©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

Osnabrücker Naturwissenschaftliche Mitteilungen
Band 35, S. 115 – 144, 2009

30 Jahre Hans Jonas „Das Prinzip Verantwortung“: Zur ethischen Begründung des Naturschutzes

Wolfgang Epple

Kurzfassung: Der Umgang mit der Natur ist dreißig Jahre nach Hans Jonas‘ „Prinzip Verantwortung“ weiterhin Anlass ethischer Reflexion. Das gesellschaftlich dominante Nutzendenken bringt den Naturschutz trotz der ökologischen Krise in Bedrängnis. Anthropozentrisches Nutzendenken hat den Naturschutz und seine Begründung längst selbst erreicht. Der Mensch kann jedoch weiterhin als Teil der Natur begriffen werden. Dies führt zur ethisch relevanten Frage nach Eigenwerten der Natur, die der Anthropozentrismus negiert.
Die einseitige Betonung von Daten und Fakten vernachlässigt die durch eine Primärintuition gestützte, wesentliche Innenseite der Naturschutzargumentation. Diese Gefühlsseite verlangt ethische Rechtfertigung. Am Beispiel des Nutzenansatzes im Naturschutz und dessen Widersprüchlichkeiten wird die Notwendigkeit einer moralischen Grundentscheidung zwischen Nutzenorientierung und Uneigennützigkeit gezeigt. Dabei wird die Plausibilität der anthropozentrisch verengten Sicht einer „Natur ohne eigenen Wert“ in Frage gestellt.
Menschliche Freiheit führt zur Verantwortung. Verantwortungsargumente sprechen für eine Ethik, die Eigenwerte nicht nur für den Menschen, sondern für die Natur annimmt und berücksichtigt. Unter Bezug auf die vor dreißig Jahren formulierte Verantwortungsethik wird die Ausdehnung der Moralgemeinschaft in aktuellen nicht-anthropozentrischen Ethikkonzepten beleuchtet.
Die Entwicklung der Moralfähigkeit des Menschen, seine einzigartige Fähigkeit zum Abbau von Egozentrik bis hin zur barmherzigen Weltsicht, zum Altruismus über die Artgrenze hinweg, speist die Hoffnung auf einen umfassenden Kulturwandel zur Beendigung des Raubbaus an der Natur. Dieser Kulturwandel könnte durch Überwindung des Anthropozentrismus ethisch angemessen begleitet werden. Die Sonderstellung des Menschen ermöglicht diese Sprengung des anthropozentrischen Denkrahmens. Konkrete Folgen des ganzheitlich ethischen Arguments für Eigenwerte der Natur, besonders die Beweislastumkehr für den Naturschutz werden beleuchtet.

Key words: anthropocentrism, ethical responsibility, ethical holism, conservation of nature; intrinsic value of nature, instrumental value of nature, supra-altruism

Autor:
Dr. Wolfgang Epple, Eggweg 90, 5424 Bad Vigaun, Österreich, E-Mail: wolfgang.epple@web.de

1. Einleitung: Der Umgang mit der Natur – Anlass ethischer Reflexion?

„Und wie, wenn die neue Art menschlichen Handelns bedeuten würde, dass mehr als nur das Interesse „des Menschen“ allein zu berücksichtigen ist – dass unsere Pflicht sich weiter erstreckt und die anthropozentrische Beschränkung aller früheren Ethik nicht mehr gilt? Es ist zumindest nicht mehr sinnlos, zu fragen, ob der Zustand der außermenschlichen Natur, die Biosphäre als Ganzes und in ihren Teilen, die jetzt unserer Macht unterworfen ist, eben damit ein menschliches Treugut geworden ist und so etwas wie einen moralischen Anspruch an uns

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

hat – nicht nur um unsretwillen, sondern auch um ihrer selbst willen und aus eigenem Recht." (Jonas 1979: 29)

Hans Jonas hat in seiner Verantwortungsethik die Naturethik vorgedacht. Woran soll dreißig Jahre nach seinen Formulierungen zum Anthropozentrismus erinnert werden? An die trotz jahrzehntelanger Mahnung weltweit ungebremste Versiegelung und Zersiedelung der Naturräume?[1] An unseren wachsenden „ökologischen Fußabdruck" (Zahlen bei Rees 2002)? An die Zusammenhänge von weltweitem ökologischem Raubbau und unseren Lebensgewohnheiten? Mit Blick auf die „Kreatur": Sollen wir erinnern an Millionen in Massentierhaltung dahindämmernde „Nutztiere", *„die letzte Erniedrigung sinnen- und bewegungsbegabter, fühlender und lebenseifriger Organismen zu umweltberaubten, lebenslang eingesperrten, künstlich beleuchteten, automatisch gefütterten Lege- und Fleischautomaten (…)"*(Jonas 1979: 372)? Sollen wir erinnern an den Fang und die Vergasung tausender Wildgänse in den Niederlanden (Faunabescherming 2008), die Wiederausrottung des Braunbären in Österreich (vgl. Epple 2006b/2007), die hasserfüllte Verfolgung von Kormoranen, das zigtausendfache Fangen und Erschlagen von Rabenvögeln für „wissenschaftliche Zwecke des Artenschutzes" in Niedersachsen (siehe Epple, Helb & Mäck 2004)? Der Umgang mit der Natur - Anlass *ethischer* Reflexion?

2. Nutzendenken, Krise und die Bedrängnis des Naturschutzes

Beleuchten wir „fachliche" Begründungen und konstitutive Anstrengungen des Naturschutzes der letzten Jahrzehnte, fällt ein Anpassungsprozess an die Vorgaben unserer Gesellschaft auf: *„(...)Der Naturschutz von heute (…) legitimiert das Eintreten für die Biosphäre vor allem, wenn nicht einzig, ihres ökonomischen Nutzens wegen. Die Ökonomisierung aller Lebensbereiche hat den Naturschutz längst selbst erreicht (...).",* formuliert W. Breuer in einem Text zum 85. Geburtstag von Horst Stern (Nationalpark Nr. 138, 4/2007: 21). Nutzendenken rüttelt inzwischen an den Begründungsfundamenten des Naturschutzes (siehe Kap. 5), obwohl es doch *ethische* Fragen waren, die an seinem Anfang - als *Metapher* der *Bewahrung der Schöpfung* - standen.

Trotz der nicht zu leugnenden weltweiten *ökologischen Krise* (erste globale Dokumentation in Kaiser 1980; zu Begriffen siehe Hösle 1991; Gorke 1999, Van der Wal 2001; Klier 2007) geraten Naturschutzbemühungen in Defensive und Bedrängnis. Als Ursache kann die *Vorherrschaft des anthropozentrischen Nutzendenkens* der Menschheit aufgezeigt werden. Diese„betreibt" weltweit ein expansionistisches Wirtschaftsmodell, das die gesamte Natur wie ein dem Menschen unbegrenzt zur Verfügung stehendes Warenlager instrumentalisiert. Die Verfechter dieses Wirtschaftsmodells reagieren auf Schwächen ihres Entwurfs nicht mit einer Hinterfragung der Theorie, allen voran des Wachstums-Paradigmas, sondern im Gegenteil mit der Forderung einer verschärften Anwendung. In unserer rationalen Epoche gibt es nach Rees (2002: 4) einen mächtigen *„ökonomischen Mythos"*, der davon ausgeht, *„das Wohl der Menschen könne im Großen und Ganzen mit stetig zunehmendem materiellen Wohlstand (…) gleichgesetzt werden"*. Eine Unterschätzung der Folgen der Naturzerstörung eint die Vertreter des ökonomischen Mythos nach

1 „Die Siedlungs- und Verkehrsflächen haben in Deutschland in den Jahren 2003 bis 2006 um 113 ha pro Tag zugenommen. Sie wurden für Wohnen, Straßen oder Gewerbe besiedelt und dabei etwa zur Hälfte bebaut oder anderweitig befestigt. (…) Jeder und jede Deutsche beansprucht laut Statistik 564 Quadratmeter Siedlungs- und Verkehrsfläche – Tendenz steigend." Quelle: http://www.umweltbundesamt.de/rup/flaechen/index.htm; eingesehen am 25.03.2009)

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

wie vor trotz vollmundiger Bekenntnisse zu „Klimaschutz", „Nachhaltigkeit"[2], oder zu „ökologischen" Energiegewinnungsformen (*„gefährlicher Optimismus"* siehe Partridge 2001, sehr pointiert schon Jonas 1979: 378 ff. in seiner Erwiderung auf die Utopie Ernst Blochs[3]; Kritik am gesellschaftlichen Bezugsrahmen, besonders am „radikalen Anthropozentrismus" Van der Wal 2001). Selbst die 2008 durch Fehlspekulationen an den Finanzplätzen ausgelöste „Finanzkrise", eigentlich geeignet zur Entkräftung der Mainstream-Ökonomie, hat trotz weltweit gigantischer Vernichtung ökonomischer Werte in den Zentralen der politischen und wirtschaftlichen Macht keine grundsätzliche Hinterfragung der ökonomischen Theorie ausgelöst. Fast scheint es, dass eintreten könnte, was Hans Jonas[4] als zutiefst unmoralisch verworfen und doch befürchtet hat: Die zahlenmäßig überbordende Menschheit (Kap. 9.2.) könnte mit Mehrheit den Beschluss fassen, die Erde solange weiter auszubeuten[5], bis die Natur unwiederbringlich zerstört ist. Um unter dem dominanten ökonomischen Denkrahmen Gehör zu finden, greifen viele Verantwortungs- und Entscheidungsträger des Naturschutzes auf anthropozentrische Nutzen-Argumente zur Verteidigung des Naturschutzanliegens zurück. *Naturschutz enge die wirtschaftliche Entwicklung nicht ein*, lautet sinngemäß der in unzähligen Varianten wiederholte Entlastungsversuch.[6]

Wenn die Erfordernisse des Naturschutzes nun doch mit der wirtschaftlichen „Entwicklung" kollidieren? Steht nicht eine dem Wachstumsmythos diametral entgegenstehende *ethische* Argumentation, die von Jonas (1979) und Hösle (1991) nachdrücklich als *Ethik der Bescheidung* (zusammenfassender Vergleich bei Klier 2007: 153ff.) formuliert

2 Zur Widersprüchlichkeit der Formel *„nachhaltige Entwicklung"* scharfsinnig: B. Sitter-Liver (2000: 71 , 83). Die Kritik Sitter-Livers an der Anthropozentrik wird von anderen Autoren geteilt; herausgegriffen sei Stenmark (2003). Eine stringente Argumentation gegen die *„gierige Nutzung"* alternativer Energien liefert W.R. Catton, Jr. (2000: 19ff.). Die Debatte über Nachhaltigkeit endet im realen politischen Handeln häufig genau an dem Punkt, der zur ergebnisoffenen Prüfung der 0-Varianten von Eingriffen in die Natur führen müsste. Erinnert sei an Windparks in ökologisch sensiblen Naturlandschaften genauso wie an die Verbauung letzter naturbelassener Abschnitte der Fließgewässer für „Wasserkraft".

3 Bloch, E. (1959): Das Prinzip Hoffnung. Suhrkamp, Frankfurt; dort wörtlich S.1055: *„Künstliche Düngemittel, künstliche Bestrahlung sind unterwegs oder könnten es sein, die den Boden zu tausendfältiger Frucht ermuntern, in einer Hybris und „Anti-Demeterbewegung" ohnegleichen, mit dem synthetischen Grenzbegriff eines Kornfeldes, wachsend auf der flachen Hand. Kurzum, Technik an sich wäre dazu berufen, fast schon fähig, von der langsamen und regional begrenzten Arbeit der Natur an Rohstoffen unabhängig zu machen (...) Eine neue Übernaturierung der Natur wäre fällig (..)."* Jonas (1979: 407) spricht hierzu von einem *„Element kausalgesetzlicher Ahnungslosigkeit in dieser Vision".*

4 Jonas (1979: 252): *„Heute beginnt erschreckend klar zu werden, dass der biologische Erfolg nicht nur den ökonomischen in Frage stellt, also vom kurzen Fest des Reichtums wieder zum chronischen Alltag der Armut zurückführt, sondern auch zu einer akuten Menschheits- und Naturkatastrophe ungeheuerlichen Ausmaßes zu führen droht. Die Bevölkerungsexplosion (…) nimmt dem Wohlfahrtsstreben das Heft aus der Hand und wird eine verarmende Menschheit um des nackten Überlebens willen zu dem zwingen, was sie um des Glückes willen tun oder lassen konnte: zur immer rücksichtsloseren Plünderung des Planeten, bis dieser sein Machtwort spricht und sich der Überforderung versagt."* Zum Klimawandel formulierte Jonas schon vor dreißig (!) Jahren (1979: 334): *„Ein so eingeleitetes und von uns weitergespeistes Ansteigen der Welttemperatur(…) könnte zu Dauerfolgen für Klima und Leben führen, die niemand will – bis zum katastrophalen Extrem von Polareisschmelze, Steigen des Ozeanspiegels, Überflutung großer Tieflandflächen…So würde das leichtsinnig-fröhliche Menschenfest einiger industrieller Jahrhunderte vielleicht mit Jahrtausenden veränderter Erdenwelt bezahlt werden – kosmisch nicht ungerecht, da in ihnen das Erbe vergangener Jahrmillionen verschleudert wurde."*

5 Zur anthropozentrischen Kritik an Begriffen wie „Ausbeutung" als *„Sprache, die Fehl am Platze ist"* siehe Krebs (1997: 379).

6 So beispielsweise das Bundesamt für Naturschutz (BfN), 2005: *BfN ist besorgt über Diffamierung des Naturschutzes;* www.uni-protokolle.de vom 28.07.2005; eingesehen am 30.07.2005.

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

wurde, der Akzeptanz des Naturschutzes im Wege? Wie weit die Menschheit von einer *Bescheidung zu Gunsten des Ganzen* entfernt ist, zeigt sich darin, dass selbst für den Menschen globale Gerechtigkeit nicht gelingt. Dies alleine deshalb, weil eine solche Gerechtigkeit unverzüglichen Verzicht der heute Reichen zu Gunsten auch *weit entfernter* Armer bedeuten würde. [7] „Markt" und „Krise" schalten das Kollektivbefinden der Menschheit zur milliardenfach summierten materiellen Zukunftsangst gleich. Die Hauptthemen der Menschheit, am Rande zwar mit „Armutsbekämpfung" konfrontiert, in der Hauptsache aber auf „Wohlstand und Konsum" reduziert, lassen kaum die Verteidigung der Menschlichkeit gelingen. Kann unter ersten Vorzeichen von Verteilungskämpfen und weltweit drohender Armut ein Konsens über den notwendigerweise weiter als Zwischenmenschlichkeit ausgreifenden Schutz der Natur überhaupt auch nur erhofft werden? Haben wir nichts Wichtigeres zu tun, als über den Schutz von letzten Wildnissen, von Menschenaffen, Schneeleoparden oder Kormoranen zu diskutieren, wenn den Menschen ökonomisch das Wasser bis zum Hals steht? Welche „Natur" wird (mit) uns in der Krise überleben?

3. Vom Naturbegriff zur Eigenwertfrage

Folgen wir der Definition einer Vertreterin des Anthropozentrismus, ist „Natur" „*dasjenige in unserer Welt, das nicht vom Menschen gemacht wurde*" (Krebs 1997: 340, 341). Sie weist im Hinblick auf die schon weitgehende Überformung der ursprünglichen Natur durch den Menschen auf die bereits an der Definition entstehenden Probleme für die ethische Diskussion hin. Was ist in Kulturlandschaften noch „Natur"? Folgende Formulierung (Schaller 2004: 43) bezeugt die wertetheoretische Schwierigkeit, die ein anthropozentrisch verengter Naturbegriff macht: „*(...)Wenn wir einen Kulturlandschaftsschutz einschließlich des Artenschutzes sauber trennen vom Naturschutz, wird es einfacher sein, die wertfreie Natur vor dem Naturschutz zu schützen und andererseits mit besseren Argumenten die von uns als wertvoll einstufbare Kulturlandschaft einschließlich ihrer speziellen Artenvielfalt (..) zu erhalten. (...) „Die Natur als sichtbares Ergebnis von Lebensprozessen dagegen hat für sich keinen Wert, hat also keinen allgemein anerkennbaren Eigenwert.*" Das trifft ins Zentrum der Frage nach den eigenen Werten der Natur im Eingangszitat aus Jonas(1979).

