

Um eine Inspiration von Nemesis bittend : Plädoyer für eine kosmosfreundliche Ethik

Autor(en): **Kaltenbrunner, Gerd-Klaus**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **55 (1975-1976)**

Heft 10

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-163109>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Um eine Inspiration von Nemesis bittend

Plädoyer für eine kosmosfreundliche Ethik

Es ist heute viel die Rede vom Menschen, auf den es ankomme. Parteien und Politiker wetteifern in ihrer Sorge um Freiheit, Sicherheit und Wohlbefinden des Menschen. Niemand ist gegen den Humanismus. Philosophen wie Max Scheler mögen behaupten, dass die Selbstproblematik des Menschen in der Gegenwart ein Maximum erreicht habe. Doch in der Praxis wird kaum bezweifelt, dass, wie schon der junge Marx sagte, der Mensch dem Menschen das höchste Wesen sei. In diesem Punkte wenigstens sind wir alle heute Marxisten oder auch – Sophisten. «Der Mensch ist das Mass aller Dinge.» Es entbehrt nicht der Ironie, dass dieser Satz, der heute zum Credo aller Parteien geworden ist, in der Antike einem Sophisten, nämlich Protagoras, zugeschrieben wurde. Wenn der Mensch das Mass aller Dinge ist, dann gibt es auch nur eine menscheitsinterne Moral. Es geht um die Rechte und Pflichten der Menschen untereinander, um die Verteilung der Güter dieser Welt an die menschlichen Individuen und Gruppen.

Diese ausschliesslich «humanistische» oder besser: anthropozentrische Haltung ist keineswegs selbstverständlich oder natürlich. Bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart, um nur zwei Beispiele für viele zu nennen, ist nicht nur von den Pflichten des Menschen gegenüber dem Menschen, sondern auch gegenüber Gott und den Engeln die Rede. Und in den ausser-europäischen Kulturen galt bis in unsere Zeit hinein der Grundsatz, dass auch Tiere, Bäume, Quellen und Flüsse Rechtsansprüche gegenüber dem Menschen haben. Diese Kulturen waren ihrem Selbstverständnis nach nicht humanistisch. Sie nahmen den Menschen nicht so wichtig wie wir. Muss eine Kultur mit einer Ethik, der der Gedanke vom Menschen als Mass aller Dinge fremd ist, notwendig unmenschlich sein?

Für einen ermässigten Humanismus

Claude Lévi-Strauss, der bedeutende französische Völkerkundler und Strukturalist, bezweifelt, dass ein absoluter Humanismus, der den Menschen zum höchsten Wesen deklariert, unbedingt humane Wirkungen habe. «Einige

Jahrhunderte Humanismus», sagte er in einem Gespräch, «haben zu den grossen Kriegen, zu Ausrottungen, Konzentrationslagern und zur Zerstörung aller Arten von Lebewesen geführt. Wir haben die Natur verarmen lassen. Es ist gerade die übertriebene humanistische Haltung des Menschen, die ihn selbst bedroht: wenn er nämlich glaubt, nach Belieben über alles verfügen zu können.» Die Menschen sollten in ihrem eigenen Interesse «ihren Humanismus mässigen und von den grossen Religionen des Fernen Ostens lernen, dass der Mensch nur ein Lebewesen unter anderen ist, das nur unter der Voraussetzung weiterleben kann, dass es diese anderen respektiert».

Soweit die Ketzereien von Claude Lévi-Strauss. Ähnliche Behauptungen haben auch Konrad Lorenz und Bertrand de Jouvenel gewagt, ohne damit ein positives Echo zu finden. Die Theologen, Ethiker und Rechtsphilosophen – von rühmlichen Ausnahmen wie Alois Troller und Ilmar Tammelo abgesehen – haben den Gedanken einer die aussermenschliche Natur einbeziehenden normativen Ordnung bislang nicht ernsthaft aufgegriffen. Ob dieser Gedanke einen Ausweg aus der Umweltkrise weisen könnte? Über diese Krise ist gewiss schon so viel geredet und geschrieben worden, dass es bisweilen schwerfällt, sie nicht für ein Manöver geschäftstüchtiger Meinungsmacher zu halten. Es gibt eine gewisse ökologische Betriebsamkeit, die höchst eigensüchtigen Zielen dient, auch eine fatalistische Umwelt-Apokalyptik, die nur Gerede mit Entlastungsfunktion ist. Doch kaum wird im Zusammenhang damit die Frage nach den ethischen Voraussetzungen der Umweltkrise und nach den ethischen Bedingungen ihrer Bewältigung gestellt. Dabei liegt inzwischen klar zutage, dass es nicht bloss um solche Detailfragen geht, wie man den Müll zweckmässig beseitigt oder ob man einige weitere Vogelarten unter Naturschutz stellen soll.

