

Philosophisches Seminar

# **HOLISTISCHE NATURETHIK**

## **DAS VERHÄLTNISS DES MENSCHEN ZUR NATUR IM ZUSAMMENHANG MIT DEM BEGRÜNDUNGSPROJEKT DER HOLISTISCHEN NATURETHIK**

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades  
der  
Philosophischen Fakultät  
der  
Westfälischen Wilhelms-Universität  
zu  
Münster (Westf.)

vorgelegt von  
Nam-Joon Kim  
aus Seoul (Korea)

2007

Tag der mündlichen Prüfung: 18. 07. 2007

Dekan: Prof. Dr. Dr. h.c. Wichard Woyke

Referent: Prof. Dr. Ludwig Siep

Korreferent: Prof. em. Dr. Klaus Michael Meyer-Abich

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät  
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

# INHALTVERZEICHNIS

<b>EINLEITUNG .....</b>	<b>7</b>
-------------------------	----------

## **TEIL I: DAS VERHÄLTNISS DES MENSCHEN ZUR NATUR**

<b>KAPITEL 1: BEGRÜNDUNGSANSÄTZE DER NATURETHIK .....</b>	<b>27</b>
---	-----------

1.1 DER ANTHROPOZENTRISCHE ANSATZ .....	28
---	----

1.1.1 ANTHROPOZENTRISMUS UND UNTERSCHIED SEINER POSITIONEN .....	28
--	----

1.1.2 ARGUMENTE DES ANTHROPOZENTRISMUS UND KRITIK AM ANTHROPOZENTRISMUS .....	30
---	----

1.2 DER PATHOZENTRISCHE ANSATZ .....	38
--------------------------------------	----

1.2.1 PATHOZENTRISMUS UND SEINE ARGUMENTE .....	38
---	----

1.2.2 KRITIK AM PATHOZENTRISMUS .....	41
---------------------------------------	----

1.3 DER BIOZENTRISCHE ANSATZ .....	46
------------------------------------	----

1.3.1 BIOZENTRISMUS UND SEINE ARGUMENTE .....	46
---	----

1.3.2 KRITIK AM BIOZENTRISMUS .....	51
-------------------------------------	----

1.4 DER HOLISTISCHE ANSATZ .....	57
----------------------------------	----

1.4.1 HOLISMUS UND SEINE NOTWENDIGKEIT .....	57
--	----

1.4.2 DIE PHYSIOZENTRISCHE POSITION .....	59
---	----

1.4.3 DIE KOSMOZENTRISCHE POSITION .....	67
--	----

<b>KAPITEL 2: DAS MENSCH-NATUR-VERHÄLTNISS IM EUROPÄISCHEN DENKEN .....</b>	<b>72</b>
---	-----------

2.1 DAS MENSCH-NATUR-VERHÄLTNISS IN DER ANTIKEN PHILOSOPHIE .....	72
---	----

2.1.1 PLATONS KOSMOSVORSTELLUNG .....	78
---------------------------------------	----

2.1.1.1 <i>Der Zusammenhang von Naturphilosophie und praktischer Philosophie</i> .....	78
--	----

2.1.1.2 <i>Das Welt- und Naturbild Platons: die Welt als Kosmos</i> .....	84
---	----

2.1.1.3 <i>Exkurs: Der Zusammenhang vom Weltbild Platons als Kosmos mit seiner Ideenlehre</i> .....	91
---	----

2.1.1.4 <i>Eigenschaften des Kosmos</i> .....	100
---	-----

2.1.1.5 <i>Fazit: Kritik am Platons Kosmosvorstellung</i> .....	106
---	-----

2.1.2 ARISTOTELES: TELEOLOGISCHE NATUR- UND WELTAUFFASSUNG .....	109
--	-----

2.1.2.1 <i>Der Zusammenhang der aristotelischen Naturphilosophie mit der Naturethik</i> .....	109
---	-----

2.1.2.2 <i>Die teleologische Naturkonzeption des Aristotels</i> .....	113
---	-----

2.1.2.3 Die gegenwärtige Debatte um die Interpretationen der teleologischen Naturkonzeption des Aristoteles .....	124
2.1.2.4 Natur, Naturdinge und Artefakte bei Aristoteles .....	141
2.1.3 ANTHROPOZENTRISMUS IN DER ANTIKE? .....	148
2.1.3.1 Die Gegenüberstellung von Mensch und Natur in der Stoa .....	149
2.1.3.2 Christliche Antike: Schöpfungsgeschichte oder <i>Dominium terrae</i> .....	150
2.2 DAS MENSCH-NATUR-VERHÄLTNISS IN DER NEUZEITLICHEN PHILOSOPHIE .....	152
2.2.1 FRANCIS BACON: HANDLUNGSLEITENDE GRUNDLAGE DES ANTHROPOZENTRISMUS .....	160
2.2.2 RENÉ DESCARTES: ERKENNTNISLEITENDE GRUNDLAGE DES ANTHROPOZENTRISMUS .....	162
2.2.3 IMMANUEL KANT: MORALPHILOSOPHISCHE GRUNDLAGE DES ANTHROPOZENTRISMUS .....	166
<b>KAPITEL 3: DAS MENSCH-NATUR-VERHÄLTNISS IM OSTASIATISCHEN DENKEN .....</b>	<b>175</b>
3.1 AUSGANGSPUNKTE UND GRUNDZÜGE DES OSTASIATISCHEN DENKENS .....	177
3.1.1 DER HISTORISCHE KONTEXT UND DIE FORMUNG DES OSTASIATISCHEN DENKENS .....	177
3.1.2 GRUNDZÜGE DES OSTASIATISCHEN DENKENS .....	179
3.2 DER KONFUZIANISMUS .....	190
3.2.1 OSTASIEN UND KONFUZIANISMUS .....	190
3.2.2 DIE DEBATTE UM DIE NATUR DES MENSCHEN IM ANSCHLUSS AN DIE NATURAUFFASSUNG .....	194
3.2.3 DIE ENTWICKLUNG DES HOLISTISCHEN DENKENS ÜBER DIE EINHEIT VON NATUR UND MENSCH .....	201
3.2.4 DIE TRANSFORMATION DER KONFUZIANISCHEN TRADITION ODER: DIE DEBATTE UM DIE ASIATISCHEN WERTE UND DEN KONFUZIANISCHEN CAPITALISMUS .....	204
3.3 DER TAOISMUS .....	212
3.3.1 DER TAOISMUS: NATURGESCHICHTLICHE VERWANDTSCHAFT UND DIE EINHEIT ALLER DINGE .....	212
3.3.2 HANDLUNGSPRINZIPIEN DES TAOISMUS: NATURGEMÄSSHEIT UND WU-WEI .....	215
3.4 DER BUDDHISMUS .....	222
3.4.1 DER BUDDHISMUS: SEIN ZIEL UND SEINE HISTORISCHE ENTWICKLUNG .....	222
3.4.2 DIE GRUNDLEHREN DES BUDDHISMUS .....	224
3.4.3 BUDDHISTISCHE NATURETHIK .....	230
3.4.3.1 Naturgeschichtliche Verwandtschaft und Entstehen in Abhängigkeit .....	230
3.4.3.2 Die Einstellung des Buddhismus zu Tieren, Pflanzen und anderen Wesen .....	234
3.4.3.3 Handlungsprinzip des Buddhismus: <i>Ahimsā</i> .....	238
3.4.3.4 Fazit .....	241

## **TEIL II: BEGRÜNDUNG DER HOLISTISCHEN NATURETHIK**

### **KAPITEL 4:**

#### **HOLISTISCHE NATURETHIK UND IHRE ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLEGUNG ..... 245**

##### 4.1 DIE VERBUNDENHEIT DES SELBSTVERSTÄNDNISSES DES MENSCHEN

MIT SEINEM NATURVERSTÄNDNIS ..... 245

##### 4.2 ETHIK UND ANTHROPOLOGIE:

ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLEGUNG DER NATURETHIK ..... 248

##### 4.3 ANTHROPOZENTRISCHE UMWELTETHIK UND HOLISTISCHE NATURETHIK ..... 258

### **KAPITEL 5: ZUM BEGRIFF „NATUR“ UND WERTEIGENSCHAFTEN DER NATUR ..... 269**

#### 5.1 ZUM BEGRIFF „NATUR“ ..... 271

##### 5.1.1 METAPHYSISCHE VORSTELLUNG VON DER NATUR UND TELEOLOGIE DER NATUR ..... 274

##### 5.1.2 MATHEMATISCH-PHYSIKALISCH-CHEMISCHE ODER

MECHANISTISCHE VORSTELLUNG VON DER NATUR ..... 284

##### 5.1.3 ORGANIZISTISCH-HOLISTISCHE VORSTELLUNG VON DER NATUR ..... 289

#### 5.2 NATUR, NATURDINGE UND ARTEFAKTE ALS GEGENSTÄNDE DER NATURETHIK ..... 298

#### 5.3 WERTEIGENSCHAFTEN DER NATUR: NATÜRLICHKEIT UND NATURGEMÄSSHEIT ..... 310

##### 5.3.1 DIE BEGRIFFE NATÜRLICHKEIT UND NATURGEMÄSSHEIT IN DER ETHIK ..... 312

##### 5.3.2 NATÜRLICHKEIT UND NATURGEMÄSSHEIT IN DER NATUR- UND BIOETHIK ..... 318

##### 5.3.3 MENSCHLICHES HANDELN IN DER NATUR ODER:

ÜBER DEN ZUSAMMENHANG VON NATÜRLICHKEIT, NATURGEMÄSSHEIT UND GERECHTIGKEIT ..... 326

### **KAPITEL 6: WERTETHISCHE GRUNDLEGUNG DER HOLISTISCHEN NATURETHIK ..... 336**

#### EXKURS 1:

##### DER ETHISCHE SUBJEKTIVISMUS ODER: DER SUBJEKTIVE ETHISCHE RATIONALISMUS ..... 342

###### *1. Die Grundidee des ethischen Subjektivismus ..... 342*

###### *2. Kritik am ethischen Subjektivismus im Zusammenhang mit der Begründung der holistischen Naturethik ..... 344*

###### *3. Kritik am ethischen Subjektivismus im Zusammenhang mit dem Menschenbild ..... 349*

#### EXKURS 2:

##### DIE STARKE VARIANTE DES MORALISCHEN REALISMUS ODER:

DER METAPHYSISCH FUNDIERTE MORALISCHE REALISMUS .....	352
1. Die Grundidee des starken moralischen Realismus .....	352
2. Kritik am starken moralischen Realismus .....	355
6.1 DAS HUMEANISCHE BELIEF-DESIRE-MODELL .....	360
6.1.1 DIE GRUNDIDEE DES HUMEANISCHEN BELIEF-DESIRE-MODELLS.....	360
6.1.2 KRITIK AM HUMEANISCHEN BELIEF-DESIRE-MODELL .....	365
6.2 MORALISCHE WERTE UND NORMEN.....	370
6.2.1 WAS IST MORALISCHER REALISMUS?.....	371
6.2.2 DIE DEBATTE UM WAHRHEITSBEDINGUNGEN MORALISCHER URTEILE .....	376
6.2.3 ZUM BEGRIFF „MORALISCHE TATSACHE“ .....	378
6.3 HOLISTISCHE NATURETHIK OHNE NATURALISTISCHEN FEHLSCHLUSS.....	392
6.3.1 ZUM SEIN-SOLLEN-PROBLEM IM KONTEXT DER NATURETHIK.....	394
6.3.2 BRÜCKENPRINZIPIEN IM KONTEXT DER NATURETHIK.....	403
6.3.3 INHALTSREICHE ETHISCHE BEGRIFFE ODER: DIE MEHRDEUTIGKEIT DES SEINS.....	412
6.4 MORALISCH-PRAKTISCHE ÜBERLEGUNG UND MORALISCHES HANDELN .....	416
6.4.1 INTERNALISMUS UND EXTERNALISMUS .....	416
6.4.2 MORALISCHE WERTUNG, MOTIVATION UND MORALISCHES HANDELN .....	419
6.5 EMOTIONEN IN DER MORAL .....	429
6.5.1 ÜBERBLICK ÜBER DIE BISHERIGEN POSITIONEN ZU EMOTION .....	431
6.5.2 DER KOGNITIVISMUS INNERHALB DER PHILOSOPHIE DER EMOTION:	
EMOTION, MORALISCHES URTEIL UND MOTIVATION .....	434
6.5.3 HOLISTISCHE NATURETHIK UND EMOTION ODER: SYMPATHIE IN DER HOLISTISCHEN NATURETHIK .....	438
<b>SCHLUSS .....</b>	<b>443</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS .....</b>	<b>450</b>
<b>LEBENS LAUF .....</b>	<b>473</b>

## EINLEITUNG

Was ist der Mensch? Ist er ein soziales Wesen oder ein isoliertes Atom? Kann er autark und selbstgenügsam außerhalb der Gemeinschaft leben oder nicht? Es handelt sich um eine sehr tiefgehende Grundsatzfrage nach dem Wesen des Menschen und der menschlichen Identität. Der Liberalismus, die neuzeitliche Vertragstheorie und der ethische Subjektivismus gehen von der Idee eines freien, unabhängigen Subjekts aus. Taylor hingegen bezeichnet eine solche Idee kritisch als eine atomistische Konstruktion und entwickelt ›eine soziale Konzeption des Menschen‹ (vgl. Taylor, 1988: 150). Im Mittelpunkt der Kontroverse zwischen Liberalen und Kommunitaristen steht die Debatte um das *Menschenbild*.<sup>1</sup> Die gegenwärtige Debatte um das Menschenbild ist allerdings nicht unabhängig von den historischen Menschenbildern. Im Mittelpunkt des Liberalismus steht die Idee der Freiheit. Der Freiheitsbegriff der Neuzeit kommt in der Überzeugung zum Ausdruck, dass der Mensch nicht von Natur aus auf einen bestimmten Platz in der Welt oder auf eine bestimmte Lebensform festgelegt ist und er selbst darüber entscheiden kann, wer und was er ist. Die Idee der Freiheit zielt mehr oder weniger auf die Emanzipation des Menschen von allen Zwängen ab. Dazu gehört natürlich die Emanzipation des Menschen von der göttlichen Weltordnung. Die neuzeitliche Auffassung vom Menschen besagt daher auf der kosmologischen Ebene, dass die Natur kein geordneter Kosmos, sondern ein unendliches Aggregat von Tatsachen und Prozessen ohne inhärenten Sinn ist; und auf der anthropologischen Ebene, dass der Mensch in einem ethisch relevanten Sinne kein Teil dieser Natur ist (Bayertz, 2005: 26). Ohne ein solches Menschen-, Natur- und Weltbild gäbe es keine Freiheit, keine Autonomie und keine Individualität. Dementsprechend wären der politische Liberalismus und die neuzeitliche Begründungsform der Ethik, d.h. der ethische Subjektivismus bzw. der subjektive ethische Rationalismus, gewiss von vornherein unvorstellbar.

Im Unterschied zu einem solchen Menschen-, Natur- und Weltbild in der Neuzeit ist ein anderes Menschen-, Natur- und Weltbild in der Antike betrachtet worden. Ein neuzeitliches Menschen-, Natur- und Weltbild sind z.B. für Platon keine adäquate Grundlage der richtigen Lebensweise. In der platonischen Naturvorstellung hat jeder Teil einen Bezug auf das Ganze und insofern auch einen Wert. Das gilt auch für den Menschen. Dem Begriff von *physis* als einem in sich abgeschlossenen, beständigen, unveränderlichen Ganzen entspricht vor allem die Auslegung des Menschen als soziales Wesens. Aristoteles betont besonders die Bedeutung

---

<sup>1</sup> Nachdem Sandel in seinem Buch *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) die universalistische ›Theorie der Gerechtigkeit‹ Rawls' und einen liberalen Begriff des Selbst als ungebundenes Selbst (*unencumbered self*) kritisiert hatte, hat sich die Kontroverse in den USA zwischen Liberalen und Kommunitaristen entzündet.

des gemeinsamen Lebens: Ohne die Gemeinschaft mit anderen kann der Mensch nicht glücklich sein, „denn der Mensch ist von Natur aus für die Gemeinschaft der Polis und zum Zusammenleben bestimmt“ (NE VIII 11, 1160a8). Er hat ja erkannt, dass der Einzelne kein in sich abgerundetes Ganzes, sondern dass er nur Tei glied der Staatsgemeinschaft ist, innerhalb derer allein er bestehen kann und auf die er daher wesenhaft bezogen bleibt. Zudem zeigen unsere alltäglichen Erfahrungen uns, dass wir niemals als isolierte Individuen leben. Wir befinden uns in einem zwischenmenschlichen Beziehungsgeflecht. Die meisten Menschen verstehen sich nicht bloß individuell, sondern von anderen her (Meyer-Abich, 1992: 215). Wir haben bereits einen Grund dafür, dass sich der Mensch als *Mitsein* oder *In-der-Welt-Sein* bezeichnen kann.

Aus der obigen kurzen Darstellung kann aber keine sichere Konsequenz gezogen werden, dass sich der Mensch wirklich entweder als kommunitarisches Wesen oder als liberalistisches Individuum bezeichnen kann. Die vorliegende Arbeit zielt darauf ab, das Wesen des Menschen (letztlich als natürliches Mitsein) im Anschluss an das Verhältnis des Menschen zur Natur zu bestimmen. Bei der obigen Darstellung zeigen sich jedoch zwei wichtige Punkte, die ich für zwei Ausgangspunkte der vorliegenden Arbeit halte.

Zum einen: Das Menschen- und Naturbild sind im Laufe der Geschichte eng miteinander verknüpft. Mir scheint hier klar, dass sich der Mensch nicht nur im Verhältnis zum anderen Menschen versteht, sondern auch in seinem Verhältnis zur Natur. Die Verschränkung von Menschen- und Naturbild wurde stets im Lauf der Geschichte betrachtet. Unser Menschenbild spiegelt unser bestimmtes Naturbild. In der platonischen Naturvorstellung beispielsweise nimmt der Mensch einen bestimmten Platz im Kosmos ein und er hat insofern einen Wert. Der Mensch ist nach Platon ein Teil der Natur bzw. der Welt, weil die ganze Welt als ein einziges und einheitliches lebendes Wesen betrachtet wird. Obwohl das Menschen- und Naturbild in der Neuzeit ganz anders sind als das in der Antike, werden das Menschen- und Naturbild in der Neuzeit – bei näherer Betrachtung – ebenfalls voneinander bestimmt. Für Descartes ist die natürliche Welt lediglich *res extensa*, während (oder weil) sich der Mensch als *res cogitans* bezeichnet. In einer solchen Naturvorstellung wird die Trennung des Menschen von der Natur behauptet. Die Dinge in der natürlichen Welt scheinen keine lebendige innere Verbindung zum Ich zu haben. Mit diesen Beispielen kann man zeigen, wie sehr unser Interesse an der Natur durch unser Selbstverständnis vermittelt ist und wie sehr unser Interesse an dem Menschen durch unser Naturverständnis vermittelt ist. Am Wandel des Menschen- und Naturbildes können wir also ablesen, wie sich die Stellung des Menschen in der Welt und zugleich das Verhältnis des Menschen zur Natur gewandelt hat (Picht, 1990: 93). Was hier



unter der Natur zu verstehen ist, hängt davon ab, was unter dem Menschen verstanden wird (Meyer-Abich, 1982: 143). Der Wandel der Naturvorstellungen ist nicht nur Resultat naturwissenschaftlicher Entdeckung, sondern Ausdruck des gewandelten Selbstverständnisses des Menschen (Schäfer, 1993: 37).<sup>2</sup> Wir sehen, dass das Selbstverständnis des Menschen nicht bloß als Resultat bestimmter empirischer Entdeckungen aufgefasst werden kann. Es bezieht sich eher darauf, was wir selbst zu gestalten vermögen, und wie wir uns selbst bestimmen wollen. Es kommt daher darauf an, wie sich der Mensch hier und jetzt versteht, d.h. *wer wir sein wollen*.

Zum anderen: Das Menschen- und Naturbild haben im Laufe der Geschichte bestimmte Einflüsse auf die Begründungsweise und –formen der Ethik genommen. Da die Natur in der Antike als das Ganze verstanden wird, kann in der Ethik von einem guten Leben des Menschen und einer wohlgeordneten guten Welt die Rede sein. Die Natur als *kosmos* und *tian* wird bereits als etwas Normatives verstanden. Sie hat inhärente Werte – das heißt: Werte wohnen unabhängig von menschlichen Leistungen der Natur inne. Objektive Werte werden dabei als Elemente eines nicht-natürlichen Bereiches der übersinnlichen bzw. metaphysischen Wirklichkeit betrachtet. Sie können nicht von uns gesetzt werden, sondern durch unsere Erkenntnis entdeckt werden. Deshalb wird die Natur selbst als Quelle der Normativität verstanden. Moralische Normen sind mehr oder weniger vorgegeben, also aller Erkenntnis vorgeordnet. Daraus ergibt sich, dass die Begründungsweise und –form der Ethik damals insgesamt durch den starken moralischen Realismus im Sinne des metaphysisch fundierten moralischen Realismus gekennzeichnet sind. Demgegenüber wird die Natur in der Neuzeit nicht mehr als etwas Normatives, sondern nur als *realm of law* (das Reich der Gesetze) verstanden, das durchaus naturwissenschaftlich zu analysieren und zu erfassen ist. Damit wird die Fragmentierung der Natur durchgeführt. Da die Natur sich allenfalls auf eine wertneutrale Welt bezieht, lassen sich moralische Werte und Normen häufig entweder vollständig auf subjektive Wünsche, Präferenzen und Projektionen zurückführen. Oder: Die Ethik zielt häufig auf die Universalisierbarkeit moralischer Normen und die formale Objektivität ab. Damit beschränkt sich die Ethik auf die zwischenmenschlichen Beziehungen oder die symmetrische

---

<sup>2</sup> Anders als Picht und Meyer-Abich betrachtet Schäfer *einerseits* kritisch die Verschränkung des Menschen- und Naturbildes. Er erkennt zwar die Existenz von „der Forschung inspirierenden und motivierenden Überzeugungen als Ausdruck des Selbstverständnisses des Menschen“ an. Er kritisiert aber: „Durch ihre Analyse erfahren wir nichts über die Natur, sondern über unsere Ideen von der Natur – und sie sind Reflexe unseres Selbstverständnisses: aus dem Spiegel der Natur schauen nur wir selbst uns entgegen“ (Schäfer, 1993: 38). Sein kritischer Punkt liegt *andererseits* nicht in der Tatsache, dass das Menschen- und Naturbild im Laufe der Geschichte miteinander verbunden sind, sondern in einem Selbstmißverständnis, dass man in den Rückgriffen auf alte Naturvorstellungen eine objektive ›Naturinstanz‹ zu erreichen meint. Obwohl er eine physiozentrische Position kritisch betrachtet (165ff.) und eine physiologische Position vertritt (223ff.), erkennt er ausdrücklich an: „Die grundlegenden Vorstellungen über die Natur hängen sehr eng zusammen mit dem Bild, das der Mensch von sich entworfen hat hinsichtlich seiner Aufgaben in der Welt“ (37).

Beziehung zwischen Rechten und Pflichten. Die Natur und nicht-menschliche Wesen werden moralisch nicht mehr berücksichtigt. Der Mensch hat allenfalls die Pflichten in Ansehung der Natur, die bei näherer Prüfung wiederum als die Pflichten gegen sich selbst oder seine Mitmenschen interpretiert werden. Der ethische Subjektivismus wird häufig umweltethisch in die Form des Anthropozentrismus gekleidet. Der Mensch wird dabei als Maß aller Dinge gedacht und die Natur bloß als Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Die beiden Begründungsformen der Ethik sind m.E. allerdings unbefriedigend, insofern die erste und zweite Begründungsform jeweils die Moralisierung der Natur oder die Instrumentalisierung der Natur mit sich bringen.

Das Selbstverständnis des Menschen und sein Naturverständnis sind deshalb besonders wichtig für die praktische Naturphilosophie, in der das adäquate Verhältnis des Menschen zur Natur bestimmt werden soll und in der moralische Umgangsnormen des Menschen mit der Natur begründet werden sollen. Die Frage, was wir unter dem Begriff ›Mensch‹ verstehen sollten, ist allerdings in der Geschichte der Philosophie höchst verschieden beantwortet worden. Die meisten Konzeptionen des Menschen wie ›animal rationale‹, ›homo faber‹, ›homo politicus‹ u.a. beziehen sich jedoch darauf, dem Menschen insgesamt, das heißt aufgrund seiner körperlich-seelischen Leistungsfähigkeit, ein höheres Gewicht in der Abwägung der Ansprüche auf Achtung und Förderung zuzusprechen als anderen nicht-menschlichen Naturwesen. Die in unserer Epoche vorherrschende ›allgemeine Konzeption des Menschen‹ ist wahrscheinlich die Konzeption des ›homo faber‹, des aktiv in die Natur zu seinen Zwecken eingreifenden Menschen. Dieselbe Konzeption besagt, der Mensch sei Mittelpunkt aller Reflexionen und Subjekt des Weltgeschehens, und die Natur sei das Objekt menschlicher Ausbeutung. In diesem Sinne erfahren wir heute *die Naturlosigkeit unseres Selbstverständnisses* und *die Wertlosigkeit der Natur*, die Altner (1991) als gefährliche *Naturvergessenheit* bezeichnet.

Die gegenwärtige Naturkrise bedeutet in diesem Sinne wesentlich mehr als die Umweltkrise, ebenso wie der Begriff der Umwelt überhaupt nicht mit dem der Natur als dem Ganzen zu identifizieren ist. Die gegenwärtige Naturkrise kann deshalb nicht bloß durch die Summe der verschiedenen Umweltprobleme charakterisiert sein. Sie bezieht sich zum einen allerdings auf die ökologische Krise, die wir heute in der Industriegesellschaft hautnah erfahren, und zum anderen wesentlich auf die Naturvergessenheit in unserem Denken. Durch die gegenwärtige Naturkrise ist eine philosophische Aufgabe gerade in diesem Sinne insofern definiert, dass es um Einstellungen des Menschen zu sich selbst und zur Natur geht. Deshalb ist es hier sinnvoll, vom Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zur Natur zu sprechen, das neu bestimmt

werden soll. Die Frage, ob sich der Mensch als Herr und Besitzer der Natur versteht oder als Teil der Natur, ist heute entscheidend. Der Mensch ist nämlich dadurch in die derzeitige Naturkrise geraten, dass die Naturzugehörigkeit des Menschen in unserem Selbstverständnis nicht mehr berücksichtigt ist (vgl. Meyer-Abich, 1984: 93). Der Mensch handelt, als ob er sich außerhalb der Natur befände (Picht, 1990: 92). Uns auf Erden wie die interplanetarischen Eroberer zu verhalten, beruht wesentlich auf dem Selbstverständnis, Mensch *sein* zu können, indem wir die übrige Welt nur *haben* wollen (Meyer-Abich, 1997: 27). Da menschliches Handeln stets durch das Selbstverständnis bzw. die Denkweise des Handelnden bestimmt wird, möchte ich nochmal betonen, wie eng die gegenwärtige Naturkrise mit dem vorausgesetzten Menschen- bzw. Naturbild verbunden ist. Damit kann man sagen, dass sich die gegenwärtige Naturkrise grundsätzlich als *Erkenntnis-, Bewertungs- und Orientierungskrise* in Bezug auf das Verhältnis von Mensch und Natur kennzeichnen lässt. Es geht also in der Naturethik darum, welche Einstellungen der Mensch zu sich selbst und zur Natur haben will und soll.

Das Menschen- und Naturbild kann als Mittel zur Konsultierung einer Orientierungsinstanz fungieren. Das Menschen- und Naturbild wird unter bestimmten Denkperspektiven gefasst. Seine eigentümlichen Bedeutungen und Akzentuierungen haben sich im Laufe der Geschichte gewandelt. Das heißt: Es gibt verschiedene Zugänge zum Menschen und zur Natur, aufgrund derer sich in ethischer Hinsicht ganz unterschiedliche Folgerungen ziehen lassen. Der Mensch hat zwar im Laufe der Geschichte verschiedene Verhältnisse zur Natur, die Natur wird jedoch in der Industriegesellschaft eindimensional anthropozentrisch angegangen. Wir sollten uns vor allem auf die gegenwärtigen Formen der Ethik kritisch bewußt machen, die alle nur neutral mit Blick auf das Verhalten zur Natur sind, und den Blick nur auf den zwischenmenschlichen Bereich richtet. Dabei kann die Natur nicht mehr (unmittelbar) moralisch berücksichtigt werden. Der Mensch hat heute in vielen Fällen ein instrumentelles Verhältnis zur Natur, das den Menschen als ›homo faber‹, Nutzgenießer und Eroberer auszeichnet. Ein solches Verhältnis des Menschen zur Natur beruht wesentlich darauf, dass wir die Natur niemals als das Ganze, sondern immer lediglich fragmentarisch erfahren. Die Natur scheint uns nur für uns da zu sein. Dies ermöglicht uns die Verfügung über die Natur. Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Naturkrise scheint mir deshalb die Frage wichtig, welcher Begriff von Natur verwendet wird und für welche Zwecke er verwendet wird. Die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen und seinem Naturverständnis ist also sehr wichtig für die Naturethik. Im Folgenden wird deshalb nicht unmittelbar von den ethischen Fragen, die in der Industriegesellschaft gestellt werden, sondern vom Verhältnis des Menschen zur Natur die Rede sein. In der vorliegenden Arbeit geht es darum, *wer wir sind* und *wonach wir uns zu*

*richten haben.*

Das Naturproblem war Moscovici zufolge das epochale Problem des letzten Jahrhunderts.<sup>3</sup> Die Steigerung dessen, was wir technisch können, wirft erneut die Frage auf, ob wir es auch sollen und dürfen, ob das, was wir können, letztlich auch auf ein Gutes hinausläuft (vgl. Jonas, 1979). Mir scheint zunächst klar, dass in diesem Problemfeld, wie gesagt, unsere Einstellung zur Natur ein zentrales Thema sein müsste: Welche Einstellung zur Natur sollen wir einnehmen? Aufgeschreckt durch die ökologische Krise, versucht also eine wachsende Zahl von Menschen, ein neues Verhältnis zur Natur zu gewinnen. Auf der wissenschaftlichen und alltäglichen Ebene sind sich die meisten Menschen einig, dass es zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise vor allem einer tiefgreifenden *Umorientierung* im Bereich der Sinn- und Werthaltungen zur Natur bedarf. Der Umgang mit der Natur darf nicht mehr ausschließlich von menschlichen Interessen und Bedürfnissen her bestimmt werden. Es müsste die primäre Aufgabe einer Naturethik sein, die Naturlosigkeit in unserem Erkennen und Handeln bewußt zu machen (Altner, 1991: 2). Darüber hinaus bedarf es einer Bemühung, die darauf gerichtet ist, die Wertlosigkeit der Natur dadurch zu überwinden, dass die Natur als das Ganze und die wertvollen Eigenschaften der Natur bewertend beschrieben werden. Ein Ausweg aus der gegenwärtigen Naturkrise ist schließlich zu finden, wenn der Mensch seine Sonderstellung aufgibt zugunsten eines Naturkonzepts, in dem er sich als ein Teil der Natur als Ganzes bezeichnet.

In unserer gegenwärtigen Situation, die geprägt ist von einer fortschreitenden Zerstörung der Natur und der immer stärkeren Ungewissheit über die Folgen unseres menschlichen Tuns, scheint es mir geboten, sich in ethischer Hinsicht für eine holistische Position stark zu machen. Die gegenwärtige Naturkrise ist nicht bloß durch das Ergreifen oder Vermeiden bestimmter Einzelmaßnahmen zu bewältigen. In der Naturethik geht es darum, dass wir uns mit den Grundeinstellungen zur Natur auseinandersetzen. So meint Maurer: „In der ökologischen Ethik kommt es speziell darauf an, die Grundeinstellungen zu erkennen, die zumindest mitursächlich für die ökologische Krise sind“ (Maurer, 1988: 19). Die Aufgabe einer Naturethik ist also in erster Linie die Kritik an der anthropozentrischen Position, weil sie in Verbindung mit neuzeitlicher Naturwissenschaft und Technik und als Teil der Vernunft- und Subjektphilosophie die Entfremdung des Menschen von der Natur vorangetrieben hat (vgl. Böhme, 1989: 11). Sodann braucht es ein anderes Denkmodell, das die Naturzugehörigkeit

---

<sup>3</sup> Serge Moscovici sagt wie folgt: „Jedes Jahrhundert hat sein eigenes Grundproblem, dem es seine ganze Kraft widmet [...] Im Naturproblem finden Originalität und Interessen unseres Jahrhunderts ihren vollkommenen Ausdruck“ (1982: 14). Seiner Meinung zufolge stellt das Naturproblem das epochale Problem des 20. Jahrhunderts dar, so wie das 18. Jahrhundert vom Problem des Staates und das 19. Jahrhundert von dem Problem der Gesellschaft beherrscht gewesen ist.

des Menschen wieder sichtbar macht. Als eine wesentliche erkenntnis- und handlungsleitende Orientierungsinstanz für eine so verstandene Naturethik erachte ich ein *holistisches Denken*. Einzelne Erfahrungen letztlich auf ihren Lebenszusammenhang beziehen zu wollen und vom Ganzen her zu denken ist zwar bisher kein dominierender Zug der gegenwärtigen (Natur-)Wissenschaften, der Holismus kann uns jedoch einen Ausweg aus der gegenwärtigen Naturkrise zeigen.

Zum Herausfinden eines Auswegs aus der gegenwärtigen Naturkrise müsste es einer Naturethik also vor allem darum gehen, die „Borniertheit, die in bloß zwischenmenschlich ausgerichteter Ethik steckt“ (Maurer, 1988: 21) zu überwinden und die Natur als das Ganze und die außermenschliche Natur in die ethische Debatte miteinzubeziehen. Durch eine bloße Erweiterung der Moral wechselseitig-interpersonaler Pflichten lassen sie sich jedoch nicht in die ethische Debatte miteinbeziehen. In der Ethik sollten wir nicht nur nach Rechten und Pflichten, sondern grundsätzlich nach dem Guten und dem guten Leben des Menschen fragen, um dadurch ein lebenspraktisches Orientierungswissen zu gewinnen. In diesem Sinne müsste die Ethik über die neuzeitliche Autonomie-Moral hinaus an ihre ursprünglichen Fragen in der alten Denktradition anknüpfen. In der antiken Ethik spielt bekanntlich nicht nur die Frage nach dem guten bzw. glücklichen Leben des Menschen, sondern auch die nach einem guten Zustand der Welt eine wichtige Rolle. In der europäischen Kultur suchte man nach einer Konzeption einer wohlgeordneten guten Welt: die griechische Konzeption des Kosmos oder die christliche der Schöpfung. Seit Beginn der Neuzeit reduziert sich die Ethik auf die zwischenmenschlichen Beziehungen und die Regeln des menschlichen Zusammenlebens. Diese Beschränkung des ethischen Bereiches muss sich nicht nur als die Horizontverengung der Ethik, sondern auch als ein Verzicht auf Kriterien des Guten darstellen, weil die bloße Konfliktlosigkeit zwischen Menschen keine hinreichenden Bedingungen einer wohlgeordneten guten Welt und eines guten bzw. glücklichen Lebens des Menschen sein kann. Die Ethik muss grundsätzlich auf die Suche nach dem Guten und die Verwirklichung des Guten abzielen. Mit Siep kann man also zu Recht sagen, „dass in der Ethik von der ›guten Welt‹ die Rede sein muss – nicht nur von Personen und ihren Rechten, auch nicht nur von Menschen oder schmerzempfindenden Wesen“ (Siep, 2004: 9). Im Rahmen der neuzeitlichen Ethik, die geprägt ist von einer eindimensionalen Orientierung an dem rein szientifischen Weltbild, kann aber nicht mehr von einer wohlgeordneten guten Welt die Rede sein. Denn die Auswirkungen des rein szientifischen Weltbildes beschränken sich auf bestimmte ethische Problemstellungen. Viele Möglichkeiten der Mitrede von einer wohlgeordneten guten Welt erschienen heute durch die sog. Entzauberung der Natur bzw. der Welt ausgeschaltet zu sein –

*nicht aber alle.* Wenn in der philosophischen Ethik umfassende Begriffe des Guten – des guten menschlichen Lebens, des guten Umgangs mit der nicht-menschlichen Wesen und des guten Zustandes dieser Welt – eine Rolle spielen sollen, dann braucht sie Begriffe und Denkweisen, die nicht auf die Selbstverständlichkeiten der Moderne reduziert sind (ebd.: 60). Die Naturethik bedarf eines evaluativen Menschen- und Naturbildes, das sich nicht bloß auf das rein szientistische Weltbild beschränkt und die Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt thematisiert. Es soll also die Grundfrage der praktischen Naturphilosophie sein, welches Menschen- und Naturbild wir haben sollen – das heißt, „[...] welche Umgangsformen hinsichtlich der nichtmenschlichen Dinge und Lebewesen der Natur uns Menschen und der außermenschlichen Natur angemessen sind“ (Meyer-Abich, 2003a: 99).

Die vorliegende Arbeit versucht nichts anderes als eine holistische Naturethik zu begründen. Es ist das Ziel dieser Arbeit, die Naturzugehörigkeit des Menschen und die Einheit der Natur im Ganzen bewußt zu machen. Die vorliegende Arbeit geht von der Überzeugung aus, dass wir einen besseren Ausweg aus der gegenwärtigen Naturkrise finden können, wenn die Naturethik auf dem Holismus basiert. Um diese Überzeugung zu begründen, werden im ersten Kapitel vier verschiedene Begründungsansätze der Naturethik aufgezeigt und kritisiert. Es handelt sich vor allem um die naturethischen Probleme des anthropozentrischen Ansatzes. Dort zeigt sich, dass der anthropozentrische Begründungsansatz der Umweltethik, der sich auf die seit der Neuzeit dominierende Begründungsform der Ethik beruft, verantwortlich oder zumindest mitursächlich für die gegenwärtige Naturkrise ist und die modifizierten Argumente des Anthropozentrismus auch mitursächlich für dieselbe Krise oder zumindest keine adäquate Grundlage der Naturethik zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise sind. Dort zeigt sich auch, dass unsere moralischen Überlegungen sozusagen erweitert werden sollten, um die Natur und außermenschliche Naturwesen in die Ethik miteinzubeziehen. Anschließend handelt die vorliegende Arbeit davon, den Pathozentrismus, Biozentrismus und Holismus zu überprüfen, um einen alternativen Ansatz zum Anthropozentrismus zu finden. Im Kapitel 1.2 und 1.3 werde ich zeigen, dass der pathozentrische und der biozentrische Ansatz nicht (oder nur wenig) zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise beitragen können, weil sie großes Gewicht auf individuelle Lebewesen legen. Im pathozentrischen Ansatz, der sich nur um die Optimierung der Lust-Schmerz-Balance von individuellen empfindungsfähigen Lebewesen bemüht, kann nicht von der guten Zustand der Welt oder einer wohlgeordneten guten Welt die Rede sein. Der biozentrische Ansatz, jedenfalls das Leben jedes individuellen Lebewesens zu schützen, ist nicht nur auf der alltäglichen Ebene, sondern auch auf der wissenschaftlichen Ebene nicht durchsetzbar. Darüber hinaus ist die teleologisch bzw. metaphysisch begründete

Naturvorstellung im biozentrischen Ansatz heute wesentlich problematisch, weil sie in vielen Fällen mit den modernen Naturwissenschaften in Konflikt geraten. Daraus folgt die erweiterte und konkrete Aufgabe, dass in der Naturethik von der Gesamtnatur bzw. der Natur als dem Ganzen die Rede sein muss. In der Naturethik geht es nicht bloß um die Pflichten des Menschen gegen individuelle Lebewesen oder eine Erweiterung der Moral wechselseitiger Anerkennungspflichten, sondern vielmehr um die Frage, *was eine wohlgeordnete gute Welt ist* und *was der Mensch in einer solchen Welt sein bzw. tun soll*. Im ersten Kapitel dieser Arbeit geht es schließlich um die Rechtfertigung des holistischen Ansatzes.

Fast alle Menschen sind sich heute einig, dass die Wissenschaft nicht nur Verfügungswissen, sondern auch Orientierungswissen entwickeln und anbieten soll, d.h. ein Wissen, das sowohl unsere Lebensführung betrifft als auch Normen für ein gutes bzw. glückliches Leben des Menschen anbieten kann. Der Ethik als Wissenschaft oder als Lehre und Erziehung kommt die Aufgabe einer stabilisierenden und lebenspraktischen Orientierung zu, vor allem in Zeiten der Orientierungslosigkeit der Menschen in der technischen Welt. Woher können wir ein solches Orientierungswissen zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise gewinnen? Der menschliche Entwurf einer wohlgeordneten guten Welt kann jedoch keine freie Erfindung sein. Mir scheint es fraglich, dass wir ein Orientierungswissen zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise dadurch gewinnen können, dass wir uns ausschließlich auf die rein szientistische Naturkonzeption berufen, die durch einen starken Trend zur Neutralisierung der Natur und der Welt gekennzeichnet ist. Wer glaubt, aus den holistischen Einstellungen des Menschen zu sich und zur Natur einen Beitrag zur Orientierung unseres Lebens gewinnen zu können, legt von vornherein einen anderen als den szientistischen Naturbegriff der Neuzeit zugrunde. In diesem Sinne bedarf es *zum einen* einer Untersuchung der beiden Fragen, wieso die neuzeitliche Ethik und der szientistische Naturbegriff heute problematisch in Bezug auf die gegenwärtige Naturkrise sind und von welchen historisch-philosophischen Denkweisen der Anthropozentrismus begründet und gerechtfertigt worden ist bzw. wird. Im Kap.2.2 geht es also um das Mensch-Natur-Verhältnis in der neuzeitlichen Philosophie, das mitursächlich für die gegenwärtige Naturkrise ist und zugleich die Grundlage des Anthropozentrismus und die der Umweltethik anbietet. *Zum anderen* müssten die alternativen Denkweisen gezeigt werden, die heute zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise beitragen können, d.h. in denen von einer wohlgeordneten guten Welt die Rede sein kann. Ein Blick auf antike Naturvorstellungen könnte häufig als Hilfe angeraten werden, weil im antiken Natur- und Weltbild von einer wohlgeordneten guten Welt die Rede ist. Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt gibt uns ein Orientierungswissen, weil sie *shared*

*Understanding* in einem kulturellen Kontext ist – das heißt, weil sie von (fast) allen Mitglieder des Kulturkreises als billigen- und erstrebenswert verstanden wird. Da die Moral nicht unabhängig von unseren historischen Werterfahrungen zu begründen ist, benötigt auch eine Naturethik ein evaluatives Menschen-, Natur- und Weltbild, das unsere historischen Werterfahrungen verwendet. Das bedeutet, dass moralische Normen in der Naturethik anhand unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sowie unserer historischen Werterfahrungen begründet werden können.

Um eine holistische Naturethik zu begründen, sollten unsere historischen Werterfahrungen und Vorstellungen von einem guten Leben und einer guten Welt thematisiert werden. Dafür versuche ich in Kap.2 und Kap.3 unsere historische Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt zu zeigen, in der sich die Natur als das Ganze in unsere moralische Überlegungen einbeziehen lässt, d.h. *Kosmos* im europäischen Denken und *Tian* im ostasiatischen Denken, indem ich jeweils in Kap.2 und Kap.3 das Verhältnis des Menschen zur Natur im europäischen und ostasiatischen Denken untersuche. Im Kap.2 geht es insbesondere um das platonische und aristotelische Menschen-, Natur- und Weltbild, auf das die gegenwärtige Naturethik häufig zurückgeht. In der europäischen Kultur gab es die Konzeptionen einer wohlgeordneten guten Welt: die griechische des Kosmos oder die christliche der Schöpfung. Ich möchte mich jedoch auf die erste beschränken, weil es große Gemeinsamkeiten zwischen der griechischen Konzeption des *Kosmos* und der ostasiatischen Naturkonzeption von *Tian*, welche miteinander vergleichbar sind. Es ist kaum zu bestreiten, dass der Konfuzianismus, der Taoismus und der Buddhismus als die ostasiatische Grundlage der Naturethik bzw. ein hergebrachtes Orientierungswissen in Ostasien thematisiert werden müssten. Selbst wenn Taoismus und Konfuzianismus, die beiden Grundrichtungen der ostasiatischen Philosophie, viele voneinander abweichende Lehrmeinungen vertreten, so ist ihnen doch das Streben nach Harmonie zwischen Mensch und Natur gemeinsam (Totok, 1964: 50). Wenn Ostasiaten über den Menschen denken, bedenken sie gleichzeitig ihr Verhältnis zur Natur, „weil die Menschen für sie nicht von Natur verschieden sind“ (vgl. Munro, 1969). Für sie werden Mensch und Natur nicht gegensätzlich, sondern aufeinander bezogen und als Einheit angesehen. Die Einheit von Mensch und Natur (*Tiandi-ren heyi*, wörtlich übersetzt: die Einheit von Himmel, Erde und Mensch) ist die traditionelle Denkweise des ostasiatischen Kulturkreises. Für diese Arbeit ist wichtig, dass ›Tian‹ oder ›Tiandi‹<sup>4</sup> die ostasiatische Sichtweise auf die Natur bzw.

---

<sup>4</sup> Das Altchinesische kennt für den Begriff der Natur (*Ziran*) im allgemeinen die Ausdrücke *Tian* (Himmel), *Tiandi* (Himmel und Erde), *Tiandi zhi jian* (das, was zwischen Himmel und Erde ist), *Wanwu* (die zehntausend Dinge oder die Dingwelt), *Tiandi wanwu* usw. Der wichtigste Terminus ist dabei zweifellos *Tian*. *Ziran* und *Tiandi* beziehen sich auf die Gegenstände, die empirisch betrachtet werden, aber primär auf einen metaphysisch begründeten Weltentwurf der Ostasiaten. Darauf komme ich im Kap.3.1 zurück.



Welt oder die wertende Konzeption einer wohlgeordneten guten Welt ist, die mit der griechischen Konzeption des Kosmos vergleichbar ist. In Kap.2 und Kap.3 bemühe ich mich also darum, die bewertende Konzeption einer wohlgeordneten guten Welt im europäischen und ostasiatischen Denken zu entwickeln, weil dies schließlich dazu beiträgt, eine holistische Naturethik zu begründen. Die moralische Umgangsnormen des Menschen mit der Natur werden gleichzeitig expliziert und konkretisiert, indem die beiden Vorstellungen von einer wohlgeordneten guten Welt untersucht werden. Dadurch kann gezeigt werden, dass sich die Natur zum einen als Sphäre durchgängiger Ordnung präsentiert, deren positive Bewertung sich in der Bezeichnung für das Naturganze ausdrückt, und zum anderen, dass *Natürlichkeit* und *Naturgemäßheit* die wichtigen Werte bzw. Werteigenschaften der Natur sind, die aus den europäisch-ostasiatischen Vorstellungen von einer wohlgeordneten guten Welt abgeleitet werden. Es ist auch bemerkenswert, dass moralische Umgangsnormen des Menschen mit der Natur und moralische Handlungsprinzipien des Menschen in der Natur aus den beiden Werten ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ in der Antike abgeleitet worden sind und heute auf aktualisierende Weise abgeleitet werden können, wie dies im Teil II dieser Arbeit entwickelt wird.