Wenden wir die Naturdefinition von Krebs (1997) jedoch folgerichtig an, *ist auch der*

7 Auch zur Frage einer global gerechten Verteilung aller Güter durch Umverteilung hat Hans Jonas in „Prinzip Verantwortung" vorgedacht (1979: 320, 321): „*Was den anschaulichen Appell des Elends an die Menschlichkeit betrifft, so ist es Tatsache, dass Entfernung genügend verhärtet, um das Hungern ferner Bevölkerungen hingehen zu lassen, das einem in der Nähe doch keine Ruhe ließe. Das durchaus legitime „charity begins at home" führt leicht dazu, dass es hier auch haltmacht; und direkte Verantwortlichkeit hat für das Gefühl ihre Grenzen im Nahen. So ist es nach individueller Psychologie. Für die Gruppe, das politische Kollektiv, von dem gar nicht erst erwartet werden kann, dass es „edel, hilfreich und gut" sei, das aber hier der wirklich Handelnde sein muss, nimmt aufgeklärtes* ***Selbstinteresse*** *die Stelle persönlicher Ethik ein, und solches Interesse gebietet in der Tat nicht nur palliative Linderung fremder Not durch Abgabe vom Überschuss, sondern sogar Daueropfer an Eigenbefriedigung zugunsten einer Behebung der Weltarmut von den Ursachen her.(...)"* Jonas' Überlegungen führen schon 1979 zu einer fast prophetischen Vorschau der Folgen mangelnder Weitsicht hinsichtlich globaler Gerechtigkeit unter Menschen (1979: 321; Hervorhebung durch Jonas selbst): „ *Das weitsichtige Selbstinteresse wäre hier zwiefach: die à la longue bessere Rückwirkung einer gesunden Weltwirtschaft auf die eigene; und die Furcht vor einer Explosion der aufgespeicherten Not in internationaler Gewalttätigkeit. Die letztere kann die herkömmliche Form von Staatenkriegen annehmen (...), oder wahrscheinlicher die neuartige Form von internationalem Terrorismus. (..) Am Ende und im äußersten Ernste würde der Appell an die Gewalt doch wohl gegen die schwächere Seite ausfallen – vielleicht zwar mit dem Nachspiel einer verspäteten Hilfe der Sieger an die Besiegten. Von wirklichen Vorhersagen kann nicht die Rede sein. Aber die ganze hier sich auftuende Aussicht internationaler Anarchie ist erschreckend genug, um eine weise Politik* ***konstruktiver*** *Vorbeugung als die beste im langfristigen Eigeninteresse erscheinen zu lassen; und dasselbe sagte schon die friedlichere, rein wirtschaftliche Erwägung.*"

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

Mensch (weiterhin Teil der) „Natur", denn *er hat sich nicht selbst gemacht*. Menschenaffen, unsere zoologisch nächsten Verwandten stehen an der Schwelle zu Geist und Selbstbewusstsein und bilden mit ihrer fühlbaren Nähe zum Menschen einen erstrangigen Beleg für das Kontinuum des evolutiven Lebensstroms. Sie sind – wollte uns die Verwandtschaft zu einem Ringelwurm oder Lebermoos nicht schmecken - besonders eindeutige Vermittler unseres Natürlichseins, unserer *Verwandtschaft zum Ganzen*. Diese Verwandtschaft ist gesichertes Faktenwissen der Evolutionsbiologie.[8] Ebenso ist Fakt, dass wir trotz Jahrtausende währender Kulturevolution Teil des ökologischen Beziehungsgeflechtes der Natur geblieben sind. Ist die Aberkennung von Eigenwerten der Natur durch ein Geschöpf der Natur dann überhaupt plausibel? Dieser Frage gehen Kapitel 6 und 7 nach. Hier soll einstimmend eine sich *intuitiv* aufdrängende Frage an den Anthropozentrismus (siehe Krebs 1997, Schaller 2004) zurückgereicht werden: Ist die von Menschen verfügte Umwandlung einer mit Leben unterschiedlichster, erprobter Anpassung erfüllten Naturlandschaft in die Monotonie einer der Artenfülle beraubten Produktionslandschaft, und erst recht die letzte Umwandlung dieser „Kulturlandschaft" in ihr Endstadium, eine mit Asphalt und Beton versiegelte Fläche, nicht doch eine Vernichtung *unabhängig vom Menschen* bestehender *eigener Werte*?

4. Gefühle oder Fakten – ein Leib-Seele-Problem des Naturschutzes

Wer zu solcher Vernichtung von Natur „emotional" argumentiert, macht sich heutzutage verdächtig. Den *Beweggründen* jedes Naturschutzbemühens jedoch liegt eine *Intuition* von *„Wert"* und *„Verantwortung"* voraus (siehe Gorke 1999: 124 ff, 183 ff.) .[9] Die gesellschaftliche Vorherrschaft des Nutzendenkens macht das öffentliche Bekenntnis zu diesen *inneren* Beweggründen des Naturschutzes immer schwerer (ein konkretes Beispiel, das Eintreten für den Braunbären im Rahmen des norwegischen *„wildlife managements"*, beschreibt Naess 1997: 182). Trotz der jedem Menschen erfahrbaren Evidenz dieser Intuition muss man sich einer „gefühlsbetonten" Argumentation in Naturschutzfragen fast schon schämen. Daten und Fakten genügen doch zum „Recht haben", oder? Unsere Konflikte um die Natur sind aber nicht nur empirisch-wissenschaftliche Herausforderungen, sondern von jeher auch Angelegenheit menschlicher Moral. Außen und Innen: gleichsam erstreckt sich ein „Leib-Seele-Problem" auf den Naturschutz (vgl. Epple 2006a). Keine Frage, der Naturschutz „braucht" Daten, um angemessen und widerspruchsfrei argumentieren zu können. Jedoch folgen wir zu aller erst jener innerlichen Intuition von Wert und Verantwortung. Kann denn überhaupt „wertfrei" und „neutral" *für oder gegen* den Naturschutz geforscht und argumentiert werden?

8 Die Erkenntnis der Naturgebürtigkeit des Menschen sagt nichts über moralische Konsequenzen. Diese sind nicht Gegenstand empirischer Wissenschaft, sondern der Ethik. Zur *innerlichen Begründung* der Überwindung des antipodischen Mensch-Umwelt-Konzeptes siehe Sitter-Liver (2000: 73 ff.).

9 Das Konzept einer *elementaren menschlichen Intuition* als Grundlage eines auf den Eigenwert natürlicher Gegenüber bezogenen Verantwortungs*gefühls* findet sich bei Jonas (1979: 168, 175) in der Beleuchtung des motivierenden Interesses. Hösle (1991) plädiert für das *Gefühl* als moralisch wertverleihende Instanz (weiteres Zitat in Klier 2007:113). *Intuition* ist auch von Gorke (1999:124 ff., und 2000) als Beweggrund letztlich aller Naturschutzbemühungen überzeugend in der jüngeren Ethikdebatte herausgestellt worden. Zur Herkunft dieser Intuition vgl. Epple (2006a). Und vergleichbar ist für Wilber (2001: 196) eine *„Grundlegende Moralische Intuition"* (GMI) innerliche Voraussetzung für die Verwirklichung seines integralen Ansatzes.

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

5. Nutzenorientierter Anthropozentrismus im Naturschutz

5.1. Interessenleitung und der moralische Vorentscheid

Jede „objektive" Wissenschaft – auch das Datensammeln der Naturschutzexperten - ist von *erkenntnisleitenden Interessen* motiviert (vgl. Habermas 1968). Die Macht dieses *„motivierenden Interesses"* hat Jonas (1979: 137, 138) für den Entwurf seiner Verantwortungsethik stark betont. Erst recht in der „wissenschaftlichen" Bearbeitung von Konfliktthemen – und um solche handelt es sich ganz überwiegend im Naturschutz - ist die von vielen „Experten" (als Beispiel vertieft betrachtet: Wölfl 1999) selbstbeglaubigte *„wertneutrale"* Befassung zu hinterfragen. Denn schon der Anlass von Naturschutz-Studien beinhaltet die Grundmotivation des Artenschutzes, jedoch unter sehr verschiedenen *persönlichen moralischen Vorentscheiden* (siehe Kap.6; Gorke 1999: 247 ff.).

5.2. Akzeptanzsteigerung durch „Nutzung"?

Wölfl (1999) will wie andere „Pragmatiker" die Akzeptanz für den Naturschutz durch das Inaussichtstellen von „Nutzung" verbessern (s. u. 5.3). Dies bezeugt die Einmündung seines persönlichen *Interesses* in seine *moralische Grundentscheidung zugunsten der Nutzung.* Solche Interessens-Gemengelagen sind weit verbreitet in der sogenannten „Pragmatik" des Naturschutzes[10] (zum „Pragmatismus" ausführlich Gorke 1999). Einen grundsätzlichen Standpunkt zu Gunsten der Nutzung von Wildtieren zu beziehen ist legitim. Fragwürdig ist in diesem Zusammenhang seine Verbrämung als „Schutz". Ist Schutz von „Großtieren" in der Kulturlandschaft nach diesem Vorentscheid noch *„tendenzenfrei"* darstellbar (so die Wortwahl bei Wölfl 1999)? Töten zum Vergnügen im Rahmen der Hobby-Jagd firmiert bei Wölfl (1999: 65) unter *„Ausrichtung auf Erlebniswerte"* nach dem Zurücktreten des *„wirtschaftlichen Nutzens"* der Jagd. Dieser Kunstgriff der *diffusen Gleichsetzung* ist in vielen Beglaubigungs-Studien zur Nutzung der Natur, die im Kern jedoch zur Schwächung des Naturschutzanliegens beitragen, weit verbreitet. Inhaltliche Gegensätze werden bereits durch den Sprachgebrauch zur Bedeutungslosigkeit nivelliert. Das leistet der oft verwendete Satz *„Schutz durch Nutzung"*.

5.3. Wildtiere als nachwachsende Rohstoffe: zählt das Schicksal von Individuen?

Dass Pflanzen als „nachwachsende Rohstoffe" genutzt werden, erscheint ethisch fraglos. Wölfl (1999: 65) unterwirft jedoch - aus seiner Sicht konsequent – auch die in seiner Studie behandelten *„Großtiere"* einer solchen vollständigen Instrumentalisierung, wenn er formuliert, Wildtiere könnten *„als nachhaltig zu nutzende Ressource und als nachwachsende Rohstoffe aufgefasst werden."* Dies trage zur *„Abmilderung"* von Interessenkonflikten zwischen Naturschutz und Nutzung bei. Diese Instrumentalisierung umgeht die Frage nach Wert und Schutz von Individuen: Denn im Rahmen seines Plädoyers für die Nutzung von Wildtieren formuliert Wölfl (1999: 98/99) :„(…) *Eine moderate und nachhaltige Nutzung ist nicht gleichbedeutend mit einer Ausrottung und sollte zum Selbstverständnis des modernen*

10 Weitere Beispiele sind die „Begleituntersuchungen" der Tierärztlichen Hochschule Hannover (IWFo) zum Massentotschlag an Rabenvögeln im Landkreis Leer/Ostfriesland (kritisiert bei Epple et al. 2004). Für die „Akzeptanzsteigerung" im sogenannten „Pragmatismus" des Naturschutzes sei aus dem Bereich des „Wildtiermanagements" in Österreich zitiert: *„Im Rahmen eines kompromissbereiten und pragmatisch auf wachsende gesellschaftliche Akzeptanz ausgerichteten Luchsmanagements können aber auch Schusszeiten - für den ansonsten streng geschützten Luchs - diskutiert und gegebenenfalls unter strengsten (!) Auflagen und klar formulierten Umsetzungsszenarien durchgeführt werden."* (Engleder 2008: 24)

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

Artenschutzes werden. Auch im Artenschutz zählt nicht das Individuum, sondern die Population. Durch eine Rückführung in die Nutzung steigt das Interesse an den Tierarten auch in Nutzerkreisen, so daß automatisch eine Akzeptanzsteigerung erfolgt.".

Nutzung von Wildtieren ist ohne deren Ausrottung möglich. Dies ist Jahrtausende alte Erfahrung der Menschheit. Die Entkräftung des Satzes „Schutz durch Nutzung" gelingt jedoch bereits angesichts der nicht mehr zu bestreitenden „Übernutzung" von „Wildtier-Ressourcen", wie dies aktuell die Überfischung der Weltmeere zeigt. Sind aber tausende vergaster Wildgänse, die Auslöschung von Kormorankolonien, die Ausrottung von Luchs und Wolf in Deutschland, oder des Bären in den Kalkalpen, weil jeweils nicht die europäische Gesamtpopulationen oder gar die Spezies gefährdet ist, ohne Belang? Ist die Vernichtung von *Individuen* nicht gefährdeter Arten kein Thema des Naturschutzes, sondern nur eine Frage des Tierschutzes (zur Komplexität der Frage des Schutzes von Individuen und der Abwägung zwischen Individuum und Arten vgl. Gorke 1999: 126, 192)? Und hat diese Vernichtung *sittliche* Bedeutung?

Zum *ethischen* Belang: Ausblendung des *individuellen außermenschlichen* Schicksals ist Kennzeichen des Anthropozentrismus. Die grausame Verfolgung einzelner Wildtiere trifft uns genauso wie das Einzelschicksal aus dem Millionenheer gequälter Nutztiere dennoch *moralisch* – wenn wir es nur zulassen. Warum beklagen wir den Verlust eines besenderten Luchsindividuums in einem Tellereisen? Doch nicht nur wegen des Ausfalls zukünftiger Daten? Wer je ein Wildtier gezähmt hat und dessen Kumpan sein durfte, dem ist nicht fremd, was selbst innerhalb des ethischen Anthropozentrismus „paradox" empfunden wird: Die *moralische Intuition* verbietet Grausamkeiten gegen leidensfähige Kreaturen (Habermas 1997: 93), jedoch leitet sich hieraus nicht in gleicher Weise wie für Menschen ein Anspruch her, nicht getötet zu werden. Habermas (1997: 95/96) betont: *„(…) dass wir bei der rational begründeten und schmerzlosen Tötung den Tatbestand des Mordes nicht erfüllt sehen."* Immerhin folgt für ihn aus unserer Kommunikationsfähigkeit mit den Tieren eine *„moralanaloge"* Verantwortung in Bezug auf ein dem menschlichen Gefährdungspotenzial analoges Gefährdungspotenzial für deren *„seelisch-körperliche Integrität"* (Habermas 1997: 96-98). Schon für die Frage des Schutzes *individuellen* Tierlebens ist demnach das Überdenken der *Reichweite* unserer anthropozentrischen Ethik eingeleitet (und mündet in Pathozentrik, s. Abb.2). Durch die alleinige Berücksichtigung der höheren biologischen System-Ebenen kann die „Barmherzigkeit" mit dem Individuum bewusst übergangen werden (vgl. Epple 2007). Zumindest geht der Anthropozentriker so dem moralischen Dilemma, das an der Populations-Individuums-Grenze besteht, aus dem Weg.

Zur *empirischen* Seite: Ein Schelm, wer böses denkt: warum liefert *ein einziges* besendertes Luchsindividuum „wissenschaftlich wertvolle" Daten? Doch Spaß beiseite: Wer kann *„wissenschaftlich"* für welche Art begründen, wie weit eine *„moderate Nutzung"* reicht oder gehen darf? Was, wenn es – wie für viele Arten im Interessenskonflikt, etwa Kormorane, Greifvögel, Bären, Wölfe oder Luchse – keine „Nutzung", also auch keine *„Rückführung"* in eine solche gibt? Im Argument *„(…) zählt nicht das Individuum, sondern die Population. (...)"* schwingt mit, eine Sicht auf das Individuum sei unwissenschaftlich, etwa die Sache des rein emotionalen Tierschutzes (vgl. Gorke 1999: 126). Jedoch - es ist auch im empirischen Sinne nicht gewissenhaft genug formuliert. Denn jedes Individuum bildet einen „Teil" einer Spezies (Abb.1 links): Individuen setzen als „Holone"[11] auf der

11 Der Begriff des Holons und der Holarchie wird von Wilber (1997, 2006) verwendet, um die universelle Tatsache, dass alle natürlichen Seinsformen Ganze und gleichzeitig Teile eines umfassenderen Ganzen sind, zu beschreiben. Jedes Holon hat einerseits

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

gleichen evolutiven (holarchischen) Ebene die Spezies auf unterschiedlichen ökologischen Systemebenen zusammen. Am Individuum findet Mikroevolution (weshalb die Daten eines besenderten Tieres „wichtige" Erkenntnisse liefern), an den kollektiven Systemebenen (Population und Spezies) findet Makroevolution statt (Wilber 2006:113 ff). Es gibt keinen „Makro-Organismus" Spezies, der ein „Interesse" vergleichbar dem Individuum hat (vgl. Callicott 2003). Dennoch „wiegt" die Auslöschung einer Art als übergeordneter Systemeinheit schwerer als die eines Individuums (vgl. Gorke 1999: 192 ff.; Legende zu Abb. 1). Die Kernfrage lässt sich zuspitzen: *ab wann* „zählt" empirisch *jedes* Individuum (vgl. Epple 1996: 66)?

