

# Hat die Natur ein Eigenrecht auf Existenz?

Bernhard Irrgang

Ist eine Analyse der gegenwärtigen Umweltethik-Diskussion gefragt, so fällt eine Situation auf, die man nur als paradox bezeichnen kann. Denn einerseits ist eine Konjunktur der Umweltethik wie nie zuvor zu konstatieren, nicht zuletzt wegen des anwachsenden Umweltschadensdrucks. Andererseits wird meist in wohlmeinender Absicht der Ethik oft genug der Boden entzogen. Begriffliche Unschärfen kommen hinzu. Dies läßt sich besonders deutlich an der Diskussion über ein eventuelles Eigenrecht der Natur aufweisen. So wird zwar eine Umweltethik gefordert, aber als Ethik selbst unmöglich gemacht. Derart paradoxe Begründungsstrukturen liegen häufig in ihrer naturalistischen Rekonstruktion vor, etwa im Rahmen einer evolutionären Ethik, im systemtheoretischen Funktionalismus eines Niklas LUHMANN und in den meisten biozentrischen oder physiozentrischen Versionen der ökologischen Ethik. Um dieses Paradox näherhin bestimmen zu können, ist der Einstieg über LUHMANNs Verhältnis zur Umweltethik sehr erhellend.

## Niklas LUHMANN über die Wertlosigkeit von Umweltethik

Niklas LUHMANNs These über Umweltethik läßt sich in dem aparten Satz zusammenfassen: Eigentlich hätte Ethik die Aufgabe, vor der Moral zu warnen. Da sie dies unterläßt, müsse die Soziologie in die Bresche springen.<sup>1)</sup> Zur Begründung dient seine Gesellschaftsanalyse. Denn er geht davon aus, daß sich heute die Gesellschaft wie nie zuvor selbst alarmiert, ohne über zureichende kognitive Mittel der Prognose und Praxisanleitung zu verfügen (Luhmann, 11). Das Theoriedefizit wird mit moralischem Eifer kompensiert. Zudem stelle, wer auf eine neue Ethik hinauswolle, konsequent im historischen Rückblick die Schuldfrage (Luhmann, 19). Dabei lehrt uns die Evolutions- und die Systemtheorie, daß autopoietische Systeme endogen unruhig und reproduktionsbereit sind (Luhmann, 36) und daß die Fortsetzung der Autopoiesis ohne Rücksicht auf die Umwelt geschieht (Luhmann, 38). Gesellschaft ist zwar ein umweltempfindliches, aber operativ geschlossenes System. Sie könne sich letztlich also nur selbst gefährden (Luhmann, 63).

LUHMANNs Befürchtungen sind nicht apriori von der Hand zu weisen. Seine Analyse setzt bei hochkomplexen Gesellschafts-Systemen in Industriegesellschaften an, in denen sittliches Handeln

orientiert an überkommenen Mustern der Individualethik und der persönlichen Gesinnung prekär geworden ist. Das autonome Subjekt der aufklärerisch-emanzipatorischen Philosophie seit dem 18. Jahrhundert erweise sich unter den Gegebenheiten der Gegenwart als Illusion. Vielmehr ist das Subjekt zur Umwelt in Systemen geworden, die übergreifend sind. Daher ist bei größeren Einheiten anzusetzen: der Gesellschaft, der Wirtschaft, der Politik. Dann lassen sich für LUHMANN Komplexitäten reduzieren, vor denen ein bloß sittliches Verhalten kapitulieren müsse. Für LUHMANN liegt z.B. der Schlüssel des Problems, was die Wirtschaft betrifft, in der Sprache der Preise (Luhmann, 122). Wenn man dagegen die Sprache der Normen setze, kommt es zu einer Überlastung der Politik (Luhmann, 124). Denn die Willkürkomponente nimmt bei umweltbezogenen Rechtsentscheidungen deutlich zu (Luhmann, 133). Schwellenwerte finden in der Natur keine feste Verankerung, weder in der Natur der Sache, noch im Grundlagenkonsens aller vernünftig und gerecht Denkenden (Luhmann, 144). So impliziert Verantwortung aufgrund des Verursacherprinzips keine Kausalanalyse, sondern eine Entscheidung gegen Subventionen auf Kosten der Allgemeinheit, eine Konvention, was man als Ursache ansehen will (Luhmann, 28f). Daher sind für Luhmann zentrale festgesetzte Risikoeinschätzungen und Risikotoleranzen unvermeidlich (Luhmann, 137). In der Sprache der Preise gesprochen: Gegen Bezahlung kann ich letztlich auch Todesrisiken in Kauf nehmen. Die eigene Entscheidung ist hier besser als ein bloß passives Ausgesetztsein (Luhmann, 141). Zu entschädigen sind Risiken, die man für andere erzeugt (Luhmann, 140). Finanzielle Ansprüche leiten sich dabei schon aus der Gefährdung her.

Es ist nicht das von HUSSERL beklagte Weltbild der idealisierenden Mathematik, auch nicht die von HABERMAS angegriffene technische Rationalität, die Haltlosigkeit statt gesellschaftlicher Orientierung erzeugt, sondern die nach innen und außen ins Leere fallende Welt (Luhmann, 164). Die Unerreichbarkeit letztbegründeter Rationalität und die Unfähigkeit der Gesellschaft als ganzer, das wissenschaftliche Weltbild zu übernehmen (Luhmann, 165), haben in diese Krise geführt. Vieles von dem, was vorher als Natur erfahren wurde, stellt sich durch die technischen Möglichkeiten als Entscheidungen dar, die unter Begründungsdruck geraten (Luhmann, 211). Und das be-

wirkt eine Inflationierung des Kommunikationsmediums "Werte" (Luhmann, 213). Dabei gibt es keine übergeordnete Instanz, die hier für Proportionalität und Maß, keine Vernunft, die für Gerechtigkeit sorgen könnte (Luhmann, 222). Dies zieht einen neuen Stil von Moral nach sich, der sich auf ein gemeinsames Interesse an Angstminderung gründet. Angst wird zum funktionalen Äquivalent für Sinnggebung (Luhmann, 238). Gegenüber einer Moral, die angstbezogene Unterscheidungen propagiert, haben theoretische Analysen einen schweren Stand. Die Gewißheit der Angst ist ein selbstsicheres Prinzip (Luhmann, 246).

Moral insgesamt – als Codierung durch das binäre Schema von gut und schlecht verstanden – muß der Ethik gegenübergestellt werden. Denn jede binäre Kodifizierung führt bei Selbstanwendung des Codes in Paradoxien (Luhmann, 259f). Zudem gerät derjenige, der moralisch angesprochen ist, leicht in eine Bindungsfalle und muß vorsichtig taktieren (Luhmann, 259f). LUHMANNs Anwendung von Gregory BATESONs Begriff des "double bind", mit dem dieser eine schizophrene Kommunikationssituation beschreibt,<sup>2)</sup> ist nicht ungeschickt, trotzdem problematisch. In einem Punkt ist LUHMANN jedoch zuzustimmen: Ethik ist die Reflexionstheorie der Moral und muß die moralischen Paradoxien bewältigen. Dies ist ein paradoxes Unternehmen, das Ethik häufig übersieht. Daher versäumt sie, vor Moral zu warnen. LUHMANN fordert nun eine neue Form reflektierter Ethik. Von ihr ist allerdings nicht einmal ausgemacht, ob sie nicht an der Moralferne bestimmter Risiko-Probleme scheitert (Luhmann, 264). Solange es diese noch nicht gibt, kann Umweltethik im Kontext ökologischer Kommunikation nur die Funktion haben, zur Vorsicht im Umgang mit der Moral anzuleiten.

LUHMANNs neue Version einer soziologischen Aufklärung geht davon aus, daß in den gesellschaftlichen Verhältnissen keine übergeordnete Vernunft mehr waltet, die für Maß und Proportionalität sorgen könnte. Gegen die Tautologie der Rationalität im Selbstbegründungsparadigma setzt LUHMANN seine Systemrationalität. Die Verknüpfung von Soziologie und Biologie mittels des Systembegriffes läuft auf den Gedanken eines autopoietischen Systems hinaus, das sich seine eigene Umwelt schafft und seine Grenzen definiert. Hier ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, daß sich mit diesem Begriff der Autopoiesis eine neue Form der Tautologie eröffnet. In LUHMANNs Konzept sind Überschreitungen natürlicher Toleranzgrenzen nicht zu fassen, selbst wenn diese eine große Bandbreite aufweisen. Auch Ökologie ist bei LUHMANN nicht mehr der klassische populationsbiologische Begriff. Vielmehr scheint er stärker von der Informationstheorie beeinflusst. Daher wird von der Seite der radikalen Konstruktivisten Kritik an LUHMANNs Position geübt. Aus ihrer Sicht sind

soziale Systeme nicht selbsterhaltend, da sie die biologischen bereits voraussetzen.<sup>3)</sup> Soziale Systeme lassen sich nicht nach Art überindividueller Supergehirne verstehen, sondern verlangen die Schaffung einer eigenständigen Modellklasse<sup>4)</sup> phänomenologischer Beschreibung.

Von einer anderen Warte aus übt Jürgen HABERMAS an LUHMANNs Systemtheorie grundsätzliche Kritik, die er als Nachfolger einer verabschiedeten Subjektphilosophie begreift.<sup>5)</sup> Dabei interessiert HABERMAS, ob mit der Umwidmung des subjektphilosophischen Erbes auch dessen Probleme auf die Systemtheorie übergegangen sind, die Zweifel an der subjektorientierten Vernunft als dem Prinzip der Moderne hervorgerufen haben (Habermas, 426). Für HABERMAS ist die Selbstrückbezüglichkeit des Systems der des Subjektes nachgebildet (Habermas, 427), was unter anderem die emergenten Eigenschaften im Rahmen der Autopoiesis-Konzeption verständlicher machen könnte. An die Stelle selbstbewußtseinsfähiger Subjekte treten dann sinnverarbeitende oder sinnbenutzende Systeme, die nur im Plural auftreten (Habermas, 427). Statt der einen transzendental begründeten Welt gibt es nun die vielen systemrationalen Umwelten (Habermas, 428). Damit kann LUHMANN die Frage nach einer übergreifenden Rationalität methodisch nicht mehr beantworten. Es ist eine funktionalistische Vernunft, die sich im ironischen Selbstdementi einer auf Komplexitätsreduktion geschrumpften Rationalität ausspricht (Habermas, 431).