Während es im Teil I um den historischen Zugang zur Grundlage der holistischen Naturethik geht, geht es im Teil II um den systematischen Zugang zur holistischen Naturethik. Im Teil II kommt es darauf an, auf welche Weise moralische Umgangsnormen des Menschen mit der Natur begründet werden sollten. Anders gefragt: Auf welche ethische Theorie sollte sich die Begründungsweise moralischer Normen in der Naturethik berufen? Diese Frage ist wiederum auf die Frage gerichtet, wie die holistische Naturethik begründet werden sollte. Wie oben gezeigt, geht die vorliegende Arbeit davon aus, dass es in der holistischen Naturethik um das Verhältnis von Mensch und Natur geht. In der Naturethik geht es in der Regel um das menschliche Handeln in der Natur, d.h. die menschlichen Eingriffe in die Natur und die menschlichen Mitwirkungen in der Natur. In der Naturethik müsste das menschliche Handeln in der Natur also bewertet werden. Deswegen sollte in der Naturethik gefragt werden, was der Mensch tun darf und soll, welche Eingriffe in die Natur erlaubt oder geboten sind und welche nicht, wie weit der Mensch in die Natur eingreifen darf usw. Da das menschliche Handeln ein Ausdruck des menschlichen Denkens ist, geht es in der Naturethik ebenfalls um die Einsicht des Menschen in die Natur, die Einstellung des Menschen zur Natur, die Vorstellung von der Natur usw. In der vorliegenden Arbeit wird also gefragt, ob moralische Normen, durch die das menschliche Handeln in der Natur und das adäquate Verhältnis des Menschen zur Natur bestimmt werden, aus unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben

und einer guten Welt abgeleitet werden können, oder ob sie mitkonstitutiv für die Begründung moralischer Normen ist und somit schließlich mitkonstitutiv für den guten Zustand der Welt bzw. der Natur ist. Kurz gefragt: Können moralische Umgangsnormen des Menschen mit der Natur aus unserer evaluativen Beschreibung eines guten Zustands der Natur und der Welt abgeleitet werden?

Die bisherige Debatte um die Begründung moralischer Normen in der Naturethik dreht sich – mit einiger Vereinfachung gesagt – um zwei gegeneinander stehende Positionen. (1) Moralische Werte und Normen lassen sich *vollständig* auf subjektive Einstellungen zurückführen. Moralische Werte sind dabei grundsätzlich auf subjektive Wünsche, Präferenzen und Projektionen zurückführbar, die auf eine wertneutrale Welt projiziert werden. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass diese Position sich in der Regel auf die rein szientifische Naturauffassung beruft. Der Mensch wird hier als Maß aller Dinge gedacht. Deswegen wird der ethische Subjektivismus häufig in die Form des Anthropozentrismus gekleidet. (2) Die andere Position vertritt die Ansicht, dass moralische Normen *unmittelbar* aus der Natur abgeleitet werden müssen. Sie sagt, „nicht der Mensch, sondern die Natur soll das Maß aller Dinge sein. Nicht nach unseren Maßstäben sollen wir handeln, sondern nach den von der Natur *vorgegebenen* Regeln“ (Groh, 1996: 88). Diese Position lässt sich in zweifacher Weise ausdifferenzieren, je nachdem, auf welche Naturauffassung sie sich beruft: (a) Die erste Variante wird von einigen Naturethikern vertreten, denen zufolge sich moralische Normen aus bestimmten metaphysischen Naturdeutungen ergeben sollen. Hier wird die Natur bereits als etwas Normatives vorausgesetzt. Soweit ich weiß, versucht eine Vielzahl der Naturethiker, z.B. Biozentriker, durch eine Rückkehr zu einem vormodernen Verständnis von der Natur als etwas inhärent Wertvollem eine Grundlage der Naturethik zu finden. Ein solches Naturverständnis schließt im übrigen Annahmen ein, die wir aus unserer heutigen Sicht nicht mehr aufrechterhalten können: entweder die Heiligkeit oder den Lebenswillen alles Lebens oder den Selbstzweckcharakter alles Lebendigen. Dabei wird ein ontologisches Sollen aus der metaphysisch bzw. teleologisch geprägten Natur abgeleitet. Diese Ansicht beruft sich nicht auf die den Naturwissenschaften implizierte Ontologie. Die Ansicht, die der vorwissenschaftlichen Intuition am nächsten kommt, hat im Allgemeinen die Schwierigkeit, dass sie eine Metaphysik der Natur voraussetzt, die das wissenschaftlich-szientifische Naturverständnis tranzendiert und damit in Gefahr ist, in haltlose Spekulationen zu führen (Mutschler, 2002: 176). Die bloße Wiederbelebung metaphysisch-teleologischer Naturvorstellungen scheint heute eine unhaltbare Überfrachtung für unser gegenwärtiges Wissen und unsere moralische Überzeugung zu sein. Die meisten Menschen stimmen heute

darin überein, dass sie die Natur nicht mehr für sakrosankt halten. Diese Variante wird also als ›Moralisierung der Natur‹ oder ›Wiederverzauberung der Welt‹ kritisiert, die im Rahmen der naturethischen Diskussion wiederum den Vorwurf des Anachronismus auf sich zieht, eine metaphysisch gedachte Natur als einen normativen Naturbegriff für die Grundlage der Naturethik zu adoptieren. Deshalb fragt es sich, ob diese Variante heute noch eine aktuelle Rolle für die gegenwärtige Naturethik spielen kann. (b) Die zweite Variante wird von einigen evolutionären Ethikern vertreten, denen zufolge natürliche Eigenschaften und Verfahren von sich aus in der Lage seien, moralische Normen des Menschen mit der Natur zu begründen. Die naturalistische Ethik beruft sich auf ein rein szientifisches Naturverständnis. In der naturalistischen Ethik werden ethische Begründungen durch naturwissenschaftlich akzeptable Begründungen ersetzt. Sie unterminiert damit tatsächlich die Grundlage der Ethik und bedroht die Autonomie der Moral. Eine solche Ethik zieht deshalb den Vorwurf der ›Naturalisierung der Moral‹ und den des ›naturalistischen Fehlschlusses‹ auf sich.

Damit kann man zu Recht sagen, dass die Oszillation zwischen zwei jeweils unbefriedigenden Positionen in der derzeitigen Debatte um die Grundlage der Umwelt- oder Naturethik häufig beobachtet wird: die Oszillation zwischen dem rein naturwissenschaftlich erfassbaren und dem metaphysisch begründeten Naturverständnis, (parallel zu diesen Naturverständnissen) die zwischen einer anthropozentrischen Umweltethik und einer metaphysisch begründeten Naturethik sowie die zwischen der Naturalisierung der Moral und der Moralisierung der Natur.<sup>5</sup> Damit kann man auch sagen, dass die Begründung der moralischen Umgangsnormen des Menschen mit der Natur weder bloß auf subjektive Wünsche, Präferenzen und Projektionen, noch bloß auf die Natur als etwas Normatives und die rein szientifische Faktizität im Sinne von *matters of fact* und *realm of law* zurückgeführt werden könnte. Um aus einem solchen Zustand der Oszillation zweier gleichermaßen unbefriedigender Alternativen auszubrechen, braucht es ein Umdenken, das weder auf die neuzeitliche Form der Ethik als die Autonomie-Moral bzw. die zwischenmenschliche Moral, noch auf das naturwissenschaftliche Modell eines Reichs der Gesetze reduziert wird. Die Begründung der Naturethik darf aber keine Wiederverzauberung der Natur bzw. der Welt fordern, die wissenschaftlichen Welt- und Naturauffassungen nicht entspricht. Wir sollten heute vielmehr den Naturwissenschaften angemessenen Respekt zollen. Die Präsentation des historisch

---

<sup>5</sup> McDowell weist zu Recht auf den Zustand der Oszillation zwischen zwei jeweils unbefriedigenden Positionen hin, d.h. dem Empirismus im Sinne von Mythos des Gegebenen und dem Kohärentismus, der es unmöglich zu machen scheint, eine befriedigende Theorie des Verhältnisses von Denken und Welt zu liefern (McDowell, 1994: 24). Es gibt dabei die Spannung zwischen der konstruktiven Freiheit des Denkens einerseits und dem Weltbezug andererseits. Damit stellt McDowell die philosophische Frage, wie sich Freiheit und natürliche Welt miteinander vereinbaren lassen, oder auf welche Weise der Bereich der Begriffe bzw. der Begründungen (*space of reasons*) und der Bereich der Rezeptivität richtig miteinander umgehen können.

konstruierten Menschen-, Natur- und Weltbildes ist zwar heute notwendig; sie zielt jedoch nicht auf eine bloße Wiederbelebung der Antike ab.

Um moralische Normen in der holistischen Naturethik zu begründen, sollten die Normativität der lebensweltlichen Naturauffassung und die Faktizität der szientifischen Naturauffassung richtig zueinander in Beziehung gesetzt werden. Drei Bedingungen sollten m.E. für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik erfüllt werden. Erstens: Moralische Normen in der Naturethik müssten begründet werden, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen. Zweitens: Moralische Normen in der Naturethik müssten begründet werden, ohne den Vorwurf der Moralisierung der Natur oder des bloßen Rückgangs auf einen metaphysischen Naturbegriff auf sich zu ziehen. Drittens: Die Naturethik müsste über den Rahmen des Anthropozentrismus und der anthropozentrischen Umweltethik hinausgehen. Im Folgenden geht es also um die Frage, auf welche Weise empirische Wissenschaften und normative Ansätze zueinander in eine Beziehung zu bringen sind, die die beiden Extreme der *Irrelevanz* von Empirie für Ethik einerseits und der *Reduktion* von Ethik auf Empirie andererseits ausschließt (vgl. Engels, 1993: 92f.). Anders gefragt: Auf welche Weise können Moral und Wirklichkeit zueinander in Beziehung gesetzt werden, ohne einem naturalistischen Fehlschluss zu verfallen? Wir sollten die Frage beantworten, auf welche Weise man nicht rein physikalische Naturwissenschaften, gleichwohl aber nicht starke Metaphysik der Natur einführen kann. Wir müssten hier einräumen, dass die antiken Naturvorstellungen partiell als Remedium empfohlen werden können, gleichwohl aber aktualisiert werden müssen. Es kommt m.E. darauf an, auf welchen Naturbegriff wir uns berufen sollten und auf welche Begründungsweise und –form wir uns berufen sollten. Um eine holistische Naturethik zu begründen, brauchen wir die Wiedergewinnung des umfassenderen Naturbegriffs, in dem die bewertende Beschreibung einer wohlgeordneten guten Welt möglich ist. Der tiefgreifende Grund für die scheinbare Aufspaltung von Moral und Wirklichkeit, liegt nämlich bei näherer Prüfung im neuzeitlich-modernen Naturbegriff als das Reich der Gesetze, in dem die Natur nur als Gegenstand der an der strengen Regelmäßigkeiten interessierten Naturwissenschaften verstanden wird, und damit für Spontaneität und Normativität kein Platz mehr übrig bleibt (vgl. McDowell, 1994: 109). Um die holistische Naturethik zu begründen und zu rechtfertigen, werden drei Kapitel im Teil II folgendermaßen struktuiert.

Im Kap.4 geht es insbesondere um zwei Fragen, warum die Ethik anthropologisch begründet werden soll, während die neuzeitliche Ethik möglichst unabhängig von historischen und anthropologischen Inhalte begründet wird, und wie die holistische Naturethik sich von der anthropozentrischen Umweltethik unterscheiden lässt. Um der Naturzerstörung durch die

neuzzeitliche Technologie einen Riegel vorschieben zu können, ist es erforderlich, die Natur zunächst nicht bloß als Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse zu betrachten. Deshalb versuchen zahlreiche Naturethiker, »Moral« erneut zu definieren – Sie dürfe nicht bloß auf zwischenmenschliche Beziehungen reduziert werden – und unsere moralisch berücksichtigungswürdigen Gegenstände zu erweitern. In der Bio- und Naturethik bedarf es deshalb heute der *Normativität*, die sich nicht auf die Prinzipien der neuzzeitlichen Autonomie-Moral und der zwischenmenschlichen Moral reduziert. Ebenso wie die meisten Menschen die Bedrohung der Natur durch die globale ökologische Krise mit großem Unbehagen beobachten, erscheint ihnen der neuere Prozess einer wachsenden Technisierung der menschlichen Natur als beunruhigend und bedrohlich. Für die Zukunft ist mit einer deutlichen Steigerung dieser Tendenz zur biotechnischen Manipulation der menschlichen Natur zu rechnen. Habermas (2002) fordert deshalb eine Fundierung der Moral durch die Gattungsethik. Er ist der Ansicht, dass dieser neuere Prozess nicht allein durch Forderungen der Autonomie-Moral aufzuhalten ist, weil die Wahl und Manipulation von biologischen Eigenschaften des Menschen, die beliebige individuelle Präferenzen erfüllen und für besondere Tätigkeiten qualifizieren, für die Autonomie-Moral so lange unproblematisch sind, wie damit niemand anderes geschädigt wird. Er fordert also über eine autonomie-dientliche Form der interpersonalen Moral hinaus ihre Integration in einen Horizont der Gattungsethik auf der anthropologischen Ebene. Die anthropologisch fundierte Gattungsethik, die Werte der menschlichen Natur und das gute Leben des Menschen thematisiert, sollte m.E. wiederum in die Bio- und Naturethik integriert werden, weil menschliche Güte in einen Rahmen guter Weltzustände eingeordnet ist (vgl. Siep, 2002a), und weil das Selbstverständnis des Menschen eng mit dem Naturverständnis des Menschen zusammenhängt.

Im Kap.5 beschäftige ich mich mit drei Themen: d.h. mit dem Begriff »Natur«, den Gegenständen der Naturethik und den Werteigenschaften der Natur. Drei verschiedene Vorstellungen von der Natur, d.h. metaphysisch-teleologische, physikalisch-chemische bzw. mechanistische und organisistisch-holistische Naturvorstellung, werden im Kap.5.1. gezeigt und kritisiert. Im Rahmen der ethischen Diskussion über einen angemessenen Naturbegriff für die Begründung der Umwelt- oder Naturethik gibt es die Oszillation zwischen dem rein szientifischen Naturbegriff im Sinne eines physikalisch-mechanistischen Naturbegriffs und dem metaphysisch-teleologischen Naturbegriff. Bemerkenswert ist, dass die Wahl des Naturbegriffs bestimmte Einflüsse auf die Begründung der Umwelt- oder Naturethik nimmt. Anders formuliert: Je nachdem, auf welchen Naturbegriff sich der Umwelt- oder Naturethiker beruft, begründet er – mit einiger Vereinfachung gesagt – entweder die anthropozentrische

Umweltethik oder die biozentrische Naturethik. Allerdings gab es auch von Galilei bis zur Moderne in der Biologie ein Hin und Her von rein mechanistischen und eher vitalistischen Erklärungen des Lebens (Mayr, 1998: 25). Eine solche folgenlose Auseinandersetzung zwischen Mechanizisten (Physikalisten) und Vitalisten wird seit Anfang des 20. Jahrhunderts nach und nach bestritten. Mit dem Konzept einer organizistisch-holistischen Naturvorstellung versuche ich, aus dem Zustand der fruchtlosen Oszillation zwischen einem bornierten Szientifismus und einer überschwänglichen Metaphysik der Natur auszubrechen. Damit versuche ich schließlich eine Antwort auf die Frage zu finden, wieso die organizistisch-holistische Vorstellung von der Natur heute wissenschaftlich plausibel ist und somit ein angemessener Naturbegriff für die Begründung der holistischen Naturethik sein kann. Im Kap.5.2 geht es um die Frage, was als Natur oder als Gegenstände der Naturethik gelten kann. Dabei zeigt sich, dass in der Naturethik von der Natur als dem Ganzen die Rede sein muss. Dabei wird auch die Frage diskutiert, wieso die kulturellen Tätigkeiten des Menschen, d.h. das menschliche Handeln in der Natur, die menschlichen Eingriffe in die Natur, die menschlichen Mitwirkungen in der Natur u.a., in der Naturethik thematisiert werden müssen. Damit versuche ich zu zeigen, dass die Kultur als Teil der Natur zu den Gegenständen der Naturethik gehört. Im Kap.5.3 bemühe ich mich darum, Werte bzw. Werteigenschaften der Natur ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ herauszufinden bzw. zu entwickeln, die sowohl im europäischen als auch im ostasiatischen Denken unterstrichen worden sind. Dadurch, dass verschiedene landläufige Verständnisse von Natürlichkeit und Naturgemäßheit kritisiert werden, zeigt es sich, dass sie nicht geeignet für die Begründung der holistischen Naturethik sind. Ich versuche die angemessenen Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ im Rahmen der Bio- und Naturethik zu bilden. Dort wird gezeigt, dass dieselbe Begriffe in Bezug auf die kulturellen Tätigkeiten des Menschen bzw. das menschliche Handeln in der Natur verstanden werden sollten, und damit, dass dieselben Begriffe und das menschliche Handeln in der Natur in Hinblick auf ›Gerechtigkeit‹ bewertet werden sollten.

Im Kap.6 beschäftige ich mich mit der Frage, auf welche Weise moralische Umgangsnormen des Menschen mit der Natur begründet werden sollten, um die oben genannten drei Bedingungen für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik zu erfüllen. Anders gefragt: Auf welche ethische Theorie sollte sich die Begründungsweise moralischer Normen in der Naturethik berufen? Ich möchte in zwei Exkursen zwei ethische Theorien, d.h. den ethischen Subjektivismus und die starke Variante des moralischen Realismus im Sinne eines metaphysisch fundierten Realismus kritisieren. Dabei zeigt sich, dass solche ethische Theorien nicht geeignet für die Begründung moralischer Normen in der

holistischen Naturethik sind. Der ethische Subjektivismus geht nicht über den Rahmen des anthropozentrischen und umweltethischen Diskurses hinaus. Im ethischen Subjektivismus lassen sich Werte und Handlungsmotive gänzlich auf Wünsche und Interessen des Subjekts reduzieren. Die zweite Theorie unterliegt dem Vorwurf der Moralisierung der Natur. Im starken moralischen Realismus existieren Werte und wertvolle Entitäten gänzlich unabhängig von den Leistungen des bewertenden Subjekts.

In der vorliegenden Arbeit versuche ich mit Hilfe des schwachen moralischen Realismus, eine holistische Naturethik zu begründen, die weder dem naturalistischen Fehlschluss noch der Metaphysik der Natur verfällt und über den Rahmen des Anthropozentrismus hinausgeht. Das bedeutet, dass das Verhältnis des Menschen zur Natur ohne Naturalisierung der Moral und ohne Moralisierung der Natur wiederhergestellt werden soll, und dass die Naturzugehörigkeit des Menschen wieder sichtbar gemacht werden soll. Um diese drei Aufgaben zu erfüllen, wird der von mir unternommene Versuch mithilfe des *empirisch fundierten* und zugleich *historisch konstituierten* Wertrealismus durchgeführt. Unkontrovers ist, dass unsere gegenwärtigen Vorstellungen von einem guten Leben und einer guten Welt sich historisch entwickelt haben. Natur als *Kosmos* oder *Tian*, d.h. als eine wohlgeordnete gute Welt, zu verstehen, kann nicht von wertlosen Dimension der Vernunft erdacht werden, sondern allein historisch konstituiert werden. Im Zentrum der praktischen Naturphilosophie steht allerdings heute die Diskussion darüber, ob ein Rückgriff auf traditionelle Naturvorstellungen möglich ist, in dem moralische Normen für unser praktisches Verhältnis zur Natur entworfen werden. Viele Versuche, durch Vergegenwärtigung historischer Naturbilder eine theoretische und praktische Basis für ein neues Verhalten gegenüber der Natur gewinnen zu wollen, stehen also auf dem Prüfstand des bloßen Rückgangs auf einen metaphysischen Naturbegriff. Es ist auch unkontrovers, dass moralische Normen in der Naturethik nicht ohne empirisches Wissen über die Natur begründet werden können. Das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik, das mit Hilfe des empirischen Wissens über die Natur entworfen wird, steht jedoch auf dem Prüfstand des naturalistischen Fehlschlusses.

Unter (dem ethischen) Naturalismus versteht man heute die Position, nach der es möglich sein soll, aus deskriptiven Sätzen präskriptive Sätze abzuleiten, nach der aus einem Sein auf ein Sollen geschlossen wird. Diese Position ist durch Hume, G. E. Moore und viele andere einer formalen Kritik des naturalistischen Fehlschlusses unterworfen worden. Moore (1903) zufolge wird ein naturalistischer Fehlschluss begangen, wenn ›gut‹ nicht allgemein definiert wird, sondern in ethischen Argumentationen, mit Hilfe eines anderen nicht-ethischen, also mit Hilfe eines natürlichen bzw. übernatürlichen Begriffs identifiziert wird oder wenn ›gut‹ in der Ethik

überhaupt definiert wird. Metaphysische Ethik begeht in diesem Sinne einen naturalistischen Fehlschluss, weil (oder wenn) sie ›gut‹ mit Hilfe einer erfahrungsunabhängigen Wirklichkeit definiert. Dass man die (natürliche) Natur als Maßstab des gerechten menschlichen Handelns akzeptiert, kann ebenfalls als naturalistischer Fehlschluss bezeichnet werden. Wer Maßstäbe für menschliches Handeln in der Natur aus der Natur an sich entnehmen möchte, müsste sich selbst unter die Lupe des naturalistischen Fehlschlusses nehmen. Denn es scheint heute problematisch zu sein, dass „Vorgänge der Natur von selbst mit positiven ethischen Werten behaftet wären“ (Bartels, 1996: 195). Die neuere Philosophie reagiert auf diese Schwierigkeit in der Regel mit dem Verzicht auf einen normativen Umgang des Menschen mit der Natur bzw. mit den Begriffen der Natürlichkeit und der Naturgemäßheit. Anders ausgedrückt: Da die Natur keine Normen kennt, darf man aus der Natur bzw. den Naturprozessen keine Normen entnehmen. Diese Naturvorstellung entspricht dem szientifischen Naturbild, das von den Naturwissenschaften durchaus faktisch beschrieben wird. Die Naturvorstellungen, die immer bloß auf *matters of fact* gerichtet sind, ziehen zwar nicht den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses auf sich; sie haben jedoch keine evaluativen oder normativen Implikationen. Die These, dass eine Naturethik ausschließlich auf diesen szientifischen Naturvorstellungen beruhen muss, ist daher fraglich. Für die Begründung einer holistischen Naturethik ist es notwendig, die Natur als das Ganze auf keinen Fall auf das naturwissenschaftliche Modell eines *realm of law* zu reduzieren.

Der umfassendere Naturbegriff bildet das Herzstück des therapeutischen Programms gegen die scheinbare Aufspaltung von Normativität und Wirklichkeit im neuzeitlichen Naturbegriff. Dazu zielt die holistische Naturethik in der vorliegenden Arbeit nicht auf die Entwicklung einer neuen konstitutiven Philosophie, sondern auf die Wiedergewinnung des umfassenderen Naturbegriffs ab, die die Naturzugehörigkeit des Menschen wieder sichtbar macht. Mittels unserer evaluativen Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt versuche ich, die Normativität und die Faktizität richtig miteinander zu verknüpfen, und zugleich, empirisches Denken in den normativen Kontext einzuziehen. Im Diskurs über einen guten Zustand der Welt sollten sowohl die Normativität der lebensweltlichen Weltauffassung als auch die Faktizität der naturwissenschaftlichen Weltauffassung vorausgesetzt werden. In einer evaluativen Bio- und Naturethik müssen wir nicht bloß auf ein metaphysisch begründetes Menschen- und Weltbild zurückkehren. In einer evaluativen Bio- und Naturethik lassen sich ein Menschen- und Weltbild thematisieren, das anhand unserer historischen Werterfahrungen moralisch bewertet werden, nicht aber eine Resakralisierung der menschlichen Natur und eine Wiederverzauberung der Welt.



Unsere Einsicht in die gute Welt, unsere Einstellung zur Natur, unser Mensch-, Natur- und Weltbild u.a. lassen sich nicht bloß auf subjektive Wünsche, Präferenzen und Projektionen zurückführen. Sie sind vielmehr nicht unabhängig von unseren historischen Wertungen und Werterfahrungen. Werte der holistischen Naturethik wie z.B. Natürlichkeit, Naturgemäßheit, Artgemäßheit, Gerechtigkeit, Mannigfaltigkeit, Gedeihen usw., die in jedem kulturellen Verständnis von Natur (als *Kosmos* oder *Tian*) und also in unseren historisch konstituierten Vorstellungen von einem guten Leben und einer guten Welt enthalten sind, ergeben sich nicht aus dem metaphysischen Wertehimmel, sondern aus unseren konkreten und historischen Werterfahrungen. Solche Werte sind auch nicht unabhängig von empirischem Wissen über die Natur. Das bedeutet allerdings nicht, dass ein evaluatives Menschen- und Weltbild bloß auf das naturwissenschaftliche Modell eines *realm of law* reduziert werden. Mit dem Diskurs über den guten Zustand der Welt in einer evaluativen Bio- und Naturethik sprechen wir nicht bloß von *matters of fact*, sondern von *etwas Gutem*, d.h. dem guten Leben des Menschen und dem guten Zustand der Welt, nach dem wir streben sollen. Damit kann man sagen, dass unsere Vorstellungen von einem guten Leben und einer guten Welt nicht nur historisch konstituiert, sondern auch empirisch fundiert werden. Sie fallen weder ins vorwissenschaftliche Weltbild zurück, noch bloß in die rein szientifische Naturauffassung.

Im Kap.6 versuche ich, zu zeigen, dass moralische Normen in der holistischen Naturethik mit Hilfe des Zusammenwirkens unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, unserer moralischen Überlegung und Bewertung sowie empirischen Wissens über die Natur begründet werden können. Dort zeigt sich, dass das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik mit Hilfe des Zusammenwirkens von deskriptiven und evaluativen Komponenten keineswegs dem Vorwurf der Naturalisierung der Moral, der Moralisierung der Natur und der Instrumentalisierung der Natur unterliegt. Dazu werde ich besonders die Frage beantworten, welche Rolle unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, unsere moralische Überlegung und Bewertung sowie empirisches Wissen über die Natur für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik spielen. Anschließend versuche ich, zu zeigen, dass solche moralischen Normen in vielen Fällen motivational wirksam und handlungswirksam sind.

**TEIL I**  
**DAS VERHÄLTNIS DES MENSCHEN ZUR NATUR**

*In der Wertlosigkeit der Natur  
spiegelt sich die Naturlosigkeit  
von uns selbst.*

Hans Immler

# KAPITEL 1

## BEGRÜNDUNGSANSÄTZE DER NATURETHIK

Auf der wissenschaftlichen Ebene sind sich die meisten Menschen einig, dass man auf die vielfältigen Herausforderungen, die uns die Naturkrise stellt, reagieren muss. Die Mittel und Wege sind jedoch verschieden. Auf der einen Seite sind sich Kritiker des Anthropozentrismus einig, dass ein anthropozentrisches Verständnis von der Stellung des Menschen in der Welt die Hauptschuld für die Instrumentalisierung der Natur bzw. Naturzerstörung tragen muss. In diesem Sinne fordern sie, dass es heute notwendig ist, die anthropozentrische Perspektive zu verlassen. Sie sind sich aber nicht einig, auf welcher Perspektive sie sich zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise berufen sollten. Auf der anderen Seite stellen Befürworter des Anthropozentrismus einige Fragen, ob die anthropozentrische Perspektive die Hauptschuld für die gegenwärtige Naturkrise tragen muss, ob wir die anthropozentrische Perspektive wirklich verlassen können, und ob wir die gegenwärtige Naturkrise überwinden können, wenn wir die anthropozentrische Perspektive verlassen. Der Anthropozentrismus ist zwar zumindest mitursächlich für die gegenwärtige Naturkrise; Anthropozentriker insistieren jedoch darauf, dass wir die Natur als die menschlichen Lebensgrundlage besser machen können, wenn wir jedenfalls auf dem Anthropozentrismus basieren.<sup>6</sup> Es kommt daher darauf an, was der anthropozentrische Ansatz der Naturethik eigentlich ist, und auf welchen alternativen Ansätze der Naturethik wir uns berufen sollten, um die gegenwärtige Naturkrise zu überwinden.

Die Begründungsansätze der gegenwärtigen Naturethik sind mehr oder weniger mit dem verbunden, was die moralische Beurteilung überhaupt für einen Gegenstand hat bzw. welchen Gegenständen unseres Handelns ein moralischer Status eingeräumt werden muss. Man hat sich daran gewöhnt, im Anschluss an Frankena in dieser Gegenstandsfrage zwischen Anthropozentrismus, Pathozentrismus, Biozentrikern und Holisten zu unterscheiden (Siep, 1996a: 236).<sup>7</sup> Der Terminus Anthropozentrik bezeichnet eine ethikrelevante Position, die den Menschen in formaler erkenntnistheoretischer und/oder in materialer handlungsleitender Sicht

---

<sup>6</sup> Diese Behauptung der Anthropozentriker ist eng mit ihrer Überzeugung verknüpft, dass „die ökologische Krise kein Ereignis der Naturgeschichte ist, sondern ein Effekt der modernen Zivilisation; deshalb müssen die geforderten normativen Erwägungen im Rahmen einer Theorie der Kultur, nicht aber der Natur, angestellt werden“ (Schäfer, 1993: 23). Schäfer zufolge kann das menschliche Handeln gegenüber der Natur deshalb nicht »um der Natur willen«, sondern allein im Rückgriff auf menschliche Perspektive bestimmt werden. Darüber hinaus ist er davon überzeugt, dass „man alle Technikfolgeschäden durch entwickelte Technik wieder auffangen kann, oder jedenfalls durch mehr Technologie neue Lebensräume zum Teil von extremer Künstlichkeit aufzun kann“ (ebd.: 13f.).

<sup>7</sup> Birnbacher entwickelt diese Unterscheidung in Anlehnung an Frankena (1979) (Birnbacher, 1991a). Vergleichbare Einteilungen finden sich bei Meyer-Abich (1990), Krebs (1997) und Siep (1998). Frankena, Birnbacher und Krebs plädieren insgesamt für den pathozentrischen Ansatz. Demgegenüber plädieren Meyer-Abich und Siep für den holistischen Ansatz.

an zentraler Stelle sieht. Es geht um die dem anthropozentrischen Ansatz entgegenstehenden Positionen: eine pathozentrische Position behauptet unmittelbare Pflichten des Menschen gegenüber den schmerz- bzw. leidensempfindenden Lebewesen (etwa Singer, Regan, Teutsch, Wolf u.a.); eine biozentrische Position behauptet unmittelbare Pflichten des Menschen gegenüber den belebten Naturwesen (etwa Schweitzer, Altner, P. Taylor u.a.); die Gegenstände einer holistischen Position beziehen sich auf die gesamte Natur (etwa Meyer-Abich, Siep u.a.). Die Gemeinsamkeit dieser drei Ansätze ist die Zurücknahme der Sonderstellung des Menschen gegenüber den anderen Naturwesen.

In den oben genannten Begründungsansätzen der Naturethik werden der Pathozentrismus, Biozentrismus und Holismus Krebs zufolge als nicht-anthropozentrische Gegenpositionen zusammengestellt (Krebs, 1997: 345). Demgegenüber unterscheidet Altner (1991) nicht den Pathozentrismus vom Anthropozentrismus, indem er den Pathozentrismus für den Quasi-Anthropozentrismus bzw. sein Ausdehnungsargument hält. Seiner Meinung nach steht der Biozentrismus in Gegensatz zum Anthropozentrismus einschließlich des Pathozentrismus. Außerdem kann mit Teutsch (1985) ›biozentrisch‹ und ›physiozentrisch‹ synonym verwendet werden. Obwohl ihre tabellarischen Zusammenstellungen der Begründungsansätze verstehbar sind, ist die Auswahl der Positionen im Folgenden daran orientiert, das Spektrum der möglichen Begründungsansätze in der gegenwärtigen Naturethik zu repräsentieren. Wir müssen letztlich bemerken, dass es ein breites Spektrum auch in einem Begründungsansatz gibt. Zum einen: Ein Begründungsansatz lässt sich weiter als starke und schwache Position, z.B. starken und schwachen Anthropozentrismus, ausdifferenzieren. Zum anderen: Ein Begründungsansatz schließt sozusagen vielen kleinen Argumente ein. Zum Beispiel: Selbst wenn das naturästhetische oder teleologische Argument unabhängig von den schon genannten Begründungsansätzen diskutiert werden kann, bin ich der Meinung, dass das naturästhetische Argument im Anschluss an den Anthropozentrismus und das teleologische Argument im Anschluss an den Biozentrismus gut diskutiert werden können.

## **1.1 DER ANTHROPOZENTRISCHE ANSATZ**

### **1.1.1 ANTHROPOZENTRISMUS UND UNTERSCHIEDUNG SEINER POSITIONEN**

Die philosophische Position, die dem Menschen Pflichten nur gegenüber Menschen auferlegt, nennt man ›Anthropozentrismus‹ (Siep, 1998: 17). Frankena zufolge werden die Positionen, in welchen der Natur kein moralischer Wert zuerkannt wird, sondern nur in Relation zu den Wünschen, Interessen und Bedürfnissen des Menschen, mit der Kennzeichnung ›anthropozentrisch‹ versehen (Frankena, 1979: 9). Außerdem versteht man unter dem

Anthropozentrismus die philosophischen Positionen, die den Menschen ins Zentrum stellen und bei ethischen Entscheiden einzig ihn als ›Maß der Dinge‹ sehen. Im anthropozentrischen Weltbild ist der Rest der Welt also nichts als nur für uns da. Im Rahmen dieses Weltbilds sehen wir alles, was mit uns ist, nur von uns aus, so dass die Mitwelt zur bloßen Umwelt des Menschen schrumpft (Meyer-Abich, 1984: 21). Die Naturzugehörigkeit des Menschen wird damit verneint und der Mensch sozusagen für etwas Besseres als die übrige Natur und sogar als die Natur überhaupt ausgegeben (Meyer-Abich, 1997: 67).

VertreterInnen der nicht-anthropozentrischen Position machen den Anthropozentrismus für die gegenwärtige Naturkrise verantwortlich. Wir müssen uns aber bewußt machen, dass der Begriff ›Anthropozentrismus‹ in der ökologischen Ethik und Naturethik keinesfalls einheitlich verwendet wird. Da es verschiedene Spielarten von Anthropozentrik gibt, darf sie nicht eindimensional diskutiert oder kritisiert werden. Von dem starken Anthropozentrismus, in dem die Natur um der menschlichen Interessen willen verändert oder sogar zerstört wird, kann der schwache Anthropozentrismus unterschieden werden, demzufolge eine natürliche Umgebung des Menschen seinem Bedürfnis gemäß gepflegt oder geschützt werden sollte (vgl. Kallhoff, 2002: 137f.). Obwohl die beiden Formen des Anthropozentrismus mehr oder weniger auf die Interessen des Menschen gerichtet sind, dürfen sie nicht eindimensional verworfen werden, weil ihre Handlungsfolgen sicher nicht gleich bewertet werden können.

Wenn Missverständnis vermieden werden sollen, müssen zwei weitere Verstehensweisen von Anthropozentrismus unterschieden werden: moralischer und erkenntnistheoretischer Anthropozentrismus (Degen-Ballmer, 2001: 38f; vgl. Krebs, 1997: 345). Wird gemeinhin von einer anthropozentrischen Sichtweise oder einem anthropozentrischen Umgang mit der Natur gesprochen, dann ist meistens von einem *egoistischen, instrumentellen und naturzerstörerischen* Anthropozentrismus die Rede (Degen-Ballmer, 2001: 38f.). Eine verabsolutierte Anthropozentrik stellt alles Leben nur in den Dienst des Menschen und begreift nicht-menschliches Leben lediglich instrumental. Sie wird als moralischer Anthropozentrismus bezeichnet. Obwohl VertreterInnen der anthropozentrischen Position uns vielfach darauf aufmerksam machen, dass ihre Position kaum mit dem Egoismus gleichgesetzt werden darf, stellt sich ein moralischer Anthropozentrismus mehr oder weniger ›gruppen-egoistisch‹ oder ›gattungschauvinistisch‹ dar. Doch fragt man sich selbst, ob erkenntnistheoretischer Anthropozentrismus ebenfalls moralisch kritisiert werden kann. Denn ein epistemischer Anthropozentrismus ist ganz und gar unvermeidlich (Groh, 1996: 86). Auch jene Menschen, die sich nicht als Mittelpunkt der Natur verstehen, sondern als ein Teil im Ganzen der Natur, verhalten sich erkenntnistheoretisch anthropozentrisch. Denn unsere

Vorstellungen von dem, was Natur ist, sind unsere eigenen Vorstellungen (ebd.: 85).<sup>8</sup>

In den Diskussionen über eine anthropozentrische Grundausrichtung der Ethik gilt es als unkontrovers, dass sich der Wert der außermenschlichen Natur nicht allein im Aspekt der Nutzbarkeit für den Menschen erschöpft. Der ökologisch aufgeklärte Anthropozentriker erkennt nicht-ökonomische Werte der Natur an – und er kennt sogar inhärente Werte der Natur, z.B. Schönheit, Heiligkeit, kosmische Ordnung usw. Er plädiert dafür, Regeln für einen verantwortbaren Umgang mit der Natur zu begründen – genaugenommen in Hinblick auf menschliche Interessen und zwischenmenschliche Verpflichtungen. Man fragt sich daher, ob der Anthropozentrismus bloß als Speziesismus kritisiert werden darf. Zur Vermeidung des Missverständnisses muss ich nochmals betonen, dass die Behandlung des nicht-menschlichen Lebens endlich in der anthropozentrischen Perspektive nach den Kriterien der Förderung oder Beeinträchtigung menschlicher Interessen beurteilt wird. Bei der *Umweltethik* geht es daher um (1) das Überleben der Menschheit, (2) die Gerechtigkeit zwischen den Generationen und evtl. um (3) ästhetische Interessen (Siep, 1998: 18).

### **1.1.2 ARGUMENTE DES ANTHROPOZENTRISMUS UND KRITIK AM ANTHROPOZENTRISMUS**

(1) Das Klugheitsgebot (das Überleben der Menschheit): Obzwar die oben genannten drei Argumente des Anthropozentrismus eng miteinander verbunden sind, beginne ich mit dem ›Klugheitsgebot‹. Es besagt, dass unsere Gier nach möglichst rascher und möglichst umfangreicher Nutzung der verfügbaren Ressourcen gezügelt werden muss, damit wir die Güter dieser Erde möglichst lange benutzen (Birnbacher, 1980: 104f.). Aufgrund der anthropozentrisch-egoistischen Blickverkürzung auf das für den Menschen Nützliche war Umweltschutz lange Zeit nur auf Sicherung der natürlichen Ressourcen ausgerichtet. Anthropozentriker stimmen hingegen heute darin überein, dass eine gewisse Schonung der Natur als Lebensgrundlage geboten ist (Kallhoff, 2002: 72). Der Anthropozentriker handelt sogar, als ob er ein Naturschützer wäre, nur wenn es nützlich für ihn ist. Die Natur ist jedoch nach wie vor eine Ressource zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Genauer gesagt werden nur die biologisch-physischen Lebensgrundlagen des Menschen geschützt; „zu schützen ist der Mensch in seiner Biosphäre“ (Meyer-Abich, 1984: 56). Umweltschutz ist also faktisch Menschenschutz – besser gesagt: Selbstschutz.

---

<sup>8</sup> Der moralische Anthropozentrismus lässt sich in den meisten Fällen mit dem starken Anthropozentrismus verbinden. Der schwache Anthropozentrismus und der erkenntnistheoretische Anthropozentrismus lassen sich hingegen miteinander nicht verbinden. Denn der erste zielt sicher auf menschliche Interessen ab, während der letzte nur besagt, dass nicht die Natur, sondern der Mensch unvermeidlich erkenntnistheoretisches Subjekt sein soll. Der letzte sollte m.E. nicht als anthropozentrisch bezeichnet werden, weil alle unsere Naturvorstellungen nicht von Natur sich selbst, sondern von uns bestimmt werden. Wenn eine solche unvermeidliche Tatsache nicht erlaubt ist, müssen sich alle Begründungsansätze der Naturethik schließlich als anthropozentrisch bezeichnen.

Jene, die Umweltschutz nur als Folge von Menschenschutz betrachten, führen hauptsächlich drei Argumente ins Feld: (a) das physiologische Argument, (b) das Ressourcenargument und (c) das ästhetische Argument. (a) Mit dem Konzept eines ›physiologischen Naturbegriffs‹ versucht Schäfer (1993), in der Naturethik die fruchtlosen Alternativen eines bornierten Szientismus und einer überschwänglichen Metaphysik zu überwinden. Sein Ausgangspunkt ist die ökologische Krise, die den Verdacht erweckt, sie könnte ursächlich mit der Form unseres Naturwissens und einer darauf gegründeten Technik zusammenhängen. Seiner Meinung nach ist eine normativ geladenen Metaphysik keine adäquate Gegenmaßnahme zur Überwindung der ökologischen Krise. Schäfer schlägt daher den Übergang von einem physikalistischen zu einem physiologischen Naturbegriff vor. Während moderne physikalische Theorien und eine darauf gegründete Technik keine eingebauten Grenzen haben, ist leibliches Dasein immer begrenztes Dasein, schon allein aufgrund des metabolischen Eingelassenseins unseres Körpers in die Zirkulationsprozesse der Natur, die ihrerseits jederzeit begrenzt sind. Der physiologische Naturbegriff betrachtet daher die Natur vor allem unter dem Gesichtspunkt eines umfassenden Stoffwechsels in der Natur, der auch die inneren physiologischen Zustände des Menschen umfasst: „Der körperliche Wohlbefinden bzw. die Gesundheit sind Indikatoren für die Verträglichkeit der Umweltbedingungen“ (Schäfer, 1993: 224). Der physiologische Naturbegriff steht nicht im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Wissen, sondern er spezifiziert den naturwissenschaftlichen Naturbegriff, indem er einen besonderen Aspekt des Naturgeschehens herausgreift: die Stoffwechsel-Kreisläufe, durch die der Mensch mit seiner Umwelt verbunden ist. Der naturwissenschaftliche Stoffwechselbegriff muss dabei zunächst rein beschreibend verwendet werden. Erst wenn wir unsere eigenen physiologischen Zustände bewerten, indem wir z.B. einen Zustand intakten Wohlbefindens einem Zustand gestörten Wohlbefindens vorziehen, überträgt sich diese Wertung auf die verursachenden Zustände der Umwelt. Aufgrund dieser indirekten Bewertung von Naturzuständen können sich dann entsprechende Handlungsverpflichtungen für den Menschen ergeben. Im physiologischen Naturbegriff muss z.B. das Spektrum möglicher verändernder Eingriffe in die Natur durch natürliche Bedingungen unseres Überlebens bzw. Wohlbefindens in der Natur eingeschränkt sein. Mit einem solchen physiologischen Naturbegriff kann der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses vermieden werden, denn das Gesolltsein „folgt aus den Pflichten, die wir gegen uns selbst haben und besonders hier aus der Pflicht, dass wir für unsere leibliche Gesundheit Sorge zu tragen haben“ (ebd.: 245). Der physiologische Naturbegriff führt endlich zu einer rein anthropozentrisch begründeten Umweltethik. Gegenüber Naturdingen können wir nur in dem Maße verpflichtet sein, wie es

die Aufrechterhaltung unserer eigenen Gesundheit verlangt. Alle Verpflichtungen gegen die Natur entspringen aus Verpflichtungen gegen uns selbst: „Deshalb geht ganz allgemein meine Intention in Fragen Natur und Verantwortung dahin, den Schutz der Organismen als Selbstschutz zu betreiben. Denn wir selbst sind als Organismen Teil des Metabolismus der Natur“ (ebd.: 246). Damit kann man zu Recht sagen, dass der physiologische Naturbegriff zur Begründung von Handlungsnormen im Bereich des Umweltschutzes adäquat ist, nicht aber des Artenschutzes. Denn die Vernichtung einer biologischen Art ist erlaubt, wenn unsere Gesundheit durch sie nicht geschädigt wird. Außerdem gibt es einige Einwände gegen den physiologischen Naturbegriff: Wieso sind ›Zuträglichkeit für den Menschen‹ bzw. unser Wohlbefinden das ausschließliche Moralkriterium für unser Verhalten gegen Naturwesen? Niemand weiß, wie weit das Spektrum möglicher verändernder Eingriffe in die Natur erweitert werden kann, wenn der Begriff des Wohlbefindens anders formuliert wird, oder wenn er sich aufgrund der Entwicklung der Medizin und der Gentechnik verändert.

(b) Das Ressourcenargument besagt, dass die Erhaltung der Arten grundlegend ist für das ökologische Gleichgewicht. Die Erhaltung der Artenvielfalt kann für uns lebenswichtig sein, weil mit ihr wichtige Informationen, die in den Genen von Tieren und Pflanzen gespeichert sind, für uns zugänglich bleiben, z.B. zur Herstellung von Medikamenten.

(c) Das ästhetische Argument: Die Vielfalt und der Artenreichtum der Natur sind für uns erfreulicher als eine Umwelt, die verarmt ist. Wir haben deshalb gegenüber kommenden Generationen die Pflicht, die Vielfalt und den Artenreichtum der Natur zu schützen, damit auch unsere Kinder eine erlebnisreiche Natur wahrnehmen können.<sup>9</sup> So kann man für die biologische Artenvielfalt etwa damit argumentieren, dass die Artenvielfalt nicht nur als mögliches zukünftiges Reservoir wirtschaftlicher und wissenschaftlicher Nutzung, sondern auch als Element unseres ästhetischen Naturerlebens schützenswert ist. Dagegen besteht keine moralische Pflicht, außermenschliche Lebewesen um ihretwillen zu schützen (vgl. Passmore, 1980: 101ff; Patzig, 1983: 16; Ricken, 1987: 5; Birnbacher, 1991a: 308; Degen-Ballmer, 2002: 43). So kann Birnbacher sagen: „Wüßten wir mit Gewißheit, dass der Planet Erde vom Jahre 2000 an bis in alle Ewigkeit für Menschen unbewohnbar wäre, so gäbe es keinerlei ethischen oder ästhetischen Grund, warum wir die Welt nicht als Müllhalde hinterlassen sollten“ (Birnbacher, 1980: 132). Das Ressourcenargument und das ästhetische Argument sind also die Gründe, die in den Bereich einer langfristigen Interessensicherung des Menschen

---

<sup>9</sup> Godfrey-Smith führt sogar vier Argumente an: das ›silo argument‹ (Erhaltung eines Vorrats an nützlichen Organismen), das ›laboratory argument‹ (Erhaltung der Natur für wissenschaftliche Zwecke), das ›gymnasium argument‹ (Erhaltung der Natur für Freizeitaktivitäten) und das ›cathedral argument‹ (Erhaltung der Natur für ästhetisches Vergnügen) (Godfrey-Smith, W., „The value of wilderness“, in: *Environmental Ethics I*. 1979 / zit. nach Degen-Ballmer, 2002: S.43, s. Fn.106).



gehören. Diese Argumente beziehen sich schließlich allein auf menschliche Bedürfnisse.

