Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 49 (1990)

Artikel: Rechte des Menschen oder Rechte der Natur? : Die Stellung der Freiheit in der ökologischen Ethik

Autor: Birnbacher, Dieter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882997

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Natur und Freiheit / Nature et liberté

Studia Philosophica 49/90

DIETER BIRNBACHER

Rechte des Menschen oder Rechte der Natur?

Die Stellung der Freiheit in der ökologischen Ethik

1. Einleitung

Das Verhältnis zwischen Ökologie und Freiheit ist unübersichtlich. Denkt man an «Ökologie» als eine gesellschaftliche und politische Bewegung, die die verschiedenen Spielarten «grüner» Politik einschliesst, so ist klar, dass «Ökologie» in diesem Sinn nicht nur im engeren Sinne «ökologische» Ziele des Umweltschutzes, des Ressourcenschutzes und des Naturschutzes verfolgt, sondern ebenso Ziele im freiheitlich-emanzipatorischen Spektrum, darunter die Dezentralisierung von Entscheidungen, das Transparentmachen und die Auflösung von Machtverflechtungen und die Ausweitung demokratischer Partizipationsrechte bis zur Basisdemokratie (vgl. Maren-Grisebach 1982, S. 80ff.). Wenn es der ökologischen Bewegung um «Befreiung» geht, dann nicht nur um die Befreiung der *Natur* (aus dem Zugriff expandierender menschlicher Nutzungsinteressen) oder die Befreiung der *Tiere* (aus industrialisierten Formen der Fleischproduktion), sondern auch um die Befreiung des *Menschen* – aus politischen Herrschaftsstrukturen, wirtschaftlichen Abhängigkeiten, aus den Zwängen der Grosstechnik und aus dem sozialen Druck, der von überkommenen emanzipationsfeindlichen Werthaltungen ausgeht.

Mancher fragte sich allerdings von Anfang an, ob das Mehr an individueller Freiheit, das diese emanzipatorischen Tendenzen versprechen, die Einbussen an Freiheit aufwiegen kann, die mit einer politischen Verwirklichung der ehrgeizigen Umweltschutzziele der ökologischen Bewegung einhergehen. Falls eine «Befreiung der Natur» aus technisch-ökonomischen Herrschaftsverhältnissen unter den gegebenen Bedingungen überhaupt nur denkbar ist, wäre sie wohl nur in einer Öko-Diktatur realisierbar, die über die Macht verfügte, die

erforderlichen Einschränkungen der Konsum- und Wirtschaftsfreiheit durchzusetzen. Die Skepsis, mit der Philosophen wie Hans Jonas (1979, S. 263) und Robert Spaemann (1980, S. 203) die Chancen beurteilen, langfristige Umweltschutzziele im Rahmen der parlamentarischen Demokratie zu verwirklichen, hat die berechtigte Furcht, dass ökologische Zielsetzungen statt zu einem Ausbau der Demokratie zu einer Erosion demokratischer Grundfreiheiten führen könnten, eher nur verstärkt.

Aber auch da, wo man ökologischen Zielen zur Durchsetzung verhelfen will, ohne demokratische Spielregeln anzutasten, wird die Gefahr einer Unterminierung individueller und insbesondere wirtschaftlicher Freiheiten gesehen. Da Umweltgüter in der Regel öffentliche Güter sind, an denen keine privaten Eigentumsrechte bestehen, kann ihr relativer Wert nicht über den Preismechanismus des Marktes ermittelt werden, sondern muss politisch gesetzt werden, allenfalls gestützt durch erfragte oder erschlossene hypothetische Präferenzen und Zahlungsbereitschaften. Zunehmend werden damit umwelt- und zukunftsrelevante Entscheidungen vom Markt weg auf staatliche Instanzen verlagert. Hinzu kommt, dass die zunehmende Wahrnehmung von Aufgaben des Umwelt- und Naturschutzes eine weitere Ausdehnung der Staatstätigkeit mit sich bringt. Dass dieser Prozess auf keine nennenswerten Akzeptanzprobleme stösst, wird Kritiker aus dem Lager des Wirtschaftsliberalismus eher nur um so stärker beunruhigen. In der Tat scheinen sich «diktatorische» Lösungen wie staatliche Verbote von Produkten oder Produktionsweisen grösserer Popularität zu erfreuen als marktanaloge Lösungen wie Umweltzertifikate und Umweltbörsen, die den Produzenten grössere Entscheidungsspielräume lassen und wahrscheinlich volkswirtschaftlich effizienter wären.

Linke Kritiker andererseits verweisen auf die ausgesprochen elitären Denkweisen vieler Umwelt- und Naturschützer und kritisieren nicht ohne Grund, dass ökologische Politik primär die Werte und Interessen der sozioökonomisch Bessergestellten bedient. Indem sie umweltschädigende und ressourcenintensive Produktionen durch Auflagen, Gebühren und Sondersteuern verteuert, Strassenbau und Strassenverkehr einschränkt und Gemeinschaftsressourcen für die Schaffung von touristisch nur beschränkt nutzbaren Naturschutzzonen verwendet, engt sie die Freiheitsspielräume der sozial Schwächeren ein und mutet ihnen höhere Preise für Energie und Industriegüter zu, die ihr Konsumbudget stärker als das anderer belasten. Aus dieser Sicht sind viele politische Aktivitäten der Umweltschützer «unverkennbar ausbeuterisch, da sie unweigerlich dazu führen, dass die Umweltqualität für die verbessert wird, die schon vorher in den Genuss einer hohen Umweltdividende kamen» (O'Riordan 1977, S. 10).

Ähnlich gegensätzliche Bewertungen hat in den letzten Jahren die *ökologische Ethik* erfahren, jene relativ junge Disziplin der Angewandten Ethik, die nach den Normen und Prinzipien fragt, die für menschliche Eingriffe in die aussermenschliche Natur leitend sein sollen. Während einige die Selbstbeschränkungen in der menschlichen Verfügung über die Natur, die von diesen Konzeptionen postuliert werden, u. a. auch im Namen der menschlichen Freiheit begrüssen – insofern sie dazu beitragen, die Bedingungen zu sichern, unter denen eine freiheitliche Gesellschaft langfristig Bestand haben kann –, sehen andere den Wert der Freiheit in einigen dieser Konzeptionen unterrepräsentiert, wenn nicht gar kompromittiert. Nach Auffassung dieser Kritiker hat sich die ökologische Ethik bereits gefährlich weit darauf eingelassen, menschliche Freiheit dem realen oder vermeintlichen Wohl der aussermenschlichen Natur aufzuopfern.

Die bisher entwickelten Modelle der ökologischen Ethik sind in methodischer und inhaltlicher Hinsicht zu vielgestaltig, um auf die Frage nach der Stellung der Freiheit in ihr eine pauschale Antwort geben zu können. Vor allem sind mehrere *Ebenen* zu unterscheiden, auf denen die Frage jeweils separat gestellt werden muss:

1. Die Ebene der von der jeweiligen ökologischen Ethik aufgestellten *Normen* eines verantwortlichen Umgangs mit der aussermenschlichen Natur: In welchem Masse sind die jeweiligen Normen geeignet, Freiheitsspielräume zu erweitern oder einzuschränken?
2. Die Ebene der *Normbegründung*: Inwieweit respektiert der zugrundegelegte Begründungsansatz die menschliche Autonomie, die Freiheit, sich selbst Normen zu setzen?
3. Auf der Ebene der *Normverwirklichung*: Welche Chancen werden einer Durchsetzung ökologischer Ziele in einer freiheitlichen Gesellschaft gegeben?