Dies hat allerdings auch Folgen für den Ansatz von Moralität und Sittlichkeit. Weil nämlich mit der Umstellung vom Subjekt auf das System das "Selbst" der Selbstbeziehung entfällt, verfügt die Systemtheorie über keine Denkfigur, die dem verletzenden und unterdrückenden Akt der Verdinglichung korrespondiert (Habermas, 433). Es ist dann ein ganz normaler Vorgang, daß ein System, indem es sich formiert, etwas als seine Umwelt auf Distanz bringt (Habermas, 433). Dies führt zu einer Veränderung im Ansatz des Kommunikationsbegriffes: In LUHMANNs Konzept dürfen Systeme nur von außen kontingent aufeinander einwirken, ihrem Verkehr fehlt jede interne Regelung (Habermas, 438). Verständigung oder Dissens sind dann bereits qua methodischem Ansatz ausgeschlossen. HABERMAS faßt seine Kritik zusammen: "LUHMANNs Theorie sehe ich als ingeniose Fortsetzung einer Tradition, die das Selbstverständnis der europäischen Neuzeit stark geprägt [...] hat. Die kognitiv-instrumentelle Einseitigkeit der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung fand auch Ausdruck in philosophischen Versuchen, ein objektivistisches Selbstverständnis des Menschen und seiner Welt zu etablieren [...]. Solange Mechanik, Biochemie oder Neurophysiologie die Sprachen und Modelle geliefert haben, mußte es freilich bei allgemeinen

und abstrakten Zuordnungen und Grundsatzdiskussionen über Geist und Körper bleiben. [...] Das ändert sich mit der Systemtheorie [...]. Wie LUHMANNs erstaunliche Übersetzungsleistungen beweisen, kann diese Sprache so flexibel gehandhabt werden, daß sie auch für subtile Phänomene der Lebenswelt nicht etwa nur objektivierende, sondern objektivistische Beschreibungen hergibt. [...] Auf diese Weise wird die subjektzentrierte Vernunft durch Systemrationalität abgelöst" (Habermas, 443f). Nun wird LUHMANNs Polemik gegen umfassendere Vernunftkonzeptionen wie gegen Ethik verständlicher. Obwohl er am Ende seines Buches eine neue Ethik zu fordern scheint, ist eine solche in seinem Paradigma nicht mehr durchzuführen. Es müßte eine Ethik ohne Subjekt sein. Das Schema hierfür bleibt er jedoch schuldig.

Zweifellos spricht LUHMANN mit seiner Kritik an bestimmten Versionen ökologischer Ethiken einen wichtigen Punkt in der gegenwärtigen Ethikdiskussion an. Er hätte mit seiner These zudem recht, wenn Moral nur auf emotivistischer Basis betrieben würde. Alasdair MacINTYRE hat in seinem Buch "After Virtue" den Emotivismus als die Grundstruktur unserer gelebten Alltagsmoral herausgestellt. Nach dem Scheitern des Projektes der Aufklärung, rationale Rechtfertigung von ethischen Konzepten und sittlichen Normen zu leisten, habe sich eine Einstellung durchgesetzt, die der "emotiven Verkürzung der Moral auf persönliche Vorlieben sehr ähnlich ist".<sup>6)</sup> MacINTYRE konstatiert, daß die Menschen heute in erheblichem Umfang so denken, sprechen und handeln, als wäre der Emotivismus wahr, gleichgültig was ihr erklärter theoretischer Standpunkt ist" (MacIntyre, 39). Wir leben in einem Milieu, in dem "die manipulative Art des moralischen Instrumentalismus triumphiert hat" (MacIntyre, 43), weil man in der sozialen Welt nichts als einen Treffpunkt individueller Willen sieht. Gesellschaftliche Rollen haben den Platz der klassischen sittlichen Charaktere eingenommen (MacIntyre, 47), deren hervorstechendste heute der Manager darstellt. Effektivität ist an die Stelle moralischer Wahrhaftigkeit getreten (MacIntyre, 104). Was aber "das Expertentum der Manager als Bestätigung braucht, ist eine begründete Konzeption von Sozialwissenschaft als Lieferant gesetzgleicher Verallgemeinerungen mit ausgeprägter Fähigkeit zu Voraussagen" (MacIntyre, 123), kurzum etwa beispielsweise eine Systemtheorie vom Zuschnitt Luhmanns. MacINTYRE behauptet nun seinerseits, daß in dieser Wissenschaft "keinerlei gesetzgleiche Verallgemeinerungen entdeckt werden." (MacIntyre, 123). Trifft dies zu, dann steht das Expertentum der Manager auf schwachen Füßen.

Autopoietische Systeme im Sinne LUHMANNs verhalten sich natural. Es ist völlig verständlich, wenn sie ihre ökologische Nische bis zum fälligen Zusammenbruch des Systems erweitern. Abgesehen von der Fragwürdigkeit der zugrundegelegten

Interpretation der Evolutionstheorie legitimiert LUHMANN damit das ausbeuterische Verhalten des Menschen als naturgegeben. Zumindest läßt sich seine Position so verstehen. Zudem kann LUHMANNs Konzeption das Problem der Haltlosigkeit, Leere und Sinnlosigkeit der Welt qua Ansatz nicht lösen, denn Systeme sind aus sich heraus nicht in der Lage, Schwierigkeiten zu bewältigen, deren Formulierung an das Subjektparadigma gebunden sind. LUHMANN ist hier zumindest inkonsequent. Sein Programm der Reduktion von Komplexität und der Suche nach funktionalen Äquivalenten ersetzen Normen und Werte wie den traditionellen Zweck/Mittel-Begriff. Eine konsequent funktionalistische Systemperspektive liegt jenseits der klassischen Werte und des Sinnbegriffs, sie bekämpft sie nicht, sondern neutralisiert diese schlechterdings.<sup>7)</sup> Werte stellen eine an sich unhaltbare Konstanz in einem durch und durch dynamischen System dar. Und wer wertkonservativ auf einer gewissen Verwirklichung traditioneller Werte pocht, muß Leistungsminderungen in funktional differenzierten Gesellschaften hinnehmen. Werte sind Sand im Getriebe eines sozialen Systems, in dem Komplexität reduziert, aber nicht durch ethische Argumentation noch erhöht werden soll. Hochdifferenzierte Systeme können sich außer den eigenen keine anderen "Werte" erlauben<sup>8)</sup>. Und Entscheidungs-Systeme funktionieren heute nur unter den Bedingungen der Entsubjektivierung, Rationalisierung und Reduktion von Komplexität. Dabei ist jedes System ein permanentes Problem, das in lösbare Probleme zu transformieren ist.<sup>9)</sup> Daher komme es auf eine auf das programmierte Entscheiden spezialisierte Kontrolle an: Planungs- und Kontrollfunktion konvergieren weitgehend.<sup>10)</sup> LUHMANNs Position läßt sich damit in folgendem Satz zusammenfassen: "Zweckprogrammierung erfaßt und reduziert Komplexität und löst so, auf Zeit, ein unlösbares Problem, das Bestandsproblem von Systemen."<sup>11)</sup>

LUHMANN hat beachtenswerte Einsichten für die Ethik formuliert, wenn man seinen Ansatz als methodologisches Prinzip im strategischen Umgang mit der Struktur der Industriegesellschaften begreift. Allerdings wird bei LUHMANN die funktionale Methode unter der Hand zu einem real vorfindbaren Prinzip.<sup>12)</sup> Dann darf es keine Ausnahme von der Suche nach Reduktionsschematismen oder funktionalen Äquivalenten geben. Ethisch begründete Argumentation beugt sich dem LUHMANN'schen Schema aber gerade nicht. Sie beharrt darauf, daß in bestimmten Fällen, die ihrerseits begründet sein müssen, eine Erhöhung der Komplexität um der Sachgerechtigkeit willen in Kauf genommen werden muß. Entzieht man der LUHMANN'schen Konzeption die erschlichene ontologische Prämisse, so muß im einzelnen gerechtfertigt werden, unter welchen Bedingungen strategisches Verhalten einen größeren Erfolg verspricht als sittliches. Dann ist

nicht immer LUHMANNs Methode im Vorteil. Aber es ist ein sittlicher Standpunkt möglich, der sich wie LUHMANN um Rationalität bemüht. Er kann von LUHMANNs Versatzstücken zu einer Theorie des brauchbaren Entscheidens in bürokratischen Strukturen und gesellschaftlichen Institutionen lernen, daß eine herkömmliche Gesinnungsethik wie individuell ausgerichtete Verantwortungsethik größere Theoriedefizite angesichts der Komplexität der Industriegesellschaft aufweisen. Letztlich muß er sich aufgerufen fühlen, eine Konzeption von Verantwortungsethik zu entwickeln, in der Verantwortung in Gruppen, Unternehmen, Institutionen mit Entscheidungs- und Handlungskompetenz verknüpft wird und gemäß dem Prinzip wechselseitiger Kontrolle mit Revisionsmöglichkeiten von Entscheidungen in unserer Gesellschaft angemessen verankert werden kann.

