersucht. Für ihn ist die Ursache des Problems in einem unproduktiven

Gesellschaftscharakter zu finden, der das *Haben* dem *Sein*<sup>1</sup> vorzieht. Die Krise kann nach Fromm nur überwunden werden, wenn ein gesellschaftlicher Rahmen geschaffen wird, in dem die Qualitäten des Seins aufblühen können. Der Modus des Seins ist als quasi utopisches Ideal zu verstehen, in dem Fromm die Charaktereigenschaften beschreibt, die einen Menschen ausmachen, der auf *gute* Art mit seiner Umwelt interagiert.

Seine meist impliziten Ethikvorstellungen versuchte Erich Fromm erstmals in *Psychoanalyse und Ethik* zu explizieren und zu systematisieren. Bei der Lektüre aus heutiger Sicht wird klar, dass sich Fromms humanistische Ethik am ehesten als Glücks- oder Tugendethik lesen lässt.

In meiner vorliegenden Arbeit untersuche ich Fromms Gedanken auf ihre Überschneidungen mit der Umwelttugendethik. Fromm war als Psychologe und Soziologe zunächst beschreibender Wissenschaftler. Er beschränkte sich aber nicht auf die Deskription, sondern hatte klare Vorstellungen davon, wie eine *gesunde Gesellschaft* und der *neue Mensch* aussehen sollten. Seine normativen Vorstellungen lassen dabei sich gut als eine Ethik der Biophilie<sup>2</sup> beschreiben.

Er definiert die Biophile in *Anatomie der menschlichen Destruktivität* auf folgende Weise: »Die Biophilie ist die leidenschaftliche *Liebe zum Leben* und allem Lebendigen; sie ist der Wunsch, das Wachstum zu fördern, ob es sich nun um einen Menschen, eine Pflanze, eine Idee oder eine soziale Gruppe handelt« (Fromm 1992a, 411). In Anlehnung an Albert Schweitzer

---

1. Zu dem Begriff des *Seins* und seinen Synonymen *Produktiver Charakter* und *Biophilie* s. *Erich Fromms Liebe zum Leben*.

2. Fromms Biophiliebegriff ist der Nekrophilie gegenübergestellt und ist damit stark verwandt mit dem Gegensatzpaar Eros und Thanatos, das Sigmund Freud benutzte, um Verdrängungsmuster zu erklären. Mehr zur Biophilie im Abschnitt *Erich Fromms Liebe zum Leben*.

formuliert er daraus seine Ethik der Biophilie mit dem Prinzip, dass gut sei, was dem Leben dient und böse, was dem Tod dient. In dieser Definition steht der Begriff des Wachstums im Zentrum. Der Begriff des Wachstums eignet sich hervorragend, um Fromms Werk im Rahmen der Tugendethik mit der Umweltethik zusammenzuführen. In Fromms Schriften taucht dieser Begriff immer wieder auf. Mit Wachstum sind bei ihm zum einen die Prozesse des Lebens gemeint, welches Fromm als »strukturiertes Wachstum« definiert (Fromm 1979, S. 57; vgl. auch Fromm 2016, S. 4). Zum anderen bezieht sich Fromm auf die aristotelische Idee eines *Telos*, nach dem wir Streben, bzw. eine Vervollkommnung, in die wir wachsen wollen (vgl. Fromm 1990a, S. 104; 1990b, S. 16–18; 1992b, S. 85, 105, 185). Explizit ist nicht der Begriff des Wirtschaftswachstums gemeint, wie Fromm feststellt, wenn er von den Gefahren schreibt, »die aus dem unkontrollierten Wachstum von Produktion und Verbrauch für den Menschen erwachsen würden« (Fromm 1971, S. 39; vgl. auch Fromm 2014, S. 17, 153, 162; Franke 1971, S. 222). Dass gerade in der Umweltethik mit *Wachstum* zuerst *Wirtschaftswachstum* assoziiert wird, ist besonders bedauerlich, da sich die Umweltethik doch vor allem mit den Prozessen des Lebens und damit dem Wachstum, wie von Fromm gemeint, beschäftigt.

Fromm lässt sich durch seine aristotelischen Wurzeln, seine Ethik des Charakters und seine Besorgnis um die Natur gut an die Umwelttugendethik anschließen.

Nachdem ich gezeigt habe, dass Fromm zur Umwelttugendethik passt, kann ich die Konzepte erörtern, die sich besonders gut adaptieren lassen. Dafür werde ich die *Biophilie* als Umwelttugend untersuchen und mir folgende Fragen stellen: Wie lassen sich aus Fromms Konzeption der Biophilie

Kriterien für ein tugendhaftes Leben ableiten? Welche Tugenden finden sich in Fromms Ethik der Biophilie, die für die Umwelttugendethik übernommen werden können? Wie lassen sich die Lücken bei Fromms Formulierung mit etablierten Ideen aus der Tugend- und der Umweltethik schließen? Am Ende der Arbeit soll gezeigt worden sein, dass Fromm sich als Lektüre für Umwelttugendethiker\*innen lohnt und seine Tugendkonzeptionen die bestehenden Kataloge ergänzen und vielleicht auch ersetzen können.

Mein Vorgehen bei diesem Projekt wird dabei folgendes sein: Der nächste Abschnitt dient der Einführung in Fromms Gedankenwelt, indem vor allem das Verhältnis des Begriffs der *Biophilie* zu den verwandten Begriffen des *biophilen Charakters* und der *Liebe zum Leben* geklärt wird.

Anschließend werde ich Fromm in zwei Schritten in die Umwelttugendethik einordnen. Ich untersuche, wie seine Gedanken in die Tugendethik passen, bevor ich mir seine Tauglichkeit als Umweltethiker anschaue.

Nachdem ich gezeigt habe, dass seine Ethik für die Umwelttugendethik fruchtbar zu machen ist, erörtere ich vier Aspekte der Biophilie bei Fromm, um sie auf ihre Tauglichkeit als Umwelttugenden zu überprüfen. Die Aspekte der Biophilie, also der *Liebe zum Leben*, die ich untersuchen werde, sind die vier Elemente der *reifen Liebe*, die vor allem im Buch *Die Kunst des Liebens* behandelt werden. Diese sind im einzelnen: Fürsorge (*care*), Verantwortung (*responsibility*), Achtung des Anderen (*respect*) und Erkenntnis (*knowledge*). Zur Untersuchung dieser Aspekte als Umwelttugenden ziehe ich die Kriterien heran, die David Clowney in seiner Untersuchung zu Edward O. Wilsons Begriff der Biophilie verwendet hat (Clowney 2013). Dafür frage ich mich, ob diese Charakterausprägungen dazu beitragen, dass wir als Menschen gedeihen bzw. wachsen können und ob sie uns

dazu bringen, die Umwelt zu schützen. In einer Zusammenfassung dieser Aspekte untersuche ich die Tauglichkeit von Fromms Ethik der Biophilie zu einer umfassenden Umwelttugendethik.

Warum Fromm auch fast 40 Jahre nach seinem Tode aktuell und relevant ist, diskutiere ich im darauffolgenden Abschnitt, bevor ich im Schluss auf weitere Ergänzungsmöglichkeiten einer Umwelttugendethik nach Fromm hinweise.

## **2 Erich Fromms *Liebe zum Leben***

Der Begriff der Biophilie ist Umweltethiker\*innen heute vor allem im Zusammenhang mit Edward O. Wilsons Biophilie-Hypothese bekannt. Diese formulierte Wilson in seinem sehr prosaischen Werk *Biophilia* (1984) als die Vorstellung, Biophilie sei »the innate tendency to focus on life and lifelike processes« (Wilson 1984, S. 1). Im speziellen untersucht Wilson das vererbte und angeborene Verhalten gegenüber nicht-menschlicher Natur, das trotz aller kulturellen Überprägung immer noch von evolutionären Notwendigkeiten bestimmt ist und leitet daraus Verpflichtungen des Menschen gegenüber dem Rest der Biodiversität ab (vgl. Wilson 1993).

20 Jahre vor dieser Konzeption hat Erich Fromm im Buch *Die Seele des Menschen* seinen eigenen Begriff der *Biophilie* oder *Liebe zum Leben* entwickelt. In diesem Konzept, das eine Anknüpfung an Sigmund Freuds Lebens- und Todestrieb darstellt (vgl. Fromm 1992a, S. 411 f.), stellt Fromm die Biophilie der Nekrophilie, also der Liebe zum Tod und zum Toten gegenüber. Ähnliche Gegenüberstellungen ziehen sich durch das Gesamtwerk Fromms. Die Bezeichnungen der Begriffspaare verändern sich, aber die

Kernidee bleibt die Gleiche. So ist vorher vom produktiven (manchmal auch revolutionären) Charakter gegenüber verschiedenen unproduktiven, pathologischen Charakteren die Rede. Später stellt er das Wachstumssyndrom dem Verfallssyndrom gegenüber (vgl. Fromm 1979, S. 18) und in seinem letzten Hauptwerk *Haben oder Sein* bekommt das Begriffspaar die titelgebenden Bezeichnungen *Sein* und *Haben*. Fromms Systematik lässt hier zu wünschen übrig, so grenzt er die Begriffe nie voneinander ab oder stellt sie in Beziehung. Diese Begriffspaare unterscheiden sich zwar in bestimmten Feinheiten, sind jedoch für eine Betrachtung von Fromms Ethik weitgehend gleich zu setzen (vgl. Funk 1996, S. 5 f.). Grundlage für die Konzeption dieser Begriffspaare ist Fromms Charaktermodell, welches wiederum nicht ohne sein Menschenbild verstanden werden kann.

Fromm beantwortet die Frage nach dem Wesen des Menschen nicht mit einer gemeinsamen Eigenschaft oder Fähigkeit wie der Seele, der Vernunft, Sprache oder Werkzeugherstellung. Für ihn ist die Natur des Menschen in den Widersprüchen zu sehen, in denen er steckt. »Wir Menschen sind eine *Laune der Natur*, denn auf Grund unserer Existenzbedingungen sind wir Teil der Natur, doch auf Grund unserer Vernunftbegabung transzendieren wir sie« (Fromm 2014, S. 17, Hervorhebung im Original). Als Tiere sind wir Produkte der Evolution, den Naturgesetzen unterworfen, endlich und sterblich. Unser Verstand und unsere Vorstellungskraft erscheinen uns hingegen gottgleich, unendlich und unsterblich. Durch diese Dichotomie entsteht eine Spannung, die für Fromm das menschliche Wesen ausmacht. Aus dem Bedürfnis, diese Spannung durch Überwindung der Widersprüche aufzulösen, entstehen in uns existentielle seelische Bedürfnisse. Diese sind im speziellen die Bedürfnisse nach Hingabe (vgl. Fromm 1992a, S. 259–261; 2003, S. 60–62), Verwurzelung (vgl. Fromm 1992a, S. 261–262;

2003, S. 39–57), Bezogenheit (vgl. Fromm 1992a, S. 262–264; 2003, S. 32–38), Transzendenz (vgl. Fromm 1992a, S. 264–267; 2003, S. 38–39), Stimulation (vgl. Fromm 1992a, S. 267–273) und Identitätserleben (vgl. Fromm 2003, S. 58–60).