Auf jeder Ebene ist ein unterschiedlich akzentuierter Begriff von Freiheit relevant. Auf der ersten, normativ-ethischen Ebene geht es um die Freiheit im Sinne des Spielraums der von einer Ethik erlaubten Handlungsmöglichkeiten. Auf der zweiten, metaethischen Ebene geht es um die Freiheit als Spielraum der moralischen Optionen: Wieweit ist die Wahl eines umweltethischen Ansatzes von vorgegebenen Werten oder Autoritäten unabhängig? Auf der dritten Ebene geht es um das Ausmass, in dem die praktische Verwirklichung von umweltethischen Normen Verhaltensspielräume einschränkt oder erweitert.

Im folgenden werde ich mich ausschliesslich den beiden ersten Frageebenen zuwenden. Die dritte Ebene, so wichtig sie ist, gehört nicht zu den Fragestel-

lungen, die in der ökologischen Ethik bisher in den Mittelpunkt gerückt worden sind.

2. Wie rigoros sind die Normen der ökologischen Ethik?

Moral setzt Freiheit voraus, schränkt sie aber zugleich auch ein. Wir können nur demjenigen moralische Pflichten zuschreiben, der frei ist, diesen Pflichten entweder nachzukommen oder nicht nachzukommen. Nicht Willensfreiheit im Sinne des liberum arbitrium ist dazu erfordert, aber «relative Freiheit» (Schopenhauer 1841, S. 35), ein Minimum an Unabhängigkeit von akuten biologischen und psychologischen Zwängen. Auf der anderen Seite schränken Moral und moralische Normen den Spielraum der wählbaren Optionen aber auch ein, wobei man das Ausmass dieser Einschränkung durch zwei verschiedene Grössen bemessen kann, die «Normierungsdichte» und die «Rigorosität».

Die *Normierungsdichte* einer Moral ist um grösser, je geringer die Zahl der in einer Situation erlaubten Verhaltensmöglichkeiten, zwischen denen der Akteur wählen kann, ohne gegen eine moralische Norm zu verstossen. Der klassische Utilitarismus Benthamscher Prägung kann in dieser Hinsicht als Extrem gelten. Interpretiert man den klassischen Utilitarismus so, dass er unmittelbar auf Einzelhandlungen anzuwenden ist, folgt, dass der Akteur jeweils nur eine der in der Regel kleinen Zahl möglicher Handlungen ausführen darf, für die der Nutzenerwartungswert über alle potentiell Betroffenen maximal ist. Alle anderen möglichen Handlungen, die einen geringeren Nutzenerwartungswert aufweisen, sind verboten. So interpretiert, bleibt demjenigen, der diese Ethik befolgen will, nur ein Minimum an freier Entscheidung darüber, welche von den möglichen Handlungen er in einer gegebenen Situation ausführen will. Die moralische Normierung ist so «dicht», dass sie der persönlichen Entscheidung kaum eine Lücke lässt – vergleichbar der Lückenlosigkeit, mit der «totale Institutionen» wie Gefängnisse oder militärische Ausbildungslager die Verhaltensspielräume ihrer Insassen durch Reglements einengen.

Die andere Dimension, in der moralische Normen Freiheitsspielräume einschränken, ist ihre *Rigorosität*. Eine Moral ist um so rigoroser, je stärker sie die Freiheit des Akteurs einschränkt, anderweitige Werte und Interessen (seien diese auf ihn selbst, auf andere oder auf Sachen bezogen) zu verwirklichen. Eine rigorosere Moral verlangt demjenigen, der sie befolgen will, mehr und schwerer zu erbringende Opfer und Verzichte ab als eine weniger rigorose.

Beide Dimensionen gehen nicht notwendig zusammen. Verglichen mit den Freiheitsbeschränkungen einer Moral mit hoher Normierungsdichte können die einer ausgeprägt rigorosen Moral sehr viel weiter gehen – so weit, dass sie demjenigen, der sie befolgt, keinerlei Chance lässt, irgendwelche moralunabhängigen Präferenzen auszuleben.

«Neue» Ethiken sind zumeist dadurch gekennzeichnet, dass sie in bestimmten Hinsichten rigoroser sind als die tradierten moralischen Normen. Entweder fügen sie dem akzeptierten Pflichtenkanon eine Reihe neuartiger Pflichten hinzu (ein Beispiel sind die Solidaritätspflichten gegenüber der Dritten Welt), oder sie statten bestimmte akzeptierte Pflichten (z. B. im Bereich des Tierschutzes) mit einer höheren Priorität aus. Von hier aus stellt sich die Frage: Ist auch die ökologische Ethik rigoroser als die herkömmliche Ethik? Engt sie den Spielraum der moralisch zulässigen Handlungsmöglichkeiten weiter ein?

Die Antwort hängt auch hier wieder davon ab, wie der Begriff «ökologische Ethik» näher gefasst wird – so, dass nur solche Entwürfe der «ökologischen Ethik» zugerechnet werden, die einen dezidiert nicht-anthropozentrischen Standpunkt einnehmen (so z. B. Bayertz 1987), oder so, dass *alle* Versuche, moralische Kriterien für den menschlichen Umgang mit der aussermenschlichen Natur anzugeben, einschliesslich der ausgeprägt anthropozentrischen, der «ökologischen Ethik» zugerechnet werden. Vertreter des engeren Begriffs sehen in der «ökologischen Ethik» in der Regel ein *innovatives* Unternehmen, einen Beitrag zu einer «neuen Ethik», die erfordert sei, um den spezifischen Herausforderungen der «Umweltkrise» zu begegnen. Innovativ ist die ökologische Ethik aus dieser Sicht vor allem durch den Übergang zu einem *biozentrischen* (oder «ökozentrischen») Denken, bei dem nichtmenschlichen Lebewesen (über die höheren Tiere hinaus), Biotopen, Ökosystemen, Tier- und Pflanzenarten oder der Natur als ganzer Selbstzweckcharakter, Eigenwert oder der Status eines (moralischen) Rechtssubjekts zugesprochen wird. Eine grundsätzlich biozentrische Sichtweise ist – bei allen Unterschieden im Detail – nahezu allen prominenten Vertretern der ökologischen Ethik gemeinsam. Zweifellos finden biozentrische Konzeptionen auch den grösseren emotionalen Widerhall. Begründungen für Natur-, Landschafts- und Artenschutz, die von einem Eigenrecht der Natur auf Erhaltung und Pflege ausgehen, werden weithin nicht nur als intuitiv überzeugender, sondern auch als «tiefer» empfunden als anthropozentrische oder pathozentrische Begründungen (vgl. Bollnow 1976, S. 529). Anthropozentrische Ansätze, nach denen sich der menschliche Umgang mit der aussermenschlichen Natur ausschliesslich an dem Ziel der langfristigen Sicherung menschlichen Überlebens, menschlicher Gesundheit und menschlichen Wohlbefindens orientieren soll, sowie pathozentrische

Ansätze (vgl. Teutsch 1985, S. 85ff.), die zusätzlich den leidensfähigen Tieren einen Anspruch auf Leidensfreiheit bzw. auf Leben und gedeihliche Entwicklung zugestehen, werden von diesen Autoren regelmässig als unzureichend verworfen. Die Vokabel «anthropozentrisch» hat in ökologisch engagierten Kreisen mittlerweile eine spürbar negative Konnotation angenommen.

