

Folgen, etwa für die Kosmologie, sind greifbar. Setzt sie etwa voraus, am Anfang war nichts als Energie, so setzt sie eben nichts Gegebenes voraus! Ein Ergebnis, das ihr nicht behagen wird, dem sie aber, will sie Kosmologie sein, nicht entrinnen kann, da sich gerade für sie erhebliche Konsequenzen abzeichnen. Denn: Energie „an sich“, in der Natur, gibt es nicht.

Hat die Natur ein Eigenrecht auf Existenz?

Anmerkungen zur Umweltethik-Diskussion

Von Bernhard IRRGANG (München)

Die Betrachtung der gegenwärtigen Umweltethik-Diskussion insbesondere um ein eventuelles Eigenrecht der Natur oder der Tiere offenbart eine eigentümliche Situation. Fixiert auf die Ablehnung eines übersteigerten Anthropozentrismus, der eine globale ökologische Krise heraufbeschworen hat, wird eine nicht-anthropozentrische Umweltethik gefordert, aber dadurch als Ethik selbst unmöglich gemacht. Zwar ist die Kritik am Anthropozentrismus als Herrschaft instrumenteller Rationalität und Ausweitung egoistischer Interessen über weite Bereiche der Natur berechtigt, jedoch verfehlt die Ablehnung der methodisch unhintergehbaren Anthropozentrik jedweder Ethik und die ökologisch verbrämte Naturalisierung des Menschen ihr eigentliches Ziel. Um derart paradoxe Begründungsstrukturen in der ökologischen Ethik zu vermeiden, plädiere ich für einen ökologisch orientierten Humanismus als methodische Grundlage einer Umweltethik im Sinne einer Ethik der Folgenbewertung und versuche, diesen Ansatz im folgenden zu rechtfertigen.

Zum Ansatz einer ökologischen Ethik

In der Umweltethik-Diskussion herrscht Pluralismus. Um diese zu ordnen, haben Frankena (1979),¹ Höffe (1981),² Meyer-Abich (1984)³ und Teutsch (1988)⁴ sie in einer Weise klassifiziert, daß sie sich ohne allzugroße Reibungsverluste ineinander übersetzen lassen. Dabei rekonstruiert Frankena acht Typen nach dem Gegenstandsbereich einer ökologischen Ethik und Meyer-Abich acht Arten nach dem Umfang der Rücksichtnahme im Handeln. Ich selbst möchte mich an Höffe und Teutsch anschließen, weil sie nicht nur Gegenstandsbereiche der ökologischen Ethik, sondern auch methodologische Überlegungen berücksichtigen. Diese sind unverzichtbar für die Konzeption einer nicht-partialen, umfassenden Umweltethik.

¹ W. K. Frankena, *Ethics and the Environment*, in: K. E. Goodpaster und K. M. Sayre, *Ethics and Problems of the 21st Century* (Notre Dame, Ind. 1979) 21–35, bes. 21 f.

² O. Höffe, *Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik* (Frankfurt a. M. 1981) 146–149.

³ K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik* (München 1984) 19.

⁴ 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.

Otfried Höffe unterscheidet fünf Motivgruppen bzw. Argumentationsformen zur Legitimation des Umweltschutzes. Der erste Legitimationstyp berücksichtigt persönliche oder wirtschaftliche Eigeninteressen (1),⁵ der zweite unterstellt ein gesellschaftliches Eigeninteresse (2), das Interesse eines Gemeinwesens, funktionstüchtig zu bleiben. Der dritte fordert eine gerechte Verteilung gesunder Umwelt an alle Menschen (3). Ihm 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 ein Schema, das umweltethische Konzepte nach ihrer Reichweite beschreibt.⁶ Er geht davon aus, daß jede ökologische Ethik „anthroponom“ im Unterschied zur Anthropozentrik sein müsse: „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.“⁷ Teutsch unterscheidet dann egoistische (1) von anthropozentrischen (2) Konzepten. 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 darauf hin, daß trotz weit auseinanderklaffender Konzepte sich der Theorienstreit in Grenzen hält und im wesentlichen auf die Vertreter von Anthropozentrik und Biozentrik beschränkt.⁸

Anknüpfend an die These von Teutsch zur Anthroponomie möchte ich allerdings für eine Position argumentieren, in der Anthropozentrik und Anthroponomie nicht gegeneinander ausgespielt werden. Anthroponomie ist der Name dafür, daß Anthropozentrik im Anschluß an das Diktum des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge, methodisch aus einer Ethik nicht eliminiert zu werden vermag, ohne diese aufzuheben.⁹ Anthroponomie oder methodische Anthropozentrik und ihre Unhintergebarkeit sind zudem ein starkes Argument für eine unterschiedliche Wertung von Mensch und Natur, insofern erster sittlich handeln kann, letztere aber nicht. Zudem zieht eine Zerstörung der Sonderstellung des Menschen in der Naturgeschichte eine Auflösung der Ethik nach sich. Und in diesem Falle wäre der Mensch entschuldigt, wenn er sich perfekter als Tiere rational-instrumentell und egoistisch verhält, ohne sein Handeln an sittlichen Kriterien zu überprüfen.