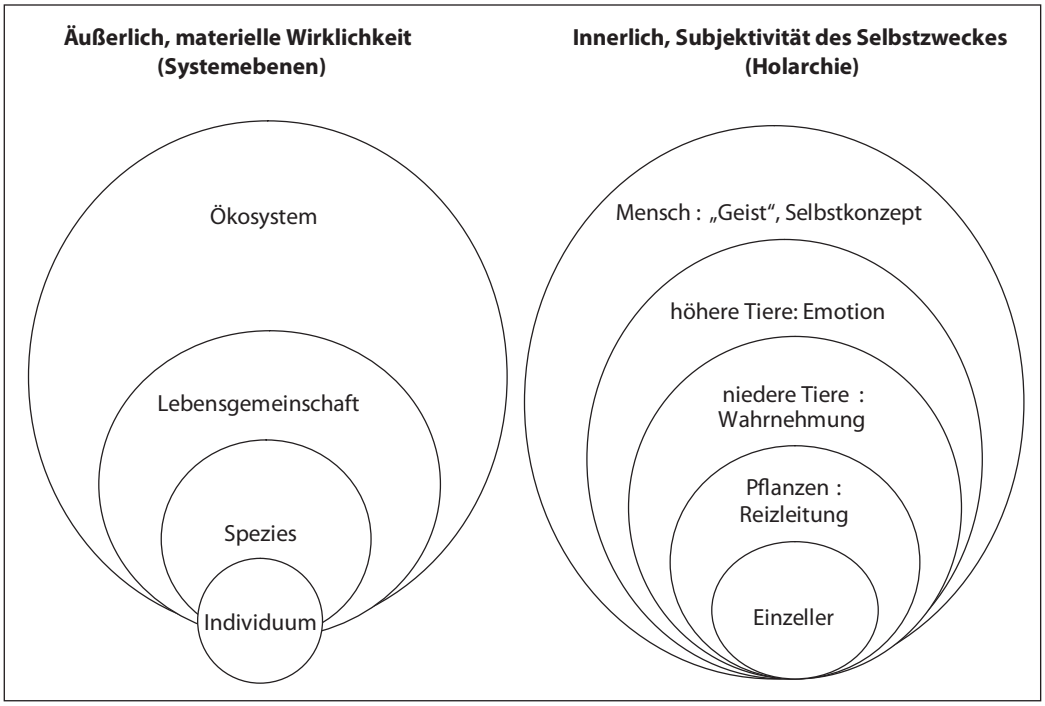
Für eine *ethische Entscheidung* zwischen Individuum, Population und Spezies gibt es keine einfache allgemeingültige Lösung. Das „Interesse" eines Individuums deckt sich nicht mit dem „Erhalt" der Population oder der Spezies. Dies sind lehrbuchreife Grundprobleme der Ökologie (Gorke 1999: 100/101; er zitiert für diese Problematik z.B. Remmert) und der Ethoökologie und Soziobiologie (Übersicht z.B. Barash 1980). Nicht nur intuitiv ist jedem Experten klar, dass Individuen nicht erst in der Nähe der sogenannten „Ausrottungs-Schwelle" für den Schutz einer Spezies zählen. Denn die Evolution arbeitet auf *allen* Systemebenen „an der Zukunft". Für den Konflikt zwischen verschiedenen Systemebenen formuliert Gorke (1999: 197,198; Hervorhebungen durch Gorke): *„ (...) so wie es sich als unmöglich erwiesen hat, diesen Zielkonflikt über den holistisch-systemtheoretischen Begriff des Naturhaushaltes einfach „wegzu**ökologisieren**", so ist es auch nicht möglich, ihn über das ethiktheoretische Konzept des individuellen Interesses „wegzu**moralisieren**".(...) Soll die ökologische Ethik der Zukunft eine **kompetente** Ethik sein, (...) so ist es unumgänglich, dass sie sowohl eine individualistische als auch eine holistische Dimension aufweist. In einer umfassenden ökologischen Ethik müssen sowohl Menschen als auch nichtmenschliche Individuen als auch Ganzheiten eine angemessene moralische Berücksichtigung finden."*

Wie sehr „äußerer" und „innerer" Belang der Populations-Individuums-Frage mit der Verankerung des Anthropozentrismus zusammenhängen, zeigt sich daran, dass wir, je größer die Kopfzahl eines außermenschlichen Kollektives ist, dazu neigen, dem einzelnen Individuum immer weniger „Bedeutung" beizumessen. Nehmen wir den Menschen von dieser „Logik der großen Zahlen" aus? Zählt für uns ein Mensch im Sinne ethischer Berücksichtigung unter 6 Milliarden des Gesamtkollektivs genauso viel wie unter 500

Autonomie, also „Selbstzweck", und ist andererseits in ein Beziehungsgeflecht eingebunden. Damit ist die Wirklichkeit aufsteigender evolutionärer Komplexität vorstellbar in „Hierarchien" von Holonen, sie ist „holarchisch". Veranschaulichen kann dies folgende äußerliche Holarchie: Elektronen sind Teile von Atomen, diese sind Teile von Molekülen, die sind Teile von Zellen, diese Teile von Geweben, diese Teile von Organen, diese Teile von Körpern. Die Tiefe eines Holons, gleichzeitig seine evolutionäre Bedeutung, wächst entsprechend seiner immer weiter reichenden Umfassung vieler Ebenen und der Verflechtung mit anderen Holonen. Die „unteren" Schichten repräsentieren das Grundlegende: Atome sind sehr verbreitete Grundlage von organischem und anorganischem Sein. Bedeutendes baut auf Grundlegendem auf, Höherentwickeltes behält das evolutionär Bewährte des Grundlegenden bei, das es mit der nächsten Ebene von Bedeutung „umhüllt", in Beziehung setzt und mit etwas Neuem versieht. Die Verschachtelung von Holarchien hat im evolutionären Maßstab inhaltliche, räumliche und zeitliche Dimension. Das Komplexere, Bedeutendere folgt innerhalb eines holarchischen Entwicklungsstranges dem Grundlegenden. Entscheidend für die Holarchie und den Zusammenhang zu unserer Naturschutzfrage ist: Das Bedeutendere kann ohne „seine" grundlegenden Holone, „aus denen es ist", nicht existieren. Bei Zerstörung des Grundlegenden zerfällt das Bedeutende, schon bei Beschädigung nur von Teilen oder Ebenen des Beziehungsgeflechtes wird es teilbeschädigt. Je größer die Ganzheit, die ein Holon umfängt, umso größer sind nun seine „Rechte" oder „Freiheiten" zu „funktionieren" bzw. zu „agieren". Es entstehen jedoch gleichzeitig durch die vielseitigen Bedingungen des Geflechts, die es in sich gehüllt hat, und Beziehungen, in die es verknüpft ist, diesen entsprechende „Pflichten/Notwendigkeiten" für die Aufrechterhaltung des Geflechts (Einzelheiten bei Wilber 2006: 88).

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

Abb. 1: Für moralische Entscheidungen ist das Spannungsfeld der äußerlichen materiellen und innerlich subjektiven Wirklichkeit von Bedeutung. Für Abwägungen entsteht eine Richtschnur. Der Mensch behält in Würdigung der bei ihm aufs Äußerste vertieften Subjektivität seine Sonderstellung (rechte Seite). Zu beachten ist: In der linken Umhüllung ist das Individuum als ein individuelles Holon außerhalb versinnbildlicht; Lebensgemeinschaften, Spezies und Populationen setzen sich aus Individuen zusammen; es handelt sich um verschiedene ökologische Systemebenen der Makroevolution auf derselben evolutionären Ebene wie die Individuen, an denen die Mikroevolution stattfindet. Deshalb können diese Ebenen streng genommen nicht im Sinne einer echten Holarchie übereinander gestapelt werden (siehe Wilber 2006:113 ff; Wilber 2007: 199 ff.). In der äußerlichen räumlichen Wirklichkeit „umhüllt" ein Ökosystem räumlich die Systemebenen bis hinab zur Populationen und Individuen, die „darin" leben (vgl. Epple 2006b/2007).
Aus der Zusammenschau „wiegt" menschliches Leben „schwerer" als das eines Tieres. Allen Ebenen kann angemessener Wert zugestanden werden. Moralische Abwägung, etwa zwischen menschlichem Individualinteresse und Verlust einer Spezies, erlaubt dennoch keine „Aufrechnung" beider Seiten, weil Werte keine objektiv messbaren Größen sind. Vielmehr ist jeweils die eigene moralische Standortbestimmung und Grundentscheidung ausschlaggebend. Bewertungen auf derselben evolutiven Ranghöhe können zwar an biologischen Systemebenen ausgerichtet werden. So ist beispielsweise der weltweite Verlust einer Spezies „höher" zu bewerten als das lokale Verschwinden einer Population oder der Verlust eines Individuums. Für den Vergleich des Verlustes von Spezies oder Lebensgemeinschaft muss dennoch der konkrete ökologische Beziehungsrahmen des Einzelfalls erfasst sein. Beim Verschwinden z.B. eines regional begrenzten Ökosystems ist selten die ganze Weltpopulation einer Spezies betroffen (ausführliche Diskussion z.B. Gorke 1999, siehe Text).



©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

Menschen einer Dorfgemeinschaft oder nur 50 einer Stammesgemeinschaft? Wenn ja, warum?

5.4. Die naturethische Dimension des Populationsargumentes.

Wenn eine ökologische Systemebene für unwichtig erklärt wird, kann dies auf weitere Ebenen durchgereicht werden. Wölfl prompt(1999: 86): *„(...) als in seinem eurasischen Verbreitungsgebiet nicht gefährdete Unterart Canis lupus lupus (Okarma 1997) braucht der Wolf Bayern nicht zum Überleben."* Ist also alles, was *global* nicht selten ist, *regional* nicht schützenswert? Es ist offensichtlich: Dieselben Fragen (ab welchem Gesamtstatus der Spezies zählt dann eine Population? usw.) lassen sich für die Systemschnittstelle Population/Art anschließen, und die Frage wird für die nächst höheren Systemebenen schlussendlich noch „brisanter": *„Zählt"* eine Art denn überhaupt für die *Lebensgemeinschaft*, das Ökosystem, die Erde? Der Ausrottungs- oder Aussterbevorgang einer Spezies setzt sich aus dem Verschwinden von *Regional*populationen, dieses aus dem Verschwinden der *Individuen* zusammen. Dass mit dem Verschwinden von regionalen Populationen regional angepasstes Erbgut *irreversibel* verloren geht (oder gehen könnte), bleibt im *„zählt-nicht"*-Argument unberücksichtigt. *Umfassender* Artenschutz beinhaltet und berücksichtigt gerade deshalb den *regionalen* Aspekt, während eingeschränkte anthropozentrische Ansätze gerne auf *globale* Aspekte ausweichen. Wölfl (1999) vertritt genau jene Aufweichung des regionalen und damit umfassenden Artenschutzes, die auch von Gorke (1999: 127, 128) kritisiert wird. Wenn schon die regionale Population gegenüber dem globalen Aspekt „nicht zählt", findet die unabweisbare Faktenlage, dass auch Verlust jedes *Individuums* Vernichtung unwiederbringlichen genetischen Potenzials bedeutet (s.o.; zur ethischen Relevanz irreversibler Verluste schon Jonas 1979, vgl. Gorke 1999), so gut wie keine Berücksichtigung mehr. Das ist die „von oben durchgereichte" fatale Konsequenz des Postulats *„...zählt nicht das Individuum"*.

6. Die moralische Grundentscheidung – eine Natur ohne Eigenwerte?

Das vorangegangene Kapitel zum Anthropozentrismus im Naturschutz (*„Wildtiere als nachwachsende Rohstoffe…"*) legt eindringlich nahe: Der Standpunkt in Naturschutzfragen fordert eine *moralische Grundentscheidung*. Diese kann altruistisch oder nutzenorientiert sein (Gorke 1999: 247 ff.). Im Bereich der Naturethik entspricht dies im Wesentlichen dem Unterschied zwischen *nicht anthropozentrischer* Ethik und *Anthropozentrismus* (Überblick zu den Begriffen und weiteren Unterscheidungen bei Krebs 1997; Gorke 1999, Callicott 2003). Schaller (2004) und Krebs (1997) geben Beispiele für den anthropozentrischen Standpunkt einer Natur „ohne eigene Werte". Dem Anthropozentrismus und der diesem nahen Pathozentrik (Abb.2) entgegnet Gorke (1999) mit einer Reihe von plausiblen Argumenten für der Natur eigene Werte. Auch Callicott (2003) begründet überzeugend den Eigenwert der Natur und rekurriert wie Jonas auf den innewohnenden Selbstzweck des Lebens. In Kapitel 8.4. und 8.5. kommen wir darauf zurück. Auf diese Argumentationen kann in diesem Rahmen nur hingewiesen werden. Hier soll vorweg eine vielleicht überraschende Konsequenz „eigenwertloser Natur" des Anthropozentrismus nachgereicht werden: Das historische Naturgeschehen der Evolution *vor* dem Homo sapiens ist nach dieser engen anthropozentrischen Sichtweise in der gesamten langen Epoche „wertlos", in der es noch keine moralbegabten Menschen gibt. Betrachten wir *ausschließlich die natürliche Entstehung des Menschen,* können wir davon ausgehen, dass alle Vertreter der Gattung Homo „auf dem Weg zum Menschen" noch nicht zum *reflektierten* anthropozentrischen „Wertebewusstsein" erwacht waren. Das waren auch die

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

Tab. 1: Stellung des Menschen zur Natur in der kulturellen Geschichte der Menschheit; menschliche Ethiken im Bezug auf Natur (verändert nach Epple 2002): archaischer Anthropozentrismus herrscht zunächst unreflektiert während der gesamten frühen, prärationalen Entwicklung der Menschheit, also annähernd 200.000 Jahre. Archaische Kulturstufen gehen dabei jedoch vorbewusst von der Einheit des Menschen mit der Natur aus. Sie wird deshalb „vor-rational" verehrt, respektiert und gefürchtet. Reflektierte anthropozentrische Ethik beginnt in der Antike mit Nachdenken über und Erkenntnis der Sonderstellung des Menschen. Reflektierter Anthropozentrismus herrscht damit grob seit etwa 3000 Jahren. Kultur wird zum Entwurf „gegen" die Natur. Die grundsätzliche Hinterfragung des anthropozentrischen Standpunktes setzt erst gegen Ende des 20. Jahrhundert n.Chr. ein, währt also etwa 30 Jahre. Die „integrale Stufe" (angelehnt an Wilber 2001, 2007) ist vorläufig eine Vision.

Ethik/Moral	**Erkenntnis – Kennzeichen**	**verwirklicht/Gesellschaftsform**
„Art-Egoismus"	natürliche Evolution	
Nicht reflektierte Anthropzentrik	archaisch, mythisch magisch Mensch und Natur sind „Eins" Verwandtschaft zum Ganzen ist vorbewusst, **„prärational"**	Sammlerinnen/Jäger Stammeskulturen
	kulturelle Evolution	
Reflektierte Anthropozentrik	Antike Philosophie jüdisch-christliche Theologie	Feudalreiche/antike Staaten
enge Anthropozentrik	Aufklärung/Sonderstellung Mensch	frühe Nationalstaaten
	Differenzierung und Differenz „Entfremdung" von der Natur **„rational",**	moderne Industrienationen Staatengemeinschaften
geläuterte Anthropozentrik	Nutzenargument, Ästhetikargument, „Pragmatik" im Naturschutz	
Nicht-Anthropozentrik (Verantwortungsethik)	Ausdehnung des Eigenwertes Ausdehnung der Moralgemeinschaft:	Staatengemeinschaften Wertegemeinschaften
Pathozentrik	Höhere Tiere, Schmerzbegabung	
Biozentrik	Alles Leben	
Ökozentrik (Holismus)	Alle natürlichen Ganzheiten Reflektierte Verwandtschaft zum Ganzen (Evolutionsparadigma)	
Integrale Vision	Einbeziehung höheren Bewusstseins Transzendenz; Mitsein in der Natur „**transrational**"	integrale Gemeinschaften

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

Menschen unserer eigenen Spezies über den allergrößten Zeitanteil der Menschheitsgeschichte nicht (Tab.1). Die Menschwerdung selbst (und letztlich die Menschheit!) wäre demnach„wertlos" im Sinne des Eigenwertes bis zu der Zeit, als Homo sapiens„seine" Werte erstmals, und dann anthropozentrisch definierte. „Wertloses" oder „wertfreies" Naturgeschehen auf der Erde solange, bis die Natur im Menschen zum Selbstbewusstsein erwacht? Ist das plausibel?

7. Von der Freiheit zur Verantwortung: die Vorbedingungen

Als das Höchste der einzigartigen, natürlichen Mitgift des Menschen empfinden wir die *Freiheit*. Wie wir sahen, sind wir frei, unseren moralischen Standpunkt zu wählen.

7.1. Leugnung der Freiheit und Dissoziation vom Ganzen

Unsere *geistige Freiheit* reicht dabei so weit, ihr eigenes Bestehen zu leugnen. Dies hat Jonas (1981) als„reductio ad absurdum" bloßgestellt.[12] Auch bei der Leugnung der menschlichen *Handlungs*freiheit handelt es sich um einen inkonsequenten Umgang mit der Wirklichkeit, der *„unser eigenes Leben ad absurdum führen würde"* (Schmuck 2005: 87). Besonders auf die *logische* Inkonsequenz der Benutzung der von der Natur verliehenen Freiheit zur Dissoziierung vom Ganzen hat Jonas (1979) abgehoben. Die *„Wertentscheidung der Natur für Freiheit"* wird demnach von uns Menschen benutzt, ihre Werte zu leugnen (Jonas 1979: 148, 149).[13] Wir Menschen haben die Freiheit, letztlich *jede* erfahrbare Wirklichkeit, selbst unsere eigene, zu leugnen. Freiheit ist damit nicht nur höchster Gewinn, sondern auch tiefgreifende Komplikation im Umgang mit der Wirklichkeit. Und dennoch: Die Freiheit des Menschen führt ihn auf direktem Weg zu seiner Verantwortung:

7.2. Freiheit zur Macht, Pflicht zur Verantwortung

Denn menschliche Freiheit birgt die Möglichkeit, *willkürlich* Macht ausüben zu können über andere Menschen, über die außermenschliche Welt. Allerdings ist die der *Freiheit zur Macht* beigestellte *Notwendigkeit* oder *Pflicht* die *Verantwortung*, die gefühlt und erkannt werden kann.[14] Das natürliche

12 Zur dieser widersprüchlichen Benutzung der Freiheit, die (selbst eigene) Wirklichkeit zu leugnen oder als „Epiphänomen" abzutun, damit zur *„Absurdität einer theorievernichtenden Theorie",* Jonas ausführlich (1981: 62,63): *„In der Tat muss noch der extremste Materialist für sich als Denker eine Ausnahme behaupten, damit extremer Materialismus als Lehre möglich sei. (...) Die* ***reductio ad absurdum*** *ist also eine doppelte, gemäß der zwiefachen Frage: was ist vom Sein zu halten, das dieses vergebliche Blendwerk hervorbrächte, und was von einem Tun, das mit eben diesem Blendwerk dem Sein erkennend beikommen will? Die erste Frage führte zu dem Urteil, dass, wer* ***im Namen der Natur*** *die Natur zum Hochstapler erklärt, also das angeblich Wertfreie in eine boshafte Farce verwandelt, seine Absicht zunichte macht(..); das zweite führt dazu, dass Erkennen selber, d.h. das Unternehmen des Denkens, mit dessen Freiheit jede Theorie steht oder fällt, für unmöglich erklärt wurde und damit die fragliche Theorie sich selbst zunichte macht. (....) Wer der Natur das Absurde andichtet, um sich ihrem Rätsel zu entziehen, hat sich und nicht ihr das Urteil gesprochen."* (Hervorhebungen durch H. Jonas).