Eine Eingrenzung der «ökologischen Ethik» auf nicht-anthropozentrische Ansätze wäre allerdings ein Schritt in die falsche Richtung. Man wird die anthropozentrischen und pathozentrischen Ansätze nicht von vornherein ausgrenzen, geschweige denn als ökologisch unverantwortlich disqualifizieren können. Zum einen ist keineswegs ausgemacht, ob sich plausible Verpflichtungen zur Naturerhaltung (einschliesslich des Artenschutzes) nicht auch auf anthropozentrischer Grundlage begründen lassen. Auffällig ist immerhin, dass ökologische Ethiker, die von ganz verschiedenen normativen Prämissen ausgehen, weitgehend nicht nur dieselben ökologischen Anliegen als praktisch vordringlich bewerten, sondern auch in den «Prinzipien mittlerer Reichweite» übereinstimmen, die zwischen abstrakten Normen und konkreten Handlungsanweisungen vermitteln. Insgesamt scheint es nur wenige Bereiche zu geben, in denen «Biozentriker» und «Anthropozentriker» bezüglich konkreter Problemlösungen weniger übereinstimmen als Vertreter der jeweiligen Gruppen untereinander. Was sie voneinander trennt, ist die grundsätzliche Wertperspektive: Der Biozentriker wird Werte wie die Intaktheit von Landschaften, die genotypische und phänotypische Vielfalt und die ästhetischen Qualitäten der Natur als Selbstzwecke betrachten, während sie der Anthropozentriker im weitesten Sinne als Ressource für die gegenwärtige und zukünftige Menschheit sieht. Streitbare Anthropozentriker werden dem Biozentriker Irrationalismus, streitbare Biozentriker dem Anthropozentriker «Ausbeutermoral» (vgl. Teutsch 1985, S. 11) vorwerfen.

Zum anderen würde man mit einem engen Verständnis von «ökologischer Ethik» riskieren, dass moralische Fragen im Zusammenhang mit Umweltproblemen im engeren Sinne (z. B. der Gesundheitsgefährdung durch Schadstoffe in Luft, Boden und Wasser) aus der Fragestellung der «ökologischen Ethik» herausfallen. Die Begriffe «Umweltprobleme», «Umweltschutz», «Umweltqualität» sind ja wesentlich auf den Menschen und seine spezifischen Anforderungen an die ihn umgebende Natur bezogen. Es wäre geradezu paradox, würde eine «ökologische Ethik» (oder «Umweltethik») diese Probleme nur am Rande berühren. Immerhin war es die «Umweltkrise» – und nicht eine «Krise des Naturschutzes» –, von der der Anstoss zur ökologischen Ethik gekommen ist.

Verzichtet man darauf, die «ökologische Ethik» von vornherein auf einen

prononciert nicht-anthropozentrischen Ansatz zu verpflichten, entfällt jedoch jede Grundlage für die Annahme, die ökologische Ethik könnte *als solche* den Umfang moralischer Verpflichtungen erweitern und im Vergleich zur herkömmlichen Ethik dem Handeln weniger Freiräume lassen. Selbst von der *biozentrischen* Umweltethik, die ganz bewusst eine Erweiterung menschlicher Pflichten über den Horizont der herkömmlichen Pflichten gegenüber menschlichen (und eventuell anderen leidensfähigen) Naturwesen hinaus vornimmt, lässt sich das nicht ohne weiteres sagen. Ein Biozentriker wird vielmehr um so eher zu denselben konkreten Handlungsanweisungen kommen wie ein Anthropozentriker, je geringer der Stellenwert ist, den er Pflichten gegenüber Pflanzen und niederen Tieren im Verhältnis zu Pflichten gegenüber Menschen und höheren Tieren zuspricht. Umgekehrt werden sich der Anthropozentriker und der Pathozentriker um so eher den Forderungen des Biozentrikers anschliessen können, je grösser der Stellenwert ist, den sie Pflichten gegenüber zukünftigen Generationen und gegenüber leidensfähigen Tieren beimessen.

Eine Abstufung der Pflichten gegenüber Naturwesen nach ihrer biologischen Organisationshöhe, wie sie dem spontanen moralischen Empfinden entspricht, ist unter Biozentrikern eher die Regel als die Ausnahme. Der biozentrische Umweltethiker Attfield z. B. spricht Pflanzen denselben moralischen *Status*, aber eine geringere moralische *Signifikanz* zu als Menschen und Tieren, so dass die charakteristisch biozentrischen Pflichten im Vergleich zu Pflichten gegenüber Menschen und Tieren zurücktreten (vgl. Attfield 1983, S. 166). Solange sich die meisten Biozentriker allerdings über das Gewicht, das sie Pflichten gegenüber der «niederen» Natur beimessen wollen, ausschweigen (und damit den Verdacht nähren, blosse Lippenbekenntnisse abzugeben, die sie in praxi nicht viel kosten), lässt sich über die genauen Differenzen zu anderen Ansätzen nur spekulieren.

Andere biozentrische Konzeptionen lassen es, was die von ihnen auferlegten Freiheitsbeschränkungen betrifft, allerdings an Eindeutigkeit nicht fehlen. Wie weit biozentrische Ansätze in dieser Hinsicht gehen können, demonstrieren einige neuere amerikanische Beiträge, die an die Wilderness-Bewegung anknüpfen (vgl. Nash 1973). Charakteristisch für diese Ansätze ist, dass sie der *Unberührtheit* natürlicher Lebensgemeinschaften einen hohen Wert zuschreiben, einen Wert, der in europäischen Ansätzen aus naheliegenden Gründen weniger im Vordergrund steht. Idealtypisch wird diese Richtung durch Paul W. Taylors Ethik der «Achtung vor der Natur» (Taylor 1986) repräsentiert. An dieser Umweltethik ist insbesondere die Konsequenz eindrucksvoll, mit der der Autor seinen radikal biozentrischen Standpunkt durchhält und den sich daraus ergebenden Folgerungen auch da nicht ausweicht, wo sie

gängigen Auffassungen widersprechen. Obwohl diese Umweltethik ihrem Selbstverständnis nach kreativ und provokativ sein will und sich bewusst von dem Ziel distanziert, vorherrschende Intuitionen lediglich zu systematisieren, zu rekonstruieren oder mit konstruktiv gesetzten Prinzipien nach der Methode des Reflexionsgleichgewichts abzustimmen, dürfte sie den intuitiven Überzeugungen vieler ökologisch Engagierter recht nahe kommen.

Kennzeichnend für Taylors Umweltethik ist der Versuch, den Menschen nicht primär als Entscheidungs- und Handlungssubjekt zu sehen, sondern als biologische Gattung unter anderen, als Teil der «Lebensgemeinschaft der Erde». Obwohl auch Taylor weiss, dass einzig der Mensch als Adressat der von dieser Ethik aufgestellten Normen in Frage kommt, vermeidet er es doch weitgehend, die menschliche Binnenperspektive einzunehmen, aus der heraus sich das moralische Subjekt denkend und handelnd für oder gegen diese Normen entscheiden muss. Der archimedische Punkt dieser Ethik liegt eindeutig ausserhalb des Menschen.