Im Zusammenhang mit dem Klugheitsgebot bedarf es eines Blickes auf das Prinzip der Nachhaltigkeit. Das Prinzip der Nachhaltigkeit hat zwei Komponenten: „[...] eine zeitliche, die schlicht besagt, dass von Ressourcen genügend für zukünftige Generationen übrig bleiben muss und ihre Lebensbedingungen – einschließlich der klimatischen – nicht verschlechtert werden dürfen; und eine inhaltliche, nach der die natürlichen Kreisläufe und Regenerationsfähigkeiten erhalten bleiben sollen“ (Siep, 2004: 288f.). Seit der Entdeckung der ›Grenzen des Wachstums‹ wissen Menschen, dass sie die Güter dieser Erde nicht gar so unbedacht verwirtschaften dürfen wie bisher, jedoch nicht um der Natur willen, sondern aus ihrem Eigeninteresse, es sich hienieden noch möglichst lange möglichst gut gehen lassen zu können. Dies ist ebenfalls die übliche – anthropozentrische – Begründung der Umweltpolitik und der verkürzte Sinn von Nachhaltigkeit, in dem dieses Kriterium meistens verwendet wird (Meyer-Abich, 1999: 11f.). Selbst wenn der Begriff der Nachhaltigkeit nicht immer als anthropozentrisch aufgefasst werden kann, indem sie sich mit der Ansässigkeit und Kultur verbindet (Meyer-Abich, 1997; 2003b), wird er meistens als anthropozentrisch interpretiert. Daraus folgt, dass Anthropozentriker für den Naturschutz im verkürzten Sinn plädieren, d.h. als Umweltschutz oder Selbstschutz. In der Naturethik geht es deshalb nicht nur darum, ob die Natur – die Umwelt für Anthropozentriker – geschützt werden soll, sondern auch darum, *warum* die Natur geschützt werden soll und *welche Gegenstände* der Natur geschützt werden sollen.

(2) Das Argument der Gerechtigkeit zwischen den Generationen: Wir bedenken weiter die Gerechtigkeit zwischen den Generationen bzw. die Verantwortung für kommende Generationen. Dieses Argument geht davon aus, dass ein rücksichtsloser Egoismus der Generationen vernunftwidrig bzw. unmoralisch ist. Das Vernunftprinzip selbst macht uns klar, dass wir, die wir selbst nicht wünschen können, auf einer durch Rabbau verödeten, dazu vergifteten Müllhalde zu leben, ebendeshalb auch verpflichtet sind, unseren Nachkommen, soweit es an uns liegt, eine solche Situation zu ersparen (Patzig, 1983: 13). Wer sich in geschichtlicher Solidarität mit den künftigen Generationen weiß, macht darauf aufmerksam, dass Ressourcenverbrauch und Übernutzung des Regenerationspotentials der heutigen Zivilisation zwingend die Existenzgrundlagen unserer Nachkommenschaft gefährden. Also reicht unsere moralische Verantwortung auch über den Kreis der heute lebenden Menschen hinaus. Die meisten Menschen stimmen deshalb darin überein, dass sowohl das Recht unserer Generation als auch das der kommenden Generationen gleichzeitig anerkannt werden sollten. Gerade unter der Perspektive einer verantwortungsvollen und vorausschauenden

Bedarfsplanung müsste alles getan werden, um die Erde auch für kommende Generationen lebensfähig zu erhalten. Bemerkenswert ist, dass uns kein rationales Argument dazu verpflichten kann, unsere eigenen existentiellen Bedürfnisse gegenüber denen künftiger Generationen zurückzustellen. Die existentiellen Interessen zwischen Generationen müssen deshalb abgewogen werden (vgl. ebd.: 19). Auch bemerkenswert ist, dass dies dann nur eine Verantwortung wäre, die auf einen wie immer gearteten Nutzen für den Menschen abzielt und nicht auf einen Nutzen der Natur selbst (Altner, 1991: 37).

Wieso lässt sich ein Eigenrecht alles Existierenden als solchen, erhalten zu bleiben, rational nicht begründen? Anders gefragt: Wieso gilt die moralischen Normen, deren Geltungsbereich rational begründbar erweitert wird, nur für kommende Generationen, nicht aber für nichtmenschliche Naturwesen? Wenn die Interessen der nichtmenschlichen Naturwesen auf jeden Fall denen der Menschen nachgesetzt wären, könnte eine solche Position als absoluter Speziesismus bezeichnet werden. Um einen solchen Vorwurf zu vermeiden, könnte man daran denken, dass die Dringlichkeit und Lebensnotwendigkeit der nichtmenschlichen Naturwesen berücksichtigt werden sollten. Können Anthropozentriker einen solchen Vorschlag annehmen? Im Anschluss an Ricken (1987: 19f.) kann man eine mögliche Antwort der Anthropozentriker vorstellen. Seit der Neuzeit und in der modernen Ethik besteht sozusagen die Priorität der negativen vor den positiven Pflichten. Der Vater wäre z.B. nicht berechtigt, einem fremden Kind Schmerzen zuzufügen, um dadurch sein eigenes Kind vor Schmerzen zu bewahren. Gilt eine solche Priorität der negativen vor den positiven Pflichten ebenfalls für das Verhältnis zwischen Menschen und nichtmenschlichen Naturwesen? Wenn ja, dürfen wir z.B. Tieren Schmerzen nicht zufügen, um dadurch Menschen vor Schmerzen zu bewahren. In diesem Fall müssen Anthropozentriker tatsächlich ihre anthropozentrische Position aufgeben. Wenn nein, müssen sie irgendwie ihre anthrozentrische Position rechtfertigen. Um die letzte Position zu rechtfertigen, haben sie nur eine Lösungsmöglichkeit: „Der Vorrang der negativen vor den positiven Pflichten gilt nur unter der Voraussetzung, dass es sich um gleichrangige und gleichgewichtige Güter bzw. Übel handelt“ (ebd.: 20). Hinter einer solchen Rechtfertigung gibt es wahrscheinlich die Vorstellung der *scala naturae*, die allerdings anthropozentrisch interpretiert wird. Wie später diskutiert wird, gibt es keinen Grund, die Vorstellung der *scala naturae* ausschließlich anthropozentrisch zu interpretieren.

Noch umstritten ist, ob wir uns bei Naturschutz im Zusammenhang mit den Interessen der kommenden Generationen nicht im Rahmen anthropozentrischer Nützlichkeitsabwägungen bewegen können. Jonas' Schrift *Das Prinzip Verantwortung* (1979) und sein Vorschlag einer teleologisch begründeten Verantwortungsethik ziehen hier unsere Aufmerksamkeit auf sich. In

seinem Buch weist er darauf hin, die Menschen seien auch für die Zukunft verantwortlich und hätten daher die Pflicht, ihre Handlungen unter der Perspektive eines menschenwürdigen Lebens für spätere Generationen zu überdenken. Sein Imperativ lautet: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden; oder negativ ausgedrückt: Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens“ (Jonas, 1979: 36) Die Generationen nach uns haben ein ›Recht auf bejahbares Sosein‹ (ebd.: 89), und daraus ergibt sich für Jonas die moralische Forderung, die der Natur immanenten Zwecke und Werte zu erhalten und zu schützen (ebd.: 150). Der Grundsatz des Philosophen Hans Jonas reicht nicht aus, weil hier das menschliche Leben seine Sonderstellung beibehält. Stattdessen müsste es laut Meyer-Abich (1997) heißen: „Lasst uns tun, wofür wir gut sind, so dass die Natur durch den Menschen gewinnt“.

(3) Das Argument der ästhetischen Interessen: Ich komme letztlich auf das ästhetische Argument zurück. Natur ist eben nicht nur ein ökonomisches, die Existenz ausreichender Ressourcen betreffendes Problem, sondern auch ein ethisches, selbst ästhetische Elemente einschließendes Problem. Das meint, dass die Schönheit und der Reichtum der Natur keine zufällige, sondern eine wesentliche Bedingung menschlicher Lebensformen ist. Die Möglichkeit der Begegnung mit der freien Natur als einer ästhetischen Praxis, die kein instrumenteller Umgang mit der Natur ist, wird als eine ›ausgezeichnete Lebensmöglichkeit des Menschen‹ (Seel, 1996: 209) bezeichnet. In seiner Schrift *Eine Ästhetik der Natur* hält Seel das Naturschöne für „Teil einer allgemeinen Ethik des guten Lebens“ (Seel, 1991: 10). Das Naturschöne ist für Seel ein notwendiger Bestandteil des guten Lebens. Die Aufgabe der Naturästhetik ist also nicht die bloße Befriedigung des menschlichen Gefallens. Ich bin der Meinung, dass das Naturschöne ein Bestandteil einer wohlgeordneten guten Welt sein kann.

Der Vorzug des Naturschönen führt aber in vielen Fällen auf eine anthropologische Konstante zurück. (a) Werthaft bestimmt ist Naturschönheit lediglich in Relation zum Betrachter (Birnbacher, 1980: 131). Der Mensch sieht nämlich den ästhetischen Wert der Natur durch die spezifischen Erlebnis- und Wahrnehmungsweisen des Subjekts. Der ästhetische Primat des Naturschönen könnte daher nicht unabhängig von veränderlichen Geschmacksurteilen sein (vgl. Siep, 2004: 257). Manche Menschen in den Industrieländern findet z.B. einen artenreichen Urwald hässlich, während sie einen aufgeräumten modernen Nutzwald, der in der Tat ziemlich artenarm ist, als schön empfinden. Ihnen ist die vorfindliche Natur häßlich und roh, sie setzen ihre technologische Macht ein, um die Natur schön zu machen, vollenden und ordnen. Da sie sich als Verbesserer der ihnen vorfindlichen Natur verstehen, sehen sie

ihre Eingriffe in die Natur ästhetisch gerechtfertigt. Sie fühlen sich sogar zur Vollendung der Schöpfung berufen. Deswegen ist die technische Umgestaltung der vorfindlichen Natur geboten.<sup>10</sup> Aus der Sicht des Romantikers ist hingegen die Natur in ihrem vom Menschen unberührten Zustand schön. Die göttliche Harmonie in der Natur kommt in der Wildnis vor; das mag durchaus katastrophische Ereignisse einschließen, mit denen die Natur aufs lange gesehen optimal fertig wird. Der Mensch mit seinen Eingriffen wird deswegen immer als ein Störfaktor des natürlichen Gleichgewichts angesehen (vgl. Schäfer, 1993: 50). Ich bin dagegen der Meinung, dass es niemals bzw. zumindest nicht mehr einen unberührten Zustand der Natur gibt, und dass er vielmehr eine tödliche Gefahr für uns ist. Die Natur, in der der Mensch mitwirkt, ist besser und schöner als die Natur, in der er nicht mitwirken darf. Daraus folgt, dass die ästhetische Primat des Naturschönen, die nicht unabhängig von veränderlichen Geschmacksurteilen ist, keine adäquate Grundlage des Natur- und Artenschutzes ist.

(b) Der Schutz des Naturschönen zielt oft darauf ab, die Lebensqualität des Menschen zu steigern. Die Wahrnehmung des Naturschönen ist eine unersetzbare Möglichkeit guten menschlichen Lebens. In diesem Fall scheinen das Naturschöne und der Artenreichtum der Natur mir quasi ästhetische Ressourcen zu sein. Mit den raschen Entwicklungen der Technik ist unsere Aufmerksamkeit darauf gerichtet, dass das Naturschöne und unsere Wahrnehmung des Naturschönen durch künstliche Schönheit ersetzt werden kann. Anders ausgedrückt: Ästhetische Ressourcen können heute oder in absehbarer Zeit künstlich hergestellt werden. In seinem Aufsatz „Was spricht gegen Plastikbäume?“ (1980) weist Tribe ausdrücklich auf eine mögliche künstliche Welt und ihren Sinn hin. Er beginnt seinen Aufsatz mit einem Hinweis auf den Beschluss der Stadtverwaltung von Los Angeles, entlang dem Mittelstreifen einer Hauptverkehrsstraße über 900 Plastikbäume und Plastiksträucher in Pflanzkübeln aus Beton aufzustellen. Der Grund dafür war, dass sich auf dem Mittelstreifen nur noch eine dünne Erdschicht befand, die das Gedeihen natürlicher Bäume nicht mehr zugelassen hätte (ebd.: 20). In diesem konkreten Fall sollten die Plastikbäume vor allem einen Ersatz für den optischen Eindruck natürlicher Bäume bieten. Man kann das Beispiel aber in Gedanken mühelos zu einer perfekten Simulation natürlicher Bäume ausdehnen: die Plastikbäume würden nicht nur wie natürliche Bäume aussehen, sie würden auch Kohlendioxyd aufnehmen und Sauerstoff

---

<sup>10</sup> Schäfer weist darauf hin, dass Bacon eine mögliche Quelle für eine solche Behauptung ist: „Auf den Schöpfungsauftrag und die Sonderstellung des Menschen in der Natur verweisen die anderen und gelangen zur Rechtfertigung des technologischen Umbaus der Natur. Nicht nur, weil der Mensch durch göttlichen Auftrag zur Entwicklung seiner eigenen Talente verpflichtet, sondern auch weil er zur Vollendung der Schöpfung berufen sei, sei die technische Umgestaltung der Wildnis geboten. Für Bacon und andere Befürworter der Technisierung wird durch Technikentwicklung der Mensch wieder in den Zustand gebracht, in dem er sich vor seinem Sündenfall befand. Die Wildnis ist nicht mit dem paradiesischen Anfangszustand der Natur zu identifizieren, sondern der ›Garten des Menschlichen‹ muss erst angelegt werden“ (Schäfer, 1993: 51).

abgeben, sie würden Vögel anziehen usw. Wenn es nun richtig ist, dass die Natur nicht um ihretwillen schützenswert ist, sondern nur aufgrund ihres potentiellen Wertes zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, so könnte es nicht verwerflich sein, nach und nach die natürlichen Bäume unserer Umwelt durch Plastikbäume zu ersetzen. Wer kann gegen eine künstliche Umwelt sprechen, die perfekt alle unsere ästhetischen und physiologischen Bedürfnisse befriedigen könnte? Der scheinbar an der Natur haftende Wert ist in diesem Fall ein Wert-für-den-Menschen und kein Wert an sich. Die Plastikbäume von Los Angeles sind für uns „greifbare Symbole einer Naturauffassung, die sich mit den derzeitigen kurzsichtigen Prämissen von Umweltgesetzgebung und Umweltpolitik deckt. Die Bäume repräsentieren eine Natur, die zu bloßen Kategorien menschlichen Interesses abstrahiert ist“ (ebd.: 64). Wir sehen hierin die bestimmte Grenze des Schutzes des Naturschönen, der bloß auf Steigerung der Lebensqualität des Menschen abzielt.

Wieso haben wir denn Angst vor der ›Brave New World‹, die Huxley in seiner bekannten negativen Utopie beschreibt? Weshalb sträubt sich etwas in uns gegen Plastikbäume? Konkreter gefragt: Gibt es denn einen Grund dafür, dass eine künstliche Umwelt weniger wert ist als die natürliche Umwelt? Das Schönheit-Empfinden kann es nicht sein, denn wir haben ja vorausgesetzt, dass die Plastikbäume genauso aussehen, riechen, sich auffassen wie natürliche Bäume. Unsere ethischen Intuitionen, die über die bloße Kosten-Nutzen-Analyse hinaus gehen, sprechen wahrscheinlich gegen künstliche Umwelt. Unsere Argumente für Werte der Natur greifen häufig auf solche Ausdrücke wie Unantastbarkeit oder Heiligkeit der Natur zurück. Die metaphysisch begründete Naturethik scheint uns aber heute nicht mehr plausibel zu sein. Die bloße Tatsache, dass die natürliche Umwelt nicht von Menschen gemacht ist, kann nicht der entscheidende Grund dafür sein, unsere Achtung aufzunötigen. Niemand kann sagen, dass die Natur, in der der Mensch mitwirkt, weniger wert ist als die Natur, in der der Mensch nicht mitwirkt. Das Problem des ethischen Intuitionismus ist nichts anderes als, dass unsere ethischen Intuitionen ihren öffentlichen Einfluss oft durch ihren Verzicht auf rationale Argumentation gewinnen. Wir haben also die Aufgabe, moralische Impulse gegenüber der Natur mit dem Bemühen um rationales Argumentieren in Einklang zu bringen.

Wir brauchen allerdings nicht alle Möglichkeiten auszuschalten, dass sich der gemäßigte Anthropozentrismus, der den Pflichten gegenüber Menschen einen grundsätzlich höheren Status zuschreibt als gegenüber anderen Naturwesen, mit anderen naturethischen Ansätzen versöhnen kann. Der gemäßigte Anthropozentriker handelt, wie gesagt, sogar, als ob er ein Umweltschützer wäre, nur wenn es nützlich für ihn ist. Wenn es aber nicht nützlich für ihn

wäre – das heißt: wenn er zu dem Urteil käme, dass eine Umwelt oder das Naturschöne nicht oder nur wenig zu seinem Wohlbefinden oder ästhetischen Geschmack beiträgt, hätte er keinen Grund mehr, ein Umweltschützer zu sein. Für ihn ist die Natur (quasi) eine Ressource zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Fast alle Menschen stimmen heute darin überein, dass die anthropozentrische Perspektive zumindest mitursächlich für die gegenwärtige Naturkrise ist und sie kann keine adäquate Grundlage für die Naturschutz und –ethik sein. Aber sie sind sich nicht einig, auf welche Weise wir die gegenwärtige Naturkrise überwinden können. Auf der einen Seite weisen manche Naturethiker ausdrücklich darauf hin: „Es ist notwendig, die anthropozentrische Perspektive heute zu verlassen. Denn solange der Mensch die Natur ausschließlich funktional auf seine Bedürfnisse hin interpretiert und seinen Schutz der Natur an diesem Gesichtspunkt ausrichtet, wird er sukzessive in der Zerstörung fortfahren“ (Spaemann, 1980: 197). Auf der anderen Seite beharren Anthropozentriker wie Passmore, noch darauf, dass Umweltschutz auf jeden Fall auf anthropozentrischen Planungen basieren soll. Denn er soll nach ihrer Meinung nicht auf mystisch-irrationalem Verhältnis zur Natur basieren. In der vorliegenden Arbeit behaupte ich allerdings nicht, dass ein derartiges Verhältnis des Menschen zur Natur und metaphysisch begründete Naturbegriffe eine tragfähige Grundlage der Naturethik sein können. Doch lässt sich der Anthropozentrismus wissenschaftlich nicht beweisen (vgl. Meyer-Abich, 1997: 69). Es gibt keinen Grund dafür, dass der Anthropozentrismus selbstverständlich ist. Allerdings ist die These zwar noch nicht widerlegt, dass nur der Mensch Würde besitze; Es kann jedoch nicht einfach gerechtfertigt werden, moralische Ansprüche allein aufgrund bestimmter Fähigkeiten zuzuschreiben (vgl. Siep, 2004: 201). Aufgrund der Zugehörigkeit des Menschen zum Reich des Geistes oder seiner exklusiven Fähigkeit zur Moralität darf die Herrschaft des Menschen über die Natur als Quasi-Aristokrat nicht gerechtfertigt werden.

## **1.2 DER PATHOZENTRISCHE ANSATZ**

### **1.2.1 PATHOZENTRISMUS UND SEINE ARGUMENTE**

Bisher hat sich gezeigt, dass der Anthropozentrismus für die gegenwärtige Naturkrise verantwortlich bzw. zumindest mitursächlich ist. Wir haben auch darüber diskutiert, dass die umformulierten verschiedenen Argumente des Anthropozentrismus, d.h. das physiologische Argument, das Ressourcenargument, das Argument der Gerechtigkeit zwischen Generationen, das ästhetische Argument usw., teilweise verantwortlich für die gegenwärtige Naturkrise sind und damit keine adäquate Grundlage der Naturethik sind, um die gegenwärtige Naturkrise zu überwinden. Wir versuchen im Folgenden die Alternative zum beherrschenden Ansatz, d.h.

dem Anthropozentrismus, zu finden. Im Rahmen der naturethischen Diskussionen werden der pathozentrische, biozentrische und(/oder) holistische Ansatz als die alternativen Ansätze zum Anthropozentrismus sehr häufig gewählt. Wir werden überprüfen, welcher Ansatz am besten zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise beitragen kann.

Dass die neuzeitliche anthropozentrische Sicht aufgebrochen worden ist, ist vor allem der Verdienst der Utilitaristen. Der entscheidende Grund dafür, dass Tiere unmittelbare Objekte des moralischen Verhaltens sind, ist formuliert in dem vielzitierten Satz von Bentham: „Die Frage ist nicht: können sie denken? oder: können sie sprechen?, sondern: können sie *leiden*?“ Er hat auf der empirischen Grundlage seiner utilitarischen Ethik eine unmittelbare Verpflichtung gegen Tiere aufgrund ihrer Leidens- bzw. Empfindungsfähigkeit geltend gemacht. Pathozentriker können damit auf eine plausible Quelle für Verpflichtungen gegen nicht-menschlichen Lebewesen verweisen, auf die Empfindungsfähigkeit und im besonderen die Leidensfähigkeit von Lebewesen. Als Lebewesen, die Wohlbefinden, Schmerzen, Leid und Angst empfinden können, besitzen Menschen einen Anspruch auf Leidensvermeidung bzw. Leidensbegrenzung. Es gibt *prima facie* keinen Grund, dass alle empfindungsfähigen Lebewesen nicht denselben Anspruch besitzen dürfen. Es kann nämlich nicht gerechtfertigt werden, einen radikalen Unterschied zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen zu machen, solange diese sich so verhalten, dass wir annehmen müssen, dass auch sie Leid und Schmerz, Behagen und Not empfinden können. So erweitert sich das Verbot willkürlicher Schmerzzufügung und brutaler Vernachlässigung über den Bereich der Menschen hinaus auf das Gebiet der nicht-menschlichen Lebewesen (Patzig, 1983: 14). Das Handeln hat nicht nur den anderen Menschen zu berücksichtigen, sondern ebenso die Natur, sofern sie empfindungsfähig ist. Das Geltungsbereich unserer moralischen Verpflichtungen sollte sich über den Kreis der Menschheit hinaus auf alle Lebewesen erweitern, die Leid und Schmerz, aber auch Lust empfinden können.

In der Nachfolge Benthams ist dieser Gedanke in verschiedener Form wieder aufgegriffen worden. Er wird bei Peter Singer weiter entwickelt. Singer geht in seinem Buch *Praktische Ethik* vom ›Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen‹ aus (Singer, 1984: 32ff.). Er nennt in vergleichbarer Weise eine Bevorzugung menschlichen Lebens vor tierischem Leben ›Speziesismus‹, der genauso verwerflich sei wie Rassismus:

Die Tatsache, dass bestimmte Wesen nicht zu unserer Gattung gehören, berechtigt uns nicht, sie auszubeuten, und ebenso die Tatsache, dass andere Lebewesen weniger intelligent sind als wir, nicht, dass ihre Interessen mißachtet werden dürfen [...] Die Frage ist nicht: können sie denken? oder: können sie sprechen? sondern: können sie *leiden*? ... Ist ein Wesen nicht leidensfähig oder nicht fähig, Freude oder Glück zu erfahren, dann gibt es nichts zu berücksichtigen. Deshalb ist die Grenze der Empfindungsfähigkeit die einzig vertretbare Grenze für die Rücksichtnahme auf die Interessen anderer (ebd.: 71ff.).

So verstanden ist das Gleichheitsprinzip nicht auf den Menschen beschränkt. Er fordert, einen unparteiischen Standpunkt für den Vergleich von Mensch und Tier einzunehmen (ebd.: 123). Ähnlich wie Singer macht sich Dieter Birnbacher einen utilitaristischen Standpunkt zu eigen. Ausgehend vom Kriterium der Leidensfähigkeit sieht er den Schmerz empfindenden Tieren gegenüber eine Handlungspflicht des Menschen: „Tierquälerei zu unterlassen, ist Pflicht, sofern die Natur leidensfähig ist, und diese Pflicht reicht ebenso weit, wie die Leidensfähigkeit der Natur reicht“ (Birnbacher, 1980: 118).<sup>11</sup> Birnbacher kommt also mit seiner Frage nach der Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur genauso weit wie die Singersche Argumentation. Dort, wo Leidensfähigkeit in der Natur vorausgesetzt werden kann, steht der Mensch vor der Pflicht, diese Leiden zu vermeiden oder möglichst weitgehend zu minimieren. Birnbacher versucht aber scheinbar gleichzeitig die von ihm gezogene Grenze der Verantwortung (schmerzfähige Natur) dadurch zu überschreiten, dass er auch die nichtschmerzfähige Natur in sein ethisches Kalkül mit einbezieht. Er lässt keinen Zweifel daran, dass wir etwas Gutes tun müssten, um die Erde auch für kommende Generationen lebensfähig zu halten. Die nichtschmerzfähige Natur scheint nur dort bewahrenswert zu sein, wo sie für die Menschen da ist – genauer gesagt: für kommende Generationen. Wir sind damit nicht unmittelbar verantwortlich für die nichtschmerzfähige Natur, sondern für uns selbst. Sein ethisches Kalkül geht deshalb weder über den Anthropozentrismus, noch über den Pathozentrismus hinaus. Sein ethisches Kalkül umfasst höchstens den Pathozentrismus bzw. die schmerzfähige Natur. Er hebt also hervor, dass wir „im Falle von Tieren etwas sagen können, was wir ihnen gegenüber die Pflicht haben, sie nicht zu quälen, dass wir es ihnen schuldig sind, sie nicht unnötigen Schmerzen auszusetzen“ (ebd.: 124). Im Gegensatz zu den Landschaften (denen gegenüber nicht, sondern nur in Ansehung derer wir Pflichten übernehmen – etwa gegenüber potentiellen künftigen Betrachtern) haben Tiere den Charakter von Quasi-Rechtssubjekten als leidensfähigen Kreaturen, da „wir Pflichten und damit Verantwortung gegenüber der außermenschlichen Natur insoweit haben, als diese leidensfähig ist“ (ebd.: 121). Daraus folgt, dass Birnbachers Begriff der Verantwortung gegenüber der Natur zum einen aus einer pathozentrischen und zum anderen aus einer anthropozentrischen Argumentation abgeleitet wird.

---

<sup>11</sup> Empirische Befunde aus der Physiologie und Ethologie sprechen dafür, dass Tiere ebenso unter Schmerzen leiden wie Menschen (vgl. Birnbacher, 1991a: 311). Ob Tiere unter Schmerzen ebenso stark leiden wie Menschen, ist jedoch empirisch schlechter nachweisbar und demgemäß umstritten. Während einige Autoren gerade die Rolle eines differenzierten Bewußtseins für die Leidensintensität betonen, weisen andere darauf hin, dass Tiere unter Schmerzen stärker leiden, weil sie ihnen hilflos ausgeliefert sind (vgl. ebd.: 312f.).



### 1.2.2 KRITIK AM PATHOZENTRISMUS

Einerseits wird der pathozentrische Ansatz positiv bewertet, weil alle empfindungsfähigen Wesen (Tiere) dabei in den Geltungsbereich unserer moralischen Berücksichtigungen bzw. Verpflichtungen eingeschlossen werden. Ein wirkungsvoller Tierschutz erscheint jedenfalls aus Sicht einer pathozentrischen Ethik besser begründbar zu sein als aus rein anthropozentrischer Perspektive. Andererseits erscheint er jedoch ein erweitertes Argument des Anthropozentrismus oder Quasi-Anthropozentrismus zu sein, weil Empfindungs- oder Leidensfähigkeit nicht unabhängig von der Familienähnlichkeit von Menschen und Tieren ist. Die Pathozentrik vermag nämlich allenfalls diejenigen Naturformen zu schützen, die analog zum menschlichen Bewußtsein mit vergleichbaren Empfindlichkeiten ausgestattet sind. Es handelt sich hier um eine sehr eindeutige anthropozentrische Orientierung, bei der die Natur nur insofern Berücksichtigung findet, als sie sich hinsichtlich Leid- und Schmerzfähigkeit mit dem Menschen vergleichen lässt. Das heißt: Wir sehen zwar einen gewissen Wandel des Kriteriums der Moral auf die Empfindlichkeit; das neue Kriterium ist jedoch nach wie vor nicht unabhängig von den menschlichen Eigenschaften. Für Singer ist z.B. das Kriterium der Empfindungsfähigkeit bzw. Leidensfähigkeit und – wie er später hinzufügt – auch das damit in Zusammenhang stehende Kriterium des Bewußtseins bzw. Selbstbewußtseins die Grenzlinie moralischer Verantwortung gegenüber Menschen und Tieren. Anhand dieser Kriterien kommt Singer zu einer Kriterienhierarchie, die vom niedrigen (oder noch nicht vorhandenen) Bewußtsein über das bewußte Leben eines Wesens zum Selbstbewußtsein des rational entscheidenden und planenden Menschen hinaufführt. Dementsprechend werden nur die mit dem Menschen vergleichbaren höheren Tiere in die Schutzgarantie dieser Ethik einbezogen. Für Singer sind sie (Quasi-)Personen, denn ein Lebewesen ist eine Person genau dann, wenn es erstens vernunftbegabt, zweitens selbstbewußt und drittens sich seiner als distinkter Entität mit einer Vergangenheit und Zukunft bewußt ist. Anhand von Experimenten mit Schimpansen zeigt er, dass es Tiere gibt, die diese Kriterien erfüllen (Singer, 1984: 129ff.). Da sie mit dem Menschen vergleichbar sind, sollten sie geschützt werden.

Obwohl die Singersche Position vielfach kritisiert worden ist, möchte ich mich hier mit zwei Bemerkungen begnügen. (1) Ist das Singersche Kriterium der Person selbstverständlich? Der Personbegriff ist m.E. nicht unabhängig von der Menschenwürde. Es kann deshalb einen Verdacht geben, ob der Singersche Personbegriff, d.h. Selbstbewußtsein, ein entscheidendes Kriterium bzw. hinreichende Bedingung der Menschenwürde ist, die sich im Laufe der Geschichte entwickelt hat. Wenn ja, müssen nicht-selbstbewußte Personen moralisch nicht berücksichtigt werden. Wenn nicht, entspricht der Singersche Personbegriff zumindest nicht

den Personbegriffen, die im Laufe der Geschichte konstruiert worden sind. (2) Inwiefern lassen sich die Interessen des Tieres mit den Interessen des Menschen vergleichen? Und inwiefern können wir von der gleichen Erwägung von Interessen von Mensch und Tier sprechen? Es gibt keinen Grund dafür, dass sich alle Interessen des Menschen auf bloße Vermeidung bzw. Minimierung von Leiden und Schmerzen reduzieren müssen. Selbst wenn das moralische Kriterium der Naturethik von der Leidens- und Empfindungsfähigkeit ausgeht, können Interessen von Menschen und Tieren nicht völlig gleichwertig sein. Wessen Interessen sollte z.B. vorrangig berücksichtigt werden, wenn die Interessen des Menschen und die des Tieres gegeneinander stoßen oder nicht gleichzeitig befriedigt werden können? Obgleich Tiere als ›moral patient‹ (vgl. Warnock, 1971; Frankena, 1979) in die Debatte der Moral einbezogen werden müssen, garantiert dies allerdings nicht, dass die Interessen des Tieres gleichwertig mit denen des Menschen sind. Das heißt: Der absolute Egalitarismus zwischen Mensch und Tier kann von vornherein nicht gerechtfertigt werden.

Wir überprüfen die Fragen, ob Empfindungs- oder Leidensfähigkeit als ein Kriterium der Naturethik gerechtfertigt werden kann (1), und welche moralischen Probleme entstehen, wenn leidensfähige Wesen – genauer gesagt: nur sie – moralisch berücksichtigt werden dürfen (2).

(1) Wir sollten zunächst darüber nachdenken, worauf der Pathozentrismus abzielt: entweder (a) die Minimierung der Gesamtsumme von Leid und Schmerz aller empfindungsfähigen Wesen einschließlich der Menschen und Tiere oder (b) das allgemeine Verbot der Leid- und Schmerzzufügung sowie Tötung jedes empfindungsfähigen Wesens.

(a) Wenn man den Pathozentrismus sozusagen kollektiv auffasst, sollte die Frage gestellt werden, in welchem Ausmaß Verpflichtungen gegen Tiere zu berücksichtigen sind. In diesem Fall ist es möglich, den Summenutilitarismus *ipso facto* auf einen solchen Pathozentrismus anzuwenden.<sup>12</sup> Einerseits: Einem Tier darf dann in dem Maße Leid (z.B. Tierexperimente in der medizinischen Forschung) zugefügt werden, wie dadurch menschliches oder anderes tierisches Leid verhindert wird. Doch fragt es sich, ob eine solche Position wirklich als Pathozentrismus bezeichnet werden kann, weil Schmerzzufügung der empfindungsfähigen Lebewesen erlaubt ist. Andererseits: Kann oder darf Summenutilitarismus wirklich auf

---

<sup>12</sup> Ob der Pathozentrismus wirklich dem Summenutilitarismus nahesteht, muss im Bedarfsfall unter die Lupe genommen werden. Da mein Interesse nur in moralischen Probleme liegt, die sich aus dem summenutilitaristisch aufgefassten Pathozentrismus ergeben können, möchte ich mich hier mit einer kurzen Bemerkung begnügen. Pathozentriker sind sehr häufig auf teleologische Alternative gerichtet, um eine nicht-anthropozentrische und metaphysikfreie Alternative zu finden. Wolf definiert z.B. den Schmerz in Bezug auf empfindungsfähige Wesen als „Verhinderung ihres Wollens“ (vgl. Wolf, 1997: 47ff.; 1990). In dieser Definition wird es vorausgesetzt, sowohl dass Wollen empfindungsfähiger Lebewesen bestimmt sein kann, als auch dass Zahl oder Intensität ihres Wollens gemessen oder wenigstens verglichen werden kann. Sonst kann man nicht sagen, sowohl ob (und wieso) empfindungsfähige Lebewesen in einer konkreten Situation schmerzen, als auch in welchem Ausmaß und wie stark sie schmerzen. In diesem Sinne könnte man nicht alle Möglichkeit ignorieren, den Summenutilitarismus auf den Pathozentrismus anzuwenden.

Pathozentrismus angewendet werden? Es fragt sich, ob Leid und Schmerz wirklich objektiv gemessen werden können. In den meisten Fällen bzw. im Alltag können nur die tatsächlich subjektiv empfundenen Leidensintensitäten gezählt werden. Wenn Intensitäten von Leid und Schmerz nur subjektiv gezählt werden können, ist es unmöglich, eine sinnvolle Gesamtsumme von Leid und Schmerz zu messen. Wenn die Gesamtsumme von Leid und Schmerz nur subjektiv oder nicht sinnvoll gemessen werden kann, kann man damit keine objektiven Handlungs-Optionen oder keine sinnvollen Handlungsnormen auswählen. Konkreter gesagt: Wir können keine objektive Entscheidung treffen, in welchem Maße einem Tier Leid zugefügt werden darf, wie dadurch menschliches oder anderes tierisches Leid verhindert wird. Daraus ergibt sich, dass der Pathozentrismus nicht ausschließlich auf Minimierung der Gesamtsumme von Leid und Schmerz aller empfindungsfähigen Wesen abzielen kann, weil wir nicht einfach theoretische und praktische Schwierigkeiten ignorieren können.

(b) Wenn man den Pathozentrismus sozusagen im individuellen Sinne verstehen, muss es generell verboten sein, individuellen empfindungsfähigen Lebewesen Leid und Schmerz zuzufügen und sie zu töten. Meines Erachtens bevorzugen die meisten Pathozentriker eine solche Position vor der obigen Position (a). Soweit ich sehe, sind sie interessiert nicht für Arten-, Umwelt- und Naturschutz, sondern für Schutz jedes empfindungsfähigen Lebewesens. Eine solche Position scheint uns ein gutes Argument zu sein, individuelle empfindungsfähige Lebewesen zu schützen. Eine solche Position kann aber im Alltag nicht durchgesetzt werden. Das Verbot, individuellen empfindungsfähigen Lebewesen Leid und Schmerz zuzufügen und sie zu töten, darf bzw. kann nicht absolut sein, d.h. nicht ausnahmslos durchgesetzt werden. Dafür können wir mühelos einige Beispiele anführen: Einige (Ur-)Bewohner wie Eskimo können weiter leben, nur wenn sie sich mit tierischen Lebensmitteln ernähren. Wir dürfen nicht vergessen, dass wir eine Entscheidung treffen können, als Vegetarier zu leben, weil wir mühelos ausreichend essbare Pflanzen wie Gemüse, Obst, Brot, Reis usw. einkaufen können; Im Notfall oder im Bedarfsfall, z.B. Angriff der Tiere dürfen wir sie töten. Eine solche Tötung ist im Alltag gerechtfertigt oder wird wenigstens moralisch nicht getadelt; Bei gleicher Notlage von Mensch und Tier sollte man, vorausgesetzt, dass man jetzt nur entweder einem Menschen oder einem Tier helfen kann, einem Menschen helfen. Wenn ein Mensch und ein Tier hungern, dürfen wir zuerst dem Menschen etwas Essbares geben. Wenn wir solche Fälle für ungerecht halten, müssen wir für den absoluten Egalitarismus zwischen Menschen und Tieren plädieren. Dann fragt es sich, ob einem Menschen (statt eines Tieres) Leid und Schmerz zugefügt werden darf, obwohl er ebenfalls ein empfindungsfähiges Lebewesen ist.

Der Schutz individuellen empfindungsfähigen Lebewesens scheint zwar theoretisch ideal zu sein; Er ist jedoch im Alltag unmöglich und moralisch nicht geboten. Pathozentriker können deshalb m.E. auf ihre absolute Position nicht beharren.

Sodann schlagen sie wahrscheinlich die allgemein zustimmungsfähige moralische Pflicht vor, Tieren nicht unnötig Schmerzen und Leid zuzufügen. Wir können nun die interessierenden konkreten Fragen des Tierschutzes stellen: Wie weit darf die Pflicht zur Leidensbegrenzung gegen Tiere zugunsten menschlicher Interessen wie Tierexperimente in der medizinischen Forschung eingeschränkt werden? Dürfen wir Tiere töten, obwohl wir uns ausreichend mit nicht-tierischen Lebensmitteln ernähren könnten usw. Hier geht es nicht um die Frage, ob empfindungsfähige Lebewesen unbedingt geschützt werden müssen, sondern um die Frage von ›Maß‹ und ›Art‹, d.h. in welchem Maße einem Tier Leid und Schmerz zugefügt werden darf und in welchen Fällen wir einem Tier Leid und Schmerz zufügen dürfen. Damit könnte man sagen, dass eine solche pathozentrische Position auf theoretischer und praktischer Ebene mehr oder weniger die Vorstellung der *scala naturae* akzeptiert, d.h. die Abwägung zwischen biologischen Arten. Empfindungs- und Leidensfähigkeit wären m.E. kein unerschütterliches moralisches Kriterium, sondern nur empfehlungswert. Zusammengefaßt lässt sich sagen: Die pathozentrische Position ist keine tragfähige Grundlage für (Gesamt-)Artenschutz aller empfindungsfähigen Lebewesen und Schutz individuellen empfindungsfähigen Lebewesens.

(2) Der Grund dafür, dass Empfindungs- und Leidensfähigkeit nicht als ein Kriterium der Naturethik gerechtfertigt werden können, liegt auch darin, zumindest zwei Paradoxa im Alltag zu finden. Schwierig wird es bei der Frage, ob wir Tiere töten dürfen, wenn wir ihnen dabei keine Schmerzen zufügen (z.B. Tierexperimente unter Narkose). Aus einer pathozentrischen Position ergibt sich kein Verbot einer schmerzfreien Tötung von Nutz- und Versuchstieren. Es gibt daneben noch eine zweite äußerest problematische Grenze der pathozentrischen Position, die bei Singer besonders deutlich hervortritt. Wenn man diese Position konsequent vertritt, sind auch menschliche Föten, die noch nicht empfinden, keine moralischen Objekte. Singer klammert – unter Rückgriff auf die gleiche Begründung – die zerebral schwer geschädigten Menschen aus seiner Ethik als irrelevant aus. Auch bei ihnen unterstellt er fehlende Leidensfähigkeit und hat deshalb gegen ihre Tötung nichts einzuwenden (Singer, 1984: 146ff; 178ff.). Sogar die Kindstötung will Singer nicht ausschließen: Falls man in dieser Sache ein Gesetz zu machen hätte, dann dürfte man dem Kind wohl nur innerhalb einer kurzen Zeitspanne nach der Geburt, vielleicht für einen Monat, ein volles legales Recht auf Leben absprechen (ebd.: 171). Die Annahme, dass man gleichgültig gegenüber nicht-empfindungsfähigen Wesen sein kann, dürfte sich m.E. nicht in die Ethik bzw. Naturethik

einziehen. Die Singersche Vorstellung der *scala naturae* beinhaltet jedoch eine solche Annahme. Die mit dem Menschen vergleichbaren höheren Tiere könnten höher bewertet werden als nicht-empfindungsfähige Menschen.

An ganz anderer Stelle der *scala naturae* versucht z.B. Kambartel (1997) einen Schnitt zu machen. Er lässt kommunikative, d.h. nach seiner Überzeugung szientifisch nicht erfassbare Prozesse bei den empfindenden Lebewesen zu, die über Ausdrucksverhalten verfügen und rechnet alle übrigen Naturformen zur Klasse der sich selbst organisierenden kybernetischen Systeme. Gräser, Quallen und Bienen sind also nach dieser Auffassung keine Lebewesen, sondern „rein materielle und technische Systeme“, die in einer „rein physikalischen oder technischen Sprache“ beschrieben werden können. Unter dieser Auffassung könnte uns gleich sein, was der Natur bzw. Naturformen außer empfindungsfähigen Lebewesen passiert. Doch fragt es sich, ob Naturzerstörung und Tötung sowie Missbrauch aller nicht-empfindungsfähigen Naturwesen wirklich kein moralisches Thema sein könnten. Um diese Paradoxa bzw. andere denkbare moralische Probleme zu vermeiden, dürfen Pathozentriker nicht versuchen, in einer (Tier-)Ethik nicht nur von Empfindungs- und Leidensfähigkeit zu reden, sondern auch von Berücksichtigung einer Würde des Lebewesens, die unabhängig von tatsächlich empfundenen Schmerzen ist.<sup>13</sup> Sie dürfen auch nicht versuchen, zur Korrigierung ihrer theoretischen und praktischen Fehler wenigstens die Menschenwürde anzuerkennen. Dann ziehen sie schon aus pathozentrischer Position aus und ziehen in die biozentrische Position oder wieder in die anthropozentrische Position ein. Sie stehen daher vor einem Konflikt, entweder absichtlich die obigen theoretischen und praktischen Probleme zu übersehen, um ihre pathozentrische Position nicht zu verlassen, oder andere naturethische Position zu akzeptieren, um sie zu lösen.

Werden Leidens- und Empfindungsfähigkeit *allein* als ein Kriterium der Moral anerkannt,<sup>14</sup> reduziert sich einerseits ihr Ziel auf bloße Vermeidung von Leid und Schmerzen. Sodann kann eine wohlgeordnete gute Welt in der Moral nicht thematisiert werden. Die von Pathozentrikern eingebrachten Bewertungskriterien sind aber m.E. aus einer sehr einseitigen Anthropologie abgeleitet. Diese Ethik vermag die Kreaturwelt nur soweit zu schützen, als sich in ihr die Fähigkeit des Menschen zu Leidensempfindung und Selbstbewußtsein spiegelt. Und

---

<sup>13</sup> Sie müssen mit einigen ungelösten bzw. unlösbaren Fragen rechnen: Was ist Würde des Lebewesens (bes. des Tieres), während sich die Würde des Menschen etwa als Person bezeichnen kann? Haben Tiere auch ihre Rechte auf Leben, Wohlergehen oder Wohlbefinden wie Menschen? Sind Tiere sowohl *moral patient* als auch *moral agent*? usw. Da Biozentriker auf diese Fragen antworten, werden sie teilweise im nächsten Abschnitt diskutiert.

<sup>14</sup> Der Grund, dass Pathozentriker Leidens- und Empfindungsfähigkeit als entscheidendes moralisches Kriterium wählen, ist m.E. damit verbunden, dass sie sowohl nicht-anthropozentrische, als auch metaphysikfreie Naturethik begründen wollen. Ich bin aber der Meinung, dass eine solche Naturethik nicht unbedingt pathozentrisch sein muss. Wie später gezeigt wird, kann eine holistische Naturethik eine solche Bedingung erfüllen.

diese Ethik vermag den Menschen nur insofern zu achten, als er sich im Stande der vom Philosophen definierten Normalität und Reife befindet. Die menschliche Existenz wird sicher nicht allein durch Leidensfähigkeit und Selbstbewußtsein konstituiert. Der Schutz des Menschen wird nicht aus der bloßen Leidensfähigkeit abgeleitet, sondern aus der Würde des Menschen als eines zur Moralität fähigen Wesens. Mir scheint also nicht plausibel, dass das Wesen des Menschen und das Ziel der Moral ausschließlich auf bloße Vermeidung von Schmerzen zurückgehen müssen. Sie ist eine notwendige bzw. minimale Bedingung einer wohlgeordneten guten Welt, aber nicht ihre hinreichende Bedingung. Andererseits leuchtet nicht ein, dass Schmerzvermeidung das einzige Kriterium ethisch richtiger Behandlung ist und daher das Verhalten zu nicht schmerzempfindlichen Wesen ethisch gleichgültig ist (Siep, 2004: 271). Da Pflanzen keine Empfindungsfähigkeit haben, kann ein grausames Verhalten z.B. ihnen gegenüber nicht als moralisch falsch angeprangert werden (Kallhoff, 2002: 12). Wie oben erwähnt, werden nur die mit dem Menschen vergleichbaren höheren Tiere in die Schutzgarantie dieser Ethik einbezogen. Weiter reicht dieser Schutzschirm nicht. Pointiert gesagt: Die pathozentrische Position ist nicht geeignet für die Grundlage der Naturethik, weil nicht die ganze Natur schmerzempfindlich ist.

### **1.3 DER BIOZENTRISCHE ANSATZ**

#### **1.3.1 BIOZENTRISMUS UND SEINE ARGUMENTE**

Wer in das Zentrum der Ethik das Leben stellt, ist ein Biozentriker. Er spricht allen Lebewesen – ungeachtet ihrer Leidensfähigkeit – moralische Berücksichtigungswürdigkeit und dem Lebendigen als solchem einen eigenständigen Wert zu. Er muss die Lebewesen um ihretwillen als Gegenstände richtigen oder falschen Handelns der Menschen betrachten. Eine absolute Ethik des Lebens differenziert generell nicht zwischen menschlichem und nichtmenschlichem Leben. Die biozentrische Position setzt nämlich bestimmte ethische Grundannahmen voraus: entweder die Heiligkeit oder den Lebenswillen alles Lebens oder den Selbstzweckcharakter alles Lebendigen (Siep, 1998: 18). Albert Schweitzer, Paul W. Taylor und Hans Jonas vertreten eine biozentrische Position.