Frühe Warnungen

«Die Verwüstungen, die der Mensch angerichtet hat, bringen die Naturbeziehungen durcheinander und zerstören das von der Natur eingerichtete Gleichgewicht ...; und nun rächt sie sich selbst an dem Störenfried, indem sie ihren destruktiven Energien freien Lauf lässt ... Die Erde ist nahe daran, für ihren vornehmsten Bewohner unbewohnbar zu werden; ein weiteres Zeitalter menschlicher Kriminalität und Kurzsichtigkeit – und sie wäre endgültig in einen Zustand herabgesetzter Produktivität, einer zerstörten Erdoberfläche, klimatischer Extreme versetzt, so dass allgemeines Elend, Barbarei, wenn nicht gar die Auslöschung der menschlichen Rasse die Folgen wären.» Diese Worte stammen nicht aus dem Jahre 1976; sie wurden

vor mehr als einem Jahrhundert von dem Amerikaner George Perkins Marsh geschrieben. Marsh sah hellsichtig voraus, «dass der Mensch Kausalketten in Gang zu setzen vermag, die das Antlitz der Erde derart verwüsten, dass es an den Mond erinnert». Auch sein Zeitgenosse, der französische Geograph Elisée Reclus, sah in der Verantwortungslosigkeit des Menschen gegenüber der Erde die Ursache des Untergangs der Zivilisationen.

Bereits vor dem Ersten Weltkrieg sagte Ludwig Klages in einem Vortrag, dass der zivilisatorische Fortschritt «wie ein fressendes Feuer» über die Erde hinfege, «und wo er die Stätte einmal gründlich kahl gebrannt, da gedeiht nichts mehr, solange es noch Menschen gibt». Der moderne Mensch habe sich «zerworfen mit dem Planeten, der ihn gebar und nährt»; in muttermörderischer Wut verheere er das Leben der Erde und damit die Grundlage seiner eigenen Existenz. Die grössenwahnsinnige Bezeichnung «Weltgeschichte» stehe nur für eine kurze «Unterbrechung des kosmischen Verlaufs», die bald ihr Ende finden werde: «Es will uns scheinen, die Selbstzerfleischung habe mit so gewaltigen Stössen eingesetzt, dass schwer zu entscheiden sein möchte, was eher kommt: der Mensch als bewusstlose Maschine, oder der Erdball ohne Menschen», «Untergang aller, oder: Automatisierung aller.»

Diese Beispiele beweisen, dass es an frühen Warnern nicht gefehlt hat. Die Entwicklung zur «Ökokatastrophe» war abzusehen. Doch bis weit in die sechziger Jahre unseres Jahrhunderts hinein wurden jene, die sich kritisch über die Gefahren des Fortschritts zu äussern wagten, als zivilisationsfeindliche Romantiker und Reaktionäre abgestempelt.

Heute sind die alarmierenden Zeichen allenthalben so sichtbar geworden, dass man von einer geschichtlichen Krise im Sinne Ortega y Gasset sprechen kann. Grundlegend neu an der gegenwärtigen Krise, die sowohl die Geschichte des Menschen als auch der Natur erfasst hat, ist ihr planetarischer, im strengsten Sinne weltgeschichtlicher Charakter. Neu ist die Globalität der sich abzeichnenden Engpässe und Überbeanspruchungen, während die ökologischen Herausforderungen früherer Zeiten lokaler und partieller Natur waren. Die Krise ist total, weil sie nicht mehr durch ein Ausweichen in andere Landstriche oder durch technologische Palliative gemeistert werden kann. Sie erfordert eine fundamentale Umstellung unserer Art zu leben, zu denken und zu handeln. Sie erfordert eine neue Ethik.