13 H. Jonas fasst diesen besonders komplikativen Aspekt menschlicher Freiheit als *„Freiheit zur Verneinung des Spruches der Natur"* (1979: 148ff.) zusammen; weiter wörtlich,(1979:149): *„Selbst dass wir im uns-Dissoziieren vom Ganzen, als einer Ausübung der Freiheit, doch von der Wertentscheidung der Natur für Freiheit Gebrauch machen, verpflichtet uns nicht zu ihrer Bejahung, wie es nach rein logischer Konsequenz erscheinen möchte: Die Logik kann uns nur den Widerspruch unseres Verneinungs- oder Indifferenzurteils mit der darin praktizierten Bejahung des interessenbetonten Augenblicks zur Last legen (...)."*

14 H. Jonas (1979:174ff.) greift diese Verbindung von Macht, Verantwortung und Gefühl als *„Die Pflicht der Macht"* auf (S.175): *„Die Sache wird meine, weil die Macht meine ist und einen ursächlichen Bezug zu eben dieser Sache hat. Das Abhängige in seinem Eigenrecht wird zum Gebietenden, das Mächtige in seiner Ursächlichkeit zum Verpflichteten. Für das so Anvertraute wird die Macht objektiv verantwortlich und durch die Parteinahme des Verantwortungsgefühls affektiv engagiert: in dem Gefühl findet das Verbindliche seine Verbindung zum*

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

Analogon von Macht ist Dominanz im Sozialverhalten höherer Tiere, und der Verantwortung analog ist dort die evolutionär „ausgeklügelte" Balance der Dominanz. Selten vorkommende unbalancierte Dominanz im Tierreich mag grausam erscheinen, Verantwortung trägt sie nicht. Denn Macht und Verantwortung sind gekoppelt an spezifisch menschliche Eigenschaften. So gibt es einen unauflösbaren Zusammenhang zwischen Macht, Verantwortung und persönlicher Entwicklung: Ganz selbstverständlich übergeben wir einem Bildungsminister entsprechend seinem Entwicklungsstand mehr Machtbefugnisse und damit mehr Verantwortung als einem Schulkind, und deshalb erwachsen dem Minister größere Pflichten als jenem.

7.3. Freiheit: äußerste Vertiefung der Subjektivität des Selbstzecks

Den äußerlichen „Orten", an denen Freiheit entsteht, entspricht die innerliche evolutionäre Holarchie des Subjektiven (Abb.1 rechts)[15]: Die Entwicklung immer komplexerer zentraler Nervensysteme (das sind die „Erkenntnisapparate" der Evolution, Riedl 1979) geht einher mit immer komplexeren subjektiven Lebensäußerungen (zu den Entsprechungen im menschlichen Kosmos siehe Wilber 2007: 309). Sie beginnen mit Reizbarkeit und vertiefen sich über Empfindung und Wahrnehmung bis zur Spontaneität und Emotion. In der aufsteigenden Entwicklung entsteht schließlich erkennbar *„motiviertes Interesse"*[16] und zunehmend *„freiere"* Auswahl von daran anschließenden Verhaltensmöglichkeiten: Lebensäußerungen des „Subjektiven", von denen wir einige abgestuft auch den höheren Tieren zugestehen. Die evolutionäre Entfaltung gipfelt im Menschen in der Entstehung von sich selbst bewusstem und reflektierendem Bewusstsein und eben der *Freiheit* des Geistes, des Willens und des Handelns. Freiheit ist allerdings auch für bewusstes Bewusstsein nur vor dem Hintergrund von Notwendigkeiten, in die sie eingebunden ist, vorstellbar und erfahrbar. Dort besteht ihr Zusammenhang mit der *Verantwortung*: Freiheit kann verantwortungsvoll oder verantwortungslos gebraucht werden. Wohin führt uns diese Erkenntnis, dass menschliche Subjektivität, mündend in Freiheit und Verantwortung, eine „Spitzenerscheinung" der Evolution bedeutet?

subjektiven Willen." An dieser Stelle stellt er für die von ihm geforderte Verantwortungsethik die Gründung im Gefühl klar (Hervorhebung durch H. Jonas selbst): *„Das Heischen der Sache einerseits, in der Unverbürgtheit ihrer Existenz, und das Gewissen der Macht andererseits, in der Schuldigkeit ihrer Kausalität, vereinigen sich im bejahenden Verantwortungsgefühl des aktiven, immer schon in das Sein der Dinge übergreifenden Selbst. Tritt Liebe hinzu, so wird die Verantwortung beflügelt von der Hingebung der Person, die um das Los des Seinswürdigen und Geliebten zu zittern lernt.* ***Diese*** *Art Verantwortung und Verantwortungsgefühl, nicht die formal-leere „Verantwortlichkeit" jedes Täters für seine Tat, meinen wir, wenn wir von der heute fälligen Ethik der Zukunftsverantwortung sprechen*."

15 Zum evolutionären Aspekt zunehmender Subjektivität der Selbstzwecke siehe auch Jonas 1979: 124/125, 157.

16 Auch mit dem Zusammenhang von *Interesse* und *Freiheit* setzt sich Jonas (1979: 136 ff.) ausführlich auseinander. An der durch *Reduktion* scheinbar möglichen „objektiven" naturwissenschaftlichen Erforschung des *Ganzen* aus dem Elementaren zeigt Jonas, dass mit der Anerkennung der *„Macht des motivierenden Interesses"* (s.140) der Wissenschaftler selbst den Fiktionscharakter seiner methodischen Reduktion einlässt (S.137/138, Hervorhebungen von Jonas selbst): *„Denken nur mit innerer* ***und*** *äußerer Freiheit: zum Beispiel im Niederschreiben seiner Denkergebnisse. Damit aber hat er (wenn er nicht Zuflucht in einen phantastischen Dualismus nimmt) den Geist, ja Subjektivität und* ***Interesse*** *überhaupt, als Wirkprinzip* ***in*** *der Natur anerkannt – also implicite seinen Naturbegriff über das eigene Modell hinaus erweitert.*" Von *Interesse* geleitetes Streben des Menschen nach Erkenntnisgewinn: Jonas kommt letztlich aus anderem Anlass – nämlich zur Begründung einer neuen Ethik - zum selben Schluss wie J. Habermas (1968), dass jede scheinbar objektive Wissenschaft von *erkenntnisleitenden Interessen* motiviert ist. Jonas befasst sich dabei jedoch mit der *Herkunft* dieses Interesses (S.138): *„ Wir wollen – letztlich um der Ethik Willen – den ontologischen Sitz von Zweck überhaupt von dem in der Subjektivitätsspitze Offenbaren zu dem in der Seinsbreite Verborgenen erweitern (...)*." Zur allgemeinen Kritik am Interessenbegriff für die Begründung der Ethik siehe Gorke (1999: 191, 289ff.)

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

8. Von der Verantwortung zur Wertfrage

8.1. Die Entwicklungsspirale von Verantwortung und Mitgefühl[17]

Die der Freiheit beigestellte Verantwortung ist vermutlich stammesgeschichtlich abgesichert (zur „Evolutionären Ethik" vgl. Rauprich 2004), denn sie appelliert *unwillkürlich* an uns: sie ist *intuitiv* gespeist durch *Gefühl* und *Mitgefühl* (vgl. Fußnoten 9, 14 und 23). Dieses Gefühl begleitet die *Freiheit* als zunehmend selbsterkannte *Pflicht*, zunächst mit dem *eigenen* Leben *verantwortungsvoll* umzugehen. Gesunde Persönlichkeitsentwicklung vorausgesetzt, reifen Verantwortung und Mitgefühl vergleichbar einem Zwiebelschalenmodell über den Nahbereich des Selbst zu Verantwortung und Mitgefühl gegen die Nächsten, gegen direkte Nachkommen, die gesamte Familie, die verwandte und persönlich bekannte Gemeinschaft, bis hinaus in heute immer weitere Fernen des gleichzeitig durch Informationsfluss und Austausch von Kultur und Gütern zusammenrückenden „globalen Dorfes" (Tab. 2). Als Verantwortung für fernere Generationen hat diese Ausweitung auch eine *zeitliche* Dimension und braucht schließlich keinen im Hier und Jetzt existierenden „Vertragspartner" (vgl. Gorke 1999: 260). Mit jeder Umfassung bzw. Ausdehnung ist Verantwortung schwerer fassbar und Mitgefühl schwerer vermittelbar, wächst andererseits die Anforderung an ihre *Kognition*. Die *kognitive Entwicklungslinie* ist daher notwendige, aber nicht hinreichende *Grundlage aller anderen, auch der moralischen Entwicklungslinien* (siehe Wilber 2007: 98, 161 ff.). Pointiert könnte formuliert werden: Intelligenz ist grundlegender und begrenzender Faktor der Ausdehnung unserer Moral, aber Intelligenz alleine reicht nicht, denn am Anfang steht ein Gefühl…

Verantwortung und Mitgefühl reifen bei einem gewissen Prozentsatz der Menschen über den zwischenmenschlichen Bereich hinaus für das, was uns *außerhalb* des Menschen und seinen eigenen Angelegenheiten begegnet (Zahlen in Legende zu Tab.2). Zunächst bahnt sich im Menschen – oft schon in der Kindheit - Mitgefühl für (höhere) Tiere, dann kann uns Mitgefühl und Verantwortung immer umfassender für alles Leben, für „die Natur", für die ganze Erde erreichen. In dieser persönlichen Entwicklungstiefe spiegeln sich bereits die nicht-anthropozentrischen Konzepte heutiger Natur- bzw. Umweltethik, von der Pathozentrik bis zur Ökozentrik, wieder (vgl. Abb.2 und Tab.2).

Diese persönliche Moralentwicklung ist empirischer psychologischer Forschung zugänglich (differenzierter Einblick bei Nevers & Dittmer 2003). Reflexion, Perspektivenwechsel, „Einfühlung" in Andere sind einige der Grundlagen der menschlichen Befähigung zum moralischen Urteil. Reflektierte Moral reift innerhalb stammesgeschichtlich bewährter genetischer Disposition (vor allem der Disposition für soziale Lernfähigkeit) und kulturell tradierender Erziehung, ab dem Erwachsenenalter zusätzlich durch Selbsterziehung. Nach heutiger Kenntnis lassen sich in der menschlichen Entwicklung gewisse „Stufen der Moral" abgrenzen (Abb.2; Tab.2; Übersicht z.B. Wilber 2007)[18]: Jedes Menschenkind

17 Das Konzept einer *„Spirale des Mitgefühls"*, in dem *„Entwicklung"* verstanden wird *„als Abnehmen der Egozentrik"*, ist bei K. Wilber (2001, 2007) eingehend und kritisch dargestellt. Dort auch Hinweise auf weiterführende Literatur.

18 Die Zeichnung dreier Hauptstufen (Level) der Entwicklung des moralischen Urteils wurde von L. Kohlberg (1963: The development of children's orientations toward a moral order &endash; I. Sequenze in the development of moral thought. Vita humana, 6, 11-33; ders. 2001: Moralstufen und Moralerwerb – Der kognitiv-entwicklungstheoretische Ansatz. In: Edelstein, W., Oser, F. Schuster, P.(Hrsg.): *Moralische Erziehung in der Schule*. Beltz Verlag, Weinheim, Basel: S.35-61) entwickelt. Dass diese grundlegenden Erkenntnisse durch *Befragung* (männlicher) Probanden gewonnen wurden, und damit für dieses Modell eine Überbetonung des kognitiven "männlichen" Entwicklungspfades kritisiert wurde, soll nicht verschwiegen sein. Die Fokussierung psychologisch-

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

Tab. 2: Im Rahmen der Entwicklung kann der Horizont des Mitgefühls geweitet werden. Entwicklungsmodelle unterscheiden innerhalb der Hauptstufen (linke Spalte; präkonventionell, konventionell, postkonventionell) verschiedene moralische Vertiefungen (Übersicht und Zusammenschau der Modelle bei Wilber 2001, 2007). Der für die Absichten des Naturschutzes wesentlichen Ausdehnung des Mitgefühls entspricht stetig abnehmende Egozentrik (vgl. Abb. 2). Dem können in grober Näherung die ethischen Standpunkte zugeordnet werden (mittlere Spalte). Stufen und Übergänge sind fließend zu denken. Wie die Läuterung des kindlichen Egoismus die moralische Eingliederung in die Gesellschaft ermöglicht, könnte eine Läuterung und schließlich Sprengung des anthropozentrischen Standpunktes nach Überwindung „konventioneller" Moral-Stufen zur Ausdehnung der Moralgemeinschaft über den Menschen hinaus führen: von Pathozentrik (Mitgefühl genießt alles Leben, das Schmerzen empfinden kann) über Biozentrik (alles Leben hat moralischen Status) zur Ökozentrik bzw. Holismus (alle natürlichen Seinsformen, auch die unbelebten, sind moralisch berücksichtigungswert). Die rechte Spalte zeigt eine begrenzte Auswahl und grobe Zuordnung der innerhalb der jeweiligen Entwicklungstiefe erdenklichen und auch auftretenden Identitäts- und Verhaltens-Merkmale, teilweise im Bezug auf den Umgang mit der Natur. Ethik-Begriffe nach Krebs (1997) und Gorke (1999). Nicht-Anthropozentrismus ist bis heute nicht mehrheitsfähig. Aktuell befinden sich etwa 70 % der Weltbevölkerung in konventionellen Moral-Bewusstseinsstadien. Diese Mehrheit legitimiert weltweit etwa 80 % der politischen Macht, während nur etwa 15 % der Weltbevölkerung mit postkonventionellen Stufen enger in Berührung kommen (diese Zahlen nach Wilber 2001). Nur ein gesellschaftlicher Konsens über postkonventionelle, sensiblere Weltsicht könnte ermöglichen, dass diese Stufen von der Mehrzahl auch erreichbar wären.

Entwicklungsstufe: Ich-Identität, Weltsicht	**Moral/Ethik**	**Merkmale**
präkonventionell:		
Kleinkind (Abgrenzung des Ich)	Egozentrik	Überleben, Eigennutz
archaisch, magisch, prärational		
konventionell:		
Jugendlicher, junger Erwachsener	unreflektierter	Fundamentalismus,
„braver Junge", Konformist	Anthropozentrismus	Streben und Trachten,
mythisch (Ordnung, Zugehörigkeit)		Altruismusansätze, Menschlichkeit, Gruppenzugehörigkeit
konformistischer Erwachsener	verkürzter, reflektierter	Erfolg zählt, Altruismus und
rational, (Gewissenhaftigkeit)	Anthropozentrismus	Gemeinwohl, Naturnutzung, ökonomischer Mythos
postkonventionell:		
„sensibler Nonkonformist"	geläuterter Anthropozentrismus	Sensibilität,
Pazifist	Pathozentrik	starker Altruismus
„Naturschützer"	Biozentrik	über Artgrenze hinaus,
individualistisch		Tierschutz, Artschutz,
pluralistisch		Naturschutz
„barmherzig Weltsichtiger"	Ökozentrik, Holismus	globales Engagement,
autonom		umfassender Artenschutz
universal/integral		
„integriert Weltsichtiger",	integrale Vision	unio mystica, Mitsein
integrativ, transrational		in der Natur

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

beginnt „bei Null", archaisch-instinktiv, seiner selbst noch nicht bewusst, jedoch genetisch ausgestattet mit einer gehörigen Portion „egozentrischer" Reflexe der Selbsterhaltung. Bereits die erste, vorkonventionelle Stufe wird begleitet vom Ausgreifen kognitiver *und* moralischer Fähigkeiten. Ein Mensch kann zumindest soweit moralisch reifen und sozialisiert werden, wie der Konsens seines Sozialverbandes reicht und im Rahmen der sozialen Erziehung vermittelt wird. Als gelungen gilt die Sozialisation in unserer Gesellschaft, wenn innerhalb der konventionellen Stufen im Erwachsenenalter die des gesellschaftlich angepassten, erfolgsorientierten Rationalisten erreicht ist (Tab.2).

8.2. Sprengung des anthropozentrischen Rahmens: eine Frage des Konsenses

Übergreifendes Kennzeichen moralischer Entwicklung ist *abnehmende Egozentrik*. Noch ist mitfühlender und respektvoller Umgang mit der Natur weltweit keine *konsensfähige* moralische Norm (kein *„dominanter Modus des Diskurses (…) von gegenseitiger Resonanz"* i.S. Wilbers 2007: 209). Noch birgt die konventionelle Stufe der Moral, in der die große Mehrheit der Individuen der Bevölkerungen anlangt und lebenslang verharrt (s.o., Tab.2), keine Grundlage für einen über Anthropozentrismus hinausreichenden Ansatz der Ethik. Eingedenk der konstitutiven Bedingungen der Kommunikationsgemeinschaft für alles tragfähige Handeln und gerade wegen der Bedeutung menschlicher Intersubjektivität (vgl. Klier 2007: 99 ff., Wilber 2007) besteht aber durchaus nicht nur Anlass zum Pessimismus. So wächst weltweit, inzwischen durch das Internet beschleunigt, die Möglichkeit, über Folgen von einseitigem Nutzendenken, menschenverachtender Praktiken der „Globalisierung" und des „Fresskapitalismus" für Mensch *und Natur* offen zu diskutieren. Der heute noch „herrschende" Konsens des Nutzendenkens (vgl. Van der Wal 2001), der erkennbar in den Abgrund führt, bröckelt an vielen Stellen. Ob die Frage einer „Ethik über das anthropozentrische Maß hinaus" in Kritikströmungen mit befördert werden kann, ist damit abhängig vom „Entwicklungsstand" des vorherrschenden Diskurses (Wilber 2001, 2007). Dieser bestimmt wiederum die in den jeweiligen gesellschaftlichen Konsens eingebettete Bildung (vgl. Nevers & Dittmer 2003). Konkretes Beispiel: Solange der „Common Sense" anthropozentrischer Nutzenorientierung weltweit herrscht, ist es fast Utopie, das weltweite Töten von Wildtieren zum reinen Zeitvertreib (zur ethisch negativen Einschätzung von *„Jagd und Sportfischerei **allein** zum Zwecke des Vergnügens"* siehe Gorke 1999: 301, Hervorhebung durch Gorke; vgl. Epple 2002) als Frage der Gerechtigkeit gegen die Natur in der Tagesordnung

pädagogischer Moralforschung auf das *„kognitivistische Ideal kommunikativer Rationalität"* ist bis heute Gegenstand von Kritik (z.B. Nevers, & Dittmer (2003). Denn mit der scheinbar alleinigen Bindung der Moral an die Sprache und ihrer Ausrichtung am anthropozentrischen Prinzip der Gerechtigkeit unter Menschen, ist genau die im Kontext der neuen Ethik geforderte Ausweitung der Moralgemeinschaft kaum leistbar. Nevers & Dittmer (2003: 59) weisen deshalb darauf hin, *„dass moralische Handlungen auch eine emotionale bzw. intuitive Basis haben können, die dem Handlungssubjekt nicht unbedingt zugänglich und möglicherweise auch sprachlich nicht artikulierbar sein kann."* Dies ist letztlich eine Facette des „Leib-Seele-Problems" des Naturschutzes. Neuere Entwicklungsmodelle sind entsprechend der sehr komplexen Wirklichkeit menschlicher Entwicklung erweitert (Übersicht z.B. Wilber 2001, 2007). Es hat sich jedoch grundsätzlich die Plausibilität einer Unterscheidung dreier Hauptstufen der Entwicklung von Moral bzw. Weltanschauung gezeigt. Sind es bei Kohlberg noch 6, werden in den Zusammenstellungen Wilbers (2001:20, 34; 2007: Abb. 16/17) innerhalb der drei Hauptstufen bis über 10 Ebenen oder „Wellen" unterschieden. Zur übereinstimmenden Unterscheidung werden diese mit verschiedenen Farben gekennzeichnet. Die höheren Ebenen eines zunehmend integrierenden, zur Gesamtschau fähigen und Rationalität transzendierenden Bewusstseins werden von Wilber (2007) als höhere Ränge zusammengefasst.