(1) Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben: Albert Schweitzer bemüht sich darum, eine Grundlegung der Ethik auf den Begriff „Ehrfurcht vor dem Leben“ zu bringen (Schweitzer, 1966a: 180). Nach Schweitzers Auffassung ist mit diesem Prinzip sowohl eine ins Grenzlose ausgedehnte Verantwortung zu begründen wie auch ein geistiges Verhältnis zum Universum zu stiften. ›Grenzlose Verantwortung allem Lebendigen gegenüber‹ ist der Leitsatz von Schweitzers Ethik, und diese Ethik impliziert eine Verantwortung für die lebende

Natur – nicht also für die ganze Natur. In dieser Ethik bestimmt sich die Frage nach gut und böse einzig und allein aus dem Maß einer ›Ehrfurcht vor dem Leben‹, die auf alle Erscheinungsweisen des Lebens gleichermaßen ausgerichtet ist. Die Ehrfurcht vor dem Leben gibt ihm ein Grundprinzip der Ethik, „dass das Gute in dem Erhalten Fördern und Steigern von Leben besteht und das Vernichten, Schädigen und Hemmen von Leben böse ist“. Die Achtung vor dem Leben gilt also absolut und ausnahmslos, denn das Leben schlechthin ist heilig. Obwohl Schweitzers Ethik eine deskriptive Unterscheidung zwischen höheren und niederen Formen des Lebens durchaus anerkennt, verzichtet sie doch ganz bewußt auf eine ethische Differenzierung zwischen Höherem und Niederen (Birnbacher, 1980: 127). Nach Schweitzer etwa bestimmt sich die biozentrisch ausgerichtete ethische Position durch die Annahme der Gleichheit bzw. Gleichwertigkeit der Überlebensinteressen aller Lebendigen. Aus dem Bewußtsein des Menschen, dass er Leben ist, „das leben will, inmitten von Leben, das leben will“ (Schweitzer, 1966a: 181), schließt Schweitzer auf eine universelle, nicht-anthropozentrische und absolute Ethik.

(2) Paul W. Taylors teleologisches Argument: Taylors naturethische Position kann zunächst als biozentrisch bezeichnet werden. Seine biozentrische Position wird weiter als teleologisch bezeichnet. Er spricht zuerst von der natürlichen Welt als einem organischen System:

Die natürlichen Ökosysteme der Erde in ihrer Gesamtheit gelten als ein komplexes Netz miteinander verknüpfter Elemente, in dem das gesunde biologische Funktionieren jedes einzelnen von dem gesunden biologischen Funktionieren der anderen abhängig ist (Taylor, 1997: 125)

In diesem Sinne scheint seine biozentrische Position den Wert des Lebendigen ausschließlich bei natürlichen Ganzheiten zu lokalisieren. Bei näherer Betrachtung zeigt sich ja, dass Taylor den Wert des Lebendigen ebenfalls (oder viel mehr) bei individuellen Pflanzen und Tieren lokalisiert. Seine biozentrische Anschauung der Natur nivelliert gewiss den Unterschied vom menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen:

Jeder individuelle Organismus wird als ein teleologisches Zentrum von Leben verstanden, das sein eigenes Wohl auf seine eigene Weise verfolgt (a.a.O.).

Damit fordert er Gattungs-Unparteilichkeit und Respekt vor dem einzelnen Organismus. Alle Lebewesen sind Wesen mit Selbstwert und Interessen und daher gleichwertig. Die Natur und jeder individuelle Organismus werden in der biozentrischen Position Taylors zum moralischen Subjekt erhoben. Den Naturwesen werden inhärente Werte zugeschrieben, auf die sich Eigenrechte gründen lassen.

Augenfällig ist, dass Taylor seine teleologische Position als Ergebnisse der ›hard science‹

bezeichnet. Er glaubt fest daran, dass sich sein Buch *Respect for Nature* (1986) unmittelbar auf die Biologie beruft, die er jedoch teleologisch interpretiert: „the entire outlook is firmly rooted in the findings of the physical and biological sciences“. Es gebe bei ihm keine ›obscure notions‹; sein Ansatz werde von der Biologie her bestätigt, deren Ergebnisse hinreichend seien zur Erklärung sowohl des menschlichen als auch des nicht-menschlichen Lebens.<sup>15</sup> Die Annahme, die Mehrzahl der Naturwissenschaftler verstehe die Natur noch heute als teleologisch, oder ein teleologischer Naturbegriff ergebe sich aus rein naturwissenschaftlichen Fakten ergibt, scheint mir unbegründet zu sein. Selbst wenn eine Vielzahl der Naturethiker, was besonders unseren praktischen Umgang mit der Natur anbelangt, sehr häufig teleologisch argumentiert, gibt es keine Garantie, dass die teleologisch gedachte Natur ohne weiteres naturwissenschaftlichen Fakten entspricht.<sup>16</sup>

(3) Jonas'sche Verantwortungsethik: Jonas schließt nicht nur die Heiligkeit der Natur, sondern auch den Selbstzweckcharakter der Natur in seinem Naturbegriff ein. Für Jonas zeigt sich die gegenwärtige Situation in der oft beschriebenen ökologischen Krise, die ihrerseits in der immensen Macht begründet ist, die der Mensch durch die Technik erworben hat. Das Ausmaß dieser Macht hat die Natur des menschlichen Handelns fundamental geändert, so dass damit auch eine fundamental neue Ethik erforderlich ist. Er diagnostiziert ein ›ethisches Vakuum‹, das durch die „Bewegung des modernen Wissens in Gestalt der Naturwissenschaft“ erzeugt worden sei; diese Bewegung, die uns zu der technologischen Macht verholfen habe, hat, wie er meint, „die Grundlagen fortgespült, von denen Normen abgeleitet werden konnten, und hat die bloße Idee von Norm als solcher zerstört“ (Jonas, 1979: 57f.). Er begegnet dem Prozess der Entteleologisierung des Lebens in der Neuzeit und versucht sie durch Rückkehr zu einem Konzept der Werte zu überwinden. Er hält es daher für geboten, die Natur teleologisch zu deuten und Naturwesen als Selbstzwecke zu betrachten, um damit einen Eigenwert der Naturwesen zu etablieren, unabhängig von dem Nutzen, den die Menschen aus der Natur ziehen können. Um den Subjektivismus in der Neuzeit zu vermeiden, muss er wenigstens einen Zweck annehmen, der nicht aufgrund der Interessen des Menschen Wert hat, sondern als Wert an sich Geltung beanspruchen darf. Der von Jonas wiederbelebte ontologische Wert

---

<sup>15</sup> Von der Pfordten (1998) begründet seine nicht-anthropozentrische ökologische Ethik über den Begriff des Interesses, den er relativ zu menschlichen Wunschvorstellungen und bewussten Willensregungen so weit abgeschwächt hat, dass er auch auf Tiere und Pflanzen anwendbar ist. Der Begriff des Interesses beinhalte eine gewisse Autonomie des Naturseienden, die im physikalisch-chemischen Bereich noch nicht vorkomme und die durch Begriffe wie Selbstbezüglichkeit, Selbstentstehung, Selbstentfaltung und Selbsterhaltung charakterisiert werden könne. Er bemüht sich, diese Begriffe möglichst eng an die Naturwissenschaften anzukoppeln. In diesem Zusammenhang schätzt er Taylors Urteil über die ›Zielgerichtetheit von Lebewesen‹ als gut begründete ›Deskription der biologischen Fakten‹ ein. Seiner Ansicht nach enthält zwar der Begriff des Interesses ein realteleologisches Moment; er ist jedoch nicht einwandfrei in der naturwissenschaftlichen Fakten enthalten.

<sup>16</sup> Vgl. Zur gegenwärtigen Debatte um die Interpretationen der teleologischen Naturkonzeption: s.u. Kap.2.1.2.3.



ist nicht unabhängig von einer metaphysischen Fundierung. Er postuliert nämlich einen ›Imperativ des Daseins‹ (ebd.: 90), der als ontologisch gerechtfertigte ›Idee des Seins‹ (ebd.: 92) für die Menschheit die Pflicht zu existieren begründet. Er stellt sich damit unter die Verpflichtung, die Unterscheidung von Sein und Sollen, von Tatsachen und Werten neu zu fassen. Erst in diesem Rückgang auf die metaphysische Neubestimmung des Begriffs von Sein, aus dem ein Sollen folgt, wird für Jonas jene Befreiung vom Anthropozentrismus möglich (ebd.: 95). Die Organismen zeigen eine Zweckorientierung auf die eigene Daseinserhaltung, sind mithin als Selbstzwecke anzusehen (ebd.: 157). Das was als Selbstzweck erstrebt wird, wird aber traditionell als ein Wert gefasst. Letztlich als ein Gutes oder das Gute. Das organische Leben dokumentiert also, dass Natur selbst „Wert hegt, da sie Zwecke hegt“ (ebd.: 150). Damit sagt Jonas, dass über seinen Nachweis der Immanenz der Werte der Natur im Sein für die neue Ethik der entscheidende Schritt geleistet sei (a.a.O.). Die Verknüpfung von Sein und Sollen und die ontologische Grundlage des unbedingten Imperativs zum Sein spielen die entscheidende Rolle für die Jonas'sche neue Ethik. Jonas zielt mit seiner Ethik darauf ab, dass wir wieder die Scheu vor dem Heiligen lernen müssen.

Bei der neuen Ethik von Jonas wird ein bestimmtes Menschenbild vorausgesetzt, das seine metaphysische Naturethik und Verantwortungsethik fundiert. Jonas glaubt fest daran, dass es eine Menschheit geben muss, die sich in „der Idee vom Menschen“ verankert (ebd.: 91). Diese Idee des Menschen wird nicht als die einheitliche Angabe einer Klasse von Merkmalen, sondern als solche Art, „dass sie die Anwesenheit ihrer Verkörperung in der Welt fordert“ (a.a.O.). Sie sagt, „dass eine solche Anwesenheit sein *soll*, also gehütet werden soll, sie also uns, die wir sie gefährden können, zur Pflicht macht“ (a.a.O.). Aus dieser Idee des Menschen ergeben sich also Verpflichtungen und ein Sollen. Diese in der Idee des Menschen verankerten Verpflichtungen sind in der Tat auf die Sicherung des Überlebens der Menschheit gerichtet. Das heißt: Die Zuwendung zu den Dingen der Natur um ihretwillen ist nur vordergründig; denn sie ist quasi eine notwendige Bedingung für das Überleben der Menschheit. Die Jonas'sche neue Ethik, d.h. seine Idee einer Verantwortungsethik für die Zukunft, etabliert – entgegen seiner eigenen Intention – nicht die Eigenrechte der Naturwesen. Seine Verantwortungsethik verlässt nicht völlig den Bannkreis des Anthropozentrismus.

Im Folgenden wird weiter überprüft, ob die Verantwortung des Menschen für die Natur um ihretwillen anstatt der für die Menschheit innerhalb Jonas' neuer Ethik möglich ist. Wir müssen zunächst das Wesen der Jonas'schen Verantwortung bzw. Verantwortungsethik kennen. Jonas versucht zu zeigen, dass die symmetrische Struktur zwischen Rechten und Pflichten nicht immer auf Verantwortungsverhältnisse angewendet werden kann und/oder muss. Falls

wir von Pflichten im zwischenmenschlichen Bereich sprechen, so stets – seit der Neuzeit – in Hinblick auf eine Gesellschaft von Rechtssubjekten, die zueinander in einem wechselseitigen Verpflichtungsverhältnis stehen. Verpflichtungen können dann nur gegen Lebewesen bestehen, die ihrerseits entsprechende Verpflichtungen haben. Daraus folgt, dass nur Menschen als vernunftbegabte Lebewesen in die Rechtsgemeinschaft eingezogen werden können und/oder dürfen. Demgegenüber können sowohl außermenschliche Lebewesen als auch nicht-vernunftbegabte Menschen wie Säuglinge, Behinderte u.a. kaum in die Rechtsgemeinschaft aufgenommen werden. Jonas bietet jedoch eine neue Möglichkeit an, dass Verantwortung nicht auf die symmetrische Relation reduziert wird. Jonas zufolge gibt es zwei Typen der Verantwortung. Die Verantwortlichkeit des Staatsmanns für die Bürger und die der Eltern für die Kinder, erstere als Urtyp der vertraglichen, die zweite als Urtyp der natürlichen Verantwortung, sind die paradigmatischen Fälle, an denen Jonas seine Verantwortungsethik entwickelt. Archetyp jeder Verantwortungsrelation sowohl im zeitlichen als auch im systematischen Sinn ist für Jonas die elterliche Verantwortung für das Kind (ebd.: 234). Das Sein des Neugeborenen stellt einen Sollensanspruch an uns. Es handelt sich um eine genuine Zukunftsverantwortung, bei der kein reziprokes Verhältnis von Rechten und Pflichten besteht. Im Falle der elterlichen Verantwortung für die Kinder kommt unser antwortendes Gefühl nämlich überdeutlich ins Spiel, so deutlich, dass wir hier das Sittengesetz gar nicht bemühen müssen, meint Jonas; denn hier folgen wir dem Brut- und Pfliegetrieb, der „uns (oder wenigstens dem gebärenden Teil der Menschheit) von der Natur mächtig eingepflanzt ist“ (ebd.: 85; ebenso 171).

Allerdings schließt bei Jonas die Sorge für die Zukunft der Menschheit die Sorge um die Zukunft der Natur als eine *conditio sine qua non* ein. Eine solche Sorge bleibt noch, wie gesagt, im Bannkreis anthropozentrischer Betrachtung. Nach Jonas gibt es noch die Möglichkeit, dass von Zukunftsverantwortung des Menschen für die Natur die Rede sein kann. Die Zukunftsverantwortung fragt nicht nach der Zurechnung von eingetretenen Handlungsfolgen, sondern nach der vorausblickenden Festlegung dessen, was zu tun ist. Daraus folgt, dass der Mensch für die Natur um ihretwillen verantwortlich ist, weil und sofern sie der menschlichen Macht ausgeliefert ist. Die Verantwortung entspringt jedoch nicht aus Macht, sondern wie Jonas sagt: „Verantwortung im ursprünglichsten und massivsten Sinne folgt aus der Urheberschaft des Seins“ (ebd.: 241). Hier wird eine wichtige Frage gestellt, ob eine elterliche Verantwortungsrelation für die Relation von Mensch und Natur gilt.<sup>17</sup> Diese Frage schließt tatsächlich zwei unterteilbaren Fragen ein: (a) Stellt das Sein der Natur einen

---

<sup>17</sup> Ich überlege nicht den Fall des vertraglichen Paradigmas, weil mit Naturwesen kein Vertrag besteht.

Sollensanspruch an uns wie Neugeborene?; (b) Besteht elterliche oder urheberschaftliche Beziehung zwischen Menschen und Natur? (a) Jonas will, wie gesagt, die menschliche Ethik mit einer teleologisch gedachten Natur vermitteln. Für Jonas wird es vorausgesetzt, dass eine teleologisch gedachte Natur einen Sollensanspruch an uns stellt, und zwar unabhängig von einer Konvergenz mit menschlichem Eigeninteresse und Pflichten gegen kommende Generationen. Das heißt: Es besteht eine ontologische Verantwortung für die Natur. Für eine solche Verantwortung müssen wenigstens zwei Voraussetzungen erfüllt werden. Erstens: Eine teleologisch gedachte Natur ist noch heute gültig. Damit kann bzw. darf man die Natur als normgebend qualifizieren. Darauf komme ich im Kap.1.3.2 zurück. Zweitens: Wir müssen ein antwortendes Gefühl gegenüber einer teleologisch gedachten Natur haben wie gegenüber Neugeborene. Nur wenn wir im Moment die erste Voraussetzung akzeptieren würden, könnte die teleonomische Organisation oder die Zweckmäßigkeit lebender System für Menschen eine Quelle von Gefühlen wie Bewunderung, Achtung oder Zuneigung sein. Damit könnte man zwar sagen, dass Gefühlen gegenüber einer teleologisch gedachten Natur eine gewisse Rolle spielen; ein solches Gefühl ist aber nicht mit Mutterliebe bzw. unserem Verantwortungsgefühl gleichzusetzen. (b) Es fragt sich, ob die Beziehung zwischen dem Menschen und der Natur als ›elterlich‹ bezeichnet werden kann – anders formuliert: ob die Beziehung von Mensch und Natur wirklich mit der elterlichen Beziehung von Eltern und ihrem Kind verglichen werden kann. Das kann man nicht sagen, weil es keinen Akt der Zeugung zwischen Menschen und Natur gibt. Der Mensch hat daher Gefühle, die Eltern gegenüber ihrem Kind haben, gegenüber der Natur nicht. Niemand kann einfach sagen, dass wir von Natur aus einen Brut- oder Pflorgetrieb zur Natur haben. Darüber hinaus ist die Annahme nicht adäquat, dass sich der Mensch als verantwortendes Subjekt auf den Status der Eltern bezieht und dementsprechend sich die Natur als Verantwortungsobjekt auf den Status des Kindes bezieht. Denn dieser Vergleich entspricht nicht unserem *common sense*: Viele Menschen denken, die Natur sei die Mutter aller Dingen. Damit behaupte ich allerdings nicht, dass es ein reziprokes Verhältnis zwischen Menschen und Natur gibt, sondern nur, dass die Verantwortung des Menschen für die Natur weder als elterlich noch als vertraglich zu verstehen ist.

### **1.3.2 KRITIK AM BIOZENTRISMUS**

Wer sich als Biozentriker bezeichnet, vertritt die Auffassung, dass sich ein wirksamer Schutz der Natur nur dann durchsetzen lasse, wenn die Kategorie des Heiligen oder ›Zweck an sich‹ wiederhergestellt werden kann. Gegen die biozentrische Positionen wird vor allem immer wieder die Frage gestellt, wieso wir Ehrfurcht oder Respekt vor dem Leben einschließlich der

unfühlenden Natur haben sollen. Der Grund der Biozentriker dafür ist, wie gesagt, eng mit der Heiligkeit und/oder dem Selbstzweckcharakter alles Lebendigen verbunden. In der biozentrischen Positionen wird alles Lebendige mit (1) dem Heiligen (Schweitzer, Jonas) oder (2) mit dem ›Zweck an sich‹ (Taylor, Jonas) identifiziert.

(1) Ein gewisser Schlüssel zum Verständnis der Lehre von der ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ mag darin zu finden sein, dass diese Ethik bei Schweitzer durch eine ›ethische Mystik‹ gekennzeichnet wird. (a) Eine solche Ethik, d.h. eine ethische Mystik, wird wahrscheinlich durch Gefühle wie Bewunderung, Verehrung oder Achtung fundiert. Solche Gefühle, wie wir sie gegenüber Lebewesen empfinden, können ebenso auch gegenüber eindrucksvollen Naturdenkmälern auftreten. Wenn eine biozentrische Naturethik wirklich durch solche Gefühle fundiert ist, muss der Biozentriker erklären, wieso der Übergang vom Anorganischen zum Organischen ethisch so relevant sein soll, während etwa die Differenz zwischen menschlichem und nicht-menschlichem Leben keine besondere Rolle spielt. (b) Ehrfurcht ist eigentlich eine religiöse Grundhaltung. Wir können natürlich nicht verneinen, dass eine solche religiöse Haltung ein neues Verhältnis des Menschen zur Natur bestimmt, und damit, dass sie gewissermaßen zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise beiträgt. In diesem Sinne drückt Robert Spaemann seine (persönliche) Überzeugung aus: „Nur wenn der Mensch heute die anthropozentrische Perspektive überschreitet und den Reichtum des Lebendigen als einen Wert an sich zu respektieren lernt, nur in einem wie immer begründeten religiösen Verhältnis zur Natur wird er imstande sein, auf lange Sicht die Basis für eine menschenwürdige Existenz des Menschen zu sichern“ (1980: 198). Selbst wenn wir den moralischen Stellenwert solcher persönlichen Überzeugungen nicht verneinen können, dürfen wir ihn nicht übertreiben. Ein moralisches Ideal begründet nicht immer moralische Normen, die zwischen allen vernünftigen Wesen anerkannt werden können. Allerdings taucht eine enorme Schwierigkeit auf, wenn man eine Ethik mit den privaten bzw. religiösen Erfahrungen verbindet: „Einmal aus dem Bezug zum jeweils privaten mystischen Erleben herausgelöst, verstrickt sie sich in Antinomien, die sich rational nicht auflösen lassen“ (Birnbacher, 1980: 129). Anders ausgedrückt: Da diese Ethik nicht auf der allgemeinen Verbindlichkeit, sondern auf den privaten Erfahrungen fußt, ist sie in vielen Fällen nicht zu universalisieren.

(2) Die metaphysisch begründete Naturethik gerät immer wieder in den Verdacht einer Remoralisierung der Natur und den einer Remythisierung menschlichen Wissens. Biozentriker glaubt in der Regel an die Existenz oder auch an die Möglichkeit von Werten, die den Dingen selbst innewohnen und jeder Wertzuschreibung vorgegeben sind. Der etwa von Taylor oder Jonas aufgefasste Naturbegriff geht mehr oder weniger auf eine – die vorneuzeitliche

Naturphilosophie bestimmende – metaphysisch verankerte teleologische Deutung des Lebendigen zurück. Er gerät auch immer wieder in den Verdacht eines Rückfalls in den vorneuzeitlichen Naturalismus. Der bloße Rückgang auf den antiken teleologischen Naturbegriff könnte nur wenig zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise beitragen, weil dieser Naturbegriff nicht zu den naturwissenschaftlichen Fakten bzw. den damit verbundenen Überzeugungen des Menschen passt. Daraus ergibt sich die Frage, ob die Alternative zu einem rein zweck-rationalen Naturverhältnis jene starken Formen des biozentrischen Denkens sein müssen, die die Natur als Quelle von Normativität begreifen. Anthrozentriker beschuldigen sie der Wissenschaftsfeindlichkeit und der unkritischen Metaphysik. Passmore begründet daher seinen streng anthrozentrischen Standpunkt mit dem Hinweis auf die Alternative eines spekulativ-metaphysischen Naturbegriffs, der hinter den Stand der wissenschaftlichen Aufklärung zurückfalle (Passmore, 1980: 173ff.). In diesem Fall bietet der Biozentrismus vielmehr dem Anthrozentriker gute Gründe an, dass man am Anthrozentrismus festhält, indem man ihn als rational begründbare Position bezeichnet. Allerdings gibt es keinen Beweis, dass der Anthrozentrismus wissenschaftlich begründet werden kann. Deswegen zeigt dies nochmal, dass wir vor der Aufgabe stehen, moralische Impulse gegenüber der Natur mit dem Bemühen um rationales Argumentieren in Einklang zu bringen.

Die Forderungen der biozentrischen Positionen begegnen immer wieder den Einwänden einer Überforderung des Menschen. Die moralischen und pietistischen Prinzipien zu etablieren, die auf einem religiösen Glaube fußen, wird zum einen als eine moralische Überforderung in säkularen und pluralistischen Gesellschaften verworfen. Zum anderen scheint die Forderung eines Schutzes aller Lebewesen bzw. jedes individuellen Lebendigen nicht durchsetzbar zu sein. Nach der biozentrischen Auffassung müssen alle Lebewesen geschützt werden, weil sie heilig oder ›Zweck an sich‹ sind. Verantwortung für alle Lebewesen zu tragen, geht aber über die Fähigkeit des Menschen hinaus, weil wir nicht alle in einer bestimmten Situation an uns ergehenden moralischen Forderungen erfüllen können.

Allerdings tauchen enorme Schwierigkeiten auf, wenn man konsequent gemäß dieser Forderung leben möchte. Die wichtige Frage ist, wie stark der Begriff der Heiligkeit interpretiert werden muss. Es liegt auf der Hand, dass eine absolut biozentrische Position menschliches Leben unmöglich machen würde. Als Naturwesen ist der Mensch auf einen Stoffwechsel mit der ihm umgebenden Natur angewiesen; er muss Tiere und Pflanzen töten, um sich ernähren zu können. Würde er, um ihre Heiligkeit zu respektieren, auf diese Tötung verzichten, würde er sich selbst umbringen – und damit ein Wesen töten, das nicht minder

heilig ist als die geschonten Tiere und Pflanzen (Bayertz, 1987: 152). Wir stehen damit vor einem Konflikt. Leben erhalten und Leben fördern ist immer gut. Leben vernichten und Leben schädigen ist immer böse. Das ist der Konflikt. Schweitzer entwickelt leider keine verbindliche Systematik, nach der die Konfliktfälle zu entscheiden wären. Die durch die Ehrfurcht ausgelöste Ratlosigkeit ist dennoch die Eintrittsbedingung in die von Schweitzer gemeinte Ethik (Altner, 1991: 58).

Hat alles, was überhaupt existiert, wirklich ein Recht auf Existenz? Eine Vielzahl aller Arten von Lebewesen, die überhaupt jemals auf der Erde existiert haben, ist inzwischen ausgestorben. Dem Pockenvirus, das von der Erde verschwunden sein soll, wird kaum jemand nachtrauen; den Hakenwurm, die Malariamücke und ähnliche Geißeln der Menschheit wären wir wohl alle auch gern los (Patzig, 1983: 16). Die Achtung vor der Heiligkeit des Lebendigen endet spätestens bei tödlichen Viren. Dieser Fall gilt auch für Vernichtung von Pflanzen und Tieren, um notwendige Nahrung zu gewinnen. Trotzdem bezeichnet Albert Schweitzer sich selbst als Verfolger des Mäuschens, Mörder des Insekts, Massenmörder der Bakterien. Seine Ethik der ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ plädiert allerdings nicht für den sicheren Tod der Menschheit; er will die Unausweichlichkeit des Lebendigen auch nicht als Grund zur Beruhigung akzeptieren. Worin liegt eigentlich die Grenze unserer Verantwortung für das Lebendigen? Problematisch ist, dass wir für alles verantwortlich sein sollten, was auf der Erde lebt. Dies ist wahrscheinlich eine moralische Überforderung für uns. Es gibt ganz gewiss bestimmte Situationen, in denen wir unsere moralische Verantwortung nicht tragen können. Dass wir durch Vernichtung des Lebendigen – wie z.B. tödlicher Viren –, das unser Leben bedroht, eine moralische Schuld auf uns laden und uns dieser Schuld bewußt sein müssen, scheint mir unnötig und unwahrscheinlich zu sein.

Die teleologisch begründete Naturethik hat auch ein ganz ähnliches Dilemma. Bei ihr werden individuellen Lebewesen und Lebenszusammenhängen mit einer Zweckstruktur eigenständige Werte zugeschrieben. Die Werte existieren aufgrund der zweckhaften Verfasstheit des Lebendigen. *Jedes individuelle Lebewesen* ist in diesem Fall Wertträger. Da jedes Lebendigen Recht auf das Leben und dessen Realisierung eigenständigen Wertes hat, dürfte es nicht vernichtet werden. Die neuere Naturethik hat hingegen versucht, diese Konsequenzen zu vermeiden und das Prinzip der Heiligkeit so zu relativieren, dass es mit dem menschlichen Interesse an Selbsterhaltung vereinbar ist (Bayertz, 1987: 153). Der prinzipielle Verzicht auf eine Differenzierung nach menschlichem und nicht-menschlichem Leben ist wenigstens aus zwei Gründen gescheitert. (a) Eine Rangordnung oder Abwägung zwischen konkurrierenden Lebenswerten ist wirklich nötig; eine ins Grenzlose erweiterte Verantwortung für alles

Lebendige hat in der konkreten Anwendung absurde Konsequenzen, weil sie praktische Regelungen anhand von Güterabwägung unmöglich macht. (b) Wir sollten über eine mögliche Gefahr nachdenken, dass die Würde des Menschen in einem radikalen Egalitarismus ignoriert würde, in dem allen Lebewesen ganz gleicher Wert zugeschrieben wird. Wir sollten daher nicht auf die Heiligkeit und den Selbstzweck jedes Lebendigen sowie die damit verbundene Unantastbarkeit jedes Lebendigen insistieren. Stattdessen könnten wir behaupten, dass der Eingriff ins Lebendige wenigstens einer Rechtfertigung bedarf. Dadurch können die menschlichen Interessen relativiert werden.

Wenn jedes individuelle Lebendige mit dem Heiligen oder Zweck an sich gleichgesetzt wird, sollten wir mit einem weiteren moralischen Problemen rechnen. Falls jedes individuelle Lebendige als ein teleologisches Zentrum von Leben wie bei Paul W. Taylor (1997: 125) oder als ein unhintergebarer Wert des Zweckhabens wie bei Hans Jonas (1979: 154) bezeichnet wird, darf es auf keinen Fall vernichtet werden. Aus seinem Sein kann ein ontologisches Sollen (ebd.: 234) abgeleitet werden, auf das sich alle moralischen Überlegungen beziehen müssen. Für Biozentriker ist auch klar, dass die Natur als das Ganze oder als ein organisches System Zweck hat. Worauf müssen sich unsere moralischen Pflichten dann beziehen? Konkret gefragt: Sollte das Gedeihen jedes individuellen Lebendigen überwiegend berücksichtigt werden? Oder: Sollte die Symbiose der Natur bzw. das symbiotische Gleichgewicht zwischen biologischen Arten überwiegend berücksichtigt werden? Wenn absoluter Wert auf jedes individuelle Lebendige gelegt wird, kann im Biozentrismus nicht einfach von der Symbiose der Natur bzw. dem symbiotischen Gleichgewicht zwischen biologischen Arten die Rede sein. Wenn der Biozentriker sein größeres Gewicht auf die Natur als das Ganze bzw. ein organisches System legt, müsste er die Relativierung und Vernichtung der Lebewesen akzeptieren. Und er sollte Menschen nicht bloß als Massenmörder der Lebewesen wie bei Albert Schweitzer oder einen ›potentiellen Zerstörer der Zweckerarbeit der Natur‹ wie bei Hans Jonas (ebd.: 249) bezeichnen, weil der Mensch als Teil der Natur oder Mitglied der Naturgemeinschaft zum symbiotischen Zustand der Natur beitragen kann.

Die meisten Menschen sind sich einig, dass ein radikaler Egalitarismus und die Nicht-Eingriffs-Regel im Alltag nicht einfach durchzusetzen sind. Es bedarf daher im Alltag einer gewissen Abwägung zwischen Lebewesen. Die prinzipielle Gleichberechtigung des Menschen und nichtmenschlichen Naturwesen sollte nicht die nötigen Abwägungsprozesse verweigern. Wir müssen die Vorstellung der *scala naturae* akzeptieren. Umstritten ist, welche *scala naturae* gerechtfertigt werden kann und darf. Wir haben vielleicht bisher zwei Möglichkeiten: Mit dem metaphysischen Hintergrund wird die Wertung ihres Aufsteigens von

der toten Materie bis zum reinen Geist anerkannt. Demgegenüber geht die Wertung der Stufenfolge heute vielmehr von schwächeren Annahmen zunehmender Komplexität, funktioneller Differenzierung und spezifizierter Leistungsfähigkeit aus (Siep, 2004: 36). In der Vorstellung der *scala naturae* steht die Erhaltung und Verbesserung des menschlichen Wohlergehens stärker noch als die vieler Tier- oder Pflanzenarten in Konkurrenz zu den Bedingungen des Wohlergehens der Wesen auf anderen Stufen der *scala naturae*. Noch umstritten ist, inwieweit der Mensch berechtigt ist, seinen Interessen bei einer Güterabwägung den Vorrang zu geben (ebd.: 303). Die Vorstellung der *scala naturae* besagt aber sicher nicht, dass das Wohlergehen der niedrigeren Wesen auf jeden Fall dem der höheren nachzusetzen wären. Zusammen mit der Ranghöhe auf der *scala naturae* ist der Inhalt der Interessen zu berücksichtigen, z.B. die Dringlichkeit und Lebensnotwendigkeit aller Arten bzw. Lebewesen, die sich in Gefahr des Aussterbens befinden (vgl. Ricken, 1987; Irrgang, 1997: 204ff.). Solche Naturvorstellung könnte als eine ›abgestufte Solidarität‹ zwischen Lebewesen oder als ein hierarchischer Biozentrismus je nach Reichhaltigkeit und Komplexität der Fähigkeiten von Lebewesen aufgefasst werden.

Attfield vertritt den sog. hierarchischen Biozentrismus. Er schreibt auch allen Lebewesen einen inneren moralischen Wert zu, zu dessen Achtung Menschen verpflichtet sind. Er plädiert aber nicht dafür, dass allen Lebewesen gleicher Wert zugeschrieben wird, sondern dafür, dass sie nach dem Grad der Organisiertheit der Lebensform abgestuft werden. Er übernimmt die traditionelle Abstufung des Lebendigen in Menschen, Tiere und Pflanzen und ordnet ihnen axiologisch eine jeweils unterschiedliche moralische Signifikanz zu, allerdings ohne zugleich eine entsprechende Wertabstufung vorzunehmen (vgl. Attfield, 1997: 128). Nach Birnbacher führt der hierarchische Biozentrismus auch zu mehr oder weniger plausiblen Konsequenzen wie ein absoluter Biozentrismus:

Wird der intrinsische Wert des individuellen Lebens dagegen nach der biologischen Organisationshöhe abgestuft – wie es Attfield (1983: 154) tut, der Menschen, Tiere und Pflanzen eine abgestufte moralische ›Signifikanz‹ zuschreibt –, ergeben sich weniger radikale, aber dennoch nicht ganz leicht zu akzeptierende Konsequenzen. Beträgt der Wert des Lebens eines Baumes etwa den n-ten Teil des Werts eines Menschenlebens, wäre es immer noch eher gerechtfertigt, *ceteris paribus* einen Menschen zu töten als einen Wald mit mehr als n Bäumen zu vernichten (Birnbacher, 1991a: 283).

Meiner Ansicht nach geht es aber einem hierarchischen Biozentriker sozusagen nicht um Quantifizierung der Werte aller Lebewesen. Das heißt: Eine Abstufung der Lebewesen bedeutet nicht gleich, dass ihr Wert quantifiziert werden könnte. (a) Wir glauben nicht, dass alle Werte quantifizierbar wären. Der Wert des Menschen, der etwa als Menschenwürde bezeichnet wird, sollte nicht quantifiziert werden. Da der Wert des Menschen nicht



quantifiziert werden sollte, dürfte man von vornherein nicht sagen, dass der Wert des Menschenlebens etwa n-facher als der des Lebens eines Baumes wäre. (2) Eine Annahme, dass der Wert eines Wesens quantifiziert werden kann, schließt jedoch die Möglichkeit nicht aus, dass dasselbe Wesen bloß als Mittel gebraucht werden darf und instrumentalisiert werden kann. Wer sich selbst als Biozentriker bezeichnet, plädiert wahrscheinlich nicht für die Instrumentalisierung des Lebendigen und damit nicht für Quantifizierung der Werte aller Lebewesen. Trotzdem könnte es einen Verdacht geben, ob eine solche Position wirklich als *biozentrisch* bezeichnet werden kann, weil sie eine Relativierung und eine unvermeidliche Vernichtung der Lebewesen erlaubt.

Wie sollten wir dann mit anderen Lebendigen umgehen, wenn wir nicht durchaus auf die Unantastbarkeit jedes Lebendigen insistieren können? Unsere Pflichten gegenüber der Existenz von Tieren und Pflanzen beziehen sich m.E. auf die Existenz der Arten bzw. das Wohlergehen der Gesamtnatur, nicht aber unmittelbar auf die Existenz jedes individuellen Lebendigen. Dadurch können die Schwierigkeiten der biozentrischen Positionen, insbesondere die der teleologisch verankerten Positionen, vermieden werden. Damit behaupte ich allerdings nicht, dass den Interessen der Menschen immer ein Vorrang vor den der nichtmenschlichen Wesen zugewilligt wird, und dass einzelne nichtmenschliche Wesen bloß als Mittel zum Zweck menschlicher Bedürfnisbefriedigung instrumentalisiert werden dürfen, solange eine biologische Art nicht ausstirbt. Als ein unparteilicher Betrachter müsste der Mensch auch seine eigenen Ansprüche in die Konzeption einer gerechten Teilung der Daseins- und Entwicklungsmöglichkeiten anderer Teile des Ganzen integrieren (vgl. Siep, 2004: 36f.). Ich bin der Meinung, dass die Vorstellung der *scala naturae* bzw. Interessenabwägungen zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen und Landschaften grundsätzlich vom Ganzen her möglich ist.

## **1.4 DER HOLISTISCHE ANSATZ**

### **1.4.1 HOLISMUS UND SEINE NOTWENDIGKEIT**

Im Kapitel 1.2 und 1.3 habe ich überprüft, ob der Pathozentrismus oder der Biozentrismus wirklich ein alternativer Ansatz zum Anthropozentrismus sein kann, um die gegenwärtige Naturkrise zu überwinden. Es wurde gezeigt, dass die beiden Ansätze *nicht* oder nur wenig zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise beitragen können, weil sie in der Regel ihren großen oder absoluten Wert auf jedes individuelle (empfindungsfähige) Lebewesen legen. Der Pathozentrismus bemüht sich in der Regel um die Maximierung angenehmer Gefühle von individuellen empfindungsfähigen Lebewesen bzw. die Optimierung der Lust-Schmerz-

Balance von individuellen empfindungsfähigen Lebewesen. In einer Ethik, die sich auf die Maximierung angenehmer Gefühle von individuellen leidensfähigen Lebewesen oder auf die Rechte von Personen beschränkt, kann allerdings nicht von einer wohlgeordneten guten Welt die Rede sein, in der wir einen Ausweg aus der gegenwärtigen Naturkrise finden könnten. Der Biozentrismus bemüht sich in der Regel darum, das Leben jedes individuellen Lebewesens zu schützen. Die meisten Biozentriker argumentieren zwar häufig teleologisch, um allen Lebendigen einen inhärenten Wert zuzuschreiben und damit einen moralischen Umgang mit der Natur zu begründen; die teleologisch begründete Naturvorstellung fußt jedoch auf einer Metaphysik der Natur, die naturwissenschaftlich nicht zu beweisen ist.

Daraus ergibt sich sozusagen die erweiterte und konkrete Aufgabe der Naturethik. Das heißt: Wir müssen einen Ausweg aus der gegenwärtigen Naturkrise bzw. einen alternativen Ansatz zum anthropozentrischen Ansatz finden, und zwar müsste er wenigstens zwei Bedingungen erfüllen. *Zum einen*: Die Naturethik müsste ihre moralisch berücksichtigungswürdigen Gegenstände erweitern. Genauer gesagt: In der Naturethik müsste nicht nur von Menschen oder empfindungsfähigen Lebewesen, sondern von außermenschlichen Naturwesen, d.h. von der Gesamtnatur oder der Natur als Ganzem, die Rede sein. Es geht also nicht bloß um die Pflichten des Menschen gegen individuelle Lebewesen, sondern vielmehr darum, *was eine wohlgeordnete gute Welt ist und was der Mensch in einer solchen Welt sein bzw. tun soll*. Dazu muss man einen naturethischen Ansatz begründen, in dem über die herkömmliche Moral, d.h. die Moral der zwischenmenschlichen Rechte und Pflichten sowie der Optimierung der Lust-Schmerz-Balance von empfindungsfähigen Wesen, hinaus von der Natur als Ganzen die Rede sein kann. Da die Vorstellung einer wohlgeordneten guten Welt nicht unabhängig von unseren historischen Erfahrungen ist, benötigt die Normsetzungen in Bezug auf den praktischen Umgang mit der Natur *ein evaluatives Menschen- und Naturbild*, das unsere historischen Werterfahrungen verwendet (vgl. Siep, 2004: 40f.).<sup>18</sup> *Zum anderen*: Eine solche Naturethik sollte nicht metaphysisch begründet werden, um heute wirklich von praktischer Bedeutung zu sein. Eine Präsentation des traditionellen Menschen- und Naturbildes ist zwar notwendig, um heute weiter von einer wohlgeordneten guten Welt zu reden; sie ist jedoch keine hinreichende Bedingung. Wir sollten darüber nachdenken, ob ein Rückgriff auf alte Naturvorstellungen wünschenswert und möglich ist, in denen Normen für unser praktisches Verhältnis zur Natur entworfen werden. Es bedarf deswegen *einer Aktualisierung der alten Konzeptionen einer wohlgeordneten guten Welt bzw. eines normativen Menschen- und*

---

<sup>18</sup> Im zweiten und dritten Kapitel dieser Arbeit werden das Menschen- und Naturbild im europäischen und ostasiatischen Denken jeweils gezeigt werden, um schließlich eine holistische Naturethik zu begründen.

*Naturbildes*.<sup>19</sup> Als ein wesentliches erkenntnis- und handlungsleitendes Orientierungsideal für eine so verstandene Naturethik erachte ich ein *holistisches Denken*.

Erachtet man sowohl die ethische Ausrichtung am Leiden wie auch diejenige am Leben als willkürliche und nicht letztbegründete Setzungen, so führt dies zu einer weiteren Ausdehnung des ethischen Relevanzbereiches hin zu einem ganzheitlichen und allumfassenden Raum ethischer Rücksichtnahme, einem *Holismus*.<sup>20</sup> Nicht nur die leidensfähige, nicht allein die lebendige Natur, sondern die Natur im Ganzen, das Natürliche besitzt ethische Relevanz. Der holistische Ansatz versucht über die Rücksicht auf Interessen des Menschen und die der schmerzempfindenden Lebewesen hinaus *Normen des adäquaten Umgangs mit der Gesamtnatur* zu entwickeln (vgl. Siep, 1998: 34). Damit versucht er Menschen und Natur *wieder* zu einer integralen Einheit zu führen. Holistische Theorien lassen sich dadurch unterscheiden, auf welche Weise diese Dimension der Gesamtnatur begründet wird. Die seit Jahren mit besonderem Nachdruck von K. M. Meyer-Abich vorgetragene *physiozentrische* Position stellt eine Kritik am anthropozentrischen Weltbild der Industriegesellschaft dar, das den Menschen zum Maß aller Dinge macht und eine falsche Umweltpolitik zur Folge hat. Er fordert eine Korrektur dieser heute geltenden Weltsicht zu einem physiozentrischen Weltbild, in dem die Umwelt als Mit-Welt begriffen wird (Meyer-Abich, 1984, 1990, 1997 etc). Eine andere Version des Holismus vertritt Siep und begründet eine *kosmozentrische* Bioethik. Kosmos ist dabei ein Begriff für die Gesamtnatur. Für Siep (2004) hat dieser Begriff einen deskriptiv-evaluativen Doppelcharakter und repräsentiert eine unter menschlicher Mitwirkung mögliche temporäre Wohlordnung.

#### **1.4.2 DIE PHYSIOZENTRISCHE POSITION**

Meyer-Abich begründet die physiozentrische Position mit der ›*naturgeschichtlichen Verwandtschaft*‹, die den Menschen als einen Teil neben Tieren, Pflanzen und anderen Elementen der Natur erscheinen lässt. Das physiozentrische Menschenbild besagt, dass der Mensch nicht schon in der menschlichen Gesellschaft, sondern nur in der natürlichen Gemeinschaft mit Tieren und Pflanzen, Luft und Wasser, Himmel und Erde wahrhaft Mensch sein kann. Meyer-Abich vertritt die Ansicht, dass der Sinn des Menschen nicht dadurch gegeben sei, dass der Rest der Welt nur für ihn da sei. Der Sinnhorizont wird dadurch unzulässig auf den Menschen reduziert, was letztlich unmenschlich ist. Nur im Horizont des

<sup>19</sup> Dies ist das Ziel des zweiten Teils dieser Arbeit.

<sup>20</sup> Holistische Philosophien sind vermutlich so alt wie die Philosophie selbst. Schon in der Vorsokratik etwa bei Heraklit und in der klassischen Antike, z.B. in Platons *Parmenides*, deutet sich holistisches Denken an. Holistisches Denken stellt nun eine Kritik dar an einem seit der Neuzeit aufgekommenen und stark favorisierten mechanistisch-analytisch-sezierenden Erkenntnisideal, das die Methode der Fragmentierung der Wirklichkeit und der Analyse des Einzelnen bestimmt hat.

Ganzen der Natur können wir wissen, *wer wir sind* und *wozu wir da sind*. In diesem Sinne kann man sagen, dass Meyer-Abich (1997) eine praktische Naturphilosophie von einem identitätsphilosophischen Ansatz geschrieben hat. Er versucht die Identität des Menschen nicht bloß durch das menschlichen Mitsein, sondern durch das natürliche Mitsein festzustellen. Wir müssen unsere Naturzugehörigkeit und den Sinn unseres Lebens im Ganzen der Natur gewinnen, da wir Menschen, wie gesagt, nur im Mitsein sowohl mit unseren Mitmenschen als auch mit unserer natürlichen Mitwelt wahrhaft wir selber sein können. Tiere und Pflanzen gehören zu unserer naturgeschichtlichen Verwandtschaft und damit zu unserer natürlichen Mitwelt. Physiozentrisch verstanden sind die Dinge und Lebewesen der außermenschlichen Natur nicht als unsere Umwelt für uns, sondern als unsere natürliche Mitwelt mit uns da. Sie haben ihren *Eigenwert* im Ganzen der Natur, so dass sie alle im natürlichen Mitsein zur Lebensgemeinschaft der Natur gehören. Aus dem Eigenwert der Natur folgt nun, dass der Natur, der natürlichen Mitwelt auch eigene *Rechte* zuerkannt werden müssten, die z.B. stellvertretend von Umweltschutzverbänden oder Naturanwälten eingefordert werden könnten, und die mit den Ansprüchen der Menschen kollidieren und zu Konflikten führen können, etwa bei der Frage der Tierversuche. Die konsequent zu verlangende Umsetzung dieses Selbst- und Naturverständnisses ist eine Ausweitung der Gesellschaft hin zu einer *Rechtsgemeinschaft der Natur*. Nach Meyer-Abich sollte der moderne Rechtsstaat dann nicht nur als Sozialstaat dem Mitsein mit anderen Menschen gerecht werden, sondern auch als Natur-Staat dem mit der natürlichen Mitwelt. Soweit sie ihren Eigenwert und eigene Rechte haben, sollen sie dementsprechend behandelt werden. Der Umweltschutz als Mitweltschutz ist nicht nur um unseretwillen, sondern um des Ganzen der Natur willen, von der wir ein Teil sind, geboten. Und wenn Ansprüche des Menschen auf Kosten der Natur durchgesetzt werden müssen, so wird das zumindest zum *Mitgefühl* mit den Tieren und Pflanzen und zum Bewußtsein einer Schuld des Menschen ihnen gegenüber führen (vgl. Meyer-Abich, 1984, 1990, 1992, 1997, 2003b etc). Meyer-Abichs physiozentrische Position wird im Folgenden dadurch konkretisiert bzw. verteidigt werden, dass einige Fragen, d.h. das Problem (1) des starken Egalitarismus, (2) das der Priorität des Ganzen vor dem Einzelnen, (3) das der Eingriffe des Menschen in die Natur und (4) das des Essens bzw. der Tötung, behandelt werden.

(1) Wird die von Meyer-Abich aufgefasste physiozentrische Position als ein starker Egalitarismus verstanden, soweit alle Dinge und Lebewesen ihre Eigenwerte und eigene Rechte in der Rechtsgemeinschaft der Natur haben? Nach Ricken ist genau diese Frage das unlösbare Problem eines bio- und physiozentrischen Ansatzes der Ethik (vgl. Ricken, 1987). Das Postulat der Gleichheit aller Spezies führt diese Theorien in eine unlösbare Aporie. Sie

stehen nämlich bleibend vor dem Problem, wie Konflikte zwischen den Interessen des Menschen und den Bedürfnissen der nichtmenschlichen Natur zu lösen sind. Zur Lösung dieses Problems brauchen wir die nötigen Abwägungsprozesse bzw. die passende Vorstellung der *scala naturae*.<sup>21</sup> Eine prinzipielle Gleichheit bzw. Gleichwertigkeit aller Wesen schließt keineswegs die Differenzierung nach Funktionen und nach jeweiliger lebensweltlicher Eingebundenheit aus. Meyer-Abich differenziert: „Das Gleichheitsprinzip, dass zweierlei gemäß seiner Gleichheit gleich und gemäß seiner Verschiedenheit verschieden behandelt werden soll, ist wohl der elementarste Grundsatz der Gerechtigkeit. [...] Die naturgeschichtliche Verwandtschaft des Menschen z.B. mit den Blumen besagt nicht, dass Menschen Blumen oder Blumen Menschen seien. Dementsprechend wäre es verfehlt, Blumen wie Menschen zu behandeln, sondern Blumen sind Blumen und keine Menschen“ (Meyer-Abich, 1984: 173f.). Nach den erkennbaren Gleichheiten und Verschiedenheiten ist es nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar moralisch geboten, verschiedene Lebewesen verschieden zu behandeln. Hunde anders als Katzen, höhere Tiere anders als Insekten, Bäume anders als Farne. Dementsprechend kommen den verschiedenen Lebewesen auch in einer Rechtsgemeinschaft der Natur keineswegs gleiche Rechte zu (Meyer-Abich, 1990: 48f.). Wichtig ist zu untersuchen, „welche Gleichheiten mit dem naturgeschichtlichen Verwandtschaftszusammenhang verbunden sind und welche Rechte aus ihnen folgen“. In der von Meyer-Abich aufgefassten physiozentrischen Position ist nicht von einem starken Egalitarismus, sondern vielmehr von einer sog. *artgemäßen* Behandlung bzw. Gerechtigkeit die Rede.

