© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

Philosophische Dimensionen von Wasser: Von der Metaphysik des Wassers zur Ethik des Gewässerschutzes

Edgar Morscher

Einleitung

Das Thema „Wasser" hat Philosophen durch die Jahrhunderte hinweg in vielfältiger Weise beschäftigt. Im ersten Teil möchte ich einen Überblick über die verschiedenen philosophischen Perspektiven geben, aus denen die Thematik des Wassers immer wieder beleuchtet wurde und wird. Im zweiten Teil werde ich dann die ethische Frage des Gewässerschutzes in den größeren Rahmen der Angewandten Ethik einordnen.

Teil I: Philosophische Dimensionen von Wasser

1. Die metaphysische Dimension des Wassers

Jeder Philosophiestudent, der mit den Schriften der Vorsokratiker vertraut ist, verbindet mit ihnen das Thema „Wasser" Thales von Milet gilt als erster westlicher Philosoph, denn er hat als erster die Frage nach dem Ursprung von allem ohne Bezugnahme auf Mythologie und Religion, ausschließlich mit Hilfe von Verstand und Erfahrung zu beantworten versucht. Seine Antwort auf diese grundlegende Frage lautete, dass das Wasser der Ursprung bzw. die *Arché* von allem ist. Obwohl diese Antwort in unseren Ohren heute eher mythisch als rational klingt, hatte Thales – aus seiner Sicht – gute Gründe für diese Antwort. Aristoteles vermutete sogar, dass Thales seine Antwort aus der Beobachtung bezog (vgl. Copleston 1966, 22 ff., Röd 1994, 40 f.). Bei Heraklit finden wir in den Fragmenten (vgl. *Fragmente* 12 und 91) die berühmten Worte, die ihm auch von Plato (in *Kratylos* 402a) zugeschrieben werden: „Man kann nie zweimal in denselben Fluss steigen." Diese Worte sind ein metaphorischer Ausdruck dafür, dass die Wirklichkeit ständig im Wandel ist. Man könnte diese Einsicht auch in paradoxer Weise folgendermaßen formulieren: Was an der Wirklichkeit beständig ist, ist ihr ständiger Wechsel (vgl. Copleston 1966, 38 ff., Röd 1994, 51 ff.).

Wie schon erwähnt, erscheinen uns diese Lehren heute nicht mehr als rational begründete Antworten auf philosophische Fragen. Dennoch markieren sie in der Ge-

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

schichte der abendländischen Philosophie die entscheidende Wende vom „Mythos zum Logos", wie ein bekannter Buchtitel lautet: Erstmals in der Geschichte des Denkens wurden solche Fragen nicht mehr mit Berufung auf überkommene religiöse und mythologische Ideen, sondern aufgrund eigenen Nachdenkens und eigener Erfahrung beantwortet. Die Metapher von Heraklit ist außerdem auch heute noch lebendig: Die philosophische Auseinandersetzung um die Frage, ob die Wirklichkeit letztlich aus Elementarteilchen oder aber nur aus ständig wechselnden Ereignissen besteht, ist immer noch unentschieden.

Das Thema „Wasser" kann somit auch noch in unserer Zeit als Symbol für tiefe philosophische Fragestellungen gelten. Die moderne Metaphysik wirft jedoch noch viel speziellere Probleme ontologischer Art im Hinblick auf das Thema „Wasser" auf.

2. Die ontologische Dimension des Wassers

Thales, Heraklit und andere Vorsokratiker haben vorausgesetzt, dass sie bereits wissen, was Wasser ist. In der modernen Ontologie wird jedoch gerade dies in Frage gestellt und das Problem aufgeworfen, was für eine Art von Ding Wasser eigentlich ist. Als paradigmatische Entitäten für ontologische Untersuchungen galten traditionell immer Dinge wie Steine, Tiere, Bäume usw. sowie Artefakte wie Sessel, Tische, Häuser, Werkzeuge usw., also individuelle materielle Dinge, die klar begrenzt sind. Ein Fluss ist nun aber (ebenso wie das Wasser im Allgemeinen) zwar etwas Materielles und vielleicht sogar etwas Individuelles; aber ein Fluss hat zumindest keine klaren Grenzen, und Wasser hat überhaupt keine Grenzen. In der modernen Ontologie werden daher Fragen folgender Art aufgeworfen:

Was für eine Art von Entität ist Wasser?
Was für eine Art von Entität ist ein Fluss?

Im Falle von Wasser ist es höchst zweifelhaft, ob es überhaupt ein Individuum ist. Es scheint etwas völlig anderes zu sein, nämlich eine Masse von etwas. Natürlich gibt es Individuen, die *aus* Wasser und vielleicht sogar *nur aus* Wasser bestehen wie z. B. ein Tropfen Wasser, ein Glas Wasser oder ein Mund voll Wasser. Im Hinblick auf diese Individuen, die aus Wasser bestehen, können wir sogar zwischen Tokens und Types unterscheiden: Der Type von einem Liter Wasser kann mehrfach exemplifiziert sein, z. B. hundert Mal im Boiler meines Badezimmers; jeder Token von einem Liter Wasser ist hingegen von jedem anderen Token derselben Art verschieden. Was ist jedoch Wasser

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

in dem Sinn, in dem wir sowohl bei einem Token als auch bei einem Type von einem Liter Wasser von ‚Wasser' sprechen?

Ähnliche Fragen stellen sich im Hinblick auf Flüsse, Bäche, Wasserfälle, Seen und andere Gewässer. Sie haben zwar Grenzen, wenn auch keine scharfen. Aber so wie ihre Grenzen verändern sie sich auch selbst ständig. Dennoch ist ein Fluss ebenso wie ein Wasserfall oder ein See eine Art Individuum, das genauso wie wir in der Zeit existiert – nur dass seine Teile und Grenzen sich viel schneller verändern als unsere Zellen. Was aber *ist* ein Fluss oder ein See grundsätzlich? Ist er etwas, was aus Elementarteilchen besteht, die zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte räumliche Stelle einnehmen, oder besteht er aus Ereignissen, die nicht zu jedem Zeitpunkt eine bestimmte Stelle im Raum einnehmen, sondern sich über ein größeres Raum-Zeit-Gebiet ausbreiten können? Ein Befürworter der zweiten Position kann einen Fluss z. B. als Folge von aufeinander folgenden Mengen gleichzeitiger Ereignisse auffassen. Wie auch immer unsere Intuition in dieser Hinsicht aussehen mag, werden wir einen Fluss oder einen See immer als etwas ansehen, das aus Wasser besteht. Damit kommen wir aber auf unsere Ausgangsfrage zurück: Was ist eigentlich Wasser?

Fragen dieser Art werden in der modernen Ontologie behandelt, und sie haben einen starken Einfluss auf wissenschaftliche Problemstellungen. Außerdem werden sie oft von logischen Problemen begleitet; dabei tritt immer wieder die Frage auf, welches von den beiden Problemen – das ontologische oder das logische – das primäre und damit grundlegendere ist. Unabhängig von diesem Streit um Henne oder Ei gibt es jedenfalls eine klare Verbindung zwischen den ontologischen und den entsprechenden logischen Problemstellungen.

3. Die logische Dimension des Wassers

Während wir in der Ontologie die Frage stellen: „Was für eine Art von Entität ist Wasser?", fragen wir in der Logik – oder besser: in der Angewandten Logik: „In welcher Sprache und mit welcher Begrifflichkeit können wir logisch angemessen über Dinge wie Wasser im Allgemeinen oder aber über bestimmte Flüsse, Seen usw. sprechen?"

In dieser Frage steckt das Problem, wie der Ausdruck ‚Wasser' aus logischer Sicht zu behandeln ist. Rein logisch verhält sich dieser Ausdruck nämlich offenkundig ganz anders als „normale" singuläre Terme wie ‚Sokrates', ‚Thales', oder ‚Heraklit' und auch anders als „normale" generelle Terme wie ‚Grieche' oder ‚Philosoph'. So können wir z. B. fragen, welches die *Anzahl* an Philosophen in diesem Raum ist, während wir fragen müssen, welche *Menge* von Wasser sich in einem Eimer befindet. Dieser Unter-

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

schied ist verantwortlich dafür, dass manche Philosophen und Linguisten Ausdrücke wie ‚Wasser' weder zu den gewöhnlichen singulären Termen noch zu den gewöhnlichen generellen Termen bzw. Prädikaten zählen, sondern zu einer dritten Kategorie rechnen, nämlich zu den sogenannten *Massentermen.* Leider haben die Logiker diese spezielle Klasse von Ausdrücken in ihren Systemen lange vernachlässigt, so dass die Logik der Massenterme auch heute noch in den Kinderschuhen steckt. (Vgl. zu diesem Thema z. B. Pelletier & Schubert 1989.)

Am Beispiel des Ausdrucks ‚Wasser' hat einer der bedeutendsten zeitgenössischen Philosophen, nämlich Saul Kripke, seine berühmte Lehre von den Namen als starren Designatoren erläutert. Unter einem starren Designator versteht man dabei einen singulären Term, der in jeder möglichen Welt, in der er überhaupt etwas bezeichnet, dasselbe Ding – u. U. auch dieselbe natürliche Substanz – bezeichnet. Der Ausdruck ‚Wasser' wird dabei als singulärer Term für eine bestimmte Art von Dingen betrachtet, ähnlich den Ausdrücken ‚Löwe' oder ‚Gold'. Die revolutionäre Konsequenz dieser Sichtweise besteht darin, dass wir demnach bestimmte notwendige Eigenschaften von natürlichen Arten (und auch von Wasser) empirisch entdecken können, während wir einige ihrer kontingenten Eigenschaften apriorisch erkennen können. (Dass Wasser mit H_2O identisch ist, ist nach Kripke nämlich keine Definition von ‚Wasser' und auch keine analytische Wahrheit, sondern eine empirisch-wissenschaftliche Entdeckung.) Beides steht in klarem Gegensatz sowohl zur klassischen Erkenntnistheorie von Kant als auch zur Erkenntnistheorie des Logischen Empirismus.