Ob der\*die Einzelne diese Bedürfnisse auf produktive oder pathologische Weise zu befriedigen versucht und warum bestimmte Strategien in einer Gesellschaft dominieren, erklärt Fromm mit seinem Charaktermodell. Der Charakter ist nach diesem Modell ein Ersatz für die unbedeutend gewordenen Instinkte des Menschen (vgl. Fromm 1992a, S. 284). Er stellt eine Anpassung an die gesellschaftliche Realität dar und wird in der Kindheit geprägt, kann sich aber später wieder verändern. Der individuelle Charakter umfasst die unbewussten Antworten auf die Situationen, in denen wir uns wiederholt wiederfinden, und ermöglicht damit sowohl sofortige als auch konsistente Reaktion auf diese. Der Charakter des Einzelnen entsteht abhängig von der Gesellschaft, in der er aufwächst. Im Charakter des Einzelnen spiegelt sich der Gesellschaftscharakter wider, der gewissermaßen die Gemeinsamkeiten der individuellen Charaktere darstellt. Eine entscheidende Rolle nimmt hier die Familie ein, die in diesem Prozess die Aufgabe hat, Anforderungen der Gesellschaft an das Individuum durch die Erziehung an das Kind heranzutragen und so den Charakter des Kindes an den Gesellschaftscharakter anzupassen (vgl. Fromm 1990a, S. 206–207).

Nach Fromm kann der Charakter (sowohl der individuelle, als auch der gesellschaftliche) pathologisch bzw. unproduktiv sein oder aber gesund bzw. produktiv<sup>3</sup>. In seiner Praxis als Psychoanalytiker und -therapeut hat sich Fromm vor allem mit den pathologischen Charakterorientierungen

---

3. Mit Produktivität ist hierbei nicht der neoliberal und umgangssprachlich verschmärlerte Begriff der Herstellung von Mehrwert für die Volkswirtschaft gemeint, sondern jede

befasst. Er hat sie zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich systematisiert, aber sie lassen sich im Nachhinein übersichtlich aufstellen: Der *autoritäre Charakter* zeichnet sich durch Bindungssucht und Flucht in starke Machtstrukturen aus, wobei Fromm diesen Charaktertypus sowohl der\**m masochistischen Befehlsempfänger\*in*, als auch dem *sadistischen Befehlerteiler\*in* bescheinigt (vgl. Fromm 1990a, S. 107–132; 1979, S. 104–119). Der *nekrophile Charakter* befriedigt sein Geltungsbedürfnis durch Zerstörung und Aggression (vgl. Fromm 1990a, S. 133–137; 1979, S. 34–63; 1992a, S. 371–402). Der *Marketingcharakter* kommt seinem Wunsch nach Bindung durch Konformismus nach und unterwirft selbst intime Beziehungen den Gesetzen des Marktes (vgl. Fromm 1979, S. 137–151; 1992b).

Diese Charakterausprägungen vergleicht Fromm stets mit ihrem gesunden Gegenpart, dem *biophilen Charakter*. Der biophile Charakter hat für Fromm verschiedene Funktionen: Auf der psychotherapeutischen Ebene stellt er das Therapieziel dar. Im Gegensatz zu dem von ihm als Anpassungstheorie bezeichnetem Ansatz ist für Fromm in der Psychotherapie nicht die Angleichung an einen empirisch erfassbaren Normalzustand, in dem das Individuum den Anforderungen der Gesellschaft genügen kann, wünschenswert (vgl. Fromm 1991, S. 17–19). Stattdessen bringt Fromm auch hier seine normative Vorstellung der Natur des Menschen ein und definiert psychische Gesundheit als Fähigkeit zum liebevollen, vernünftigen und produktiven Leben (vgl. S. 113). Auf der Ebene der Gesellschaftsanalyse stellt der biophile Charakter die gewünschte Utopie dar, in der die Menschen ihr Menschsein ausleben und verwirklichen können. Inspiriert vom Messianismus der Tora und vieler Sozialisten war für Fromm die Imagination und

---

schaffende Tätigkeit, die spontan aus dem Einzelnen heraus kommt (vgl. Fromm 1992b, S. 73; 1990a, S. 189 f.).

Beschreibung einer besseren Gesellschaft stets Teil seiner Sozialpsychologie. Auf der Ebene seiner Ethik ist der biophile Charakter ein Vorbild, nach dem das Individuum streben sollte. Uns als Menschen zu entfalten und zu wachsen, bedeutet für Fromm die Übung der biophilen Fähigkeiten.

Im Begriff des biophilen Charakters wird besonders gut sichtbar, was sich Fromm unter dem *guten Leben* vorstellt. Marianne Horney Eckart, die ihn als Therapeut und Freund der Familie erlebt hat, schreibt über die Rolle der Biophilie für seine Ethikkonzeption:

For Fromm biophilia was the essence of humanitarian ethics, which was the central theme of every one of his books. He believed that a productive, creative, caring attitude toward life was crucial to our notion of the mental health of ourselves, our patients, and humankind, if it was to survive. (Eckardt 1992, S. 233)

Seine Gedanken zur humanistischen Ethik lassen sich am besten im 1947 erschienenen Buch *Psychoanalyse und Ethik* finden. Dort beschäftigt er sich mit dem Wesen und den Zielen des menschlichen Lebens, eine Frage, mit der er sich immer wieder befasst. Im Manuskript zu *Haben oder Sein* formuliert er seine Antwort in Anschluss an Spinoza und Thomas von Aquin schließlich folgendermaßen:

[D]er Sinn des Lebens [lässt sich] definieren als eine Entwicklung, bei der der Mensch dem Modell der menschlichen Natur am nächsten kommt. Das Ziel des Lebens ist es also, entsprechend den Bedingungen der menschlichen Existenz optimal zu wachsen und vollständig das zu werden, was man potentiell

ist und sich von der Vernunft oder Erfahrung zum Verständnis jener Normen führen zu lassen, die zum Wohl-sein beitragen. (Fromm 1990b, S. 18)

*Gut* ist nach dieser Ethik was zu diesem Ziel beiträgt. Eine *gute* Gesellschaft ermöglicht dem Individuum das Wachsen in diesem Sinne, ein *guter* Charakter ist ein Charakter, der uns antreibt nach dieser Vervollständigung zu streben.

Mit dem biophilen Charakter ist genau diese Einstellung gemeint, in der ein Mensch in allen seinen verschiedenen Erfahrungsmöglichkeiten und im Kontakt zu allen Bezugsobjekten seine inneren Kräfte verwirklicht und sie verkörpert (vgl. Fromm 1992b, S. 73). Fromms Vorstellung vom biophilen Charakter ist stark von Albert Schweitzers Konzept der Ehrfurcht vor dem Leben geprägt (vgl. Fromm 2014, S. 159), seine Ethik der Biophilie formuliert er in direkter Anlehnung an Schweitzers Wortlaut (vgl. Fromm 1979, S. 46; Schweitzer 1996, S. 331). Als biophiler Charakter hört man auf zu besitzen und das *Haben* zu begehren, sondern lebt ein freudvolles Leben, in dem man die eigenen Fähigkeiten ausschöpft und sich als Teil der Welt empfindet (vgl. Fromm 2014, S. 25). Ein hochgradig biophiler Charakter ist in der Lage, die Grenzen des beschränkten Tribalismus zu überwinden, um sich mit der gesamten Menschheit zu identifizieren (vgl. Fromm 1999a, S. 349). »Ihn kennzeichnet eine tiefe ›Ehrfurcht vor dem Leben‹, [...] eine tiefe Beziehung und *Liebe zum Leben*« (S. 349). In biophilen Gesellschaften sind die moralischen und gesellschaftlichen Institutionen dem Leben und dem Wachsen verpflichtet. Sie sind gekennzeichnet durch Gleichstellung der Frauen, eine positive Einstellung zu Sexualität, Kooperation und Geringschätzung von Privateigentum (vgl. Fromm 1992a, S. 191

f.). Die biophile Gesellschaft ermöglicht uns Menschen die Entwicklung unserer Fähigkeiten zu Vernunft, Produktivität und Liebe, so dass wir lernen unsere Illusionen zu überwinden, alle Menschen und die ganze Natur zu lieben und schöpferisch zu gestalten (vgl. Fromm 2003, S. 301; S. 305).

Der biophile Charakter umfasst drei Ebenen: das produktive Denken, Handeln und Fühlen, also die Vernunft, die Produktivität und die Liebe. Liebe ist die gesunde Antwort auf das existentielle Bedürfnis nach Bezo-genheit bzw. Einheit (vgl. Fromm 2003, S. 32–38; 1992a, S. 262–264). Als Menschen erleben wir uns als aus der Natur herausgerissene, in die Welt geworfene Wesen. Der Mensch ist »sich seiner Einsamkeit und Absonde-rung, seiner Machtlosigkeit und Unwissenheit und der Zufälligkeit seiner Geburt und seines Todes bewußt« (Fromm 2003, S. 32). Neben der Unter-werfung (unter eine Gruppe, eine Idee oder einen anderen Menschen) ist die Liebe ein Versuch die Einsamkeit zu überwinden. Im Gegensatz zu den autoritären Machtverhältnissen, die aus dem ersteren entstehen, gelingt es durch die Liebe »mit der Welt eins zu werden und gleichzeitig ein Gefühl der Integrität und Individualität zu wahren« (S. 34).

Die produktive Liebe ist Gegenstand des populären Buches *Die Kunst des Liebens*. Hier definiert Fromm die produktive Liebe als eine Kunst, die es zu erlernen gilt, im Gegensatz zu einer bloßen Leidenschaft des Moments (vgl. Fromm 1993, S. 11–18; vgl. auch Brumlik 2010, S. 31–34). Liebe ist bei ihm eine schaffende, produktive Aktivität (vgl. Fromm 1983, S. 20).

Außerdem ist sie nicht auf eine bestimmte Person oder Projektionsfläche bezogen, sondern bezieht sich auf alle Menschen, bzw. sogar auf alle Lebe-wesen (vgl. Fromm 1992b, S. 83). Die Kunst des Liebens können wir nur lernen, wenn wir versuchen, alle Lebewesen zu lieben. Somit ist auch die

Liebe zu einem Individuum nur möglich, wenn wir gelernt haben, alle zu lieben. Mehr noch:

Wenn das Leben seinem Wesen nach ein Wachstumsprozess und ein Prozess des Ganzwerdens ist und nicht mit Mitteln der Kontrolle und Gewalt geliebt werden kann, dann ist die *Liebe zum Leben* der Kern jeder Art von Liebe. Liebe ist die *Liebe zum Leben* in einem Menschen, in einem Tier, in einer Pflanze. (Fromm 2016, S. 10)

Also kann man Biophilie als *Liebe zum Lebendigen* auch verstehen als eine der nötigen Fähigkeiten auf dem Weg als Mensch zu wachsen, um »Wohlsein zu erlangen« (Fromm 1990b, S. 17). Anders formuliert: »Die Bejahung des eigenen Lebens, des Glückes, des Wachstums und der Freiheit wurzelt in meiner eigenen Liebesfähigkeit« (Fromm 1992b, S. 105; Hervorhebung entfernt).