(2) Welches Verhältnis zwischen Gesamtnatur und einzelnen Naturwesen besteht in der holistischen Position? Anders gefragt: Gibt es eine Priorität des Ganzen vor dem Einzelnen? Wenn der holistische Ansatz aufgrund ihrer sozusagen gemeinschaftlichen Orientierung gelegentlich den Vorwurf des Umwelt-Faschismus auf sich zieht, ist dieser Vorwurf nicht fair. In der Erkenntnis des Einzelnen vom Ganzen auszugehen heißt zunächst einmal, das Einzelne jeweils von seiner Umwelt her bestimmt zu sehen (vgl. Meyer-Abich, 1989: 328). Dies bedeutet allerdings nicht die Unterordnung des Individuums unter irgendwelche Kollektive

---

<sup>21</sup> Siep stellt eine wichtige Frage, ob Meyer-Abich wirklich die Vorstellung der *scala naturae* akzeptiert.: „[...] die Mitglieder dieser Welt vom Stein bis zum Primaten und bis zum Mitmenschen im Grunde genommen als gleichberechtigt aufzufassen und ihnen prinzipiell Gleiches zu schulden, ... [Aber] die Vorstellung der *scala naturae*, der Höherentwicklung und der entsprechend unterschiedlichen Ansprüche und Rechte, lässt Meyer-Abich, so weit ich sehe, nicht zu“ (Siep, 2002b: 34). Meines Erachtens spricht Meyer-Abich allerdings nicht deutlich von der Vorstellung der *scala naturae*. Hinsichtlich der naturgeschichtlichen Verwandtschaften präsentiert Meyer-Abich eine Idee des Gleichheitsprinzips in der Rechtsgemeinschaft der Natur. So weit ich sehe, bedeutet dies aber nicht, dass er die Vorstellung der *scala naturae* verweigert. Wird es in Betracht gezogen, dass er sich stets am Gerechtigkeitsgedanken, „Gleiches gleich, Ungleiches seiner Eigenart entsprechend verschieden zu behandeln“ (vgl. Meyer-Abich, 1984 & 1990), akzeptiert er mehr oder weniger die Vorstellung der *scala naturae*.

oder die Unterwerfung der Menschheit unter kosmische Werte (vgl. Siep, 2004: 45). Der holistische Ansatz spricht in der Regel nicht nur den natürlichen Ganzheiten, sondern auch den individuellen Naturwesen Wert zu. Dies ist allerdings nicht darauf festgelegt, dem Einzelnen den höchsten Wert zuzuschreiben. Wird das Gedeihen des Einzelnen und die Symbiose der Gesamtnatur gemeinsam in Erwägung gezogen, kann das absolute Recht des Einzelnen auf sein Gedeihen nicht ohne weiteres geltend gemacht werden. Die Selbstentwicklung des Einzelnen, die einer bestimmten biologischen Art, und der gute Zustand der Gesamtnatur wie die Mannigfaltigkeit der biologischen Arten geraten miteinander in Konflikt. Denn die Selbstentwicklung des Einzelnen oder einer bestimmten Art fordert die Beschränkung des Gedeihens anderer individuellen Naturwesen oder die der Entwicklungsmöglichkeit der anderen Arten. Das Gedeihen der Menschen kann z.B. bei wachsender Bevölkerungszahl oder wachsendem Lebensstandard mit der Mannigfaltigkeit der Arten oder Landschaften in Konflikt geraten (ebd.: 86). Wenn einzelne Naturwesen oder biologische Arten *unbegrenzt*, d.h. ohne Berücksichtigung des Gedeihens anderer Naturwesen oder Arten, gedeihen wollen, würde sich Konflikt gefährlich zuspitzen. Eine solche Situation passt allerdings nicht in den guten Zustand der Gesamtnatur. Die Selbstentwicklung des Einzelnen oder einer bestimmten biologischen Art darf deswegen nicht unbegrenzt sein. Sie müsste vielmehr in eine Welt und die Natur als Ganzen passen, in der natürliche Mannigfaltigkeit, zufällige Veränderung und gerechte Verteilung von Chancen der Existenz und des Wohlergehens als erhaltens- bzw. förderungswürdige Eigenschaften gelten (ebd.: 55). Die Anerkennung der Werte von Naturwesen bezieht sich nicht unmittelbar darauf, ihnen ihre absoluten Rechte auf ihre Existenz bzw. Selbstentwicklung zuzuschreiben. Wie gesagt beziehen sich unsere Pflichten gegen Tiere und Pflanzen also auf die Existenz (bzw. die Mannigfaltigkeit) der Arten, nicht aber die jedes individuellen Naturwesen. Unsere (Prima-facie-)Pflicht liegt also darin, *die Werte als gute Eigenschaften der Natur* wie z.B. Natürlichkeit, Mannigfaltigkeit, Gerechtigkeit u.a. zu verwirklichen, nicht aber darin, die einzelnen Naturwesen auf jeden Fall zu schützen. In einer holistischen Naturethik geht es endlich darum, sich vor einer möglichen Gefahr des Individualismus und der des Kollektivismus zu bewahren.

(3) Wie weit sollte bzw. dürfte die kultivierende Tätigkeit des Menschen in die Natur eingreifen? Bevor wir diese Frage beantworten, müssten wir zunächst die folgende Frage beantworten, was wir unter ›Natur‹ verstehen. Die Frage, was wir unter ›Natur‹ verstehen, wurde im Laufe der Geschichte höchst verschieden beantwortet. Da sie umfangreich ist, kann sie hier und jetzt nicht völlig beantwortet werden. Deswegen möchte ich mich hier auf die

folgende Frage beschränken, ob *nur* die von Menschen unberührte Natur wirklich die Werte als gute Eigenschaften der Natur, z.B. Natürlichkeit, Mannigfaltigkeit, Gerechtigkeit etc, trägt. Anders gefragt: Werden *alle* Eingriffe der Menschen in die Natur *immer* negativ bewertet? Oder: Gibt es nur die Gegensätze zwischen Natur und Kultur oder die zwischen Natur und Technik? Zwischen der Techne und der Art, wie die Natur etwas hervorbringt, sieht Aristoteles eine sehr enge strukturelle Analogie. Darüber hinaus bindet er auch die möglichen Ziele technischen Hervorbringens an die Physis: „die Kunstfertigkeit bringt teils zur Vollendung, was die Natur nicht zu Ende bringen kann, teils ahmt sie sie nach“ (Aristoteles, Phys. II.8 ; 199a-b). Sicher kann in einem so verstandenen Verhältnis von Physis und Techne letztere nicht als die Zerstörung der ersteren gedacht werden. In einem solchen Verhältnis von Physis und Techne stehen die Begriffe ›Natur‹ und ›Techne‹ nicht gegeneinander, sondern füreinander. Damit könnte man einen guten Zustand der Welt oder der Natur vorstellen. Im Gegensatz dazu haben wir uns seit langem daran gewöhnt, Physik von Metaphysik, Natur von Kultur und Natur von Geschichte zu unterscheiden. Denn wir glauben, dass „Kultivierung der Natur freilich voraussetzt, dass wir die Natur als Mittel betrachten, dass wir sie auf den Menschen als letzten Zweck beziehen“ (Schäfer, 1993: 203). Das heißt: Wir verbinden hier sogar unbewußt den Begriff der Kultur mit der anthropozentrischen Position. Muss derjenige, welcher verlangt, die anthropozentrische Position aufzugeben, damit eigentlich der Aufgabe der Kultivierung der Natur absagen?

Wer den Gegensatz zwischen Natur und Kultur aufrechterhalten wollte, dürfte nur die von Menschen unberührte Welt als Natur gelten lassen, die es kaum noch gibt (Meyer-Abich, 2003a: 98). Sie ist gar kein paradiesischer Zustand<sup>22</sup>, sondern sogar eine große Gefahr für uns. Natur ist keine Idylle. Zu den Prozessen der Natur gehören Zerstörung, Beherrschung, Kampf, Katastrophen, Krankheiten etc. Es kommt hier darauf an, was wir unter Werten als gute Eigenschaften der Natur, z.B. Natürlichkeit, Mannigfaltigkeit, Gerechtigkeit etc, verstehen sollten. Wir sollten zunächst „unter Natürlichkeit weder eine illusionäre Unberührtheit der Natur durch den Menschen noch eine ideale Harmonie“ verstehen (Siep, 2004: 44). Durch *die Mitwirkung der Menschen* könnte die Natur schöner werden als die von Menschen unberührte Natur. Die Naturordnung könnte dadurch sogar *erst* gerecht geordnet werden. Dies bedeutet allerdings nicht, dass alle Eingriffe des Menschen in die Natur gerechtfertigt werden können.

---

<sup>22</sup> Unter Natur versteht man einen paradiesischen Naturzustand, der im Gegensatz zum Kulturzustand steht. Natur in dieser Verwendung ist eine kulturkritische Konzeption und hat normative Bedeutung: Natur ist gut, Kultur ist schlecht (vgl. Vieth & Quante, 2005: 202; Quante, 2000). In der Vorstellung einer Paradies-Natur wird es vorausgesetzt, die Natur als konstant und unveränderlich anzusehen. Die Wissenschaften haben uns längst darüber aufgeklärt, dass dieser Eindruck nur das Resultat einer zeitlich verengten Beobachtungsperspektive ist. In evolutionären Zeiträumen betrachtet, erweisen sich biologische Arten oder ökologische Gleichgewichte als vorübergehende Stadien eines permanenten Wandlungsprozesses (vgl. Bayertz, 2005).

Genetische Kombinationen im Labor führen zwar zur Biodiversität; sie bedeutet jedoch nicht unbedingt einen wohlgeordneten guten Zustand der Welt bzw. der Natur, weil die bloße Mannigfaltigkeit der Arten nicht immer positiv zu bewerten ist. Eine solche Bewertung gilt nicht nur für die von Menschen manipulierte Mannigfaltigkeit der biologischen Arten, sondern auch für die von Menschen unberührte Mannigfaltigkeit der biologischen Arten. Niemand kann z.B. die Verschiedenheit der tödlichen Krankheitserreger wie z.B. Viren positiv bewerten. Die Mannigfaltigkeit der Arten bedeutet daher *allein* nicht immer einen guten Zustand der Welt. Anders gesagt: Mannigfaltigkeit an sich könnte *allein* nicht absolutes Kriterium einer wohlgeordneten guten Welt sein. Sie müsste in den meisten Fällen mit anderen Kriterien einer wohlgeordneten guten Welt, z.B. Gerechtigkeit, kombiniert werden. Damit kann man zu Recht das Bild einer gerecht geordneten Mannigfaltigkeit und das einer wohlgeordneten guten Welt zeichnen. Ein gewisser Eingriff des Menschen in die Natur kann also nicht nur gerechtfertigt werden, sondern sogar geboten sein, sofern er *naturgemäß* oder *sachgerecht* ist. Im Zeitalter der Biotechnik sehen wir leider sozusagen die gewaltsame Veränderungen der Natur, die unabhängig von den natürlichen Eigenschaften der Gegenstände sind (vgl. Siep, 1998: 24f.). Es fragt sich, ob solche Veränderungen der Natur als die Entwicklung unserer Zivilisation interpretiert werden dürfen. Entscheidend handelt es sich also nicht nur um die Frage des ›Maßes‹, sondern die der ›Art‹ von Eingriff. Meyer-Abich weist ausdrücklich darauf hin, dass „die einzig interessante Frage vielmehr ist, welche Art des Umgangs [mit der Natur] zu rechtfertigen ist und welche nicht“ (Meyer-Abich, 1984: 146). Nicht alle Tätigkeiten des Menschen stehen allerdings der Natur entgegen. Kultur war früher die Art der menschlichen Seßhaftigkeit in der Natur. Das Vorbild der menschlichen Ansässigkeit in der Natur ist die Agri-Kultur unserer Vorfahren. Dies bedeutet allerdings nicht, dass wir auf die Vergangenheit zurückgehen müssen, sondern, dass es eines neuen Blickes auf Kultur bedarf. Kultur kann der am ehesten spezifisch menschliche Beitrag zur Naturgeschichte sein (Meyer-Abich, 1997: 12), sofern sie auch *naturgemäß* und *sachgerecht* ist. Pointiert gesagt: In der holistischen bzw. physiozentrischen Position werden nicht alle Tätigkeiten des Menschen negativ bewertet. Es kommt daher darauf an, welche Eingriffe des Menschen in die Natur gerechtfertigt werden und sogar geboten sein können, und wie weit sie erlaubt sind.

(4) Nicht nur durch anthropozentrische Umgangsformen mit der Natur bedroht die Menschheit die Existenz der Naturwesen. Fast alle Menschen bedrohen täglich unbewußt die Existenz der Naturwesen und gefährden die Würde der Kreatur, nämlich beim Essen (vgl. Meyer-Abich, 1997: 426ff; 2000). Kein Mensch kann leben, ohne von anderem Leben zu



leben. Auch wenn das Essen unvermeidlich zum menschlichen Leben gehört, bedeutet dies allerdings nicht, dass das Essen ohne Zweifel moralisch gerechtfertigt werden kann. Dem Anthropozentriker, der außermenschliche Naturwesen tatsächlich als Ressource bezeichnet, kann das Essen aber sicher kein Thema sein. Der Pathozentriker versucht dadurch einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden, dass er sich strikt vegetarisch ernährt. Dass er Tiere nicht tötet und ihnen nicht unnötig Schmerzen und Leid zufügt, scheint ihm die allgemein zustimmungsfähige moralische Pflicht zu sein oder sogar die einzige Pflicht, die er erfüllen muss, weil nur empfindungs- und leidensfähige Wesen für ihn moralisch berücksichtigt werden müssen. Obwohl fast alle Menschen heute darin übereinstimmen, dass sie Tieren nicht unnötig Schmerzen und Leid zufügen dürfen, finden sie keinen sicheren Ausweg aus dem Dilemma hinsichtlich des Essens, „denn Pflanzen sind zwar andere Lebewesen als Tiere, aber sie sind gleichermaßen Lebewesen“ (Meyer-Abich, 1997: 426). In Bezug auf Essen sind Biozentriker in eine Aporie geraten, weil sie die Heiligkeit oder den Lebenswillen alles Lebens oder den Selbstzweckcharakter alles Lebendigen annehmen. Eine physiozentrische Einstellung zu dem Essen muss hier und jetzt genauso kritisch überprüft werden wie eine pathozentrische bzw. biozentrische Einstellung, denn „eine physiozentrische Naturphilosophie hat gerade hinsichtlich des Essens ihre stärkste Bewährungsprobe zu bestehen“ (Meyer-Abich, 2000: 227). Die zwei Einstellungen zum Essen müssen zunächst aus der physiozentrischen Debatte ausgeschlossen werden. Eine davon ist, dass man dem Dilemma durch einen Rückzug aus der Welt, durch quietistische Lebenshaltung und Askese zu entkommen versucht. So weit ich sehe, vertreten die Jainas die strikteste Einstellung zum Essen in den Weltreligionen. Sie leben nur von heruntergefallenen Früchten und von Trinkwasser, das vorher durch eine Sieb gegossen wurde. Sie plädieren sogar für das Fasten bis zum Tode, das ›Sterben in Meditation‹ (sallekhanā) (vgl. Jaini, 1979: 229). Eine solche Einstellung führte historisch zur tragischen Folge, die man als ein suizidales Syndrom in der indischen Religionsgeschichte bezeichnen könnte. Die andere Einstellung wird in der Debatte thematisiert, was man essen darf – anders gesagt: ob das Verzehren bestimmten Nahrungsmittels (Pflanzen) moralisch besser wäre als das Verzehren anderer bestimmter Nahrungsmittel (Tiere) und damit das erstere dringend empfohlen wäre. Wie ein lateinisches Sprichwort „*De gustibus non est disputandum*“ lässt sich über Geschmack nicht streiten. Eine Debatte um Geschmack verursacht nur eine unnötige Diskussion um den kulturellen Relativismus bzw. die Toleranz zwischen kulturellen Verschiedenheiten. Es gibt keine Garantie, dass das Verzehren von Schweinefleisch z.B. moralisch besser wäre als das von Rindfleisch und dass die pflanzliche Ernährung moralisch besser wäre als die tierische. Bei der physiozentrischen Einstellung zum Essen geht es daher

nicht um die Frage einer Art von Essen bzw. Ernährung.<sup>23</sup>

Meyer-Abich zufolge ist die Frage „was wir dafür schuldig sind, dass wir uns von anderen Lebewesen ernähren“ wichtig (Meyer-Abich, 1997: 426). Anders ausgedrückt: Bei der physiozentrischen Position geht es darum, dass wir es für unsere Ernährung schuldig sind, etwas Gutes nicht nur für uns in die Welt zu bringen. Wir verdanken uns im Alltag denjenigen, die uns dazu verholfen haben, auf den Weg zu kommen, welcher der Weg unseres Lebens geworden ist. Nach Meyer-Abich tragen sowohl menschliches Mitsein als auch natürliches Mitsein dazu bei, unsere persönliche Identität zu bilden bzw. finden. Wir sind daher unserer natürlichen Mitwelt schuldig. In den biologischen Kreisläufen der Natur leben alle natürlichen Wesen voneinander. Deswegen kann es um unsere Schuldigkeit nicht nur gegenüber dem von uns verzehrten Individuum, sondern gegenüber der Gesamtnatur gehen (vgl. Meyer-Abich, 2000: 228ff.). Meyer-Abichs Einstellung zum Essen kann wie folgt zusammengefasst werden: „Meyer-Abich erläutert es [das Selbstgefühl] an alltäglichen Phänomenen wie dem Gefühl der Schuldigkeit, die man seinen Eltern, Lehrern und Mitbürgern gegenüber empfindet, und zwar als dankbare Solidarität“ (Siep, 2002b: 33). Allerdings gibt es bei ihm Abstufungen in der Schuldigkeit und in der Zuneigung, die wir empfinden und empfinden sollen (ebd.: 34). Der Ausgangspunkt seiner Naturphilosophie, d.h. die naturgeschichtliche Verwandtschaft, besagt allerdings nicht, dass es keinen Unterschied zwischen unterschiedlichen Naturwesen gibt. Meyer-Abich spricht niemals sozusagen von ›Tante-Kuh‹ oder ›Cousine-Blume‹.<sup>24</sup> Wichtig ist, dass wir Gleiches gleich, Ungleiches seiner Eigenart entsprechend verschieden behandeln müssen. Bei der physiologischen Einstellung zum Essen geht es nicht darum, was wir essen dürfen, sondern, welches Gefühl wir gegenüber den von uns verzehrten Naturwesen empfinden sollten (a) und wie wir sie behandeln sollten (b). Da die erste Frage bereits beantwortet worden ist – wir sollten das Gefühl Schuldigkeit gegenüber ihnen und der Gesamtnatur empfinden, möchte ich kurz auf die zweite Frage antworten. Sie dürfen ihrer Art gemäß leben, bevor sie geschlachtet oder geerntet werden (Meyer-Abich, 1997: 427; 2000: 232). Konkret gesagt: Die Behandlungen, die ihnen unnötige Schmerzen und Leid zufügen, z.B. Massentierhaltung, ungesundes Futtermittel u.a., sollten nicht erlaubt sein. Noch

---

<sup>23</sup> Meines Erachtens ist die pathozentrische oder biozentrische Einstellung zum Essen häufig in Schwierigkeit geraten, weil sie sich meist auf die Frage einer Art von Essen bzw. Ernährung konzentriert. Dem Pathozentriker scheint die Frage eine Herausforderung zu sein, ob es denn *vernünftige* Gründe gibt, dass man keine Tiere, sondern bloß Pflanzen verzehren darf. Biozentriker stehen vor einem Dilemma hinsichtlich der Frage des Essens: Entweder sie verzehren Lebewesen, gleichgültig, ob sie tierische oder pflanzliche Lebewesen sind; dann sind sie gezwungen, sich über die Heiligkeit der Lebewesen hinwegzusetzen, d.h. ihre biozentrische Position aufzugeben. Oder sie verzehren Lebewesen nicht; dann haben sie nur eine Alternative, sozusagen sich selbst umzubringen und dadurch ihre eigene Heiligkeit zu verletzen.

<sup>24</sup> Eine solche Vorstellung einer naturgeschichtlichen Verwandtschaft kann teilweise im Kap.3.4 dieser Arbeit gezeigt werden.

konkreter: Man würde gerne etwas mehr für ein Ei bezahlen, wenn man beim Genuß des Frühstückseis nicht an die fast federlose Henne denken müsste, die es vielleicht gelegt hat. Es könnte einen Konflikt zwischen unseren ökonomischen Interessen (Schnäppchen!) und den Interessen des Naturwesens (artgerechte Haltung!) geben. Um diesen Interessenkonflikt zu lösen, stellt Meyer-Abich eine Frage, ob „wir uns um einer Ersparnis von fünf Pfennigen pro Ei willen mitschuldig an der Tierquälerei machen dürfen“ (Meyer-Abich, 1984: 181). Unser Interesse an fünf Pfennigen Ersparnis pro Ei kann sicher nicht größer sein als das Interesse des Huhns, sich artgemäß bewegen zu dürfen.

### **1.4.3 DIE KOSMOZENTRISCHE POSITION**

Siep schlägt eine Ethik-Konzeption als Grundlage der Bioethik vor, die in den Termini der bioethischen Debatte wohl am ehesten ›holistisch‹ genannt wird (vgl. Siep, 1996a: 237). Da seine Ethik-Konzeption als holistisch bezeichnet wird, können wir zu Recht erwarten, dass er ein nahestehendes Denkmodell zu dem von Meyer-Abich verwendet. Allerdings können Meyer-Abichs und Sieps Gedanken jeweils mit einem eigenen Namen ausgezeichnet werden. Während Meyer-Abichs Gedanke als physiozentrisch aufgefasst wird, kann Sieps Gedanke als *kosmozentrisch* bezeichnet werden. Darüber hinaus begründen Siep und Meyer-Abich jeweils die holistische Naturethik mit einer eigenen Begründungsmethode. Während Meyer-Abichs Gedanke auf der naturgeschichtlichen Verwandtschaft fußt, wird Sieps Gedanke durch die metaethische Werttheorie, d.h. den schwachen Wertrealismus begründet – das heißt: In der wertethischen Form des Holismus, die in seiner Schrift *Konkrete Ethik* vertreten wird, gehen Pflichten auf Normen und Normen auf Werte zurück (vgl. Siep, 2004: 173ff.). Dies bedeutet allerdings nicht, dass die beiden Gedanken nicht miteinander verwandt sind. Als eine holistische Position der Naturethik haben sie gewiss mehr Gemeinsamkeiten als Verschiedenheiten. Sie haben z.B. die ganz nah verwandte Naturvorstellung und betonen, dass die holistische Naturethik nicht unabhängig von dem evaluativen Menschen- und Naturbild ist. Als ich mich um die holistische bzw. physiozentrische Position von Meyer-Abich bemühte, verdankte ich schon viel den kosmozentrischen Ideen von Siep. Mit Siep konnte ich einige Mißverständnisse der holistischen bzw. physiozentrischen Position beseitigen. Während ich im Folgenden die kosmozentrische Position der holistischen Naturethik behandeln werde, werde ich möglichst die schon zitierten Ideen von Siep nicht wiederholen.

Für Siep stellt eine Form des Holismus eine Ethik dar, in der es um das Ganze einer guten Welt geht und in der kein Teil unabhängig vom Ganzen der Argumentation für sich evident oder gültig ist (ebd.: 20). Damit geht seine holistische Naturethik von der Überzeugung aus,

dass in der Ethik von der ›guten Welt‹ die Rede sein muss – nicht nur von Personen und ihren Rechten, auch nicht nur von Menschen oder schmerzempfindenden Wesen (ebd.: 9). Viele Positionen der modernen Ethik reduzieren aber den Bereich des Guten auf die soziale Welt, vor allem die interpersonalen Beziehungen. Für dieselben Positionen der modernen Ethik kommt es darauf an, wie interpersonale Beziehungen legitim geordnet werden können. Dazu benötigen sie eine Ethik der interpersonalen Kooperationspflichten (vgl. Tugendhat, 1997), die als Person-Zentrismus bezeichnet werden kann. Bei einer solchen Art ›Clubmoral‹ mündiger Personen (vgl. Siep, 1996a: 238) ist der natürliche Begriff des moralischen Guten auf die Kooperation zwischen Menschen beschränkt. Damit kann in der Ethik nicht von der guten Welt die Rede sein. Wie kann man denn in der Ethik von einer wohlgeordneten guten Welt reden, in die nicht nur Menschen, sondern auch außermenschlichen Naturwesen eingeschlossen werden können? Entscheidend ist, dass die Gesamtnatur – nicht nur Personen, auch nicht nur schmerzempfindende Wesen – nicht durch die Erweiterung der symmetrischen Bereiche von Rechten und Pflichten in die Ethik und Moral integriert werden könnte. Um in der Ethik von einer wohlgeordneten guten Welt reden zu können, benötigt man also eine Gattungsethik wie bei Habermas (2002) bzw. ein normatives Menschenbild und der menschliche Umgang mit der Natur benötigt darüber hinaus ein ›evaluatives Naturverständnis‹ (Siep, 2004: 40 und 98f.). Die moralischen und rechtlichen Ansprüche der Menschen müssen allerdings in eine gute Weltordnung integriert werden. Zur Charakterisierung einer solchen Weltordnung bzw. einer umfassenden Wohlordnung der Gesamtnatur entwickelt Siep eine Ethik-Konzeption des Kosmos, die allerdings die vormoderne Kosmosbegriffe aktualisiert. Denn die Vorstellung des umfassenden Guten ist offenbar eine Wertvorstellung, die nicht einfach erdacht ist, sondern nur durch die bewertende Beschreibung einer wertvollen Welt (›Kosmos‹) expliziert und konkretisiert werden kann (vgl. ebd.: 69 und 135).

Eine umfassende Bioethik bezieht sich nicht nur auf eine Bewertung des Umgangs mit Menschen und leidensfähigen Lebewesen, sondern darüber hinaus auf eine Bewertung des Umgangs mit der Gesamtnatur. Es kommt hier darauf an, was wir unter Natur verstehen bzw. verstehen sollten. Die Natur kann als Gesamtordnung verstanden werden, die sowohl normative als auch deskriptive Elemente enthält. Der normative Naturbegriff ist hier weder mit einer starken Teleologie noch mit einem ursprünglichen ›Gutsein‹ des Seins verbunden (Siep, 1996a: 237). Er ist nicht die Vorstellung „einer unantastbaren, vielleicht sogar für menschliches Verhalten vorbildlichen Natur“ (Siep, 1998: 27). Denn diese Vorstellung entspricht weder naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, noch Grundüberzeugungen der

gegenwärtigen Ethik. Um eine holistische Naturethik, in der von einer wohlgeordneten guten Welt die Rede sein kann, zu begründen, benötigt der menschliche Umgang mit der Natur ein evaluatives Naturverständnis. Dies bedeutet allerdings nicht, dass eine Naturethik unbedingt durch einen metaphysischen Naturbegriff fundiert werden muss, der tatsächlich eine Wiederverzauberung der Natur oder der Welt fordert. Dass die Vorstellung des umfassenden Guten durch die bewertende Beschreibung einer wertvollen Welt expliziert und konkretisiert werden kann, lässt sich mit dem normativen Naturbegriff verbinden, bedeutet nicht, dass diese Auffassung mit einem Essentialismus oder einer teleologischen Ontologie verbunden ist (vgl. Siep, 2004: 44; ebenso 70f. und 186ff.). Der deskriptive Naturbegriff bedeutet nicht, dass die Natur *bloß* als Material menschlicher Wunscherfüllung verstanden werden kann (Siep, 1998: 26). Es ist zwar richtig, dass die Naturgesetze und die Naturprozesse, die Gegenstände der Naturwissenschaften sind, keine Werte und keine Normen kennen; nicht erwiesen ist aber, dass wertende Naturvorstellungen nur aus privatem Geschmack und individuellen Wünschen resultieren (ebd.: 27). Wir kennen noch andere Naturvorstellungen, die sich nicht *bloß* auf rein naturwissenschaftliche Weltbetrachtung beschränken. Sowohl gegen die Alleinherrschaft der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung als auch gegen die metaphysischen Begriffe eines gegebenen und notwendigen Kosmos müssten wir zum einen lebensweltlich-evaluative Begriffe einer unter menschlicher Mitwirkung möglichen temporären Wohlordnung (›Kosmos‹ in diesem Sinne) entwickeln (Siep, 2002a: 116). Sie müsste zum anderen mit den Kenntnissen der Naturwissenschaften verträglich sein.

Dazu entwickelt Siep einen philosophischen Begriff ›Kosmos‹, den er einer aktualisierenden Interpretation unterzieht. Unter Natur im Sinne von Kosmos versteht er nicht das Weltall, sondern in der griechischen Tradition des Begriffs eine bestimmte positive Ordnung der Welt, von der der Mensch ein Teil ist (Siep, 1999a: 140). Die Kosmosvorstellung der Ethik und der Naturphilosophie impliziert nun zweifellos, dass Zustände der Welt im Ganzen als ›gut‹ beurteilt werden können – und dies vom Standpunkt einer allgemeinen, nicht nur auf menschliche Interessen eingeschränkten Vernunft oder eines unparteilichen, traditionell göttlichen Beobachters des Weltlaufs. Hier ist ›gut‹ offenbar im Sinne des ›Zuträglichen‹ für alle – oder zumindest für möglichst viele – von Zustandsänderungen der Welt Betroffenen zu verstehen (Siep, 1997a: 15). Der Begriff ›Kosmos‹ wird daher *evaluativ* und ferner *normativ* verstanden – er ist nicht bloß durch die empirisch-wissenschaftliche Naturerklärung auszufüllen. Er bezeichnet vielmehr eine in unseren kulturellen Überlieferungen und unserem alltäglichen, nicht (bloß) naturwissenschaftlichen Weltverständnis inhärente ›Ordnungsvorstellung‹, die zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich konkretisiert wird (Siep,

1996a: 237), weil wir den historischen Wertewandel und seine Möglichkeit in der Zukunft berücksichtigen müssen (vgl. Siep, 2004: 160ff.). Das heißt: Die Vorstellung des umfassenden Guten ist nämlich nicht unabhängig von dem, was Menschen in der Natur und in der Kultur als wertvoll erfahren. Der Begriff ›Kosmos‹ bezeichnet daher *temporäre* Zustände einer nicht-perfekten Wohlordnung, an deren Erhaltung oder Zustandekommen *der Mensch mitwirken kann* (Siep, 1997a: 14). Die romantische Naturvorstellung, in der der von Menschen unberührten Zustand der Natur als ein idealer oder paradiesischer Zustand verstanden wird, kann man, wie gesagt, nicht mehr akzeptieren. Bestimmte Eingriffe des Menschen in die Natur können nicht nur gerechtfertigt werden, sondern sogar geboten sein. Es geht dabei nicht um die Frage des ›Ob‹, sondern um die des Maßes und der Richtung. Die kultivierenden Tätigkeiten des Menschen können als ›gut‹ beurteilt werden, sofern sie auch positive Einflüsse auf natürliche Prozesse nehmen, z.B. die Mannigfaltigkeit der Lebewesen nicht gefährden, sondern sogar erst ermöglichen.

Die Wahrnehmung der Gesamtnatur als einer wohlgeordneten Ganzheit ist damit verknüpft, dass wir die Werteigenschaften der Natur erfahren. Aus der evaluativen Vorstellung einer wohlgeordneten Gesamtnatur als Kosmos mit wertvollen Eigenschaften wie Natürlichkeit, Mannigfaltigkeit, Gerechtigkeit, Gedeihen u.a. können die Normen des adäquaten Umgangs mit der außermenschlichen Natur abgeleitet werden. Gegen diese Normen darf kein Vorwurf des Naturalismus bzw. des naturalistischen Fehlschlusses erhoben werden, weil sie sich aus den Erfahrungen ergeben, die Menschen mit der Welt oder der Gesamtnatur machen. Diese wertvollen Eigenschaften sind sicher keine Begriffe, die allein aus einer formalen Bestimmung des Guten abgeleitet werden könnten (Siep, 2004: 30). Sie setzen voraus, dass der Natur an sich, d.h. unabhängig von Erfahrungen der Menschen, Werte innewohnen, aus denen Normen folgen. Um von einer wohlgeordneten guten Welt reden zu können, müssen auch die Normen des Umgangs mit der Natur expliziert und konkretisiert werden. In einer guten Welt als einer wohlgeordneten Ganzheit mannigfaltiger Elemente sollte z.B. eine faire Chance zu gedeihlicher Entwicklung für alle verteilt werden. Gerechtigkeit im Sinne fairer Verteilung der Existenzbedingungen und Entwicklungschancen bedeutet allerdings nicht den starken Egalitarismus. Darüber hinaus könnten eine gerechte wohlgeordnete Naturordnung, d.h. die Gesamtnatur als Kosmos mit diesen wertvollen Eigenschaften, wie gesagt, durch die bestimmten Eingriffe des Menschen in die Natur (erst) verwirklicht werden. Deshalb müsste die Kosmosvorstellung über Hierarchievorstellungen verfügen, zu denen in der Regel eine Art von *scala naturae* oder eine Schichtung nach Komplexität und Leistungsfähigkeit gehört. Eine solche Naturvorstellung wird also dadurch konkretisiert, dass unsere Prima-facie-

Pflichten gemäß der Einteilung der Natur in eine *scala naturae* entwickelt werden. Orientiert man sich an der Stufenordnung einer ›aktualisierten‹ Kosmosvorstellung, dann wird es möglich, das ›sachgerecht‹ richtige Handeln des Menschen gegenüber den Arten und Individuen dieser verschiedenen Stufen zu bestimmen. Damit wird die Natur vorgestellt als gemeinsamer Lebensbereich einer großen Vielfalt von Arten und Individuen, die sich *ihrer Art gemäß* entwickeln und trotz aller Konflikte in einer Art von wechselseitiger Toleranz zusammen existieren können (Siep, 1998: 28). Man sollte zu bestimmen versuchen, was den Wesen unterschiedlicher Organisationsstufen gedeihlich ist und wie weit ein gerechter Ausgleich von Entwicklungen in einem Kosmos möglich ist (Siep, 1999a: 145).

Zusammengefasst lässt sich sagen: In einer wohlgeordneten guten Welt müssten die einzelnen Dinge ihrer Art gemäß existieren können. Allerdings dürfen sie die Ordnung des Ganzen nicht stören. Darüber hinaus müssten sie durch ihr Sein und Handeln zur Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt beitragen (vgl. Siep, 2004: 70). Mit Meyer-Abich und Siep kann man zu Recht sagen, dass der Holismus eine tragfähige Grundlage für eine Naturethik sein kann, die über die Rücksicht auf Interessen des Menschen und der schmerzempfindenden Lebewesen hinaus moralische Normen des adäquaten Umgangs mit der Natur begründet, in der der Mensch mitwirken kann. Ich werde im zweiten Teil dieser Arbeit weiter auf das eingehen, was man unter holistische Naturethik verstehen sollte und auf welche Weise man sie begründen kann.

## KAPITEL 2

### DAS MENSCH-NATUR-VERHÄLTNIS IM EUROPÄISCHEN DENKEN

#### 2.1 DAS MENSCH-NATUR-VERHÄLTNIS IN DER ANTIKEN PHILOSOPHIE

Mit der Thematisierung der Natur haben Philosophie und Wissenschaft überhaupt ihren Anfang genommen. Wie viele Buchtitel der Vorsokratiker, von denen uns allerdings nur Fragmente erhalten sind, später als ›Über die Natur‹ genannt worden sind, war die Natur damals das Haupt- und Grundthema der Philosophie und Wissenschaft. Aristoteles spricht von den ersten Philosophen insgesamt als von den Naturkundigen. Zu der Formulierung einer Theorie (theorein ist das griechische Verb für schauen) und der Entstehung der wissenschaftlichen Erkenntnisweise kommt es also in Form der Naturphilosophie, wobei Natur (physis) als umfassender Name für all das steht, was so da ist, dass es den Anfang von Veränderung und Stillstand in sich selbst hat (Phys. II.1, 192b22). Die Erkenntnisweise der Natur etabliert sich zunächst in der Form der Betrachtung oder Schau. Bis zur beginnenden Neuzeit vollzieht und vollendet sich die Erkenntnis der Natur als Betrachtung, als Schau, die die höchste Erkenntnisweise war. Nicht nur galt die Schau als höchste Erkenntnisweise, die Betrachtung des Kosmos konnte zugleich als die Sinnerfüllung des Lebens gelten. Anaxagoras hat die durch das tragische Bewußtsein der frühen Griechen aufgeworfene Frage beantwortet, warum sich jemand entscheiden könne, lieber geboren als nicht geboren zu sein: „um das Himmelsgebäude zu betrachten und die Ordnung im Weltall“ (Blumenberg, 1975: 16f.). Wieso betrachten denn die ersten Philosophen die Natur? Das Ziel des Philosophierens war auch die Sophia, d.h. die Weisheit. Pointiert gesagt wollen sie also durch die Betrachtung oder Schau der Natur das Wahre wissen, das heißt: sie wollen die Naturordnung oder die Ordnung im Weltall erkennen, weil die Natur wahrscheinlich für sie der Ursprung der Weisheit war. Heraklit weist in seinem Fragment (B112)<sup>25</sup> auf das Ziel der Philosophie und den Weg zur Weisheit hin: „Weisheit besteht darin, das Wahre zu sagen und zu tun in Übereinstimmung mit der Natur, [den Sinn zu verstehen, welcher das Ganze bestimmt (B41)], im Hinhorchen“. Das Sagen der Wahrheit hat das richtige Tun zum Ziel, und die Norm für beides ist die Natur, auf die wir hinhören sollen. Das Fragment stellt die höchste Tugend im doppelten Sinne heraus, nämlich Wahres zu sagen sowie gemäß der Natur und im Hören auf sie zu handeln. Um richtig zu leben und richtig zu handeln, müssten die frühen Griechen und die ersten Philosophen die Natur sozusagen ›befragen‹, d.h. betrachten oder schauen.

---

<sup>25</sup> Die Zitatangabe ›B‹ bezieht sich in diesem Kapitel immer auf Heraklit-Fragmente. Ich zitiere die Fragmente Heraklits in der Übersetzung Diels/Kranz (1951) oder Held (1980). Die Zählung der Fragmente ist die bei Diels/Kranz.



Wieso und wie war das Verhältnis von Naturforschung und Weisheit näher zu bestimmen?  
Oder: Was haben die frühen Griechen und die ersten Philosophen unter der Natur verstanden?  
Sie haben unter der Natur den Kosmos als die wohlgeordnet schöne Ordnung des Weltalls<sup>26</sup>  
verstanden. Heraklit erklärt z.B. den Kosmos und sein Lebensprinzip wie folgt:

Die gegebene schöne Ordnung [*kosmos*] aller Dinge, dieselbe in allem, ist weder von einem der Götter noch von einem der Menschen geschaffen worden, sondern sie war immer, ist und wird sein : Feuer, ewig lebendig, nach Maßen entflammend und nach [denselben] Maßen erlöschend (B 30).

Heraklit zufolge ist Kosmos die Welt als das *ganze* Geschehen, weil das Verlöschen und Aufbrennen des immerlebenden Feuers nach Maßen geschieht.<sup>27</sup> Das Feuer vereint die gegensätzliche Dinge, wenn es sie vernichtet und dann wieder aus sich entstehen lässt. Das heißt: Das immerwährende Leben des Feuers ist wechselseitiges Umschlagen von Leben und Sterben. Der mit dem Feuer identische Logos hat die Struktur der *coincidentia oppositorum*, der Verbindung von Identität und Differenz, Einem und Vielem.<sup>28</sup> Doch handelt es sich nicht

---

<sup>26</sup> Kosmos bedeutet eigentlich „Ordnung, Schmuck, Weltall“. Wenn wir Weltall übersetzen, enthält das Fragment eine kosmologische These nach Art der ionischen Naturphilosophie.

<sup>27</sup> Das Schlüsselwort der Heraklits Philosophie, das ›Feuer‹, zieht zunächst unsere Aufmerksamkeit auf sich. Warum setzen die meisten ersten Philosophen die Elemente voraus, aus denen ursprünglich alles besteht, so dass alles sich aus ihnen zusammensetzt und auch wieder in sie auflöst oder doch auflösen kann? Oder wenigstens: Was bedeutet das ›Feuer‹ und welche Rolle spielt es? Das ›von Natur aus Einfache‹, das sich im Entstehen und Vergehen der Dinge durchhält, wie bei Thales das Wasser, bei Heraklit das Feuer, bei Empedokles vier Elemente (Feuer, Luft, Wasser und Erde), hält Aristoteles für eine Grundbedeutung des Begriffs der Natur (Phys. II.1, 192b10). In seiner Darstellung der Anfänge der griechischen Philosophie im ersten Buch der *Metaphysik* (§10) behauptet Aristoteles, von den ersten Philosophen hätten die meisten nur die Stoffursache gekannt: „Dasjenige, woraus alles Seiende ist und woraus es als dem ersten entsteht und worin es zuletzt untergeht [...] dies, sagen sie, ist das Element und das Prinzip des Seienden“ (Met. 983b8-11). Aristoteles interpretiert den Kreislauf [aller Dinge] mit Hilfe seiner ontologischen Begriffe: Das Wesen bleibt dasselbe; was sich ändert, sind die Zustände. Für die ersten Philosophen ist daher wichtig, dass der Ausgangspunkt des Entstehens und der Endpunkt des Vergehens dort ist, wo wir einsteigen. Unter diesen ersten Philosophen findet sich auch Heraklit: „Hippasos aus Metapont und Heraklit aus Ephesus [behaupten, die Stoffursache sei] das Feuer“ (Met. 984a7). In seinem Fragment B30 spricht Heraklit zunächst von der gegebenen schönen Ordnung [*kosmos*] aller Dinge. Für die Übersetzung ›Ordnung‹ spricht danach die Apposition „dieselbe in allem“. Es ist die Rede von *einer* Ordnung, die sich als dieselbe in allen Bereichen der Wirklichkeit findet. Sie hat keinen von ihr verschiedenen Ursprung, und sie ist ewig lebendiges Feuer, das nach *einem* Gesetz aufflammt und erlischt. Das Feuer ist ein dynamisches und ordnendes Prinzip; es ist in einer physischen Größe und immanente Weltvernunft (vgl. Ricken, 2000: 41). Also: Weisheit besteht darin, die Ordnung zu verstehen, welche für alle Bereiche der Wirklichkeit dieselbe ist, d.h. „den Sinn zu verstehen, welcher das Ganze bestimmt“ (B41).

<sup>28</sup> Gegensatz und Einheit (Identität) – das ist ein Grundthema Heraklits. Er denkt aber Gegensätze, zwischen denen ein natürliches Werden stattfindet, noch enger zusammen, und wo das geschieht, dürfte man sich endgültig im Zentrum seines Philosophierens befinden. Zu solchen Gegensätzen gehört selbstverständlich der von Leben und Tod: „Als dasselbe sind: Lebend und Tot, Wachend und Schlafend, Jung und Alt; denn diese sind umschlagend jene und jene umschlagend diese“ (B 88). Lebend und Tot sind dasselbe, denn Lebend schlägt um in Tot, und Tot schlägt um in Lebend. Wachend und Schlafend sind dasselbe, denn Wachend schlägt um in Schlafend, und Schlafend schlägt um in Wachend. (Entsprechend wäre für Jung und Alt zu formulieren, doch bereitete dieser Gegensatz dem Interpreten eine Schwierigkeit) Die Identität dieser (und ihnen verwandter) Gegensätze gründet darin, dass die Entgegengesetzten wechselweise ineinander umschlagen. Ihr wechselweises Umschlagen ineinander lässt die Entgegengesetzten dasselbe sein. Leben wird hier auf seinen Gegensatz bezogen – in den Vorstellungen des Wechsels der Jahreszeiten, der Folge von Leben-Sterben-Wiederaufleben, des Sichfortzeugens des Lebendigen in neuen Individuen bei gleichzeitigem Absterben anderer. Leben als fortwährende Zeugung ist durch fortwährendes Sterben bedingt, wie auch umgekehrt. Eine solche Mischung wird von Heraklit als eine Art von Einheit Entgegengesetzter zu denken gegeben (vgl. Fleischer, 2001: 14ff.).

etwa nur um den Logos, der mit dem Feuer identifiziert, sondern auch um ein immaterielles Prinzip, d.h. den Logos als den göttlichen Weltplan. Unsere Welt und unser Dasein in ihr zeigt sich als eine Vielfalt von Gegensätzen in vielfältiger Einheit (vgl. Fn.28). Alles ist hier von den vier großen periodischen Gliederungen umgriffen, die das Fragment B67 als den Gott benennt: „Der Gott ist Tag-Nacht, Winter-Sommer, Krieg-Frieden, Sattheit-Hunger“. Alle vier genannten Gegensätze gehören elementar zur Lebenswelt und greifen elementar ins menschlichen Dasein ein. Sie sind Zeiten, die mit dem, was sie bringen, die Natur bestimmen, in der und mit der wir leben, wie auch die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen und das Leben jedes Individuums. Im Fragment (B50) erklärt Heraklit wie folgt: „Dieses Alles steuert der Blitz“ des Zeus, des allein Weisen, das sich auf die Erkenntnis versteht, „wie alles durch alles hindurch gesteuert wird“, so dass es für Menschen, „weise [ist], darin übereinzustimmen, dass alles *eins* ist“. Das höchste Göttliche hält die Welt im Innersten zusammen. Das gilt für das große Kosmosgeschehen und für alles in Kosmos. Darüber hinaus „ist alles für Gott schön, gut und gerecht“ (B102). In diesem Zusammenhang verstehen wir, dass die Maße göttlichem Nomos folgt bzw. folgen sollten: „alle menschliche Nomoi nähren sich von dem einen göttlichen [Nomos]“ (B114). Der göttliche Nomos ist der Logos, von dem Fragment B1 sagt, dass „alles gemäß diesem Logos geschieht“. Die Menschen, die einen Nomos stiften und für seine Bewahrung Sorge tragen, sollten sich am göttlichen Nomos orientieren. Das Gesetz als universale ethische Norm ist daher das aus der Struktur der Natur als Kosmos abgeleitete Naturgesetz, das Naturrecht, das keine Schöpfung des Menschen ist, sondern göttlichen Charakter trägt. Es ist das Gemeinsame, das universale Gültige, demzufolge sich alle positiven Satzungen zu richten haben und das selbst den gesamten Kosmos strukturiert. Damit könnte man zunächst sagen, dass die Natur als Kosmos, die die frühen Griechen und die ersten Philosophen verstanden haben, normativen Charakter getragen hat und damit das Verhältnis von Naturforschung und Weisheit näher zu bestimmen war bzw. hatte. Dies muss im Folgenden dadurch noch mehr gezeigt bzw. überprüft werden, dass wir uns den griechischen Begriffe der Natur, ›*kosmos*‹ und ›*physis*‹ nähern.