Einer der funktionalen Äquivalente für Werte in der gegenwärtigen Gesellschaft ist für LUHMANN die Sprache der Preise, die wirksamer ist als die der Normen. Eine derartige Annahme ist nicht unrealistisch, wenn es um die Beschreibung des Ist-Zustandes unserer gegenwärtigen Gesellschaft geht. Nun ist Wirksamkeit zwar ein wichtiger Gesichtspunkt auch für ethische Überlegungen, jedoch nicht der allein ausschlaggebende. Hier sind weitergehende Fragen zu berücksichtigen, etwa von der Art: Darf ich mich mit der finanziellen Entschädigung, die ich für andere erzeuge, zufrieden geben? Oder muß ich nicht vielmehr der sittlichen Maxime folgen: Vorbeugen ist besser als Reparieren und finanziell Entschädigen? Sicher ist ein finanzieller Ausgleich für erlittenen Schaden besser als nichts. Sinnvoller könnte es jedoch sein, den Schaden zu verhindern. In der Sprache der Preise wäre diese Strategie nur dann effektiv, wenn die Schadensvermeidung billiger ist als der Versicherungstarif. Die Sprache der Preise ist nicht unwirksam. Wenn ich entschädigungspflichtig bin für Risiken, die ich für andere erzeuge, werde ich vermutlich vorsichtiger mit ihnen umgehen, zumindest wenn sich dies deutlich auf die Bilanzen auswirkt. Hinzu kommt, daß sich bei der monetären Bewertung von Risiken Willkür nicht immer völlig ausschließen lassen wird. Zwar kann diese Art der Diskontierung der Zukunft unter den Bedingungen unserer Gesellschaft zur Durchsetzung sittlicher Verpflichtung sittliche Qualität gewinnen. Doch trägt sie nichts zur Lösung der Frage nach der Haltlosigkeit der Welt bei. Strategische Überlegungen greifen hier nicht mehr. Es ist die sittliche Argumentation gefordert, einen umfassenden Sinnhorizont und Handlungsrahmen abzustecken. Dieser soll im Umriß nun im Anschluß an den Begriff einer abgestuften Solidarität entwickelt werden.

### **Zum Ansatz einer ökologischen Ethik**

In einem ersten Schritt wurde ökologische Ethik in der systemtheoretischen Außenperspektive

eines Niklas LUHMANN rekonstruiert. Dabei war es die systemtheoretische Perspektive im Horizont evolutionärer Überlegungen, die den Status des sittlichen Subjektes bedrohte. Letztere stehen auch im Zentrum der Überlegungen zu Versionen einer ökologischen Ethik, die nun ins Zentrum der Betrachtung rücken müssen. FRANKENA (1979)<sup>13</sup>, HÖFFE (1981)<sup>14</sup>, MEYER-ABICH (1984)<sup>15</sup> und TEUTSCH (1988)<sup>16</sup> haben hier Klassifikationsversuche vorgenommen, die sich ohne allzugroße Reibungsverluste ineinander übersetzen lassen.

FRANKENA hatte acht Typen von Umweltethik nach dem Gegenstandsbereich der Geltung einer ökologischen Ethik rekonstruiert, MEYER-ABICH unterscheidet acht Arten des Umfangs der Rücksichtnahme im Handeln. Ich selbst möchte mich an die Klassifikationen von Höffe und Teutsch anschließen, weil sie nicht nur nach Geltungs- und Gegenstandsbereichen der ökologischen Ethik klassifizieren, sondern auch methodologische Überlegungen mit einbeziehen. Diese sind unbedingt zu berücksichtigen, weil sonst Gegensätze zwischen den einzelnen Klassen unüberbrückbar werden. Es kann jedoch nicht Ziel der Umweltethik sein, nur bestimmte Gruppen anzusprechen, vielmehr muß sie bestrebt sein, möglichst intersubjektiv ihre Orientierungsregeln zu formulieren und zu rechtfertigen.

Otfried HÖFFE unterscheidet fünf Motivgruppen bzw. Argumentationsformen zur Legitimation des Umweltschutzes. Gemäß seinem Klassifikationsversuch geht es (1) um persönliche oder wirtschaftliche Eigeninteressen.<sup>17</sup> Der zweite Legitimationstyp unterstellt ein gesellschaftliches Eigeninteresse (2), das Interesse eines Gemeinwesens, funktionstüchtig zu bleiben. Die dritte fordert eine gerechte Verteilung gesunder Umwelt an alle Menschen (3). Ihr liegt ein Gerechtigkeits- und Solidaritätsinteresse zugrunde. Dem vierten Typ geht es um Gerechtigkeit gegenüber späteren Generationen (4). Erst die fünfte und letzte Position verläßt den Anthropozentrismus, postuliert ein Eigenrecht der Natur und fordert ein partnerschaftliches Verhältnis zu ihr (5).

In Anlehnung an FRANKENA und HÖFFE entwarf Gotthard M. TEUTSCH jüngst ein Schema, das darauf abzielt, umweltethische Konzepte nach ihrer Reichweite zu beschreiben.<sup>18</sup> Er geht davon aus, daß jede ökologische Ethik "anthroponom" im Unterschied zur Anthropozentrik sein müsse, eine wichtige methodologische Einsicht: "Anthropozentrismus heißt: den Menschen in den Mittelpunkt stellen, alles auf den Menschen hinordnen, alles ihm unterordnen; anthroponom heißt hingegen: das Seiende nur unter den Gesetzen menschlichen Erkennens beurteilen zu können."<sup>19</sup> An diese Einsicht werden meine späteren Überlegungen anknüpfen. TEUTSCH unterscheidet dann egoistische (1) von anthropozentrischen (2) Kon-

zepten. Das pathozentrische Konzept (3) erweitert den Kreis der Rücksichtnahme auf alle leidensfähigen Mitgeschöpfe, während die biozentrische Konzeption (4) alles Leben, auch das pflanzliche, in seinen Schutz mit einbezieht. Noch weiter geht das holistische oder physiozentrische Konzept (5), für das auch unbelebte Materie als schutzwürdig gilt. TEUTSCH weist noch darauf hin, daß trotz weit auseinander klaffender Konzepte sich der Theorienstreit in Grenzen hält und im wesentlichen auf die Vertreter von Anthropozentrik und Biozentrik beschränkt.<sup>20)</sup> In diesem Schema ist von TEUTSCH der Gesichtspunkt der Pathozentrik, der Leidensfähigkeit der Tiere, entlehnt aus der utilitaristischen Ethik, neu eingeführt worden, der bei weiteren Klassifikationsversuchen auf jeden Fall Berücksichtigung verdient.

Anknüpfend an die oben explizierte These von TEUTSCH zur Anthroponomie möchte ich allerdings für eine Position argumentieren, in der Anthropozentrik und Anthroponomie nicht gegeneinander ausgespielt werden. Beide Perspektiven liefen in der Geschichte von Philosophie und Theologie immer ineinander.<sup>21)</sup> Und Anthroponomie ist ein starkes Argument zumindest für eine abgemilderte Form von Anthropozentrik. Zudem zieht eine Zerstörung der Sonderstellung des Menschen in der Naturgeschichte eine Auflösung der Ethik nach sich. Und in diesem Falle wäre der Mensch wie in der Konzeption von Niklas LUHMANN entschuldigt, wenn er sich etwas perfekter als intelligente Tiere als rationaler Egoist verhält, ohne sein Handeln an sittlichen Kriterien zu überprüfen. Das vermeintlich fortschrittliche ökologische Argument gegen Anthropozentrik kann sich so durchaus in sein Gegenteil verkehren.

Unterstützung erhält dieser Vorschlag von Kurt BAYERTZ. Er knüpft zunächst an eine genaue Beschreibung grundlegender Tendenzen in der ökologischen Ethik an. Nicht selten wird in dergleichen Konzeptionen das deskriptive Bild der Natur durch ein normatives ersetzt.<sup>22)</sup> Dazu kommt häufig die Restituierung eines teleologischen Weltbildes (Bayertz, 164) und die Behauptung einer Heiligkeit der Natur (Bayertz, 171). Ökologische Ethik will die Beschränkung der Ethik auf zwischenmenschliche Beziehungen durchbrechen und fordert gegen die Anthropozentrik einen prinzipiellen Wandel in der Begründungsstruktur moralischer Normen (Bayertz, 161f). Diese Forderungen zerstören nicht nur im Ansatz die Diskussion um eine wissenschaftliche Begründung der Ethik, sondern gehen auch auf ein vormodernes Naturbild zurück, "in dem der Begriff der Natur noch eng mit dem der Unwandelbarkeit und Harmonie verbunden ist und in dem für das Konzept der (biologischen, kosmischen etc.) Evolution kein systematischer Ort ist" (Bayertz, 167). So verabsolutiert ökologische Ethik häufig den gegenwärtigen Beobachtungszeitraum und vertritt eine Ökologie ohne Evolu-

tion. Versteht man aber die Gesetze der Evolution, so ist Anthropozentrik unhintergebar. Denn alle Tiere verfolgen ihre Art- und Fortpflanzungsinteressen maximal in durchaus kurzfristiger Weise (Bayertz, 176). Verurteilt man daher das Wissen um die Sonderstellung des Menschen als Gattungsegoismus, so legitimiert man den sich natural-ausbeuterisch verhaltenden Menschen.

Allerdings hat die Kritik der ökologischen Ethik an der Anthropozentrik in einem Punkt ihre Berechtigung. Eine "pragmatische Relativierung menschlicher Interessen" (Bayertz, 178) sei durchaus möglich und wünschenswert. Dennoch gibt es dafür Grenzen, die auszuloten sind. BAYERTZ formuliert pointiert: "Wir können uns den Ausstieg aus der Anthropozentrik nur da leisten, wo die betroffenen Interessen relativ leicht wiegen (Beispiel Pelzmäntel); überall dort, wo unsere vitalen Interessen tangiert sind (wie im Beispiel der Pockenviren), bleibt uns keine andere Wahl, als diese über konkurrierende 'Interessen' anderer Teile der Natur zu stellen. Dies bedeute aber, menschliche Interessen zum entscheidenden Kriterium zu machen - freilich nicht mehr beliebige, aber doch eben menschliche Interessen" (Bayertz, 178). Nach BAYERTZ darf der Versuch einer metaphysischen Begründung der ökologischen Ethik als gescheitert betrachtet werden (Bayertz, 180), weil es unseren Kenntnissen der Evolution widerspricht, vom Menschen zu verlangen, sich als wesentlichen Teil der Natur zu sehen und seine Bedürfnisse zu beschränken. Sein lapidares Fazit lautet: "Es ist also seine Sonderstellung in der Natur, die ihn überhaupt erst befähigt, seine eigenen Interessen zu relativieren" (Bayertz, 180). Der Naturalismus der ökologischen Ethik widerstreitet so dem Verantwortungsprinzip (Bayertz, 181). Daher sei es nicht verwunderlich, daß positive Modelle eines wünschenswerten Umgangs mit der Natur, sofern sie überhaupt angeboten werden, "regelmäßig aus fernen (meist fernöstlichen) Regionen oder aus längst verflossenen Zeiten stammen" (Bayertz, 183). Doch übersehen derartige Vorschläge, daß kaum eine Hochkultur ohne ökologische Probleme war.