Somit ergeben sich zwei Möglichkeiten, Biophilie nach Fromm zu definieren. Zum einen finden wir Biophilie als biophilen Charakter, also als das gesunde, ideale Gegenstück zu den pathologischen Charakterorientierungen. Verwandte und meist austauschbare Begriffe zu dieser Definition von Biophilie sind produktiver bzw. revolutionärer Charakter, Wachstumssyndrom und Sein. Zum anderen ist die Biophilie als *Liebe zum Lebendigen* eine Form der Liebe und damit eine notwendige Fähigkeit, um eine *gutes Leben* zu führen. Diese *Liebe zum Lebendigen* interpretiere ich ich als biozentrische Intuition, also als den Verdacht, das wir der ganzen belebten Natur Achtung entgegen bringen sollten. Die Definition von Biophilie als *Liebe* gegenüber – nicht nur menschlicher – *Natur* wird meine Arbeitsdefinition sein, wenn ich

untersuche, wie die Aspekte der Liebe als Umwelttugenden zu gebrauchen sind.

## **3 Einordnung in die Umwelttugendethik, Begriffsklärung**

### **3.1 Fromm als Tugendethiker**

Als Erich Fromm seine ethischen Überlegungen in *Psychoanalyse und Ethik* darstellte, beherrschten zwei Schulen die akademische Ethik: der Utilitarismus und der Kantianismus. Zehn Jahre später beklagte G. Elizabeth M. Anscombe im einflussreichen Aufsatz »*Modern Moral Philosophy*« die Unzulänglichkeiten beider Ansätze und forderte eine Psychologisierung der Ethik.

In der Folge gab es eine Wiederentdeckung aristotelischer Ethik und damit eine tiefergehende Beschäftigung mit dem Charakter als Gegenstand der Ethik. Viele unterschiedliche Ansätze und Autor\*innen werden heute unter dem Begriff der Tugendethik zusammengefasst.

Eine genaue Systematisierung würde den Rahmen sprengen, aber ich möchte ein paar Merkmale nennen, die viele dieser Autor\*innen eint: Es gibt eine Orientierung oder einen Bezug auf Aristoteles, vor allem auf seine *Nikomachische Ethik* (vgl. Höffe 1998). Außerdem grenzen sie sich von der Deontologie und dem Utilitarismus abgegrenzt (vgl. Anscombe 1958). Im Mittelpunkt stehen Fragen nach der Eudaimonie, also dem Glück, der Glückseligkeit, dem guten Leben bzw. dem Wohl-Sein (vgl. Schummer 1998). Der Charakter und nicht die Handlung oder das Handlungsergebnis

sind Gegenstand der Beurteilung (vgl. Hill 1983). Zur Beurteilung eines Charakters werden Tugenden identifiziert und mit Vorbildern verglichen (vgl. MacIntyre 1981).

In der Fromm-Rezeption wird seine Ethik meist als Tugendethik klassifiziert (vgl. Baumgartner 1996, S. 10; Funk 1978, S. 210; Wilde 2000a, S. 6f, 9; 2007, S. 2; 2011, S. 30; Gunderson 2014a, S. 197). Ob diese Einteilung gerechtfertigt ist, können wir am besten beurteilen, wenn wir verstehen, wie er seine Ethik begründet.

Die ausführlichste Aufstellung seiner Ethik finden wir in *Psychoanalyse und Ethik*. Das Ziel seiner Ethikkonzeption beschreibt er folgendermaßen:

Ich werde zu zeigen versuchen, daß die Charakterstruktur der reifen und integrierten Persönlichkeit, der produktive Charakter, der Ursprung und die Grundlage der »Tugend« ist und daß »Laster« letztlich Gleichgültigkeit gegen das eigene Selbst und deshalb Selbst-Verstümmelung ist. (Fromm 1992b, S. 16)

Seine Ethik möchte er nicht als eine Pflichtenethik konzipieren, die er als Gehorsamsethik und damit als autoritär kennzeichnet. Eine solche Ethik beziehe sich immer auf einen Regelgeber außerhalb des Individuums, beinhaltet eine Hierarchie und die Dichotomie von Gehorsam und Ungehorsam als wichtigste Kategorien der Moral (vgl. Fromm 1992b, S. 18; S. 20; 1999c, S. 152f). Außerdem grenzt er die humanistische Ethik vom Utilitarismus ab, den er als hedonistische Verehrung des Lustprinzips charakterisiert (vgl. Fromm 1992b, S. 21–24). Stattdessen soll die Ethik ihre Normen allein aus der Besonderheit des Menschen beziehen (vgl. S. 20) und sich als Suche nach der Kunst des Lebens verstehen (vgl. S. 24). Um auszuarbeiten, was das im Einzelnen bedeutet, knüpft er an Aristoteles an. Vor allem bezieht

sich Fromm immer wieder auf dessen Tugendbegriff (vgl. Fromm 1992b, S. 20; S. 30). Nach Fromms Ethik ist das Ziel des menschlichen Lebens die Vervollkommnung der Potentiale die dem Menschen innewohnen. Dabei nennt Fromm dieses Tätigsein meist Streben nach *Glück* und *Wachstum* (vgl. Fromm 1990a, S. 104; 1992b, S. 149; 2003, S. 174), an anderer Stelle *Freude* und *Lebendigsein* (vgl. Fromm 1971, S. 131) und schließlich *Wohl-Sein*, bzw. *Eudaimonia* (vgl. Fromm 2014, S. 13, 88; 1990b, S. 16, 17, 18, 153). *Gut* ist alles, was uns bei diesem Vorhaben hilft. Eine Tugend ist eine Fähigkeit, die uns auf diesem Weg voran bringt. Jedoch soll die einzelne Tugend dabei nicht im Mittelpunkt der Ethik stehen. »Weit mehr als einzelne Tugenden oder Laster ist der tugendhafte oder lasterhafte Charakter der eigentliche Gegenstand der ethischen Forschung (Fromm 1992b, S. 36; Hervorhebung entfernt).« Von den drei dominanten Ansätze der normativen Ethik lässt sich Fromm also am besten in die Tugendethik einordnen.

### **3.2 Fromm als Umweltethiker**

Erich Fromm sollte in der Umweltethik stärker rezipiert werden. In seinen Werken finden sich zu viele Impulse für aktuelle Probleme der Umweltethik, als dass diese ihn weiter ignorieren kann. Bisläng wird Fromm nur wenig wahrgenommen. Mit dieser Arbeit will ich Interesse an ihm wecken und zeigen, dass die Umweltethik durch eine bessere Wahrnehmung von Fromm dazu gewinnen kann.

Zwar war seine Ethik zuallererst eine Ethik des menschlichen Charakters. Deshalb wäre es übertrieben, ihn als frühen Vertreter der Umweltethiker zu bezeichnen. Ich will ihn auch nicht mit den Klassikern des Umwelt-

und Naturbewusstseins Henry David Thoreau, Aldo Leopold und Rachel Carson vergleichen. Dazu beschäftigen sich seine Schriften zu wenig mit der nicht-menschlichen Natur, da ihr Fokus auf den gesellschaftlichen Verhältnissen liegt. Dennoch haben sich auch in der Umweltethik schon einige Autor\*innen mit ihm befasst.

Uta Eser erwähnt Fromm bei ihrer Diskussion von Begründungen des Naturschutzes durch Glücksargumente und charakterisiert den Modus des *Sein* als nachhaltige Lebensweise (vgl. Eser, Neureuther und Müller 2011, S. 84). Arne Naess gründet sein Konzept der Selbstverwirklichung auf Fromms Gedanken zur Selbstliebe und Natur des Menschen (vgl. Naess 1995, S. 227-230). Für die politische Umwelt- und Ökologiebewegung in Deutschland war Fromm wichtiger Stichwortgeber (vgl. Burston 1991, S. 5; Johach 1992, S.87 f.). 2005 erschien das Buch *Umweltethik - Umwelthandeln*, in dem das Motivationsproblem in der Umweltethik im Licht der Charakterlehre Fromms untersucht wird (vgl. Baumgartner 2005, S. 176–192; vgl. auch Baumgartner 1996). Besonders intensiv hat sich in den letzten Jahren der Umweltoziologe Ryan Gunderson mit Fromm beschäftigt, der das Mensch-Natur-Verhältnis der Frankfurter Schule, aber besonders Erich Fromms betrachtet, um die Umweltethik und -soziologie mit dem Materialismus und der jüdisch-christlichen Tradition zu versöhnen (vgl. Gunderson 2014a, 2014b, 2014c). Was können wir also bei ihm finden, was ihn für diese Umweltethiker\*innen so interessant macht?

**Biozentrismus** Fromm knüpft gerne an Albert Schweitzer und dessen *Ehrfurcht vor dem Leben* an (vgl. Fromm 1999b; 1999a, S. 349, 351; 2014, S. 159; Gunderson 2014c, S. 681). Der Bezug wird besonders deutlich, wenn Fromm die Prinzipien der *biophilen Ethik* formuliert:

Gut ist alles was dem Leben dient; böse ist alles was dem Tod dient. Gut ist die Ehrfurcht vor dem Leben, alles, was dem Leben, dem Wachstum, der Entfaltung förderlich ist. Böse ist alles, was das Leben erstickt, einengt und alles, was es zerstückelt. (Fromm 1992a, S. 411; vgl. auch Fromm 1979, S. 46)

Ganz ähnlich wie später Paul Taylor bescheinigt Fromm jedem Lebewesen einen *Telos*, das Ziel zu leben und zu wachsen (vgl. Fromm 1979, S. 43, 44; 2014, S. 75, s. auch Abschnitt *Achtung vor dem Anderen*). Leben steht im Zentrum seiner Ethik. »Das Leben ist nicht Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck« (Fromm 2016, S. 12). Besonders deutlich tritt sein impliziter Biozentrismus hervor, wenn er sagt, dass Liebe nur möglich ist, wenn wir lernen, alles Leben zu lieben (vgl. Fromm 2014, S. 99; 2016, S. 5, 10, 12).

**Umwelt als Grundlage menschlichen Lebens** Fromm war sich schon in den 1940er Jahren darüber im Klaren, dass ein Überdenken des Mensch-Natur-Verhältnisses nötig sei, wenn wir die Widersprüche in der menschlichen Existenz auflösen möchten (vgl. Gunderson 2014a, S. 682). Die Überzeugung, dass das Überleben der Menschheit davon abhängt, wird in seinen späteren Texten immer deutlicher (vgl. Fromm 1999b; 2014, S. 153).

Im Namen des Fortschritts verwandelt der Mensch die Welt in einen stinkenden, vergifteten Ort (und das nicht im symbolischen Sinn). Er vergiftet die Luft, das Wasser, den Boden, die Tiere – und sich selbst. Er tut dies in einem solchen Ausmaß,

daß es zweifelhaft geworden ist, ob die Erde in hundert Jahren noch bewohnbar sein wird. (Fromm 1992a, S. 394)

Auch deshalb begrüßt er Protestbewegungen, die Umweltschutz und Einschränkung der Naturausbeutung fordern (vgl. Fromm 1992a, S. 402; 1971, S. 9).

**Gesellschaftsanalyse zur Erklärung der ökologischen Krise** Durch Fromms Gesellschaftsanalyse lässt es sich leichter verstehen, wieso es so schwer fällt, die drängenden Fragen der Zeit als Gesellschaft zu beantworten und Wege aus der Krise zu finden. Wenn in einer Gesellschaft ein nicht-produktiver Charakter vorherrscht, so wird auch jede\*r Einzelne Schwierigkeiten haben, einen produktiven Charakter auszubilden. So kann man mit Fromm auch erklären, wieso umweltgerechtes Verhalten nicht die Verbreitung hat, die es angesichts des Wissens um die ökologische Krise und ihre dramatischen Auswirkungen haben sollte (vgl. Funk 1996; Baumgartner 2005).