Die griechische Philosophie nennt die Natur ›das All‹. Das All darf nicht quantitativ als die Summe dessen, was es gibt, verstanden werden. Für die Griechen ist das All eine Einheit und wird durch das Eins-Sein in jedem seiner Elemente qualitativ bestimmt. Das Wesen der Einheit, die im All ans Licht tritt, haben die Griechen durch zwei Worte bezeichnet: das eine dieser Worte heißt ›*kosmos*‹ – *eine wohlgeordnete schöne Ordnung*. Der zweite griechische Name für das All heißt ›*physis*‹ (Picht, 1990: 89). Der Begriff ›Kosmos‹ bedeutet ursprünglich allgemeine Ordnung, Anordnung und Wohlgeordnetheit (vgl. Fn.26). Bei Platon wird Kosmos

als synonym mit Himmel, All und dem Ganzen eingeführt und bedeutet in terminologischer Verwendung die durch den Demiurgen nach mathematisch-harmonischen Prinzipien hergestellte einheitliche Ordnung des Weltganzen. Aristoteles kennt die Synonyma Platons und betont die Teleologie der Ordnungsstruktur des Kosmos, die nicht durch einen Demiurgen, sondern durch einen außerkosmischen, nicht handelnd in die Welt eingreifenden unbewegten Beweger über die Vernunft-Natur in die Welt kommt. Meiner Ansicht nach sind die zwei folgenden Punkte wichtig für die Begründung der Naturethik. (1) Für Platon und Aristoteles war die Welt primär ein Kosmos, das wohlgeordnete Ganze, und die Glieder dieses Ganzen waren dadurch bestimmt und zu erkennen, dass in ihnen Gestalten, Strukturen oder Ideen wiederzuerkennen sind, deren Vielfalt ihrerseits einen ganzheitlichen Zusammenhang hat (Meyer-Abich, 1989: 314). (2) Dass der Kosmos von Platon und Aristoteles eine teleologische Struktur hat, zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich. Platons Kosmos hat eine teleologische Struktur, weil der Demiurg alle Verhältnisse hinblickend auf das Gute eingerichtet hat. Die Natur des Aristoteles hat eine teleologische Struktur, weil alle Bewegung als die Verwirklichung (entelecheia = das Im-Ziele-Haben) der noch unvollendeten Form gedacht wird (vgl. Phys. II.8; 198b10-199a8). Damit können wir einerseits erwarten, dass eine solche Kosmosvorstellung der Natur zur Begründung einer holistischen Naturethik beitragen kann. Wir dürfen andererseits nicht übersehen, dass eine metaphysisch fundierte Naturkonzeption von Platon und Aristoteles partiell ein Hemmungsfaktor für die Begründung der Naturethik zu sein scheint, weil sie zumindest teilweise weder zu naturwissenschaftlichem Wissen, noch zu unseren wissenschaftlichen und moralischen Überzeugungen passt.

Im Anschluss an den Begriff ›Kosmos‹ meint Natur im Rahmen der antiken Philosophie etwas Normatives. Die griechische Philosophie thematisiert den Zusammenhang von Natur und Ethik, von *physis* und *nómos*, von Sein und Wert. Heraklit versucht, wie gesagt, die Gesetzmäßigkeit des gesamten Weltablaufs einschließlich der menschlichen Ordnung als Einheit zu verstehen. Von Heraklit wissen wir, dass er sich um eine begriffliche Verbindung von Naturphilosophie und Ethik bemüht zu haben scheint. Sein *lógos* kann sowohl kosmisches Naturgesetz als auch normatives Rechtsgesetz bedeuten, also sowohl *nómos* naturphilosophisch als auch *physis* „nach dem Modell von Rechtsordnungen“ interpretieren. Sokrates hat sich um die ethische Frage nach dem guten Leben bemüht, angesichts der Platon sich aufmacht, sie durch eine Lehre von einem Sein zu begründen,<sup>29</sup> um in politischen

---

<sup>29</sup> Um dies zu verstehen, bedarf es m.E. eines Blickes auf den moralischen Intellektualismus Sokrates'. Seine ethisch relevante Frage lautet, was die Tugend ist. Diese Frage wird nicht dadurch beantwortet, dass man Beispiele für das Fromme, Gerechte, Tapfere und Tugendhafte anführt. Vielmehr setzt die Beantwortung der Frage eine bestimmte allgemeine Kenntnis von dem voraus, aufgrund dessen wir bestimmte Dinge oder Verhaltensweisen als fromm, gerecht, tapfer und tugendhaft bezeichnen. Diese Kenntnis gibt uns zunächst ein

Interesse einen unbeliebigen Wertmaßstab für die unbeliebige Einordnung des Einzelnen ins unbeliebige Ganzen denkerisch überzeugend aufweisen zu können. Gegen den mechanistischen Atomismus eines Leukipp oder Demokrit, dem ein individualistischer Zerfall der Polis-Gemeinschaft entsprach, und gegen die „inhaltsleere Logifizierung des Begriffsapparates der Sophisten“, die eine ethische Beliebigkeit nach sich zog, entwickelte er den geistigen „Kosmos der Ideen als ethischer Imperativ“ und spaltete so erstmals den Kosmos selbst „in einen sinnhaften und einen geistigen Bereich“ (Neidl, 1985). Platons Natur ist endlich von Grund auf der Entwurf, alle Dinge auf ihr Gutes hin zu erkennen, so weit es reicht. Die normative Orientierung auf das Gute prägt die Natur des Menschen nach dem platonischen Entwurf also in eins mit der Natur des Kosmos, zu dem wir gehören (Meyer-Abich, 2003c: 126). Gutes Leben und Handeln verlangen also eine Vollkommenheit des Menschen, auch im Umgang mit sich selbst und den Dingen. Dies ist nicht unabhängig davon, dass der Mensch die richtige Stellung in einer guten Gesamtordnung der Welt erst erreicht – in der platonischen Tradition etwa durch einen Aufstieg über die sinnlich-materielle Sphäre hinaus. Etwas pointiert gesagt geht es bei gutem Leben und Handeln im platonischen Sinne um Naturgemäßheit als die umgekehrte Bedeutung der Naturgemäßheit der Sophistik.<sup>30</sup> Die dem Menschen zuträgliche Wohlordnung seiner psychischen Vermögen (*psyche*) und seiner

---

Kriterium dafür an die Hand, bestimmte Handlungen ethisch zu qualifizieren, also zu entscheiden, ob sie gut oder schlecht sind. Doch für Sokrates ist diese Kenntnis nicht nur eine notwendige Voraussetzung für moralisches Handeln. Er meint darüber hinaus auch, dass sie moralisch richtiges Handeln zur Folge habe. Das bedeutet, dass eine schlechte Handlung aus Unkenntnis resultiert, so dass das Wissen um das Gute in jedem Fall das moralisch richtige Handeln zur notwendigen Folge hat. Die Tugend wird so mit dem Wissen identifiziert. Die Möglichkeit, zwar zu wissen, was Tugend ist, aber nicht tugendhaft zu sein, wird damit ausgeschaltet. Wenn ich weiß, was die Tugend ist, dann kann ich Sokrates zufolge tugendhaft handeln und bin ich insofern tugendhaft. Die Tugend ist ja griechischer Auffassung zufolge eine Tüchtigkeit und insofern auch immer ein bestimmtes Können. Wenn nun aber die Tugend in dem Wissen dessen, was gut und schlecht ist, besteht, dann impliziert die Kenntnis einer einzelnen Tugend die Kenntnis aller Tugenden. Es ist mithin ausgeschlossen, dass ich tapfer, aber nicht weise bin, da die Tugend ein Ganzes ist. Wenn die Tugend eine ist und im Wissen des Guten besteht, dann muss auch das Gute als eines verstanden werden. Das Gute und das Schlechte werden nunmehr parmenideisch ontologisiert als das Seiende und das Nichtseiende. Ist nämlich die Tugend das Wissen und ist das Laster das Nichtwissen des Guten, so ist das Schlechte nichts Seiendes, sondern nichts. Das Gute ist mithin das Seiende, und dieses ist wie die Tugend eines, das Eine, das nun allerdings mit verschiedenen Namen benannt werden kann. Von daher legt sich der Gedanke nahe, das Gute mit dem einen Sein des Parmenides zu identifizieren und es zu jenem Prinzip zu erklären, das dem gesamten Kosmos zugrundeliegt (vgl., Rohls, 1991: 47ff.).

<sup>30</sup> Mit der Naturgemäßheit der Sophistik meine ich zuerst die sophistische Auffassung der Gerechtigkeit. Wenn Kallikles eine Orientierung der Normen an der Natur fordert, so meint er ein Naturrecht, das diesem in der biologischen Natur des Menschen wurzelnden Unterschied zwischen Starken und Schwachen Rechnung trägt. Aus der Natur wird so eine hedonistische Individualethik abgeleitet, in der das Gute mit dem für das starke Individuum Angenehmen identifiziert wird (vgl. Gor. 483e). Ebenso wie Kallikles kann dann Trasymachos erklären, dass die Gerechtigkeit „das für den Stärkeren Zuträgliche“ ist (vgl. Thr. 336b-354c; bes. Thr. 338c). Kallikles und Trasymachos vertreten die Theorie, dass von Natur aus Gerechte bestehe darin, dass der Starke tun könne, was er wolle, er habe die Freiheit und die Macht, seinen Begierden nachzugeben, und genau darin bestehe sein Glück. Dagegen sei die Moral der Knechte die Gleichmacherei. Aber ihre Position scheint mir unplausibel: In der Natur herrscht zwar der Stärkere, aber es gibt kein Recht des Stärkeren – die großen Raubvögel haben zwar die Macht, die Lämmer zu fressen, Lämmer aber nicht die Pflicht, sich fressen zu lassen. Im X. Buch von Platons *Nomoi* (Gesetze) kann man eine Debatte um eine Konzeption des Naturrechts bzw. der Naturgemäßheit lesen.

sozialen Verhältnisse (*polis*) liegt also in einer Entsprechung zur Wohlordnung der Welt (*kosmos*) (Siep, 1997a: 23). Der griechische Naturbegriff ›*kosmos*‹ (oder ›*physis*‹) insgesamt erscheint als ein (durch göttliche Vernunft eingerichtetes) Ordnungsgefüge, an dem wir das Leben im staatlichen und im privaten Bereich ausrichten sollten. Es gibt also schon in der Antike eine breite Verwendung der Naturkonzeption in praktischer Absicht. Die Theorie der Natur hat sich nicht bloß auf die Betrachtung des von Natur aus Seienden beschränkt, sondern man hat versucht, ihr praktische Beachtung zu verschaffen.

Im Kap.2.1 wird die Naturvorstellung in der europäischen Antike untersucht, um die Grundlage einer holistischen Naturethik zu finden. Meine entscheidende Frage des Kap.2.1 lautet, welche Naturkonzeption heute zur Begründung einer holistischen Naturethik beitragen kann. Die Natur als Kosmos – eine wohlgeordnete gute Ordnung – sollte m.E. zunächst dafür berücksichtigt werden. Wir dürfen aber das Problem einer metaphysischen Begründung der antiken Naturkonzeption nicht übersehen. Wenn die Begründung moralischer Normen ohne weiteres auf einem metaphysisch begründeten Naturbegriff fußt, kommt sie in den Verdacht einer Re-Moralisierung der Natur oder der Wiederverzauberung der Welt. Es sollte daher darüber diskutiert werden, was die Natur als Kosmos ist und welche moralische Normen in der Kosmosvorstellung begründet werden sowie *auf welche Weise* solche Normen unter den Bedingungen der Gegenwart begründet werden – das heißt: ob die Kosmosvorstellung und solche Normen heute in aktualisierender Weise interpretiert werden können. Es geht auch darum, was ethische Begriffe ›*Natürlichkeit*‹, ›*Naturgemäßheit*‹ usw. bedeuten, die in der Kosmosvorstellung betont werden. Können moralische Normen mit Hilfe dieser ethischen Begriffe begründet werden?

Wir können die ethischen Begriffe ›*Natürlichkeit*‹, ›*Naturgemäßheit*‹ usw. für eine wichtige (Wert-)Komponente eines wohlgeordneten guten Zustandes der Natur halten. Zum Beispiel: Wenn wir vom ökologischen Gleichgewicht als einem erhaltenswerten Zustand der Natur sprechen, dann handelt es sich dabei nicht um die Norm, die unmittelbar aus der Natur oder Naturgegebenheiten abgeleitet wird, sondern um eine bestimmte Beschreibung des Zustandes der Natur, den wir als gut bewerten. Selbst wenn die Natur selbst keine Normen kennt, bedeutet dies allerdings nicht, dass wir keine Normen in Bezug auf den Umgang des Menschen mit der Natur begründen dürfen oder können. Ohne unmittelbare Ableitung der Normen aus der Natur oder den Naturgegebenheiten können wir die bestimmten Normen für den Umgang des Menschen mit der Natur dadurch begründen, dass wir einen guten Zustand der Natur als eine wohlgeordnete schöne Ordnung [*kosmos*] bewerten.

Im Kap.2.1 möchte ich mich zunächst auf die Naturkonzeption als Kosmos im Rahmen der

europäischen Antike, insbesondere bei Platon konzentrieren (Kap.2.1.1). Danach möchte ich meine Blicke auf die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles richten, die in der Antike ebenso wichtig gehandelt wurde wie die Kosmosvorstellung und auf die viele Naturethiker heute ihre Begründungsansätze der Naturethik zurückführen (Kap.2.1.2). Darüber hinaus werde ich die Frage beantworten, ob es eine anthropozentrische Strömung im Rahmen der europäischen Antike inklusive der christlichen Antike gab (Kap.2.1.3). Meines Erachtens sollte die stoische Tradition als die Dignitas-Tradition<sup>31</sup> überprüft werden, weil sie im Laufe der Geschichte die anthropozentrische Strömung beeinflussen. Wir dürfen nicht die christliche Tradition übersehen, weil sie in der europäischen Geistesgeschichte eine wichtige Rolle gespielt hat ebenso wie die griechische Tradition. Hinsichtlich des Anthropozentrismus sollte die Frage beantwortet werden, wie die Schöpfungsgeschichte interpretiert werden soll, weil das Christentum – aufgrund der Schöpfungsgeschichte oder genauer der Interpretation der Schöpfungsgeschichte – als die historische Ursache unserer Naturkrise kritisiert worden ist bzw. wird. Die Untersuchung der historischen Wurzel des Anthropozentrismus ist zwar sehr wichtig; sie ist aber kein Hauptthema des Kap.2.1. Ich möchte nochmal darauf hinweisen, dass ich die Naturkonzeption [*kosmos*] im Rahmen der europäischen Antike kritisch zeigen möchte, um die Begründung einer holistischen Naturethik vorzubereiten.

## **2.1.1 PLATONS KOSMOSVORSTELLUNG**

### ***2.1.1.1 Der Zusammenhang von Naturphilosophie und praktischer Philosophie***

Als Naturphilosophie gilt im Gesamtwerk Platons meist nur sein später Dialog *Timaios*. Er soll sich nämlich erst in seinem späten Dialog *Timaios* um die Naturphilosophie bemüht haben, nachdem er sich in seinen frühen und mittleren Dialogen von den kosmologischen Spekulationen der Vorsokratiker abgewendet und statt dessen mit der Frage nach dem guten Leben beschäftigt hatte.<sup>32</sup> Oberflächlich gesehen wäre eine solche Trennung nicht falsch. Dabei bleibt aber die Gefahr übrig, dass wir den Zusammenhang von Platons Naturphilosophie mit moralisch-praktischen Fragen mißverstehen. Der Zusammenhang von Platons Naturphilosophie mit der Frage nach dem Guten und dem guten Leben lässt sich im Spannungsfeld der frühen bis zu den späten Dialogen verfolgen. Platons Untersuchung über

---

<sup>31</sup> Vgl. dazu Baranzke (2002), bes. Kapitel II (S. 53-81) zur Unterscheidung bzw. Klassifizierung zwischen den Bonitas- und Dignitas-Traditionen und Untersuchung ihrer historischen Entwicklungen.

<sup>32</sup> Sokrates' Rede im *Phaidon* (99c-100a) gibt uns Anlass zu einem solchen (Miß-)Verständnis. Dort redet nämlich Sokrates davon, dass er nach seiner unbefriedigenden Beschäftigung mit der Naturphilosophie die »zweitbeste Fahrt« antreten und zu den »logoi« fliehen wolle. Daraus könnte man bei oberflächlichem Hinsehen ein Scheitern der Naturphilosophie generell und ihren Ersatz durch die sokratischen Aretedialoge herauslassen. Wie im Folgenden explizit gezeigt wird, will Platon dort nur die herkömmliche Naturphilosophie kritisieren bzw. widerlegen, keinesfalls aber seine eigene Naturphilosophie. Dort geht es Platon [Sokrates] darum, die Wahrheit der Dinge nicht allein mittels der Sinneserfahrung zu suchen, sondern auch in den »logoi«.

die Natur steht in einem bestimmten Zusammenhang, der mit einer Untersuchung über den besten (bzw. idealen) Staat anhebt und mit einer Untersuchung über das richtige (bzw. gute) Leben endet, und bringt damit zum Ausdruck, dass die Thematisierung der Natur für die Selbstbestimmung und das Selbstverständnis des Menschen von größter Wichtigkeit ist (Schäfer, 1982: 15).

Um die platonische Naturphilosophie zu verstehen, bedarf es zumindest eines kurzen Blickes auf (1) seine Lehre des Guten und des guten Lebens sowie (2) seine Staatstheorie.

(1) Der Zusammenhang von Naturphilosophie mit dem Guten und dem guten Leben: Die Frage nach dem Guten steht im Zentrum der platonischen Philosophie. Das große Thema seines Nachdenkens, vom *Gorgias* bis zum *Philebos*, ja in gewissem Sinn sogar bis zu den *Nomoi*<sup>33</sup>, ist das gute Leben, die Frage: Wie soll ich leben, damit ich zu einem erfüllten Leben gelange? (Kutschera, 2002: 173). Der Tod des Sokrates, d.h. sein Opfer der politischen Willkürakte (bzw. um des Guten willen), ist ein wichtiger Grund, dass sich Platon mit der Frage nach dem Guten und dem guten Leben beschäftigt und dafür seine Frühdialoge verfasst. Im Zentrum der Frühdialoge steht die Sokratische Existenz, die der Frage gewidmet ist, wie man leben soll, um am Ende sagen zu können, man habe das richtige Leben gewählt. Das Spezifische des Frühdialogs ist die Suche nach der Tugend (aretē). Platons Tugendverständnis ist ganz anders als das des Protagoras, das besagt, dass die politische Tugend die Technik individuellen Überlebens mittels der Gemeinschaft ist, sie ist ein Instrument der Selbsterhaltung. Wenn der Sinn des Lebens seine Erhaltung ist, es also keines über die Erhaltung hinausweisenden Guten bedarf, dann ist die gelungene Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung selbst schon das Gute. In einem solchen Verständnis des Guten wäre die Lust mit dem Guten gleichzusetzen und das Ziel eines Lebens beschränkte sich auf die Lustoptimierung. Und das Gemeinwesen reduzierte sich auf seine Überlebensfunktion. Doch ist das Lehre von der Tugend? Ist das Überleben schon das gute Leben? Ist das Gute das Angenehme oder die Lust? Genau solche Vorstellungen will Platon widerlegen. In vielen Dialogen Platons werden zwei Lebensalternativen einander gegenübergestellt: diejenige, die die Lust zum Guten erklärt, und die, der Erkenntnis das Gute ist. Im *Philebos* wird das gute, glückliche Leben allerdings als Mischung aus Lust und Vernunft (Einsicht) gekennzeichnet (vgl. Phil. 22c). Ein rein geistiges Leben ohne Lust wäre dem Menschen nicht gemäß. Das bedeutet allerdings nicht, dass das gute Leben lediglich auf dem Angenehmen oder der Lust beruht. Platon [Sokrates: im *Philebos*] hingegen macht vorsichtig geltend, dass vielleicht das

---

<sup>33</sup> Im *Philebos* geht es um das gute Leben des einzelnen, im *Politikos* um das Gute für das Gemeinwesen und in den *Nomoi* um den Versuch, das Bestmögliche für die Gemeinschaft institutionell zu sichern (vgl. Zehnpfennig, 2001: S. 207-220).

Vernünftigsein, die Einsicht, das Geistige besser als die Lust sein könnte (vgl. Phil. 11b-c). Im *Philebos* plädiert Platon für ein gemischtes Leben, in dem die Vernunft den Vorrang, aber auch die Lust ihren Platz hat.<sup>34</sup> Das objektiv Richtige ist in vielen Fällen nicht das Beste im Sinn der eigenen Interessen. Vernunft ist der Gegensatz zur Haltung der Selbstliebe, der es nur um Selbsterhaltung und den eigenen Vorteil geht, und gegen die sich Platon schon im *Gorgias* (512d-e) wendet und ebenso noch in den *Nomoi* (731d-732b). Selbstliebe, heißt es dort, ist die Quelle der größten Übel. Sie macht die Menschen blind gegenüber dem Wahren und Guten, und führt zur Überzeugung, zu wissen, wo man nicht weiß. Wenn also, wie bei Protagoras, an die Stelle des Guten die Selbsterhaltung tritt, verliert die Tugend ihre Einheit und wird zur Funktion subjektiver Willkür.

Um eine gängige Deutung des Guten, das Gute sei das Angenehme oder die Lust, zu beseitigen, beleuchtet Sokrates also das Verhältnis der Erkenntnis zum Guten (vgl. Prot. 351b-360d). Das Gute ist gar nicht empirische Meinung über das Angenehme und das Unangenehme. Dem Hedonismus, wie ihn Protagoras vertritt, fehlt der wirkliche Maßstab des Guten. Platon vertritt eine ganz andere Art des Guten bzw. der Tugend (*aretē*)<sup>35</sup> sowie er eine Einsicht in die Prinzipien des guten Lebens sucht.<sup>36</sup> Das Gute besteht in dem eigentümlichen Kosmos (*oikeios kosmos*) einer Sache. Im *Gorgias* war *aretē* aller Dinge als Ordnung (*kosmos, taxis*) bestimmt worden, jede Gattung von Gegenständen hat ihre spezifische Ordnung, den *oikeios kosmos*, der ihre Seiendheit ausmacht (Krämer, 1959: 118ff.). Eine solche Ordnung (*oikeios kosmos*), die sich in einem jedem bildet, macht jeden und jedes gut. Wer aber nur zur Befriedigung seiner Lust lebt, führt das Leben eines Räubers, der in keiner Gemeinschaft stehen kann. Platon [Sokrates: im *Gorgias*] fordert die geometrische Gleichheit, die Kallikles, der das Prinzip des Mehrhabens (*pleonexia*) vertritt, vernachlässigt (Gorg. 508a). Platon betrachtet die Welt als einen ›Kosmos‹, der auf der geometrischen Gleichheit beruht und nicht auf dem Mehrhabenwollen des einen Teils der Gesamtordnung. Nur diese Form der Harmonie garantiert Form, also die Einheit aller Dinge und die Einheit der Welt. Gut sind auch die Menschen durch die Anwesenheit der Tugend (*aretē*). Die menschliche Seele, die ihre

---

<sup>34</sup> Zum Verstehen des Vorrangs der Vernunft vor der Lust bei Platon könnte der Dialog zwischen Sokrates und Kallikles im *Gorgias* (499e) beitragen: „Um des Guten willen also muss man alles übrige und so auch das Angenehme tun, nicht aber das Gute wegen des Angenehmen“.

<sup>35</sup> *Aretē* bezieht sich eigentlich auf die eigentümliche Leistungsfähigkeit eines jeden funktionalen Dinges. *Aretē* ist also kein spezifisch moralischer Begriff, im Gegenteil, mit dem Begriff ›Tugend‹ oder Moral erschwert man sich das Verständnis Platons (Suhr, 2001: 86). *Aretē* könnte mit dem Guten (der Gutheit) oder der Güte im Sinne der spezifischen Leistungsfähigkeit (*oikeia aretē*) übersetzt werden. Die Tugend wäre m.E. aber keine falsche Übersetzung für *aretē* des Menschen im moralischen Sinne.

<sup>36</sup> Protagoras versteht unter politischer Tugend die Fähigkeit, sich den Normen einer gegebenen Gesellschaft, dem bestehenden Gesetz (*nomos*) anzupassen; Sokrates [Platon] dagegen sucht ein nicht-relatives Wissen, er sucht Einsicht in die Prinzipien des guten Lebens, er sucht nach der Begründung des *nomos*, des Gesetzes (Suhr, 2001: 42f.).



eigentümliche Ordnung und Schönheit (*kosmos*) hat, ist nämlich besser als die ungeordnete. Die Seele, die gemachte Ordnung und gewachsene Ordnung hat, ist die ordentliche (*kosmia*). Die ordentliche ist die besonnene (*sophron*) – Die besonnene Seele also ist die gute Seele (Gorg. 506d). Das bedeutet, dass die besonnene Seele in allen Situationen des Lebens situationsangemessen handelt – Der Besonnene tut gegen Götter und Menschen das, was sich gebührt (*ta proshekonta*), im ersten Falle ist er fromm, im zweiten Falle gerecht; er ist tapfer, insofern er das flieht, was zu fliehen gut ist, und dem standhält, dem er standhalten muss, und infolgedessen ist der besonnene Mann der vollkommen gute Mann, in ihm sind alle Arten der politischen Tugenden vereint und er wird wohl und glücklich leben.<sup>37</sup> Anders ausgedrückt: Wenn der Mensch seine eigene *aretē* verwirklicht, ist er gut und glücklich. Der tugendhafte Mensch ist derjenige, der seine Möglichkeit verwirklicht hat. Aus moderner Sicht könnte eine solche Tugendlehre, in der die Tauglichkeit des einzelnen Menschen zu ihrem zentralen Thema wird, individualistisch erscheinen. Tugend (*aretē*) bezeichnet aber nicht die Lust eines Menschen, sondern das Gut-Sein und die Tauglichkeit eines Menschen, der *das Richtige* zu tun weiß (vgl. Fn.29). Wichtig ist, dass der Mensch die geometrische Gleichheit des Kosmos nicht übersehen darf. Der Mensch ist auch ein Teil des Kosmos. Für Platon ist das Überleben oder das Leben, in dem der Mensch nur seine Lust erfüllen will, kein gutes Leben. Nach Platon ist nicht das Leben an sich der höchste Wert, sondern nur das gute und das heißt: das gerechte Leben (Krit. 48b). In diesem Sinne sollte die Frage „Wie soll ich leben, damit ich zu einem erfüllten Leben gelange?“ andere nach sich ziehen: Was ist wirklich wertvoll? Welche Ziele lohnen? Was können wir im Leben erhoffen? Was ist die Natur des Menschen, sein Platz im Kosmos? Diese Fragen erweitern sich wiederum zu denen nach den Grundstrukturen von Welt bzw. Kosmos.

(2) Der Zusammenhang von Naturphilosophie und Staatstheorie: Platons Untersuchung über die Natur steht auch im Zusammenhang mit seiner Untersuchung über den besten (bzw. idealen) Staat. Platons Erfahrungen, wie leicht sich Macht und Unrecht paaren, gibt einen wichtigen Grund, seine Staatstheorie, d.h. die Theorie des idealen Staats, zu begründen. Eine wichtige seiner Erfahrungen ist, wie gesagt, der Tod des Sokrates. Platon zweifelt, dass sich jemals politische Konstellationen ergeben könnten, in denen der Gerechte auch der Mächtige sein könnte. Eine andere wichtige Erfahrung ist die Begegnung mit dem Tyrannen Dionysios und dem Philosophen Sokrates. Die im *Siebten Brief* geschilderte Begegnung mit dem Dionysios erscheint im Leben Platons als der Gegenpol zur Begegnung mit dem Philosophen

---

<sup>37</sup> Bei Sokrates' Tugendlehre kann die Verknüpftheit aller Tugenden betrachtet werden. Zum Beispiel: Im Protagoras (329c) wird die Frage nach der Einheit der Tugenden aufgeworfen, die Frage also, ob Gerechtigkeit, Klugheit, Frömmigkeit und Tapferkeit dasselbe unter verschiedenen Namen sind, oder verschiedene Teile, d.h. Unterarten, der Tugend.

Sokrates; beide Existenzform, Tyrann und Philosoph, bezeichnen Extreme in der Lebenswahl. In Platons Hauptwerk, der *Politeia*, bildet die Tyrannis die letzte Verfallsstufe in der Reihe politischer Ordnungen, die mit der Regenschaft des Philosophenkönigs anhebt (Pol. 543aff.). Im *Siebten Brief* erwartet Platon, dass „entweder das Geschlecht der auf rechte und wahrhafte Weise Philosophierenden an die Herrschaft gelangt oder die Machthaber in den Poleis durch göttliche Fügung philosophisch werden“ (SB 326b). Er erwartet, dass Politiker die Polis aus ihrem ziemlich ungerechten Leben zu einer gerechten Art führen würden (vgl., SB 324d). Mit seiner Philosophie will Platon einer gerechten politischen Ordnung dienen. Seine Frage lautet, wie eine Polis richtig zu ordnen ist oder welche Bedingungen zur Schaffung einer gerechten Ordnung erfüllt werden müssen.

Seine Staatstheorie, d.h. seine Theorie des idealen Staats bzw. der idealen Polis, wird vor allem in seinem Dialog *Politeia* begründet. Den Ausgangspunkt für die Überlegungen in der *Politeia* bildet die Frage nach der eigentümlichen Kraft (*dynamis*, 366e) der Gerechtigkeit: Was ist sie ›an und für sich selbst‹, ohne Beziehung auf den möglichen Nutzen oder Schein? Sokrates schlägt vor, was Gerechtigkeit ist, an einem Größeren als dem einzelnen Menschen zu untersuchen, nämlich an einer Stadt: „Und nicht wahr, sagte ich, wenn wir in Gedanken eine Stadt entstehen sehen, so würden wir dann auch ihre Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit entstehen sehen?“ (369a) Der Ursprung der ersten Polis ist das Bedürfnis (des Körpers): Niemand ist für sich ›autark‹ (368b), jeder bedarf zum Überleben der Hilfe anderer. Deshalb schließt man sich zur Gemeinschaft zusammen. Weil die Menschen unterschiedliche Begabungen haben, empfiehlt sich Arbeitsteilung; wenn jeder nur „selbst für sich selbst das Seine tut“ (370a), wird weniger und Schlechteres produziert. Daraus entsteht ein Prinzip, dass „einer eines seiner Natur gemäß und zur rechten Zeit, mit allem anderen unbefäßt, verrichtet“ (370c). Mit der Differenzierung der Berufe wächst die Polis. Für Sokrates gilt sie im Verlauf des Weiteren als das Urbild einer gesunden Stadt. Diese Ur-Polis, das Zusammenleben auf niedrigem materiellem Niveau, aber in einer Zufriedenheit, die verfeinerte Bedürfnisse noch nicht kennt, wird von Glaukon als eine ›Polis von Schweinen‹ (372d) bezeichnet. Glaukon wünscht sich offenbar eine ›üppige Polis‹ (372e). In dieser zweiten Polis muss mit der Gefahr des Krieges gerechnet werden, weil die Menschen das ›unbegrenzte Streben nach Gütern‹ (373d-e) haben – mit anderen Worten: Die Pleonexie führt zum Krieg. Demgegenüber soll die ideale Polis gerecht und wohlgeordnet sein. Sie ist keine bruchlose Fortentwicklung der luxuriösen Stadt, sondern es hat eine grundlegende Umorientierung stattgefunden. An die Stelle des subjektiven Maßes der Pleonexie tritt das objektive Maß der Philosophie, das durch die Erziehung vermittelt und gegen jede

Anfechtung aufrechterhalten werden muss. Die Entwicklung der Polis und die Entwicklung des Menschen sind in Analogie zu verstehen (435b ff.). Wie ein Mensch dadurch gerecht ist, dass jeder der drei Seelenteile seine ihm eigentümliche Aufgabe verrichtet, ist die Polis dadurch gerecht, dass jede der drei Klassen das ihr eigentümliche Werk verrichtet. Die Form dieser Polis ist Harmonie, eine Einheit eines Ganzen aus vielen Teilen, die jeder ihre eigene Funktion erfüllen, ihr besonderes Werk verrichten. Kurz gesagt: Die ideale Polis ist wegen ihrer Einheit gut.<sup>38</sup> Diese Polis kann ›vollkommen gut‹ (427e) sein, wenn es in ihr auch alle Formen der Tugenden (*aretai*) gibt, Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist die Ursache des Werdens, das Erhaltungsprinzip der übrigen *aretai* und die Kraft, die die Einzelnen und die Staaten zu Gerechten macht und ihnen damit die Einheit der Harmonie verleiht. Der gute Staat wie der gute Mensch sind der Staat und der Mensch, deren Form die Einheit der Harmonie aufweist, eine Proportion, eine geometrische Gleichheit zeigt, und genau in dieser Einheit liegt auch das Gute.

(3) Der Zusammenhang der praktischen Fragen mit dem Kosmos: Platon verbindet seine Naturphilosophie mit der Frage nach dem Guten und dem guten Leben sowie der nach dem idealen Staat. Dabei betrachtet er insgesamt die Welt als einen Kosmos, der wirklich auf der geometrischen Gleichheit beruht und als eine wohlgeordnete schöne Ordnung bezeichnet wird. In einer solchen Welt kann die Einheit aller Dinge betrachtet werden. Das heißt: Die Welt erscheint auf dem Schild als wohlgeordneter Kosmos, in dem die göttlichen Gestirne, die Menschen, Tiere, Pflanzen und Steine ihren angemessenen Ort haben. Wieso bezeichnet er die Welt als einen Kosmos? Es besteht die Möglichkeit, dass er die Welt entweder als einen Kosmos bezeichnen will, um seine Staatstheorie zu rechtfertigen, d.h. um die ideale Polis zu begründen, oder dass er seine Staatstheorie rechtfertigen kann, nachdem (weil) er erst die Welt als Kosmos betrachtet hat. Wichtig ist, dass seine Naturphilosophie keinesfalls ein isoliertes Forschungsthema ist. Seine Naturphilosophie ist sicher ein Teil der praktischen Philosophie, nicht der theoretischen, und zwar thematisiert er die Natur in praktischer Absicht (Schäfer, 1993: 175) und sogar in dezidiert politischer. Er thematisiert Natur also nicht als Selbstzweck

---

<sup>38</sup> In diesem Zusammenhang kritisiert Popper (1957) heftig Platon als den Urvater totalitären politischen Denkens. Platons politisches Denken basiert nicht auf irgendeinem Idealbild einer gut funktionierenden Demokratie. Aus einer modernen Sicht, die die große Generation von liberalen Aufklärern vertritt, wäre es antidemokratisch. Bevor man Platon als antidemokratisch verurteilt, muss man sich aber den wirklichen Zustand der athenischen Demokratie vor Augen halten. Als 403 v.Chr. die Demokratie wiederhergestellt wurde, dachte Platon sogar daran, sich politisch zu engagieren. Aber die Hinrichtung des Sokrates – kurz nach Wiederherstellung der Demokratie (399 v.Chr.) – ließ ihn an einer politischen Reform Athens verzweifeln. Platon zufolge handelte es sich bei einer solchen Demokratie um eine verantwortungslose, leidenschaftliche erregte Menge, die sich von demagogischen Hetzereien, Advokatenkniffen und Augenblicksstimmungen willenlos treiben ließ. Bei Aristoteles war die Demokratie im Sinne der *Ochlokratie* auch eine der illegitimen Staatsformen. Platon konnte die athenische Demokratie nicht akzeptieren, weil er glaubte, sie beruhe nicht auf dem Wissen von den Prinzipien des Guten, sondern auf der Meinung der Vielen.

kosmologischer oder naturwissenschaftlicher Forschung, sondern als Grundlage menschlichen Denkens und Handelns (Martens, 1989: 31). Warum interpretiert Platon die Natur als einen Kosmos, in dem das menschliche Leben eingebettet ist und mit dem es unauflöslich verflochten ist? Warum müssen *psyche* und *polis* einer wohlgeordneten schönen Ordnung der Welt (*kosmos*) entsprechen? Kurz beantwortet: Dies ermöglicht das gute Leben und die ideale Staatsform im platonischen Sinne. Das gute Leben steht nämlich in Verbindung mit einer Frage, wie sich das Handeln in der *polis* an der *physis* orientieren könne. Das gute Leben, das glückliche Leben, wird bei Platon keineswegs individualistisch angesetzt, sondern es ist untrennbar in das Leben des Staates verwoben. Dem Begriff von *physis* als einem in sich abgeschlossenen, beständigen, unveränderlichen Ganzen, als einer hierarchischen Ordnung entspricht vor allem die Auslegung des Menschen als soziales Wesen. Der Mensch soll sein Leben organisieren und ordnen dadurch, dass er sich im Blick auf das Unvergängliche, Ewige ausrichtet (Schäfer, 1982: 19). In der platonischen Naturphilosophie und praktischen Philosophie sind das Selbstverständnis des Menschen und dieser Naturbegriff ineinander verschränkt. Platon argumentiert im *Timaios* normativ insofern, als er die Ordnung der sozialen Verhältnisse zu legitimieren versucht im Rückgriff auf die in der Natur sinnfällig anzuschauende Struktur. Auch in den *Nomoi* (890d), heiße es, man müsse, wo das möglich sei, zeigen, dass die Gesetze von der Natur her stammen oder von etwas, das nicht geringer ist als die Natur. Die Natur war kein Bereich blinder Kräfte und Bewegungen wie in der neueren Naturphilosophie, sondern ein wohlgeordneter, vernünftiger Kosmos. Es kommt daher darauf an, was der Kosmos ist. Ich werde zunächst die platonische Kosmosvorstellung thematisieren. Danach werde ich auf den Zusammenhang der platonischen Naturphilosophie mit der praktischen Philosophie zurückkommen.

### **2.1.1.2 Das Welt- und Naturbild Platons: die Welt als Kosmos**

Die Frage, was der Kosmos bei Platon ist, müsste beantwortet werden, um seine praktische Philosophie, Naturphilosophie und ihren Zusammenhang richtig zu verstehen sowie sein Menschen- und Weltbild zu verstehen. Sein Spätdialog *Timaios* ist das einzige Werk, das er der Kosmologie und Naturphilosophie völlig gewidmet hat. Allerdings ist das kosmologische Interesse Platons weit älter als der *Timaios*. Wir finden z.B. die Bemerkung im *Charmides* (168e9) von der sich selbst bewegenden Bewegung und die im *Phaidros* (245c-e) von der Seele, die sich in der Tat auf die sich selbst bewegende Bewegung bezieht. Damit kann man zwar zu Recht sagen, dass Platon sich früher mit der Kosmologie beschäftigt hat; seine kosmologischen und naturphilosophischen Interessen haben sich aber noch später konkret

entfaltet. Der *Timaios* ist eine systematische Darstellung der naturphilosophischen Ansichten Platons von der Astronomie bis zur Medizin, die durch die Fülle des behandelten Materials beeindruckt – das heißt: eine Darlegung über die Entstehung der Welt bis hin zur Entstehung und Natur des Menschen. Meines Erachtens kann der Kosmos bei Platon also durch die Untersuchung über den Kosmos im *Timaios* gezeigt werden, obgleich es allerdings nicht unsinnig ist, dass alle Bemerkungen Platons in seinem Gesamtwerk von der Kosmologie und der Naturphilosophie gezeigt werden. Ich möchte hier auf manches Detail verzichten und dadurch ein klareres Bild zeichnen. Ich beschränke also im Folgenden meine Untersuchung über die Kosmologie und die Naturphilosophie Platons auf das Bild des Kosmos im *Timaios*. Ich werde allerdings später im Kap.2.1.2.3 auf die Ideenlehre Platons blicken, um das Urbild oder die Ursache des Kosmos und das Gestaltungsprinzip des Kosmos zu zeigen.

Der Vortrag des *Timaios* ist klar in drei Teile gegliedert. Das Prinzip dieser Gliederung erwähnt er erst am Ende des ersten Teils. Man sollte es sich aber von Anfang an vor Augen halten. Im ersten Teil seines Vortrags gibt *Timaios* eine teleologische Erklärung der Welt bis hin zur Erschaffung des Menschen. Da die Welt von Gott und mit seinen bestimmten Absichten geschaffen ist, gibt es teleologische Gründe für ihre Beschaffenheit im Großen und im Detail. Mit diesen Gründen lässt sich ein Vorgang so erklären, dass er der Verwirklichung eines wertvollen Zustands, eines Sollzustands oder eines Zieles dient. Im zweiten Teil entwickelt er eine Theorie der Materie und der Elemente und gibt so die physikalischen Bedingungen an, unter denen die Welt entstanden ist. Da die Welt als materielle, physische Welt erschaffen wird, haben aber auch rein physikalische Gegebenheiten einen Anteil daran, dass die Welt gerade so und nicht anders geworden ist; es gibt also auch kausale Ursachen für ihre Beschaffenheit. Im dritten Teil will er untersuchen, wie teleologische Gründe mit den kausalen Bedingungen zusammenwirken, wie also die Ziele der Schöpfung unter den vorgegebenen physikalischen Bedingungen verwirklicht wurden. Kurz gesagt: Die im *Timaios* geschilderte Weltordnung wird zwar aus den Axiomen der Ideenlehre abgeleitet, stellt sich aber offenkundig die Aufgabe, teleologische und mathematisch-mechanische Verursachung zu kombinieren (vgl. Gadamer, 1974: 34; Kutschera, 2002: 44). Meiner Ansicht nach ist der wichtigste Teil der Erklärungen, die *Timaios* für die Entstehung des Kosmos liefert, teleologisch. Selbst wenn der Kosmos aus dem Zusammenwirken von teleologischen und kausalen Ursachen entstanden ist, sind die teleologischen Ursachen dabei vorrangig und die kausalen sind immer nur Mitursachen in einem sekundären Sinne. Es wäre also nützlich, dass der erste Teil des *Timaios* ausführlicher behandelt wird als die anderen Teile, die zur Ergänzung oder Konkretisierung des ersten Teils beitragen können, um das Bild

und das Prinzip des Kosmos zu zeigen.

Die Rede des Timaios beginnt mit einer Art methodischen Proömium. Im Proömium (27c1-29d6) sagt Timaios (27d5-28a4, 29b3-d3), bei seiner Darlegung könne es sich nicht um fundierte Erkenntnisse handeln, sondern nur um ein insgesamt plausibles Weltbild, weil von der Natur und dem Werden der Welt kein Wissen möglich ist, sondern man nur den wahrscheinlichsten Ansichten folgen kann. Er unterscheidet zuerst „das, was stets Seiende (*to on aei*) und kein Entstehen (*genesis*) Habende,<sup>39</sup> von dem, was das stets Werdende (*to gignomenon aei*)“. Diesen beiden Gegenstandsbereichen entsprechend gibt es zwei Erkenntnisarten: Erkenntnis mit Erklärung bzw. Begründung (*logos; noēsis meta logou*) und Meinung, verbunden mit vernunftloser Sinneswahrnehmung (*doxa; aisthēsis alogos*). Wahre und gut begründete Aussagen gibt es nur vom Ewigen, nicht vom Gewordenen – davon gibt es nur Wahrscheinlichkeiten. Da diese Welt zum Gewordenen zählt, d.h. „diese Welt (*kosmos*) von Vorbild [Idee] ein Abbild (*eikōn*)“ (vgl. 29b-c) ist, soll die Darstellung von dem Abbild, d.h. dieser Welt, nur wahrscheinlich (plausibel; *eikōs logos, eikotes logoi* in 29c1-2) sein. Da diese Darstellung nicht die genaue wahrhafte (*alēthēs logos*) sein kann, „nehmen wir die wahrscheinliche Rede (*eikōs mythos*) über diese Gegenstände (diese Welt) an“ (vgl. 29d1-2).<sup>40</sup> Mit *eikōs logos* und *eikōs mythos* will Platon wahrscheinlich behaupten, es sei keine exakte Naturwissenschaft möglich (Cornford, 1937: 28). Cornford hat darauf hingewiesen, dass es für Platon im Empirischen kein definitives Sosein gibt – etwas ist nicht einfach so, sondern es ist zugleich auch nicht so, und außerdem verändert es sich ständig. A. E. Taylor (1928) meinte demgegenüber, der Grund dafür, dass es keine Erkenntnis der empirischen Welt gibt, sei, dass unsere empirischen Annahmen immer hypothetisch bleiben.

Im Proömium des *Timaios* ist der Satz, „er [*kosmos*; diese Welt] ist geworden (*gegonen*); denn

---

<sup>39</sup> Das bezieht sich auf Idee oder Form.