Ähnlich argumentiert Kurt Bayertz. Für ihn wird nicht selten in der ökologischen Ethik das deskriptive Bild der Natur durch ein normatives ersetzt.¹⁰ 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, 161 f.). Diese Forderungen zerstören aber nicht nur im Ansatz die Diskussion um eine wissenschaftliche Begründung der Ethik, sondern gehen auch auf

⁵ O. Höffe, a. a. O. 147.

⁶ G. M. Teutsch, a. a. O. 59.

⁷ Ebd. 60.

⁸ Ebd. 61.

⁹ Vgl. B. Irrgang, Zur Problemgeschichte des Topos ‚christliche Anthropozentrik‘ und seine Bedeutung für eine Umweltethik, in: Münchener Theologische Zeitschrift 37 (1986) 185–203.

¹⁰ 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.

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). Versteht man aber die Gesetze der Evolution, so ist Anthropozentrik in einer ökologischen Ethik 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. Sein lapidares Fazit lautet: „Es ist also seine Sonderstellung in der Natur, die ihn überhaupt erst befähigt, seine eigenen Interessen zu relativieren.“ (Bayertz, 180)

Anthropozentrik ist für eine ökologische Ethik konstitutiv: „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.“¹¹ Methodisch ist diese Einsicht abgesichert, 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.“¹² Doch sind die Alternativen noch weniger attraktiv: Sie heben die ökologische Ethik als Ethik auf.

Kann eine anthropozentrische Umweltethik Kriterien für die Einschränkung menschlicher Interessen im Umgang mit der Natur entwickeln? Wie weit und in welcher Dringlichkeit muß die außermenschliche Natur berücksichtigt werden, damit ich mein Handeln noch als sittlich betrachten darf? Um diese Fragen zu beantworten, möchte ich einen Weg vorschlagen, hier methodisch einigermaßen abgesichert zu Kriterien zu gelangen. Den Leitfaden zu diesem Unternehmen stellt dabei das Leib-Seele-Problem dar. Zu dessen Explikation kann an Edmund Husserl und seinen Gedanken der phänomenologischen Reduktion angeknüpft werden.

Das Leib-Seele-Problem in einer ökologischen Ethik

Die phänomenologische Reduktion unterscheidet hinsichtlich des Leibes und der Realität eine „Innenperspektive“ und eine „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“, „in dem 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“.¹³ Dies dokumentiert sich in „Kinästhesien“ (Ideen, 150), Bewegungsempfindungen, in denen ich zugleich meinen Leib als frei empfinde.

¹¹ K. Bayertz, Technik, Ökologie und Ethik. Fünf Dialoge über die moralischen Grenzen der Technik und über die Schwierigkeiten einer nichtanthropozentrischen Ethik, in: G. Bechmann und W. Rammert (Hg.), Technik und Gesellschaft. Jahrbuch 4 (Frankfurt a. M. New York 1986) 215–232, hier 231.

¹² Ebd.

¹³ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. 2, hg. von Mary Biemel (=Husserliana Bd. IV) (Den Haag 1952) 161; im folgenden im Text abgekürzt als Ideen.

Die Kompräsenz 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 tieferer animalischer Schichten in mir. So ist es dem Menschen nach Meinung Husserls möglich, ein nachfühlendes Bewußtsein natürlicher Ebenen in ihm zu erlangen, wenn er entsprechend vorsichtig dabei vorgeht. Diese Einfühlung in verschiedene „Schichten der Naturkonstitution“ (Ideen, 170) ist von der „theoretischen Setzung der ‚Natur‘“ (Ideen, 209) zu unterscheiden. Als Voraussetzung aller anderen Einstellungen und Perspektiven (Ideen, 375) fungiert die „Lebenswelt“ als die „natürliche Welt“.

Für eine ökologische Ethik ist Husserls Theorie der Einfühlung, der Selbstwahrnehmung des Menschen als Person wie als etwas Organisches und etwas Natürliches, also von „Stufen der Konstitution der Seele als naturale Einheit“¹⁴ fundamental. Die Erfahrung der „animalischen Erfahrung“ frei von allen Vormeinungen, Deutungen und Theorien kann nur die Einfühlung leisten, die 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 Kompräsenzen: „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 dieser 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 dem über Husserl hinaus Erweiterungen in bezug auf die Fremdwahrnehmungen vorgenommen werden können. Nun können auch tierische Organismen in die „Einfühlung“ einrücken, allerdings nur nach Maßgabe unserer Bereitschaft und 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 Auslegung der Einfühlung 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 ach-

¹⁴ E. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß, Teil 2 (1921–1928), hg. von I. Kern (=Husserliana Bd. XIV) (Den Haag 1973) 81; im folgenden im Text abgekürzt als Intersubjektivität.

ten, inwiefern es Seelisches indiziert [...] So ergeben sich für Leib und Seele neue Substanz- und Kausalauffassungen...“ (Intersubjektivität, 87) Die Perspektive methodischer Anthropozentrik wird durch die Theorie der Einfühlung als nicht hintergebar ausgewiesen.