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

des Diskurses und anschließend in Bildungsinhalten angemessen zu platzieren.[19]

8.3. Verantwortung und Reichweite der Entscheidungen

Tatsächlich liefert die Menschheitsgeschichte einen sich wandelnden Rahmen zur kulturellen Veränderung der moralischen Normen, auch hinsichtlich der Beziehung zur Natur (Tab.1). Vergleicht man die Reichweite einer Häuptlingsentscheidung archaischer Sammlerinnen und Jäger mit der Entscheidungsreichweite heutiger Weltmächte, sind Macht und Verantwortung gegenüber anderen Menschen unermesslich gestiegen. Sie beziehen sich inzwischen auf die gesamte Menschheit, sind bis an äußerste denkbare räumliche wie zeitliche Grenzen ausgedehnt. Die Anforderungen an Verantwortung sind stetig gestiegen. Sie wird, um fassbar zu bleiben, zunehmend komplex eingebunden politisch delegiert: Macht- und Verantwortungskontrolle durch Gewaltenteilung in modernen Rechtsstaaten und Staatengemeinschaften. Was bedeutet aber ausgreifende Macht über die gesamte Natur, die gesamte Erde? Halten die moralischen Normen Schritt?

Diese moralische Frage über den menschlichen Tellerrand hinaus stellt sich nur, wenn dem der menschlichen Macht Unterworfenen überhaupt *eigener Wert* zugestanden wird (vgl. Jonas 1979 und Jonas-Zitat in Klier 2007: 71). Für die Ausdehnung von Moral und Verantwortung über das Zwischenmenschliche hinaus (Tab.1; Abb.2) sei deshalb die zu Grunde liegende Verknüpfung von Wert und Verantwortung betrachtet.

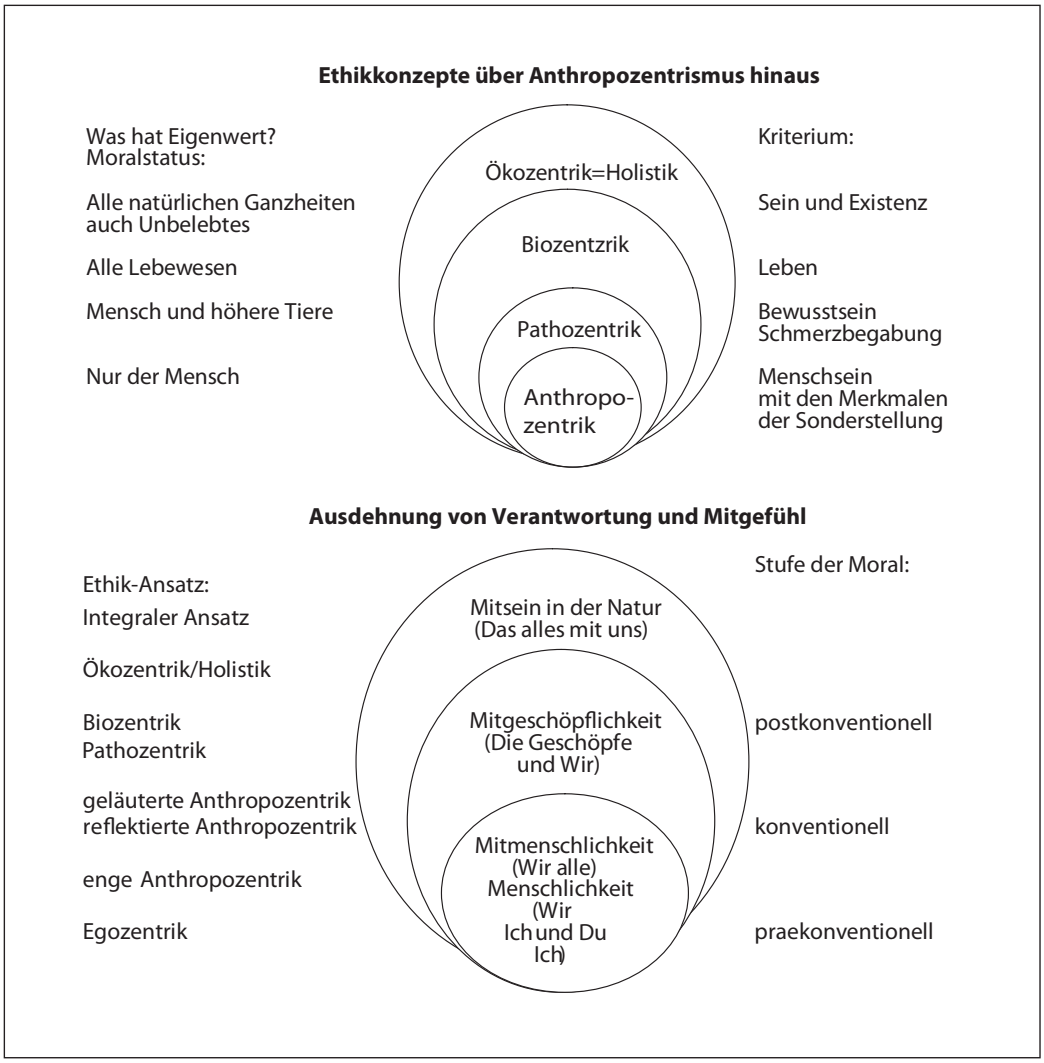
8.4. Unbewusste Annahme von Wert und Verantwortung

Der Ansatz einer nicht-anthropozentrischen Ethik (Abb. 2) plädiert für eine Ausdehnung der Moralgemeinschaft. Voraussetzung ist die schon von Jonas (1979) überzeugend herausgearbeitete Abkehr von der Vertragsethik. Diese Abkehr kann noch anthropozentrisch durchdacht werden: Indem ein Individuum sein Leben *annimmt*, gesteht es diesem *Wert* zu. Wir sprachen von der Verantwortung gegenüber dem *eigenen* Leben. Verantwortung geht demnach als Voraussetzung ihrer selbst von *Wert* des Verantwortungsgegenstandes aus. Was aber, wenn eigenes Leben nicht reflektiert werden kann, was doch für den größten Teil der Natur gilt? Hier hilft der Blick auf Ur-Menschliches: Die *„Ur-Verantwortung der elterlichen Fürsorge",* die ***„jeder zuerst** an sich selber erfahren"* hat, (Jonas 1979: 185, Hervorhebung durch Jonas) führt uns über die Einlassung auf die Nicht-Reziprozität (Jonas 1979: 177) der Verantwortung zur Wertfrage: Besteht innewohnender *Wert* nicht schon beim Säugling? Wir bejahen sofort. Dies bedingungslose „Ja" zum Lebensrecht des Neugeborenen hat Konsequenzen für die Theorie der Ethik, insbesondere für die Diskussion des „naturalistischen Fehlschlusses", der besagt, dass aus keinem Sein ein Sollen folge (siehe Jonas 1979: 234-236). Selbst wenn wir nicht so weit gehen wollen wie Jonas (1979: 235), der im Neugeborenen das faktische Zusammenfallen eines *„Ist"* mit einem *„Sollen"* sieht, so dürfte doch Konsens darüber herrschen:

19 Weitere Einzelheiten zur Entwicklung der Stufen weltanschaulicher bzw. moralischer Identität, insbesondere zur Anteils-Verteilung(s.Tab.2) der Entwicklungswellen in der Bevölkerung und deren Anteil an der realen politischen Macht, die letztlich über die Akzeptanz oder gar Mehrheitsfähigkeit einer höheren Umweltsensibilität und ihrer begründenden Umweltethik entscheiden, sind bei Wilber (2001:20ff. und 2007) diskutiert. Das Holarchiemodell bietet - angewandt auf die Stufen des moralischen Urteils - auch schlüssige Denkansätze zur fallweisen Aktivierung grundlegender Fähigkeiten/Strukturen bereits durchschrittener Stufen/Wellen, die „unter" der eigentlich erreichten eigentlichen Ich-Identität des jeweiligen Individuums „weiterschlummern". Ergänzend bietet Wilbers „AQAL-Modell" des menschlichen Kosmos (Einzelheiten in Wilber 2001, 2006, 2007) eine bemerkenswert schlüssige Möglichkeit der Entschärfung der „kognitivistischen" Überbetonung (vgl. Nevers & Dittmer 2003) der „rationalen" Außenseite gegenüber inneren, emotional-intuitiven Prozessen für die Entwicklung menschlicher Moral.

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

Abb.2: Der Erweiterung der Ethik über die Anthropozentrik hinaus (oben; verändert nach Gorke 1999) entspricht eine Ausdehnung des Verantwortungskreises und der Moralgemeinschaft über den Menschen hinaus. Dem entspricht die Vertiefung der Reichweite von Verantwortungs- und Mitgefühl (unten, verändert nach Epple 2006b/2007). Jede Umhüllung ist grundlegend für die nächste. Bewährtes wird beibehalten, und vertieft mit Neuem versehen. Die Argumente der Egozentrik und des Anthropozentrismus sind nicht einfach nur zu verwerfen, sondern sie werden erweitert und ergänzt. So gehört zur Lebensfähigkeit auch ein „gesundes" Maß an Egozentrik. Dies bedeutet auch: Eine Gesellschaft, in der Mitmenschlichkeit nicht verwirklicht wird, hat keine Basis für die höheren Ebenen des Mitgefühls. Mitgeschöpflichkeit, umfassender Artenschutz oder „Mitsein in der Natur" können ohne die Basis verwirklichter Mitmenschlichkeit nicht erreicht werden. Zur entsprechenden Ausdifferenzierung persönlicher Moral vgl. Tab 2.



©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

Im Neugeborenen besteht ein *Wert* zu einer Lebensstufe, an der Verantwortung nicht selbst erkannt, erst recht nicht ausgestaltet werden kann.[20] Fehlende Verantwortungs-Mündigkeit, fehlende Vertragsfähigkeit aber heißt für das erkennende Subjekt nicht fehlender Wert des Gegenübers. Vielmehr *siedeln wir Verantwortung gerade dort an, wo die Beziehung so ausgeprägt unsymmetrisch ist*, wie im Falle des Erwachsenen zum Neugeborenen.[21] Was folgt für den hier interessierenden Wert außermenschlichen, nicht reflektierenden Lebens? Zwar hat der Mensch die Natur nicht verursacht wie seinen eigenen Nachwuchs, und könnte sagen: „ich bin nicht verantwortlich". Dennoch scheint ein Analogschluss für den unsymmetrischen Teil der Beziehung, das Ausgeliefert sein des Gegenübers, dem Nicht-Anthropozentrismus – auch Hans Jonas – zulässig: Auch das außermenschliche, verantwortungs-unmündige Leben zeigt durch seine *eigene* Lebenserhaltung alle wesentlichen Bekundungen der (selbst unbewussten) *Annahme des eigenen Wertes*. Wir setzen *intuitiv* ganz vergleichbar dem Säugling bei diesem Sein einen von sich selbst nicht erkennbaren oder erkannten *Wert* voraus, dessen Annahme wieder an unser *Verantwortungsgefühl* appelliert, seine Integrität zu respektieren (zur *Intuition* siehe bereits unter 4.; zum Gefühl siehe 8.1. und Fußnote 23; vgl. Habermas 1997: 93). Das Erkenntnisvermögen des Menschen reicht aus für die Bestätigung der zunächst intuitiven Verknüpfung von Wert und Verantwortung[22]: Sie erstreckt sich auch

20 H. Jonas (1979: 240) spricht von der *„Archetypischen Evidenz des Säuglings für das Wesen der Verantwortung"*, wobei im allgemeinen Falle der Nachkommen durch die (vielleicht nicht einmal gewusste) *„Seinsverursachung"* ein *„Element unpersönlicher Schuld"* alle persönliche Verantwortung gegenüber *„ihrem vorher nicht gefragten Objekt"* durchdringe. Jonas weiter wörtlich (S.241): *„(...) die Anklage der Kinder und Enkel wegen versäumter Verantwortung – die umfassendste und praktisch vergeblichste aller Anklagen – kann jeden jetzt Lebenden treffen. Ebenso auch der Dank."*

21 H. Jonas (1979: 189) bezeichnet die elterliche Verantwortung (wie übrigens die des Staatsmannes) deshalb als ***„total":*** *„Damit meinen wir, dass diese Verantwortungen das totale Sein ihrer Objekte umspannen, das heißt alle Aspekte desselben, von der nackten Existenz zu den höchsten Interessen. Für die elterliche Verantwortung, die wirklich – in der Zeit und im Wesen – der Archetyp aller Verantwortung ist (und außerdem, wie ich glaube, auch genetisch der Ursprung aller Disposition für sie, gewiss ihre elementare Schule), ist dies klar."* An den weiteren Überlegungen Jonas' zur elterlichen Verantwortung wird der entscheidende Zusammenhang zwischen intrinsischem Eigenwert und Eigenrecht geknüpft, und zwar an der Abgrenzung von „Wert" etwa eines Kunstwerkes für seinen Betrachter oder Besitzer gegenüber dem „Wert" des Lebens eines Kindes. Hierbei werden die Grenzen des (materiellen) Wertebegriffes für die Moraltheorie offenbar (Jonas 1979: 401, Hervorhebung durch Jonas selbst): *„In Wirklichkeit zeigt die Denkübung, dass der Wertbegriff nicht als Grundlage einer Pflichtenlehre dienen kann. Das Leben des Kindes ist weder für es noch an sich noch für andere ein „Wert", wie das Kunstwerk es in der Anschauung von Menschen ist und vielleicht auch für das Kind einmal werden kann. Wenn man, wie heute in der westlichen Welt üblich, beim Menschen vom „unendlichen Wert jedes Einzellebens" spricht (...), so kann dies sinnvoll nur das* ***Recht*** *jeden Lebens zu sich selbst meinen, sein Recht zu dem Selbstzweck, der es ist, das zwar nicht „unendlich" ist – denn der Gegenstand ist endlich – aber „unbedingt" in dem Sinne, dass es (a) von nichts anderem abgeleitet, (b) unabhängig von Qualifikationen (einschließlich „Wert") ist und (c) niemand anders ein Recht auf das Selbe hat."* Diese Grenzlinie zwischen dem im Seinszweck der Natur begründeten, vorbestehenden, eigenen „Wert" natürlicher Entitäten zum materiell-utilitaristisch, durchaus auch ideell begründbaren „Wert" menschengemachter Dinge scheint gleichzeitig die Nahtstelle der Begründung einer Verantwortungs- oder Umweltethik mit *Eigen*wert und *Eigen*recht natürlicher Entitäten zu markieren: Einem Kunstwerk, einem Automobil, einer Yacht oder einem Haus wohnt kein *Eigenwert* inne. Denn selbst noch so zweck- und kunstvoll vom Menschen erschaffenen Dingen kann im Gegensatz zu natürlichen Entitäten kein *Eigenrecht* zugestanden werden. Ihr Zweck, ihre Schönheit und ihr „Nutzen" stammen vom Erschaffer, Betrachter und Benutzer. Vgl. hierzu die Unterscheidung von künstlichen Zwecken/Mitteln gegenüber den natürlichen Zweck-Mittel-Wert-Ketten und den hieraus folgenden Schlüssen für die Wertbegriffe bei Jonas (1979: 105 ff.).

22 Die Verknüpfung von Wert und Verantwortung hat Jonas später in der Frage *„Verantwortung wofür und wovor"* weiter konkretisiert: *„(…) einem wert-indifferenten Sein gegenüber kann ich alles verantworten, und das ist dasselbe, wie dass ich nichts zu verantworten brauche. Wenn nun („,) die Voraussetzung (…), dass Seiendes werthaltig ist, vorliegt, dann wird* ***dessen*** *Sein mit einem*

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

auf Gegenüber, die nicht „Vertragspartner" sein können, sondern nur „Selbstzwecke" haben (vgl. Callicott 2003).