Diese Auffassung von Ausdrücken wie ‚Wasser' ist mit Kripkes Theorie von singulären Namen als starren Designatoren eng verbunden. Diese Theorie hat eine bedeutsame Rolle bei der Entwicklung der Mögliche-Welten-Semantik für die Modallogik gespielt. Kripke hat seine Auffassung von Namen in seinem bekannten Werk *Naming and Necessity* (Kripke 1989) vorgestellt, sie wurde aber bereits früher von Dagfinn Føllesdal entwickelt. Diese Theorie lässt sich auch auf geographische Namen von Städten, Ländern, Gebirgen und Flüssen anwenden. Ihr zufolge ist ein Name wie ‚Moldau' ein starrer Designator, der in jeder möglichen Welt, in der er überhaupt etwas bezeichnet, genau denselben Fluss bezeichnet. John Stuart Mill, der diese Auffassung bereits vertreten hatte, benützte dafür das bekannte – und von Kripke zitierte – Beispiel der Stadt Dartmouth, die auch heute noch so bezeichnet wird, obwohl sie aufgrund von geologischen Veränderungen schon lange nicht mehr an der Mündung des Flusses Dart liegt. Ebenso bezeichnet der starre Designator ‚die blaue Donau' in unserer Welt heute denselben Fluss wie früher, obwohl er seine Farbe schon längst von Blau zu Grün und mancherorts in Braun verwandelt hat.

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

Die Farbe der Donau bietet einen willkommenen Anlass, noch einige weitere philosophische Dimensionen von Flüssen und anderen Gewässern sowie von Wasser im Allgemeinen zur Sprache zu bringen: die epistemologische, die semantische und schließlich auch noch die ästhetische Dimension.

4. Die epistemologische Dimension des Wassers

Man sagt oft, die Donau sei blau. Wir wissen jedoch, dass sie eher grau-grün ist, obwohl sie bei blauem Himmel und aus der richtigen Perspektive blau *aussehen* mag. Was aber ist der Unterschied zwischen blau *aussehen* und blau *sein*? *Dass* es diesen Unterschied gibt, liegt auf der Hand, denn wir wissen ja, dass ein Fleck, der grau *ist*, in einer gelben Umgebung blau *aussehen* kann; ebenso wissen wir, dass Wasser zwar offenkundig farblos *ist*, aber blau *aussehen* kann. Worin besteht aber dieses So-und-so-Sein zum Unterschied vom bloßen Schein? Solche Überlegungen verwirren uns immer wieder. Manche Epistemologen haben sogar die Frage aufgeworfen, ob Blau oder irgendeine andere Farbe überhaupt eine objektive Eigenschaft eines Gegenstandes ist oder nur die Voraussetzung dafür, dass in uns bestimmte Sinneseindrücke entstehen. In diesem Fall wäre eine Farbe bloß eine *sekundäre* Eigenschaft, wie Galilei und Boyle annahmen. Es handelt sich dabei um eine sehr komplexe Fragestellung, auf die ich in diesem Zusammenhang nur verweisen möchte, ohne auf sie näher einzugehen.

Der englische Philosoph John Locke benützte Wasser als Beispiel, um den Unterschied zwischen dem, *was* etwas *ist*, und dem, *wie* es *wahrgenommen* wird, mittels eines Experimentes zu illustrieren. (Die meisten epistemologischen Beispiele beziehen sich auf den Gesichts- oder Gehörsinn; in diesem Fall geht es jedoch ausnahmsweise einmal um den Tastsinn bzw. genauer um das Gefühl von Wärme und Kälte.) Dieses epistemologische Experiment kann sogar ganz einfach zu Hause durchgeführt werden: Man nehme drei Schüsseln, fülle eine davon mit heißem (aber nicht zu heißem) Wasser, die zweite mit kaltem (aber nicht zu kaltem) Wasser und die dritte mit lauwarmem Wasser. Man gebe nun die eine Hand in das heiße Wasser und die andere in das kalte, verbleibe so für etwa eine Minute, bis die Hände sich an die Temperaturen gewöhnt haben. Danach lege man beide Hände in die Schüssel mit dem lauwarmen Wasser. Das lauwarme Wasser wird jetzt an der Hand, die im kalten Wasser war, als heiß, und an der Hand, die im heißen Wasser war, als kühl oder gar kalt empfunden. Nun könnte man fragen: Was ist das lauwarme Wasser wirklich – warm, lauwarm oder kalt? Oder keines von allem? Oder alles zugleich? Oder etwas anderes? Ist Tempe-

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

ratur etwas, was sich an der Sache selbst (in diesem Fall: am Wasser) oder nur an der Hand dessen vorfindet, der sie berührt? Wasser dient uns dabei bloß als Beispiel für eine sehr tiefgehende und weitreichende philosophische Fragestellung.

5. Die semantische Dimension des Wassers

In diesem Zusammenhang sei auch noch ein berühmtes Gedankenexperiment erwähnt, das auf den amerikanischen Philosophen Hilary Putnam zurückgeht (vgl. Putnam 1974). Er stellt sich einen Planeten vor, der als Zwillings-Erde bekannt sei und auf dem es Menschen wie uns gebe sowie eine farblose Flüssigkeit wie Wasser. Nehmen wir an, diese farblose Flüssigkeit werde auf der Zwillings-Erde sogar ebenso wie bei uns ‚Wasser' genannt, sie sei in allen ihren phänomenalen Eigenschaften genau gleich wie unser Wasser und spiele im Leben der Bewohner der Zwillings-Erde auch dieselbe Rolle wie unser Wasser in unserem Leben. Das „Wasser" der Zwillings-Erde sei jedoch nicht H_2O, sondern – sagen wir – XYZ. Mit diesem Gedankenexperiment soll eine semantische Theorie – der sogenannte Externalismus – untermauert werden, der zufolge Bedeutungen nicht bloß im Kopf der Menschen sind. Dabei geht es um folgenden Punkt: Was unser Wasser zu Wasser – d. i. H_2O – macht, besteht nicht nur darin, was wir davon denken, sehen usw., sondern auch darin, in welchen Beziehungen – insbesondere auch Kausalbeziehungen – wir dazu stehen. Die Bewohner der Zwillings-Erde haben genau dieselben Gedanken und Wahrnehmungen wie wir, obwohl sie nicht über H_2O reden und denken, sondern über XYZ. Das bedeutet, dass viele Terme wie z. B. ‚Wasser' zwar vollständig allgemein und semantisch unabhängig von einzelnen Tatsachen über uns und unsere Umwelt erscheinen, in Wirklichkeit aber implizit kontextbezogen sind.

Putnam hätte natürlich sein Gedankenexperiment auch an einem anderen Beispiel vorführen können; außerdem ist sein Gedankenexperiment in mancher Hinsicht gar nicht überzeugend. Dennoch zeigt es eine weitere interessante philosophische Dimension des Wassers auf.

6. Die ästhetische Dimension des Wassers

Schließlich gibt es zweifellos auch noch so etwas wie eine ästhetische Dimension des Wassers, denn Wasser ist ja bekanntlich in all seinen Erscheinungsformen ein beliebtes Thema vieler Werke der Musik, Dichtung und Malerei. Die Schönheit der Donau, die im Walzer „An der schönen blauen Donau" besungen wird, führt ganz natürlich

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

hin zu ästhetischen Fragestellungen wie z. B.: Ist Schönheit eine objektive Eigenschaft der Dinge, denen man sie zuschreibt? Oder liegt Schönheit umgekehrt nur „im Auge des Betrachters", wird sie also von uns erst in die Dinge hineingelegt? Diese Frage stellt sich jedoch nicht nur bei ästhetischen, sondern auch bei ethischen Werten. Damit sind wir bei der ethischen Dimension und damit bei unserem zweiten Hauptthema angelangt: der Ethik des Gewässerschutzes.

Teil II: Ethik des Gewässerschutzes

Die Ethik gehört seit den Anfängen der abendländischen Philosophie zu ihren Kerngebieten: Bereits Aristoteles hat ihr – neben der Metaphysik und der Logik – eines seiner Hauptwerke, nämlich die *Nikomachische Ethik* gewidmet. Aufgrund der vielen Herausforderungen durch die moderne Gesellschaft sowie durch die rasanten Fortschritte in Medizin und Technik hat sich die Ethik in den letzten zwanzig Jahren zum wichtigsten und am stärksten expandierenden Teilgebiet der Philosophie entwickelt. Im Mittelpunkt steht dabei die Angewandte Ethik; sie gliedert sich nach den verschiedenen Lebensbereichen in eine Reihe von Teilgebieten: die Bioethik, welche die Medizinische Ethik und die Umweltethik umfasst, die Wirtschafts- und Sozialethik, die Ethik von Technik und Wissenschaft usw. Bei all den drängenden Fragen und Herausforderungen, mit denen die Ethik heute konfrontiert ist, verlangt man rasche Antworten und einfache Problemlösungen; dabei übersieht man allzu leicht, was denn die eigentliche Aufgabe der Ethik ist. Aus diesem Grund möchte ich zunächst einige grundsätzliche Klarstellungen treffen, bevor ich mich dem engeren Thema – der Ethik des Wassers und Gewässerschutzes – zuwende.

1. Moral und Ethik

Unter positivem Recht versteht man die Gesamtheit der Rechtsnormen, die in einer Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt als geltendes Recht in Kraft sind. In Analogie dazu spricht man gelegentlich auch von positiver Moral, obwohl es im Bereich der Moral – im Unterschied zum Recht – keine positiv gesetzten bzw. kodifizierten Normen gibt. Auch im Bereich der Moral gibt es jedoch Verhaltensrichtlinien, die in einer Gesellschaft „in Kraft" bzw. wirksam sind und die sich in Verhaltensmustern, Einstellungen und Überzeugungen niederschlagen. Die Gesamtheit solcher moralischer Verhaltensmuster, Einstellungen und Überzeugungen bildet die *positive Moral*

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

eines einzelnen Menschen oder einer Gesellschaft. Sobald wir jedoch über diese positive Moral nachzudenken beginnen und uns mit ihr kritisch auseinandersetzen, bewegen wir uns im Bereich der sogenannten *kritischen Moral.*

Statt ‚positive Moral' sagt man oft einfach ‚Moral', und statt ‚kritische Moral' kann man kurz ‚Ethik' sagen. Diese terminologische Regelung wird zwar – auch unter Fachleuten – nicht allgemein befolgt, sie erweist sich aber als sehr zweckmäßig, weshalb ich mich selbst an sie halte und sie auch weiterempfehle: Die *Moral* eines einzelnen Menschen oder einer Gesellschaft ist demnach die Gesamtheit der für diesen Menschen bzw. für diese Gesellschaft grundlegenden Verhaltensweisen, Einstellungen und Überzeugungen, und *Ethik* ist jede kritisch-rationale Auseinandersetzung bzw. theoretische Beschäftigung mit Moral. Moral ist somit das, womit sich die Ethik befasst, also gewissermaßen der „Gegenstand" der Ethik. Rein begrifflich kann man aufgrund dieser Festlegung klar zwischen Moral und Ethik unterscheiden; in der Praxis handelt es sich dabei aber nicht um einen scharfen Unterschied, sondern eher um einen fließenden Übergang. (Kaum eine moralische Überzeugung ist nämlich und bleibt auch über längere Zeit völlig unreflektiert. Im Vollsinn des Wortes kann man allerdings erst dann von ‚Ethik' sprechen, wenn sich die kritische Auseinandersetzung mit der Moral um begriffliche Klarheit und rationale Begründungen bemüht und zumindest ansatzweise einen theoretisch-systematischen Anspruch erhebt.)