Anthropozentrik ist auch in einer ökologischen Ethik unhintergebar: "Es zeigt sich nämlich hier, daß allem deklamatorischen Verzicht auf die anthropozentrische Perspektive zum Trotz die Interessengebundenheit unserer Ethik unhintergebar ist. Es gibt immer eine oberste Ebene, auf der entschieden wird, ob wir mit der Gleichberechtigung alles Existierenden Ernst machen können und wo nicht - und diese oberste Ebene ist anthropozentrisch."<sup>23)</sup> Methodisch-systematisch ist gegen diese Einsicht kein Kraut gewachsen, allerdings könnte ein pragmatischer Einwand von Interesse sein. Er lautet: "Ich bin über diese Schlußfolgerung nicht sehr glücklich; sie läßt dem Menschen noch immer einen gewissen Raum für seinen Egoismus, seine Selbstgefälligkeit und Hybris."<sup>24)</sup> Doch sind

die Alternativen noch weniger attraktiv: eine Ignorierung evolutionär-ökologischer Erkenntnisse in einem nicht-naturwissenschaftlich motivierten Monismus oder die evolutionär begründete Systemperspektive LUHMANNs, die zwar die Naturwissenschaft berücksichtigt, dafür der Ethik den Boden entzieht.

Ausgehend von dieser gerechtfertigten Einsicht, bleibt nun die Aufgabe, Kriterien für die Einschränkung menschlicher Interessen zu entwickeln. Dies kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Allerdings ist es möglich, wenigstens im Umriß den methodischen Weg zu beschreiben, auf dem derartige Kriterien entwickelt werden können. Den methodischen Leitfaden zu diesem Unternehmen stellt dabei das Leib-Seele-Problem dar. Zu dessen Explikation ist es zweckmäßig, an HUSSERLs Erkenntnistheorie und Ethik anzuknüpfen. In ihrem Zentrum steht der Gedanke der phänomenologischen Reduktion.

Dabei stößt die phänomenologische Reduktion zunächst einmal hinsichtlich des Leibes und der Realität auf die Unterscheidung einer "Innenperspektive" und einer "Außenperspektive". Von innen erscheint der Leib als "frei bewegliches Organ", "mittels dessen das Subjekt die Außenwelt erfährt", von außen "als ein materielles Ding von besonderen Erscheinungsweisen", als "Umschlagspunkt", "wo die kausalen Beziehungen sich in konditionale zwischen Außenwelt und leiblich-seelischem Subjekt umsetzen". Das "in Außeneinstellung und das in Inneneinstellung Konstituierte ist miteinander da: kompräsent."<sup>25)</sup> Zugrunde liegt dieser Unterscheidung das Ergebnis des methodischen Zweifels bei DESCARTES, den HUSSERL aufnimmt. Allerdings setzt er anders als der französische Rationalist nicht beim Selbstbewußtsein des "cogito-sum" an, sondern beim objektiven Leib (Ideen, 81), womit er den Solipsismus ohne den Rückgriff auf den ontologischen Gottesbeweis widerlegt. Genauer ist es das seelische Ich, "wobei die Seele als mit der der Leibesrealität verbundene oder in ihr verflochtene Realität konstituiert ist" (Ideen, 93). Dies dokumentiert sich in "Kinästhesien" (Ideen, 150), Bewegungsempfindungen, in denen ich zugleich meinen Leib als frei empfinde.

Die Kompräsent von Innen- und Außeneinstellung meines Leibes ermöglicht in einem nächsten Schritt der Reduktion durch "Einfühlung" die Erfassung des Fremdpsychischen, nicht nur des anderen Menschen (Ideen, 162), sondern auch tiefer animalischer Schichten in mir. So ist es dem Menschen nach Meinung HUSSERLs möglich, ein nachfühlendes Bewußtsein natürlicher Ebenen auch in ihm zu erlangen, wenn er entsprechend vorsichtig dabei vorgeht. Diese Einfühlung in verschiedene "Schichten der Naturkonstitution" (Ideen, 170) ist jedoch von der "theoretischen Setzung der 'Natur'" (Ideen, 209) zu unterscheiden. Zur

Umwelt sind verschiedene Einstellungen möglich, theoretische, technische, wertende (Ideen, 219), wobei theoretische, axiologische und praktische Einstellungen parallel laufen (Ideen, 7). Als Voraussetzung aller anderen Einstellungen und Perspektiven (Ideen, 375) fungiert dabei die "Lebenswelt" als die "natürliche Welt". Zugleich aber liegt hier der Einheitspunkt, in dem alle Einstellungen zusammenlaufen und aufeinander bezogen sind. Ohne es eigens zu betonen oder besonders darauf hinzuweisen, bietet hier HUSSERL eine Lösung der Sein-Sollen-Dichotomie an, indem er sie um die ästhetische Komponente erweitert und besagten Unterschied zu einem Methodenproblem werden läßt, zur Sache einer bestimmten Perspektive, wobei Menschen zu mehreren Einstellungen fähig sind, ja fähig sein müssen, wollen sie den Anspruch auf Personalität im Vollsinn erheben. Damit aber diese Perspektiven nicht in das postmoderne Potpourri kaleidoskopartiger Fragmente auseinanderfallen, bedarf es einer Klammer. Bei HUSSERL ist der erforderliche Einheitspunkt Vernunft. Sie darf jedoch nicht den grundlegenden Aspekt der axiologischen Perspektive vernachlässigen. Dieser artikuliert sich im Wissen um die Autonomie der Vernunft. Die Autonomie des sittlichen Subjektes und "die 'Freiheit' des personalen Subjektes besteht also darin, daß ich nicht passiv fremden Einflüssen nachgebe, sondern aus mir selbst mich entscheide" (Ideen, 269).

HUSSERL entwickelt nach meinem Dafürhalten jenen Gedanken, der für eine ökologische Ethik fundamental sein müßte. Es ist dies die Theorie der Einfühlung, der Selbstwahrnehmung des Menschen als Person, als etwas Organisches und etwas Natürliches, von "Stufen der Konstitution der Seele als naturale Einheit".<sup>26)</sup> Die Erfassung der "animalischen Erfahrung" frei von allen Vorurteilen, Deutungen und Theorien kann nur die Einfühlung leisten, die als Einfühlung zugleich beteiligt (Intersubjektivität, 78). Dabei ist in zwei Schritten vorzugehen: "Das erste Problem: die Klärung der Sachlage in der Inneneinstellung auf den eigenen Leib und die eigene seelische Subjektivität. Dann in der äußeren Einstellung: die Klärung der äußeren Einheit von Leib und Seele bei anderen und bei mir selbst" (Intersubjektivität, 81). Für HUSSERL handelt es sich hierbei "um die Klärung des Ursprungs der 'Naturalisierung' der Subjektivität" (Intersubjektivität, 81).

Entscheidend bei der Einfühlung ist die Herausarbeitung von "Erfahrungsverknüpfungen", einer anderen Art von Kompräsenten: "Jede Näherbestimmung beruht selbst wieder auf Einfühlung; sofern ich z.B. in meiner Innenerfahrung eine assoziative Beziehung der Anzeige gestiftet finde zwischen heftigen Leibesbewegungen, schreiender Stimme und dergleichen und Zorn, so kann ich die Apperzeption der entsprechenden fremdleiblichen Äußerungen, die zunächst schon verstanden sind als Äußerungen einer Innenansicht die-

ser körperlichen Bewegungen etc., in der mitverbunden, apperzeptiv unbestimmten Innerlichkeit eine Näherbestimmung erfahren in dem Sinn: der andere ist im Zornaffekt. Das setzt also voraus vielerlei schon gebildete Erfahrungsverknüpfungen zwischen inneren Vorgängen, zwischen Bewußtseinserlebnissen, etwa Affekten, Gefühlen, Gedanken und leiblichen Vorgängen, die letzteren als erscheinende" (Intersubjektivität, 83).

Das Leib-Seele-Problem wird so zu einem neuen Forschungsparadigma, in das auch über HUSSERL hinaus, tierische Organismen einrücken können, allerdings mit der methodischen Einschränkung, daß wir ihre Verhaltensäußerungen in der Außenperspektive mit einem noch größeren Unsicherheitsfaktor als bei anderen Menschen interpretieren müssen. Finden wir keine derartigen Erfahrungen in uns, dann wird die Deutung schwierig. Doch läßt die Evolutionstheorie zumindest vermuten, daß wir mit höheren Säugetieren Deutungsprogramme für Verhalten gemeinsam haben, die einen gewissen Austausch von Verhaltenserwartungen ermöglichen. HUSSERL formuliert den systematisch entscheidenden Gedanken zunächst wieder im Hinblick auf den Menschen: "Auf Natur, zunächst schon physische Natur, eingestellt sein, das ist eo ipso auf empirische Abhängigkeiten körperlichen Geschehens eingestellt sein, die hier den Titel physische Kausalität haben. Man kann also diese Einstellung auch für das Leib-Seele-Problem einnehmen, auf das Leibliche achten, inwiefern es Seelisches indiziert. [...] So ergeben sich für Leib und Seele neue Substanz- und Kausalauffassungen und entsprechende Forschungen analoger Art wie die naturwissenschaftlichen" (Intersubjektivität, 87).

So kommt es bei HUSSERL zu einer Verschränkung von Innen- und Außenperspektive, die methodische Konsequenzen zeitigt. HUSSERL benennt diese folgendermaßen und zeigt damit, daß phänomenologische Philosophie ihren wesentlichen Impuls von der Forschung her und nicht aus einem System von Sätzen bezieht: "Physiologie: genauere Feststellungen der Sinnesfunktionen, der Funktion der Netzhaut und ihrer Teile, die feinere und feinste Zergliederung unter Verfolgung der entsprechenden 'Abhängigkeiten' zu den Sinnesdaten und Sinnesfeldern, wodurch Unterlagen für immer neue Einfühlungen gegeben werden. Diese psychophysische 'Kausalität' oder Konditionalität wird genau studiert in jede Richtung, zunächst der Sinnessphäre mit Beziehung auf Sinnesorgane, Sinnesnerven, Verbindungen mit dem Zentrum. Dann aber auch auf die Beziehungen zu den Reproduktionen usw. Leib und Seele - 'Gehirn und Seele'" (Intersubjektivität, 88). HUSSERLs Gedanke der "Einfühlung" und seine Fundierung der Ethik in einer "Gefühlslogik" bedeuten eine Wiedergewinnung der eigenen Erfahrung im Umgang mit der Natur, dem Lebendigen und dem

anderen Menschen, der bei HUSSERL nicht irrational, unbegründet oder unkontrolliert erfolgt.