Die Axiologie, die Taylor seiner Umweltethik zugrundelegt, ist nur aufgrund dieser Aussenperspektive verstehbar. Nach ihr sind alle Arten des Lebendigen *gleichwertig*. Die Seinsweise des Menschen ist in keiner moralisch relevanten Hinsicht «höher» als die anderer Lebewesen. Zwar leugnet Taylor nicht, dass die Lebewesen sehr unterschiedlich ausgeprägte Fähigkeiten besitzen, er leugnet aber, dass diese Unterschiede moralisch relevant sind. Der naheliegende Schluss von der evolutiven Höherentwicklung im Sinne zunehmender funktionaler Differenzierung und systemischer Integration auf eine entsprechende axiologische Höherwertigkeit wird bewusst abgewehrt: Ethisch signifikant sei ausschliesslich das auf alle Lebewesen gleichermassen zutreffende Merkmal der teleonomen Organisation. Indem jeder Organismus sein (biologisch, nicht metaphysisch verstandenes) immanentes Telos habe, sei für ihn ein spezifisches Gut definiert, das erreicht und verfehlt, begünstigt und behindert werden kann (vgl. S. 60ff.).

Die normativen Konsequenzen eines derart radikalen Egalitarismus liegen auf der Hand: 1. ein prononcierter Anti-Humanismus; 2. eine Verpflichtung zum Vegetarismus; und 3. ein umweltethischer Rigorismus, der dem Menschen in weitem Masse die Freiheit abspricht, die lebende Natur zu anderen Zwecken als der nackten Lebenserhaltung in Dienst zu nehmen.

1. Taylors Ethik der Achtung vor der Natur bestätigt die Feststellung Callicotts, dass eine Umweltethik in ungefähr demselben Masse, in dem sie biozentrisch ist, misanthropisch sein muss (Callicott 1989, S. 27). Was bei Nietzsche als Zynismus gemeint ist: «Es sind schon viele Tierarten verschwunden; gesetzt, dass auch der Mensch verschwände, so würde nichts in der Welt

fehlen» (Nietzsche 1887, S. 50), wird bei Taylor zum umweltethischen Theorem. Weit entfernt, als moralische Katastrophe zu gelten, wäre ein Aussterben der Gattung Mensch positiv zu bewerten, da das Wohl der verbleibenden irdischen Lebensgemeinschaft dadurch wahrscheinlich eher gesteigert würde (vgl. S. 115).

2. Diese Umweltethik impliziert einen Vegetarismus. Dieser wird aber anders als bei der Mehrzahl der ethischen Vegetarier nicht über ein den Tieren zugesprochenes Lebensrecht begründet, sondern indirekt über den Gedanken, dass eine sich vegetarisch ernährende Menschheit den übrigen Arten von Lebewesen mehr Lebensraum belassen würde, da sie mit weniger agrarischer Nutzfläche und einer weniger intensiv betriebenen Landwirtschaft auskäme. Aufgrund der Gleichwertigkeitsthese ist für sich genommen die Tötung eines Tiers nicht bedenklicher als das Ausreissen einer Pflanze (vgl. S. 293).

3. Kennzeichnend für den Rigorismus dieser Umweltethik schliesslich sind einige der Verhaltens- und Vorrangregeln, die Taylor aus seiner biozentrischen Axiologie ableitet:

1. Lebewesen sollten nicht geschädigt werden, d. h. ihnen sollte nichts zugefügt werden, das ihrem spezifischen Gut zuwiderläuft.

2. Lebewesen sollten nicht in ihren normalen Tätigkeiten und Entwicklungen eingeschränkt oder behindert werden. Wildlebende Tiere und Pflanzen sollten sich selbst überlassen bleiben. Wildlebende Tiere sollten auch dann nicht eingefangen werden, wenn es sicher wäre, dass sie es bei uns besser hätten, oder aus Gefahrenlagen gerettet oder medizinisch versorgt werden. Wildpflanzen sollten nicht auf Kulturland verpflanzt werden.

3. Wildlebende Tiere sollten nicht mit List gefangen oder getötet werden. Jagd, Fallenstellen oder Fischfang sind moralisch unzulässig, soweit sie sich Methoden bedienen, bei denen Tiere getäuscht werden.

4. Wer einer der drei Regeln zuwiderhandelt, sollte Wiedergutmachung leisten, und zwar gegenüber Organismen oder ökologischen Systemen, die dem geschädigten ähnlich sind.

5. Jedem Naturwesen ist die Selbstverteidigung gegen gefährliche und schädliche Lebewesen erlaubt, allerdings nur – entsprechend den rechtlichen Einschränkungen der Notwehr – mit zweckdienlichen, nicht mit darüber hinausgehenden Mitteln.

6. Die sozialen und kulturellen Zielvorstellungen einer Gesellschaft und die Weisen ihrer Verwirklichung sollten so umgestellt werden, dass sie die ursprüngliche Natur möglichst wenig schädigen. (Vgl. S. 169ff., 263ff.)

Die Beispiele, mit denen Taylor diese Regeln illustriert, zeigen, dass es ihm mit ihnen primär um die Verhinderung von Schädigungen und Zerstörungen

geht, die ausgesprochenen Luxusbedürfnissen dienen, z. B. das Töten von Elefanten, um aus dem Elfenbein der Stosszähne Souvenirs herzustellen, das Einfangen tropischer Vögel für die Käfighaltung sowie Jagd und Fischfang, soweit sie als Freizeitvergnügen betrieben werden. Sein Regelkanon selbst ist aber bedeutend restriktiver, als es diese Beispiele vermuten lassen. Die sechste Regel wird von ihm so interpretiert, dass der Mensch tierischen und pflanzlichen Individuen nur insoweit Schäden zufügen darf, als es die Aufrechterhaltung der für die jeweilige Kultur «grundlegenden» Institutionen erfordert (vgl. S. 283). Pflanzliche Individuen dürften also nur insoweit konsumiert werden, als es der physiologische Grundbedarf und die «grundlegenden» Institutionen notwendig machen, nicht aber zu Genusszwecken oder für weniger grundlegende Kulturleistungen (wie Kunst und Wissenschaft?). Jede Kultivierung, die nicht der Aufrechterhaltung der Gesellschaft diente, wäre unzulässig, wenn sie zu einer Verringerung der Zahl pflanzlicher Individuen führte, gleichgültig, ob die Verluste auffällige oder unscheinbare, häufige oder seltene, aussterbende oder gesicherte, bedrohte oder unbedrohte Arten treffen.