Ethos als Aufenthalt

Ethik kommt von *Ethos*. Dieses griechische Wort wird meistens, so auch in Kröners Philosophischem Wörterbuch, mit Sitte, sittlichem Charakter, mora-

lischer Gesinnung übersetzt. Diese Verdeutschungen sind modern, sie treffen nicht den ursprünglichen Sinn, der eine kosmische Aura hat. Ethos bedeutet nämlich Aufenthalt, Ort des Wohnens, den offenen Bezirk, worin der Mensch lebt, wohnt und sich aufhält. Ethik wäre demnach das umsichtige Bedenken des Aufenthalts des Menschen und des einem menschlichen Wohnen entsprechenden Verhaltens.

Solche Besinnung auf den ursprünglichen Sinn von Ethos vermag den Weg zu weisen zu einer neuen Ethik, die nicht nur unser Verhalten zu unseresgleichen, sondern auch zu der uns tragenden und umgreifenden Natur bedenkt. Bereits Albert Schweitzer hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass der grosse Mangel aller bisherigen Ethik darin bestehe, nur auf das zwischenmenschliche Verhalten bezogen zu sein. Es ist dies zumindest der Mangel der in der Neuzeit dominierenden westlichen Ethik. Sogenannten primitiven Gesellschaften war und ist der Gedanke durchaus vertraut, dass sie Biozöosen, «Lebensgemeinschaften» sind, denen Menschen, Tiere, Pflanzen und als belebt vorgestellte Dinge in gleicher Weise angehören. Für die Zuni oder die Arapesch, mit denen uns die aufschlussreichen Bücher von Ruth Benedict und Margaret Mead bekannt gemacht haben, ist die Erde weniger ein Objekt von Ausbeutung und Herrschaft, sondern ein zu pflegender Garten. Theodore Roszak zitiert eine kalifornische Wintu-Indianerin, die das Naturverhältnis ihrer schamanischen Kultur mit der kaintischen Brutalität des weissen Mannes vergleicht: «Die Weissen haben sich nie um Land, Wild oder Bär gekümmert ... Wir fällen die Bäume nicht. Wir benutzen nur trockenes Holz. Aber die Weissen ... fällen die Bäume und töten alles. Die Bäume sagen <Tut es nicht. Es schmerzt uns. Verletzt uns nicht!> Aber sie fällen den Baum und zerhacken ihn ... Wie kann der Geist der Erde den weissen Mann lieben? Wo immer der weisse Mann sie berührt hat, wurde sie wund.»

Beispiele wie diese zeigen, wie viel ökologische Weisheit in den magisch-totemistischen Vorstellungen von Wildbeuter-, aber auch primitiven Feldbauer- und Tierzüchtergemeinschaften enthalten ist. Aufs stärkste abhängig von der Natur, insbesondere von den Lebensgewohnheiten der zu jagenden oder auch zu zähmenden Tiere, handeln diese «Wilden» mit einer verblüffenden Einsicht in die Notwendigkeiten biotischer Zusammenhänge. Dieses Gefühl einer geheimnisvollen Gemeinschaft alles Lebendigen, einer kosmischen Sympathie war auch noch Hochkulturen wie dem alten China vertraut. Wie abergläubisch die Gedankenwelt des *fêng-shui*, der die Wohnsitze der Toten mit denen der Lebenden in Einklang bringenden chinesischen Geomantik, uns auch erscheinen mag, auf jeden Fall hat sie zur aussergewöhnlichen Schönheit der Landschaften, Strassen, Städte und Brücken des Reiches der Mitte beigetragen.

Kainitischer Hochmut

Die durch das Christentum möglich gewordene Befreiung des Menschen aus dem Banne eines magisch-mythischen Weltverständnisses hat die neuzeitliche Verwandlung der Natur in ein Objekt schrankenloser Ausbeutung zumindest mitbedingt. Bestimmend für die christlich geprägte Zivilisation des Westens ist die Idee einer absoluten Sonderstellung des Menschen gegenüber der Natur. «Bin ich denn meines Bruders Hüter?» Die überheblich-brutale Haltung Kains bestimmte lange unser Verhältnis zur aussermenschlichen Natur. In dem göttlichen Auftrag an den ersten Menschen: «Seid fruchtbar! Mehret euch! Füllet die Erde! Macht sie euch untertan!» (Gen. 1, 28) wollte man geradezu die Magna charta rücksichtsloser Naturbeherrschung und anthropozentrischen Hochmutes sehen, obwohl sich in der Bibel auch andere Stellen finden lassen, die dem Menschen ein weniger «imperialistisches» Verhältnis zur aussermenschlichen Umwelt nahelegen, etwa Gen. 2, 15: «Der Herr Gott nahm also den Menschen und setzte ihn in Edens Garten, dass er ihn bebaue und pflege.»