Die Ausdrücke ‚ethisch' bzw. ‚Ethik' und ‚moralisch' bzw. ‚Moral' werden im Alltag häufig wertend verwendet; so wird manchmal eine Handlung als unethisch oder als unmoralisch bewertet und einer ethischen oder moralischen Handlungsweise entgegengesetzt, oder aber man spricht von der Moral eines Menschen im Gegensatz zur Unmoral. Eine solche wertende Verwendung der erwähnten Ausdrücke ist bei unserer terminologischen Festlegung ausgeschlossen: Ob eine Untersuchung oder theoretische Beschäftigung in dem hier festgelegten Sinn ethisch ist bzw. zur Ethik gehört oder nicht, hängt ausschließlich von ihrem Inhalt ab und hat keinerlei wertenden Charakter. Ähnliches gilt aber auch für unsere Festlegung für ‚Moral' und ‚moralisch': Entsprechend dieser Festlegung hat zu jedem Zeitpunkt jeder Mensch seine und jede Gesellschaft ihre Moral als Gesamtheit seiner bzw. ihrer Verhaltensmuster, Einstellungen und Überzeugungen – gleichgültig, wie wir diese Moral bewerten; auch das, was wir als unmenschliche Unmoral verurteilen, ist noch eine Form von Moral in dem von uns festgelegten neutralen Sinn dieses Wortes. Unsere terminologische Festlegung, die Termini ‚ethisch' bzw. ‚Ethik' und ‚moralisch' bzw. ‚Moral' nicht wertend, sondern neutral zu verwenden, bedeutet natürlich keineswegs, dass wir eine wertende Auseinandersetzung mit der (positiven) Moral bzw. eine normative

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

Beurteilung moralischer Phänomene ausschließen wollen oder für überflüssig halten; sie bildet vielmehr die Hauptaufgabe der Normativen Ethik, auf die wir gleich zu sprechen kommen. Für eine solche normative Beurteilung moralischer Phänomene müssen wir uns allerdings eigener Ausdrücke bedienen, und wir dürfen dafür nicht wieder Ausdrücke wie ‚moralisch' oder ‚ethisch' verwenden, wenn wir Missverständnissen vorbeugen wollen.

2. Moralische Wertungen und Werte

Ich habe Ethik als theoretische Auseinandersetzung mit (positiver) Moral charakterisiert. Was aber ist Moral, was sind moralische Überzeugungen, Einstellungen, Entscheidungen, Wertungen und Handlungen? Handlungen sind moralisch, wenn sie auf moralischen Entscheidungen und Wertungen beruhen; moralische Einstellungen sind Dispositionen für moralische Entscheidungen und Handlungen; und moralische Überzeugungen sind Überzeugungen, welche moralische Wertungen und Entscheidungen betreffen. Um einigermaßen klarzumachen, was wir unter ‚Moral' verstehen, müssen wir also in erster Linie unsere Auffassung von moralischen Wertungen und Entscheidungen erläutern.

Moralische Werte sind nicht etwas, was wir in der Natur vorfinden; sie fallen auch nicht einfach vom Himmel. Vielmehr werden Werte von uns – den wertenden Subjekten – durch unsere Wertungen geschaffen und in die Wirklichkeit „hineingelegt" Wir müssen also zwischen den Akten des Wertens (d.s. Wertungen) und ihren Produkten (den Werten) unterscheiden. Grundlegend ist dabei jedoch die Einsicht: Werte beruhen letztlich immer auf Wertungen, und Wertungen sind subjektive Akte des Wertens, die von einem Subjekt – dem Träger der Wertung – vollzogen werden. In Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* (6.41–6.421) hat diese Einsicht ihren klassischen Niederschlag gefunden:

> „Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert.
> Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muss er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.
> Was es nichtzufällig macht, kann nicht *in* der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig.
> Es muss außerhalb der Welt liegen."

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

Wenn ein wertendes Subjekt *x* an einem Gegenstand *y* Interesse hat, wenn *x* den Gegenstand *y* positiv bewertet, ist *y* ein Wert für *x* oder hat *y* einen Wert für *x*. Manches, was für ein Subjekt *x* ein Wert ist oder einen Wert hat, ist auch für viele oder vielleicht sogar (fast) alle anderen Subjekte ein Wert bzw. hat für sie einen Wert. Werte können daher mehr oder weniger „objektiv" – d. h. nichts anderes als: intersubjektiv – sein. Dennoch gibt es auch diese mehr oder weniger objektiven Werte letztlich immer nur dank der ihnen zugrunde liegenden subjektiven Wertungen.

Worin liegt nun aber das Spezifische an moralischen Wertungen? Worin unterscheiden sie sich von anderen Wertungen? Was macht eine Wertung zu einer moralischen Wertung? Zur Beantwortung dieser Frage stütze ich mich auf ein Werk von Richard M. Hare, nämlich *Freedom and Reason* (Hare 1963). Der Titel des Buches weist auf die beiden unverzichtbaren Pole jeder moralischen Wertung und Entscheidung hin: Freiheit und Vernunft. Moralische Wertungen und Entscheidungen spielen sich immer im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Vernunft ab. Sie zeichnen sich zunächst einmal dadurch aus, dass sie in völliger Freiheit und Autonomie getroffen werden. Wir können uns dabei zwar von anderen beraten und unterstützen lassen – aber niemand anderer kann uns eine solche Entscheidung abnehmen, sie ist vielmehr unsere ureigenste Angelegenheit. Wir sind dabei im Grunde ganz auf uns allein gestellt, einsam und verlassen – „delaissé", wie Jean-Paul Sartre sagt. (Diese „Einsamkeit" moralischer Entscheidungen gilt auch für partnerschaftliche Entscheidungen, nur dass man dabei die Partner als Einheit auffassen muss.) Jean-Paul Sartre hat diese grundlegende Eigenschaft moralischer Entscheidungen anhand zahlreicher konkreter Figuren beispielhaft vorgeführt, und zwar sowohl in seinen philosophischen Werken (man denke an den Studenten aus „L'existentialisme est un humanisme", der sich zwischen der Betreuung seiner alleinstehenden Mutter und dem Beitritt zur Freien Französischen Armee, durch den er den Tod seines Bruders rächen möchte, zu entscheiden hat) als auch in seinen Theaterstücken (angefangen von Orest im Drama *Die Fliegen* bis hin zu Götz in *Der Teufel und der liebe Gott*).

Absolute Freiheit und Autonomie bilden aber nur den einen Pol bei moralischen Entscheidungen und Wertungen. Ebenso grundlegend ist dabei der andere, entgegengesetzte Pol – die Vernunft: Wir treffen moralische Entscheidungen (wie übrigens auch ganz banale Entscheidungen über Fragen des Anstands, der Etikette, Bekleidung, Haartracht usw.) zwar in völliger Freiheit und Autonomie; moralische Entscheidungen sind aber zusätzlich noch durch eine Vernünftigkeit und Verbindlichkeit ausgezeichnet, die anderen Entscheidungen (wie etwa denjenigen über Fragen der Etikette) fremd sind. Wenn wir nämlich einmal eine echte moralische Entscheidung – ein-

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

sam und auf uns allein gestellt, vielleicht erst nach heftigen inneren Kämpfen und schmerzvollem Ringen mit uns selbst – einmal getroffen haben, erheben wir damit automatisch den Anspruch, dass sie „richtig" ist, d. h. dass sie auch für jeden anderen gelten würde und verbindlich wäre, wenn er sich in genau derselben Situation befände wie wir. Hare hat für diese Eigenschaft den Begriff der Universalisierbarkeit geprägt: Moralische Entscheidungen und Wertungen müssen immer universalisierbar sein – andernfalls sind sie nicht wirklich moralisch. Moralische Wertungen und Entscheidungen sind somit nach Hare durch ihre Polarität zwischen Freiheit (bzw. Autonomie) und Vernünftigkeit (bzw. Universalisierbarkeit) charakterisiert. (Leider ist es Hare – trotz seiner ständigen Bemühungen in fast allen seinen Werken, angefangen von *The Language of Morals* (Hare 1952) – nie gelungen, den Begriff der Universalisierbarkeit mit der wünschenswerten Klarheit zu definieren.)

Sind moralische Entscheidungen so, wie sie zuvor charakterisiert wurden, überhaupt möglich? Schließen sich absolute Freiheit der Entscheidung und Universalisierbarkeit nicht gegenseitig aus? Ist eine absolut freie existentielle Entscheidung im Sinne Sartres nicht unvereinbar mit ihrer Universalisierbarkeit im Sinne von Hare? Viele Stellen bei Sartre deuten auf eine solche Unvereinbarkeit, so etwa die Worte Orests in den *Fliegen*: „ich bin dazu verurteilt, kein anderes Gesetz zu haben als mein eigenes"; oder die vielen Hinweise darauf, dass es nichts zu bereuen gibt, wenn man sich einmal entschieden hat: „Der feigste aller Mörder ist der, der bereut", sagt Orest. Heißt das nicht, dass alles richtig ist, was immer man tut? und dass daher gleichzeitig auch nichts richtig sein kann? Hier sind zwei Klarstellungen zu treffen:

(1) Sartre kann und will nicht ausschließen, dass jemand sich selbst verrät und seiner eigenen Entscheidung untreu wird: Man kann aus Schwäche ohne weiteres einmal etwas anderes tun als das, wofür man sich entschieden hat. Dies kann man dann auch durchaus bereuen – die Entscheidung selbst aber nicht.