**Konsumkritik, bzw. Neu-Ausrichtung des Lebens** Mit *Haben oder Sein* hat er ein Werk geschrieben, das man gut als Standardwerk der Konsumkritik bezeichnen kann. Es auf Konsumkritik zu reduzieren, wäre jedoch nur dann richtig, wenn man Konsumkritik als radikale Kritik an den Produktions- und Tauschverhältnissen und letztlich an unserer Lebensweise versteht. Der Modus des Seins im Gegensatz zum Modus des Habens würde uns als Individuum, aber vor allem als Gesellschaft, ein umweltgerechtes Leben in einem Maße ermöglichen, wie es in der heutigen Gesellschaft fast unmöglich erscheint. Wenn unser Glück und unser Selbstbild nicht

mehr abhängig ist, von dem was wir besitzen und konsumieren können, sondern stattdessen vom Vervollkommen unserer Potentiale in der Liebe, Vernunft und Tätigkeit, drängt sich der Verdacht auf, dass das kapitalistische System der Ausbeutung von Mensch und Natur nicht nur unnötig, sondern hinderlich für das *gute Leben* ist.

Die Bereiche der Umweltethik zu denen Fromm auch heute noch was zu sagen hätte, sind damit zahlreich und vielfältig.

## **4 Die Elemente der *Liebe zum Leben* als Umwelttugenden**

Für das *gute Leben*, also für unseren Weg, uns als Menschen zu vervollkommen, ist laut Fromm die Übung unserer Fähigkeiten zur Vernunft, zur produktiven Tätigkeit und zur Liebe nötig (vgl. Fromm 1992b, S. 82; vgl. auch Funk 1978, S. 72; Wehr 1990, S. 49).

Die Vernunft ist bei Fromm nicht bloß Werkzeug um für beliebige Zwecke die effektiven und effizienten Mittel zu finden. Sein Begriff von Vernunft beinhaltet auch eine Moralität, da sie »zum Verständnis jener Normen führen [lässt], die zum Wohl-sein beitragen« (Fromm 1990b, S. 18; vgl. auch Wilde 2007). Er baut damit auf Spinozas Vernunftbegriff auf, von dem er übernimmt, dass die Vernunft uns dabei hilft, das menschliche Wesen zu vervollkommen (vgl. Fromm 1992b, S. 31). Vernunft als produktives Denken ist die Bezogenheit des Denkens auf sein Betrachtungsobjekt (vgl. S. 86). Im vernünftigen Denken bin ich nicht abgetrennt vom Objekt meines Denkens, sondern es wirkt auf mich durch mein Interesse und meine Teilnahme (vgl. S. 87).

Die Produktivität<sup>4</sup> ist für Fromm »die Fähigkeit des Menschen, seine Kräfte zu gebrauchen und die in ihm liegenden Möglichkeiten zu verwirklichen« (Fromm 1992b, S. 73). Sein Produktivitätsbegriff ist stark von Aristoteles geprägt, bei dem das *gute Leben* und die *Tugenden* als vortreffliche *Aktivität* bzw. *Tätigkeit* gemäß der menschlichen Natur beschrieben wird (vgl. Aristoteles 1911, S. 1097b–1102a). Produktivität ist bei Fromm kein bloßes Geschäftigsein, aber auch keine Aktivität, die auf jeden Fall ein greifbares Ergebnis hervorbringen muss (vgl. Funk 1978, S. 61). Vielmehr ist Produktivität aus einem selbst herauskommendes kreatives Tätigsein, bei dem man eine Befriedigung verspürt durch das Erleben der eigenen Kräfte und Fähigkeiten (vgl. Fromm 1990a, S. 189–192; 1992b, S. 73).

Fromms Vorstellung von der Liebe ist nicht die einer reinen Empfindung oder Leidenschaft, sondern einer Fähigkeit, die erlernt werden muss (vgl. Fromm 1993, S. 11–18; vgl. auch Brumlik 2010, S. 31–34). Für Fromm ist das Problem der Liebe damit nicht, wie wir uns liebens- und begehrenswert machen können – wie wir uns also zum Ziel der Leidenschaft des Anderen machen können –, sondern wie wir selber lernen können zu lieben (vgl. Fromm 1983, S. 20; 1993, S. 11–18).

Liebe ist eine Aktivität und kein passiver Affekt. Sie ist etwas, das man in sich selbst entwickelt, nicht etwas dem man verfällt. Ganz allgemein kann man den aktiven Charakter der Liebe so beschreiben, daß man sagt, sie sei in erster Linie ein *Geben* und nicht ein *Empfangen*. (Fromm 1993, S. 41, Hervorhebung im Original)

---

4. An anderen Stellen auch *spontane Tätigkeit*.

Die Kunst des Liebens bezieht sich nicht auf einzelne Personen, sondern drückt sich in der Beziehung zur ganzen Welt aus. »Wenn ich einen Menschen wahrhaft liebe, so liebe ich alle Menschen, so liebe ich die Welt, so liebe ich das Leben« (Fromm 1993, S. 76). Die *Liebe zum Leben* ist also nötig, um die Kunst des Liebens zu erlernen. Dieser Fokus auf die *Liebe zum Leben* als Fähigkeit zum Guten – wie auch in seiner Formulierung der Ethik der Biophilie zu sehen (s. S. 18) – ist einer der zentralen Gründe, warum Fromm für die Umweltethik so interessant ist. Fromm meint, dass das *gute Leben* aus dem Vervollkommen der menschlichen Potentiale und damit unter anderem aus der Ausübung und Verbesserung der Liebesfähigkeit besteht. Diese Liebesfähigkeit wiederum können wir nur ausbilden, indem wir sie als *Liebe zum Leben* erlernen. Mit der *Liebe zum Leben* wird die Berücksichtigung der nicht-menschlichen Natur zu einem Eckpfeiler von Fromms Ethik.

In diesem Kapitel erläutere ich, wie die *Liebe zum Leben* im Einzelnen aufgefasst werden kann. Fromm identifiziert bei der produktiven Liebe die Grundelemente *Fürsorge*, *Verantwortungsgefühl*, *Respekt* und *Erkenntnisdrang* (vgl. S. 46). Er beschreibt diese Fähigkeiten oder Charaktereigenschaften auf ähnliche Weise, wie es heute ein\*e Tugendethiker\*in beim Identifizieren von Tugenden tun würde. Dabei beschreibt er jedoch fast ausschließlich Verhalten gegenüber anderen Menschen. Wenn wir aber seine Forderung ernstnehmen wollen und die Kunst des Liebens als *Liebe des Lebens* verstehen wollen, so müssen wir uns anschauen, wie wir diese Fähigkeiten auch auf unsere Beziehung zur nicht-menschlichen Natur anwenden können. Indem ich im weiteren Kapitel genau das tue, beschreibe ich diese Fähigkeiten als Umwelttugenden.

## 4.1 Konzeption einer Umwelttugend

Dafür bedarf es zunächst eines Begriffs einer Umwelttugend. Ein solcher Begriff soll Kriterien enthalten, anhand derer ich die Tugendtauglichkeit der einzelnen Elemente der Liebe beurteilen kann. In der Tugendethik im Allgemeinen, aber auch in der Umwelttugendethik gibt es so viele Konzeptionen von Tugenden, wie es Autor\*innen gibt. Ein allgemein akzeptierter Standard hat sich noch nicht gefunden und ist oft auch gar nicht Ziel der Autor\*innen. Die Konzeption, die ich hier verwende stammt aus »Biophilia As an Environmental Virtue« (Clowney 2013). Dieser Text beschäftigt sich auch mit der Biophilie als Umwelttugend, bearbeitet jedoch den Begriff, wie er von E. O. Wilson konzipiert wurde. Diese Konzeption habe ich ausgewählt, um einen Vergleich dieser beiden Begriffe im Kontext der Umwelttugendethik zu vereinfachen. Außerdem ist sie durch den starken Bezug auf Aristoteles gut geeignet, um auf Fromms Ethik angewendet zu werden.

Die Überprüfung der einzelnen Eigenschaften erfolgt auf zwei Ebenen. Es wird überprüft, ob es sich um eine eudaimonistische und um eine umweltbezogene Vortrefflichkeit handelt.<sup>5</sup> Wenn beide Ebenen bestätigt worden sind, kann von dieser Eigenschaft als einer Umwelttugend gesprochen werden (vgl. S. 1001 f.). Auf der eudaimonistischen Ebene wird überprüft, ob die Eigenschaft dazu beiträgt, ein *gutes Leben* zu führen. Das bedeutet im aristotelischen Sinne und auch bei Fromm, dass die Eigenschaft hilft, die Kräfte des Menschen zu entfalten und zu seinem Gedeih beizutragen

---

5. Clowney betrachtet noch eine dritte Ebene, die moralische Vortrefflichkeit. Die Tauglichkeit als moralische Vortrefflichkeit lasse ich für die Einzeltugenden aus, da sie mir nicht als genauso gewichtig wie die anderen beiden erscheint. Stattdessen greife ich dieses Kriterium am Ende des Kapitels in der Gesamtschau wieder auf.

(vgl. S. 1001). Als Umweltvortrefflichkeit erweist sich eine Eigenschaft, wenn sie uns dabei hilft, einen Umgang mit der nicht-menschlichen Natur zu finden, der zu weniger Zerstörung und einem tieferen Verständnis führt (vgl. Clowney 2013, S. 1004).<sup>6</sup>

Ausgestattet mit diesem methodischen Werkzeug können wir uns nun die vier Eigenschaften der *reifen Liebe*, wie wir sie bei Fromm finden, ansehen und ihre Eignung als Umwelttugenden überprüfen.

## 4.2 Fürsorge

**Fürsorge bei Fromm** Ein Grundelement der Liebe ist die Fürsorge, also »die tätige Sorge für das Leben und das Wachstum dessen, was wir lieben« (Fromm 1993, S. 46, Hervorhebung entfernt). Nur eine Liebe, die Fürsorge umfasst, kann laut Fromm als Liebe ernst genommen werden.

Die Fürsorge wird bei Fromm meist zusammen mit dem Verantwortungsgefühl beschrieben. Gemeinsam stehen sie für unsere Fähigkeit, Bedürfnisse unserer Mitwesen zu stillen. Die Fürsorge zeigt sich dabei in den Tätigkeiten, mit denen wir uns um unser Gegenüber kümmern. Durch die aktive Tätigkeit für etwas drücken wir unsere Liebe aus und vertiefen sie gleichzeitig. »Man liebt das, wofür man sich müht, und man müht sich für das was man liebt« (S. 48).

**Fürsorge als eudaimonistische Vortrefflichkeit** Um sagen zu können, dass Fürsorge eine Tugend ist, müssen wir zunächst zeigen, dass sie eine eudaimonistische Vortrefflichkeit ist. Das bedeutet zum einen, dass wir

---

6. Bei Clowney ist Umweltvortrefflichkeit – Wilson folgend – an den Biodiversitätsschutz geknüpft. Ich habe Umweltvortrefflichkeit in dieser Arbeit bewusst offener formuliert, um eine bessere Anwendung auch für andere Schutzbegründungen zu gewährleisten.

uns fragen, ob die Fürsorge der menschlichen Natur entspricht und zum anderen, ob jemand, der mit dieser Eigenschaft ausgezeichnet ist, besser in der Lage ist ein *gutes Leben* zu führen als jemand ohne jegliche Fürsorge. Die Fürsorge sollte ihn in die Lage versetzen, seine menschlichen Kräfte zur Entfaltung zu bringen.