Zweifellos besitzt Taylors Umweltethik – zumindest als *Ideal* eines schonenden und respektvollen Umgangs mit der Natur – eine beträchtliche gefühlsmässige Attraktivität. Auf der anderen Seite wirft sie jedoch in mehreren Hinsichten Probleme auf:

1. Problematisch ist die Redeweise von einer «Wiedergutmachung» gegenüber der Natur. Sie unterstellt ein ähnlich anthropomorphisierendes Naturbild und ein ähnlich symmetrisches Mensch-Natur-Verhältnis wie die verbreitete Redeweise von «Partnerschaft» oder «Frieden» mit der Natur. Diese Sichtweise verkennt die unaufhebbare Asymmetrie in der Beziehung des Menschen zur aussermenschlichen Natur. Eine «Wiedergutmachung», der auf seiten der Begünstigten nicht zumindest die Möglichkeit der *Erwartung* einer Wiedergutmachung gegenübersteht, kann allenfalls im Sinne einer Symbolhandlung verstanden werden.

2. Nicht weniger problematisch ist das von Taylor postulierte Recht auf Selbstverteidigung. Mit der Einführung dieses Rechts vermeidet es Taylor zwar, den Menschen darauf zu verpflichten, sich aggressiven Viren und Bakterien kampflos auszuliefern (wobei er allerdings offenlässt, ob der Mensch etwa Impfstoffe auch an unbeteiligten Dritten, z. B. in Tierexperimenten, erproben darf), gibt damit aber die streng biozentrische Perspektive im Grunde auf. Da als Adressat und Nutzniesser des formal allen «moral agents» gewährten Notwehrrechts (vgl. S. 264f.) faktisch nur der Mensch in Frage kommt, wird der Mensch doch wieder massiv privilegiert.

3. Taylors Konzeption setzt eine radikale «Naturalisierung des Menschen»

voraus. Dass der Mensch ein Teil der Natur ist und nicht anders als Tier und Pflanze in vielfältige ökologische Abhängigkeitsbeziehungen eingelassen ist, hebt aber die ontologische Differenz nicht auf, die zwischen Naturwesen mit der Fähigkeit zum Selbstbewusstsein, Naturwesen mit der Fähigkeit zum Bewusstsein und solchen ohne diese Fähigkeiten besteht. Auch wenn Bewusstsein und Selbstbewusstsein eine naturale Basis haben (das Integrationsniveau neuraler Systeme), kann man diese doch rein behavioralen Fähigkeiten (wie der Fähigkeit zu zielgerichteter Bewegung oder der Konditionierbarkeit) nicht einfach gleichstellen. Mit dem Bewusstsein, der inneren Abbildung äusserer Sachverhalte im Medium der Vorstellung, kommt eine neuartige Qualität in die Welt, der ein Biozentrismus nicht gerecht wird, der ausschliesslich die organismisch-biologischen Merkmale bewusstseinsfähiger Wesen für moralisch relevant hält. In letzter Konsequenz muss für diese Ethik nicht nur das irreversible Aussterben der Gattung Mensch axiologisch gleichgültig sein, sondern auch das irreversible Aussterben sämtlicher bewusstseinsfähiger Naturwesen. Falls das Aussterben der höheren Tiere mit ihren relativ hohen Ansprüchen an pflanzliche Nahrungsressourcen die Lebensmöglichkeiten der (weniger anspruchsvollen) niederen Tiere und Pflanzen überproportional verbessern würde, müsste ein Holozid, der das gesamte bewusstseinsfähige Leben auf der Erde auslöscht, für diese Theorie sogar als positiver Entwicklungsschritt zu Buche schlagen.

Viele werden Schwierigkeiten haben, diese Konsequenz zu akzeptieren. Sie werden sich eher in der üblichen Sichtweise bestätigt sehen, nach der menschliche und andere empfindungsfähige Lebewesen zu Recht gegenüber nicht-empfindungsfähigen privilegiert werden. Einen unabhängigen Grund für eine solche Privilegierung könnte man auch darin sehen, dass zumindest über einige aussermoralische Wertprinzipien, die sich auf empfindungsfähige Wesen beziehen (etwa der intrinsische Unwert von Leiden), ein nahezu universaler Konsens besteht, während alle Wertprinzipien, die sich auf nicht-empfindungsfähige Wesen beziehen, hochgradig kontrovers sind (vgl. Birnbacher 1982). Damit ist keine «Konsenstheorie» axiologischer Aussagen impliziert, aber immerhin ein Plausibilitätsgrund angegeben, der aus dem Chaos axiologischer Setzungen, in dem sich die ökologische Ethik zu verlieren droht, einen konstruktiven Ausweg weisen könnte.

Geht man von der Priorität des Wohls menschlicher und anderer bewusstseinsfähiger Naturwesen aus, bestehen Pflichten zur Erhaltung des Bestandes und der Funktionsfähigkeit der natürlichen Systeme unterhalb der Bewusstseinsschwelle im wesentlichen nicht als Pflichten *gegenüber*, sondern als Pflichten *in Ansehung* dieser Systeme. Die Wertbasis dieser Pflichten liegt nicht

im Wohl und Wehe dieser Systeme selbst, sondern in dem Wohl und Wehe des Menschen (und der bewusstseinsfähigen Tiere), die von der Intaktheit der übrigen Natur abhängen. Die Aufrechterhaltung und womögliche Steigerung der Tragekapazität und des Formenreichtums der Natur ist nicht der Natur selbst geschuldet, sondern den zukünftigen Generationen derer, die auf jeweils spezifische Weise auf die Natur als ihre Lebensgrundlage angewiesen sind. «Achtung vor der Natur» ist aus dieser Sicht kein Gegenstand einer eigenständigen Natur-Ethik, sondern ein Gegenstand der Zukunftsethik.

3. Freiheitsbeschränkungen um der Freiheit willen

Mit der Transformation von Natur-Ethik in Zukunftsethik kommt erneut der Begriff der Freiheit ins Spiel. Denn ihrem Kern nach zielen Verpflichtungen gegenüber zukünftigen Generationen nicht auf die generationenübergreifende Realisierung irgendwelcher substantieller Werte oder Ideale, sondern auf das Offenhalten von Optionen, die Sicherung der Möglichkeit späterer Generationen, je eigene Werte und Ideale zu realisieren. Wir müssen davon ausgehen, dass die Angehörigen zukünftiger Generationen ihre eigenen, aus heutiger Sicht möglicherweise fremden und befremdlichen Werte und Bedürfnisse haben werden. Es liefe auf eine Art intergenerationeller Diktatur hinaus, sie durch langfristige und womöglich irreversible Festlegungen auf Werte, die *uns* wichtig sind, dauerhaft zu verpflichten. Eine Zukunftsethik darf deshalb nicht im Zeichen einer bestimmten, inhaltlich festgelegten Utopie stehen, sondern muss sich darauf beschränken, die Bedingungen der Möglichkeit zukünftiger Utopien zu sichern (vgl. Jonas 1979, S. 239; Birnbacher 1988, S. 163f.). Wie gute Eltern müssen es die lebenden Generationen vermeiden, die Zukünftigen allzusehr an sich selber zu binden. Dass sie ihrer Pflicht nachkommen, die natürlichen und kulturellen Ressourcen zu hinterlassen, auf die die Späteren in jedem Falle angewiesen sein werden, gibt ihnen nicht das Recht, die Späteren daran zu hindern, ihr eigenes Leben zu leben. Vor allem gibt es ihnen nicht das Recht, sie mit der Notwendigkeit zu konfrontieren, ihre Kräfte auf die Sanierung von unfreiwillig übernommenen «Altlasten» zu verwenden.