8.5. Gibt es Werte in der Natur?

Damit ist die Frage nach der *Wirklichkeit* von Werten in der Natur verschärft gestellt. Sind sie menschliche Erfindung? Sind sie erst mit unserer Erkenntnisfähigkeit in der Welt (s. Kap. 6)? Oder sind Werte von menschlicher Wahrnehmung unabhängig vorbestehend eine Realität, der sich unser Geist im Rahmen seines stammesgeschichtlichen und individuellen „Erwachens" (gegenüber) stellt? Jonas hat im dritten und vierten Kapitel seines Hauptwerkes mit Bezug auf Selbstzwecke in der Natur eine Argumentationskette dafür geliefert, *„dass die Natur Werte hegt"* (Jonas 1979:150) und im Menschen intuitiv, durch das Gefühl, *Verantwortung* für diese *Werte* aufgerufen werden kann. Jonas (1979: 185) zieht deshalb *„Verantwortung haben"* sogar zur *Definition des Menschseins* heran. Sein Hauptargument ist die dem Menschen erkennbare Entscheidung der Natur zum *Sein gegen das Nichtsein*, jene von der Reichweite her größtmögliche Wahl und *Wertung* der beiden Alternativen.[23] Dort schließt das heute diskutierte, subjektivistische Konzept des „Eigenwerts" an: Der Selbstzweck der natürlichen Entität begründet ihn, er muss nicht weiter „objektiviert" werden (vgl. Callicott 2003: 78). Als Zwischenergebnis bleibt festzuhalten: Es gibt starke Argumente und Plausibilitäten für Eigenwerte der Natur. Das ist die wesentlichste Voraussetzung einer nicht-anthropozentrischen Weitung der Moralgemeinschaft.

9. Vom Raubbau zur Moralgemeinschaft

9.1. Kein Rücksturz in ein archaisches Weltbild

Wenn sich überdies andeutet, dass Rationalität und einseitige Betonung des Äußeren nicht das Ende unserer Bewusstseins-Entwicklung sind (Tab.1 und Tab.2), ist die Frage berechtigt, was denn mit dieser Weitung auf uns warten könnte. Das wird am besten deutlich, wenn wir festhalten, was sie

*Anspruch an mich begabt (…) So erscheint letztlich dies Ganze als dasjenige nicht nur, **für** das ich jeweils partikular mit meinem Tun verantwortlich **werde**, sondern auch als das, **wovor** ich immer schon mit all meinem Tunkönnen verantwortlich **bin**"* (Jonas, 1994: 131, in: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Suhrkamp, Frankfurt; zitiert nach Klier (2007:71).

23 So bezeugt sich letztendlich die Existenz des organischen Lebens selbst, in dem *„die Natur ihr Interesse kundgegeben"* hat, ein *„Ja des Lebens: emphatisch als Nein zum Nichtsein"* (Jonas 1979:156), wobei das Leben als *„explizite Konfrontation des Seins mit dem Nichtsein"* , das Sein demnach als *„verneintes Nichtsein"* zum *„positiven Anliegen, das heißt zur ständigen Wahl seiner selbst"* wird (ebd.: 157). Die zunehmende Subjektivität der Vollzieher dieses Naturzweckes führt schließlich in der moralischen Natur des Menschen zur Bewusstwerdung der Fragen nach **„Wert"** und **„Gut"** und nach der Verantwortung: *„Und nun liegt es im Wesen unserer moralischen Natur, dass der Appell, wie die Einsicht ihn vermittelt, eine Antwort in unserem Gefühl findet. Es ist das Gefühl der Verantwortlichkeit."* (ebd.: 162). Jonas plädiert – sich kritisch mit Kants kategorischem Imperativ auseinandersetzend – für eine „heteronome" Moral und eine starke Rolle des Verantwortungs*gefühls*, - für eine Moral, die nicht einer Idee oder einem Gesetz, sondern realen Objekten, dem Sein, mit Ehrfurcht begegnet: *„Das **Gesetz** als solches kann weder Ursache noch Gegenstand der Ehrfurcht sein; aber das **Sein**, erkannt in seiner Fülle oder einer Einzelerscheinung derselben, begegnend einem Sehvermögen, das nicht durch Selbstsucht verengt oder durch Stumpfheit getrübt ist, kann wohl Ehrfurcht erzeugen – und kann mit dieser **Affizierung unseres Gefühls** dem sonst so kraftlosen Sittengesetz zu Hilfe kommen, das da gebietet, dem innewohnenden **Anspruch** von Seiendem mit unserem eigenen Sein Genüge zu tun. „Heteronom" in diesem Sinne zu sein, nämlich sich vom rechtmäßigen Anruf wahrgenommener Entitäten bewegen zu lassen, braucht nicht dem Prinzip der Autonomie zuliebe gescheut oder geleugnet zu werden. Doch nicht einmal Ehrfurcht genügt, denn solche Gefühlsbejahung der wahrgenommenen Würde des Gegenstandes, so lebhaft sie sei, kann doch ganz untätig bleiben. Erst das hinzutretende **Gefühl der Verantwortung**, welches **dieses** Subjekt an dieses Objekt bindet, wird uns seinethalben handeln machen."* (ebd:.170, alle Hervorhebungen durch Jonas im Original). Auch Hösle (1991) plädiert wiederholt für das *Gefühl* als Voraussetzung für moralisches Handeln.

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

nicht bedeutet: *Es droht kein Rücksturz in vorrationale, archaische oder mythische Entwicklungsstufen.* Wer wollte die Errungenschaften der Vernunft gegen kindlichen oder finsteren Aberglauben, die Formulierung der Menschenrechte gegen archaisches Faustrecht eintauschen, wer wollte auf die wundervollen Wertzuwächse menschlichen Geistes und seiner Kultur aus Jahrtausenden verzichten? „Gesunde" Entwicklung (vgl. Wilber 2007) bedeutet Umhüllung, die sich Bewährtes zu eigen macht, Irrtümer jedoch korrigiert. Unser Bewusstsein *kann* für die nachhaltige und solidarische Pflege des Ganzen *in Maßstäben der Zukunft* geweitet werden. Wir haben natürlich die Freiheit, auch dies zu leugnen. Auch eine rückwärtsgewandte romantisierende Beschönigung vermeintlich glücklicher Naturkinderzeit frühester Menschheit steht uns trotz unserer Erkenntnisse über die Realität dieser Epochen frei. Jedoch: Sich als Sammlerinnen, Aasesser (obschon der „moderne" Fleischkonsum hiervon nicht entfernt ist) oder Bedarfsjäger mit entsprechend engen Horizonten die Zukunft zu wünschen, wäre eine klassische Prä/trans-Verwechslung (zur Prä/trans-Verwechslung siehe vertieft Wilber 1997,1998, 2001). Das integrale Konzept einer „Gesunderhaltung" der gesamten Entwicklungsspirale der Menschheit erlaubt genug Wertschätzung dessen, was frühe, archaische Kulturstufen im respektvollen Umgang mit Natur und Umwelt erfolgreich leisteten. Dort gründet die berechtigte Feststellung, dass wir zweifellos von den letzten „Urvölkern" genauso wie von unserer eigenen Frühgeschichte lernen könnten. Dies gilt natürlich nicht nur für den hier beleuchteten, verloren gegangenen archaisch-magisch-mythischen Respekt vor der Natur.[24]

9.2. Von der Bedrohung des eigenen Erfolgs…

Mit wachsendem Wissen über Natur und Evolution erlangte der Mensch Sicherheit über seine Herkunft, über seine bereits archaisch vorbewusste Verwandtschaft zum Ganzen (s.Kap.3): Wir sind Mitglieder einer natürlich „erschaffenen", speziell empathie-, vernunft- und selbstbewusstseinsbegabten Spezies im kontinuierlichen Strom der Evolution. Wenn sich der im Menschen entfaltete Geist schauend und erkennend über diesen Strom erhebt, dabei grundlegende und intrinsische Werte der Natur einschließlich seiner selbst benennt, bedeutet dies keinen Bruch dieses Kontinuums und keinen Bruch mit der Herkunft. Jedoch sind spezifische menschliche geistig-seelische Fähigkeiten vorher nie dagewesene, *neue* Qualitäten, die das Bewährte umhüllen (Holarchie des Subjektiven, Abb.1 rechts). Dieses einzigartig Neue ist gekoppelt mit dem einzigartigen Erfolg unserer Spezies, aber auch mit ebenso einzigartig neuen Dimensionen zerstörerischer Fähigkeiten *gegen* die eigene Herkunft und die außermenschliche Natur. Das uns selbst bedrohende Ausmaß unserer Möglichkeiten steht im Konflikt mit unserer unausweichlichen Gebundenheit an unsere Herkunft. Mit *Überschreitung der ökologischen Tragfähigkeit des Planeten für unsere Spezies* ist die *ökologische Seite* unseres Problems beschrieben (konkrete Zahlen z.B. bei Catton 2000, Rees 2002): Es ist die Bevölkerungsexplosion, die – als Ursache immer

24 Wilber (2001:70, Hervorhebung durch Wilber) wörtlich: *„Eine der Hauptschlussfolgerungen (…) ist, dass jedes Mem – jede Ebene des Bewusstseins und jede Welle der Existenz – in seiner gesunden Form ein* ***absolut notwendiges und wünschenswertes Element der Gesamtspirale*** *ist, des gesamten Spektrums des Bewusstseins. Selbst wenn jede Gesellschaft auf Erden bereits in der Sekundärschicht etabliert wäre, würde dennoch jedes in jeder Gesellschaft geborene Kind immer noch auf Ebene 1 beginnen müssen, auf der beigen, mit sensomotorischen Instinkten und Wahrnehmungen. Danach muss es dann wachsen und sich entwickeln durch purpurne Magie, roten und blauen Mythos, orangefarbenen Rationalismus, grüne Empfindsamkeit und hinein in eine gelbe und türkisfarbene Sekundärschicht(…).Alle diese Wellen haben wichtige Funktionen; alle werden von darauffolgenden Wellen aufgenommen und einbezogen; keine von ihnen kann umgangen werden; und keine kann ohne schwerwiegende Folgen für das Ich und die Gesellschaft verächtlich gemacht werden.* ***Die Gesundheit der gesamten Spirale ist die primäre Direktive, nicht die Bevorzugung einer Ebene."***

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

noch teilweise negiert – gepaart mit unserem „Leben auf zu großem Fuß" zur Bedrohung unseres Erfolgs wird.[25] Gesellt sich zur materiellen Zukunftsangst (Kap. 2) nicht schon die aus der (bereits fühlbaren) Überschreitung der Tragfähigkeit entstehende „*Überzähligkeitsangst*" (Catton 2000: 18)?

9.3. …zum Wandel der Kultur des Raubbaus unter Umkehr der Beweislast

Alleine schon, weil sich unsere durch Technik verursachten Probleme nur unter Anwendung „besserer", weil die Natur schonende Technik überhaupt noch lösen lassen, müssen wir uns weiter entwickeln. Die Forderung nach behutsamem Umgang mit *unersetzlichen* Werten ist für die Offenhaltung unserer Pfade, auch der Pfade der Evolution, in die Zukunft begründet.[26] Verantwortungsvoller Umgang setzt eine gründliche Risikoabwägung und einen nicht-utopischen Blick nach vorne voraus.[27] Denn in *jedem* Fall von Naturzerstörung drohen *irreversible* Verluste an genetischem Potenzial und damit eingeschränkte Zukunft des Lebens. Zugeständnis von Eigenwert, die von Jonas (1979) entwickelte Heuristik der Vorsicht, flankiert von barmherziger Weltsicht, die Mitgefühl und Respekt für alles außermenschliche Leben umfasst, führten in der Summe zum *ethisch* flankierten *Wandel der alles beherrschenden westlichen Kultur des Raubbaus***.** In der aktuellen Situation ist dies ein Konjunktiv und scheint sich dieser Wandel allenfalls anzubahnen.

Die weitreichendste rechtsphilosophische und politische Folge eines *nicht-anthropozentrisch ethisch* flankierten Kulturwandels wäre die *Umkehr der Beweislast* (s. Epple 1996: 53, Gorke 1999: 289).[28] Bisher müssen Verteidiger der wehrlosen Natur jede „Nicht-Nutzung" natürlicher Urlandschaften oder den Schutz „nicht gefährdeter" Arten in jedem Einzelfall

25 Jonas handelt die *„Katastrophengefahr"* des Erfolgs unserer Spezies unter der Überschrift *„Die Unheilsdrohung des Baconischen Ideals"* ab, und unterscheidet zwei Komponenten des naturwissenschaftlich-technisch-industriellen Zivilisationserfolges: die *ökonomische* und *biologische*. Damit sind wesentliche Befunde der heutigen Nachhaltigkeitsdebatte (z.B. Catton 2000) bereits 1979 treffend skizziert; Jonas (1979: 251 ff.): *„Der lange allein gesehene ökonomische Erfolg war vermehrte per capita Güterproduktion nach Menge und Arten, mit Verringerung menschlichen Arbeitsaufwands, daher erhöhter Wohlstand zunehmend Vieler, ja selbst unfreiwillig erhöhter Verbrauch Aller innerhalb des Systems – also enorm gesteigerter Stoffwechsel des sozialen Gesamtkörpers mit der natürlichen Umwelt. Dies allein hatte seine Gefahren der Überanstrengung endlicher Naturvorräte(…).Aber diese Gefahren sind potenziert und beschleunigt durch den zuerst weniger wahrgenommenen biologischen Erfolg: das zahlenmäßige Anschwellen eben dieses stoffwechselnden Kollektivkörpers(...). Eine statische Bevölkerung könnte an einem bestimmten Punkt sagen: Genug!, aber eine wachsende steht unter dem Zwang zu sagen: Mehr! Heute beginnt erschreckend klar zu werden, dass der biologische Erfolg nicht nur den ökonomischen in Frage stellt, also vom kurzen Fest des Reichtums zum chronischen Alltag der Armut zurückführt, sondern auch zu einer akuten Menschheits- und Naturkatastrophe ungeheuerlichen Ausmaßes zu führen droht. Die Bevölkerungsexplosion, als planetarisches Stoffwechselproblem gesehen, nimmt dem Wohlfahrtsstreben das Heft aus der Hand und wird eine verarmende Menschheit um des nackten Überlebens willen zu dem zwingen, was sie um des Glückes willen tun oder lassen konnte: zur immer rücksichtsloseren Plünderung des Planeten, bis dieser sein Machtwort spricht..."*

26 Jonas, (1979: 323): *„Die hier waltende Dialektik eines Fortschritts, der zur Lösung der von ihm selbst geschaffenen Probleme neue schaffen muss, also sein eigener Zwang wird, ist Kernproblem der von uns erfragten Ethik der Zukunftsverantwortung. Es wird irgendwann die Idee des Fortschritts selber von expansionistischen zu „homeostatischen" Zielen im Mensch-Umwelt-Verhältnis drängen (die der Technologie als solcher weiterhin Aufgaben genug für nicht abreißende Fortentwicklung stellen)."*

27 H. Jonas, 1979: 323: *„Im Augenblick ist nur zu sagen, dass in der Zone, die wir mit unserer Technik betreten haben und in der wir uns fortan bewegen müssen, Behutsamkeit und nicht Überschwang die Losung sein muss und der Zauber der Utopie (...) das letzte ist, was die hier erforderte Klaräugigkeit trüben darf."*

28 Gorke (1999:289): *„Während aus anthropozentrischer Sicht die konkrete **Einschränkung** einer prinzipiell unbegrenzten Verfügung über die Natur zu rechtfertigen ist, steht aus holistischer Sicht die konkrete **Verfügung** über eine prinzipiell unverfügbare Natur unter Rechtfertigungszwang. Der „springende Punkt" nicht-anthropozentrischer Moralkonzepte ist ihre **Umkehr der Beweislast**."* (Hervorhebungen durch Gorke)

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

begründen. Der Schutzstatus von Arten wird weiterhin weltweit aus „Roten Listen" hergeleitet, obwohl das Seltenheitsargument für sich allein fachlich unzureichend ist. Das Eigenwert-Argument hingegen zieht die Umkehr der Beweislast konsequent nach sich. Dass es in der viel zitierten *Praxis* nicht unterlegen sein müsste, sondern am Ende das überzeugendere sein kann, hat Gorke (1999; 2000) plausibel herausgearbeitet. Sogar „Wiedergutmachung" an der Natur rückte dann in den Bereich des Möglichen (zum Schutz von Arten *„um ihrer selbst willen* siehe Callicot 2003; vgl. Epple 1996: 66 ff.; zur konkret ausstehenden *„Wiedergutmachung"* an Arten Epple 1988; gedanklich verwandt ist das *„Prinzip der wiederherstellenden Gerechtigkeit"* nach Taylor (1986), zitiert in Gorke 1999: 302,303).

10.Fallstricke der Eigenwertdebatte – die Scala naturae und der Holismus

Das Zugeständnis von Eigenwert an die Natur setzt zunächst lebendige Gegenüber voraus. Jonas (1979: 185) hierzu: *„Nur das Lebendige also in seiner Bedürftigkeit und Bedrohtheit - und im Prinzip alles Lebendige - **kann** überhaupt Gegenstand von Verantwortung sein, muss es aber (…) noch nicht sein."* Gorke (1999: 262) weist darauf hin, dass der Begriff des *„Interesses"* hinreichend weit gefasst auch auf wirbellose Tiere, Pflanzen und selbst Mikroorganismen als *„Strebungen, (…) die das eigene Wohl und den Selbsterhalt zum Ziel haben"* angewandt werden kann (unbewusste Wert-Annahme, siehe Kap.8.4.). Dem entspricht *„Das Ja des Lebens: emphatisch als Nein zum Nichtsein"* bei Jonas (1979: 156). Ganzheitlichkeit plädiert für die weitestgehende Ausdehnung des Radius moralischer Rücksichtnahme ohne willkürliche Ausgrenzung von Teilen der Natur. So kann nicht nur selbsterhaltendem Leben, sondern allen natürlichen Ganzheiten (Gorke 1999) *Eigenwert* zugestanden werden. Im integralen Sinne gilt dies bis zu den Randbedingungen für Leben und Evolution. Dieser Wert begründet sich einerseits im bloßen Dasein, und andererseits darin, Grundlage für die Möglichkeit der evolutionären Entwicklung von Beziehung und Bedeutung (vgl. Wilber 1997) zu sein.