Die Grundlegung einer ökologischen Ethik ohne zentrale erkenntnistheoretische Fragen, die mit dem Leib-Seele-Problem verbunden sind, ist nicht möglich. Dabei ist der Aufweis der Kompräsenz 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 könnte im Anschluß an Nicholas Reschers Konzeption der Induktion¹⁵ und John Henry Kardinal Newmans Entwurf einer ethischen Konvergenzargumentation im Hinblick auf eine „Zustimmungslehre“¹⁶ erfolgen, muß aber an dieser Stelle unterbleiben.

Husserls Gedanke der Einfühlung in tiefere Sphären und der Suche nach funktionalen Parallelen für Schmerzempfindung, Wahrnehmung und Bewußtsein in der Physiologie des Zentralnervensystems von Organismen, der auch mit dem Begriff der Empathie umschrieben werden kann, ist ein erster methodischer Leitfaden für eine ökologische Ethik. Damit betone ich beim Leib-Seele-Problem die Außenperspektive stärker als Husserl, die der empirischen Forschung und Objektivierung zugänglich ist. Allerdings soll nicht verschwiegen werden, daß dieser Weg wie jedes induktive Verfahren mit Unsicherheiten und Interpretationsspielräumen verbunden ist. Aus der eigenen Schmerz Erfahrung wissen wir, daß Schmerz möglichst zu vermeiden ist, daß wir also Schmerz nicht fraglos hinnehmen dürfen, auch bei Tieren nicht, wenn die Einfühlung vorurteilslos vorgenommen wird.

So erhält man einen methodischen Leitfaden für begründete Vermutungen über Verpflichtungen in der Behandlung der belebten und unbelebten Natur. In sie geht sittlich relevantes Faktenwissen über Gesetzmäßigkeiten der Natur ein, ohne daß dies selbst normativ würde. Ausgangspunkt muß methodologisch eine Anthropozentrik sein, die einen gewissen höheren Respekt vor moralischen Wesen begründet, also eine eingeschränkte auch wertend gemeinte Anthropozentrik befürwortet. Der Mensch als sittliches Wesen ist in der Lage, sich weitgehend auf einen unparteilichen Standpunkt zu stellen, und ist aus Gründen der Universalisierungsregel oder des Transsubjektivitätsprinzips 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 Generalisierbarkeit sittlicher Maximen, die einen radikalen Anthropozentrismus, Gattungschauvinismus und Egoismus als sittlich nicht akzeptabel erweist, 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.

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

¹⁵ Reschers Ansatz kann hier nicht expliziert werden, es sei aber immerhin auf sein Werk verwiesen: Nicholas Rescher, *Induktion. Zur Rechtfertigung induktiven Schließens* (München Wien 1987).

¹⁶ John Henry Kardinal Newman, *Entwurf einer Zustimmungslehre* (Mainz 1961) bes. 204.

Schmerzermpfindung wohl das basalere Kriterium, das wir auch leichter identifizieren können. Da auch wir 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 (gemäß dem Prinzip der Transsubjektivität) ist es angemessen, wenn wir erhaltenswerte Kreisläufe der Natur, Bedürfnisse von Organismen oder Versuche von höher entwickelten Tieren, ein möglichst leidfreies Leben zu führen, mit 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 auszudehnen, 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 *Conditio sine qua non* für die Entwicklung von Humanität und Solidarität. Diese sittlichen Grundsätze erheben Einspruch gegen die Verdinglichung des Menschen und ihm nahe verwandter Tiere durch instrumentelle und funktionale Rationalitäten.

Ökologisch orientierte Humanität

Grundsätzlich scheint es drei Wege zu geben, das Verhältnis des Menschen in der Natur zu bestimmen. Der eine stellt den Menschen radikal in die Natur und erlaubt ihm, sich natural und ausbeuterisch zu verhalten. Der zweite sieht den Menschen ebenfalls in der Kette der Evolution und der Natur, spricht aber Menschen und Teilen der Natur gleichermaßen Eigenrechte zu. Beide ignorieren die Asymmetrie zwischen der sittlichen Verpflichtung des Menschen und der Natur. 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 Schadensersatz. Daran wird deutlich, daß Menschen, nicht aber Teile der Natur sittliche Subjekte sind. Tierprozesse im Mittelalter sind kein Gegenargument, weil sie einer Naturauffassung entspringen, die sich nach heutigem Wissen nicht mehr aufrechterhalten läßt.