(2) Die Universalisierbarkeit einer moralischen Entscheidung darf nicht mit ihrer Wahrheit oder Richtigkeit verwechselt werden. Hare vertritt ebenso wie Sartre einen metaethischen Nonkognitivismus, dem zufolge moralische Entscheidungen weder wahr noch falsch sein können. Mit der Universalisierbarkeit moralischer Entscheidungen ist also keineswegs ihre Wahrheit oder auch nur der Anspruch auf Wahrheit gemeint, denn Wahrheit und Erkenntnis im eigentlichen Sinn kann es in der Moral gar nicht geben. Vielmehr ist damit eine Allgemeinverbindlichkeit folgender Art gemeint: Wenn ich eine echt moralische Entscheidung treffe, verbinde ich damit den Anspruch, dass auch jeder andere, der sich in genau derselben Situation befände und dieselben Ideale und Ziele hätte wie ich, meiner Entscheidung zustimmen und dieselbe

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

Entscheidung treffen müsste. Wenn jemand anderer mit anderen Idealen und Zielen in genau derselben Situation eine andere moralische Entscheidung träfe, würde er dafür dieselbe Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen, auch sie wäre universalisierbar. In diesem Sinne wären beide Entscheidungen „richtig", aber keine der beiden Entscheidungen wäre wahr oder falsch.

„Aber wenn wirklich die Existenz der Essenz vorausgeht, so ist der Mensch verantwortlich für das, was er ist. [...] Und wenn wir sagen, dass der Mensch für sich selber verantwortlich ist, so wollen wir nicht sagen, dass der Mensch gerade eben nur für seine Individualität verantwortlich ist, sondern dass er verantwortlich ist für alle Menschen. [...] Indem wir sagen, dass der Mensch sich wählt, verstehen wir darunter, dass jeder unter uns sich wählt; aber damit wollen wir ebenfalls sagen, dass, indem er sich wählt, er alle Menschen wählt. Tatsächlich gibt es nicht *eine* unserer Handlungen, die, indem sie den Menschen schafft, der wir sein wollen, nicht gleichzeitig ein Bild des Menschen schafft, so wie wir meinen, dass er sein soll. Wählen, dies oder jenes zu sein, heißt gleichzeitig, den Wert dessen, was wir wählen, bejahen, denn wir können nie das Schlechte wählen. Was wir wählen, ist immer das Gute, und nichts kann für uns gut sein, wenn es nicht gut für alle ist.

Wenn anderseits die Existenz der Essenz vorausgeht und wir zur gleichen Zeit existieren wollen, wie wir unser Bild gestalten, so ist dieses Bild für alle und für unsere ganze Epoche gültig. Somit ist unsere Verantwortlichkeit viel größer, als wir es etwa voraussetzen könnten, denn sie bindet die ganze Menschheit. Bin ich Arbeiter und wähle, eher einer christlichen Gewerkschaft beizutreten als Kommunist zu sein – will ich mit diesem Beitritt anzeigen, dass Bescheidung im Grunde die Lösung ist, die dem Menschen zukommt, dass das Reich des Menschen nicht auf Erden ist – so binde ich dadurch nicht nur meinen Fall: ich will für *alle* Selbstbescheidung üben, folglich hat mein Schritt die ganze Menschheit gebunden.

Und will ich eine individuelle Tatsache – mich verheiraten und Kinder haben, selbst wenn diese Heirat einzig und allein von meiner Lage oder von meiner Leidenschaft oder von meinem Begehren abhängt, so binde ich dadurch nicht nur mich selber, sondern verpflichte die ganze Menschheit auf den Weg der Monogamie. So bin ich für mich selbst und für alle verantwortlich, und ich schaffe ein bestimmtes Bild des Menschen, den ich wähle; indem ich mich wähle, wähle ich den Menschen." (Sartre 1960, pp. 12 f.)

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

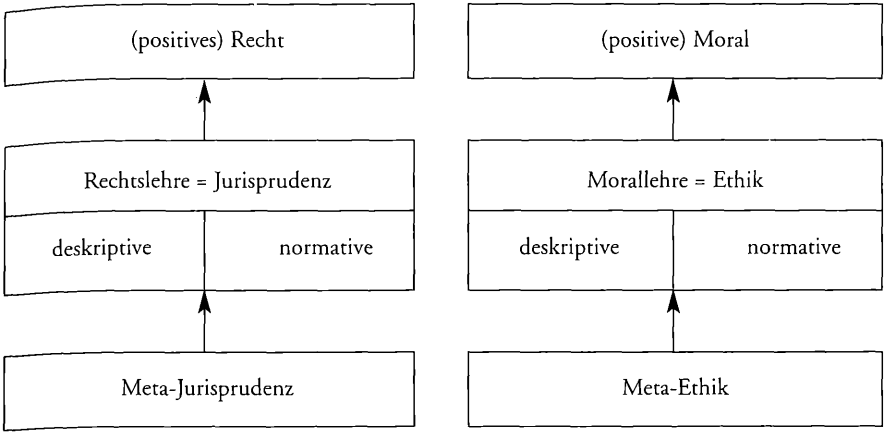
3. Deskriptive Ethik – Normative Ethik – Metaethik

Moral (im Sinne der positiven Moral) ist ein Faktum, das man empirisch untersuchen kann. Auf solchen empirischen Untersuchungen könnte man eine (rein) deskriptive Moraltheorie oder Ethik aufbauen, mit deren Hilfe sich moralische Verhaltensweisen, Einstellungen, Wertungen und Überzeugungen systematisch beschreiben, erklären und bis zu einem gewissen Grad auch vorhersagen lassen. Eine solche rein deskriptive Moraltheorie bzw. rein *Deskriptive Ethik* hat sich – so wichtig sie auch wäre – bis zum heutigen Tag noch nicht als eigenständige wissenschaftliche Disziplin etabliert. Wohl aber gibt es eine Fülle empirischer Einzeluntersuchungen zu deskriptiv-ethischen Problemen, die sich verschiedenen Einzelwissenschaften zuordnen lassen und die bloß deshalb keine eigenständige wissenschaftliche Disziplin bilden, weil ihre Resultate bisher nicht zusammengeführt und in einer gemeinsamen Theorie vereinigt wurden. Ich nenne nur ein paar Beispiele für solche empirischen Untersuchungen moralischer Phänomene: psychologische Untersuchungen zur Ausbildung des moralischen Bewusstseins bzw. des „Gewissens" im Rahmen der psychischen Entwicklung des Kindes; soziologische Untersuchungen zur Entwicklung, Durchsetzung und Verbreitung moralischer Normen in einer Gesellschaft oder zum sogenannten Wertewandel (bei dem es sich in Wirklichkeit nicht um einen Wandel von Werten, sondern von Wertungen und Werteinstellungen, also von positiver Moral handelt); historische und ethnologische Untersuchungen zum Vergleich von moralischen Einstellungen in verschiedenen Kulturen und verschiedenen historischen Zeitabschnitten, usw. Die rein Deskriptive Ethik begnügt sich damit, die (positive) Moral und damit tatsächlich vorhandene moralische Verhaltensweisen, Einstellungen, Wertungen und Überzeugungen festzustellen, zu beschreiben, zu erklären und vorauszusagen, und sie enthält sich jeder normativen Beurteilung dieser Phänomene.

Demgegenüber besteht die Hauptaufgabe der *Normativen Ethik* gerade in einer kritisch-wertenden und normativen Auseinandersetzung mit der (positiven) Moral.

Sowohl von der Deskriptiven als auch von der Normativen Ethik streng zu unterscheiden ist die *Metaethik*. Sie hat die Normative Ethik selbst zu ihrem Untersuchungsobjekt: Sie untersucht deren sprachliche und methodologische Voraussetzungen, indem sie die Sätze der Normethik analysiert, eine Bedeutungstheorie für die darin vorkommenden Ausdrücke entwickelt und außerdem darlegt, ob und in welcher Weise diese Sätze der Normethik überprüft, kritisiert oder gerechtfertigt bzw. begründet werden können. (Einen Überblick über die verschiedenen Bereiche der Morallehre bzw. Ethik und ihren Untersuchungsobjekten im Vergleich zur Rechtslehre bzw. Jurisprudenz bietet Schema 1.)

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at



Schema 1

4. Woher kommen ethische Normen, und wie kann man sie begründen?

Die Normative Ethik tritt in zwei Formen auf, die sich historisch parallel entwickelt und bis zum heutigen Tag erhalten haben: als *Theologische Ethik* (oder *Moraltheologie*) und als *Philosophische Ethik* (oder *Moralphilosophie*). Beide haben dieselbe Zielsetzung und Aufgabenstellung und unterscheiden sich nur bezüglich ihrer Methodik: Die Philosophische Ethik bzw. Moralphilosophie stützt sich bei der Überprüfung und kritischen Rechtfertigung ihrer Prinzipien ausschließlich auf Erfahrung und Vernunft; für die Theologische Ethik bzw. Moraltheologie ist es hingegen zulässig, darüber hinaus auch noch übernatürliche Quellen der Erkenntnis (wie z. B. die Offenbarung) heranzuziehen und sich bei der Rechtfertigung von Prinzipien auf sie zu berufen. Die methodologische Zulässigkeit solcher Erkenntnisquellen in der Moraltheologie bedeutet selbstverständlich nicht, dass deren Vertreterinnen und Vertreter auch tatsächlich davon Gebrauch machen – und in der Tat nützen sehr viele Moraltheologen und Moraltheologinnen diese spezifische Möglichkeit gar nicht mehr; das, was sie betreiben, fällt dann weitgehend mit Moralphilosophie zusammen und trägt bloß noch das Etikett ‚Moral*theologie*'.