<sup>40</sup> Umstritten ist, ob sich *eikōs logos* wirklich von *eikōs mythos* unterscheiden lässt. Nach Meyer-Abich ergibt sich *eikōs logos* daraus, dass die sinnliche Welt Erscheinung ist, *eikōs mythos* hingegen aus unserer menschlichen Natur (1973: 29). Dementsprechend nimmt er an, dass der erste (teleologische) Teil (29d7-46c6) der *Timaios*-Rede durch *eikōs mythos* dargestellt wird und der zweite (kausale) Teil (48b3-58c4) durch *eikōs logos*, der eine mathematische Naturbeschreibung ist. Im *Timaios* finden wir den Ausdruck *eikōs logos* an den 27 Stellen (29c, 30b, 34c, 44d, 48c, 49b, 53d, 55d, 56b, 56c, 57d, 59c, 68d ... 72d, 90e) und den Ausdruck *eikōs mythos* an den drei Stellen (29d, 59c, 68d). Dort wird *eikōs logos* m.E. meist genannt, wenn die Darstellung eng mit dem Abbild (*eikōn*) der Idee zusammenhängt. *eikōs mythos* wird hingegen genannt, wenn sich die Darstellung nicht mit diesem Abbild verbindet. Man muss aber nicht unbedingt *eikōs logos* von *eikōs mythos* unterscheiden, weil der Angelpunkt dieses Ausdrucks nicht in *logos* bzw. *mythos*, sondern *eikōs* besteht. Kutschera zufolge „erzählt *Timaios* [insgesamt] eine Geschichte, einen Mythos, im Sinn einer plausiblen Geschichte ohne Anspruch darauf, dass es sich um gesicherte Erkenntnis handelt“ (2002: 46). Reinhardt spricht vom *Timaios* als von „dem mythischen Hauptwerk“ Platons (1927: 121), und *Timaios* ist ein Mythos im Sinne von „eine[r] Mischung und Durchdringung eines mythischen und eines wissenschaftlichen Weltbilds“ (ebd.: 125). Gadamer erblickt angesichts der „mythische[n] Erschaffungsgeschichte der Welt, die der *Timaios* erzählt“, die Aufgabe darin, „durch die mythische Gestaltung hindurch den Zusammenhang mit der platonischen Dialektik herauszuarbeiten“ (1974: 6f.). Daraus folgt, dass *Timaios* tatsächlich ein Mythos ist nicht im Sinn eines Schicksals, sondern im Sinn einer *plausiblen Geschichte*, in der wir uns über die Welt und die empirischen Phänomene aufgrund unserer Erfahrungen plausible Meinungen bilden können.

er ist sichtbar und betastbar und um Besitz eines Körpers“ (28b) seit langem heftig diskutiert worden. Es geht um die Frage, ob der Kosmos einen zeitlichen Anfang hat. Umstritten ist, ob Platon annahm, der Kosmos sei entstanden, ob also die Rede von einer Erschaffung der Welt wörtlich zu nehmen ist (1), oder ob sie im Sinn eines aitiologischen Mythos nur Mittel der Darstellung ist, während die Welt tatsächlich schon immer existiert hat (2). Prominentester (und Platon heftig kritisierender) Vertreter der Position (1) war Aristoteles, der lange erheblichen Einfluss auf diese Diskussion hatte.<sup>41</sup> Auf der Gegenseite, d.h. der Position (2), beginnend schon mit Speusipp und Xenokrates (die Platon in der Leitung der Akademie nachfolgen), wies man die wörtliche Auffassung des Textes zurück und erklärte man, Platon habe in Wahrheit einen zeitlichen Weltanfang nicht gemeint. In seinem Buch *Aspekte der Platonischen Kosmologie* (1976) skizziert Scheffel die Forschungslage im 20. Jahrhundert. In seiner Darstellung zeichnen sich nach wie vor zwei gegensätzliche Lager ab, wobei die Forscher, die die Position (2) vertreten, in der Mehrzahl sind. Taylor (1928), Cornford (1937), Cherniss (1945) und Claghorn (1954) vertreten Position (2), die eine wörtliche Auslegung der entsprechenden *Timaios*-Passagen über die Entstehung der Welt ablehnt. Etwas pointiert gesagt sind sie insgesamt der Ansicht, dass die Geschichte von der zeitlichen Schöpfung in Wirklichkeit für eine Analyse der Elemente in ihrer rationalen Reihenfolge im sichtbaren Universum stehe. Demgegenüber vertreten Hackforth (1959) und Vlastos (1965) den Standpunkt, Platon habe die zeitliche Entstehung der Welt gelehrt. Die Welt sei wirklich vom Demiurgen aus dem Chaos der unregelmäßigen Bewegungen in den Zustand des geordneten Kosmos mit seiner geordneten Zeit versetzt worden, und damit habe die Welt einen wirklichen zeitlichen Anfang gehabt. Allerdings finden wir die bestimmte Reihenfolge in der Entstehungsgeschichte des *Timaios* – z.B. die Weltseele sei früher entstanden als der Weltleib. Mit diesem Beispiel ist aber gemeint, dass es im Tun des Demiurgen und damit im Entstehungsprozess der Welt ein Früher und ein Später gibt, ehe der Demiurg die Zeit entstehen lässt – d.h. es gibt Zeit vor der Entstehung der Zeit (vgl. Tim. 37dff.). Das bedeutet wiederum, dass die Entstehungsgeschichte des *Timaios* insoweit Mythos ist, als sie bezüglich eines Nacheinander in der Weltentstehung nicht wörtlich genommen werden soll. Die

---

<sup>41</sup> Es ist bemerkenswert, dass die meisten Interpreten heute, teilweise unter Bezug auf Aristoteles (*De caelo*, 279b32-280a10), Platons Rede von einer Erschaffung der Welt lediglich als ein didaktisches Mittel der Darstellung ansehen. Aber (teilweise) weil Aristoteles die platonische Rede von einer Erschaffung der Welt wörtlich nimmt, behauptet er, der Himmel sei ewig und er als solcher sei unentstanden und unvergänglich: „[...] wenn der Zusammenhang des Ganzen eben Kosmos und Himmel heißt, so wird also nicht der Kosmos entstehen und vergehen, [...]“ (*De caelo*, 280a21-22). Für ihn gibt es auch solche, die es für denkbar halten, dass etwas Ungewordenes vergehe und etwas Gewordenes unzerstörbar beharre, wie es im *Timaios* steht. Gegen *Timaios*' [Platons] Meinung, der Himmel sei zwar entstanden, aber er würde in aller zukünftigen Zeit bestehen bleiben, will er die These beweisen, dass das Seiende (der Himmel) unvergänglich und unentstanden sei (*De caelo*, 280b1-283b22).

Darstellung der Weltentstehung des *Timaios* (als ganze oder in Teilen) nicht wörtlich zu nehmen, bedeutet, sie (ganz oder teilweise) als philosophischen Mythos aufzufassen (vgl. Fn.40). Der Kosmos des *Timaios*, d.h. die platonische Kosmosvorstellung, bezieht sich mehr oder weniger auf *plausible Geschichte* über eine wohlgeordnete schöne Ordnung der Welt.

Die Frage, was genau das platonische Weltbild oder das Bild des Kosmos ist, müsste nun beantwortet werden. Dazu ist es nützlich, dass man noch einmal kurz auf die Struktur des *Timaios* blickt. Der Vortrag des *Timaios* ist klar in drei Teile gegliedert. Zuerst stellt er dar, was durch Vernunft hervorgebracht wurde: Gottes Ordnung der Welt nach Maßgabe des Besten (29d-47e). Dann betrachtet er das von der Notwendigkeit Erzeugte: die Materie selbst und ihr inneres Wirken (47e-69a). Schließlich erläutert er das Zusammenwirken von Vernunft und Notwendigkeit: der Mensch als Einheit von Geist und Materie (69a-92c). Meines Erachtens wäre es nützlich, dass man in erster Linie den ersten Teil des *Timaios* und im Bedarfsfall andere Teile untersucht, um im *Timaios* ein lebenspraktisches Orientierungswissen zu entwickeln, das schließlich zur Begründung der holistischen Naturethik beitragen kann. Im Proömium hat *Timaios* schon die teleologischen Gründe der Weltentstehung erzählt. Die Welt ist geworden, und alles Gewordene hat eine Ursache oder einen Urheber (28a4-6), etwas, wodurch es entstanden ist. Wie es dann als Entstandenes verfasst ist, das hängt davon ab, worauf der Urheber zu seiner Gestaltung geblickt hat. Hat er unverwandt auf das Sichgleichbleibende geschaut und es zum Muster, zum Vorbild genommen, dann ist Schönes entstanden. Hat er sich aber nach Gewordenem, Veränderlichem gerichtet, ist das Entstandene nicht schön (28a6-b2).<sup>42</sup> Der Demiurg schafft die Welt, indem er auch entweder auf das Ewige (*to aidion*) bzw. das Unvergängliche (*to kata tauta kai hōsautōs echon*) oder das Gewordene blickt. Da die Welt (*kosmos*) das Schönste unter dem Gewordenen ist und der Demiurg gut ist,<sup>43</sup> muss die Welt also nach ewigen Vorbildern gemacht sein (28c5-29b2). Dem Demiurg, dem immer seienden Gott (*ōn aei theos*; 34a) und Vater des Alls (28c; 37c), werden Güte, Wille und eine auch erwägende Vernunft zugesprochen. In seiner Güte kennt er keinerlei Mißgunst. Und so will er denn, dass alles ihm selbst so ähnlich wie möglich werde

---

<sup>42</sup> Das erinnert an die *Politeia*, wo das Bett des Tischlers, mit dem er direkt die Idee des Bettes abbildet, schöner ist als das gemalte Bett, mit dem ein Maler das vergängliche Bett des Tischlers abbildet; Abbilder sind für Platon immer minderwertiger als die Urbilder.

<sup>43</sup> Der Werkmeister (*ho tektainomenos*), der Schöpfer (*poiētēs*) oder Vater (*patēr*) ist nicht nur der höchste, sondern auch der einzige Gott, den Platon annimmt. Er allein ist ungeworden und auf ihn vereinigen sich die Attribute der Allwissenheit – er ist die Vernunft selbst, der Allmacht – er ist letzte Ursache von allem Gewordenen – und der Güte, denn nach den Aussagen des *Timaios* schafft er die Welt nach seinem eigenen Bild (28c-29b), er legt in sie die ganze Fülle seines Lebens (30c-31a) und gestaltet sie so vollkommen, wie das die Bedingungen der Körperlichkeit, die Notwendigkeiten der Materie zulassen. Es ist die erste Version eines kosmologischen Gottesbeweises: Alles, was geworden ist, hat eine Ursache, die selbst nicht wieder Wirkung einer weiteren Ursache ist. Das aber kann nur ein ewiges Lebewesen sein, denn nur Ewiges hat keine Ursache seiner Existenz, und Erstursachen sind immer Seelen, Seelen von Lebewesen (vgl. Kutschera, 2002: 206f.).



(29e), dass alles gut und nach Möglichkeit nichts schlecht sei (30a), dass die Welt ihr Muster möglichst getreu abbilde (37c). Seine Vernunft, dem Urbild zugewandt, erblickt die Ordnung, die dem Sichtbaren gegeben werden muss, soll es so vollkommen wie möglich sein. Der Demiurg des *Timaios* schafft die Welt nicht aus dem Nichts. Als Weltordner lässt er den Kosmos entstehen, zusammenfügend und zu einem geordneten Ganzen verbindend, was schon da ist. Für den Leib der Welt ist das Sichtbare im Zustand chaotischer Regellosigkeit, nämlich als widersinnig und ungeordnet sich bewegend (30a; vgl. auch 53a-b).<sup>44</sup> Hieraus einen schönen Leib der Welt zu gestalten, würde aber nicht genügen, um dem Kosmos die größtmögliche Vollkommenheit zu geben. Nur wenn der Kosmos auch vernünftig ist, ist er seinem Urheber sowie dem Vorbild, dem Kosmos des Immerseienden, so ähnlich wie möglich. Nun kann aber Vernunft (*nous*) zu nichts hinzukommen ohne Seele (*psychē*) (30b). Also kann der Kosmos Vernunft nur erhalten, indem er auch eine Seele bekommt. Der Demiurg bildet die Seele der Welt und verbindet sie mit dem Leib der Welt. Der Kosmos ist dadurch ein beseeltes und mit Vernunft begabtes Lebewesen (*zōon empsychon ennoun te*) (30b). Timaios fährt fort:

Denn dieses (das ideale Lebewesen) umfaßt alle durch Vernunft erkennbaren Lebewesen (*noēta zōa*) wie dieser Kosmos uns und alle anderen sichtbaren Geschöpfe. Da der Gott die Welt also dem Schönsten unter allem durch Vernunft Erkennbaren (*ta nooumena*) und in jeder Beziehung Vollkommenen möglichst ähnlich machen wollte, schuf er sie als ein sichtbares Lebewesen, das alle ihm von Natur aus verwandten Lebewesen enthält (30c7-31a1).

Was will Timaios [Platon] von Proömium bis hin zu 31a1 des *Timaios* beschreiben? Er beschreibt die vernünftige Struktur der Welt, den göttlichen Plan der Welt und ihren Sinn. Aus der Güte Gottes, die ihn bewegt, eine möglichst vollkommene Welt zu schaffen, ergibt sich eine teleologische Struktur der Welt. Timaios beschreibt allerdings nicht ausschließlich die teleologische Struktur der Welt und die teleologischen Gründe der Weltentstehung. Er beschreibt an der anderen Stelle des *Timaios* (47e-69a) auch das zufällige, zweckfreie Wirken, d.h. rationale Gründe bzw. kausale Ursachen. Diese Welt, sagt er, ist entstanden aus dem Zusammenwirken von Notwendigkeit und Vernunft (47e-48a). Nach Timaios muss man sich

---

<sup>44</sup> Das Grundphänomen der Natur, d.h. das Phänomen der Bewegung, sollte zweifach gedacht werden. Einmal als Modus des Unbeständigseins – zum anderen als Manifestation des Beständigen. Gemäß der ersten Hinsicht ist die Bewegung als Veränderung des Orts oder eines Zustandes für Platon – wie vor ihm Parmenides und die ganze eleatische Denkrichtung, einschließlich der Atomisten – Ausdruck eines Unvollendeten, eines Unvollkommenen. Alles dem Wandel unterworfenen wird von dem eleatischen Denkansatz her als etwas Minderes, letztlich als ein Nichtseiendes bestimmt. Gemäß der zweiten Hinsicht muss die Bewegung verstanden werden als die geordnete Bewegung, die Gleichförmigkeit und Regularität zeigt, wie sie sich in den Bewegungen der Gestirne manifestiert; so ist sie Manifestation des Beständigen, des Immerseienden. Das heißt: Die Naturabläufe präsentieren sich nicht als schieres Durcheinander; vielmehr zeigen die Umschwünge der Fixsternsphäre und die planetarischen Bewegungen eine Regelmäßigkeit und eine Ordnung, die durchaus als eine Weise des Beständigseins angesprochen werden muss, ja, an der sich vielleicht die Idee eines unveränderlichen Immerseienden allererst entzündet hat. (vgl. Schäfer, 1993: 176).

klar machen, dass es ohne die Erkenntnis der [notwendigen; rationalen; kausalen] Ursachen nicht möglich ist, die [göttlichen; teleologischen] Gründe zu verstehen, um die wir uns ernsthaft bemühen, noch sie zu erfassen oder sonstwie zu finden (68e-69a). Notwendigkeit ist hier der Gegensatz zum absichtvollen, vernünftigen Wirken. Als die notwendigen Gründen der Gestaltung der Welt nimmt Timaios vier (Ur-)Elemente (Feuer, Wasser, Luft und Erde) und eine dritte Gattung des Seienden<sup>45</sup> an. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass Platon in einer Auseinandersetzung mit den Naturalisten steht, die „zu Atheisten werden, nachdem sie, wie sie glauben, erkannten, dass die Dinge der Notwendigkeit gemäß entstehen, nicht durch Überlegung aus einem Willen, der es auf die Vollendung des Guten absieht“ (Nom. 967a3-5). Platon plädiert gar nicht für die Position, dass alle Erscheinungen auf Umsetzungen der vier Elemente zurückführbar sind, und dass die Gestirne bloß Erde und Steine sind. Die platonische Naturwissenschaft teilt nicht die Tendenz, die Natur im Sinne einer seelenlosen Mechanik zu behandeln. Für Platon werden die notwendigen Ursachen als die umherirrenden Ursachen bezeichnet (Tim. 48a). Bei der Gestaltung der Welt, sagt Timaios, „herrschte Vernunft über die Notwendigkeit dadurch, dass sie sie überredete, das meiste des im Entstehen Begriffenen dem Besten (*to beltiston*) entgegenzuführen, so bildete sich auf diese Weise und die Notwendigkeit wurde durch besonnene Überredung besiegt, am Anfang dieses All“ (48a). Zum Abschluß des zweiten Teils wiederholt Timaios: „Die göttlichen (teleologischen) Gründe muss man in allem aufsuchen, soweit wir das vermögen, um zu einem glücklichen Leben zu finden, die notwendigen Ursachen aber um der göttlichen Gründe willen“ (68e-69a). Bei der Gestaltung der Welt sind die teleologischen Gründe primär. Die notwendigen Gründe hingegen sind immer nur Mitursachen im sekundären Sinne.

Bei der Weltgestaltung durch den Demiurgen betrachten wir eine Art Bestimmung des Unbestimmten oder eine Ordnung des Ungeordneten (vgl. Gadamer, 1974: 35). Alles in dieser Welt dient der Verwirklichung einer möglichst großen Wertfülle, und daher hat alles einen Sinn, eine Funktion für die Realisierung von Wertvollem. Aus dieser Funktion lässt es sich auch teleologisch verstehen. Im *Timaios* versucht Platon zu begründen, dass das Gute (*to agathon*) das wichtigste Prinzip (*archē*) nicht nur für den Menschen sein sollte, der Ordnung

---

<sup>45</sup> Die erste Gattung, die des Immerseienden, umfasst solches, das sich gleich verhält, das ungeworden und unzerstört ist; sie ist auf keine Weise wahrnehmbar, wird vielmehr von der Vernunft (*nous*) betrachtet. Die zweite Gattung ist das Abbild des Immerseienden. Seiendes dieser Gattung ist erzeugt, ständig in Bewegung, entsteht an einem Ort und vergeht von dort, ist sinnlich wahrnehmbar. Die dritte Gattung wird als der Behälter, die Amme alles Werdens (49a, 52d, 53a) oder der Raum (*chōra*; 52a) bezeichnet. Diesen Raum darf man sich nicht als bestimmte Ordnungsstruktur vorstellen, sondern nur als etwas, worin Körperliches entsteht, was jedem Körper einen Platz gibt, an dem er existiert. Sie ist dazu bereit, die Körper alles Lebendigen in der Welt aufzunehmen, ja zur Gestaltung des Leibes der Welt selbst zu dienen. Sie ist tatsächlich ein gedankliches Konstrukt, etwas, das sich empirisch nicht aufweisen lässt, und daher kann Timaios sie als immer seiend und unvergänglich erklären, nicht sinnlich faßbar, sondern nur durch ein gewisses Bastarddenken (*logismos tis nothos*; 52b). (vgl. Kutschera, 2002: 66f.; Fleischer, 2001: S.86-97).

zu suchen und herbeizuführen lernt, sondern auch für die Ordnungsverfassung der Welt selbst. Platon versucht gleichsam im *Timaios* zu zeigen, dass man einem solchen vernünftigen Prinzip (das Gute; *to agathon*), das die ganze Welt oder den Kosmos herrscht, und ihrer Regularität sowie Ordnung folgen soll, und damit dass man das beste Leben (*aristos bios*) führen kann. Deshalb wird die Welt im *Timaios* als Kosmos bezeichnet, der teleologisch begründet wird und die teleologische, wohlgeordnete und schöne Struktur hat.

### ***2.1.1.3 Exkurs: Der Zusammenhang vom Weltbild Platons als Kosmos mit seiner Ideenlehre***

Wenn man auf Platons Ideenlehre blickt, kann man m.E. die Ursache und die Gestaltung der Welt (*kosmos*) sowie ihre Struktur besser verstehen. Denn der *Timaios* bleibt in Kontinuität mit der Ideenlehren. Schon der historische Sokrates scheint seinen Gesprächspartnern wieder und wieder die Frage nach dem gemeinsamen Charakter von Dingen gestellt zu haben. Dieser gemeinsame Charakter vieler Dinge ist ein *universale*, würden wir heute sagen, ein Attribut. Für Platon ist es eine Idee. Seiner Meinung nach bemerkt der Philosoph, dass auf dem Grund der Verschiedenheit der Dinge ein immer Gleiches ist, das Vergleichbarkeit erst ermöglicht; und dieses immer Gleiche, das Schöne, Gute, Gerechte etc., strebt er zu erkennen.<sup>46</sup> Die Idee ist das Eine im Vielen, das Absolute hinter dem Relativen. Die platonische Idee wird zwar oft mit abstrakten Begriffen bzw. Ordnungskategorien des Verstandes identifiziert; diese neukantianische Interpretation (vgl. Natorp, 1903) der platonischen Idee entspricht jedoch nicht der ursprünglichen Absicht Platons, denn das, was er unter Idee versteht, hat keinerlei Gemeinsamkeit mit einer Art von abstrakten Begriffen im Sinne der leeren Formen, die erst durch Anschauungsinhalte gefüllt werden. Die platonischen Ideen sind keine Konzepte, keine Begriffe, die wir uns bilden, sondern objektiver Charakter der Dinge. Platon vertritt also einen starken Realismus bezüglich abstrakter Objekte wie Zahlen und eben auch Ideen, demzufolge sie in ihrer Existenz wie Beschaffenheit unabhängig von menschlichem Denken sind. Die Idee des Schönen ist z.B. nicht die abstrakte Form oder das unbestimmte Substrat, deren Inhalt bzw. dessen Bestimmtheit die Eigenschaften der vielen schönen Einzeldinge sind, sondern unter der Idee des Schönen versteht Platon das Kriterium, an dem sich die Berechtigung mißt, dass einem Einzelding das Prädikat ›schön‹ zugesprochen werden kann. Die begrifflichen Momente dieses Kriteriums geben die Inhalte vor, die an den Einzeldingen deren konkrete

---

<sup>46</sup> Der unphilosophische Mensch erkennt zwar die Schönheit der Dinge an, nicht aber die Schönheit selbst (Pol. 476c). Der Philosoph hingegen sieht, dass das Bleibende, das Sein, eben dieses An-Sich ist, während die Dinge, die an ihm teilhaben, in ihrer Vergänglichkeit zwischen Sein und Nicht-Sein stehen und somit auch nicht Gegenstand von Erkenntnis sein können. Die Dinge, die Handlungen verkörpern das, woran sie teilhaben, nie absolut, sondern immer nur relativ (Pol. 479a).

Bestimmtheit ausmachen (Radke, 2002: 43). Anders formuliert: Wäre die Idee das perfekte Kriterium der Einzeldinge, wollte man den Ideenhimmel nicht als Menge abstrakter Begriffe sehen, sondern als eine Welt von Wertgestalten, als Welt, in deren Gegenständen sich höchste Wertfülle konzentriert, wie etwa die Fülle aller Schönheit und allen Lebens. In diesem Sinne könnte man sagen, dass die Ideen sozusagen in der Welt vorkommen sollten.

Aristoteles verwirft die platonische Idee als eine überflüssige Hypostasierung. Allgemeine Gegenstände, sagt er, sind zwar denknotwendig; aus der Denknotwendigkeit lässt sich aber nicht auf eine selbstständige Existenz schließen (Höffe, 1999: 184). Die platonische Idee ist z.B. für Aristoteles eine sinnlose Verdoppelung der wirklichen Welt, wenn Platon neben dem schönen Ding auch noch der Schönheit selbst eigenes Sein zuspricht (Met. 990a). Aus dieser aristotelischen Sicht wird sehr kritisch darüber diskutiert, dass Ideen unabhängig von ihren empirischen Instanzen existieren. Eine Idee  $F$  existiert unabhängig davon, ob es physische Objekte mit der Eigenschaft  $F$  gibt. Sie wandelt sich nicht mit ihren Instanzen oder mit irgendwelchen Veränderungen in der physischen Welt. Das ergibt sich direkt aus dem Verständnis der Ideen als Eigenschaften. Neben der Zugehörigkeit der Ideen zur noetischen Welt ist die Unabhängigkeit von ihren Instanzen der Inhalt der These vom *Chorismos* der Ideen (vgl. Parm. 130a3-e4). Aristoteles wendet sich gegen den *Chorismos* der Ideen, denn es gibt für ihn Eigenschaften nicht für sich, sondern nur an ihren Instanzen. Nur an den Dingen, meint er, können wir Eigenschaften erkennen, nicht für sich als Objekte einer Überwelt (vgl. Kutschera, 2002: 191). Die herrschende Traditionsgestalt der platonischen Philosophie repräsentiert daher mit geradezu absurder Hartnäckigkeit die Zwei-Welten-Theorie, d.h. die völlige Trennung der paradigmatischen Welt der Ideen und der flutenden Veränderlichkeit unserer sinnlichen Welterfahrung. Aufgrund dieses Eindrucks wurden und werden Platons Philosophie und seine Ideenlehre oft als Empiriefindlichkeit bezeichnet.

(1) Die Idee als Ursache von Sein, Erkenntnis und Handlung: Die physische Realität unterscheidet sich in der platonischen Philosophie grundsätzlich von der noetischen: die erstere ist das Reich des Werdens, die letztere das Reich des Seins, die erstere das Reich der Vieldeutigkeit, die letztere das Reich der Eindeutigkeit. Selbst wenn es in der platonischen Philosophie diese ontischen Unterschiede der beiden Gegenstandsbereiche gibt, ist das Ziel oder Ergebnis der Annahme von Ideen nicht die Überwindung der minderwertigen und in unerkennbarem und permanentem Wandel begriffenen sinnlichen Erfahrungswelt. Ideen sind für Platon Repräsentation der noetischen Welt, an denen sich die Realität dieser Welt demonstrieren lässt.<sup>47</sup> Die Idee ist für Platon das Eine im Vielen. Sie rettet die Phänomene vor

---

<sup>47</sup> Platon [Sokrates im *Parmenides*] wollte z.B. die sinnliche Welt nicht einfach abtun, sondern eine Vermittlung

ihrem Verschwinden im Einen, und sie bewahrt das Eine vor seiner Auflösung im Vielen. Das Eine – ein anderer Name der Idee (des Guten) – ist das höchste Prinzip der platonischen Philosophie. Es ist jenseits dieser Welt, so dass es nicht mehr sinnlich wahrgenommen werden kann. Strenggenommen kann man also nichts über das Eine aussagen. Das Eine, von dem gesagt wird, dass es ›ist‹, ist bereits nicht mehr das Absolut-Eine. Es enthält bereits Zweiheit in sich, weil etwas anderes – nämlich das Sein – von ihm ausgesagt wird. Diese Zweiheit im seienden Einen ist – als Prinzip der Vielheit und Vervielfältigung – das Gegenprinzip zum Einen. Platon nennt sie auch die unbestimmte Zweiheit. Das Zusammenspiel der beiden Prinzipien konstituiert das All. Das Eine kommt dabei sozusagen im All zur Erscheinung. Eins ist das Ganze als „die Welt, vergleichbar einer wohlgeordneter Kugel“ (Weizsäcker, 1971: 470). Die materielle Welt ist für Platon also die Erscheinungsweise einer geistigen Wirklichkeit von Ideen und mathematischen Strukturen, die wiederum ihren Ursprung im Einen haben. Aufgrund der Entfaltung des Einen zur Vielheit der Welt können die Lebendigkeiten auf der Welt existieren. Zu dieser Welt gehören auch die Menschen. In der platonischen Naturvorstellung kann *die Einheit der Natur als Ganzes* betrachtet werden, und auch *die Einheit von Mensch und Natur*. Der Mensch, in dessen Erfahrung wir die Einheit der Natur als Ganzes auffinden, ist zugleich Teil der Natur. In diesem Sinne bezeichnet sich die Idee als Ursache von allem in der platonischen Philosophie.

Den obigen Unterschieden der beiden Gegenstandsbereiche entspricht nach Platon zunächst ein Unterschied im Grad ihrer Erkennbarkeit. Wir können Physisches nur durch Wahrnehmung und Noetisches nur durch Denken bzw. Vernunft (*nous*) erfassen. Wissen bzw. Erkenntnis mit Erklärung bzw. Begründung (*logos; noēsis meta logou*) gibt es nur von wahrhaft Seiendem, von Ewigem. Meinung mit vernunftloser Wahrnehmung (*doxa; aisthēsis alogos*) gibt es hingegen von Empirischem (vgl. Kutschera, 2002: 218f.). Bei einer bloßen Sammlung von Beobachtungsdaten gerät man aber notwendig in Widersprüche. Da es viel verschiedenen und unterschiedlichen Meinungen über einzelnene Dinge der empirischen Welt gibt, ist keine kontrollierbare Erkenntnis des Wahrnehmbaren möglich aus wahrnehmbaren Eigenschaften allein; grundsätzlich aber folgt daraus: Ideen müssen angenommen werden, damit man sinnvoll über die empirische Welt reden kann. Die Ideen sind die Bedingung der

---

zwischen ihr und dem Denken herstellen. Gegen den alten Parmenides, das Viele, die sinnliche Wirklichkeit, sei nur Schein und Täuschung, schlug der junge Sokrates vor, die Brücke sollte mittels der Idee geschlagen werden zwischen dem Einen und dem Vielen. Doch der Brückenschlag gelang nicht. Dachte man die Idee getrennt vom Ding, so brauchte man wieder etwas zwischen ihnen Vermittelndes, oder die Idee blieb leer; dachte man die Idee im Ding, so war sie zugleich von sich getrennt, oder sie ging auf im Vielen und war nicht mehr eine. Mit allen Versuchen, seine These zu verteidigen, erleidete er Schiffbruch – um dann von dem philosophischen Großmeister jovial beschieden zu werden, er müsse sich eben noch in Sachen Dialektik üben. Diese Übung führt dann der zweite Dialogteil des *Parmenides* vor.

Möglichkeit des widerspruchsfreien Erkennens von Einzeldingen dieser Welt. Betrachtet man die Stellen, an denen Platon zur Annahme von Ideen gelangt ist, kann man wissen, dass die Ideenlehre ihren Ursprung in dem Versuch der Erschließung und Absicherung eines Wissens über die Dinge der empirischen Welt selbst und in dem Versuch einer widerspruchsfreien Erklärung der uns umgebenden Lebenswirklichkeit hat (vgl. Phd. 95-102; Pol. 476ff und 522ff.). Das Ziel der Ideenlehre Platons ist keineswegs die Abwendung von der sich in permanentem Wandel befindlichen wahrnehmbaren Welt, sondern die metaphysisch begründete Erklärung der empirischen Welt. Es kommt hier auf die Frage an, auf welche Weise man durch die Idee einzelnene Dinge dieser Welt als die Einzeldinge erkennen kann. Um diese Frage zu beantworten, geht Platon auf die Lehre der Wiedererinnerung ein. Die Anamnesis-These ist allerdings die Antwort auf die Frage, wie man eigentlich etwas suchen bzw. lernen kann, von dem man nicht weiß, was es ist (vgl. Men. 80d-86b). Sie besagt zugleich, dass die Evidenz apriorischer Sachverhalte durch Wiedererinnerung erklärt werden kann. Im *Phaidon* (72e-78b) erklärt die Wiedererinnerung, warum wir in empirischen Erfahrungsurteilen begriffliche Bestimmungen verwenden können, die wir nicht wahrnehmen können. Wir gewinnen z.B. den Begriff der Schönheit nicht durch Abstraktion aus vielen schönen Dingen, denn alle empirischen Dinge sind nur begrenzt schön und in einer Hinsicht schön, nicht aber in einer anderen; das Konzept idealer Schönheit als Standard für unsere Urteile über die Schönheit der Dinge erhält man so nicht. Ohne Erkenntnis der Ideen wären empirische Urteile unmöglich. Den Vorrat an Begriffen, an denen wir diese benötigen, bringen wir in der Erinnerung an das, was wir in unserer Präexistenz geschaut haben, schon mit.

Eine Wissenschaft ohne Transzendenz, ohne Erkenntnis der Ideen, bleibt innerhalb der eigenen Selbstsetzung und somit unbegründet. Transzendenz im platonischen Sinn ist allein in der Erkenntnis des Guten zu finden, weil das Gute allem anderen erst Sein und Nutzen gibt (vgl. Pol. 505a). Ein vom Guten getrenntes Wissen ist rein instrumentell. Wie die physische Realität der empirischen Welt existieren kann und einzelnene Dinge in ihr als Einzeldinge widerspruchsfrei zu erkennen ist, wenn die Ideen dabei angenommen wird, kann man nur moralisch handeln, wenn man die Idee weiß. Weil Sokrates überzeugt war, man könne nur gerecht und tapfer handeln, wenn man wisse, was das Gerechte und das Tapfere sei, versuchte er, diese Begriffe im Gespräch zu erklären (vgl. Fn.29). Im *Euthyphron* wird z.B. die Frage beantwortet, wie man fromm handeln und darüber hinaus was das Fromme ist. Sokrates sagt wie folgt: Wer die Wahrheit der Aussage „Diese Handlung ist fromm“ beurteilen will, muss unabhängig von dieser Handlung den Anblick des Frommen kennen und die zu beurteilende

Handlung mit ihm vergleichen (Euthyphron, 6e4-6). Die Beantwortung der Frage, was das Fromme ist, kurz: sein Was-sein. Er nennt das Was-sein das Wesen (*ousia*) des Frommen (11a7). Die Tradition übersetzt *ousia* im Sinne von Was-sein mit ›Wesen‹ (*essentia*). Erkenntnis der Idee ist deshalb Erkenntnis des Wesens, die für moralische Urteile und moralisches Handeln angenommen werden muss. Auf diese Weise thematisiert Platon die Tapferkeit im *Laches*, die Besonnenheit im *Charmides* und die Gerechtigkeit im *Thrasymachos* wie die Frömmigkeit im *Euthyphron*. Damit kann man zu Recht sagen, dass die platonische Ideenlehre nicht nur in seiner Metaphysik (Ontologie) und Erkenntnistheorie, sondern auch in seiner Konzeption vom guten Leben die zentrale Rolle spielt.

Die Idee wird in der platonischen Philosophie als Ursache von Sein, Erkenntnis und Handlung dargestellt. Genauer gesagt: Die Idee des Guten oder das Gute selbst ist Ursache von allem, denn alles was ist, hat Sein nur insoweit, als es das ist, wozu es gut ist. Über die Idee des Guten bzw. das Gute will Platon nicht direkt sprechen, weil man – strenggenommen – nichts über sie bzw. es aussagen kann. So spricht er darüber in Bildern, aufgrund deren sich ahnen lässt, weshalb er den indirekten Weg nimmt. Im Sonnengleichnis (Pol. 507a-509b) wird das Gute in Wesen und Wirkung mit der Sonne verglichen. Wie die Sonne das Licht spendet, durch das das Sehvermögen aktiviert und der Gegenstand sichtbar wird, verbindet das Gute Subjekt und Objekt, indem es bei jenem das Erkenntnisvermögen aktiviert und diesem Wahrheit, und das bedeutet: Erkennbarkeit verleiht. Und so wie die Sonne nicht nur Licht, sondern auch Leben spendet, spendet die Idee des Guten nicht nur Erkenntnis, sondern auch Sein. Einen Deutungshinweis für das Gleichnis gibt Platon selber. Im Höhlengleichnis (Pol. 514a-519b) bezeichnet die Höhle den Bereich des Sinnlichen, und das Feuer symbolisiert die Sonne. Außerhalb der Höhle erstreckt sich der Bereich des Geistigen, und die dort scheinende Sonne meint die Idee des Guten. Auch im *Timaios* spricht Platon über die Idee des Guten bzw. das Gute und die sinnliche Welt in Bildern. Wie die Sonne im Sonnengleichnis das Gute bzw. die Idee des Guten bezeichnet, so tritt das Ur- oder Vorbild (*paradeigma*; oder was dasselbe ist, der Gott bzw. der Demiurg)<sup>48</sup> im *Timaios* an die Stelle des Guten bzw. der Idee des Guten. Im *Timaios* bezeichnet das Abbild (*eikōn*) bzw. der Kosmos die sinnliche Welt, die durch die Wirkung des Guten schön und wohlgeordnet sein kann. Im *Timaios*, wo besonders häufig von Abbildern die Rede ist, wird die Abbildung einer Idee als ihre Realisierung in der Materie verstanden. Da der *Timaios*, wie gesagt, in Kontinuität mit der Ideenlehre bleibt, kann man zu Recht sagen, dass die im *Timaios* geschilderte Weltordnung aus den Axiomen der Ideenlehre abgeleitet wird. Auf welche Weise kann die sinnliche Welt denn eine wohlgeordnete schöne

---

<sup>48</sup> Da der Gott wünscht, dass ihm alles möglichst ähnlich werde (Tim. 29e), erschafft er die Welt.

Ordnung (*kosmos*) haben? Anders gefragt: Wieso kann die sinnliche Welt gut-artig (*agathoeide*) sein, obwohl sie nicht mit dem Guten bzw. der Idee des Guten identisch ist? Diese Frage wird bei Platon durch das Wort ›teilhaben‹ (*methexis*) beantwortet. Ein sichtbares Ding hat das Prädikat des Gutseins nur durch Teilhabe an der Idee des Guten bzw. dem Guten selbst. Wenn ein sichtbares Ding schön ist, dann ist der Grund dafür die Tatsache, dass es am Schönen selbst teilhat. Eine Blume ist z.B. nicht wegen ihrer leuchtenden Farbe schön, sondern weil sie am Schönen teilhat. Das Wort ›teilhaben‹ (*methexis*) wird im *Timaios* als das Wort ›abbilden‹ dargestellt.<sup>49</sup> In diesem Sinne könnte man das Gestaltungsprinzip des Kosmos und seine Ordnung, Struktur sowie Eigenschaften in Kontinuität mit der Ideenlehre verstehen.

(2) Kritik an der Ideenlehre: Die Ideenlehre ist schon in der frühen Philosophiegeschichte kritisiert worden. Prominentester Kritiker der platonischen Ideenlehre war Aristoteles, der lange erheblichen Einfluss auf die Diskussion nahm. Aristoteles kritisiert die Ideenlehre meist in der *Metaphysik*, in der die Kritik an der Ideenlehre fast so etwas ist wie ein roter Faden, der sich durch das ganze Werk hinzieht (vgl. bes. Met. I,6 und 9, XIII, 4 & 9). Manchmal nennt er die Ideenlehre schlicht Geschwätz (Met. 991a21-23 & 1079b25). Zwei-Welten-Theorie oder *Chorismos* ist einer der wichtigen Punkte der Kritik an der Ideenlehre Platons (vgl. S.92). Fast alle anderen wichtigen Punkte der aristotelischen Kritik an Platons Ideenlehre finden wir schon im *Parmenides*. Die Ansicht, die man noch gelegentlich liest, der *Parmenides* sei eine Selbstkritik Platons, und danach sei seine Ideenlehre langsam verdunstet, ist jedenfalls unsinnig. Platon kritisiert nur die falsche Vorstellung von der Idee – das heißt: er will nur zeigen, wie sie nicht verstanden werden darf. Trotzdem ist es nützlich, dass die aristotelische Kritik an der Ideenlehre Platons und die kritische Vorstellung des *Parmenides* von der Idee im Folgenden gemeinsam diskutiert werden.

Wir werden vor allem die Frage beantworten, ob es negative Ideen geben müsste. Sofern die Ideen die Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft sein sollen und in der Wissenschaft auch verneinende Urteile vorkommen, müsste es negative Ideen geben, was von den Vertretern der Akademie als widersinnig abgelehnt wird. Anders gesagt: Nach dem Argument für die Annahme von Ideen müsste es zu jeder Eigenschaft eine Idee geben, was Platon nicht akzeptiert. Es müsste z.B. auch zu negierten Eigenschaften wie Nicht-Mensch, und zu jeder Relation und jedem Akzidens eine Idee geben. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass Ideen für Platon nur natürliche Eigenschaften sind. Im Laufe der Zeit hat sich allerdings der Bereich der

---

<sup>49</sup> Eine Deutung der Teilhabe als Ähnlichkeit findet sich schon früher. Sie ergibt sich aus dem Gedanken einer mehr oder weniger starken Teilhabe und der Vorstellung der Idee als perfektes Exemplar. Der Gedanke der Teilhabe als Ähnlichkeit wird im *Parmenides* (132c-133a) explizit diskutiert.



Ideen, von denen Platon spricht, zusehends erweitert. Für die Kosmosvorstellung sollte der folgende Aspekt berücksichtigt werden. In der *Politeia* gibt es Ideen von Artenfakten wie Tisch und Bett (596a ff.). Aristoteles behauptet in der *Metaphysik* (991b7-8), dass es nach Platon keine Idee des Ringes oder des Hauses gebe, aber das ist offensichtlich falsch. Im *Siebten Brief* (342d) findet sich zudem eine Liste von Ideen, die neben den bereits in den Frühdialogen und im *Phaidon*<sup>50</sup> genannten auch Ideen von allen Körpern, seien sie künstlich gefertigt oder natürlich entstanden enthält. Das einzige generelle Existenzprinzip für Ideen wird in der *Politeia* (596a) formuliert: „Zu jeder Vielheit von Dingen, die wir mit einem gemeinsamen Namen bezeichnen, gibt es eine Idee“. Jedem natürlichen Attribut entspricht eine Idee. Mit diesen Aspekten der Ideen könnte man wie folgt sagen: Wenn der Kosmos ein Abbild (*eikōn*) von Vorbild [Idee] ist, dann geht es um Art des Vorbildes [der Idee]. Da der Demiurg im *Timaios* auf ewiges Vorbild bzw. die Idee des Guten blickt und damit die Gutheit des Kosmos garantiert, hat er eine wohlgeordnete schöne Ordnung. Dies bedeutet allerdings nicht, dass alle Naturprozesse auf der Welt auf jeden Fall gut sind. Im *Timaios* (81e-86a) werden z.B. Krankheiten des Menschen thematisiert. Da die platonische Kosmosvorstellung auch in Kontinuität mit der platonischen Ideenlehre bleibt, d.h. da es Ideen von Artenfakten und Ideen von allen Körpern gibt, die nicht nur natürlich entstanden, sondern auch künstlich gefertigt sind, gibt es m.E. noch etwas auf der Welt oder im Kosmos, das durch menschliche Mitwirkung vollendet werden sollte. Wir müssen nicht alle Möglichkeiten ausschalten, dass der Kosmos eine wohlgeordnete schöne Ordnung der Welt ist, in der der Mensch zumindest teilweise mitwirken dürfte.

Wir werden im Folgenden auf die Einwände gegen die Ideenlehre bzw. die Teilhabe im ersten Teil des *Parmenides* blicken. Argument (a) (131a-e): Jedes einzelne Ding, das an einer Idee teilhat, muss entweder (i) an der Idee als ganzer oder (ii) an einem Teil von ihr teilhaben. Jede dieser beiden Alternativen hebt aber die Einheit der Idee auf. (i) Soll die Idee als ganze in den Dingen sein, die voneinander getrennte Individuen sind, dann ist das nur in der Weise möglich, dass sie sich selbst vervielfältigt. Anders formuliert: Sollte die eine Idee zugleich ganz in den vielen Dingen sein, dann ist sie selber viele. (ii) Um diese Folgerung zu vermeiden, schlägt Sokrates vor, die Einheit der Idee zu denken wie die Einheit des Tages, der als ein und derselbe an vielen Stellen zugleich ist; ebenso könne jede Idee als ein und dieselbe in den vielen nach ihr benannten Dingen sein. Parmenides verdinglicht dieses Bild durch den Vergleich mit einem Segeltuch, das über viele Menschen ausgespannt ist; ebenso sei die Idee

---

<sup>50</sup> Ist am Anfang von den Tugenden als Ideen die Rede, so zählen im *Phaidon* auch die Idee der Gleichheit dazu, Ideen der Zahlen und Zahleigenschaften wie Gerade und Ungerade, Ideen geometrischer Gebilde (100e-101c), von Elementen wie Feuer und Stoffen wie Schnee (103e-104c), von Wärme und Kälte, Gesundheit, Stärke und Leben.

als ein Ganzes über vielen. Dann wäre aber über jedem einzelnen Menschen nicht das ganze Segel, sondern nur ein Teil, d.h. jedes Einzelding hätte nur an einem Teil der Idee teil. Auch damit ist die Einheit der Idee aufgegeben. Kurz gesagt: Ist nur ein Teil von der Idee in jedem Ding, dann ist sie zugleich in sich und außer sich, und *eine* ist sie so ebenfalls nicht mehr.

Argument (b) Der dritte Mensch (132a-133a): Man müsste sich dann vielmehr über dem Ding und der Ding-Idee noch eine Über-Idee vorstellen, die die beiden vermittelt. Aber damit wäre man nicht zu Ende, sondern auch zwischen Über-Idee und Ding-Idee bedürfte es wieder einer Vermittlung (132a-b). Die Idee ist das Urbild, das Ding ist diesem Urbild nachgebildet (132c-d). Sehr schnell aber ist absehbar, welche Aporien diese Vorstellung der Idee als etwas ›an sich und für sich‹ Seiendes (133a) heraufbeschwört. Von Ding und Bewußtsein getrennt, kann die Idee auf keines von beiden wirken. Denn wenn es immer die Idee ist, die das Abbild dem Urbild ähnlich macht, benötigt man wieder die Über-Idee zur Erklärung des Urbild-Abbild-Verhältnisses. Man geriete in einen infiniten Regreß, den auch Aristoteles als Argument gegen die platonische Idee aufbot. Es ist das ›Dritte-Mensch-Argument‹ aus der *Metaphysik* (vgl. 990b), das auch zeigt, dass der Begriff der Teilhabe die Einheit der Idee aufhebt. Die verschiedenen unter diesem Namen bekannten Argument-Typen haben die folgende Struktur. Wenn einerseits der wahrnehmbare Mensch seine wesentlichen Eigenschaften der Teilhabe an der Idee des Menschen verdankt und andererseits die Idee eine eigentliche Substanz, ein bestimmtes Dieses, sein soll, dann gibt es den Menschen in zwei Substanzen, zwischen denen, dem wahrnehmbaren Menschen und seiner Idee, eine Ähnlichkeitsbeziehung besteht. Nun gibt es nach der Ideenlehre die Ähnlichkeiten aufgrund der Teilhabe an einer gemeinsamen Idee, so dass es für die Ähnlichkeitsbeziehung einer weiteren Idee bedarf, die ihrerseits eine Substanz, eben der ›dritte Mensch‹ ist. Diese Reihe kann *ad infinitum* fortgesetzt werden und kommt nie bei einem Letzten an, das selbst nicht wieder der Begründung bedarf.<sup>51</sup>

Mit dem *Parmenides* hat Platon, wie gesagt, allerdings nicht die Ideenlehre aufgegeben. Hätte er mit dem *Parmenides* die Ideenlehre aufgegeben, könnte sein Spätdialog *Timaios*, der in Kontinuität mit der Ideenlehre bleibt, nicht existieren. Wir erwarten, dass Platon seine Ideenlehre gegen die obigen Einwände verteidigt, weil Platon im *Timaios* sein Weltbild als Kosmos beschreibt. Anders gesagt: Die Rechtfertigung seiner Ideenlehre ist wahrscheinlich

---

<sup>51</sup> Eine andere Auffassung des ›Dritten-Menschen-Arguments‹ ist das Problemfeld der Selbstprädikation der Idee, die von Gregory Vlastos (1954) eingeführt wurde. Unter dem Stichwort ›Selbstprädikation der Idee‹ wird in der Forschung die mit der vorigen weitgehend identische Frage diskutiert. Grob gesagt: Die Frage wird diskutiert, ob die Qualität, die eine Idee an Einzeldinge vermittelt, von der Idee selbst als ihre Eigenschaft prädiiziert werden kann, d.h. ob diese Idee selbst an der Bestimmtheit, an der die Einzeldinge teilhaben und die Einzeldingen als Qualität an einer Materie zukommt, teilhat. Ich gehe nicht weiter auf das Problemfeld der Selbstprädikation der Idee ein, weil ich glaube, dass das Dritte-Mensch-Argument von Aristoteles ein mögliches Problem in Bezug auf die Kosmosvorstellung des *Timaios* gut zeigen kann.

der Angelpunkt, seine philosophische Theorie zu verteidigen und sein Weltbild als Kosmos zu begründen. Aus dem Text des *Parmenides* wird deutlich, dass Platon diese Einwände zwar für schwierig, aber nicht unlösbar hält (133b; 135a-b), obgleich der junge Sokrates nicht imstande ist, die Ideenlehre gegenüber Parmenides zu verteidigen (vgl. Fn.47). Platon glaubt, der junge Sokrates habe richtig gesehen, dass die Annahme von Ideen notwendige Voraussetzung eines jeden Gesprächs ist (135c). Lassen sich die Einwände wirklich lösen? Auf welchen Fehlern beruhen sie? oder hat die platonische Ideenlehre irgendwelchen Fehler? Im Argument (a) des *Parmenides*, das mit den Wörtern ›Teil‹ und ›Ganzes‹ arbeitet, wird die Einheit der Idee in Frage gestellt. Eine Idee ist aber in der platonischen Philosophie eine Einheit. Sie ist nicht das Aggregat ihrer Instanzen oder Unterbegriffe. Die Instanzen und Unterbegriffe bilden keine Konstituenten einer Idee, sondern sie ist in ihrer Existenz und Beschaffenheit unabhängig von ihren Instanzen oder Unterbegriffen. Ideen existieren unabhängig von ihren empirischen Instanzen. Es gibt keinen Grund, dass eine Idee vielen empirischen Dingen entsprechend geteilt wird. Ideen haben in diesem Sinne keine Teile. In der Teillosigkeit der Ideen wird der Grund für ihre Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit gesehen. Jene Teile, die es seit dem *Parmenides* gibt, sind logische Teile, nicht Bestandteile. Im Argument (a) des *Parmenides* wird eine Idee aber mehr oder weniger mit einem Ding verglichen, das reibungslos geteilt werden kann. Wegen dieses Vergleiches kommt man zu einem Mißverständnis, dass eine Idee tatsächlich geteilt werden kann wie ein empirisches Ding oder eine Idee tatsächlich ihre Bestandteile hat. Das Argument (a) wendet sich also gegen ein Mißverständnis der Teilhabe und die damit gegebene Verdinglichung der Idee, um so deutlich zu machen, wie Teilhabe und Idee nicht gedacht werden können.