Wohl können 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 ist. 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 so starken Prämissen ausgehen, daß sie in Widerspruch zur Naturwissenschaft und der Ökologie gerät. Aber auch eine derartige Weltanschauung kann nicht plausibel machen, warum ich mich als Teil der Natur ihr gegenüber sittlich verhalten soll, wenn sie mir das verweigert, wenn ich nichts als Natur bin. Die Aporien dieser beiden Wege vermeidet der ökologisch orientierte Humanismus. Dieser

bezieht den Gedanken eines Eigenrechtes auf menschliche Subjektivität und Personalität. 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. Vielmehr sind Gründe anzugeben, wenn wir bestimmte Tiere oder Bereiche der Natur unter Rechtsschutz stellen wollen.

Andererseits lehnt ein ökologischer Humanismus die instrumentelle Vernunft im Dienste des Egoismus oder Gattungsegoismus ab. Dieser ist unsittlich, weil seine Haltung 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, weil so die Lebensgrundlagen künftiger Generationen zerstört werden. Daher empfiehlt ein ökologisch orientierter Humanismus die Einfühlung in künftig lebende Personen wie in die Natur.

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 Herrschsucht 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 in-niglicher 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.“¹⁷ Dabei meint Kant mit dem Ausdruck „entgegengesetzt“ eher eine Vokabel wie „gegenübergestellt“ oder „korrespondierend“, wie aus dem Gesamtkontext der Stelle eindeutig hervorgeht.

Kant kennt – und das ist zugleich das Charakteristikum für eine klassisch-anthropozentrische Ethik – nur Pflichten des Menschen gegenüber sich selbst oder gegenüber anderen Menschen, jedoch keine Pflichten gegenüber Tieren, sondern höchstens in Ansehung von Tieren. Hinter dieser Einschränkung „angesichts von Tieren“ steht die konsequent sittliche Haltung Kants, die sittliche Verpflichtung an die Moralität und Freiheit des Menschen und seiner Vernunft zurückbindet. Methodische Anthropozentrik akzeptiert im Anschluß an Kant in Fragen der Ethik eine moralische Auszeichnung des Menschen, die eine sittliche Verpflichtung – bei Kant Pflicht genannt – impliziert. Dennoch befriedigt uns heute diese Haltung nicht mehr ganz. Darauf zielt auch Friedo Ricken¹⁸ mit seiner Kritik an der klassischen Anthropozentrik ab. Und er kann auf eine Stelle verweisen, wo Kant Tieren moralanaloges Verhalten zuschreibt: „Weil die Tiere ein Analogon der Menschheit sind, so beobachten wir Pflichten gegen die Menschheit, wenn wir sie als analoga derselben be-

¹⁷ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre* § 17, A 108 f.

¹⁸ F. Ricken, *Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik*, in: *Theologie und Philosophie* 62 (1987) 4.

obachten, und dadurch befördern wir Pflichten gegen die Menschheit.“¹⁹ Zutreffend an Kants Position ist, daß zwar den Menschen seine Sittlichkeit als Subjekt sittlichen Handelns verpflichtet, aber das Objekt sittlichen Verhaltens muß nicht notwendig auf Menschen eingeschränkt bleiben, wenn sie denn bereits „analoga“ sind. 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.“²⁰ Kant ist zuzustimmen: der Adressat sittlicher Verpflichtung ist immer nur der Mensch, allerdings begründet Kant die Verpflichtung zur Rücksicht auch für uns nahe verwandte Tiere, weil sie ein Analogon zu uns selbst sind. Hier differenziert der Standpunkt der methodischen Anthropozentrik anders: Weil Menschen in sich Tieren und Teilen der Natur nachfühlen können, und weil sie sitlich, nicht nur natürlich eigensüchtig sein können, läßt sich die sittliche Verpflichtung zur Rücksichtnahme auch auf Tiere rechtfertigen. Ein willkürlicher Umgang mit ihnen ist sittlich unstatthaft, weil sie – wie wir – z.B. Schmerz empfinden und auch wir diesen nicht als Wert betrachten. Insofern Tiere uns sehr ähnlich sind, haben wir in bezug auf diese auch Verpflichtungen ihnen gegenüber.

Ein ökologisch orientierter Humanismus modifiziert Kants Standpunkt der klassischen Anthropozentrik durch Husserls Theorie der Fremdwahrnehmung und Einfühlung. Zu berücksichtigen sind künftig lebende Menschen und Bereiche der Natur, insofern sie unseren Bedürfnissen vergleichbare Interessen im Falle von Menschen oder notwendigen Bedarf im Falle von Tieren haben. In der Grundlegung des Kategorischen Imperativs hat Kant gerechtfertigt, 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.²¹ Doch die situationsgebundenen Verpflichtungen des Menschen gegenüber dem Menschen, formuliert in hypothetischen Imperativen, die an bestimmte Bedingungen gebunden sind, können auch über den Bereich des Menschen ausgedehnt werden, etwa, wenn die von einem Eingriff betroffenen Lebewesen uns mit ihrer Strukturierung des Zentralnervensystems recht nahe stehen. Zwar hat der Mensch qua (zumindest potentieller) Personalität einen sittlichen Eigenwert und Sonderstatus innerhalb der Lebewesen. Und die Natur als Bereich der vor-sittlichen Güter kann in diesem Sinne keinen Eigenwert besitzen, aber Rücksicht auf die Natur wird 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 Bereichen der Natur rechtfertigen kann, ist die der intergenerationalen Verantwortung, wie sie Dieter Birnbacher in seiner Habilitationsschrift „Verantwortung für zukünftige Generationen“²² kritisch diskutiert hat. 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 solle. 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, 25 f., 33).