Wir wissen heute, dass unter dem Deckmantel einer (religiösen) Moral auch viele Gräueltaten und Unmenschlichkeiten begangen wurden. (Diese Erkenntnis verdanken wir – unter anderem – historischen Untersuchungen der Deskriptiven Ethik.) Ebenso unbestreitbar haben aber die großen Religionen auch einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung und Vermittlung der Moral geleistet. Wie immer man aber zu einer reli-

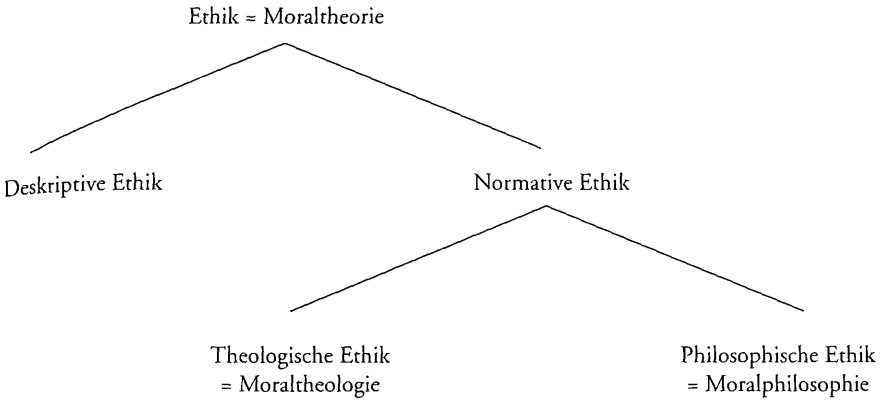
© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

giösen bzw. religiös begründeten Moral und damit auch zur Moraltheologie und Theologischen Ethik stehen mag, haben sie gerade heute mit einem schwierigen, ja – aus meiner Sicht zumindest – unlösbaren Problem zu kämpfen: Wir wollen und müssen mit der Normativen Ethik, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden soll, alle Angehörigen unserer heutigen multikulturellen (bzw. wie es früher einmal bescheidener hieß: pluralistischen) Gesellschaft erreichen und dürfen nicht von vornherein einzelne Angehörige oder ganze Gruppen unserer Gesellschaft von der Normativen Ethik ausklammern und ausschließen. Eine religiöse bzw. religiös begründete Moral und eine Moraltheologie, die ihre Möglichkeiten wahrnimmt und ihrem Namen gerecht wird, können jedoch für ihre Prinzipien nur von denen Zustimmung erwarten, die auch ihre religiösen Auffassungen teilen, die sie bei der Begründung dieser Prinzipien voraussetzen, und diese Prinzipien sind daher auch nur für diejenigen verbindlich, welche diese religiösen Voraussetzungen anerkennen. Die Normative Ethik ist jedoch auf universelle Verbindlichkeit ausgerichtet: Sie begnügt sich nicht mit einer Verbindlichkeit innerhalb der Grenzen einer bestimmten Religions- und Kulturgemeinschaft, denn damit bliebe sie immer noch im Rahmen einer rein Deskriptiven Ethik bzw. ließe sich von dieser die letzten Ziele und Werte vorgeben. Der Anspruch, den die Normative Ethik ihrer Aufgabenstellung entsprechend erhebt, geht darüber hinaus: Sie strebt nach einer universellen Verbindlichkeit ihrer Prinzipien – auch wenn sie diesen Anspruch vielleicht nie ganz einlösen kann. (Damit teilt sie aber – bei allen sonstigen Unterschieden – das Schicksal der strengsten Wissenschaften, die ebenfalls ihren Anspruch – in ihrem Fall: den Anspruch auf Wahrheit – nie ganz einlösen können, zumindest nicht in dem Sinn, dass sie die Wahrheit ihrer Gesetze garantieren können.)

Die Prinzipien der Normativen Ethik beanspruchen jedenfalls ihrer Zielsetzung entsprechend Geltung und Verbindlichkeit nicht nur für die Angehörigen einer bestimmten Religionsgemeinschaft, die gewisse religiöse Auffassungen teilen, und auch nicht nur für religiöse Menschen im Allgemeinen oder Menschen, die an die Existenz Gottes glauben, sondern auch für areligiöse Menschen, Gottlose und Atheisten: Eine moderne multikulturelle Gesellschaft kann es sich gar nicht „leisten", auf alle diese Menschen als Adressaten ihrer moralischen Normen zu verzichten und sie von der Weiterentwicklung ihrer kritischen Moral auszuschließen; vielmehr muss die Normative Ethik den Anspruch erheben, dass ihre Prinzipien auch für diese Menschen verbindlich sind.

Eine Normative Ethik als rein *Philosophische Ethik* erscheint daher gerade heute unverzichtbar, wie immer wir auch zur Moraltheologie stehen mögen – ob wir sie als eigenständige Disziplin neben der Moralphilosophie noch als erforderlich ansehen oder nicht. (Zur Einteilung der Ethik vgl. Schema 2.)

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at



Schema 2

5. Normative Ethik als bloße Situationsethik oder als Prinzipienethik?

Ich habe schon bisher mehrfach das Wort ‚Prinzipien' fallen lassen – obwohl ich mir der Tatsache bewusst bin, dass sich dagegen bei vielen die Haare sträuben. Wir wissen, dass das Herumreiten auf Prinzipien schon viel Unheil angestiftet hat und auch weiterhin Unheil verursachen wird. Die Auswirkungen von fundamentalistischen Strömungen in verschiedenen Kulturbereichen liefern eine deutliche Bestätigung dafür. Prinzipien sind aber Grund- oder „Fundamentalsätze", die – auch! – jeder Art von Fundamentalismus zugrunde liegen. Dadurch werden die Vorbehalte gegen Prinzipien heutzutage noch verstärkt.

Darüber hinaus haben aber auch manche Moralphilosophen ethische Prinzipien und eine sogenannte Prinzipienethik, die solche Prinzipien anerkennt, ausdrücklich abgelehnt. Für diese Ablehnung wurden und werden insbesondere die folgenden zwei Gründe ins Treffen geführt: *Erstens*, so wird gesagt, seien ethische Prinzipien und mit ihnen eine Prinzipienethik von Grund aus unmöglich, und *zweitens* sei dies nicht einmal schade, weil solche Prinzipien und eine auf ihnen beruhende Prinzipienethik sogar schädlich wären.

Beginnen wir mit dem *zweiten Punkt*: Ethische Prinzipien können tatsächlich schädliche Auswirkungen haben, etwa wenn man sie dazu benützt, Menschen zu manipulieren, oder wenn man sie dazu benützt, Menschen voreilig zu verurteilen und zu stigmatisieren; ethische Prinzipien wirken sich aber auch im umgekehrten Fall nachteilig aus, in dem sie dazu benützt werden, Menschen wider besseres Wissen in Schutz zu nehmen und zu entschuldigen. Ein paar Beispiele sollen das verdeutlichen: Das

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

ethische Prinzip, die Gesetze des Staates zu befolgen, könnte in einer Diktatur dazu dienen, die Menschen dazu zu bringen, dass sie auch verbrecherische Gesetze befolgen und verbrecherische Befehle, die gesetzlich gedeckt sind, ausführen; und das ethische Prinzip, immer die Wahrheit zu sagen, könnte dazu dienen, die Menschen in einer Diktatur dazu zu bringen, den Häschern das Versteck eines Verfolgten zu verraten. Das Prinzip, dass man kein unschuldiges menschliches Leben töten und daher unter keinen Umständen eine Schwangerschaft abbrechen darf, kann dazu führen, dass man eine Frau, die sich in einer schweren Konfliktsituation und unter größtem Leid und Schmerz dazu entschließt, einen als nicht lebensfähig diagnostizierten Fötus mit schweren Missbildungen abzutreiben, moralisch verurteilt und stigmatisiert, und eine andere Frau, die sich dazu entschließt, in der gleichen Situation den Fötus auszutragen, vorbehaltlos als untadelig hinstellt; dabei trägt sie den Fötus vielleicht nur deshalb aus, weil dessen Organe nach der Geburt anderen Säuglingen transplantiert werden können, deren Leben damit gerettet wird. Das Motiv dafür mag reine Profitgier sein, vielleicht ist es aber auch übermenschlicher Edelmut – wer weiß?

In allen diesen Fällen sind jedoch nicht die ethischen Prinzipien selbst schädlich, sondern ihr Missbrauch. Überhaupt haben ethische Prinzipien nicht die Aufgabe, Menschen zu verurteilen oder zu „entschuldigen", und fast immer, wenn ethische Prinzipien dazu benützt werden, werden sie missbräuchlich benützt, also missbraucht.

Der *andere Einwand*, den manche Moralphilosophen gegen ethische Prinzipien und eine Prinzipienethik erheben, ist gravierender. Er besagt, dass es gar nicht möglich sei, ethische Prinzipien und damit eine Prinzipienethik zu begründen: Prinzipien – und speziell auch ethische Prinzipien – sind nämlich universelle Sätze mit einem Allgemeinheitsanspruch; zwei verschiedene Handlungssituationen und zwei verschiedene handelnde Personen sind jedoch niemals völlig gleich; daher könne man immer nur eine einzelne, konkrete Handlungssituation und eine einzelne, konkrete handelnde Person ethisch bzw. normativ beurteilen, man könne aber nie allgemeine normative Sätze bzw. ethische Prinzipien begründen. Es sei also nur eine sogenannte Situationsethik möglich; eine Ethik mit Prinzipien, d.i. eine Prinzipienethik, sei hingegen unmöglich.

Wäre dieses Argument stichhaltig, gäbe es nicht nur keine ethischen Prinzipien und damit keine Prinzipienethik, sondern auch keine wissenschaftlichen Gesetze und somit keine Wissenschaften. Auch zwei Naturereignisse, zwei physische Phänomene oder zwei Körper sind nämlich nie völlig gleich, und wir wären daher auch nie berechtigt, darüber allgemeine Sätze bzw. Gesetze aufzustellen. Richtig ist zwar, dass wir solche streng allgemeinen Sätze, wie sie die wissenschaftlichen Gesetze darstellen, niemals verifizieren bzw. als wahr nachweisen können, wie Popper gezeigt hat. Dennoch

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at
können wir solche Gesetze überprüfen und bis zu einem gewissen Grad bewähren, weshalb wir mehr oder weniger berechtigt sein können, solche Sätze zu behaupten. Ähnlich verhält es sich mit den allgemeinen Sätzen oder Prinzipien der Ethik: Wenn auch in ihrem Fall eine intersubjektive Überprüfung und Bewährung – falls sie überhaupt möglich ist – auf andere Weise erfolgen muss als bei den empirischen Gesetzen, ergibt sich bloß daraus, dass zwei Situationen bzw. zwei handelnde Personen niemals völlig gleich sind, noch lange nicht, dass wir nicht berechtigt sind, allgemeine ethische Forderungen bzw. Prinzipien über sie aufzustellen. Dazu genügt vielmehr, dass es zwischen verschiedenen Handlungssituationen und handelnden Personen zumindest gewisse Gemeinsamkeiten gibt, dass sie also wenigstens in einigen moralisch relevanten Eigenschaften übereinstimmen.

Damit sollte der Einwand, ethische Prinzipien und Prinzipienethik seien schädlich oder unmöglich, ausgeräumt und klargestellt sein: Ethische Prinzipien und Prinzipienethik als solche sind nicht schädlich; was sich oft als schädlich erweist, ist vielmehr ihr Missbrauch. Und ethische Prinzipien sind nicht unmöglich; vielmehr sind sie und mit ihnen auch eine Prinzipienethik durchaus möglich. Damit nicht genug: Wenn die Normative Ethik ihrer Aufgabe und Zielsetzung gerecht werden will, sind allgemeine ethische Sätze und damit Prinzipien unverzichtbar. Ohne solche allgemeinen Sätze bzw. Prinzipien lässt sich Normative Ethik weder systematisch und kritisch-rational betreiben noch lehren und tradieren; sie verlöre damit ihren theoretischen Anspruch, der sie definitorisch charakterisiert.