Wie aber können wir differenzieren? Gerade diese Frage ist ein Minenfeld für nicht anthropozentrische Ethik-Konzepte: So plausibel die Argumente des *pluralistischen Holismus* (nach Gorke 1999) für den *universalen* Charakter des moralischen Standpunktes und die Ausdehnung der Moralgemeinschaft bzw. des Verantwortungskreises sind, so sehr ruft *„Bio-Egalität"* Widerspruch hervor. Wilber (1997: 164) bringt dies so auf den Punkt: *„Eine vieldimensionale Umwelt-Ethik bleibt (…) so lange unmöglich, wie der Flachland-Holismus das Bild bestimmt. Hier wird nämlich der Umstand, dass alle Holone gleichen Grund-Wert besitzen, irrtümlich so aufgefasst, als müssten sie gleichen intrinsischen Wert haben (…). Eine Möhre und eine Mähre sind beide vollkommene Manifestationen des GEISTES. Doch obwohl sie von gleichem Grund-Wert sind, besitzt die Mähre mehr intrinsischen Wert, weil sie mehr Tiefe und daher mehr Bewusstsein hat."* Für die Akzeptanz einer Ethik über den Anthropozentrismus hinaus muss also nicht nur der Eigenwert der Natur, sondern auch Wertedifferenzierung oder deren Ablehnung schlüssig begründet sein (zu den Schwierigkeiten ausführlich Gorke 1999: 289ff.). Es spricht manches dafür, die *evolutionäre Vertiefung der Subjektivität der Selbstzwecke der Organismen* (vgl. Jonas, 1979: 157), die einhergeht mit einer immer bewussteren Selbstbejahung des Seins, trotz des Einspruchs der Holistiker (z.B. Gorke 1999: 262) zum Versuch einer grundsätzlichen, wenigstens *individuell ausgerichteten* Wertedifferenzierung zu überdenken (Abb.1, rechts). Denn auch hier können Plausibilitäts-Argumente der Berücksichtigung primärer Intuitionen angewandt werden, die Gorke (1999, 2000) ins Feld führt: Für eine an der Subjektivität orientierte Differenzierung „spüren" wir den *Eigenwert* auf, der allem von Natur Gegebenen, allen Seins-

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

formen und Ganzheiten der Natur innewohnt. Dieser kann jedoch aufgefasst werden als ein allem Seienden *gleichermaßen* zugestandene *Grundwert* und ein der evolutionären und beziehungsbezogenen Tiefe entsprechender *intrinsischer Wert* (s.o., Wilber 1997: 163). Auch Gorke (1999: 205,206) räumt ein, dass die Holistik gerade im Bezug auf den moralischen Umgang mit Ganzheiten, die evolutionsbiologisch zunehmend weit vom Menschen entfernt sind, und erst Recht für System-Ganzheiten wie etwa Flüsse oder Ökosysteme *„gewissermaßen noch in den Kinderschuhen steckt"*. Selbst der Spezies-Begriff macht Schwierigkeiten (Kap.5.3, Diskussion auch bei Callicott 2003). Gorke (1999: 287 ff.) führt anhand der *konkreten* Auseinandersetzung um Güterabwägungen und Pflichtenkollisionen die moralischen Dilemmata aus, die in der existenziell notwendigen Beanspruchung und Beeinträchtigung der Natur durch den Menschen auftauchen. Schon die Beschäftigung mit der *„moralischen Signifikanz"* (Gorke1999: 273, 284,285), wenn es um die Bewertung der Tötung eines Individuums im Vergleich zur Auslöschung einer ganzen Art geht, führte zu schwer lösbaren Problemen (siehe Kap.5.3.). Wiegt ein individuelles Menschenleben „ethisch" schwerer als der Verlust einer Laubfrosch-Spezies? Letztlich münden auch die abgestuften *„moralischen Signifikanzen"* der pluralistischen Holistik in praktische Wertedifferenzierungen, wenn auch andere, als sie Gorke den „gemäßigten" Ethik-Konzepten des geläuterten Anthropozentrismus als *„durch und durch subjektiv"* (Gorke 1999: 293) vorwirft. Die Probleme, die eine Wertedifferenzierung theoretisch aufwirft, können hier nur angerissen werden: Warum ist ein Regenwurm-Individuum weniger wert als ein Menschen-Individuum? Zählt die Spezies Regenwurm mehr als die Spezies Gorilla, weil die Regenwürmer weltweit für das „Funktionieren" der Bodenfruchtbarkeit „wichtiger" sind als die Gorillas? Wie geht die Spannweite einer System-Ganzheit ein? „Ökologischer" Wert eines Organismus und dessen intrinsischer Wert, ist das nicht sowieso „Äpfel und Birnen vergleichen"? Konkret: Ist die Selbstaufgabe des eigenen Lebens zu Gunsten der nichtmenschlichen Natur wirklich *„unsittlich"* (Gorke 1999: 288)? Ab wann fällt die Selbsterhaltung des Menschen, gerade weil er diese reflektieren kann, unter eine *„Strategie der wohlfeilen und pauschalen moralischen Selbstentlastung"* (Gorke1999: 293)? Ist „Höherentwicklung" der *Subjektivität* im Laufe der Evolution eine *subjektive* Täuschung oder anthropozentrische Anmaßung? Ist gar das Konzept der „Höherentwicklung" insgesamt nicht haltbar? Es ist vielleicht eher ein Streit um die Zuständigkeit der Begriffe. Die menschliche Intuition geht sicher nicht vollkommen fehl, wenn sie „Höherentwicklung" in der Evolution gerade auf die *Subjektivität der Selbstzwecke*, die Selbstbejahung des Seins bezieht. Deshalb ist nicht jede Differenzierung, die der Sonderstellung des Menschen gerecht werden will, gleichbedeutend mit „verkapptem" Anthropozentrismus. Nicht jede Differenzierung, die den Menschen an die Spitze nimmt, weil nur *er* Moral reflektieren und diskutieren kann, führt in *„gedankenlosen und selbstgerechten Gebrauch"* (Gorke 1999: 292) solcher Differenziertheit. Auch der pluralistische Holismus muss sich mit der Schmälerung des *„prima facie"* unverfügbaren Reichtums der Natur (Gorke 1999: 252) als *existenziell* für den Menschen auseinandersetzen: Wenn dabei für die Güterabwägung von einer *„absoluten Ethik"* auf eine *„relative Ethik"* zurück gegriffen wird, die dann Verletzungen des Reichtums der Natur zulässt, werden diese ethischen Pflichtverletzungen zwar nicht *„nachträglich ethisch gerechtfertigt"*, für sie muss jedoch *„transsubjektiv Rechenschaft abgelegt werden"* (Gorke 1999: 299). Eingriffe in die Unverfügbarkeit der Natur werden dann als Schuld empfunden. Fazit: In Rahmen der Güterabwägung wird nach allen Ethik-Konzepten wertetheoretisch *differenziert*.

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

11. Wertedifferenzierung und die Sonderstellung des Menschen

Die verschiedenen Differenzierungsansätze einer „gemäßigten Biozentrik" mit ihrer „scala naturae" (vgl. Gorke 1999: 121 und 289 ff.) kommen in einigen gedanklichen Ansätzen und in den moraltheoretischen Konsequenzen dem integralen ethischen Wertemodell Wilbers (s.o.) nahe. Nach Differenzierung intrinsischer Werte und im Gegensatz zur „radikalen" Holistik lässt sich im Bezug auf den sondergestellten Menschen formulieren: Die im Menschen am weitesten vertiefte Subjektivität, die bis hin zur Freiheit des Geistes und des Willens und der daraus folgenden gesamten Freiheit des Selbst reicht (zur sich vertiefenden Subjektivität des sich und seinen „Selbstzweck" bejahenden Lebens s.o., Jonas 1979: 156/157), begründet eine *wertetheoretische* Sonderstellung des Menschen innerhalb der „aufsteigenden" Reihe der evolvierten Spezies. Dass diese dem Menschen zugestandene Sonderstellung einer weitgehenden Absage an das anthropozentrisch verengte Nutzendenken nicht widerspricht, zeigt Jonas selbst auf: Er bindet die *vorrangige Pflicht zum Menschen* mit Blick auf das verwandte Ganze eher nicht-anthropozentrisch ein, indem er von *„wiederentdeckter selbsteigener Würde"* der Natur, von der in der Gefahr *„neuentdeckten Schicksalsgemeinschaft"* von Mensch und Natur spricht, die *„uns über das Utilitarische hinaus ihre Integrität bewahren heißt"* (Jonas 1979: 246).[29] Eine Sonderstellung des Menschen steht auch im pluralistischen Holismus nicht in Abrede: *„Die von der philosophischen Anthropologie aufgezeigte Sonderstellung des Menschen bleibt auch im holistischen Weltbild, so wie ich es verstehe, völlig unbestritten. Was sich durch die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse am Menschenbild insgesamt allerdings ändert, ist die Gewichtung der Befunde. Die Sonderstellung des Menschen kann aus holistischer Perspektive nicht mehr als überzeugendes Argument dafür betrachtet werden, dass nur der Mensch – als einziges Geschöpf der Natur – substanzielle Wirklichkeit besitzt. Im holistischen Weltbild gilt: Sonderstellung **ja**, Zentrum der Welt **nein**"* (Gorke 1999: 246; Hervorhebungen durch Gorke).[30] Die heikle Frage der Werte-

29 Die Auffassung Jonas' (1979:246) *„In der Wahl zwischen Mensch und Natur, wie sie sich im Daseinskampf von Fall zu Fall immer wieder stellt, kommt der Mensch zuerst und die Natur, auch wenn ihr Würde zugestanden ist, muss ihm und seiner höheren Würde weichen."* kann nicht einer verkürzten anthropozentrischen Haltung zugeordnet werden (vgl. Klier 2007). Denn Jonas plädiert gerade in diesem besonders heiklen Zusammenhang (1979: 245) eben nicht anthropozentrisch , sondern genauso unzweideutig gegen eine *„anthropozentrische Verengung"* (vgl. Eingangszitat zur anthropozentrischen Verengung bisheriger Ethik) bei der Abwägung zwischen der Pflicht zum Menschen und der Pflicht zur Natur, da selbst *„im Glücksfall biologischer Erhaltung"* in *„einer verödeten (und großenteils durch Kunst ersetzten) Lebensumwelt"*, diese *„Verengung auf den Menschen allein und als von aller übrigen Natur verschieden"* nur *„Entmenschung des Menschen selbst"* und *„die Verkümmerung seines Wesens"* bedeuten kann. Nach Jonas können demnach beide Pflichten *„unter dem Leitbegriff **der Pflicht zum Menschen** als eine"* (Hervorhebung von Jonas) behandelt werden. Als zentraler Gedanke der Verantwortungs-Ethik taucht hier, folgend dem natürlichen Gewordensein des Menschen, die ***Treue zum verwandten Ganzen*** auf. Jonas (1979: 246): *„Im wahrhaft menschlichen Blickpunkt bleibt der Natur ihre Eigenwürde, die der Willkür unserer Macht entgegensteht. Als von ihr hervorgebracht schulden wir dem verwandten Ganzen ihrer Hervorbringungen eine Treue, wovon die zu unserem eigenen Sein nur die höchste Spitze ist. Diese aber, recht verstanden, befasst alles andere unter sich."*

30 Letztlich führt die Zusammenschau von „Werten", „Rechten" und „Pflichten" der Holone (i.S. Wilbers 1997: 163) direkt in die offen diskutierte Frage der Differenzierung. Auch wenn Gorke (1999: 289 ff.) als Vertreter einer „absoluten" bzw. „radikalen" nicht-anthropozentrischen Ethikversion die „scala naturae" der „gemäßigten" Nicht-Anthropozentrik ablehnt, gesteht er andererseits unter Bezugnahme auf den aus der Sozialethik stammenden Gleichheitsgrundsatz die Notwendigkeit von Differenzierung zu (Differenzierung am Beispiel des Wohls eines Schweins im Vergleich zum Wohl des Menschenkinds; Gorke 1999: 328/329). Die Frage scheint berechtigt, ob *nachträgliche* Differenzierung unter Annahme eines grundsätzlich gleichen Eigenwertes und *a priorische* Differenzierung von intrinsischen Werten anhand evolutionärer Tiefe und Spannweite vor dem Hintergrund eines

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

differenzierung kann mit der auch von Jonas (1979: 246) benutzten Metapher *„Würde"* (vgl. Sitter-Liver 2000: 74 ff.) für individuelles Leben gewissermaßen „entschärft" werden: Fällt es doch nicht schwer, Menschenwürde von der Würde anderer Lebewesen - zumindest intuitiv – abzugrenzen. Die „Würde" als Metapher ersetzt dennoch nicht den Eigenwert in der Naturethik, sie kann nach Gorke und Sitter-Liver am ehesten an der *„Erfahrung einer endgültigen Unverfügbarkeit"* festgemacht werden (vgl. Gorke 1999: 251). Eigenwert hingegen kann nach Gorke (1999: 250, 251) weder funktional abgeleitet noch im Bezug auf etwas anderes definiert werden, weil es sich um ein *„einstelliges Prädikat"* handelt. Die unbewusste Wert-Annahme (Kap.8.4) entspricht der unbewussten Wert-Schätzung des eigenen Selbstzweckes. Dort lässt sich Eigenwert im subjektivistischen Sinne ansiedeln (Callicot 2003).[31]

Unabhängig davon, wie man nun einer „relativen, gemäßigten" oder „radikalen, absoluten" nicht-anthropozentrischen Ethikversion zugeneigt ist, wird erkennbar: Ethisches Bestreben im Umgang mit Eigenwerten der Natur durchläuft mit der Ausdehnung des Zugeständnisses von moralischem Status eine Verschachtelung von der anthropozentrischen über die pathozentrische, biozentrische zur holistischen Ethik (Abb.2). Jeweils wird Eigenwerterkenntnis und als Folge das Zugeständnis von Eigenrecht erweitert. Die Ergründung der Wirklichkeit von Eigenwerten der Natur führt so zur ausgedehntesten Reichweite der nicht-anthropozentrischen Ethik. Die Intuition des Naturschutzes von Wert und Verantwortung ist damit ethisch beglaubigt, der anthropozentrische Standpunkt einer „eigenwertfreien Natur", für die keine allgemeingültige Verantwortung des Menschen bestehe, ist zumindest entkräftet.[32]

Fassen wir die Wertediskussion bis hierher zusammen: Selbst wenn die wertetheoretische Differenzierung von Eigenwerten der Natur und die Frage nach dem Apriorischen oder dem „Sitz" dieser Werte offen und umstritten bleiben: Die Tatsache, dass Menschen für die Pflichterfüllung ihrer Verantwortung im Rahmen moralischer Entscheide nicht umhin können, diese Werte anzuerkennen und zu differenzieren, steht kaum mehr in Frage.

Noch weniger steht die Sonderstellung des Menschen in Frage: Der Mensch ist vermutlich nicht Ziel und nicht Zentrum des Universums. Die Entfaltung der höchsten geistigen Integrations- und Subjektivitätsstufe begründet jedoch seine *wertetheoretische* Sonderstellung (s.o.). Mit der aus dieser Sonderstellung gespeisten Macht „über Alles" ist auch Verantwortung „für Alles" entstanden. Dies erreicht unser Bewusstsein als bestürzende Erkenntnis,

gemeinsamen „Grundwertes" i.S. Wilbers (1997: 162 ff) nicht sowohl in der „Praxis" als auch in den moraltheoretischen Konsequenzen zum ähnlichen Ergebnis führen. Denn selbst dann, wenn man die Evolution insgesamt (etwa unter dem Gesichtspunkt der zunehmend vertieften Subjektivität, s. Jonas, 1979: 156/157) nicht als „Fortschritt" und „Höherentwicklung" auffassen will (s. Gorke 1999: 291/292), und deshalb „Komplexität" und „Höherentwicklung" als Kriterium einer Wertedifferenzierung ablehnt, werden doch im Rahmen der tagtäglich auftauchenden moralischen Dilemmata (vgl. Gorke 1999) und in praktisch allen konkreten Fragen der Güterabwägung und Pflichtenkollision solche Differenzierungen zur Wirklichkeit.

31 Callicott (2003: 78): *„Etwas in seinem Eigenwert und damit um seiner selbst willen wertzuschätzen (…) heißt also, es als Zweck an sich selbst zu bewerten, und nicht nur als Mittel für unsere eigenen Zwecke (…)."*

32 Pluralistische holistische Umwelt-Ethik (i.S. von Gorke, 1999: 121) und integraler Ansatz Wilbers ergänzen sich in diesem Gesichtspunkt der Entkräftung des Anthropozentrismus. Auf die Abgrenzung sowohl Wilbers (Kritik am sogenannten „Flachland"; Übersicht in Wilber 1997, 2001) als auch Gorkes (1999: 91 ff. und speziell S.320) gegen den „ökologistischen" Holismus soll hier nur hingewiesen werden. Die berechtigte Kritik an den reduktionistischen Tendenzen des Ökologismus, der gerade unter „Naturschutzpraktikern" und –„Experten" weit verbreitet ist, kann hier nicht weiterverfolgt werden, siehe aber die Kritik am Gefühls- und Intuitionsverleugnenden „Wissenschaftsbetrieb" des Naturschutzes am Beispiel Wölfl (1999), Kapitel 5.

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

dieses „Alles" in Folge des eigenen Handelns verlieren zu können. Wollten wir uns aufgrund unserer Sonderstellung „Krone" der „Schöpfung" nennen, trifft uns die aus der höchsten Freiheit, höchsten Rechten zugewiesene höchste Pflicht: Wir sind in der gesamten von uns überschaubaren Natur das einzige Verantwortung erkennende und Verantwortung *bewusst* lebende Geschöpf. Hierauf begründet sich unsere weitere, die *moralische* Sonderstellung: Unsere Spezies ist das Macht- und Verantwortungszentrum des heutigen Evolutionsgeschehens (vgl. Epple 2006a).