Pflichten zur Sicherung des Bestandes und der Funktionsfähigkeit der Natur bestehen nach diesem Ansatz nicht unabhänig von der Verpflichtung zur Sicherung von Freiheitsspielräumen, sondern leiten sich aus dieser her. Der Grund dafür, die natürliche Vielfalt zu erhalten – etwa im Landschaftsschutz –, liegt nicht darin, dass Vielfalt ein Selbstzweck wäre, sondern dass abzusehen ist, dass die Anforderungen, die die Zukünftigen an die ökologi-

schen und ästhetischen Qualitäten von Landschaften stellen werden, nicht weniger vielfältig und variabel sein werden, als sie es heute sind (vgl. Birnbacher 1989, S. 411f.). Der Grund dafür, die biologischen Arten nicht auszurotten oder durch zivilisatorische Einwirkungen aussterben zu lassen (soweit dies ohne Schaden für die elementaren Lebensinteressen bewusstseinsfähiger Wesen möglich und nicht prohibitiv aufwendig ist), liegt nicht in einem Eigenrecht dieser Arten auf Erhaltung, sondern in der Tatsache, dass eine Verarmung der Natur die Erfahrungs- und Nutzungsmöglichkeiten zukünftiger Generationen entscheidend einschränken würde. Ökologische Vielfalt und Stabilität sind aus dieser Perspektive wesentlich Ressourcen, Bedingungen zukünftiger Wahlfreiheit zwischen Lebensstilen und Erlebnischancen. Sie sind ebenso Bedingungen zukünftiger Freiheit wie die elementaren Ressourcen Luft, Wasser, Boden und Energie. Ihre Erhaltung und Weiterentwicklung ist aus keinem anderen Grunde erfordert, als dass wir vermeiden müssen, spätere Generationen (mit ihrer zahlenmässig grösseren Bevölkerung) in Zwangslagen zu bringen, die sie nötigen, zur Bewältigung von Knappheiten und Katastrophen auf Freiheitsbeschränkungen zurückzugreifen.

Aus demselben Grund müssen wir alles tun, um zu verhindern, dass irreversible Schäden und Risiken in die Biosphäre eingebracht werden. Diese beschränken die Freiheit der von ihnen Betroffenen gleich in zweifacher Weise: Die Späteren können sie nicht mehr rückgängig machen; und sie werden ihnen oktroyiert, ohne dass sie vorher gefragt worden sind. Freiheitsbeschränkungen heute müssen genau insoweit erlaubt sein, als absehbar ist, dass sie entsprechende Freiheitsbeschränkungen Zukünftiger verhindern. Beschränkungen von Freiheiten heute müssen also gegen mögliche Beschränkungen von Freiheiten morgen im Sinne eines «Utilitarismus der Rechte» (Nozick o. J., S. 39) abgewogen werden. Einer der irreversiblen generationenübergreifenden Prozesse, die die heutige Generation in Gang gesetzt hat und die die Freiheit zukünftiger Generationen massiv einschränken könnte, die Anreicherung der Atmosphäre mit Treibhausgasen, wird kaum zurückzudrehen sein, ohne gewisse Einschränkungen der Konsumfreiheit, etwa auf dem Gebiet der Mobilität, in Kauf zu nehmen.

4. Natur als Ideal und Modell: Der neue Naturalismus

Die historische Abfolge von aufklärerischer «Entzauberung» der Welt und romantischem Naturmystizismus hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten unter ökologischen Vorzeichen wiederholt. Allerorten war die Entwicklung der ökologischen Ethik begleitet von einer Restauration längst überholt geglaubter religiöser und metaphysischer Naturbilder, schon 1974 für John Passmore ein Anlass, den neuen Mystizismus als «geistige Umweltverschmutzung» im Gefolge der physischen zu brandmarken (Passmore 1974, S. 173). Nicht zufällig hat dies auch den ethischen Naturalismus – seinerseits eine überwunden geglaubte Denkrichtung – wiederaufleben lassen. Insgesamt liegt es in der Tendenz metaphysischer und religiöser Naturauffassungen, deutende und erklärende Momente mit bewertenden und normativen zu verschmelzen. So besteht ein enger konnotativer (wenn auch nicht streng logischer) Zusammenhang zwischen der deskriptiv-metaphysischen Annahme einer Naturteleologie und der ethischen Norm, die postulierten Naturzwecke im menschlichen Umgang mit der Natur zu respektieren, zu befördern, ihnen zumindest nicht entgegenzuarbeiten. Tatsächlich fällt es an dieser Stelle schwer, sich dem Sog, der von dem Übergang vom Sein zum Sollen ausgeht, gedanklich entgegenzustemmen. Schopenhauer ist in unserem Kulturkreis nahezu der einzige, der aus der postulierten Existenz einer Quasi-Teleologie die ethische Forderung abgeleitet hat, die Zwecke der Natur *nicht* zu respektieren, sondern sich ihnen zu verweigern.

Die Verführungskraft, die der ethische Naturalismus gerade im ökologischen Bereich entfaltet, lässt sich u. a. damit erklären, dass er zwei weitverbreiteten Bedürfnissen entgegenkommt: dem Bedürfnis nach Entlastung von Verantwortung; und dem Bedürfnis, das eigene Handeln in Einklang mit einem übergreifenden Sinnzusammenhang zu wissen, der unabhängig vom eigenen Wollen besteht. Indem der ethische Naturalismus den Anschein erweckt, die Normen des richtigen Umgangs mit der Natur liessen sich *der Natur selbst* entnehmen, suggeriert er dem Unschlüssigen, eine objektiv begründete, feststehende und von seinen persönlichen Entscheidungen unabhängige Norm in der Hand zu haben. Gleichzeitig vermittelt er ihm das Gefühl, sich in Harmonie zu befinden mit einer idealisierend als «Mutter» und «Lehrmeisterin» gesehenen Natur.

Was dem einen als Entlastung von Verantwortung willkommen ist, ist für den anderen freilich nichts anderes als die Selbstaufgabe menschlicher Freiheit, ein Verrat an der spezifisch menschlichen Autonomie der Selbstgesetzgebung. Was für den einen die besondere Attraktivität des ethischen Naturalis-

mus ausmacht, das «Mit-dem-Strom-der-Natur-schwimmen», ist für den anderen ein Symptom von «Entscheidungsangst» (Kaufmann 1974, Kap. 1), eine Flucht vor der Freiheit.

Angesichts des Verführungspotentials des ethischen Naturalismus kann es nicht falsch sein, die kritischen Einwände gegen ihn immer wieder durchzubuchstabieren. Dabei wird allerdings häufig zu pauschal vorgegangen und nicht hinreichend zwischen zwei Formen des Naturalismus unterschieden: dem *metaethischen* Naturalismus und dem *ethischen* Naturalismus im engeren Sinne. In beiden Formen hat der Naturalismus die Tendenz, den Menschen psychologisch von der Freiheit und der Verantwortung der Selbstgesetzgebung zu entlasten (vgl. Schäfer 1987, S. 23), aber zugrunde liegen jeweils unterschiedliche Denkweisen: Der *metaethische* Naturalismus, angewendet auf die ökologische Ethik, behauptet, Normen des richtigen Umgangs mit der Natur liessen sich aus metaphysischen oder wissenschaftlichen deskriptiven Aussagen über die Natur logisch zwingend *ableiten*. Der *ethische* Naturalismus, angewendet auf die ökologische Ethik, behauptet, die Natur selbst solle als *Massstab* dafür dienen, wie wir uns der Natur gegenüber verhalten sollen. Der metaethische Naturalismus stellt eine logische, der ethische Naturalismus eine normative These auf.