Aus den dargelegten Gründen kann eine Normative Ethik nur als Philosophische Ethik und diese wiederum nur als *Prinzipienethik* ihrer Aufgabe gerecht werden. Unter *ethischen Prinzipien* darf man dabei allerdings nicht – wie es häufig geschieht – normative Sätze verstehen, die bedingungslos, d. h. ohne jede einschränkende Bedingung, ein für allemal und unumstößlich gelten – solche Prinzipien gibt es tatsächlich nirgends, auch nicht in der Ethik. Die Prinzipien der Ethik können und müssen vielmehr sehr detaillierte einschränkende Bedingungen enthalten, und sie sind der Kritik keineswegs entzogen, sondern müssen sich ständig der Kritik stellen und können ohne weiteres aufgrund kritischer Überprüfung auch revidiert werden.

6. Normative Prinzipienethik als rein teleologische, als rein deontologische oder als gemischte Normethik

Bei der Begründung der Normethik stehen einander zwei klassische Ansätze gegenüber: der teleologische und der deontologische. In einer *rein teleologischen Normethik*

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at
wird die ethische Beurteilung einer Handlung ausschließlich von den Konsequenzen der betreffenden Handlung abhängig gemacht; man spricht daher in diesem Zusammenhang auch von einer *rein konsequentialistischen Normethik*. In einer *rein deontologischen Normethik* spielen hingegen die Konsequenzen einer Handlung bei deren ethischer Beurteilung überhaupt keine Rolle, sondern sie sind für die ethische Beurteilung der jeweiligen Handlung völlig irrelevant. Das klassische Modell einer rein konsequentialistischen Normethik liefert der Utilitarismus; ihm diametral entgegengesetzt ist der Kategorische Imperativ von Kant, der als klassisches Beispiel für eine rein deontologische Normethik gilt.

Dem rein konsequentialistischen Ansatz hat man neben dem Mangel an Praktikabilität auch eine Reihe von theoretischen Mängeln eher formaler oder begrifflicher Art vorgeworfen; so verweist man zunächst einmal immer wieder auf Schwierigkeiten bei der Definition der in das konsequentialistische Modell eingehenden Begriffe einer Handlung, einer Handlungskonsequenz und einer Handlungsalternative; als mindestens ebenso problematisch erweist sich das Wertsystem, das in diesem Modell vorausgesetzt werden muss, sowie der Algorithmus, der bei der Berechnung des Gesamtwertes einer Handlung anzuwenden ist. Diese Einwände sind gewichtig, aber nicht unüberwindbar; sie allein zwingen uns noch nicht zur Aufgabe des rein konsequentialistischen Ansatzes.

Maßgeblich dafür, dass sich ein rein konsequentialistischer Ansatz nicht aufrechterhalten lässt, sind gravierende theoretische Einwände inhaltlicher Art, insbesondere der folgende: Im Rahmen eines rein konsequentialistischen Standardmodells lassen sich auch offenkundig ungerechte, ja sogar unmenschliche Handlungen ethisch rechtfertigen. Dies sei an einem Beispiel erläutert:

Mehrere Menschen warten dringend auf die Transplantation verschiedener Organe, ohne die sie in kürzester Zeit zum Tod verurteilt sind. Das Sterben eines unheilbar kranken und unmittelbar vor dem Tod stehenden Menschen, der diese Organe zur Verfügung stellen und dadurch die auf ein Spenderorgan wartenden Menschen retten könnte, zögert sich unerwartet Stunden und Tage hinaus, und damit verzögert sich beim Sterbenden das Eintreten des Hirntodes, der für die Transplantation der Organe abgewartet werden muss. Gemäß einem rein konsequentialistischen Ansatz wäre die Entnahme der Organe bei einem bewusstlosen, im irreversiblen Koma liegenden todkranken Menschen vor Eintritt des Hirntodes auch ohne entsprechende Willensäußerung des Betroffenen oder Einverständniserklärung durch Angehörige oder Bevollmächtigte ethisch als erlaubt – ja vielleicht sogar als geboten – zu beurteilen, wenn dadurch das Leben mehrerer Menschen gerettet und ihnen für viele Jahre

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at
ein Leben von befriedigender, ja vielleicht sogar von höchster Qualität geschenkt werden könnte.

Ein solches Vorgehen ist aber nicht nur rechtlich völlig unhaltbar, sondern bedeutet zugleich auch einen schwerwiegenden Verstoß gegen grundlegende ethische Rechte, welche die meisten Menschen für unantastbar halten. Diese fundamentalen Rechte einer Person auf ihr Leben, auf Selbstbestimmung und Unversehrtheit des Körpers können niemals, auch nicht durch eine noch so starke Erhöhung des Gesamtwertes einer Handlung für andere Personen aufgewogen oder gar aufgehoben werden. Kant hat diesen Gedanken so ausgedrückt: Eine Person ist immer Zweck an sich und darf niemals bloß als Mittel für etwas anderes – auch nicht für eine andere Person – gebraucht werden.

Der Hauptvorwurf gegen den rein konsequentialistischen Ansatz lautet somit: Diesem Ansatz zufolge sind gewisse Handlungen als ethisch erlaubt oder gar geboten zu beurteilen, obwohl sie grundlegende Rechte von Personen, also Menschenrechte verletzen und in diesem Sinne „unmenschlich" sind.

Der rein deontologische Ansatz der Ethikbegründung will solche Verletzungen von Grundrechten von vornherein ausschließen und erhebt daher die Autonomie der Person zum Prinzip: Eine Person ist immer Zweck an sich und niemals bloß Mittel für etwas. Weil es nicht allein vom Willen des Handelnden, sondern auch vom Zufall und anderen Faktoren, auf die der Handelnde keinen Einfluss hat, abhängt, welche Konsequenzen eine Handlung hat, dürfen nach dem rein deontologischen Ansatz die Konsequenzen einer Handlung für deren ethische Beurteilung überhaupt keine Rolle spielen.

Kants Ausführungen über den Kategorischen Imperativ und seine Argumentation bei der Anwendung des Kategorischen Imperativs auf konkrete Fälle lassen hinsichtlich ihrer Klarheit und Plausibilität viel zu wünschen übrig. Man kann gegen den Kategorischen Imperativ viele Einwände erheben, und es wurde an ihm auch immer wieder heftig Kritik geübt. Diese Kritik bezieht sich einerseits auf die bloß beschränkte praktische Umsetzbarkeit des Kategorischen Imperativs und anderseits auf eine Reihe von formalen Mängeln. Auch der Haupteinwand gegen den Kategorischen Imperativ ist jedoch inhaltlicher Art, und er betrifft nicht nur die konkrete Ausformung des rein deontologischen Ansatzes durch Kant, sondern den rein deontologischen Ansatz ganz allgemein: Da beim rein deontologischen Ansatz die Konsequenzen der zu beurteilenden Handlung völlig außer Acht gelassen werden müssen, lassen sich auch hier sehr leicht Beispiele finden oder zumindest im Gedankenexperiment konstruieren, bei denen eine Handlung diesem Ansatz gemäß erlaubt oder gar geboten ist, obwohl sie die schlimmsten Konsequenzen nach sich zieht und menschliches Leben gefährdet, ja

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

sogar einen Menschen das Leben kostet, während Handlungsalternativen, bei denen diese Konsequenzen vermieden werden, verboten sind. Dass eine solche „unmenschliche" Handlung trotz solcher Konsequenzen als ethisch erlaubt oder gar geboten beurteilt wird, lässt sich beim rein deontologischen Ansatz deshalb nie ausschließen, weil dabei die Konsequenzen der jeweiligen Handlung ja völlig unberücksichtigt bleiben müssen.

Dass dieser Einwand nicht an den Haaren herbeigezogen ist, bestätigt Kants Aufsatz „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen" (Kant, 1797). Kant betont darin, dass die Pflicht der Wahrhaftigkeit bzw. Ehrlichkeit in allen Aussagen bzw. Erklärungen völlig unbedingt gilt und „ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot" ist (Kant, 1797, A 307, vgl. auch A 311, A 313), das seinem „Wesen nach keiner Ausnahme fähig ist" (Kant 1797, A 314) – es mag uns selbst „oder einem andern daraus auch noch so großer Nachteil erwachsen" (Kant 1797, A 304, vgl. auch A 310). Das Gebot lässt auch in dem Fall keine Ausnahme zu, wo es einen Menschen – ja selbst unseren Freund – das Leben kostet, wie Kant an Hand eines bekannten Beispiels betont; er bekennt sich dabei ausdrücklich zur These, „dass die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen" ist (Kant 1797, A 302).

Der rein deontologische Ansatz wurde dem rein konsequentialistischen Ansatz entgegengesetzt, um die ethische Legitimierung von Unmenschlichkeiten auszuschließen, die sich aus der völligen Vernachlässigung von Grundrechten und der alleinigen Berücksichtigung der Konsequenzen einer Handlung bei deren ethischer Beurteilung ergeben kann. Der rein deontologische Ansatz erwies sich jedoch ebenfalls als anfällig für ethische Beurteilungen, die Unmenschlichkeiten legitimieren oder gar fordern, und krankt daher – unter anderen Vorzeichen – am selben Mangel wie der rein konsequentialistische Ansatz: Wenn die Konsequenzen einer Handlung bei deren ethischer Beurteilung völlig unberücksichtigt bleiben müssen, kann man nie ausschließen, dass eine ethisch erlaubte oder gar gebotene Handlung ein Menschenleben „kostet", obwohl Handlungsalternativen ohne solche Konsequenzen offen stehen.

Aus dem Scheitern des rein konsequentialistischen und auch des rein deontologischen Ansatzes ergibt sich die klare Forderung, ihre extreme Einseitigkeit dadurch zu vermeiden, dass man die berechtigten Anliegen beider Ansätze in einer gemischten Normethik miteinander verbindet. Diese Forderung wird von zahlreichen zeitgenössischen Moralphilosophen erhoben. Eine solche gemischte Normethik vereinigt in sich die Grundidee des konsequentialistischen Ansatzes – ohne allerdings das konsequen-

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

tialistische Standardmodell zu übernehmen – mit der Grundidee des deontologischen Ansatzes und überwindet damit den Ausschließlichkeitsanspruch der beiden Standpunkte, der für ihre unhaltbaren Auswirkungen verantwortlich ist.