Im Zusammenhang mit dem Leib-Seele-Problem zeigt Alois RUST, daß es, so wie es uns heute vorliegt, eine spezifisch neuzeitliche Gestalt aufweist. Es ist abhängig vom Mechanismus-Konzept der Naturwissenschaften. Dabei unterscheide sich das Leib-Seele-Problem in der französischen und deutschsprachigen Tradition vom Mind-Body-Problem in der angelsächsischen Diskussion. RUST faßt zusammen: "Etwas schematisiert kann die These vertreten werden, das 'Leib-Seele'-Problem gehe auf DESCARTES zurück, das 'Mind-Body'-Problem hingegen auf HOBBS." <sup>27)</sup> Er konstatiert, daß dieses Problem keine wissenschaftliche Auflösung haben kann, <sup>28)</sup> weder eine naturwissenschaftliche, noch eine philosophische. Trotzdem ist eine Annäherung möglich, weil hier gemäß HUSSERLs Einsicht ein methodologisches Problem vorliegt. Die entscheidende Gemeinsamkeit von DESCARTES und HOBBS liege im Mechanismus, in der Mathematisierung des Problems. Damit wird ein bestimmtes Modell zugrundegelegt, in dessen Rahmen eine wissenschaftliche Erklärung nur zur Diskussion steht. Es ist dies bei beiden ein "methodologischer Materialismus", für den die Erklärung des Zusammenhangs von mentalen und physischen Vorgängen zum naturwissenschaftlich behandelbaren Gegenstand wird. In der cartesischen Tradition, in der auch HUSSERL steht, kommt allerdings ein weiteres Prinzip hinzu, die Subjektivität. Dabei steht DESCARTES eher für die Innen-, HOBBS eher für die Außenperspektive der Erkenntnis und der Entscheidung, die HUSSERL ja versucht zu vermitteln.

John SEARLE hingegen sieht in der Weiterführung des Leib-Seele-Problems seinen Beitrag zur Geist-Gehirn-Diskussion in einer nicht-ontologischen Identitätstheorie. <sup>29)</sup> Für ihn bestand der Fehler der Empiristen – das HOBBS-Paradigma – darin, daß sie die Idee der Verursachung ausschließlich zugrundelegten, während der Mangel der Phänomenologen – das DESCARTES-Paradigma – darauf zurückzuführen ist, daß sie ihre alleinige Erhellung der Intentionalität sie im Solipsismus verharren ließ. Demgegenüber will SEARLE Verursachung als intentionale Beziehung zugrundelegen <sup>30)</sup> und das Netzwerk intentionaler Zustände und ihrer kausalen Erfüllungsbedingungen rekonstruieren. <sup>31)</sup> Gemäß SEARLES Theorie ist Realität ein kausaler Begriff mit der Konsequenz, daß ein zur Wahrnehmung und Handlung fähiges Wesen Kausalität und intentionale Verursachung so nicht erleben könnte wie wir. <sup>32)</sup> Für SEARLE gibt es mehrere Arten von Geist-Gehirn-Problemen. Entscheidend ist für ihn, daß geistige Zustände sowohl von den Aktivitäten des Gehirns verursacht als auch in der Struktur des Hirns realisiert sind. <sup>33)</sup>

Die Grundlegung einer ökologischen Ethik ohne zentrale erkenntnistheoretische Fragen, die mit dem Leib-Seele-Problem verbunden sind, ist daher nicht möglich. Dabei ist der Aufweis der Komplexität von Innen- und Außenperspektive entscheidend. Gemäß der Forderung einer intersubjektiven Rechtfertigung ist dieses Verfahren in zwei Stufen zu entwickeln. Ohne den Dimensionsunterschied von Sein und Sollen zu leugnen, muß dabei ein methodisches Verfahren entwickelt werden, wie empirische Fakten in einer ökologischen Ethik berücksichtigt werden können. Dies geschieht abschließend für die methodologische Grundlegung im Anschluß an Nicholas RESCHERs Konzeption der Induktion<sup>34)</sup> und John Henry Kardinal NEWMANs Entwurf einer ethischen Konvergenzargumentation im Hinblick auf eine "Zustimmungslehre".

Der erste Schritt dieses Verfahrens markiert der induktive Sprung. In RESCHERs Sicht ist Induktion keine Erklärung, sondern eine Methode der besten Wahrheitsschätzung. Induktive Korrektheit hängt nicht von Wahrscheinlichkeitsurteilen ab, sondern von Erwägungen der Bestangepaßtheit. Endzweck der Induktion ist die Suche nach der "besterreichbaren" Antwort.<sup>35)</sup> Sie ist ein Instrumentarium zur Problemlösung angesichts einer unvollkommenen Vorinformation, der Schritt von einer informationsmäßig geringeren Datengrundlage zu relativ weitergehenden Konklusionen,<sup>36)</sup> kurz der induktive Sprung. RESCHER bestimmt dann Induktion als Bestanpassungsprozedur mit dem Ziel der optimalen Wahrheitsschätzung vermittelt der besten, durch plausibilistische Triftigkeit abgesicherte systematische Anpassung.<sup>37)</sup>

Für NEWMAN – RESCHER hat mit seiner Konzeption durchaus an ihn angeknüpft - kann darüber hinaus Argumentation keine einfache Demonstration sein. "Vielmehr bringt eine jede von ihnen eine Anzahl voneinander unabhängiger wahrscheinlicher Argumente mit sich, die vereint für einen vernünftigen Schluß hinreichen."<sup>38)</sup> In der Zusammenfassung der Argumente pro und contra, eine Erfassung des konkreten Falles, ähnlich der "Summation der Plus- und Minus-Glieder in einer algebraischen Reihe" (Newman, 204) sieht NEWMAN die wirkliche Methode des folgernden Denkens im Bereich des Konkreten. Die Fülle von Wahrscheinlichkeiten, die aufeinander korrigierend und bestätigend wirken, ermöglichen die Fokussierung der Argumentation auf einen konkreten Fall (Newman, 205). Zugrundegelegt wird das Modell des Indizienbeweises (Newman, 226). Folgerichtigkeit ist nicht immer eine Garantie für Wahrheit. Es gibt für NEWMAN Grade des Beweises, aber nicht Grade der Gewißheit (Newman, 227). Die Gradation liegt in den Umständen der Gewißheit, nicht in ihr selbst. So ist ein Erschließen der Wahrheit der Aussagen, eine gradweise Entdeckung der Wahrheit mit dem unbedingten

Charakter der Wahrheit vereinbar (Newman, 229). NEWMAN faßt zusammen: "Der Schluß, den der Richter hier im Auge hat, kann (...) als bewiesener oder gewisser Schluß angesprochen werden, das heißt als ein Erschließen der Wahrheit der Aussagen gegen den Angeklagten, oder der Tatsache seiner Schuld. Andererseits brauchten wir ihm die motiva, die diesen vernünftigen, rationalen Beweis und diese befriedigende Gewißheit konstituieren, nicht stärker sein als die, auf die hin wir besonnenerweise in eigenen Sachen von wichtigem Interesse handeln, das heißt wahrscheinliche Gründe unter dem Gesichtspunkt ihrer Konvergenz und Kombination. Und die Gewißheit wird von dem Richter als etwas betrachtet, das auf konvergierende Wahrscheinlichkeiten folgt, die einen wirklichen Beweis konstituieren, wenn auch nur einen vernünftigen, nicht einen formal-logischen Beweis" (Newman, 229f).

HUSSERLs Parallelisierung von Ethik und Erkenntnistheorie trotz der methodischen Unterschiede werden also durch die Analysen von RESCHER und NEWMAN bestätigt. HUSSERL löst so die Sein-Sollen-Dichotomie auf in das methodologische Problem des Verhältnisses theoretischer, praktischer und ästhetischer Vernunft, in dem nicht mehr ontische Gräben und Stufenordnungen überwunden werden müssen, sondern Konvergenzen in unterschiedlichen Argumentationen zu rechtfertigen sind. Verbunden mit dem Gedanken der Einfühlung in tiefere Sphären und der Suche nach funktionalen Parallelen für Schmerzempfindung, Wahrnehmung und Bewußtsein in der Physiologie des Zentralnervensystems von Organismen wurde damit ein erster methodischer Leitfaden für eine ökologische Ethik entwickelt. Damit betone ich mit SEARLE beim Leib-Seele-Problem die Außenperspektive stärker, die der empirischen Forschung und Objektivierung zugänglich ist.

Die Denkansätze von HUSSERL, SEARLE, RESCHER und NEWMAN ergeben einen konvergierenden methodischen Leitfaden für begründete Vermutungen über unsere Verpflichtungen in der Behandlung der belebten und unbelebten Natur. In sie geht sittlich relevantes Faktenwissen über Gesetzmäßigkeiten ein, ohne selbst normativ zu sein. Ausgangspunkt muß methodologisch eine Anthropozentrik sein, die einen gewissen höheren Respekt vor moralischen Wesen begründet, also eine eingeschränkte axiologische Anthropozentrik befürwortet. Der Mensch als sittliches Wesen ist in der Lage, sich weitgehend auf einen unparteilichen Standpunkt zu stellen, und ist aus Gründen der methodischen Verallgemeinerbarkeit sittlicher Grundprinzipien dazu auch verpflichtet. Leugnet man den Status des Menschen als eines sittlichen Wesens, so ist er wie die anderen Lebewesen berechtigt, rücksichtslos die ökologische Nische bis zum Zerbersten auszufüllen. Es ist aber gerade diese methodische Forderung der Genera-



lisierbarkeit sittlicher Maximen, die einen radikalen Anthropozentrismus, Gattungschauvinismus und Egoismus als sittlich nicht akzeptabel erweisen, da sie die naturalen Vorausbedingungen für ein humanes Zusammenleben der Menschen untereinander und in der Natur zerstören und Sittlichkeit untergraben. Damit aber ist im Ansatz der Gedanke eines ökologisch orientierten Humanismus grundgelegt.