Für die Zukunftsethik sind die vorhersehbaren Folgen eines Eingriffs entscheidend. Der

¹⁹ Immanuel Kant, *Moralphilosophie* Collins, AA XXVII 1, 459.

²⁰ F. Ricken, *Anthropozentrismus...*, a. a. O. 4.

²¹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 66.

²² (Stuttgart 1988), im folgenden im Text abgekürzt als Birnbacher.

Utilitarist fragt, ob Substitute zur Verfügung stehen (Birnbacher, 74). Selbst das Aussterben einer Art ist kein echter Verlust, wenn sämtliche Funktionen von anderen Arten übernommen werden können (Birnbacher, 75). Ein Modell ist der „intergenerationelle Nutzenutilitarismus“ (Birnbacher, 101). Er kann die klassischen ethischen Prinzipien nicht anwenden, denn sie sind zu statisch. So mutet er Aufbaugenerationen erhebliche Verzichte zu (Birnbacher, 110). Klassische Konzepte der Fairneß und ausgleichenden Gerechtigkeit sind nicht in der Lage, diese Mehrbelastung 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).

Ein ökologisch orientierter Humanismus kann an Birnbachers utilitaristisch-konsequentialistische Grundlegung einer Ethik der Verantwortung für zukünftige Generationen anknüpfen. Darüber hinaus hat ein ökologisch orientierter Humanismus zu überprüfen, inwieweit Rücksicht auf die Natur genommen werden müsse. Für die Bewertung des „moralischen Status“ von Tieren ist es wichtig herauszufinden, warum wir ihnen gegenüber zu einem bestimmten Verhalten verpflichtet sind. In diesem Zusammenhang ist die Leidensfähigkeit ein entscheidendes Kriterium. Hier knüpft ein ökologisch orientierter Humanismus an die pathozentrische Position im Fahrwasser des Utilitarismus an. Im Anschluß an Bentham sind Tiere aufgrund ihrer Leidensfähigkeit in Interessensabwägungen einzubeziehen.²³ Dies geschieht, weil wir an uns Leiden als zu vermeidendes Übel erfahren.

Ob ein Hund einen Begriff bilden kann oder nicht, das wissen wir nicht.²⁴ Es fehlt uns an der Vorstellungskraft, die Erfahrung eines Hundes nachzuvollziehen, was übrigens nicht nur für Hunde gilt.²⁵ Was wir jedoch feststellen können, ist, daß ein Vorzugsglaube (preference-belief) Teil unseres Begriffes eines Knochens als eines potentiellen Nahrungsmittels ist.²⁶ Daher können wir ähnliche Erfahrungen bei ähnlichem Verhalten zwischen den Gattungen erwarten, zumindest dürften menschliche und tierische Dursterfahrungen eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen.²⁷ Das Kriterium zur Unterscheidung von bewußten und unbewußten Tieren ist die Ähnlichkeit zu unserer Organisation, so daß es vernünftig ist, bei Säugetieren ein relativ komplexes Bewußtseinsleben anzunehmen.²⁸ Daher lassen sich willkürliche und leidvolle Eingriffe in das Leben anderer Organismen vom Standpunkt eines ökologisch orientierten Humanismus sittlich nicht rechtfertigen.

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 Grundprinzipien wie Gleichheit, Gerechtigkeit und Fairneß einschränkungslos auf alle Bereiche der Natur auszudehnen. Die Verpflichtung des Menschen, im Umgang mit der Natur einen unpartei-

²³ Peter Singer, *Praktische Ethik* (Stuttgart 1984) 72.

²⁴ Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley Los Angeles 1983) 57.

²⁵ Ebd. 64.

²⁶ Ebd. 59.

²⁷ Ebd. 65f.

²⁸ Ebd. 76f.