In der Literatur über Angewandte Ethik findet man heute sehr häufig vier Prinzipien bzw. (genauer gesagt) vier „Bündel von Prinzipien" („four clusters of basic principles"), die viele Autoren aus einem mittlerweile zum Standardwerk avancierten Buch über Bioethik von Tom L. Beauchamp und James F. Childress (Beauchamp & Childress, 1994, pp. 37 f.) übernommen haben:

(1) Das Prinzip der Autonomie („autonomy") verlangt Achtung vor der Fähigkeit autonomer Personen, Entscheidungen zu treffen.
(2) Das Prinzip der Nicht-Schädigung („nonmaleficence") verlangt, dass kein Schaden bzw. kein Leid verursacht wird.
(3) Das Prinzip der „Wohltätigkeit" („beneficence") besteht aus einer Gruppe von Normen, welche die Förderung von Wohlergehen, Vorteilen und Nutzen in Abwägung zu deren Kosten und Risiken verlangen.
(4) Das Prinzip der Gerechtigkeit („justice") besteht aus einer Gruppe von Normen, welche die faire Verteilung von Vorteilen, Risiken und Kosten verlangen.

Beim ersten und vierten Prinzip handelt es sich um deontologische, beim zweiten und dritten um konsequentialistische Forderungen. Die beiden konsequentialistischen Prinzipien fassen in einfacher und untechnischer bzw. unquantifizierter Form die Zielsetzung des konsequentialistischen Ansatzes zusammen. Die beiden deontologischen Prinzipien hingegen sollen genau die inhaltlichen Defizite wettmachen, welche dem rein konsequentialistischen Ansatz zum Verhängnis werden: die Vernachlässigung des Rechts auf Selbstbestimmung und des Gerechtigkeitsgebotes. Das „Prinzipien-Bündel"-Paket von Beauchamp und Childress enthält somit sowohl konsequentialistische als auch deontologische Komponenten und bildet daher die Grundlage für eine gemischte Normethik.

Für eine echte Norm*theorie* wäre es allerdings erforderlich, die einzelnen Prinzipien genauer auszuformulieren und in einen systematischen Rahmen einzuordnen. Wesentlich für eine *gemischte* Normtheorie ist aber vor allem, dass dabei für ein ausgewogenes Verhältnis zwischen deontologischen und konsequentialistischen Komponenten gesorgt wird. Ideal wäre es natürlich, die einzelnen Prinzipien in eine streng logisch-hierarchische Ordnung zu bringen, doch ist eine solche Zielsetzung realitätsfremd. Man wird sich im Allgemeinen mit gewissen „Vorrangregeln" begnügen müssen, die

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at
im Wesentlichen darauf hinauslaufen, dass gewisse grundlegende Rechte und Freiheiten – wie das Recht auf das eigene Leben und die Unversehrtheit des Körpers – Vorrang vor allen anderen Rechten haben und niemals konsequentialistisch aufgewogen oder abgegolten werden können. Diese grundlegenden Rechte machen einen Teil des Rechts auf Selbstbestimmung bzw. Autonomie aus, füllen es jedoch nicht vollständig aus. Auch das Autonomie-Prinzip beinhaltet noch eine Vielfalt abgestufter Rechte, unter denen es ebenfalls so etwas wie eine Rangordnung oder zumindest eine Gewichtung gibt. (Unter dem Begriff der Autonomie fasst man Rechte zusammen, die von den grundlegenden Rechten auf Leben und Unversehrtheit des Körpers über das Recht auf freie Entfaltung und auf Information bis hin zu Rechten auf verschiedene Formen von Privatheit reichen.)

Die Vielfalt an Rechten, die unter dem Begriff der Autonomie zusammengefasst sind, deutet schon darauf hin, dass es wohl keine ganz einfache Begründung für das Recht auf Selbstbestimmung bzw. Autonomie gibt und dass dieses grundlegende Recht nicht schlicht durch Berufung auf die Menschenwürde begründet werden kann. Nach Auffassung vieler Fachleute hat die Rede von der Würde des Menschen ihre religiöse Wurzel in der christlichen Lehre vom Menschen als Abbild Gottes. Allerdings ist die Rede von der Würde des Menschen durch ihre Säkularisierung nicht nur ihres religiösen Hintergrundes und Gehaltes, sondern überhaupt ihres inhaltlichen Kerns beraubt worden, und es blieb von ihr nur eine Worthülse übrig. Darauf läuft jedenfalls die Kritik hinaus, die prominente zeitgenössische Ethiker wie Peter Singer und Helga Kuhse daran üben, dass man sich in rechtlichen und ethischen Diskussionen allzu rasch, allzu häufig und allzu leichtfertig auf die Würde des Menschen beruft und sich damit eine inhaltliche Begründung ersparen zu können glaubt (vgl. z. B. Kuhse & Singer 1999, pp. 39 ff.). Statt dessen sind differenzierte sachliche Argumente für die verschiedenen Formen des Selbstbestimmungsrechts erforderlich. Recht auf Selbstbestimmung können offenbar nur Wesen haben, die zumindest im Prinzip die Fähigkeit erlangen können, über sich selbst zu bestimmen. Das trifft nur auf personale Wesen zu, die ein Verständnis für ihre eigene Vergangenheit und Zukunft haben. Auch Wesen, denen diese Fähigkeit nicht zukommt, verdienen jedoch, dass man sie und ihre Interessen respektiert. Somit kann man auch Wesen, die einer Selbstbestimmung gar nicht fähig sind und denen daher auch kein Recht auf Selbstbestimmung zukommt, Respekt entgegenbringen und eine gewisse Würde zuschreiben.

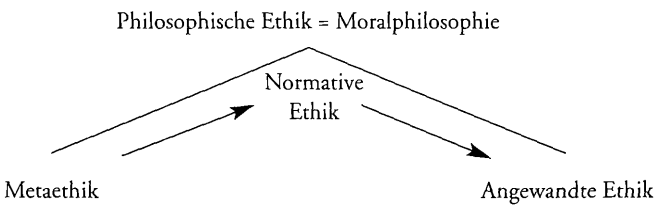
Solchen Überlegungen wird gelegentlich vorgeworfen, dass durch sie die unantastbare Würde des Menschen gefährdet oder gar heruntergemacht wird. Sie können jedoch auch als konstruktive Herausforderung angesehen werden, den formalen Begriff

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

der Würde des Menschen mit neuem Inhalt zu füllen und damit der Komplexität und Vielfalt gerecht zu werden, die in Begriffen wie „Menschenwürde" und „menschliche Autonomie" stecken.

7. Normative Ethik als reine Theorie versus Angewandte Ethik

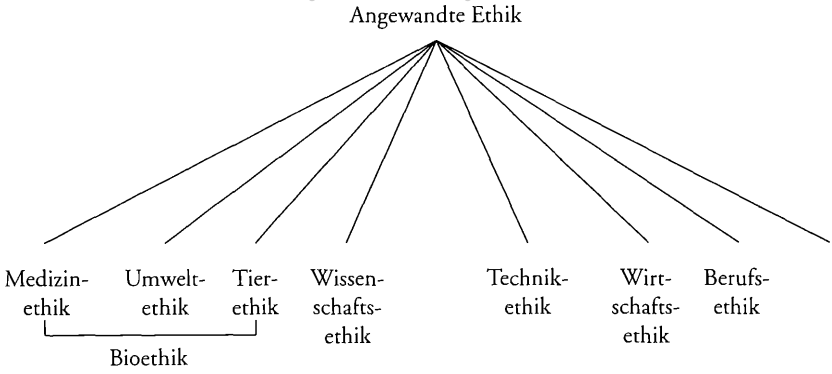
Ich habe hier die Normative Ethik als gemischte Normethik mit Prinzipien entwickelt. In diesem Verständnis bildet die Normative Ethik heute das Herzstück der Philosophischen Ethik. Zur Philosophischen Ethik gehören aber daneben noch zwei Bereiche, die in einer engen Verbindung zur Normethik stehen, ja mit ihr sogar untrennbar verbunden sind: die Metaethik und die Angewandte Ethik (vgl. Schema 3).



Schema 3

Die Metaethik bezieht sich auf die Normative Ethik und diese wiederum auf die Angewandte Ethik, jedoch sind diese Beziehungen von sehr unterschiedlicher Natur: Die Metaethik bezieht sich auf die Normative Ethik als ihrem Untersuchungsobjekt, die Angewandte Ethik hingegen ist nicht das Untersuchungsobjekt der Normativen Ethik; vielmehr besteht sie – wie ihr Name schon sagt – in einer Anwendung der Prinzipien der Normativen Ethik auf konkrete Problem- und Konfliktfälle in verschiedenen Lebensbereichen. Diesen verschiedenen Anwendungsgebieten entsprechend hat sich eine Reihe von selbständigen Teildisziplinen der Angewandten Ethik etabliert, in welche sich die Angewandte Ethik heute gliedert. Sie reichen von der Medizinischen Ethik, der Umweltethik und Tierethik über die Wissenschafts- und Technikethik, die Politische Ethik, die Rechtsethik und die Wirtschaftsethik bis hin zur Berufsethik (für Techniker, Ärzte, Krankenhauspersonal, Anwälte, Psychotherapeuten, Journalisten, Manager usw.). Die Angewandte Ethik ist mit ihren Teildisziplinen das in den letzten zwanzig Jahren am stärksten expandierende Teilgebiet der Philosophie. (Schema 4 gibt einen Überblick über die wichtigsten Teilgebiete der Angewandten Ethik.)

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at



Schema 4

8. Von der anthropozentrischen über die zoozentrische bzw. pathozentrische zur biozentrischen Ethik

Die Zerstörung unserer Umwelt springt uns tagtäglich ins Auge. Wir fühlen uns dabei oft wie hilflose Zuschauer eines unabwendbaren Prozesses, der die Umwelt und mit ihr auch uns zwangsläufig in eine Katastrophe zu stürzen scheint. Bloßes Mitgefühl mit der Natur nützt dagegen ebenso wenig wie Jammern; aber auch mit blindem Aktivismus ist die Umwelt auf Dauer nicht zu retten. Gefragt sind klare Zielvorstellungen und durchdachte Konzepte zur Rettung der Umwelt. An dieser Stelle sind ethische Überlegungen unausweichlich. Damit kommt die Angewandte Ethik ins Spiel. Anwendungen moralischer Überlegungen im Bereich der Umweltproblematik werden als eigenes Arbeitsgebiet der Angewandten Ethik unter dem Titel ‚Umweltethik' oder ‚Ökologische Ethik' zusammengefasst.