Daher ist von einer methodischen Anthropozentrik auszugehen. Nur Menschen können die Einfühlung in tiefere Schichten ihrer Leiblichkeit vornehmen und Maximen formulieren. Zu deren Begründung sind Argumente zu suchen, die konvergieren, etwa der Art, daß es nicht unplausibel ist, eine gewisse Organisation des Gehirns mit Bewußtseins- und Schmerzempfindungen zu parallelisieren. Dabei ist die Schmerzempfindung wohl das basalere Kriterium, das wir auch leichter identifizieren können. Da wir auch chemisch-physikalischen Gesetzen unterliegen, kann die Einfühlung bis in den anorganischen Bereich ausgedehnt werden. Besonders sensible Positionen, biozentrische und physiozentrische beweisen dies, doch wird hier in der Sache selbst begründet der Einfühlungsprozeß und die Konvergenzen zu unserem Wissen über die naturalen Prozesse im Universum sehr vage.

Gemäß der sittlichen Verpflichtung zu einem generalisierbaren, möglichst interessenfreien und unparteilichen Standpunkt, ist es angemessen, wenn wir erhaltenswerte Kreisläufe der Natur, Bedürfnisse von Organismen und Versuche von höher entwickelten Tieren, ein möglichst leidfreies Leben zu führen, mit unseren eigenen Nutzungsinteressen, Wünschen und Bedürfnissen von Menschen abwägen. Daher bedeutet die Einnahme einer sittlichen Perspektive im Hinblick auf unseren Umgang mit der Natur, daß wir nicht mehr wie bisher ausschließlich von unseren Nutzungsinteressen und der Ausbeutung aller Ressourcen ausgehen dürfen. Ansatzpunkt ist der Gedanke der Humanität des Menschen und die Forderung nach zwischenmenschlicher Solidarität. Diese Solidarität ist nun zu ergänzen, und zwar in abgestufter Weise durch die Berücksichtigung der Interessen zukünftiger Generationen, der Bedürfnisse leidensfähiger Tiere nach dem Kriterium der größeren Verwandtschaft mit uns bzw. ihrer Stellung in der Evolution des zentralen Nervensystems und letztlich auch der Natur als eines "Quasi-Subjektes" im Sinne einer *Conditio sine qua non* für die Entwicklung von Humanität und Solidarität.

Es ist also der sittliche Gedanke der Humanität und der Solidarität mit der uns umgebenden Natur in abgestufter Weise, der gegen die Verdinglichung des Menschen und ihm nahe verwandter Tiere durch instrumentelle und funktionale Rationalitäten begründet, wo systemtheoretischen Reduktionsmechanismen und der Suche nach funktionalen Äquivalenten Grenzen gesetzt sind.

## Ökologisch orientierte Humanität statt Eigenrecht der Natur

Grundsätzlich scheint es also drei Wege zu geben, das Verhältnis des Menschen in der Natur bestimmen zu können. Der eine stellt den Menschen radikal in die Natur und erlaubt ihm, sich natural und ausbeuterisch zu verhalten. Der zweite stellt den Menschen ebenfalls in die Kette der Evolution und der Natur, spricht aber Menschen und Teilen der Natur gleichermaßen Eigenrechte zu. Dieser aber kann die Asymmetrie zwischen der sittlichen Verpflichtung der Natur und des Menschen nicht erklären. Diese Position ist nicht in der Lage, plausibel zu machen, warum ich mich als Teil der Natur ihr gegenüber sittlich verhalten soll, wenn sie mir das verweigert. Die Aporien der beiden anderen Wege vermeidet der ökologisch orientierte Humanismus, der meint, auf die Rückbindung des Gedankens eines Eigenrechtes an menschliche Subjektivität und Personalität nicht verzichten zu können. Dies bedeutet nicht, daß wir der Natur oder einigen ihrer Bereiche nicht unter Umständen Schutzrechte zusprechen sollten, sondern nur, daß Natur nicht qua Natur Rechtssubjekt ist, sondern Gründe angegeben werden müssen, wenn wir Teile von ihnen unter Rechtsschutz stellen wollen.

Betrachten wir dazu die Aporie des zweiten Weges, der biozentrischen und physiozentrischen Versionen einer ökologisch orientierten Ethik im oben explizierten Sinne. Ihr methodischer Fehler besteht häufig darin, daß die zwischen Natur und Mensch bestehende Asymmetrie übersehen wird: Wir können zwar Verpflichtungen gegenüber der Natur begründen, umgekehrt jedoch erscheint es als sinnlos, die Natur zu etwas verpflichten zu wollen. Schon unsere Alltagsintuition empfindet es als widersinnig, z.B. einen Hund vor den Kadi zu zitieren, wenn er uns gebissen hat. Wohl aber fordern wir von seinem Herrn Rechenschaft. Dahinter steht, daß der Mensch, nicht aber Teile der Natur sittliche Subjekte sind. Wohl kann Natur oder Teile von ihr zu Objekten sittlicher Verpflichtung werden, nur nicht mit dem Argument, daß der Mensch ja auch ein Teil der Natur ist. Diese Position wäre verpflichtet aufzuzeigen, daß mit dem Menschen die gesamte Natur ein sittliches Subjekt sein kann. Dazu in der Lage wäre höchstens eine panentheistische Position, die Evolution zum Gott in der Schöpfung einschließlich des Menschen erklärt. Eine derartige Konzeption müßte aber von ontologisch starken Prämissen ausgehen, daß sie in Widerspruch zur Naturwissenschaft und der Ökologie gerät. Zudem ist sie mit einem christlichen Standpunkt schwerlich vereinbar.

Auf dem oben explizierten Boden einer methodologischen Anthropozentrik, läßt sich ohne derartige Annahmen eine ökologisch orientierte Form mitmenschlicher Solidarität und eine verantwortungsbewußte, nüchterne Sittlichkeit entwickeln, die auf die verschiedenen Bereiche der Natur in

angemessener Weise Rücksicht nimmt. In der bisherigen Diskussion ist Solidarität als Übersetzung des christlichen Begriffes der Nächstenliebe in sozialethische Bezüge auf zwischenmenschliche Beziehungen beschränkt. Um den Unterschied zwischen Mensch und Natur nicht unberechtigterweise einzuebnen, empfiehlt es sich, ihn daher nicht auf die Natur auszudehnen. Dennoch hat ein ökologisch orientierter Humanismus wenig mit den egoistischen Positionen gemeinsam, die häufig undifferenziert unter die Anthropozentrik subsumiert werden. Ihm geht es nicht um die Rechtfertigung eines einschränkungslosen ausbeuterischen Verhaltens gegenüber der Natur. Allerdings akzeptiert sie nicht den Gedanken einer Rechtsgemeinschaft mit der Natur von Natur aus, und zwar aufgrund der oben explizierten Asymmetrie. Methodische Anthropozentrik im Rahmen eines ökologisch orientierten Humanismus fordert vom Menschen ein sittliches Verhalten, auch in seinem Verhältnis zur Natur, wenn er in diese eingreift. Allerdings impliziert das Wissen um die sittliche Sonderstellung des Menschen, daß der von physiozentrischen Positionen geforderte Gleichheitsgrundsatz modifiziert wird.

Andererseits lehnt ein ökologischer Humanismus die instrumentelle Vernunft im Dienste des Egoismus oder Gattungsegoismus ab. Der Egoismus ist in diesem Verständnis unsittlich, weil bereits aus methodischen Gründen die Haltung des Egoisten nicht universalisierbar ist. Sie führt langfristig nach unserem heutigen Wissensstand zur Zerstörung der Lebensfähigkeit nicht nur des Egoisten selbst. Sogar der rationale Egoist müßte in dieser Situation Einschränkungen akzeptieren, die seine individuellen Lebensgrundlagen sichern helfen sollen. Aber auch diese Position ist nicht sittlich verallgemeinerbar, so daß ein ökologisch orientierter Humanismus eine andere Idee von Verhalten entwickeln und fordern muß.

Ein ökologisch orientierter Humanismus geht auch über die klassische Anthropozentrik hinaus, obwohl er an sie anknüpft. Es ist die Position der Ethik Immanuel KANTs, die im Kategorischen Imperativ die Universalisierbarkeit zum Maßstab für Sittlichkeit schlechthin erhoben hat. Dabei wird klar, daß Anthropozentrik nicht mit liebloser, zerstörerischer Herrschaft identifiziert werden muß. KANT bestimmt nämlich das Verhältnis des Menschen zur belebten und unbelebten Natur folgendermaßen: "In Ansehung des Schönen obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören [...] der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider. [...] In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniger entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnisse

zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird. [...] Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes [...] gehört indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst."<sup>39)</sup> Dabei ist die fundamentale Unterscheidung KANTs und zugleich das Charakteristikum für eine klassisch-anthropozentrische Ethik diejenige, daß der Mensch nur Menschen oder sich selbst gegenüber Pflichten haben kann, jedoch keine Pflichten gegenüber Tieren, sondern höchstens in Ansehung von Tieren. Trotzdem kommt KANT hier in Schwierigkeiten, worauf Friedo RICKEN<sup>40)</sup> hinweist, wenn KANT Tieren dann doch moralanaloges Verhalten zuschreibt: "Weil die Tiere ein Analogon der Menschheit sind, so beobachten wir Pflichten gegen die Menschheit, wenn wir sie als analoga derselben beobachten, und dadurch befördern wir Pflichten gegen die Menschheit."<sup>41)</sup> Daher kommt RICKEN zu dem Schluß: "Eine radikal anthropozentrische Position wie die KANTs wird heute wohl kaum noch vertreten werden. Daß man Tieren keine unnötigen Schmerzen zufügen darf, ist nach verbreiteter Auffassung eine direkte Pflicht gegenüber Tieren."<sup>42)</sup>

Ein ökologisch orientierter Humanismus modifiziert KANTs Standpunkt der klassischen Anthropozentrik durch HUSSERLs Theorie der Fremdwahrnehmung und Einfühlung. In der Grundlegung des Kategorischen Imperativs hat KANT dabei erarbeitet, daß Menschen als einzige ausnahmslose Verpflichtung die Beachtung der Menschenwürde bindet. Der Mensch darf nie nur als Mittel zum Zweck, sondern muß immer zumindest auch als Zweck an sich selbst betrachtet werden.<sup>43)</sup> Doch die hypothetischen Pflichten des Menschen gegenüber dem Menschen, die an bestimmte Bedingungen gebunden sind, und von KANT in der Grundlegung nicht ausreichend berücksichtigt wurden, können heute auch über den Menschen hinaus ausgedehnt werden, etwa wenn die von einem Eingriff betroffenen Lebewesen uns recht nahe stehen. Der Mensch hat zwar qua (zumindest potentieller) Personalität einen sittlichen Eigenwert. Und die Natur als Bereich der vorsittlichen Güter kann in diesem Sinne zwar keinen Eigenwert besitzen, aber Rücksicht auf die Natur wird dann häufig die Realisierung eines Gutes darstellen.