Letzlich leistet also nur die metaethische Form des Naturalismus das, was viele von ihm erhoffen, nämlich eine wirksame Entlastung von «Metaverantwortung», der Verantwortung für die Normen, nach denen sich Verantwortung bemessen soll (Bayertz 1984). Der ethische Naturalismus kann dies genau nicht leisten, da seine Berufung auf die Natur als Massstab menschlichen Handelns ihrerseits auf einer moralischen Setzung beruht. Aus demselben Grund kann ihn auch die Kritik am «naturalistischen Fehlschluss» nicht treffen. Auch wenn sich historisch folgenreiche Ausprägungen des ethischen Naturalismus wie der Sozialdarwinismus zuweilen als spezifisch «wissenschaftliche» Weltanschauungen ausgaben, beruhten sie doch letztlich auf einer normativen Setzung, die sich ihrerseits nicht mehr wissenschaftlich absichern lässt: dass die Verfahrensweisen der Natur, wie sie von der Biologie aufgewiesen werden, dem Menschen als Modell dienen können. Dennoch bezieht der ethische Naturalismus seine Verführungskraft nicht zuletzt auch daraus, dass er sich an erfolgreichen wissenschaftlichen Erklärungsmodellen (wie im Fall des Sozialdarwinismus an dem der natürlichen Selektion) orientiert und indirekt an dessen Prestige partizipiert. Statt sich auf metaphysische Konstruktionen, auf Glaubensgewissheiten oder subjektive Evidenzen berufen zu müssen, können sich seine Anhänger zugute halten, sich ausschliesslich von Tatsachen

leiten zu lassen und deshalb genau zu wissen, was «natürlich» und «unnatürlich», «naturgemäss» und «naturwidrig» ist.

Zahlreiche Entwürfe in der ökologischen Ethik sind naturalistisch in dem Sinne, dass sie den Menschen dazu auffordern, «Störungen» der natürlichen Kreisläufe zu vermeiden und unumgängliche Eingriffe in die Natur so vorzunehmen, dass sie der Richtung, die von der Natur selbst eingeschlagen wird, nicht zuwiderlaufen. Bezeichnend für diese Denkweise ist das von dem Ökologen Barry Commoner formulierte sogenannte «dritte Gesetz der Ökologie»: «Nature knows best» (Commoner 1971, S. 41). Plausibel ist sie freilich nur auf dem Hintergrund eines stark idealisierenden Naturbilds. Der Natur wird ein «Gleichgewicht» zugeschrieben, das der Mensch durch zivilisatorische Eingriffe zerstört hat und das er nur durch Nutzungsverzichte bzw. durch kompensierende Eingriffe wiederherstellen kann. Das romantische Bild einer sich im «Gleichgewicht» befindenden Natur ist jedoch nicht nur als deskriptive Aussage fragwürdig – katastrophale Einbrüche sind auch der vom Menschen unberührten Natur keineswegs fremd –, sondern vor allem auch als Teilmoment umweltethischer Normen, die dazu auffordern, «Gleichgewicht», «Harmonie» oder «Frieden» in oder mit der Natur herzustellen. Problematisch sind diese Begriffe zum einen wegen ihrer Unbestimmtheit. Sie sind so wenig eindeutig wie der Begriff der «Natur» und des «Natürlichen» selbst. Wer das «natürliche Gleichgewicht» oder den «natürlichen» Zustand einer Landschaft wiederhergestellt wissen möchte, muss genauer sagen, worin für ihn der «Naturzustand» besteht. Auch der Begriff «Natur» in «Naturschutz» ist alles andere als eindeutig. Welche Natur ist gemeint: die ursprüngliche, vom Menschen unberührte Natur; die Natur, die den Eindruck der Unberührtheit macht (auch wenn sie es nicht ist); oder ästhetisch oder anderweitig reizvolle Naturbestandteile, die sich erst infolge bestimmter historischer Nutzungsweisen herausgebildet haben? Schon wegen seiner Uneindeutigkeit kann der Begriff des «Natürlichen» nicht dazu dienen, Kontroversen im Naturschutz über Auswahl der Schutzziele, Grad der Schutzwürdigkeit und Art der Schutzmassnahmen zu entscheiden. Ist es etwa «naturgemässer», eine kleine Population einer seltenen, bedrohten oder interessanten Art von einer grossen Population häufiger, nicht bedrohter oder weniger interessanter Fressfeinde vernichten zu lassen, oder ist es «naturgemässer», die kleine Population aktiv zu schützen, unter eventueller Inkaufnahme massiver technischer Eingriffe?

Zweitens ist das natürliche «Gleichgewicht» des «Fressens und Gefressenwerdens» durch Mechanismen der Zerstörung, Beherrschung und Leidenszufügung erkauft, die, vom Menschen bewusst nachgeahmt, moralisch untragbar wären. Dass die Natur in ihrer vom Menschen ungezähmten Gestalt alles

andere als gut und wohltätig ist, haben insbesondere John Stuart Mill (1874, S. 31ff.) und Albert Schweitzer (1932, S. 32f.) in den grellsten Farben ausgemalt. Die Gesetze der Natur sind nicht die Gesetze der Menschlichkeit. Ebensowenig sind sie die Gesetze eines schonenden und umsichtigen Umgangs mit der Natur. Im übrigen ist nicht auszuschliessen, dass die Zwecke der Natur, gäbe es sie, geradewegs darauf zielten, die Biosphäre zugrundezurichten. In der Tat haben Schopenhauerianer wie Mainländer (1876, S. 50ff.) das Entropiegesetz in genau dieser Weise interpretiert. Die Tatsache, dass wir in einem «Run-down-universe» leben, ist aber offensichtlich kein überzeugender Grund, die Zerstörung der Biosphäre noch zu forcieren.

Während der ethische Naturalismus mit der moralischen Schwierigkeit konfrontiert ist, kein akzeptables Kriterium für menschliches Handeln und Unterlassen angeben zu können, sieht sich der metaethische Naturalismus einer logischen Schwierigkeit ausgesetzt: dem Argument des «naturalistischen Fehlschlusses». Dieses Argument ist nach wie vor unerschüttert. Zur Rechtfertigung eines Werturteils kann es niemals genügen, sich allein auf (reale oder vermeintliche) Tatsachen der Natur zu berufen. Die Natur kann niemals der alleinige Massstab dessen sein, wie wir mit der Natur umgehen sollen. Jeder Versuch, sich durch den Rückgriff auf eine objektiv vorgegebene Natur von der Aufgabe (und der Verantwortung) einer eigenen Bewertung und Entscheidung zu entlasten, ist zum Scheitern verurteilt. Die menschliche Freiheit, sich die Normen des Handelns selbst zu setzen, ist unaufhebbar.