Dass Fürsorge Teil der menschlichen Natur sei, erscheint mir nicht besonders kontrovers. Schon aus rein evolutionsbiologischer Perspektive leuchtet es ein, dass es dem Menschen Vorteile verschafft fürsorglich gegenüber der eigenen Verwandtschaft zu handeln.<sup>7</sup> Auch in der heutigen Gesellschaft sind wir auf die Sorge unseres Umfelds angewiesen und lernen Fähigkeiten der Fürsorge schon ab der Kindheit.<sup>8</sup>

Fördert Fürsorge darüber hinaus auch die *Eudaimonia*? Verhilft sie uns zum *guten Leben*?

Nach der Rolle der Fürsorge in der Ethik fragt die Care-Ethik (vgl. Gilligan 1982; Slote 1998). Wie wir dieses Konzept mit der Vorstellung des *guten Lebens*, wie sie in der Tugendethik zentral ist, verbinden können überlegt Raja Halwani in »Care Ethics and Virtue Ethics« (2003). Sie stellt darin fest, dass Fürsorge nötig sei, um ein psychisch und emotional gesundes Leben zu führen. Außerdem sei das *gute Leben* unter anderem durch enge Beziehungen gekennzeichnet, welche wiederum durch Fürsorge charakterisiert werden. Damit sei Fürsorge also wichtiger Teil des *guten Lebens* (vgl. Halwani 2003, S. 182 f.).

---

7. Zu der Rolle von Fürsorge in der Evolution s. z.B. Kolliker 2012.

8. Die Verbindungen zwischen der menschlichen Natur und der Sorge, sowie die Implikationen für die Ethik untersucht Ruth E. Groenhout in ihrem Buch *Connected Lives: Human Nature and an Ethics of Care* (2004).

Auf zwei weitere Weisen hilft uns die Fürsorge ein erfülltes Leben zu führen. Zum einen hilft sie beim Sichern, dessen was uns lieb ist. Sind wir fürsorglich, so kümmern wir uns um das, was wir schätzen. Eine funktionierende Fürsorge wendet Gefahren ab und sichert das Überleben. Damit sorgen wir im besten Fall für ein längeres Fortbestehen dessen, was unser Leben zu einem guten Leben macht. Außerdem erleben wir uns in der Fürsorge als von Bedeutung. Indem der Gedeih anderer auch von unserem Tun abhängig ist, bekommt unser Tun ein Gewicht. Wir erfüllen damit unserer existentiellen Bedürfnis nach Transzendenz (s. S. 8).

Fürsorge ist also für unser Wohl-Sein, für das *gute Leben* zuträglich oder vermutlich sogar notwendig.

**Fürsorge als Umweltvortrefflichkeit** Fürsorge als Umweltvortrefflichkeit zu beschreiben ist dann möglich, wenn sie uns dabei hilft, unser Handeln umweltgerecht zu machen.

Damit wir uns um einen Menschen kümmern und für ihn sorgen können, müssen wir seine Grundbedürfnisse erfüllen. Wenn wir uns die Existenz- und Grundbedürfnisse sauberes Wasser und Nahrung, saubere Luft, sowie Schutz vor Gefahren anschauen, wird klar, dass wir diese nur erfüllen können, wenn wir gewährleisten, dass die Natur diese zur Verfügung stellen kann. Jemand, der diese Dienstleistungen gefährdet, indem er die Naturzerstörung vorantreibt, kann kaum als fürsorglich gelten.

Ernstgenommene Fürsorge geht jedoch über den Kreis der Menschen noch hinaus. Fürsorge können wir auch gegen uns anvertraute Tiere oder sogar Pflanzen entwickeln (vgl. Fromm 1993, S. 47). Aber auch für wilde Tiere oder sogar größere Einheiten, wie Umwelt oder Natur, können wir sorgen. Die Verbindung von Sorge und einer nicht-anthropozentrischen

Umweltethik untersuchen u.a. Kheel 2007 und Johns-Putra 2013. In »*Environmental Care Ethics*« untersucht Johns-Putra die Bedeutung der Fürsorge für eine Ethik der Nachhaltigkeit und des Klimaschutzes. Hier zeigt sie, dass sich Sorge nicht nur auf spätere Generationen übertragen lässt, sondern auch auf andere *Fremde*, wie andere Arten oder sogar auf Einheiten wie Natur oder den Planeten.

Auch im Stewardship Gedanken der religiösen Umweltbewegungen wird auf die Aufgabe des Menschen zur Sorge um die ganze natürliche Welt verwiesen. Im allgemeinen ist Sorge um oder für Natur und Umwelt eine wichtige Motivation für Naturschutz und Umweltbewußtsein.

Fürsorge als Umwelttugend bedeutet also die tätige Sorge um Wachstum und Gedeihen der Natur (vgl. Gunderson 2014a, S. 192; Fromm 1993, S. 46). Es handelt sich um eine Umwelttugend, da sie sowohl zum *guten*, als auch zum umweltverträglichen Leben beiträgt. Die besondere Bedeutung der Fürsorge zeigt sich in ihrer wichtigen Stellung in der Ethik durch den eigenen Zweig der Care-Ethik und ihrer Verankerung in den umweltethischen Diskursen um Stewardship und anthropozentrischer Begründung von Naturschutz.

### **4.3 Verantwortung**

**Verantwortung bei Fromm** Als zweites Element der Kunst des Liebens nennt Erich Fromm die Verantwortung (vgl. Fromm 1992b, S. 83, 105; 1993, S. 46). Verantwortung ist die »Antwort auf die ausgesprochenen oder auch unausgesprochenen Bedürfnisse eines anderen menschlichen Wesens« (Fromm 1993, S. 49). Dabei können die Bedürfnisse, auf die

geantwortet wird, durchaus sehr unterschiedlicher Natur sein. In der Liebe zum Kind antworten die Eltern mit Verantwortungsgefühl vor allem auf die körperlichen Bedürfnisse. Bei Erwachsenen untereinander reagiert man eher auf die seelischen Bedürfnisse. Damit sind vor allem die existentiellen seelischen Bedürfnisse gemeint (s. S. 8). Auch andere Bedürfnisse sind vorstellbar, aber bei Fromm nicht explizit gemacht. In Abgrenzung zur Fürsorge ist die Verantwortung vor allem die Wahrnehmung der Bedürfnisse und die Bereitschaft auf diese zu reagieren. Sie ist damit mehr als die Fürsorge eine innere Haltung.

Die Verantwortung ist nicht gleichzusetzen mit der Pflicht. Im Gegensatz zur Pflicht, die die Erfüllung einer von außen auferlegten Aufgabe ist, ist die Verantwortung etwas spontanes, also aus einem selbst kommendes und freiwilliges (vgl. Fromm 1971, S. 92; 1993, S. 49; Funk 1978, S. 72).

**Verantwortung als eudaimonistische Vortrefflichkeit** Nun stellt sich die Frage, ob sich die Verantwortung tatsächlich als Umwelttugend eignet. Dazu stellen wir uns wieder zunächst die Frage, ob sie zum einem guten Gelingen des menschlichen Lebens beiträgt.

Tugendethiker haben die Verantwortung längst zu einer wichtigen Tugend erklärt (vgl. Williams 2008). Nach aristotelischem Vorbild kann die Verantwortung als Optimum zwischen der Waghalsigkeit (vgl. Jonas 2012, S. 176) oder der Nachlässigkeit und der Kontrollsucht oder einem übermäßigem Pflichtgefühl beschrieben werden. Ein waghalsiges oder nachlässiges Verhalten kann zu einer Gefährdung der Gesundheit, des Glücks und des Lebens von uns und den Menschen in unserem Umfeld führen. Mit einem krankhafte Pflichtgefühl können wir uns erdrückt fühlen von den vielen

Verpflichtungen. Kontrollsucht kann die Menschen in unserem Umfeld ersticken und sie in ihrem Wachstum stoppen.

Das Verantwortungsgefühl hilft uns dabei unsere Fürsorge zu motivieren, indem sie die Bedürfnisse des Gegenübers wahrnimmt und uns den Auftrag gibt, auf diese zu reagieren. Fürsorge ohne Verantwortung ist bloßes Betüdeln, Verantwortung ohne Fürsorge verharrt in der edlen Haltung ohne Tätigkeit.

Ein ausgeprägtes Verantwortungsgefühl trägt zu einem guten Leben bei, indem es uns hilft, in der Gemeinschaft als verlässlicher Partner wahrgenommen zu werden, indem es dazu beiträgt, dass die Dinge, die uns am Herzen liegen Bestand haben und indem es unsere Bedürfnisse nach Bezogenheit und Hingabe erfüllt.

**Verantwortung als Umweltvortrefflichkeit** Ist Verantwortung aber auch eine Umwelttugend?

Verantwortung wird in der Umweltethik schon lange thematisiert. Hans Jonas *Das Prinzip Verantwortung* fällt einem möglicherweise als erstes ein, aber auch im Nachhaltigkeitsdiskurs spielt der Begriff eine wichtige Rolle. Bei Jonas hängt ebenso wie bei Fromm, die Verantwortung mit der Liebe zusammen. Im Gegensatz zu der kausal gemeinten *Verantwortlichkeit* wird das Verantwortungsgefühl durch die Liebe »beflügelt von der Hingebung der Person, die um das Los des Seinswürdigen und Geliebten zu zittern lernt« (Jonas 2012, S. 175). Jonas macht den Begriff der Verantwortung zu einem zentralen Begriff seiner Ethik und begründet unsere Pflicht zu verantwortungsvollem Handeln gegenüber der Natur mit unseren Handlungsmöglichkeiten. Während Jonas' Begriff der Verantwortung nicht genau deckungsgleich zu dem von Fromm ist, so hilft uns eine Verknüpfung

der beiden Begriffe dennoch uns der Relevanz der Verantwortung für die Umweltethik klar zu werden.

Bei der Verantwortung sehen wir – ebenso wie bei der Fürsorge –, dass sie hilft, anthropozentrische Begründungen von Naturschutz zu unterfüttern. Wenn Verantwortung die Antwort auf die Bedürfnisse des Anderen ist, so kann es nicht verantwortungsvoll sein, ihm die Mittel zu entziehen um die Bedürfnisse zu erfüllen, indem wir die natürlichen Ressourcen überstrapazieren (s. Fürsorge als Umweltvortrefflichkeit). Wenn wir die Bedürfnisse des Gegenübers wahrnehmen, werden wir feststellen, dass wir ohne eine intakte Natur große Probleme haben auf sie zu antworten. Wie oben beschrieben, benötigt schon die Befriedigung der Existenz- und Grundbedürfnisse, Wasser, Nahrung und Sicherheit eine nicht vollständig zerstörte Natur. Auch abseits der bloßen Sicherung von materiellen Ressourcen ist Natur notwendig um verantwortungsvoll auf die Bedürfnisse anderer Menschen zu reagieren, was wir beispielsweise an den positiven Effekten von Aktivitäten in der Natur auf die psychische Gesundheit sehen (vgl. Barton und Pretty 2010; Bratman, Hamilton und Daily 2012).