ischen, verallgemeinerbaren Standpunkt einzunehmen, beinhaltet die Einsicht in die Sonderstellung des Menschen, da wir von Tieren die Einnahme dieses unparteilichen 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 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 ihr aufgrund sittlicher Argumentation nicht zugesprochen werden. Von Natur aus kommt Teilen der Natur kein Selbstwert zu. Wer dieses behauptet, unterliegt dem Verdikt des naturalistischen Fehlschlusses, einer Position, die aus Tatsachen unberechtigterweise glaubt, Werte ableiten zu können. Davon unberührt bleibt die Frage, ob Rücksicht auf Teile der Natur als Verwirklichung eines Gutes angesehen werden kann oder nicht und mit welchen Gründen dies geschieht. Eine Ausweitung des Gleichheitsgrundsatzes auf alle Bereiche der Natur, wie sie physiozentrische Positionen fordern, kann von einem ökologisch orientierten Humanismus nicht nachvollzogen werden. Es sei denn, er wird so formuliert, wie dies Meyer-Abich tut: „Das Gleichheitsprinzip, daß zweierlei gemäß seiner Gleichheit gleich und gemäß seiner Verschiedenheit verschieden behandelt werden soll, ist wohl der elementarste Grundsatz der Gerechtigkeit.“²⁹ Allerdings reicht er in dieser Formulierung nicht aus, Eigenrechte der Natur zu rechtfertigen. Denn selbst wenn Tiere und Menschen z. B. in der Schmerzempfindung übereinstimmen, begründet das keine Eigen-Rechte des schmerzempfindenden Wesens, denn auch wir sprechen dem Menschen kein Eigenrecht zu, weil er ein schmerzempfindendes Wesen ist, sondern weil er Person und sittliches Subjekt ist.

Lebensgerechtigkeit

Ein ökologisch orientierter Humanismus geht von der Einsicht aus, daß der Mensch methodisch gesehen in der Innenperspektive des Wissens und der sittlichen Entscheidung im Zentrum der Weltrekonstruktion und der Ethik steht. Er 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 und in der Entwicklungsreihe der Organismen zuweist. Beide Perspektiven sind in einem ökologisch orientierten Humanismus in einer Spannungseinheit zusammenzudenken. Die These von der methodischen Anthropozentrik besagt, daß im sittlichen Argumentieren, das Verpflichtungen rechtfertigen soll, der Rückbezug auf den erkennenden und wertenden Menschen unhintergebar ist. Sie hält am Tier-Mensch-Unterschied aus methodischen Gründen fest, allerdings auch deshalb, weil sittliches Handeln im Unterschied zu pragmatisch-eigennützigem Verhalten, das z. B. nach den Gesetzmäßigkeiten der Spieltheorie ausgerechnet werden kann, an menschliche Freiheit zurückgebunden bleibt.

Die Theorie der Einfühlung begründet noch keine Ethik. Sie hilft aber, eine Antwort auf die Frage zu finden, ob eine Handlung lebensgerecht, zukunftsgerichtet oder umweltgerecht ist. Allerdings versteht sich das in ihr begründete abgestufte Dringlichkeitskriterium

²⁹ Klaus Michael Meyer-Abich, Das Recht der Tiere. Grundlage für ein neues Verhältnis zur natürlichen Mitwelt, in: Ursula M. Händel (Hg.), Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit (Frankfurt a. M. 1984) 22–35, Zitat 27.

bei der Berücksichtigung der Interessen künftiger Generationen und basaler Bedarfe leistungsfähiger Organismen im Zentrum eines ökologisch orientierten Humanismus als Meta-regel und inhaltliche Auslegung des Gerechtigkeitsprinzips. Zugleich will es konkrete Entscheidungshilfe sein, wenn konkurrierende Verpflichtungen berücksichtigt werden müssen. Es nimmt die Freiheit der Entscheidung nicht ab und propagiert zudem keine Maximalposition, sondern versteht sich als Ethik des Interessenausgleichs, wobei Vertreter einer physiozentrischen Position stellvertretend Bedürfnisse und Interessen der Natur artikulieren, weil diese es selbst nicht tun kann. Problematisch jedoch sind Ontologisierungen und Hypostasierungen, die der Natur einen sittlichen Eigenwert zusprechen wie Ideologien, die die Natur um den Preis einer Renaturalisierung des Menschen retten wollen.

Es könnte nun so erscheinen, daß die von mir vertretene Position der Konzeption einer „ökologischen Gerechtigkeit“ von Beat Sitter³⁰ nahesteht. Er möchte in die modernen Gerechtigkeitskonzeptionen von Hobbes bis Rawls neben Individuum und Gesellschaft noch die Natur einbringen.³¹ Diese Intention ist zunächst sympathisch, doch übersieht sie leicht, daß zwischen den ersten beiden und dem dritten Begriff keine symmetrische Beziehung herrscht. Sitter argumentiert in dreifacher Weise. Erstens habe die Fähigkeit des Menschen zur Beeinträchtigung und Kontrolle der Natur die Verpflichtung zur Fürsorge und Vorsorge zur Folge.³² Diesem Argument aus der Verletzlichkeit der Natur und der Fähigkeiten des Menschen kann vom Boden eines ökologisch orientierten Humanismus aus zugestimmt werden. Anders steht es mit dem zweiten Argument: „Natur ist Voraussetzung des Menschen und objektive, unverfügbare Einschränkung seiner Willkür zumal; was sie nicht gestattet, sollte der Mensch unterlassen [...] Alle Würde des Menschen nimmt ihren Ursprung in der Würde der Natur.“³³ Hier erhebt ein ökologisch orientierter Humanismus Einspruch, denn gemäß seinem Ansatz liegt die Würde des Menschen in seiner Sittlichkeit, aber auch die Verpflichtung zur Einschränkung seiner Handlungen, wenn die Folgen als ungerecht erscheinen. Die „Macht der Natur über den Menschen“³⁴ ist nach Sitter der Grund für das Eigenrecht der Natur. Aber Macht rechtfertigt nicht Recht, auch wenn es häufig gesetztes Recht begründet. Hier scheint untergründig ein naturalistischer Fehlschluß vorzuliegen.