‚Umwelt' wurde lange nur als die Umwelt von uns Menschen aufgefasst, weshalb auch Umweltprobleme nur aus der Perspektive des Menschen gesehen wurden: Die Umwelt sollte demnach in erster Linie für uns Menschen erhalten werden; die Menschen nahmen sich infolgedessen auch das Recht, sie für sich beliebig zu nutzen. Diese Sichtweise ließe jedoch eine brutale Ausbeutung der Umwelt für die derzeit lebenden Menschen zu, wenn man nicht die zukünftigen Generationen in die Betrachtung einbezöge. Auch bei Berücksichtigung der zukünftigen Generationen erhalten die Umwelt und die Natur insgesamt aber ihren Wert weiterhin nur durch die – derzeit lebenden und zukünftigen – Menschen und sind damit nie ein Wert in sich. Mehr und mehr erkannte man jedoch, dass der Wert unserer Umwelt nicht von ihrer Verwertbarkeit für die derzeitigen und zukünftigen Menschen abhängt.

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

Damit war die anthropozentrische Einstellung aber noch lange nicht überwunden. Hartnäckig hielt sich das Vorurteil aufrecht, dass jedes Recht eine Pflicht beinhaltet und dass daher nur denjenigen Wesen moralische Rechte eingeräumt werden können, die auch fähig sind, Pflichten zu übernehmen. Schon allein aus begrifflichen Gründen blieben deshalb nicht-menschliche Lebewesen von moralischen Rechten ausgeschlossen. Nun ist es zwar richtig, dass jedem Recht eine Pflicht entspricht und sich jedes Recht als (negierte oder unnegierte) Pflicht darstellen lässt; der Träger dieser Pflicht braucht allerdings keineswegs mit dem Träger des jeweiligen Rechtes identisch zu sein (vgl. dazu Morscher 2002). Anstatt sich auf solche semantische Argumente und Ausflüchte zurückzuziehen, sollte man vielmehr ernsthaft und sachbezogen überlegen, welchen Wesen gegenüber wir Menschen moralische Pflichten haben.

Bereits in der traditionellen Moralphilosophie gab es Ansätze zu solchen Überlegungen, die aber nie systematisch ausgearbeitet wurden. Neuere Richtungen in der Ethik versuchten, dem Anliegen eines umfassenden Umweltschutzes dadurch gerecht zu werden, dass sie die Prinzipien der traditionellen Ethik modifizierten, indem sie neben den Menschen auch die Tiere berücksichtigten und verlangten, dass in die ethischen Überlegungen neben den menschlichen auch alle anderen empfindungsfähigen Lebewesen und zu guter Letzt alle Lebewesen überhaupt einbezogen werden. So wurde die traditionell anthropozentrisch ausgerichtete Ethik zunächst zu einer „zoozentrischen" und „pathozentrischen" und schließlich zu einer „biozentrischen" Ethik weiterentwickelt. Heute ist man – ganz jenseits von jeder Naturromantik – geneigt, auch nicht-menschlichen Lebewesen an sich (und nicht nur im Hinblick auf menschliche Zielsetzungen) moralische Werte zuzuschreiben und Rechte einzuräumen.

9. Umweltethik als ökozentrische Ethik

Auch eine biozentrische Ethik wird aber mit den eigentlich gravierenden Umweltproblemen unserer Zeit – wie Wasser- und Luftverschmutzung, Ausrottung von Arten usw. – nicht fertig. Dazu ist noch ein zweiter Neuansatz erforderlich. Die traditionelle Ethik krankte nämlich nicht nur am Anthropozentrismus, sondern auch an einem Atomismus bzw. Individualismus, dem zufolge nur das individuelle Leben moralische Relevanz besitzt. Demgegenüber hat uns die Umweltbewegung gelehrt, dass es nicht nur um die Erhaltung des Lebens einzelner Individuen geht, sondern auch um die Erhaltung der Arten in ihrer Vielfalt, von Landschaften und Gewässern, von Biotopen und ganzen Ökosystemen. Kurz gesagt: Die Natur als organisches Ganzes muss im Mittelpunkt der Betrachtung stehen.

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

Eine so verstandene Umweltethik ist nicht individualistisch bzw. atomistisch, sondern „holistisch"; sie ist auch nicht anthropo-, zoo-, patho- oder biozentrisch, sondern „ökozentrisch" Aufgrund dieser doppelten Neuorientierung stellt die heutige Umweltethik nach Auffassung mancher ihrer Vertreter nicht bloß eine Weiterentwicklung der bisherigen Ethik dar, sondern mit ihr wird vielmehr ein Paradigmenwechsel eingeleitet, der die Ethik insgesamt revolutioniert. Manche Autoren gehen so weit zu behaupten, dass eine so verstandene Umweltethik gar nicht mehr Teil der Angewandten Ethik sein könne, sondern dass mit ihr eine völlig neue Art von Ethik entstehe. Diese beiden Standpunkte schließen einander jedoch gar nicht aus: Angewandte Ethik kann ohne weiteres zu einer Revision der dabei angewandten ethischen Theorien führen, und eine solche Revision kann durchaus auch die Dimension einer Revolution annehmen.

10. Gewässerschutz: Aufgabe einer ökozentrischen Ethik der Zukunft

Ethik des Wassers und Gewässerschutzes kann nur im Rahmen einer so konzipierten ökozentrischen Ethik zielführend betrieben und begründet werden. Allerdings steckt eine solche ökozentrische Ethik noch in den Kinderschuhen: Ihre weitere Entwicklung und die damit verbundene Ausarbeitung angemessener Prinzipien bleiben eine Aufgabe für die Zukunft.*

Der erste Teil dieses Aufsatzes beruht auf einer gemeinsam mit Peter Simons verfassten Arbeit, die unter dem Titel „Water and the River Danube: The Philosophical Dimension" in dem von Peter A. Wilderer, Bence Huba und Thilo Kötzle herausgegebenen Band *Water in Europe. The Danube River: Life Line of Greater Europe*, Hildesheim-Zürich-New York 2002, pp. 41–49, erschienen ist.

Literatur

Attfield, R. (1994): *Environmental Philosophy. Principles and Prospects.* Aldershot.
Attfield, R. & Belsey, A., Hg. (1994): *Philosophy and the Natural Environment.* Cambridge.
Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. (1994): *Principles of Biomedical Ethics*, 4. Aufl. Oxford.
Brennan, A., Hg. (1995): *The Ethics of the Environment.* Aldershot.
Copleston, F. (1966): *A History of Philosophy*, Bd. I: *Greece and Rome.* London (Erstveröffentlichung 1946).
DesJardins, J. R. (1997): *Environmental Ethics. An Introduction to Environmental Philosophy*, 2. Aufl. Belmont, California.
Elliot, R., Hg. (1995): *Environmental Ethics.* London.

© Verein für Ökologie und Umweltforschung; download unter www.zobodat.at

Frechette, K. R. (1991): *Environmental Ethics*, 2. Aufl. Pacific Grove, California.

Hare, R. M. (1952): *The Language of Morals.* Oxford (deutsche Übersetzung: *Die Sprache der Moral.* Frankfurt / M. 1972 und 1983).

Hare, R. M. (1963): *Freedom and Reason.* Oxford (deutsche Übersetzung: *Freiheit und Vernunft.* Düsseldorf 1973, Frankfurt / M. 1983).

Hare, R. M. (1981): *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point.* Oxford (deutsche Übersetzung: *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz.* Frankfurt / M. 1992).

Hare, R. M. (1997): *Sorting Out Ethics.* Oxford.

Hargrove, E. C. (1989): *Foundation of Environmental Ethics.* Englewood Cliffs, New Jersey.

Kant, I. (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Riga (2. Aufl. Riga 1786; zitiert mit Originalpaginierung nach der Kant-Ausgabe von W. Weischedel, *Werke in sechs Bänden,* Bd. IV, 3. Aufl. Darmstadt 1970).

Kant, I. (1797): Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. In *Berlinische Blätter* 1, pp. 301–314 (zitiert mit Originalpaginierung nach der Kant-Ausgabe von W. Weischedel, *Werke in sechs Bänden,* Bd. IV, 3. Aufl. Darmstadt 1970).

Kripke, S. A. (1980): *Naming and Necessity.* Cambridge, Massachusetts (Erstveröffentlichung 1972; deutsche Übersetzung: *Name und Notwendigkeit.* Frankfurt / M. 1981).

Kuhse, H. & Singer, P. (1999): *Individuen, Menschen, Personen. Fragen des Lebens und Sterbens.* Sankt Augustin.

Morscher, E. (2001): Angewandte Ethik: was sie ist und was sie soll. In *Forschungsberichte und Mitteilungen des Forschungsinstituts für Angewandte Ethik an der Universität Salzburg* 22, pp. 1–40.

Morscher, E. (2002): Stig Kangers Analyse der Menschenrechte. Teil I: Grundlagen. In *Forschungsberichte und Mitteilungen des Forschungsinstituts für Angewandte Ethik an der Universität Salzburg* 27, pp. 1–63.

Morscher, E. & Neumaier, O. & Simons, P., Hg. (1997): *Applied Ethics in a Troubled World.* Dordrecht.

Pelletier, F. J. & Schubert, L. K. (1989): Mass Expressions. In D. Gabbay und F. Guenthner, Hg., *Handbook of Philosophical Logic,* Bd. IV: *Topics in the Philosophy of Language.* Dordrecht-Boston-London, pp. 327–407.

Putnam, H. (1974): The Meaning of „Meaning" In K. Gunderson, Hg., *Language, Mind, and Knowledge.* Minneapolis, pp. 131–193 (Nachdruck in Putnam 1975, pp. 215–271).

Putnam, H. (1975): *Philosophical Papers,* Bd. II: *Mind, Language and Reality.* Cambridge.

Röd, W. (1994): *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert,* Bd. I: *Altertum, Mittelalter, Renaissance.* München.

Sartre, J.-P. (1960): *Drei Essays.* Frankfurt / M.

Sylvan, R. & Bennett, D. (1994): *The Greening of Ethics: From Human Chauvinism to Deep-Green-Theory.* Cambridge.

Thomas, R., Hg. (1996): *Environmental Ethics.* London.

Wittgenstein, L. (1922): *Tractatus logico-philosophicus.* London (Erstveröffentlichung: „Logisch-Philosophische Abhandlung" In *Annalen der Naturphilosophie* 14, 1921, pp. 185–262).

Zimmerman, M. (1992): *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology.* Englewood Cliffs, New Jersey.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: Umwelt - Schriftenreihe für Ökologie und Ethologie

Jahr/Year: 2002

Band/Volume: 29

Autor(en)/Author(s): Morscher Edgar

Artikel/Article: Philosophische Dimensionen von Wasser: Von der Metaphysik des Wassers zur Ethik des Gewässerschutzes. 38-65