Verantwortung empfinden wir nicht nur gegenüber Menschen, sondern auch gegenüber nicht-menschlicher Natur. Wir sind bereit, auf die Bedürfnisse von unseren Haustieren zu antworten, aber beispielsweise auch auf die eines Gartens. Die Traurigkeit beim Anblick der verdorrten Pflanzen nach einer Hitzewelle kommt sicherlich nicht nur von dem Gedanken an die nun nutzlos gewordene Arbeit, sondern auch von dem Gefühl, die Verantwortung gegenüber diesem Lebensraum, zu dessen Pfleger\*in man sich selbst bestimmt hat, missachtet zu haben. Analog dazu fühlen sich viele Menschen mitverantwortlich für die Zerstörung, die wir mit unse-

rem ausbeuterischen Wirtschaften über Individuen, Arten und Ökosysteme bringen.

Die Bedeutung der Verantwortung als Tugend der Liebe lässt sich aus dem folgenden Gedanken gut herauslesen:

Es gibt einen Grundsatz, der für jede Art von Liebe zutrifft, ob es sich um die *Liebe zum Leben* oder um die Liebe zu einem anderen Menschen, einem Tier, einer Blume handelt: Ich kann nur lieben, wenn meine Liebe adäquat ist und den Bedürfnissen und der Natur des Geliebten entspricht. (Fromm 2016, S. 5)

Verantwortung als Umwelttugend besteht also aus Antworten und Erfüllen der Bedürfnisse der Natur (vgl. Gunderson 2014a, S. 192; Fromm 1993, S. 49).

#### **4.4 Achtung vor dem Anderen**

Ein weiterer Aspekt der Liebe nach Fromm ist der Respekt oder die Achtung vor dem Anderen. »Sie bezeichnet die Fähigkeit jemanden so zu sehen, wie er ist, und seine einzigartige Individualität wahrzunehmen« (Fromm 1993, S. 49). Die Achtung ermöglicht uns somit, Interesse am Gegenüber zu entwickeln und zwar nicht als Projektion der eigenen Wünsche, sondern als echte Person. Ohne Achtung des Anderen könnten uns Verantwortungsgefühl und Fürsorge zu Kontrolle und Vereinnahmung des Gegenübers verleiten. Durch sie erlege ich mir ein Ausbeutungsverbot auf. Die Achtung des Anderen, der Wille, dass er »um seiner Selbst willen und auf seine ei-

gene Weise wächst und sich entfaltet« (Fromm 1993, S. 50), gewährleistet die Freiheit und Autonomie des Gegenübers.

**Achtung als eudaimonistische Tugend** Wie hilft uns die Achtung nun für das *gute Leben*?

So wie die Liebe bei Fromm mit der Selbstliebe verbunden ist, ist die Achtung mit der Selbstachtung verbunden (vgl. S. 50). Je besser wir lernen, andere Wesen als eigenständig und mit ihren eigenen Wünschen und Zielen ausgestattet zu erkennen, desto besser können wir uns selber achten. Selbstachtung hilft dabei unsere Eigenheiten zu identifizieren, uns selber wertzuschätzen, unseren Werten und Zielen nachzugehen und unabhängig zu werden.

Die Achtung vor dem Anderen eröffnet uns einen genauen Blick auf die Individualität des Einzelnen und damit auf die Verschiedenartigkeit des Lebens. Mit einem schärferen Blick für die unterschiedlichen Lebensweisen, lernen wir zudem, dass das Glück auf vielen Wegen zu erreichen ist. Achtung vor dem Anderen ist auch ein Beginn für moralische Gefühle und ethische Überlegungen, sie ist Grundlage für die Formulierung von allgemein gültigen Regeln zu individuellen Rechten (vgl. Darwall 1977). Eine tiefe Achtung vor dem Anderen hilft uns, die Regeln des Miteinanders zu verstehen und zu beachten, nicht bloß als Pflichterfüllung und Regeltreue, sondern aus Einsicht und Respekt. Sie hilft uns Fremdheit zu überwinden, indem wir die Gemeinsamkeiten wahrnehmen, jedoch ohne die Verschiedenartigkeit zu leugnen oder zu verurteilen.

**Achtung als Umweltvortrefflichkeit** Die Achtung vor dem Anderen eignet sich auch zur Umweltvortrefflichkeit. Bei Paul Taylor, der sich auch

von Aristoteles inspirieren lassen hat, finden wir den »Respect for Nature« als Ausgangspunkt seiner Umweltethik (vgl. Taylor 1981). Seine Beschreibung der Achtung klingt ähnlich wie die von Fromm. Er beschreibt, wie wir durch eine genaue Betrachtung eines Organismus unsere Wahrnehmung ihm gegenüber schärfen, bis er unersetzbar in seiner Individualität wird und wir schließlich seinen Standpunkt einnehmen können.

Conceiving of it as a center of life, one is able to look at the world from its perspective. This development from objective knowledge to the recognition of individuality, and from the recognition of individuality to full awareness of an organism's standpoint, is a process of heightening our consciousness of what it means to be an individual living thing. (S. 210, Hervorhebung entfernt)

Die Achtung vor dem Anderen und damit die Achtung auch von nicht-menschlichen Individuen, stellt einen hervorragenden Start für eine Ethik der Naturverträglichkeit dar. Fromm beschreibt die Achtung folgendermaßen: »Wenn ich jemanden liebe, fühle ich mich eins mit ihm, aber so, *wie er wirklich ist*, und nicht wie ich ihn als Objekt zu meinem Gebrauch benötige« (Fromm 1993, S. 50, Hervorhebung im Original). Wenn wir diese Überlegung auf nicht-menschliche Natur übertragen, so deckt sie sich mit zentralen Intuitionen wie sie in der Umweltethik verbreitet sind, wie z.B. in der Debatte zu intrinsischen und instrumentellen Werten zu sehen ist (vgl. Palmer 2003).

Die Umwelttugend der Achtung besteht aus dem Respektieren der Unabhängigkeit der Natur von menschlichen Interessen (vgl. Gunderson 2014a, S. 192; Fromm 1993, S. 50).

#### **4.5 Erkenntnis**

Die Achtung des Anderen ist bei Fromm nur dann möglich, wenn wir den Anderen kennen. »Die Erkenntnis [...] bleibt nicht an der Oberfläche, sondern dringt zum Kern vor. Sie ist nur möglich, wenn ich meine eigenes Interesse transzendiere und den andern so sehe, wie er wirklich ist« (Fromm 1993, S. 50). Wie auch bei Taylors Zitat im vorangehenden Kapitel ist die Voraussetzung für die Achtung vor dem Anderen die interessierte, liebevolle Beschäftigung mit dem Gegenüber. Dabei muss das Eigeninteresse überwunden werden, so dass das Gegenüber nicht mehr bloßes Objekt bleibt.

Die Möglichkeit dieser Art von Erkenntnis beruht auf einer Überwindung der Kluft zwischen dem beobachtenden Subjekt und dem beobachteten Objekt, und sie setzt natürlich jenen humanistischen Grundsatz voraus, den ich bereits erwähnt habe, nämlich, daß jeder Mensch die Menschheit in sich trägt. (Fromm 1971, S. 88)

Hierbei geht es nicht um die Anhäufung von Wissen und Fakten über das Gegenüber, sondern um den *Prozess* der Erkenntnis, also das Annähern an die Erfahrungen des Anderen (vgl. Fromm 2014, S. 61).

**Erkenntnis als eudamonistische Vortrefflichkeit** Fromm führt im weiteren Text aus, warum die liebende Erkenntnis wichtiger Bestandteil des

guten Lebens ist. Für ihn ist der Versuch, das »Geheimnis des Menschen« (Fromm 1993, S. 51) zu ergründen, ein Grundbedürfnis aller Menschen. Um diesem Bedürfnis nachzukommen bedienen sich viele Grausamkeiten, der Inbesitznahme oder dem Verwandeln der Anderen in Eigentum. Jedoch ist dieser Weg aussichtslos. »Ich habe den anderen Glied um Glied auseinander gerissen, aber ich habe damit nur erreicht, ihn zu zerstören« (S. 53). Der Weg, der laut Fromm zum Ziel führen kann, ist die Erkenntnis durch Liebe. »Im Akt der Liebe, [...] im Akt des Eindringens in den anderen finde ich mich selbst, entdecke ich mich selbst, entdecke ich uns beide, entdecke ich den Menschen (S. 53).« Erkenntnis im liebenden Sinne ist also ein Weg das existentielle Bedürfnis nach der Ergründung des Wesens der Menschen.

**Erkenntnis als Umweltvortrefflichkeit** Zur Bedeutung von Erkenntnis für die Naturwertschätzung fand ab 1995 eine Debatte auf dem Gebiet der Naturästhetik statt. Allen Carlson hatte in diesem Jahr den Artikel »*Nature, Aesthetic Appreciation, and Knowledge*« (1995) veröffentlicht, in dem er darstellte wie unsere Wertschätzung von Natur durch Wissen verbessert wird. Drei Jahre später knüpfte Yuriko Saito an diesen Text an und beginnt mit einem Zitat des Geografen Yi-Fu Tuan:

[A] good person [...] does not impose his or her fantasy on another. That is, he's willing to acknowledge the reality of other individuals, or even of the tree or the rock. So to be able to stand and listen [...] is a moral capacity, not just an intellectual one. (Saito 1998, S. 135)

Saito führt im anschließenden Text aus, dass eine tiefere Kenntnis von Natur nötig ist, die Natur unter ihren eigenen Bedingungen wertzuschätzen.

Die Geschichten über die Natur, die uns die Wissenschaft liefert, helfen uns die Natur in ihren Eigenheiten anzuerkennen und zu respektieren (vgl. Saito 1998, S. 143, 148).

Diese Vorstellung von echtem Interesse als Bedingung für Wertschätzung ist ganz ähnlich zu der von Fromm. »Interesse ist eine allesdurchdringende Haltung, eine Form der Bezogenheit zur Welt; in einem sehr weiten Sinne könnte man es als Interesse des lebenden Menschen an allem Lebendigen und Wachsenden definieren« (Fromm 1971, S. 92).

Auch hier geht es um echtes Wahrnehmen der Natur, um die Überwindung des eigenen Interesses und damit dem Erkennen des Lebendigen als einzigartig.

Die Erkenntnis ist damit eine wichtige Umwelttugend der *Liebe zum Leben*, deren Bedeutung sich aus folgendem Zitat ablesen läßt:

Solange ich nicht weiß, was eine Pflanze, ein Tier, ein Kind, ein Mann, eine Frau brauchen und solange ich nicht von meiner Vorstellung, was für den anderen das Beste ist, und von meinem Wunsch, ihn zu kontrollieren, ablassen kann, ist meine Liebe destruktiv – ein Kuss des Todes. (Fromm 2016, S. 5)

#### **4.6 Zusammenschau und fehlende Aspekte**

Fromm würde sich dagegen wehren, eine einzelne der oben genannten Tugenden für sich allein als Weg zum *guten Leben* zu charakterisieren. »Fürsorge, Verantwortungsgefühl, Achtung und Erkenntnis stehen miteinander in engem Zusammenhang. Sie bilden ein Syndrom von Einstellungen, die

beim reifen Menschen zu finden sind (Fromm 1993, S. 56).« Diese Fähigkeiten oder Tugenden lassen sich nicht sinnvoll voneinander trennen. Damit können sie sich dennoch als Tugend eignen. Die Aufgabe der Tugendethik besteht nicht darin, klar voneinander abgrenzbare Tugenden aufzustellen. Sie ist zuallererst eine Charakterethik, die versucht sich eine Vorstellung vom guten Charakter zu machen und dafür die Tugenden zu Hilfe nimmt. Tugenden sind Versuche der Beschreibung eines als gut wahrgenommenen Charakters. Das Umgekehrte, also die Vorstellung, dass der gute Charakter der Charakter ist, der möglichst viele der zuvor als gut definierten Tugenden in sich vereint, mag zwar dem Vorgehen mancher Tugendethiker entsprechen, ist nach meinem Dafürhalten aber der falsche Weg. Die Verschränktheit der Tugenden der Liebe ist also keine Schwäche dieser Konzeption, sondern vielmehr seine Stärke.