Es ist angesichts der Drohung einer Ökokatastrophe die Grundfrage unserer Zeit, ob unter den Bedingungen einer wissenschaftlich-technologischen Zivilisation, die eine Rückkehr zu einem mythischen Naturverhältnis nicht zulässt, Natur dennoch als Gegenstand ethischen Handelns, ja geradezu als Partner des Menschen begriffen und so etwas wie ein Recht auch des aussermenschlichen Lebens begründet werden kann. Unsere Umwelt und wir selbst als Gattung werden nur dann überleben können, wenn nicht bloss halbherzige Ad-hoc-Massnahmen ergriffen werden, sondern wenn es zu langfristiger Planung aufgrund einer neuen ökologischen Ethik kommt. Dazu bedarf es jedoch einer neuen Vision des Menschen, seiner Stellung und seiner Aufgaben in der Natur, einer neuen Sensibilität für die komplexen Bedürfnisse des Biosystems und eines neuen Denkens, das unsere Erde primär als Heimat und Haus (*oikos*) auffasst, als «Wohnort» (Carl Ritter) und «Erziehungshaus» (Herder) des Menschen.

Eine solche kosmosfreundliche Ethik würde anerkennen, dass uns die aussermenschliche Natur nicht nur Mittel, sondern möglicherweise auch Ziele geben könne. Sie würde die blinde Expansion einer selbstzweckartigen Naturbeherrschung als das durchschauen, was sie ist: als selbst noch naturwüchsig in einem barbarischen Sinne. Die emanzipatorisch-progressistische Annahme, dass zunehmende Herrschaft über die Natur abnehmende Herrschaft des Menschen über den Menschen ermögliche, ist uneinsichtig, da der Mensch selbst Teil der Natur und einbezogen in die Kreisläufe des Lebens ist.

Eine kosmosfreundliche Ethik, die nicht nur innermenschheitliche Nach-

barschafts- und Gegenwartsethik, sondern eine die Biosphäre einbeziehende Umwelt-Ethik wäre, würde davon ausgehen, dass politisches Handeln, gesellschaftliche Planung und Rechtsschöpfung nicht länger allein von den aktuellen Bedürfnissen konkurrierender Gruppen oder dem Gegensatz Individuum und Gesellschaft ausgehen können. Sie wäre *re-ligio* in einem noch diesseits aller konfessionellen Besonderungen verstandenen Sinn und damit praktischer Widerspruch zu jener anthropozentrischen Sophistik, für die der Mensch das Mass aller Dinge ist. Sie wäre eine *Ethik der Grenze*. Als Ethik der Grenze würde sie nicht nur die zwar banale, obwohl häufig vergessene Tatsache reflektieren, dass unsere Erde endlich ist, sondern auch die geschichtliche Erfahrung, dass die unseren eigenen Fortbestand gefährdende Instabilität aller Lebensverhältnisse um so grösser wird, je mehr wir uns als angeblich autonome, keine höhere Norm als die der Machbarkeit anerkennende «*maîtres et possesseurs de la nature*» (Descartes) gebärden.

Überleben durch Unterleben

Ethik der Grenze ist jedoch nur der negative Aspekt dessen, was positiv *Ethik von Gesamtsystemen* heissen könnte. Eine solche Ethik würde durchaus auch einer christlichen Begründung fähig sein, insbesondere von einer Schöpfungstheologie her, die, mit Paul Schütz, in der Bewahrung der Welt das eschatologische Amt des Menschen erblickte. Vor allem aber wird eine kosmosfreundliche Ethik auf vorchristliche Einsichten, Erfahrungen und Massstäbe zurückgreifen müssen, auf das Denken der Vorsokratiker, des alten China und den Schatz ökologischer Weisheit, der sich, wie bereits kurz erwähnt, hinter so vielen Tabus aussereuropäischer Kulturen verbirgt. In dieser Hinsicht könnten die unterentwickelten Völker durchaus die weltgeschichtliche Aufgabe haben, die entwickelten zu zivilisieren.