Diesen möchte Sitter in seinem dritten Argument umgehen, indem er von einem normativen Prinzip ausgeht, nämlich dem Satz: Was einem nicht gehört, darf nicht beschädigt werden. Dann folgert er: „Ökosysteme bestehen unabhängig von menschlicher Kreativität und menschlichem Willen. Menschen können sie weder ursprünglich schaffen noch besitzen.“³⁵ Nun ist das normative Prinzip bereits in einer Weise apodiktisch formuliert, daß es sehr leicht bestritten zu werden vermag. Sinnvoller läßt es sich formulieren, und entspricht dann auch unserem Alltagsverständnis: Was einem nicht gehört, darf man nicht unbegründet beschädigen. Zur Rettung eines Menschen darf ich ein Auto aufschweißen. Auch Mundraub ist erlaubt. Auch das zweite Argument bedarf der Präzisierung. Denn Menschen können in Ökosysteme schöpferisch eingreifen und diese verändern. So müßte Sitter zumindest ausführlicher rechtfertigen, warum Ökosysteme nicht menschliches Ei-

³⁰ Beat Sitter, Wie läßt sich ökologische Gerechtigkeit denken?, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 31 (1987) 271–294.

³¹ Vgl. ebd. 274.

³² Vgl. ebd. 277.

³³ Vgl. ebd. 278.

³⁴ Ebd. 277.

³⁵ Ebd. 281.

gentum werden können. Teilbereiche von Ökosystemen könnten durch menschliche Transformation Eigentumscharakter annehmen. Und aufgrund der langen Tradition menschlicher Eingriffe zumindest in Mitteleuropa läßt sich vermuten, daß es hier kein funktionierendes Ökosystem mehr gibt, in das der Mensch nicht konstitutiv mit einbezogen ist.

Daher halte ich das Konzept eines ökologisch orientierten Humanismus mit seiner Suche nach dem Lebensgerechten für besser begründet und effektiver als das Modell einer Rechtsgemeinschaft der Natur. Denn selbst in einer holistischen Umweltethik ist eine methodische Anthropozentrik unhintergebar. Zudem sorgt die Verfung der beiden Konzepte der Einfühlungstheorie und der Lebensgerechtigkeit dafür, daß bei der Berücksichtigung von Grundbedürfnissen von Menschen und anderen Lebewesen ein fairer Ausgleich erzielt wird. Er ist gleichfalls geeignet, künftige Risiken und Folgen technischer Eingriffe für ökologische Kreisläufe zu berücksichtigen. In der Zukunftsethik ist eine methodische Anthropozentrik unhintergebar. Sie muß sich angesichts zukünftiger Probleme mit Argumenten an die gegenwärtig lebende Menschheit wenden. Und sie bewertet die Folgen von Eingriffen in die Natur nach Gerechtigkeitsüberlegungen gemäß dem abgestuften Dringlichkeitsgrundsatz. Ästhetische und religiöse, aber auch wirtschaftliche und technologische Argumente sind in sittliche Güterabwägungen einzubringen. Lebensgerechtigkeit ist eine Richtlatte für einen möglichst fairen Ausgleich zwischen konkurrierenden Gattungsbedürfnissen, wobei sich Menschen untereinander eine gewisse Priorität zubilligen dürfen, weil der Mensch nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt sittlicher Verpflichtungen ist.

Ethik der Folgenbewertung kontra neues Naturrechtsdenken

Eine Umweltethik auf der Basis eines ökologisch orientierten Humanismus steht also in einer doppelten Frontstellung. Sie ist ebenso gegen einen egoistisch motivierten Anthropozentrismus der instrumentellen Rationalität gerichtet wie gegen einen ökologisch motivierten Naturalismus, der die sittliche Sonderstellung des Menschen zumindest implizit leugnet. Dies bedeutet nicht, daß wir nicht begründet bestimmten Bereichen der Natur, insbesondere uns verwandten, schmerzempfindenden Tieren gewisse Rechte zubilligen sollten. Doch dies ist je eigens zu rechtfertigen, ohne Rückgriff auf ein Eigen-Recht der Natur. Eine derartige Position müßte der Natur oder Teilen von ihr Subjektstatus zusprechen. Auch die Wiedergewinnung eines normativen Naturbegriffes zur Begründung von Eigenrechten erscheint als methodisch nicht gangbar. Beispiele für einen normativen Naturbegriff finden sich in der philosophischen Tradition, z. B. bei Platon in seiner Kosmologie im „Timaios“ und in der daran anknüpfenden Spekulation Plotins über den Ausfluß des Geistes, der Seele und der Natur aus dem Einen. In diesen Konzepten wurde – als der Begriff eines individuellen, personhaften Subjektes noch nicht vollständig gebildet war – Individual- und Weltseele nicht genau unterschieden. So kam es zu einer Subjektivierung der Natur. Natur wurde metaphysisch als Abbild und Nachahmung des Geistes verstanden. Ein normativer Naturbegriff wäre aber nur zu restituieren, wenn es gelänge, in der Natur selbst eine Zielgerichtetheit (Teleologie) als notwendig auszuweisen.