Bei Clowney gibt es neben den beiden oben abgeglichen Kriterien der eudaimonistischen Vortrefflichkeit und der Umweltvortrefflichkeit noch das Kriterium der moralischen Vortrefflichkeit. Eine moralische Vortrefflichkeit kann eine Eigenschaft nur dann sein, wenn sie uns gewisse Anstrengungen bereitet. Tugenden sind bei Aristoteles Fähigkeiten des Willens, also werden sie uns nicht einfach so zufallen, sondern bedürfen bewusster Entscheidungen und eines ständigen Trainings.

Die *Liebe zum Leben*, wie Fromm sie beschreibt, ist keine einfache Tätigkeit. Als Liebe werden meist verschiedene Formen der Pseudoliebe bezeichnet, die sich teilweise aus den pathologischen (Gesellschafts-)Charakteren ableiten (vgl. S. 128–161). Neben der autoritären Beziehung der Vergötterung ist vor allem der gemeinsame Egoismus einer Beziehung, die als Tauschgeschäft ausgelegt ist, verbreitet. Hierbei wird die Beziehung als ein Austausch von Dienstleistungen wie Sicherheit, Anerkennung, Status

und Vergnügen betrachtet. Auch die nicht-menschlichen Natur erfährt von uns heute vor allem diese Art von Wertschätzung. Wir *lieben* Tiere dann, wenn sie uns Freude bereiten, eine Landschaft, wenn sie uns zu Kunst inspiriert, oder ein Ökosystem, wenn es unsere Gesundheit verbessert. Die tiefe Wertschätzung gegenüber Natur, die durch Fürsorge, Verantwortung, Achtung und Erkenntnis charakterisiert wird, finden wir selten und sie erfordert deutlich größere Anstrengung.

Die Tugenden der Liebe finden sich als Grundintuitionen in den meisten Naturschutzbegründungen. Mit Umweltsorge, Verantwortung gegenüber der Schöpfung und zukünftigen Generationen, Respekt vor der Natur und allen Lebewesen und der Suche nach Verständnis der Natur um ihrer selbst Willen, sowie um den Fragen des menschlichen Lebens näher zu kommen sind fast alle Motivatoren für Natur- und Umweltschutz abgedeckt.

Zum *biophilen Charakter* gehören neben der Liebe noch die Vernunft und die Produktivität. Diese sind auf ähnliche Weise verschränkt wie die Elemente der Liebe. Nach einer Ergänzung durch die Tugenden der Vernunft und der Produktivität können wir aus Fromms Ethik eine umfassende Umwelttugendethik entwickeln.

## **5 Relevanz und Aktualität**

Erich Fromms Bücher stehen auch noch heute in vielen Bücherregalen und Buchhandlungen. Vor allem *Haben oder Sein* und *Die Kunst des Liebens* sind viel gelesene Bestseller (vgl. Wehr 1990, S. 7). In der wissenschaftlichen Rezeption finden seine Analysen heute jedoch kaum mehr Beachtung. In der akademischen Psychologie werden seine Methoden und Konzepte kaum gelehrt. Für eine aktualisierte Psychoanalyse und Psychodynamik nach

Freud greift man heute meist eher auf Herbert Marcuse oder Jacques Lacan zurück. Seine Vorstellung einer neuen Gesellschaftsorganisation sind selten Teil der politischen Ideengeschichte. Seine Ethik hat es nicht geschafft, in der Tugendethik wahrgenommen zu werden.

Dabei kann beispielsweise Fromms Beschreibung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft heute noch helfen, sowohl persönliche, als auch gesellschaftliche Probleme besser zu analysieren und zu bearbeiten. Wie Fromm in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* ausführt, ist es möglich einer gesamten Gesellschaft psychische Unzulänglichkeiten zu bescheinigen. Statt psychische Krankheiten als Abweichungen von der Norm zu beschreiben, sind sie für Fromm Abweichung von den menschlichen Potentialen der Vernunft, Liebe und Produktivität bzw. dem Streben nach dem *guten Leben*. Gerade in Anbetracht der Vorherrschaft der Verhaltenstherapie in der klinischen Psychiatrie ist Fromms Begriff vom Gesunden sehr erhellend. Die Schwierigkeiten der Gesellschaft, so offensichtliche und dringende Probleme, wie die menschengemachten Klimaveränderungen, das Artensterben oder die Degradierung fast aller Ökosysteme anzugehen, lassen sich mit Fromms Analyse besser verstehen. In einer Gesellschaft, deren Produktions- und Tauschprozesse darauf angelegt sind, Lebendiges in tote Werte zu verwandeln, ist ein spezieller (Gesellschafts-)charakter erforderlich. Dieser Charakter ist dominant in der Gesellschaft und überträgt sich auf jede\*n Einzelne\*n, weshalb eine Veränderung der Handlungsweise besonders schwerfällt. Denk- und Verhaltensmuster, die von klein auf erlernt worden sind, müssen verändert werden, um die ökologische Krise zu bewältigen.

Neben dieser Analyse der aktuellen Krise hilft die Lektüre Fromms auch beim Entwickeln neuer Ideen für Gesellschaft und Individuum. Unter an-

derem in *Haben oder Sein* entwirft er eine Gesellschaft, in der der Mensch seine Potentiale zur Entfaltung bringen kann. Da das *gute Leben* dann nicht mehr abhängt von materiellem Reichtum oder der Menge des Konsums, wird eine Gesellschaft, die es vermag, das Streben nach diesem Glück zum Ziel des Lebens zu machen, deutlich weniger naturzerstörerisch sein, als wir es heute sind.

Seine Tugendlehre kann dabei helfen, zu identifizieren, welche Qualitäten und Fähigkeiten wir auf dem Weg zu *guten Leben* erlernen, in unseren Mitmenschen fördern und als gesellschaftliche Ideale fordern wollen. Die Tugenden der Liebe sind dabei zentral, da sie helfen, das Zusammenleben mit anderen Menschen, aber auch mit anderen Lebewesen, zu gestalten. Die Besonderheit einer Tugendethik nach Fromm ist, dass sie marxistisch, utopisch und essentialistisch ist (vgl. Wilde 2000b, 2004). Sie orientiert ihre Vorstellung der Tugenden nicht an der aktuellen Gesellschaft und ihren Mitgliedern, sondern an der Natur des Menschen und einer idealen Gesellschaft, in der diese Natur zur Geltung kommen kann.

**Aktuelle Fragen der Umweltethik** Fromms Ethik nimmt zentrale Fragen der Umweltethik auf eine Weise ernst, die man heute in vielen Umweltethikdiskursen vermisst. Grund für die Etablierung der Umweltethik war die große Einsicht, dass unser Verhalten gegenüber der Umwelt und der nicht-menschlichen Natur fundamentale Fehler hat und nur ein radikales Neudenken des Mensch-Natur-Verhältnisses die ökologische Krise abwenden kann. Diese Einsicht hat heute mit stetig voranschreitenden Umweltveränderungen umso größere Bedeutung.

Die Umweltethik ist dann stark, wenn sie es schafft mit ihren Diskussionen in die Gesellschaft hineinzuwirken und so ein Verhalten befördert,

dass die ökologische Krise mindert. Die Umweltethik will Vorreiterin bei der größten Herausforderung sein, der die Menschheit je gegenübergestanden hat. Um dieses Vorhaben zu schaffen, muss sie sich gegen die systematische Naturausbeutung in Opposition stellen. Die Ausbeutung der Natur ist verwoben mit den anderen Systemen der Ausbeutung, denen wir heute überall begegnen. Erst die Überwindung des Fetischs von Konsum und Besitz kann die Veränderungen herbeiführen, die in der Lage sind, genügend Druck von den bedrohten Ökosystemen zu nehmen, so dass auch in Zukunft noch menschliche Zivilisation möglich ist. Fromm liefert uns hierbei die passenden Werkzeuge und Visionen. Ihm war schon früh klar, dass die weitere Ausbeutung der Natur durch den Menschen die Grundlagen der Zivilisation gefährden würde (vgl. Johach 1992, S. 98). Er widerspricht dem Paradigma, dass das Verhältnis zur Natur ein Verhältnis der Beherrschung und Unterwerfung sein müsse (vgl. S. 101). Seine Gesellschaftsanalyse und seine Konzeption von Gesellschaftscharakteren helfen, zu verstehen, welche aktuellen Probleme die Gesellschaft hat und welche Charaktereigenschaften wir als ungesund identifizieren können, selbst wenn sie in der Gesellschaft vorherrschen. Seine Utopie einer Gesellschaft, in welcher der Modus des Seins vorherrscht, ist eine Utopie einer umweltverträglichen Gesellschaft, in der eine neue Harmonie zwischen Mensch und Natur erreicht wird (vgl. S. 101). Sein Menschenbild, seine Tugenden und Ideale helfen uns, zu Menschen zu werden, die eben diese Gesellschaft aufbauen wollen und die Natur auf eine neue, wahre Art lieben können.

## 6 Schluss

In der Ethik Fromms finden sich spannende Anknüpfungspunkte für die Umweltethik. Einige davon konnte ich in dieser Arbeit zusammenstellen. Vor allem seine Ethik der Biophilie mit ihren Andeutungen eines Biozentrismus ist interessant für die Umweltethik und hat das Potential neue Anstöße in vorhandene Debatten zu geben. In ihrer Formel »Gut ist alles, was dem Leben dient; böse ist alles, was den Tod dient« (Fromm 1992a, S. 411) bringt Fromm seine Grundüberzeugung auf den Punkt. Diese Überzeugung leitet seine Arbeit und findet sich in allen seinen Werken wieder. Gerade in seiner Ethik wird sie sichtbar.

Ich habe gezeigt, dass seine Ethik durch ihren Bezug auf Aristoteles, durch ihren Fokus auf den Charakter und das *gute Leben*, sowie durch ihre Ablehnung von Deontologie und Utilitarismus als Tugendethik zu charakterisieren ist. Seine Eignung für die Umweltethik habe ich anhand seiner Lebensbejahung, seinem impliziten Biozentrismus und seiner Sensibilität für die ökologische Krise demonstriert.

Daraufhin konnte ich darstellen wie gut sich die Elemente der Liebe als Umwelttugenden eignen. Vor allem die Selbstverständlichkeit mit der Fromm diese Elemente auch gegenüber nicht-menschlichen Lebewesen anbringt, macht diese Tugendlehre für die Umweltethik wertvoll.

Da Ziel dieser Arbeit war, zu zeigen, dass Fromm ein lohnender Start für die Formulierung einer Umwelttugendlehre darstellt, möchte ich an dieser Stelle Schritte vorschlagen, wie eine weitere Verankerung in die umliegenden Felder geschehen kann. Auch wenn Fromm allgemein als Tugendethiker bezeichnet wird, so fehlt bislang eine Systematisierung seiner Ethik, die sie für die Tugendethik aufschließt. Diese kann durch Bezüge auf Marx als eine marxistische Tugendethik formuliert werden.