Es gilt, eine ganze Reihe von Normen, Leitbildern und Hoffnungen zu begraben und unter den Trümmer- und Schrotthalden des Fortschrittsglaubens einige vergessene wieder zu entdecken. Wie nie in der Geschichte zuvor dazu verurteilt, die physischen Voraussetzungen unserer eigenen Existenz sicherstellen zu müssen, können wir nicht umhin, den anthropozentrischen Hochmut der Neuzeit abzulegen. Es gilt, bescheidener zu werden. Es gilt zu erkennen, dass das, was wir Überleben nennen, nur möglich ist als ein Unterleben, als ein Leben in Ordnungen und gemäss Gesetzen, die wir nicht geschaffen haben, deren Ernst sich jedoch an den langfristigen Folgen ihrer Missachtung einsehen lässt.

Eine ökologische Ethik der Grenze wäre keineswegs das Gegenteil einer Ethik der Freiheit. Freiheit ist nicht Masslosigkeit. Freiheit ist immer auch

die Freiheit innerhalb von Grenzen und die Freiheit, sich Grenzen zu setzen. Gerhard Szczesny ist zuzustimmen, wenn er schreibt: «Wer sich an die Freiheit total bindet, ist damit nicht mehr frei, und zwar nicht mehr frei gerade im Hinblick auf seine wichtigste Fähigkeit: zu seinen Wünschen nein sagen zu können.» Und Albert Camus, der Philosoph des *Homme révolté*, hat nicht umsonst Prometheus und Nemesis, der Göttin der Grenze und des Masses, gleichzeitig gehuldigt. Er meinte: «Ein Denken, das den Widersprüchen der Revolte unserer Zeit gerecht werden will, müsste eine Inspiration von dieser Göttin erbitten.» Nemesis ist freilich auch die Göttin des rächenden Schicksals, die Hochmut und Gewalttätigkeit unerbittlich straft. So erschreckend das Ausmass der uns von einer Ethik der Grenze auferlegten Aufwendungen, Leistungen und Verzichte auch erscheinen mag, es wird noch um ein Mehrfaches wachsen, wenn die fällige Wende weiter verzögert wird. Das Jahr 1975 hat uns darüber belehrt, dass trotz der weltweiten Beliebtheit des Wortes «Demokratie» die Zahl der autoritären und neo-cäsaristischen Systeme ständig zunimmt. Wer die im Hinblick auf das Überleben des Lebens notwendigen Opfer als unzumutbar ablehnt, ist mitverantwortlich, wenn die Bedingungen für ein menschenwürdiges Dasein in einer einigermaßen ausbalancierten Ökosphäre sich so weit verschlechtern, dass möglicherweise nur mehr bioprotektionistische Diktaturen glaubhaft die Sicherung des nackten Überlebens – allerdings unter Opferung aller geschichtlich erworbenen Freiheiten – versprechen werden können. Noch gibt es die kleine Möglichkeit, beides zu retten: das Leben und, wenigstens in bestimmten Bereichen, die Freiheit.

Bei Claude Lévi-Strauss, Konrad Lorenz und Albert Camus finden sich bedenkenswerte Ansätze zu jenem Ethos der Selbstbegrenzung, ohne das unsere Hoffnung auf Überleben eitel ist. Es geht um den Ausgleich der immerwährenden Spannung zwischen Prometheus und Nemesis, zwischen Welteroberung und Weltbewahrung. Dieser Ausgleich ist nur möglich, wenn es dem Menschen gelingt, auch die aussermenschliche Natur als Gegenstand ethischen Verhaltens und sich selbst als Hüter einer Pflegschaft zu verstehen, die er möglicherweise allein sehen kann, aber nicht geschaffen hat. Wir könnten, glaube ich, in einer besseren Welt leben, wenn wir weniger von dem Gedanken unserer absoluten Einzigartigkeit im Universum besessen wären. Vielleicht sind wir im Weltall nicht so einsam, dass dem Rest der Natur unser ethisches Verhalten gleichgültig ist. Die durch Jahrtausende verbreitete Überzeugung, dass Flüsse, Wälder, Berge und Auen eine Seele haben, ist weniger abergläubisch als der Wahn, dass die knapp zwei Jahrhunderte moderner Technik uns dazu berechtigen, uns zu rücksichtslosen Herren der Erde aufzuspreizen.