Welche Rücksichten muß ein ökologisch orientierter Humanismus nun begründetermaßen nehmen? Eine moderne Version der Anthropozentrik, die wenigstens implizit Verpflichtungen gegenüber der Natur rechtfertigen kann, ist die der intergenerationellen Verantwortung, wie sie Dieter BIRNBACHER jüngst in seiner Habilitationsschrift "Verantwortung für zukünftige Generationen"<sup>44)</sup> kritisch diskutiert hat. Nach BIRNBACHER hat sich die bisherige Ethik-Diskussion

vorwiegend mit idealen Normen beschäftigt und nicht mit Praxisnormen (Durchführungsregeln),<sup>45)</sup> so daß Zukunftsaspekte im Rahmen der Vorsorge und Planungstheorie immer am Rande eine Rolle gespielt haben, nicht aber im Zentrum standen. BIRNBACHER verhehlt nicht die Schwierigkeiten im Begriff der Zukunft und dem der Generationen (Birnbacher, 23). Sie hängen mit der Frage zusammen, wie weit sich Verantwortung erstrecken und wo sie ihre Grenzen finden sollte. Dabei macht BIRNBACHER klar, daß eine Erstreckung auf mehr als  $n + 3$  Generationen kaum Aussicht auf Erfolg hat, weil das Wagnis zu groß ist, und weit von mir Lebende mich nicht mehr kausal betreffen können (Birnbacher, 25f, 33). BIRNBACHER beschreibt die Einstellungen eines rationalen und irrationalen Egoisten, eines rationalen Kollektivisten und eines rationalen Universalisten im Hinblick auf ihr Verhalten zukünftigen Generationen gegenüber in ihre Bewertungsschemata (Birnbacher, 35-67).

Für die Zukunftsethik ist der Begriff der Irreversibilität sehr wichtig, der häufig recht negativ gewertet wird. Dabei gibt es positive wie negative Irreversibilitäten mit Nebenwirkungen (Birnbacher, 73). Für den Utilitaristen ist dabei entscheidend, ob Substitute für interessierende Merkmale zur Verfügung stehen (Birnbacher, 74). Selbst das Aussterben ist kein echter Verlust, wenn sämtliche Funktionen von anderen Arten übernommen werden können (Birnbacher, 75). Ein Modell ist der "intergenerationelle Nutzensummenutilitarismus" (Birnbacher, 101). Dabei sind hier die klassischen ethischen Prinzipien nicht anzuwenden, denn sie sind zu statisch. In diesen Modellen müssen den Aufbaugenerationen erhebliche Verzichte aufgebürdet werden (Birnbacher, 110). Darum sind klassische Konzepte der Fairneß und ausgleichenden Gerechtigkeit nicht in der Lage, diese Verpflichtungen der Aufbaugenerationen zu legitimieren. Ihnen gegenüber gelte daher eher der Primat der Schadensvermeidung als der Nutzensteigerung (Birnbacher, 137).

Angesichts der Unsicherheit und Unüberschaubarkeit von Folgen empfiehlt sich eine Heuristik der Furcht, die bei Risikosituationen im engeren Sinn allerdings ein schlechter Ratgeber ist (Birnbacher, 157). Hier wiegen Schäden und Gefahren, die späteren Generationen aufgebürdet werden, schwerer als Gefahren, die diese selbst eingehen (Birnbacher, 151). Gemäß dem Vorbild des Vormundschaftsgerichts mit mündelsicheren Anlagen müssen wir eine risikoscheue Strategie verfolgen, geht es um Risiken für andere (Birnbacher, 146). Dabei ist die Mitte zu halten zwischen einem Zukunftsskeptizismus und einem Utopismus (Birnbacher, 165). So spricht BIRNBACHER hier die wichtige Dimension der "Anthropologie der Zukunftserwartung" (Birnbacher, 173) an. Gefordert ist eine affektive Betroffenheit, eine bewußte kognitive Antizipation des Zukünftigen (Birnbacher,

175). Das Zukunftsbewußtsein muß erst gelernt werden (Birnbacher, 184). Entscheidend ist für das tatsächliche Tun die Handlungsmotivation. Und hier liegt die eigentliche Crux, die jede von Prinzipien ausgehende Ethik aufweist (Birnbacher, 187). Hier formuliert BIRNBACHER eine wichtige Einsicht. Auch für Solidarität, Altruismus, Sympathie haben wir sehr enge Grenzen, die sich nur theoretisch überschreiten lassen, obwohl ein ökologisch orientierter Humanismus uns dazu auffordert.

Abschließend formuliert BIRNBACHER fünf Praxisnormen:

- 1) Keine Gefährdung der Gattungsexistenz des Menschen und höherer Tiere;
- 2) Keine Gefährdung einer zukünftigen menschenwürdigen Existenz;
- 3) Keine zusätzlichen irreversiblen Risiken;
- 4) Bebauen und Bewahren, und:
- 5) Subsidiarität bei der Verfolgung zukunftsorientierter Projekte (Birnbacher, 202-231).

Abschließend zu erwähnen ist noch das Ziel der Erziehung nachfolgender Generationen im Sinne dieser Praxisnormen.

BIRNBACHERs utilitaristisch-konsequentialistische Grundlegung einer Ethik der Verantwortung für zukünftige Generationen und seine Entwicklung von Orientierungsregeln – in seiner Sprache Praxisnormen – können für das hier vorgeschlagene Verfahren wegweisend sein, wenn auch das Thema ein wenig anders gelagert ist. Besonders wichtig erscheint mir, daß sich eine Ethik, die Interessen zukünftiger Generationen oder gar von Teilen der Natur in Rechnung stellen will, an die Zeitgenossen wenden muß. Und zum anderen klangen immer wieder die anthropologischen Grenzen rationaler sittlicher Argumentation an, die bedacht werden müssen, gerade wenn die wissenschaftliche Argumentation im Vordergrund steht.

Darüber hinaus hat ein ökologisch orientierter Humanismus zu überprüfen, inwieweit Rücksicht auf die Natur genommen werden müsse. Bereits bei der Rekonstruktion der anthropozentrischen Position bei Immanuel KANT war deutlich geworden, daß es für die Bewertung des "moralischen Status" von Tieren wichtig ist herauszufinden, warum wir ihnen gegenüber zu einem bestimmten Verhalten verpflichtet sind. In diesem Zusammenhang ist die Leidensfähigkeit das entscheidende Kriterium zumindest für die Vertreter der Pathozentrik im Fahrwasser des Utilitarismus. Sie gehen

im Anschluß an BENTHAMs These vom Einbezug auch der Tiere aufgrund ihrer Leidensfähigkeit in Interessensabwägungen aus.<sup>46)</sup>

Ob ein Hund einen Begriff bilden kann oder nicht, das wissen wir nicht.<sup>47)</sup> Es fehlt uns an der Vorstellungskraft, die Erfahrung eines Hundes nachzuvollziehen, was übrigens nicht nur für Hunde gilt.<sup>48)</sup> Was wir jedoch feststellen können, ist, daß ein Vorzugsglaube (preference-belief) Teil unseres Begriffes eines Knochen als eines potentiellen Nahrungsmittels ist.<sup>49)</sup> Daher können wir ähnliche Erfahrungen bei ähnlichem Verhalten zwischen den Gattungen erwarten, zumindest dürften menschliche und tierische Dursterfahrungen eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen.<sup>50)</sup> Das Kriterium zur Unterscheidung von bewußten und unbewußten Tieren sei die Ähnlichkeit mit uns, so daß es vernünftig ist, bei Säugetieren ein relativ komplexes Bewußtseinsleben anzunehmen.<sup>51)</sup> Daher erscheinen willkürliche, leidvolle Eingriffe in das Leben anderer Organismen vom Standpunkt eines ökologisch orientierten Humanismus sittlich nicht als begründbar.

So knüpft ein ökologisch orientierter Humanismus an klassische, im wesentlichen anthropozentrisch und utilitaristisch formulierte Ethiken an, erweitert sie jedoch um Verpflichtungen zur Rücksicht gegenüber Teilen der Natur, ohne das Grundprinzip der Gleichheit, Gerechtigkeit und Fairneß einschränkungslos auf alle Bereiche der Natur auszuweiten. Die Verpflichtung des Menschen, im Umgang mit der Natur einen unparteiischen, verallgemeinerbaren Standpunkt einzunehmen, beinhaltet die Einsicht in die Sonderstellung des Menschen, da wir von Tieren die Einnahme dieses unparteiischen Standpunktes oder sittliches Verhalten uns gegenüber nicht erwarten dürfen. Neben der sittlichen Verpflichtung zur Solidarität mit den Menschen begründet ein ökologisch orientierter Humanismus die Berücksichtigung von basalen Bedürfnissen und Interessen zukünftiger Generationen und damit implizit die Minimierung gravierender Eingriffe in die Natur. Er verpflichtet zudem zur Rücksicht auf Lebewesen, insofern sie uns durch ihre Leidensfähigkeit ähnlich sind.