Die Werte der Natur können *nur* aus menschlicher Sicht gewürdigt werden (Anthroponomie i.S. Gorke 1999: 206, 313). Die Ausdehnung unseres Verantwortungskreises entspräche letztlich unserer *einzigartig menschlichen* Fähigkeit, sogar über die Artgrenzen hinweg altruistisch („Supra-Altruismus vgl. Epple 2002) und über die Zeitgrenzen hinweg zukunft-gerecht zu handeln. *Gerade die Sonderstellung des Menschen befähigt deshalb zur Sprengung des Anthropozentrismus.* Die unbestrittenen Einschränkungen und Unzulänglichkeiten der spezifisch menschlichen Sicht der Welt müssen nicht in anthropozentrischer Enge zur fragwürdigen Flucht in weitere Verantwortungslosigkeit gegen die Natur münden. In den moralisch höheren Wellen unseres Bewusstseins (Tab.2) kann eine „barmherzige Weltsicht" Raum greifen. Es steht uns Menschen frei, uns dahin zu entwickeln. Der in der Vergangenheit wirksame *natürliche* Selektionsprozess zur Bevorzugung moralischer „Höherentwicklung" in der Menschwerdung hat in diesem überwiegend *kulturell* zu leistenden Bewusstseinssprung der heutigen Menschheit vermutlich keinen großen Spielraum mehr (vgl. Überlegungen zur „Evolutionären Ethik" bei Rauprich 2004). Dennoch könnte sich die kulturelle Abkehr vom Raubbau an der Natur für die Menschheit als Vorteil für ein besseres Leben und damit auch als *biologischer* Überlebensvorteil herausstellen.

12. Weshalb wir ethisch argumentieren sollten

Das tiefenökologische Konzept des *„Erwachens zur Wirklichkeit"* (vgl. Nevers & Dittmers 2003, Sitter-Liver 2000) trifft am ehesten die anstehende Höherentwicklung des Bewusstseins des sondergestellten Menschen. Wir sahen: Erwachen zur Wirklichkeit ist gestützt sowohl von *innerlicher* (der moralischen Grund-Intuition) als auch *äußerlicher* Erkenntnis (dem bestätigenden empirischen Faktenwissen) und fügt dieses in einer Zusammenschau zu wirklich Neuem auf nächster Ebene. Für *sittliche* Fragen bleibt die Befragung des *Inneren* das Wesentliche, denn kulturelle Moralfortschritte werden weniger durch das „Rechthaben" auf empirischer Datenbasis errungen: Der moralische Grundentscheid ist auf jeder Entwicklungsebene neu gefordert. Deshalb leidet die Glaubwürdigkeit des Naturschutzes so sehr durch die Verleugnung des grundlegenden eigenen motivierenden Interesses, die Leugnung der Eingangsintuition (s. Kap. 5), die den Bewusstseinssprung hin zur Partnerschaft mit der Natur, zur Mitgeschöpflichkeit vorauslegt.

„Mitsein mit der Natur" (Abb.2; Sitter-Liver 2000: 70-88 spricht von *„Mitsein und identitätsstiftender Wechselbezogenheit aller natürlichen Wesen"*) entspräche in Kategorien des menschlichen Bewusstseins dem tiefsten Gewahrwerden der eigenen Wirklichkeit im Bezug zur Natur. Einem so erwachten Bewusstsein gelänge die weiteste Ausdehnung des Verantwortungskreises. Allein die Tatsache, dass über Eigenwerte außerhalb des anthropozentrisch verengten Denkrahmens seit Jahren diskutiert wird, ist Indiz für die Anbahnung des Erwachens und des folgenden Kulturwandels. Veränderungen im Rahmen der „kulturellen" Entwicklung des Menschen erschütterten immer schon die willkürlich gezogenen Grenzen (vgl. Gorke 1999: 262 ff.) der Moralkreise. Der gesellschaftliche Konsens darüber, was ethisch gerechtfertigt und moralisch zu vertreten ist, wird sich

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

weiter wandeln. Vermutlich hätte in antiken Gesellschaften der Einspruch gegen eine Weltsicht, die Frauen zu Menschen zweiter Klasse und Menschen anderer Herkunft und Hautfarbe zu Sklaven degradierte, leicht als *„Gutmenschentum"* abgetan werden können. Ähnlich wird die objektivierbare Selbstlosigkeit des Naturschutzanliegens heute oft noch zynisch verkannt. Die gebräuchliche Diffamierung der Vertreter ethischer Argumentationen für den Naturschutz als *„Ökophilosophen"* und *„Gutmenschen"* ist verlässliches Zeichen dafür, dass auch in diesem Zusammenhang am zukunftweisenden Gehalt eines sittlichen Konfliktes gearbeitet wird. Die Grenzen des Konsenses scheinen historisch für alle moralischen „Fortschritte" immer wieder neu gestreckt worden zu sein.

Wenn auch zu befürchten ist, dass aus entwicklungspsychologischen Gründen auf absehbare Zeit keine Mehrheit für das *„Mit sein mit der Natur"* heranreifen wird (Tab.1 und 2) - bei der ersten Durchbrechung und vorsichtigen Läuterung des Anthropozentrismus wird es kaum bleiben. Denn die nicht plausiblen Grenzen der Pathozentrik sind überzeugend herausgearbeitet (ausführlich bei Gorke 1999, Rolston 2001). Haben wir erst einmal Werte der Natur *er*kannt und danach *an*erkannt, ist der nächste Entwicklungssprung trotz aller Beharrlichkeit des Anthropozentrismus (siehe Krebs 1997) eine Hoffnung wert. Eine gerade mit Blick auf die Sonderstellung des Menschen ganzheitlich orientierte Umweltbildung (vgl. Nevers & Dittmers 2003) könnte den gesellschaftlichen Konsens und die allgemeine Akzeptanz einer mitfühlenden, barmherzigen Sicht auf die Natur befördern.

Mit dem entscheidenden Resultat nichtanthropozentrischer ethischer Ganzheitlichkeit des Naturschutzes, der *Umkehr der Beweislast* (s. Epple 1996: 53, Gorke 1999: 289) wären wir manche Argumentationsnot los: Das durch anthropozentrische Verengung erst bewilligte Unrecht der Instrumentalisierung aller außermenschlichen Naturgüter wäre in Zukunft ungefragt und ohne Ahndung nicht mehr möglich. Diese geweitete Naturethik, im Konsens vorausgesetzt, ließe den Eingriff in die Natur *nur* für *existenzielle* Notwendigkeiten unter einer ganzen Reihe von Voraussetzungen zu, zu denen selbstverständlich das Recht auf eigene Lebenserhaltung, ein gutes Leben und die Befriedigung aller Grundbedürfnisse gehört, nicht jedoch die Befriedigung aller künstlich geweckten industriellen Bedarfe. Vor allem wäre der zerstörende Eingriff in die Natur ohne Prüfung der Nullvariante nicht mehr denkbar.

Auch ein Blick auf das heiß diskutierte *individuelle* außermenschliche Leben zeigt: Die Vergasung von Wildgänsen oder die als „Naturliebe" verbrämte Vernichtung von Wildtieren zum Zeitvertreib könnten nicht als existenziell notwendig und ohne Alternative begründet werden. „Friede" mit der Natur bedürfte unter Prämissen der Beweislastumkehr keiner streitorientierten naturschützerischen Anstrengung – denn der zum Zeitvertreib geführte Krieg gegen sie wäre Tabu.

Es gibt in der argumentativen Folge der vor dreißig Jahren durch Hans Jonas formulierten Verantwortungsethik einen ausschlaggebenden Grund für die *naturethische* Befassung mit dem *Ganzen*. Heute entspringt aus dem Wissen der Menschheit eine Warnung vor den Folgen des von einem Milliardenkollektiv weiter sorglos angewandten, rein nutzenorientierten Anthropozentrismus: Es ist die Ahnung des möglichen vorzeitigen Endes der eigenen Spezies. Im Gegensatz zum persönlichen Tod wäre dieses Ende jedoch selbst verschuldet. Es stellt sich die Frage, ob „der Mensch" als Spezies das Recht hat, seine von der Natur verliehene Freiheit so kurzsichtig auszuleben, dass er seine eigene Existenz und die der *gesamten* schuld- und wehrlosen Natur, aus der er selber herkommt, gefährdet. *Dies* ist die eigentliche, von Jonas so dringlich formulierte *sittliche* Frage. Die Überwindung anthropozentrischer Enge und Einseitigkeit könnte deshalb zur Hauptdirektive einer neuen Epoche der

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

Menschheit werden, in der der erwähnte Kulturwandel hin zum pfleglichen Umgang mit allem uns Anvertrauten Raum greifen müsste. Die Suche nach einer dem Wagnis für das Ganze entsprechenden und diesen Wandel *fundierenden Ethik* ist angemessen und heute aktueller denn je (vgl. Klier 2007).

So ist die brennende Frage nach dem Schutz der letzten Wildnisse dieser Erde, nach dem Schutz der Natur als Ganzes und in ihren Teilen im Rahmen der weiteren Kultivierung der Menschheit, nach Einlassung unserer Verantwortung für die Zukunft allen Lebens, eine *sittliche,* und die Befragung und Ausweitung unserer Ethik ohne Alternative. Im Blick auf die Ergebnisse Jahrtausende währender Kultivierung der Natur, im Blick auf die den Menschen neurotisierenden, gesundheitlich zunehmend belastenden Endstadien unserer Kulturlandschaften, im Blick auf das Heraufdämmern einer durch den Menschen verursachten Stoffwechselkrise ungeheuren Ausmaßes für den ganzen Planeten, im Blick auf die dabei drohende Beschädigung des Menschlichen und endgültige Entfremdung des Menschen von der Natur, hat Jonas (1979: 373, Hervorhebungen durch Jonas selbst) bereits vor 30 Jahren gemahnt: *„(…) dass gerade die vom Menschen* ***nicht*** *veränderte und nicht genutzte, die „wilde" Natur die „humane", nämlich zum Menschen sprechende ist, und die ganz ihm dienstbar gemachte die schlechthin „inhumane". Nur das geschonte Leben offenbart sich. Also wird das humanistische Interesse (…) gerade da seine Zuflucht finden, wo der utopische „Umbau des Sterns Erde"* ***Halt macht****(…)."*

Mahnt uns hier nicht die Pflicht, für den Naturschutz umfassend *ethisch* zu argumentieren?

Literatur

Barash, D.P. (1980): Soziobiologie und Verhalten. 338 S. Paul Parey, Berlin und Hamburg.

Callicott, J. B. (2003): Eigenwert der Natur. Gedanken über Ethik und Pragmatik. Natur und Kultur 4/2: 68-89.

Catton, W.R. Jr. (2000): Kulturelle Rückständigkeit gefährdet die Zukunft der Menschheit. Natur und Kultur 1 / 2: 3 – 25.

Engleder, T. (2008): Luchs & Mensch im Nordwesten Österreichs (Böhmerwald, Mühlviertel, Waldviertel) Endbericht zum Projekt „Schutzkonzept Luchs– Österreich Nordwest" 01.10.2005 – 30.04.2008. 34 S. http://luchs.boehmerwaldnatur.at/downloads/luchsendbericht2008oeff.pdf

Epple, W. (1988): Zum Schutz von Arten im Interessenkonflikt – Einführung in das Artenschutzsymposium Saatkrähe. Beih. Veröff. Naturschutz Landschaftspflege Bad.-Württ. 53: 9-20.

Epple, W. (1996): Rabenvögel. Göttervögel – Galgenvögel. Ein Plädoyer im Rabenvogelstreit. G. Braun, Karlsruhe.

Epple, W. (2002): Jagd – eine Frage der Ethik. In: Vogeljagd. Zusammenfassung Seminar des ÖJV 2001: 68-80.

Epple, W. (2006a): Verantwortung übernehmen und Schöpfung bewahren. Nationalpark Nr. 131, 1/2006: 12-16.

Epple, W. (2007): Hass auf Krähen. Arten im Interessenkonflikt und der erbarmungslose Umgang mit der Schöpfung. Nationalpark 135, 1/2007: 32-35.

Epple, W. (2006b/2007): Ethik und Naturschutz. Teil 1: Aktueller Anlass. Zur Frage des Umgangs mit Arten im Interessenkonflikt. Informativ. Magazin des Naturschutzbundes Oberösterreich 43/2006: 4-7.; Teil 2: Einige Hintergrundfakten. Informativ. Magazin des Naturschutzbundes Oberösterreich 44/2006: 5-8; Teil 3: Rechtliche und ökologische Interessenskollisionen – die Grenzen der äußerlichen Wissenschaft für den Artenschutz. Informativ. Magazin des Naturschutzbundes Oberösterreich 45/2007: 5-7; Teil 4: Von der Anthropozentrik zur ganzheitlichen Ethik des Naturschutzes. Informativ. Magazin des Naturschutzbundes Oberösterreich 47/2007: 4-7.

Epple, W., H.-W. Helb & U. Mäck (2004): Zur Selektivität und Eignung der Norwegischen Krähenmassenfalle unter Berücksichtigung von Aspekten des Tierschutzes und Artenschutzes – dargestellt am Beispiel eines Projektes zum Rabenkrähen- und Elstern-Massenfang der Jägerschaft im Landkreis Leer/Ostfriesland/Niedersachsen. Ber. Vogelschutz 41 (2004): 45-63.

Faunabescherming (2008): „Eigen video's (copyright: De Faunabescherming)"; [21-07-2008] Voor het eerst op video te zien: brandganzen worden gevangen in een terrein van Staatsbosbeheer, met als einddoel de gaskamers! Na-

©Naturwissenschaftlicher Verein Osnabrück e.V.

tuurbeheer anno 2008 in de praktijk.; eingesehen am 25.03.2009
Gorke, M. (1999): Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur. Klett-Cotta, Stuttgart.
Gorke, M. (2000): Was spricht für eine holistische Umweltethik? Natur und Kultur 1 / 2: 86-105.
Habermas J. (1968): Erkenntnis und Interesse. 420 S. Suhrkamp, Frankfurt.
Habermas J. (1997): Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption. In: Krebs, A. (1997; Hrsg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Suhrkamp Verlag Frankfurt 1997: 92-99.
Hösle, V. (1991): Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge. 151 S. Beck , München 1991.
Jonas, H. (1979): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. 426 S. Insel Verlag, Frankfurt/M.
Jonas, H. (1981): Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? 139 S. Insel Verlag, Frankfurt1981
Kaiser, R. (Hrsg.) (1980): Global 2000. Der Bericht an den Präsidenten. 1438 S. Zweitausendeins, Frankfurt /M. (Deutsche Ausgabe von The Global 2000 Report to the President. Council on Environmental Qualitiy. U.S. Government Printing Office, Washington D.C.)
Klier, A. (2007): Umweltethik: Wider die ökologische Krise. Ein kritischer Vergleich der Positionen von Vittorio Hösle und Hans Jonas. 165 S. Tectum Verlag, Marburg.
Krebs, A: (1997): Naturethik im Überblick. In: Krebs, A.(1997; Hrsg): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Suhrkamp Verlag Frankfurt 1997: 337-379.
Naess, A. (1997): Die tiefenökologische Bewegung. Einige philosophische Aspekte. In: Krebs, A. (1997;Hrsg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Suhrkamp Verlag Frankfurt 1997: 182-210.
Nevers, P & A. Dittmer (2003): Erwachen zur Wirklichkeit als Lernprozess. Erkenntnisse aus der Forschung zur Moralentwicklung und aus der Umweltbildung. Natur und Kultur 4/2 (2003): 48-67.
Partridge, E. (2001): Gefährlicher Optimismus. Natur und Kultur 2 / 1, 3-32.
Pimm, S. L. (2002): Hat die Vielfalt des Lebens auf der Erde eine Zukunft? Natur und Kultur 3 / 2, 3-33.
Rauprich, O. (2004): Natur und Norm. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Ethik.266 S. LIT-Verlag, Münster.
Rees, W. E. (2002): Nachhaltigkeit: Ökonomischer Mythos und ökologische Realität. Natur und Kultur 3 / 1, 3-24.
Riedl, R. (1979): Biologie der Erkenntnis. 230 S. Paul Parey Verlag, Berlin und Hamburg.
Rolston, H, III (2001) Respekt vor dem Leben: Das berücksichtigen, was Singer als belanglos ansieht. Natur und Kultur 2 / 1, 97-116.
Schaller, G. (2004): Schützt der Naturschutz die Natur? Nationalpark 126, 4/2004, 41-43.
Schmuck, P. (2005): Die Werte-Basis nachhaltiger Entwicklung. Natur und Kultur 6 / 2, 84-99.
Sitter-Liver, B. (2000): Tiefen-Ökologie: Kontrapunkt im aktuellen Kulturgeschehen. Natur und Kultur 1/1: 70 - 88.
Stenmark, M (2003): Nachhaltige Entwicklung und Umweltethik. Natur und Kultur 4 / 1, 3 – 33.
Taylor, P.W. (1986): Respect for nature. A theory of environmental ethics. Princeton 342 S. University Press. Princeton, New Jersey
Van der Wal, K. (2001): Die Umwelt gibt zu denken – philosophische Reflexionen zu einem dringenden gesellschaftlichen Problem. Natur und Kultur 2 / 2, 82-98.
Wilber, K. (1997): Vom Tier zu den Göttern. die große Kette des Seins. 192 S. Herder Verlag, Freiburg i.Br.
Wilber, K. (2001): Ganzheitlich handeln. Eine integrale Vision für Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Spiritualität. 221 S. Arbor Verlag, Freiamt.
Wilber, K. (2006): Eros, Kosmos, Logos. Eine Jahrtausend-Vision. 888 S. Fischer, Frankfurt
Wilber, K. (2007): Integrale Spiritualität. Spirituelle Intelligenz rettet die Welt. 447 S. Kösel, München.
Wölfl, M. (1999): An- und Einsichten zu Großtierarten im Bayerisch-Böhmischen Grenzgebirge. Meinungsbild zur Akzeptanz gegenüber Großtierarten in der Natur- und Erholungslandschaft des Bayerisch-Böhmischen Grenzgebirges. 123 S. Auftragsstudie für die Regierung von Niederbayern.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: Osnabrücker Naturwissenschaftliche Mitteilungen

Jahr/Year: 2009

Band/Volume: 35

Autor(en)/Author(s): Epple Wolfgang

Artikel/Article: 30 Jahre Hans Jonas „Das Prinzip Verantwortung“: Zur ethischen Begründung des Naturschutzes 115-144