Genuine naturalistische Fehlschlüsse scheinen insgesamt viel weniger begangen zu werden, als sie diagnostiziert werden. Auch die in der ökologischen Ethik häufig anzutreffenden Tendenzen zu einem ethischen Naturalismus werden selten in der zugespitzten Form des metaethischen Naturalismus vertreten. Ausdrücklich ist die Geltung des Arguments des naturalistischen Fehlschlusses allein von Hans Jonas in Frage gestellt worden. Jonas hat bereits in *Organismus und Freiheit* gefordert, eine Ethik müsse «durch ein in der Natur der Dinge entdeckbares Prinzip» begründet werden (Jonas 1973, S. 342), eine Forderung, die er im *Prinzip Verantwortung* wiederaufnimmt mit dem Anspruch, Axiologie zu einem «Teil der Ontologie» zu machen (Jonas 1979, S. 153) und das «Dogma, dass vom Sein kein Weg zum Sollen führt» (ebd., S. 93), zu widerlegen. Eine auch nur entfernt plausible Ableitung vermag allerdings auch Jonas nicht vorzuführen. Das Beispiel, dem Jonas dies zutraut: das Atmen des Neugeborenen, von dem er meint, dass es «unwidersprechlich ein Soll an die Umwelt richtet, nämlich: sich seiner anzunehmen» (ebd., S. 235), vermag das Geforderte nicht zu leisten. Entweder wird der Sachverhalt, das Atmen des Säuglings, rein deskriptiv charakterisiert,

dann folgt das behauptete Sollen keineswegs. Oder der psychologische «Aufforderungscharakter» wird in die (phänomenologische) Beschreibung des Sachverhalts einbezogen, wodurch sie die Ableitung der normativen Konsequenz erlaubt, dafür aber ihren rein deskriptiven Charakter einbüsst.

Auch wenn man in der ökologischen Ethik nur selten eindeutige Beispiele für naturalistische Fehlschlüsse antrifft (schon die von Moore kritisierten Beispiele waren nicht eindeutig), wird man doch sagen müssen, dass gerade in einigen biozentrischen Konzeptionen die Tendenz besteht, die «Anthropogenität» ökologischer Werte zu leugnen und den Eindruck zu erwecken, die jeweiligen biozentrischen Wertvorstellungen seien durch die Natur selbst vorgegeben. Eine Schlüsselrolle übernimmt in dieser Hinsicht der Begriff eines «Eigenrechts», der einzelnen Naturwesen oder der Natur als ganzer zukommen soll. Der Begriff eines «Rechts» ist für diese Rolle besonders prädestiniert. Zwar lassen sich moralische Rechte ebenso wie legale Rechte auch als Resultate menschlicher Zuschreibung auffassen und mit einem metaethischen Subjektivismus vereinbaren. Aber von seinen Obertönen her suggeriert der Begriff eines *Rechts* in weitaus stärkerem Masse als der Begriff der *Pflicht* die Vorstellung eines Sollens, das unabhängig von menschlichem Wollen besteht. Es ist insofern nicht zufällig, dass viele, die von «Rechten» der Natur bzw. von einer «Rechtsgemeinschaft der Natur» (Meyer-Abich 1986, S. 90) sprechen, diese Rechte so auffassen, dass diese unabhängig von Akten menschlicher Setzung, gewissermassen «von Natur aus» bestehen, oder auch an die objektivistische Tradition des Naturrechts anknüpfen (Sitter 1984, S. 167) und dies zu einem «Naturrecht der Natur» erweitern.

Damit aber wird wiederum menschliche Freiheit desavouiert. Im Namen der Eigenrechte der Natur wird das moralische Subjekt dem Diktat einer quasi personal gedachten Natur unterworfen und tendenziell auf die Rolle eines Normbefolgers reduziert. Ich für meinen Teil sehe keinen Grund, warum wir frei anerkannte Verpflichtungen zu Eigenrechten der Natur hypostasieren sollten. Die Gründe, Verantwortung für die Natur zu übernehmen, können auf eigenen Füssen stehen. Sie bedürfen keiner Konstruktionen wie des ethischen oder metaethischen Naturalismus, die den Menschen der Tendenz nach als autonomes Subjekt entmündigen.

Literatur

Attfield, Robin: The ethics of environmental concern, Oxford 1983

Bayertz, Kurt: Increasing responsibility as technological destiny? Human reproductive technology and the problem of meta-responsibility, in: P. T. Durbin (Hg.): Technology and responsibility, Dordrecht 1984, p. 135–150

Bayertz, Kurt: Naturphilosophie als Ethik. Zur Vereinigung von Natur- und Moralphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise, in: Philosophia naturalis 24 (1987) S. 157–185

Birnbacher, Dieter: A priority rule for environmental ethics, in: Environmental Ethics 4 (1982) p. 3–16

Birnbacher, Dieter: Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988

Birnbacher, Dieter: Ökologie, Ethik und neues Handeln, in: H. Stachowiak (Hg.): Pragmatik, Bd. 3, Hamburg 1989, S. 393–417

Bollnow, Otto Friedrich: Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Überlegungen zu Albert Schweitzers Werk, in: Evangelische Kommentare 9 (1976) S. 527–530

Callicott, J. Baird: In defense of the land ethic. Essays in environmental philosophy, Albany, N. Y. 1989

Commoner, Barry: The closing circle, New York 1971

Jonas, Hans: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973

Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. 1979

Kaufmann, Walter: Jenseits von Schuld und Gerechtigkeit. Von der Entscheidungsangst zur Autonomie, Hamburg 1974

Mainländer, Philipp: Philosophie der Erlösung (1876f.). Ausgewählt von Ulrich Horstmann, Frankfurt/M. 1989

Maren-Grisebach, Manon: Philosophie der Grünen, München/Wien 1982

Meyer-Abich, Klaus M.: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, Taschenbuchausgabe München 1986

Mill, John Stuart: Natur (1874), in: Drei Essays über Religion, Stuttgart 1984, S. 9–62

Nash, Roderick: Wilderness and the American mind, New Haven/London 1973

Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente November 1887 – März 1888, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari, Band 13, Berlin 1980, S. 9–194

Nozick, Robert: Anarchie, Staat, Utopia, München o. J.

O'Riordan, T.: Environmental ideologies, in: Environment and Planning 9 (1977) p. 3–14

Passmore, John: Man's responsibility for nature. Ecological problems and Western traditions, London 1974

Schäfer, Lothar: Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen, in: O. Schwemmer (Hg.): Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis, Frankfurt/M. 1987, S. 15–36

Schopenhauer, Arthur: Die beiden Grundprobleme der Ethik (1841), in: Sämtliche Werke, hg. von Arthur Hübscher, Band 4, Mannheim 1988

Schweitzer, Albert: Die Ehrfurcht vor dem Leben (1919), in: Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, hg. von H. W. Bähr, München 1966, S. 32–37

Sitter, Beat: Über das Recht der Natur im Naturrecht der Gegenwart, in: E. V. Heyen (Hg.):

Vom normativen Wandel des Politischen. Rechts- und staatsphilosophisches Kolloquium aus Anlass des 70. Geburtstages von Hans Ryffel, Berlin 1984, S. 145–172
Spaemann, Robert: Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Scheidewege 9 (1979) S. 476–497; wiederabgedruckt in: D. Birnbacher (Hg.): Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, S. 180–206
Taylor, Paul W.: Respect for nature. A theory of environmental ethics, Princeton 1986
Teutsch, Gotthard M.: Lexikon der Umweltethik, Göttingen/Düsseldorf 1985