Ein Eigenrecht, ein Recht, das der Natur qua Natur zukommt, kann der Natur aufgrund sittlicher Argumentation nicht zugesprochen werden. Von Natur aus kommen Teilen der Natur kein Selbstwert zu. Wer dieses behauptet, unterliegt dem Verdikt des naturalistischen Fehlschlusses, eine Position, die aus Tatsachen unberechtigterweise glaubt, Werte ableiten zu können. Davon unberührt bleibt die Frage, ob Teilen der Natur ein Gut zugeschrieben werden kann oder nicht und mit welchen Gründen dies geschieht. Daher kann Rücksicht auf die Natur häufig die Realisierung eines Gutes sein, die sich sittlich rechtfertigen läßt, allerdings ist sie es aus sittlichen Gründen nicht von Natur aus. Eine Ausweitung des Gleichheits-

grundsatzes auf alle Bereiche der Natur, wie sie physiozentrische Positionen fordern, kann von einem ökologisch orientierten Humanismus nicht nachvollzogen werden. Er ist nämlich für eine Güterabwägung konkurrierender Interessen und Bedürfnissen von Lebewesen und Menschen untauglich. Hinzu kommt, daß ein hypothetisch unterstelltes Gesamtinteresse der Natur wiederum ein von bestimmten Menschen geprägter Begriff ist, nicht zuletzt eine Waffe im ideologischen Kampf gegen ein umweltzerstörenderes industrielles System.

Methodische Anthropozentrik und christliche Ethik sind einander komplementär. Beide lassen sich zu einem ökologisch orientierten Humanismus erweitern. Erstere geht aus von der Einsicht, daß der Mensch methodisch gesehen in der Innenperspektive des Wissens und der sittlichen Entscheidung im Zentrum der Weltrekonstruktion und der Ethik steht. Sie bezieht aber auch die Erkenntnis ein, daß in der Außenperspektive einer naturalistischen Rekonstruktion des Menschen die Evolution ihm einen peripheren Platz am Rande des Kosmos zuweist. Beide Perspektiven sind in einem ökologisch orientierten Humanismus in einer Spannungseinheit zusammenzudenken. Die Schöpfungsgeschichte sieht parallel dazu den Menschen in seiner Mit-Geschöpflichkeit mit anderen Kreaturen. Der Mensch aber ist ausgezeichnet, durch seine Freiheit und ihren Gebrauch, auch zur Sündhaftigkeit, die eine ständige Umkehr und Gesinnungsänderung jetzt im neutestamentarischen Sinne erforderlich macht. Sie betont daher zugleich die Eigenständigkeit des Menschen wie seine Eingebundenheit in die Schöpfung.

Das abgestufte Gleichheitsprinzip bei der Berücksichtigung der Interessen künftiger Generationen und basaler Bedürfnisse leidensfähiger Organismen im Zentrum eines ökologisch orientierten Humanismus versteht sich als Metaregel und inhaltliche Auslegung des Gerechtigkeitsprinzips. Zugleich will es konkrete Entscheidungshilfe sein, wenn konkurrierende Verpflichtungen berücksichtigt werden müssen. Es nimmt die Freiheit der Handlung nicht ab und propagiert zudem keine Maximaethik, sondern versteht sich als Vorschlag einer Ethik, auf die sich eventuell Umweltschützer, Politiker und Manager einigen können müßten, wenn sie vernünftige Argumentation zu einem Leitziel erheben würden. Es ist eine Ethik des Interessensausgleichs, wobei Vertreter einer physiozentrischen Position stellvertretend Bedürfnisse und Interessen der Natur artikulieren, weil diese es selbst nicht tun können. Auch sie verdienen Berücksichtigung. Problematisch jedoch sind Ontologisierungen und Hypostasierungen, die der Natur einen sittlichen Eigenwert zusprechen. Ein ökologisch orientierter Humanismus wendet sich daher auch gegen Ideologien, die die Natur um den Preis einer Renaturalisierung des Menschen retten wollen.

Es gibt Grenzen der ethischen Argumentation in der Begründung des Naturschutzes, dann wenn Ethik der Boden selbst entzogen wird. Daher müssen darüber hinaus in einen ökologisch orientierten Humanismus ästhetische und religiöse, aber auch wirtschaftliche Argumente einfließen und zu einem möglichst fairen Ausgleich gebracht werden. Im christlichen Sinne bedeutet Berücksichtigung der religiösen Perspektive folgende Einsicht: "Wenn wir die Welt als Schöpfung Gottes sehen, so wird sie anders, wird sie neu. Sie ist Gabe eines liebenden Gottes."<sup>52)</sup> Gegenüber allen modischen Intuitionen physiozentrischer und holistischer Natur entwickelt ein ökologisch orientierter Humanismus eine Haltung der Rücksicht auf die Natur ohne die ontologisierenden Thesen eines Eigenwertes der Natur oder von Eigenrechten, und zugleich ein kritisches Bewußtsein gegen Ideologien, letztlich eine Art nüchterner Sittlichkeit zum Wohle von Menschheit und Natur.

## Literatur

- 1) Niklas LUHMANN; Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf die ökologischen Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986, 263; Im folgenden im Text abgekürzt als Luhmann
- 2) vgl. Gregory BATESON; Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie, in: ders. Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven, Frankfurt 1985, 270-301
- 3) Peter M. HELLI; Konstruktion der sozialen Konstruktion. Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie; in: Siegfried J. Schmidt (Hg.); Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus, Frankfurt/M 1987, 323
- 4) Ebd. 325f
- 5) Jürgen HABERMAS; Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985, 426; im folgenden im Text abgekürzt als Habermas
- 6) Alasdair MacINTYRE; Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart; Frankfurt/New York 1987, 37; im folgenden im Text abgekürzt mit MacIntyre
- 7) Vgl. hierzu Otto-Peter OBERMEIER; Zweck - System - Funktion. Kritisch konstruktive Untersuchung zu Niklas Luhmanns Theoriekonzeptionen, Freiburg/München 1988, 126
- 8) Vgl. ebd. 127
- 9) Vgl. ebd. 132
- 10) Vgl. ebd. 135
- 11) Ebd. 141
- 12) Vgl. hierzu ebd. 69
- 13) W. K. FRANKENA; Ethics and the Environment; in: K. E. Goodpaster, K.M. Sayre; Ethics and Problems of the 21st Century; Notre Dame, Indiana 1979, 21-35, bes. 21f
- 14) O. HÖFFE; Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik; Frankfurt 1981, 146-149
- 15) K. M. MEYER-ABICH; Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München 1984, 19
- 16) G. M. TEUTSCH; Schöpfung ist mehr als Umwelt; in: K. Bayertz (Hg.); Ökologische Ethik, München/Zürich 1988, 55-65; das Schema findet sich 59-61
- 17) O. HÖFFE, a.a.O 147
- 18) G. M. TEUTSCH, a.a.O 59
- 19) Ebd. 60
- 20) Ebd. 61
- 21) Vgl. meinen Aufsatz: Zur Problemgeschichte des Topos 'christliche Anthropozentrik' und seine Bedeutung für eine Umweltethik; in: Münchener Theologische Zeitschrift 37. Jg. (1986), 185-203
- 22) Kurt BAYERTZ; Naturphilosophie als Ethik. Zur Vereinigung von Natur und Moralphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise; in: Philosophia Naturalis 24 (1987), 157-185, hier 160; im folgenden im Text abgekürzt als Bayertz
- 23) K. BAYERTZ; Technik, Ökologie und Ethik. Fünf Dialoge über die moralischen Grenzen der Technik und über die Schwierigkeiten einer nicht-anthropozentrischen Ethik; in: G. Bechmann und W. Rammert (Hg.); Technik und Gesellschaft. Jahrbuch 4, Frankfurt/New York 1986, 215-232, hier 231
- 24) Ebd.
- 25) E. HUSSERL; Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Bd. 2; ed. Mary Biemel, Husserliana Bd. IV, Den Haag 1952, 161; im folgenden im Text abgekürzt als Ideen
- 26) E. HUSSERL; Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Teil 2 (1921-1928), Husserliana Bd. XIV, ed. I. Kern, Den Haag 1973, 81; im folgenden im Text abgekürzt als Intersubjektivität
- 27) Alois RUST; Ist das Leib-Seele-Problem ein wissenschaftliches Problem?; in: Studia philosophica 46 1987, 113-134, zitierte Passage 113f
- 28) Ebd. 114
- 29) John SEARLE; Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes, übers. v. H. P. Gavagai, Frankfurt 1987, 33
- 30) Ebd. 92
- 31) Ebd. 93f
- 32) Vgl. ebd. 169f
- 33) Vgl. ebd. 328
- 34) RESCHERs Ansatz kann hier nicht expliziert werden, es sei aber immerhin auf sein Werk verwiesen: Nicholas Rescher; Induktion. Zur Rechtfertigung induktiven Schließens; übers. von G. Schaeffner, München/Wien 1987
- 35) Ebd. 19
- 36) Ebd. 21
- 37) Ebd. 38
- 38) John Henry Kardinal NEWMAN; Entwurf einer Zustimmungslehre, übers. v. Th. Haecker, Mainz 1961, 204; im folgenden im Text abgekürzt als Newman

- 39) Immanuel KANT; Metaphysik der Sitten, Tugendlehre 17, A 108f
- 40) F. RICKEN; Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik. in: Theologie und Philosophie 62 (1987). 4
- 41) Immanuel KANT; Moralphilosophie Collins, AA XXVII 1, 459
- 42) F. RICKEN; Anthropozentrismus..., a.a.O 4
- 43) Immanuel KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66
- 44) Stuttgart 1988, im folgenden im Text abgekürzt als BIRNBACHER
- 45) Ebd. 18
- 46) Peter SINGER; Praktische Ethik, übers. von Jean-Claude Wolf, Stuttgart 1984, 72
- 47) Tom REAGAN, The Case for Animal Rights: Berkeley/Los Angeles 1983, 57
- 48) Ebd. 64
- 49) Ebd. 59
- 50) Ebd. 65f
- 51) Ebd. 76f
- 52) Die Deutschen Bischöfe Nr. 28; Zukunft der Schöpfung. Zukunft der Menschheit, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, 8

**Anschrift des Verfassers:**

Dr. Bernhard Irrgang  
Hildeboldstr. 6  
D-8000 München 40

# ZOBODAT - [www.zobodat.at](http://www.zobodat.at)

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Laufener Spezialbeiträge und Laufener Seminarbeiträge \(LSB\)](#)

Jahr/Year: 1989

Band/Volume: [4\\_1989](#)

Autor(en)/Author(s): Irrgang Bernhard

Artikel/Article: [Hat die Natur ein Eigenrecht auf Existenz? 43-56](#)