Bei der Verknüpfung in die Umweltethik ist besonders sein Biozentrismus interessant, der zu dem von Albert Schweitzer und dem vom Paul Taylor Parallelen und Ähnlichkeiten aufweist. Eine weitere Verknüpfung Fromms mit der etablierten Umweltethik lässt sich über Arne Naess machen, der sich auf Fromm bezieht und ähnlich wie dieser keine Scheu hat, religiöse Bezüge – vor allem aus der Mystik der abrahamitischen Religionen und dem Buddhismus – in seine Philosophie einzubeziehen.

Wenn wir eine Umwelttugendethik nach Fromm weiter ausformulieren wollen, so bietet sich nach den Tugenden der Liebe eine Betrachtung der Tugenden der Vernunft und Produktivität an. Besonders spannend wird es auch sein, sich den Modus des Seins aus tugendethischer Perspektive genauer anzusehen. Der Modus des Seins ist außerdem eine gute theoretische Grundlage für Konsumkritik und Suffizienzkonzepte.

Fromm war sich über die große Herausforderung unserer Zeit im Klaren. Wir steuern sehenden Auges auf eine selbstgemachte Katastrophe zu. Seit Jahrzehnten wird immer sichtbarer, welche ökologischen Kosten unsere Lebensweise hat. Die Verarmung der Kulturlandschaften nimmt immer mehr zu, die Fläche wird von den wachsenden Großstädten überbaut und unsere Ressourcen hunger verschlingt auch vorher unberührte Landschaften. Zusätzlich belasten wir die Ökosysteme durch etliche indirekte Störungen. Der Stickstoffeintrag durch Düngemittel eutrophiert noch die letzten Gewässer, selbst die riesig erscheinenden Weltmeere können die Erhöhung des Kohlendioxidgehaltes nicht abfedern und fangen an zu versäuern und die Klimaveränderungen werden immer deutlicher sichtbar. Naturschutz ist keine Luxusbeschäftigung und lässt sich auch nicht ohne tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen verwirklichen. Bei dieser überlebenswichtigen Aufgabe kann uns Fromms Werk helfen. Er mahnt die Dringlichkeit

an, mit der wir ans Werk gehen müssen, betont aber die Hoffnung, dass wir die Krise bewältigen können.

## Literaturverzeichnis

- Anscombe, G. Elizabeth M. 1958. »Modern Moral Philosophy«. *Philosophy* 33 (124): 1–19.
- Aristoteles. 1911. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von Eugen Rolfes. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Barton, Jo, und Jules Pretty. 2010. »What is the Best Dose of Nature and Green Exercise for Improving Mental Health? A Multi-Study Analysis«. *Environmental Science & Technology* 44 (10): 3947–3955.
- Baumgartner, Christoph. 1996. »Das Motivationsproblem in der Umweltethik im Licht der Charaktertheorie Erich Fromms«. In *Von der Kunst, Umweltgerecht zu planen und zu handeln: Zur Bedeutung der Verhaltenswissenschaften für die Ökologie und für einen konstruktiven Umgang mit unserer Umwelt*, 58–70. Georgsmarienhütte: Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft, Selbstverlag.
- . 2005. *Umweltethik - Umwelthandeln*. Münster: Mentis Verlag.
- Bratman, Gregory N., J. Paul Hamilton und Gretchen C. Daily. 2012. »The impacts of nature experience on human cognitive function and mental health«. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1249 (1): 118–136.
- Brumlik, Micha. 2010. »Ethische Gefühle: Liebe, Sorge und Achtung«. In *Care - Wer sorgt für wen?*, herausgegeben von Vera Moser und Inga Pinhard, 29–46. Opladen u.a.: Budrich.
- Burston, Daniel. 1991. *The Legacy of Erich Fromm*. Cambridge: Harvard University Press.
- Carlson, Allen. 1995. »Nature, Aesthetic Appreciation, and Knowledge«. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53 (4): 393–400.

- Clowney, David. 2013. »Biophilia As an Environmental Virtue«. *Journal of agricultural and environmental ethics* 26 (5): 999–1014.
- Darwall, Stephen L. 1977. »Two Kinds of Respect«. *Ethics* 88 (1): 36–49.
- Eckardt, Marianne Horney. 1992. »Fromm's Concept of Biophilia«. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 20 (2): 233–240.
- Eser, Uta, Ann-Kathrin Neureuther und Albrecht Müller. 2011. »Glück«. In *Klugheit, Glück, Gerechtigkeit: Ethische Argumentationslinien in der nationalen Strategie zur Biologischen Vielfalt*, 71–86. Bonn: Bundesamt für Naturschutz.
- Franke, Robert G. 1971. »The Biologist, the Psychologist, and the Environmental Crisis«. *BioScience* 21 (5): 221–224.
- Fromm, Erich. 1971. *Die Revolution der Hoffnung: Für eine Humanisierung der Technik*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- . 1979. *Die Seele des Menschen: Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*. 4. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- . 1983. *Über die Liebe zum Leben: Rundfunksendungen*. 2. Aufl. Herausgegeben von Hans Jürgen Schultz. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- . 1990a. *Die Furcht vor der Freiheit*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- . 1990b. *Vom Haben zum Sein: Wege und Irrwege der Selbsterfahrung*. 3. Aufl. Bd. 1. Schriften aus dem Nachlass. Weinheim; Basel: Beltz.
- . 1991. »Die Pathologie der Normalität des heutigen Menschen«. In *Die Pathologie der Normalität: Zur Wissenschaft vom Menschen*, herausgegeben von Rainer Funk, Bd. 6. Schriften aus dem Nachlass. Weinheim; Basel: Beltz.

- Fromm, Erich. 1992a. *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- . 1992b. *Psychoanalyse und Ethik: Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*. 4. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- . 1993. *Die Kunst des Liebens*. Frankfurt/M; Berlin: Ullstein.
- . 1999a. »Der revolutionäre Charakter«. In *Sozialistische Humanismus und Humanistische Ethik*, Bd. 9 der Reihe *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, herausgegeben von Rainer Funk, 343–353. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- . 1999b. »Die Zwiespältigkeit des Fortschritts. Zum 100. Geburtstag von Albert Schweitzer«. In *Politik und Sozialistische Gesellschaftskritik*, Bd. 5 der Reihe *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, herausgegeben von Rainer Funk, 329–332. DVA Dt.Verlags-Anstalt.
- . 1999c. »Jenseits der Illusionen: Die Bedeutung von Marx und Freud«. In *Sozialistische Humanismus und Humanistische Ethik*, Bd. 9 der Reihe *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, herausgegeben von Rainer Funk, 39–160. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- . 2003. *Wege aus einer kranken Gesellschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 11. Mai.
- . 2014. *Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München: Open Publishing.
- . 2016. *Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben*. München: Open Publishing.
- Funk, Rainer. 1978. *Mut zum Menschen: Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

- Funk, Rainer. 1996. »Das Biophilie-Konzept Erich Fromms und seine Bedeutung für umweltgerechtes Handeln«. In *Von der Kunst, umweltgerecht zu planen und zu handeln: Zur Bedeutung der Verhaltenswissenschaften für die Ökologie und für einen konstruktiven Umgang mit unserer Umwelt*, 155–178. Georgsmarienhütte: Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft, Selbstverlag.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Groenhout, Ruth E. 2004. *Connected Lives: Human Nature and an Ethics of Care*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishing Group.
- Gunderson, Ryan. 2014a. »Erich Fromm's Ecological Messianism: The first biophilia hypothesis as humanistic social theory«. *Humanity & Society* 38 (2): 182–204.
- . 2014b. »Nature, Sociology, and the Frankfurt School«. Diss., Michigan State University.
- . 2014c. »Social Barriers to Biophilia: Merging structural and ideational explanations for environmental degradation«. *The Social Science Journal* 51 (4): 681–685.
- Halwani, Raja. 2003. »Care Ethics and Virtue Ethics«. *Hypatia* 18 (3): 161–192.
- Hill, Thomas E. Jr. 1983. »Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments«. *Environmental Ethics* 5 (3): 211–224.
- Höffe, Otfried. 1998. »Aristoteles' universalistische Tugendethik«. In *Tugendethik*, herausgegeben von Peter Rippe Klaus-Peter/Schaber, 42–68. Stuttgart: Reclam.

- Johach, Helmut. 1992. »Systemsprenge Kraft der Utopie: Religiös-politische Perspektiven der Kritischen Theorie«. In *Erich Fromm und die Frankfurter Schule*, herausgegeben von Michael Kessler und Rainer Funk, 87–110. Stuttgart-Hohenheim: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, A. Francke Verlag.
- Johns-Putra, Adeline. 2013. »Environmental Care Ethics«. *symplokē* 21 (1-2): 125–135.
- Jonas, Hans. 2012. *Das Prinzip Verantwortung*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Kheel, Marti. 2007. »Feminist Holist Philosophy«. In *Nature Ethics*, 207–274. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Kolliker, Mathias. 2012. *The Evolution of Parental Care*. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. »The Nature of the Virtues«. *The Hastings Center Report* 11 (2): 27–34.
- Naess, Arne. 1995. »Self-realization: An ecological approach to being in the world«. In *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, herausgegeben von George Sessions, 225–239. Boston; London: Shambhala.
- Palmer, Clare A. 2003. »An overview of environmental ethics«. In *Environmental ethics : an anthology*, 19. Aufl., herausgegeben von A. Light und H. Rolston, 15–37. Malden: Blackwell.
- Saito, Yuriko. 1998. »Appreciating Nature on Its Own Terms«. *Environmental Ethics* 20 (2): 135–149.
- Schummer, Joachim. 1998 *Glück und Ethik: Neue Ansätze zur Rehabilitierung der Glücksphilosophie*, 7–22. Herausgegeben von Joachim Schummer. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schweitzer, Albert. 1996. *Kultur und Ethik*. München: C.H. Beck.

- Slote, Michael. 1998. »The Justice of Caring«. *Social Philosophy and Policy* 15 (1): 171–195.
- Taylor, Paul W. 1981. »The Ethics of Respect for Nature«. *Environmental Ethics* 3 (3): 197–218.
- Wehr, Helmut. 1990. *Fromm zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Wilde, Lawrence. 2000a. »In Search of Solidarity: The Ethical Politics of Erich Fromm (1900-1980)«. *Contemporary Politics* 6 (1): 37–54.
- . 2000b. »The Ethical Marxism of Erich Fromm«. In *Marxism, the Millennium and Beyond*, 55–73. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- . 2004. *Erich Fromm and the Quest for Solidarity*. New York: Palgrave Macmillan, 1. Dezember.
- . 2007. »The Ethical Challenge of Touraine’s ›Living Together««. *Journal of Global Ethics* 3 (1): 39–53.
- . 2011. »Marx, Morality, and the Global Justice Debate«. *Global Discourse* 2 (1): 24–38.
- Williams, Garrath. 2008. »Responsibility as a Virtue«. *Ethical Theory and Moral Practice* 11 (4): 455–470.
- Wilson, Edward O. 1984. *Biophilia*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1993. »Biophilia and the Conservation Ethic«. In *The Biophilia Hypothesis*, herausgegeben von Edward O. Wilson und Stephen R. Kellert, 31–41. Washington, DC: Island Press.