Dies widerspricht aber der biologischen Evolutionstheorie und der empirisch vorgehenden Ökologie. Daher leite ich sittliche Prinzipien der Folgenbewertung und insbesondere das Prinzip der Lebensgerechtigkeit als Grundsatz einer Umweltethik auf der Basis eines ökologisch orientierten Humanismus aus der Explikation praktischer Rationalität ab. Ohne Verwechslung der deskriptiven und der normativen Ebene muß jedoch das Zweck-

mäßige und Funktionstüchtige in der Natur berücksichtigt werden, wenn angesichts der inneren Ambivalenz der Natur – zumindest aus unserer Perspektive – die Frage gestellt wird, was an ihr „gut“, erhaltenswert und schützenswert ist. Daher plädiere ich im Bereich der Umweltethik, die als Verschränkung von ökologisch orientiertem Humanismus, von Technikethik und Wirtschaftsethik neu konzipiert werden muß, dafür, daß die sittliche Bewertung sich an Zielen und den vorhersehbaren Folgen eines Eingriffs in die Umwelt orientiert. Die entscheidenden Fragen lauten: Sind die vorhersehbaren Folgen eines Eingriffs lebensgerecht und sozialverträglich, oder bevorzugen bzw. benachteiligen sie willkürlich bestimmte Menschen, Bevölkerungsgruppen oder auch Lebewesen in ungerechtfertigter Weise?

Auch das Plädoyer für ein Naturrechtsdenken führt gemäß der von mir propagierten Ethik-Konzeption nicht weiter. Die Ableitung von Normen aus der Natur ist methodisch unzulässig, sie setzt einen teleologisch gefaßten Naturbegriff voraus und macht Natur zu einem Quasisubjekt. Dies widerspricht dem Ansatz der empirischen Ökologie. Ohne metaphysische und naturalistische Fehlschlüsse ist es nicht möglich, aus der Beschreibung von Ökosystemen zu Normierungen zu kommen. Ein Gerechtigkeits-Konsequentialismus als Ethik der Folgenbewertung von Eingriffen in die Natur nach sittlichen Grundsätzen, insbesondere dem der Gerechtigkeit, argumentiert auf der Ebene der sittlichen Prinzipien kategorisch, d.h. mit Verpflichtungen zur Transsubjektivität, zur Gerechtigkeit und zur Personenwürde. Diese Grundsätze der sittlichen Bewertung erbringen eine Explikation sittlicher Rationalität, nicht die Natur. Die hier erforderliche Analyse kann an die metaethischen Überlegungen der Kantischen Ableitung der Formeln des Kategorischen Imperatives anknüpfen, weil erst Kant konsequent aus der Einsicht in das Humesche Gesetz seine Explikation praktischer Rationalität vornimmt. Zur Bewertung einer Entscheidung oder einer Handlung aber sind die vorhersehbaren Folgen, gemessen an den sittlichen Grundsätzen in ihrer Anwendung auf die Natur, gemäß dem Dringlichkeitskriterium und der Lebensgerechtigkeit entscheidend. Selbstverständlich kann ich hier dieses Konzept nicht näher explizieren. Für Fragen der Ethik der Energiegewinnung und der Wirtschaftsethik ist dies zudem an anderer Stelle im Umriss bereits geschehen.³⁶

Ausgehend von einer methodischen Anthropozentrik läßt sich also in einem Regel- oder Gerechtigkeits-Konsequentialismus auf der Basis eines ökologisch orientierten Humanismus eine Umweltethik entwerfen, die Belange der Natur, Bedarfe von Tieren, Interessen künftiger Generationen mit technischen und wirtschaftlichen Eingriffen der gegenwärtig lebenden Menschheit in den Naturhaushalt abwägt, ohne daß auf die methodisch höchst fragwürdige und ideologieverdächtige Konzeption von Eigenrechten oder Naturwürde zurückgegriffen werden müßte.

³⁶ Vgl. B. Irrgang, Ethische Implikationen globaler Energieversorgung, in: Stimmen der Zeit 207 (1989) 607–620, und Das Konzept eines Regelkonsequentialismus als Grundlegung einer Wirtschaftsethik, in: Michael Wörz, Paul Dingwerth und Rainer Öhlschlager (Hg.), Moral als Kapital (Stuttgart 1990) 235–252.