Im Argument (b) wird die Teilhabe als die Ähnlichkeit verstanden. Die Ähnlichkeit ist aber strenggenommen kein Synonym mit der Teilhabe (*Methexis*). Das Wort ›Ähnlichkeit‹ kann nur dann genannt werden, wenn die Bestimmungen, aufgrund deren Seiende einander ähnlich sind, derselben Kategorie angehören. Zwei Dinge können einander ähnlich sein in bezug auf die Farbe oder in bezug auf die Gestalt, aber wir können nicht die Farbe des einen mit der Gestalt des anderen Dinges vergleichen. Dagegen ist die Teilhabe eine Relation zwischen Gegenständen, die nicht derselben Kategorie, sondern verschiedenen Ordnungen angehören. Deshalb kann die Teilhabe nicht als die Ähnlichkeit gedacht werden. Wer die Teilhabe als die Ähnlichkeit mißversteht, setzt voraus, dass dem abstrakten und dem konkreten Gegenstand Bestimmungen derselben Kategorie als Fundament zukommen (vgl. Ricken, 2000: 91). Anders gesagt: Wer von der Ähnlichkeit zwischen Einzelding und Idee aussagen will, setzt mehr oder weniger die Verdinglichung der Idee voraus, weil Einzelding und Idee nur dann

einander ähnlich sein können, wenn ihnen dieselbe Bestimmung zukommt, d.h. wenn sie ihrerseits an derselben (Über-)Idee teilhaben. Im *Timaios* wird die Welt allerdings als ein Abbild von dem Urbild [der Idee] dargestellt. Ist die Kosmosvorstellung des *Timaios* dann tatsächlich ins Dritte-Mensch-Argument geraten? Wer ›ja‹ sagen will, muss einen Beweis dafür erbringen, dass das Urbild des *Timaios* tatsächlich dem Dritten-Menschen-Argument entsprechend verdinglicht wird, damit eine Ähnlichkeitsbeziehung zwischen dem Urbild und dem Abbild besteht. Dafür müsste es im *Timaios* eine Über-Idee geben, an der das Urbild und das Abbild gemeinsam teilhaben. Im *Timaios* bezieht sich das Urbild aber gewiss nicht auf das Gewordene bzw. das Veränderliche, sondern auf das Sichgleichbleibende, das Ewige bzw. das Unvergängliche. Das heißt: Das Urbild des *Timaios* ist nicht mit einem empirischen Ding zu vergleichen. Damit wird die Möglichkeit seiner Verdinglichung *de facto* beseitigt. Im *Timaios* ist zudem nicht von einem weiteren Urbild bzw. einer weiteren Über-Idee, sondern von dem Demiurg die Rede, der die wohlgeordnete schöne Ordnung der Welt schafft bzw. garantiert (vgl. Tim. 29e). Da eine Idee in Argument (a) und (b) quasi als ein empirisches Ding dargestellt wird, kann das Dritte-Mensch-Argument bestehen. Ideen sind aber bei Platon keine Gegenstände, die verdinglicht werden können. In diesem Sinne wendet sich auch das Argument (b) gegen ein Mißverständnis der Teilhabe und die damit gegebene Verdinglichung der Idee. Das Problem des *Tiamios*, das gelöst werden soll, ist m.E. nicht das Dritte-Mensch-Argument, sondern – wie später diskutiert wird – die metaphysische Begründung dieser Welt.

#### **2.1.1.4 Eigenschaften des Kosmos**

Wenn das Weltbild bzw. die Kosmosvorstellung des *Timaios* (oder, was dasselbe ist, die Welterkenntnis des Menschen), wie gesagt, in Kontinuität mit der Ideenlehre bleibt, hat das Abbild bzw. diese Welt wahrscheinlich dieselben Eigenschaften der Idee. Die Frage, welche Eigenschaften diese Welt hat, wird im Folgenden beantwortet. Dass ich detailliert auf alle Eigenschaften der Welt im *Timaios* blicke, ist aber nicht notwendig. Denn die Untersuchung über die Eigenschaften des Kosmos bei Platon in dieser Arbeit muss in erster Linie dazu beitragen, die Prinzipien der holisitischen Naturethik zu begründen. Ich bin der Ansicht, dass der Grundcharakter der Eigenschaften bzw. der Prinzipien des platonischen Kosmos gewissermaßen zur Begründung der holistischen Naturethik beitragen kann, wenn diese Prinzipien unter den Bedingungen der Gegenwart neu verstanden werden.

Wenn der Demiurg in seiner Güte darauf aus ist, sein Werk als die größtmögliche gute Welt zu schaffen oder seinem Werk die größtmögliche Vollkommenheit zu verleihen, sollte man dann annehmen, dass diese Welt, wie gesagt, wohlgeordnet und schön ist, und dass sie schlechthin

*eine* ist (vgl. Tim. 31a-b). Zur Begründung der Einzigkeit dieser Welt lenkt Platon seinen Blick auf das Urbild, das von der Welt abgebildet wird. Dessen überragende Vollkommenheit steht für ihn außer Frage. Das Immerseiende hat diese Auszeichnung aber nur, wenn es *ein geordnetes Ganzes* ist. Vollkommenheit wird hier mit der Vorstellung eines vollständigen Einen verbunden. Denn die Einheit und die Einzigkeit der Idee sind der Grundcharakter der Idee für ihre Vollkommenheit, Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit. In diesem Sinne ist das Urbild *ein* Lebewesen,<sup>52</sup> das *alle* durch die Vernunft erkennbaren Lebewesen *umfaßt* und das als solches das Schönste alles Denkbaren ist. Sonst kann diese Welt nicht vollkommen sein, weil sie ein Abbild vom Urbild ist (vgl. Cornford, 1937: 42f.). Wenn die Einzigkeit eine Vollkommenheit des Urbildes ist, dann bildet der Kosmos nur als einziger das Urbild so vollkommen wie möglich ab. Schon eine Verdoppelung würde seine Vollkommenheit mindern. Es gibt also nur einen Kosmos, als ein Lebewesen, das einen sichtbaren Leib und eine vernünftige Seele hat und das alles immerseiende Lebende des Urbildes abbildet. Wie das ideale Lebewesen alle Formen des Lebendigen in sich befasst, muss diese Welt als Abbild alle Formen körperlichen Lebens enthalten. In der griechischen Antike gab es demgegenüber auch das Weltbild, das Platon widerlegt hat. Empedokles hatte die Existenz mehrerer sukzessiver Welten angenommen, von Welten, die immer neu entstehen, sich entwickeln, um endlich wieder unterzugehen. Für Leukipp, den Begründer des Atomismus, gab es unendlich viele simultane Welten, die freilich keine Universen waren, sondern eher so etwas wie Galaxien. Die Atomisten nahmen einen unendlichen leeren Raum an und darin zufällig verteilte Atom; an vielen Stellen zugleich konnten sich nach ihrer Theorie welterzeugende Wirbel bilden (Kutschera, 2002: 50f.). In einem solchen Weltbild wäre es nicht möglich, von einer guten Welt zu reden und Normen in bezug auf den Umgang des Menschen mit der Natur bzw. Welt zu begründen. Platon widerspricht beiden Vorstellungen: Für ihn gibt es nur eine einzige, unvergängliche Welt. Aus dem Abbildcharakter des Kosmos ergibt sich nicht nur seine Geordnetheit, sondern auch seine Einzigartigkeit. Diese Welt ist schließlich in der platonischen Naturphilosophie *ein geordnetes und einzigartiges (einheitliches) Ganzes*, das alle Formen sichtbaren Lebens (inklusive der Menschheit) enthält.

Da der Gott wünscht, dass ihm alles möglichst ähnlich werde (Tim. 29e), erschafft er die Welt. Währenddessen bildet er die Weltseele als Träger der Vernunft und den Körper der Welt als Träger der Seele. Der Kosmos ist sichtbar und betastbar; er ist körperlich und zusammengesetzt. Er als ein Lebewesen hat also einen Leib. Woraus besteht er? Wie entsteht er? Was macht seine Schönheit aus? Der Körper der Welt besteht aus vier Elementen (31b4-

---

<sup>52</sup> Im *Timaios* sieht es ja so aus, als sei die Idee des Lebewesens selbst ein Lebewesen, nämlich Gott als Fülle des Lebens.

33b1): Feuer, weil es ohne Feuer keine Sichtbarkeit der Welt gäbe, Erde, weil es ohne Festes keine Tastbarkeit der Welt gäbe. Diese beiden heterogenen Elemente – Feuer galt als himmlisches, erdfernes Element – müssen durch Bande zusammengehalten werden. Das beste Band ist aber die Proportion, und zwar *die geometrische Proportion (analogia)*. Da die Welt ein dreidimensionales Gebilde ist und es immer durch zwei Mittelglieder (*mesotēs*) verbunden wird, muss es zwei weitere Elemente geben: Wasser und Luft. Im *Timaios* sind die mathematischen Vorstellungen für die platonische Kosmosvorstellung auffällig. Platon nimmt die Elementenlehre des Empedokles auf und verbindet sie mit dem Atomismus Demokrits. Er bleibt nicht dort stehen und führt die vier Elemente auf mathematische Gebilde zurück. Er ordnet den vier Elementen, Erde, Wasser, Luft und Feuer, die vier einfachen stereometrischen Körper, die wir heute die ›platonischen Grundkörper‹ nennen, zu: dem Feuer den Tetraeder, der Luft den Oktaeder, dem Wasser den Ikosaeder und der Erde den Würfel (vgl. 55d-56c). Vier Elemente sind nun keine bloßen Spuren (*ichnē*) mehr, die tatsächlich ohne Verhältnis und Maß (*alogōs kai ametrōs*) sind. Sie sind durch Dreiecke (*stoicheion*) entstanden (vgl. 53a ff.). In diesem Sinne sind die vier Elemente des *Timaios* keine bloßen Materien, sondern mathematische Formen (vgl. Heisenberg, 1962: 71). Platon versucht die Unvergänglichkeit der kosmischen Ordnung und die Regelmäßigkeit der Abläufe in der Natur im Rückgriff auf die Beständigkeit einer Form oder Gestalt (*eidos*) zu erklären. Anders formuliert: Platon verankert sie in der Identität der Struktur bzw. Gestalt der mathematischen Naturelemente (vgl. Schäfer, 1993: 179f.). Die Bedeutung des *Timaios* für die moderne Naturwissenschaft besteht darin, dass Platon versucht, die Naturerscheinungen mit Hilfe mathematischer Gesetze zu erfassen. Wir sollten uns auch daran erinnern, dass der Kosmos aus dem Zusammenwirken von teleologischen und kausalen Ursachen entstanden ist. Wichtig ist, dass die Konstitution der vier Elemente in die Ordnung der Welt *durch den Demiurgen* eingebaut ist. Der Demiurg ordnet den Leib des Kosmos, und zwar durch das Band der geometrischen Proportion, das die Elemente verbindet. Der Leib des Kosmos ist daher durch eine innere Freundschaft (*philia*; Tim. 32c2)<sup>53</sup> ausgezeichnet. Auch im *Gorgias* (507e-508a) erklärt Platon durch die geometrische Proportion den Kosmos und die menschliche Welt (vgl. Cornford, 1937: 44).<sup>54</sup> Diese Erklärung erinnert uns an die Zahlenlehre der Pythagoreer. Platon knüpft m.E. seine Naturphilosophie an das Programm der Pythagoreer an. Sie trieben aber Mathematik nicht um der Mathematik willen, sondern als Teil eines umfassenden Programms, in dem die

---

<sup>53</sup> Freundschaft (*philia*) ist bei Empedokles eine Naturkraft. Ihr zerstörerisches Gegenprinzip Streit (*neikos*) fehlt bei Platon.

<sup>54</sup> Sokrates sagt dort, Himmel und Erde, Götter und Menschen würden durch Freundschaft und Ordnung verbunden, und Kallikles sei das entgangen, weil er die Bedeutung der geometrischen Proportion (*hē isotēs geometrikē*) nicht erkannt habe.

Zahlenlehre die Grundlage der Lebensführung und -gestaltung bildete – im privaten wie im öffentlichen Leben. Wie für die Pythagoreer stellte die Mathematik für Platon die fundamentale Wirklichkeitswissenschaft dar. Für ihn war die Rede von der geometrischen Proportion als einigendes Band von Gegensätze mehr als eine Metapher. Sie hatte für ihn eine unmittelbar kosmologische, anthropologische und moralphilosophische Bedeutung.

Der Demiurg verwendet jedes der vier Elemente ganz für sein Werk, bindet sie alle ohne Rest in die Ordnung des Kosmos ein, denn er will erreichen, dass sie nicht altert und unbeschädigt bleibt. Aus diesem Grund gestaltet er den Kosmos als *ein* vollkommenes<sup>55</sup> und nie alterndes noch erkrankendes Ganzes und verleiht ihm die ihm angemessene und verwandte Gestalt. Die Welt ist kugelförmig (Tim. 33b1-34a7). Da die vollkommenste geometrische Form die Kugelform, die vollkommenste Bewegung die Kreisbewegung ist, gibt der Demiurg der Welt die Gestalt einer in sich kreisenden Kugel, die sich selbst genügt und weder Zu- noch Abnahme erfährt. Die Kugelform ist die vollendetste Gestalt eines Körpers, haben doch alle ihre Endpunkte gleichen Abstand zur Mitte und ist doch das Gleichartige unendlich viel schöner als das Ungleichartige. Die Weltkugel ist an ihrer Außenseite ganz und gar glatt und geschlossen gestaltet. Das gehört zur Vollkommenheit ihrer Gestalt und bedeutet den *Verzicht auf alles Überflüssige* – das heißt: die Welt ist autark; sie braucht keine Sinnesorgane, Glieder und Öffnungen, denn außer ihr gibt es nichts Körperliches. Die Weltkugel bewegt sich nichts vorwärts, rückwärts, nach rechts, nach links, nach oben, nach unten, sondern gleichförmig im Kreis sich drehend und so, dass es dabei auf der Stelle bleibt. Deshalb braucht sie keine Beine und Füße. Für Platon ist Rotation die perfektste der sieben Bewegungsformen, weil sie der Bewegung der Vernunft am ähnlichsten ist (vgl. Nom. 897d ff.). In diesem Sinne wird die Welt in der platonischen Naturphilosophie als *eine größtmöglichst vollkommenen Gestalt* dargestellt. Wenn die Welt an sich wertvoll und vollkommen ist, dann haben wir eine Frage, entweder welchen Sinn die kultivierenden Tätigkeiten des Menschen in der Welt haben – anders gefragt: was man tun soll oder darf. Oder: Können sie jedesmal aufgrund der teleologischen Struktur der Welt – das heißt: alles in der Welt der Verwirklichung einer möglichst großen Wertfülle dienen, und daher hat alles einen Sinn, eine Funktion für die Realisierung von Wertvollem – positiv eingeschätzt werden?

Die sichtbare Welt ist ihrem Urbild nur dann so ähnlich wie möglich, wenn sie alle Gattungen von Lebewesen enthält, die im Urbild vorkommen. Das sind vier: das himmlische Geschlecht der Götter (Gestirne), die Gattung der geflügelten, die Luft durchziehenden Wesen (Vögel), die Gattung der im Wasser angesiedelten (Fische) sowie die der ungeflügelt auf der festen

---

<sup>55</sup> Vollkommen ist ein Ganzes im Sinne eines vollständigen Einen.

Erde lebenden Wesen (landwohnende Tier) (Tim. 39e ff.).<sup>56</sup> Der Demiurg erschafft selber die Welt, die himmlischen Götter und die vernünftige menschliche Seele. Nun ist alles, was der Demiurg zusammengefügt hat, schön und gut verbunden. Es ist so vollendet gestaltet, dass nur er selbst es vernichten könnte. Er ist aber zuhöchst gut. Er kann daher den Untergang seiner Werke nicht wollen. Noch sind drei sterbliche Geschlechter unerzeugt übrig, ohne deren Entstehen der Kosmos unvollendet bleiben wird. Der Demiurg wendet sich an die erschaffenen Götter und erklärt es zu ihrer Aufgabe, die sterblichen Lebewesen, Tiere wie Menschen zu erschaffen (Tim. 41a3-47e2). Würde er selbst nun auch die übrigen Lebewesen erschaffen, so wären auch sie unsterblich, es sollen nun aber gerade sterbliche Wesen erschaffen werden. Schöpfer sterblichen Lebens sollen daher die geschaffenen Götter sein. Den unsterblichen Teil der Menschen, ihre Seele gibt der Schöpfer selbst dazu (41c6-d1). Er teilt den Seelenstoff in ebenso viele Portionen wie es Fixsterne gibt. Damit schafft er eine feste Anzahl individueller Seelen, in denen der Seelenstoff nun nach denselben Proportionen geteilt wird, wie bei der Weltseele – die menschliche Seele ist also ein kleines Abbild der Weltseele, ein Mikrokosmos. Den Seelen gibt der Gott folgendes Gesetz: Der Anfang ist für alle gleich. Wer als Mensch geboren wird, erhält neben dem göttlichen Anteil der Seele als Ausstattung die Gaben wahrzunehmen, zu lieben, überhaupt zu fühlen. Gelingt es dem Menschen im Leben, Herr seiner selbst zu werden, also gerecht zu sein, so kehrt er in den Ursprung zurück. Ansonsten durchlebt er so viele Erdenschicksale wie erforderlich, um zur Vernunft zu gelangen und wieder heimzukehren. Hier geht es also um Theodizee: Der Mensch ist schuld an seinem eigenen Schicksal, Gott ist schuldlos; er hat alle Menschen gleich gut geschaffen. Wie die Pythagoreer und die Buddhisten<sup>57</sup> versucht Platon teilweise – nicht aber ganz<sup>58</sup> – mit der Seelenwanderlungstheorie zu erklären, warum man (und ich) moralisch (oder

---

<sup>56</sup> Von zu Fuß gehenden Wesen ist bei diesen in einem Atemzug die Rede. Die Pflanzen stehen hier nicht in der Sicht. Die Pflanzen werden später im *Timaios* thematisiert (vgl. 76e ff.): „Sie [Pflanzen] lassen nämlich eine der menschlichen verwandte Natur (*physis*) hervorsprossen und verbinden sie mit anderen Erscheinungsformen und Sinnesorganen, so dass sie ein anderes Lebewesen ist“ (77a).

<sup>57</sup> Für Pythagoras tragen die Natur bzw. die Naturordnung auch normativen Charakter. Pythagoras vertritt die Seelenwanderungstheorie und sie besagt, dass die Seele je nach Art des ethischen Verhaltens in verschiedenen Verkörperungen wiedergeboren wird. Da die Wiedergeburt allerdings von ihm nicht positiv eingeschätzt wird, müsste der Zyklus der Wiedergeburt durch die pythagoreische Lebensweise mit ihrer asketischen Ausrichtung durchbrochen werden, um so zur Wiedervereinigung mit der göttlichen Allseele, dem Lebensprinzip des Universums, zu gelangen. Die Erlösung aus der individuellen Verkörperung und die Verkörperung durch Reintegration in die Allseele ist mithin das ethische Ziel des Pythagoreismus. Die Rede von der Allseele setzt voraus den Gedanken, dass alles Lebendige miteinander verwandt ist, also eine Einheit bildet. Das lebendige Kosmos wird so als wohlgeordnet gedacht, und die Aufgabe der ethischen Lebensführung ist die Verwirklichung dieser universalen göttlichen Ordnung. Darüber hinaus soll diese universale göttliche Ordnung im praktischen Bereich verwirklicht werden. Dies hat eine soziale und politische Bedeutung, da die Ordnung der Natur nunmehr zur Norm der Ordnung der Gesellschaft wird. Die soziale und politische Struktur hat der göttlichen Struktur des Kosmos, die als Wille Gottes interpretiert wird, zu entsprechen (vgl. Rohls, 1991: 39f.). Die buddhistische Seelenwanderungstheorie wird im Kap.3.4 diskutiert.

<sup>58</sup> Denn die Verwirklichung der Tugend (*aretē*) ist für Platon der sehr wichtige Grund dafür, warum man (bzw.



gerecht) handeln und sein soll – das heißt: was man (und ich) tun und sein soll/darf.

Wie bereits zu Anfang bemerkt wurde, setzte der Demiurg in alle Dinge, die sich in ungeordnetem Zustande befanden, in jegliches Entsprechungen (Proportionen; *symmetria*) sowohl seiner selbst zu sich selbst als auch zueinander, und zwar in dem Umfang und in der Weise, wie die Dinge analog und harmonisch sein konnten (Tim. 69b). Jeder muss diesen Proportionen gemäß, d.h. *seiner ursprünglichen Natur gemäß*, leben. Jeder muss zudem der kosmischen Ordnung bzw. dem vernünftigen Prinzip des Kosmos (das Gute; *to agathon*) folgen, um seiner ursprünglichen Natur gemäß zu leben. Denn sie fußt schließlich auf der kosmischen Ordnung bzw. dem vernünftigen Prinzip des Kosmos (das Gute; *to agathon*). Dadurch kann man das Ziel seines Lebens erreichen, welches den Menschen von den Göttern als bestes (*aristos bios*) für die gegenwärtige und die künftige Zeit ausgesetzt wurde (vgl. 90d). In diesem Sinne ist die erste Ursache des Kosmos schließlich die Idee des Guten, die durch die geometrischen Proportionen bzw. die mathematische Formen (*ta mathēmatika*) im Kosmos verwirklicht wird bzw. werden muss. Die wohlgeordnete schöne Ordnung des Kosmos, d.h. das gut Zusammengefügte und wohl Beschaffene, auflösen zu wollen, wäre Sache eines Bösen. Nach Platon entstehen alle Krankheiten des Körpers und der Seele aus den Störungen von Gleichgewichten:

Woraus die Krankheiten entstehen, ist wohl jedem einleuchtend. Da es nämlich vier Arten gibt, aus denen der Körper zusammengefügt ist, nämlich Erde, Feuer, Wasser und Luft, so bewirkt der naturwidrige Überfluß (*pleonexia*) oder Mangel (*endeia*) derselben sowie ihre von einem heimischen zu einem fremden Ort erfolgende Veränderung ihres Platzes [...]“ (81e-82a; Hervorhebung von N.-J. Kim).

Als die Heilmitteln (*therapeia*) dieser Krankheiten schlägt Platon das Entgegengesetzte zu diesen Krankheiten vor. Er sagt zunächst wie folgt: „Nun ist alles Gute (*to agathon*) schön (*kalon*), das Schöne (*to kalon*) ist nicht disproportioniert (*ametron*). Auch ein Lebewesen also, welches derartig sein soll, muss man als ebenmäßig (*symmetron*) annehmen“ (87c). Und alles Naturwidrige (*para physin*) ist schmerzlich, was aber auf dem natürlichen bzw. naturgemäßen (*kata physin*) Wege geschieht, angenehm (vgl., 81d-e). Die Heilung dieser Krankheiten ist also nichts anderes als die ursprüngliche Proportion des Körpers und der Seele wieder herzustellen. Zur Heilung dieser Krankheiten müssen wir auch für die einzelnen Teile (Körper und Seele) sorgen, indem wir die Gestalt (*eidos*) und die Ordnung des Kosmos nachahmen (vgl. 88c). Denn indem der Kosmos sterbliche und unsterbliche Lebewesen enthält und mit ihnen angefüllt wurde, ist er ein sichtbares Lebewesen geworden, das alles sichtbare Leben umfasst, ein Abbild des rein geistigen Lebewesens, ein wahrnehmbarer Gott, *der größte und beste, schönste und vollkommenste*, diese unsere einzige und einzigartige Welt (92c; ich) moralisch (oder gerecht) handeln und sein soll.

Hervorhebung von N.-J. Kim). In diesem Sinne ist das beste Leben (*aristos bios*) nicht unabhängig von dem *naturgemäßen* Leben.<sup>59</sup> Der Mensch muss also *seiner ursprünglichen Natur gemäß* leben – das heißt: *naturgemäß* leben, und zwar im Sinne davon, dass er der kosmischen Ordnung bzw. dem vernünftigen Prinzip des Kosmos (das Gute; *to agathon*) folgen muss.

#### **2.1.1.5 Fazit: Kritik am Platons Kosmosvorstellung**

Aufgeschreckt durch die Naturkrise, versucht eine wachsende Zahl von Menschen, über ein Verfügungswissen hinaus ein lebenspraktisches Orientierungswissen zu gewinnen, das sowohl unsere Lebensführung betrifft als auch Normen für einen nicht destruktiven Umgang mit der Natur bieten kann. Wer durch ein Rückgang auf antike Naturvorstellungen ein solches Orientierungswissen gewinnen will, blickt in vielen Fällen auf Platons Naturphilosophie. Sie war aber keine Reaktion auf ökologische Probleme. Zwar waren etwa die schädlichen Eingriffe in die Natur durch Abholzung und dadurch verursachte Verkarstung bereits zu Platons Zeiten sichtbar, aber er selber weist nur an einer Stelle (*Kritias*, 111c) kurz darauf hin. Was bietet Platons Naturphilosophie denn als ein Orientierungswissen, das schließlich zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise beitragen kann? Wichtig ist, dass sie uns ein neues Menschen- und Weltbild zeigt, in dem wir die Zugehörigkeit des Menschen zur Natur und die angemessenen Umgangsformen des Menschen mit der Natur entdecken können.

Platons gesamtes Werk kreist um die zentrale Frage, wie sich die dem Menschen zuträgliche Wohlordnung seiner psychischen Vermögen (*psyche*) und seiner sozialen Verhältnisse (*polis*) an der Wohlordnung der Welt (*kosmos*) orientieren könne. Da Platon die Natur nicht als ein Bereich blinder Kräfte und Bewegungen verstanden hat, sondern als einen wohlgeordneten, vernünftigen Kosmos, hat er sich nahezu fünfzig Jahren ständig um diese Frage bemühen können. Gegen den atomistisch-mechanistisch-reduktionistischen Naturbegriff und den daraus folgenden falschen Begriff eines guten Lebens entwickelt Platon den holistischen Naturbegriff und den damit verbundenen Begriff eines guten Lebens. Im *Timaios* wird die ganze Welt als ein einziges und einheitliches lebendes Wesen betrachtet. In einem solchen Weltorganismus existieren die einzelnen Teile allerdings nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sie sind miteinander verbunden. Der Begriff ›Kosmos‹ bezeichnet daher eine wohlgeordnete schöne Ordnung, in der Tatsachen und Werte nicht voneinander zu trennen waren. Jeder Teil hat einen Bezug auf das Ganze und insofern auch einen Wert. Das gilt auch für den Menschen. Wie jedes andere Wesen nimmt auch der Mensch einen bestimmten Platz im Kosmos ein und aus

---

<sup>59</sup> Im Taoismus (Kap.3.3) wird dieses Thema wieder diskutiert.

diesem Platz ergibt sich das Ziel seines Lebens (vgl. Bayertz, 2005: 26). Zwei wichtige Charakterisierungen der Natur des Ganzen, d.h. des Kosmos, ziehen unsere Aufmerksamkeit auf sich. (1) Die Natur als das Ganze oder der Kosmos wird in der platonischen Naturphilosophie *holistisch* verstanden. Wer die Erklärung (*aitia*) für etwas angeben will, muss es also in eine Gesamtordnung einfügen können (Phd. 98b). Nur dann hat er eine gute, vernünftige Erklärung gegeben. Mit anderen Worten: Weisheit ist nicht die Erkenntnis eines einzelnen Sachverhalts, sondern die Einsicht in das Ganze. (2) Die Natur als Kosmos ist durch die göttliche Vernunft, die Gutheit des Demiurgen oder die Ideenwelt (bzw. die Idee des Guten) immer auf *das Gute* (*to agathon* bzw. das beste) hingeordnet. Dass Platon die Naturphilosophie mit der Frage nach dem Guten verbindet, meint keine subjektive Zwecksetzung, sondern die objektive Struktur der Natur als Kosmos. Wenn die gesamte Natur nach vernünftigen Prinzipien gegliedert ist, muss sich auch der Mensch als Teil dieser Natur an deren vernünftigen Prinzipien orientieren. Menschliche Freiheit besteht nach Platon gerade darin, sich auf das Gesamtgefüge der Natur einzulassen und sich nicht partikularen Interessen oder unsachgemäßen Meinungen zu unterwerfen. Nicht *pleonexia* als egozentrisches Mehrhabenwollen (Gor. 493d), sondern harmonische Abstimmung der einzelnen Handlungsweisen gewährleistet das gute Leben der Polis und des einzelnen, gleichsam nach dem kategorischen Imperativ der objektiven Vernunftform (vgl. Martens, 1989: 43).

Die Frage nach der richtigen Lebensführung sowohl im Privaten als auch im Öffentlichen wird bei Platon in strikter Entsprechung mit der Naturordnung beantwortet. Wie im Kap. 2.1.1.1 erwähnt, soll der Mensch sein Leben organisieren und ordnen dadurch, dass er sich im Blick auf das Unvergängliche, Ewige ausrichtet. Das gilt für die Struktur des Staates wie für die Lebensführung der Individuen. Anders gesagt muss die Naturordnung so gedacht werden, dass sie Muster der privaten Lebensführung und der humanen Gesetzgebung sowie Gesellschaftsstruktur sein kann. Gadamer zufolge soll die Verfassung der Welt für die mögliche Verfassung des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft die Grundlage bilden, oder sagen wir besser: für die mögliche Realisierung einer idealen menschlichen Verfassung der Seele und des Staates (Gadamer, 1974: 36). Um Platons Lehre des guten Lebens und seine Staatsform *naturalistisch* legitimieren zu können, ist das Sollen auf das Sein zu gründen. Damit wird die Frage gestellt, ob eine solche Rechtfertigungs- bzw. Erklärungsweise den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses auf sich zieht. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst von den folgenden beiden Themen reden: (1) Wieso will (bzw. wie kann) Platon die menschlich-lebenspraktische Orientierung mit der Naturordnung verbinden? (2) Was ist die Naturphilosophie für Platon? (1) Es geht Platon bzw.

den Athenern darum, dass das menschliche Denken im Durchgang durch die vielen, wechselnden Phänomene und Definitionsstücke immer auf ein und dieselbe Idee, als Einheit in der Vielheit zu richten ist. Von der Einheit der Idee her ordnet die Vernunft in der Seele die Vielheit der Bewegungen. Nach dieser Klärung der vernünftigen Seelenbewegung weiß der Athener also, wonach er im Hinblick auf die Lenkung des Kosmos suchen soll (Martens, 1989, 42). Der Verweis des Einzelnen zur Regelung seiner Lebensverhältnisse an die Naturordnung wird deshalb bei Platon plausibel. Dies gilt natürlich bei Platon sowohl für die privaten Lebensverhältnisse als auch für die öffentlichen. (2) Die Naturordnung ist für Platon nicht schlichte Wirklichkeit materieller Dinge, sondern selbst Abbild des Nous, Ausdruck des göttlichen Vernunft. Genauer gesagt: Platons Vorstellung von der Natur, d.h. die Vorstellung von einem harmonisch geordneten, ewig in sich kreisenden, einzigartigen Kosmos, dessen Bestand in der Herrschaft des Göttlichen verankert ist, ist nicht Resultat von Beobachtungen oder systematischer Naturforschung, sondern ein apriorischer und metaphysischer Entwurf, dessen Ordnungsvorstellung in Platons praktischer Philosophie ihre Wurzeln hat (Schäfer, 1993: 178). Das platonische Weltbild, d.h. die Kosmosvorstellung, ist nichts anderes als die apriorische und metaphysische Welterkenntnis des Menschen oder der metaphysisch fundierte Weltentwurf des Menschen. In diesem Sinne wird Platons Denken über die Natur wahrscheinlich zugunsten der Thematisierung der Menschenwelt fortgesetzt, wobei Fragen nach dem Guten, dem guten Leben und der Moral ins Zentrum treten. In der platonischen Naturphilosophie sehen wir also eine Verwendung der Naturkonzeption in praktischer Absicht. Eine Lebensordnung kann also nach Platon richtig sein, wenn sie *naturgemäß* ist. Natürlich wird die beste Form des menschlichen Lebens nach der Harmonie der *physis* bemessen. Das platonische Denken über die Natur bietet zwar ein normatives Orientierungswissen; die Frage, ob der Besitz eines so gestützten Orientierungswissens heute noch plausibel ist, sollte jedoch beantwortet werden.

Welches Problem hat die platonische Kosmosvorstellung? Entweder hat sie ein Problem in Bezug auf eine metaphysische Begründung der Welt und der Moral, oder hat sie ein Problem in Bezug auf den naturalistischen Fehlschluss. Begeht die platonische Kosmosvorstellung tatsächlich einen naturalistischen Fehlschluss? Um diese Frage zu beantworten, muss die Frage, worauf sich *physis* bei Platon eigentlich bezieht, beantwortet werden. Bei der Bestimmung des ›naturgemäßen Lebens‹ sollte man mindestens drei Bedeutungen von *physis* unterscheiden: (1) die sinnlich erfahrbare Natur der Pflanzen, der Landschaft, der Tiere, Menschen und Gestirne; (2) der Kosmos des Weltganzen im Unterschied zu einem mechanischen Kräftespiel von Druck und Gegendruck oder einer beliebig verfügbaren

Ressource; (3) das Wesen der Dinge im Unterschied zu beliebigen Setzungen. Wenn sich der Naturbegriff bei Platon *bloß* auf die sinnlich erfahrbare Natur beschränkte, würde die platonische Kosmosvorstellung den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses auf sich ziehen. Platon bestimmt ›naturgemäßes Leben‹ jedoch nicht in einem naturalistischen Fehlschluss, der vom ersten Physisbegriff ausgeht, sondern im Ausgang vom bereits normativ gefassten zweiten Physisbegriff (Martens, 1982: 42f.). Die naturgemäßen Anordnungen sind bei Platon sozusagen ein rigides Kriterium des guten Lebens, z.B. in Bezug auf die Erziehung, Gesetzgebung und Einrichtung der *polis*. Die Natur ist nun im platonischen Sinn die Legitimationsinstanz dessen, wofür wir gut sind (Meyer-Abich, 1997: 229). Obwohl das Sollen hier für Platon aus dem Sein bzw. der wohlgeordneten guten Seinsordnung abgeleitet wird, begeht die platonische Kosmosvorstellung keinen naturalistischen Fehlschluss. Denn er stellt die Natur als *wohlgeordneten Kosmos des Weltganzen* vor, der metaphysisch und teleologisch begründet wird und bereits *mit Werten* (inhärenten Werten) verknüpft ist. Das heißt: Wegen des teleologischen Weltbildes gehören die Werteigenschaften der Dinge für Platon zu ihrem objektiven Wesen. Die Welt lässt sich für ihn nicht verstehen, ohne den Wert der Dinge und Erscheinungen zu erfassen (Kutschera, 2002: 232). Heute gibt es aber zunehmenden Zweifel an der teleologischen Struktur der Welt, der metaphysischen Rechtfertigung der Weltordnung oder dem metaphysisch fundierten starken Realismus. Auf dieses Thema komme ich im Kap.6 dieser Arbeit zurück.

## **2.1.2 ARISTOTELES: TELEOLOGISCHE NATUR- UND WELTAUFFASSUNG**

### ***2.1.2.1 Der Zusammenhang der aristotelischen Naturphilosophie mit der Naturethik***

Um der Naturzerstörung durch die neuzeitliche Technologie einen Riegel vorschieben zu können, empfiehlt es sich, die Natur nicht bloß als Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse zu betrachten. Deshalb versuchen zahlreiche Naturethiker, ›Moral‹ neu zu definieren – sie dürfe nicht bloß auf zwischenmenschliche Beziehungen reduziert werden – und die moralisch berücksichtigungswürdigen Gegenstände zu erweitern. Zwischen diesen Naturethikern ist umstritten, welche Gegenstände der Natur moralisch berücksichtigt werden sollten. Pathozentriker sehen im Anschluss an den Utilitarismus und das Kriterium der Empfindungs- bzw. Leidensfähigkeit alle empfindungsfähigen Naturwesen als moralisch berücksichtigungswürdig. In der holistischen Naturethik sollten die Natur als das Ganze und alle Naturwesen moralisch berücksichtigt werden. Mit dem Begriff der naturgeschichtlichen Verwandtschaft aller Naturwesen schließt Meyer-Abich alle Naturwesen und die Gesamtnatur in den Bereich der moralischen Berücksichtigung ein. Meyer-Abich weist ausdrücklich darauf

hin, dass seine Überlegungen zur Platonischen Anthropologie *unter den Bedingungen der Gegenwart* stehen (1997: 24; Hervorhebung von N.-J. Kim). Er hat seine praktische Naturphilosophie größtenteils an die platonische Denktradition angeknüpft. Sieps kosmozentrische Version der holistischen Naturethik zielt auf die Verwirklichung eines guten Zustandes der Welt ab. Da sie in erster Linie durch die metaethische Werttheorie, d.h. den schwachen Wertrealismus, begründet wird, kann sie als die wertethische Form des Holismus bezeichnet werden, in der Pflichten auf Normen und Normen auf Werte zurückgehen. Der aktualisierende Begriff des Kosmos ist allerdings nicht ganz unabhängig von der griechischen Naturkonzeption, in der die Natur als eine bestimmte positive Ordnung der Welt verstanden wird, in der der Mensch auch ein Teil ist. Damit kann man zu Recht sagen, dass die holistische Naturethik mehr oder weniger an die griechische Denktradition, »die Natur als das Ganze« zu verstehen, anknüpft, und zwar auf eine nachmetaphysische Weise.

Die meisten Biozentriker versuchen, naturwissenschaftliche Ansätze so zu erweitern, dass sie den Begriff des Selbstzwecks in sich enthalten. Da die biozentrische Position die ethische Annahme hat, dass alle Lebewesen entweder die Heiligkeit oder den Lebenswillen oder den Selbstzweckcharakter in sich enthalten, müssen alle Lebewesen moralisch berücksichtigt werden. Um dieselbe Grundannahme zu rechtfertigen, lehnen Biozentriker sich in vielen Fällen an die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles an. In diesem Sinne knüpft die biozentrische Naturethik ebenfalls mehr oder weniger an die griechische Denktradition an. Entscheidend ist nicht, dass ein naturethischer Ansatz an die historisch konstruierte Naturkonzeption anknüpft, sondern, dass zwischen der Normativität, die aus einer solchen Anknüpfung abgeleitet wird, und der Faktizität der Natur, die durch die modernen (Natur-)Wissenschaften erklärt wird, zumindest kein Widerspruch bestehen soll. Das heißt: Ob ein naturethischer Ansatz auf eine nachmetaphysische Weise an die traditionelle Naturkonzeption anknüpft, sollte überprüft werden, weil die bloße Wiederbelebung der metaphysisch begründeten Naturkonzeption heute problematisch zu sein scheint. Eine Anknüpfung an die historisch gewachsene Naturkonzeption kann heute nur akzeptiert werden, wenn sie sich mit der Faktizität der naturwissenschaftlichen Weltauffassung versöhnt. Die Fragen, was die teleologische Welt- bzw. Naturauffassung des Aristoteles ist, und auf welche Weise sie heute interpretiert bzw. wiederbelebt wird, sollten im Folgenden diskutiert werden.

Die Einstellungen zur aristotelischen Welt- und Naturauffassung divergieren, genauer gesagt: die Frage, ob die aristotelische Welt- und Naturauffassung der Faktizität der naturwissenschaftlichen Weltauffassung widerspricht, wird je nach Zeitalter und Philosoph anders beantwortet. Dank Kuhns Begriff des Paradigmas (1976) ist bekannt, dass es je nach

Zeitalter eine dominierende Welt- und Naturauffassung gegeben hat. Je nach Welt- und Naturauffassung, die Philosophen haben, haben sie andere Einstellung zur aristotelischen Welt- und Naturauffassung. Die Neuzeit geht mit Aristoteles als Naturforscher scharf ins Gericht. Angefangen mit Bacon, der ihm die „Spur von Naturerkenntnis“ abspricht (Novum Organum I, Aphor. 63), wurde der Vorwurf gegen die aristotelische Naturphilosophie und –forschung erhoben, Aristoteles habe den wissenschaftlichen Fortschritt für fast zwei Jahrtausende aufgehalten. Aristoteles’ Naturphilosophie und –forschung sind allerdings wissenschaftlich nicht ganz objektiv oder korrekt, weil er z.B. (gestützt auf Arbeiten von Euxodos und Kallippos) das geozentrische Weltbild vertritt. Aristoteles zufolge befindet sich die relativ kleine Erde – „ein bares Nichts sozusagen im Vergleich zum *umgebenden* Weltall“ (Meteor. I 3, 340a6-8; Hervorhebung von N.-J. Kim) – kugelförmig und unbeweglich in der Mitte der Welt (vgl. De caelo, 296a25-298a20). Die Frage, ob eine solche Kritik in erster Linie auf Aristoteles gerichtet sein darf, ist jedoch offen. Denn fast alle großen Mathematiker und Astronomen gehen damals von dem geozentrischen Weltbild aus.

Ein Teil seiner Naturphilosophie und –forschung entspricht zwar nicht den modernen Naturwissenschaften; sein naturphilosophisches Verdienst darf (ohne weitere Überlegung bzw. genaue Überprüfung) jedoch nicht herabgesetzt werden. Viele Autoren versuchen heute, die aristotelische Naturphilosophie und seine Welt- und Naturauffassung erneut zu bewerten (oder zu verteidigen). Der erste Schritt dieser Versuche ist zu zeigen, dass experimentelle (und theoretische) Inkorrektheit ohne moderne Hilfsmittel wie Teleskop und Mikroskop damals unvermeidbar war. Und ein Fehler- und Laster-Katalog, „den die Denker des mechanistischen Weltbildes der Naturphilosophie des Aristoteles entgegenhalten“ (Craemer-Ruegenberg, 1980: 107), liegt mehr am Rande der Naturphilosophie des Aristoteles. Das bedeutet, dass der in den frühneuzeitlichen Naturwissenschaften kritisierte Teil der aristotelischen Naturphilosophie nur sein Nebengedanke ist, und dass eine solche Kritik in Wirklichkeit bloß aus der Divergenz der Weltanschauungen stammt. Was ist der Kerngedanke der aristotelischen Naturphilosophie? Oder: Was ist die Grundannahme der aristotelischen Naturphilosophie oder seiner Welt- und Naturauffassung, die unabhängig von der Abwesenheit der experimentellen Methode ist? Wenn die aristotelische Naturphilosophie, seine Welt- und Naturauffassung und das Begründungsprojekt der Naturethik in dieser Arbeit zueinander in Beziehung gesetzt werden, sollten wir das teleologische Welt- und Naturbild des Aristoteles unter die Lupe nehmen.

Es gibt heute eine große Erwartung, dass die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles zur Begründung der Naturethik beitragen könnte. Aristoteles hat die Auffassung vertreten, dass alle natürlichen Prozesse zielgerichtet verlaufen („Gott und die Natur gestalten nichts

zwecklos“), und die Auffassung von der Technik als einer ›Nachahmung der Natur‹. Die Frage, ob zwischen der teleologischen Naturkonzeption des Aristoteles und der modernen (natur-)wissenschaftlichen Naturauffassung kein Widerspruch besteht, wird jedoch immer wieder gestellt. Damit besteht eine weitere Frage, ob die teleologische Naturkonzeption heute in die wissenschaftlich fundierte Naturethik eingeschlossen werden kann, selbst wenn man im Alltag aufgrund des Selbstzweckcharakters aller Lebewesen Respekt vor der Natur bzw. den Lebewesen haben sollte.

Gegen diese Fragen wird das Plädoyer für die aristotelische Naturphilosophie und seine Naturkonzeption m.E. heute auf zwei (kontinuierlichen) Stufen gehalten. Zum einen: Die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles widerspreche nicht der Naturauffassung der modernen Naturwissenschaften und das wissenschaftliche Verdienst des Aristoteles solle anerkannt werden. Höffe zufolge erklärt sich ein Teil der überzogenen Kritik an der teleologischen Naturkonzeption des Aristoteles aus der Verwechslung von Aristoteles mit dem Aristotelismus. Aristoteles vertrete in der Biologie lediglich die noch heute anerkannte Teleonomie (vgl. Höffe, 1999: 107 & 136-140). Nach Mayr gewinnt Aristoteles heute erneut an Wertschätzung und Anerkennung: „Niemand vor Darwin hat einen so großen Beitrag zu unserem Verständnis der lebenden Welt geleistet wie Aristoteles [...] Fast jedes Teilgebiet der Geschichte der Biologie muss mit Aristoteles anfangen“ (Mayr, 1984: 73). Zum anderen: Im Anschluss an eine solche neue Wertschätzung und Anerkennung der naturphilosophischen Gedanken des Aristoteles gibt es heute ernsthafte Behauptungen, es sei notwendig, die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles wiederzubeleben. Nach Mittelstraß ist „Natur [...] ein Teil technischer Kulturen geworden (Mittelstraß, 1987: 51); Natur habe „als Objekt experimenteller Verfahren und technischer Produktionsprozesse ihre ursprüngliche Selbständigkeit gegenüber der menschlichen Praxis verloren“, sei „zur bloßen Umwelt degeneriert“ und müsse „in der notwendigen Wiederherstellung eines Teils ihrer Selbständigkeit, [...] wieder aristotelischer werden“ (Mittelstraß, 1981: 69). Der Technik-Philosoph Hans Sachsse behauptet, den Begriff der Entelechie und der Beseeltheit der lebendigen Natur rein szientifisch ableiten zu können. Er geht in seinem Artikel „Ist die Natur beseelt?“ (1976) davon aus, dass das Verhältnis des Menschen zur Natur durch eine einseitig vorangetriebene Technisierung in die Krise geraten sei, bis hin zur Möglichkeit der Selbstdestruktion. Es sei daher notwendig, die Aristotelische Konzeption einer stufenförmigen Beseeltheit der Natur gegen den Cartesianismus der Neuzeit wiederzugewinnen. Der Begriff der Beseeltheit werde dabei als rein naturwissenschaftlicher, metaphysikfreier Begriff eingeführt, indem das genetische Programm als Form im Aristotelischen Sinne interpretiert



werde. Was Sachsse gewinnen will, ist die ›Autonomie des Lebendigen‹, vor der wir Respekt haben sollten, eine neue ›Partnerschaft mit der Natur‹, die in diesem neuen Verhältnis der ältere und erfahrenere Partner sei usw.

Mit der These der Selbständigkeit bzw. der Autonomie des Lebendigen im Sinne von Aristoteles versuchen diese Autoren, die Naturethik als Respekt vor der Natur bzw. als die teleologisch fundierte Naturethik zu begründen. Das Gelingen eines solchen Begründungsprojekts hängt davon ab, ob die Naturkonzeption des Aristoteles wirklich als metaphysikfreie Konzeption eingeführt werden kann wie die Autoren vorausgesetzt bzw. behauptet haben und damit auch heute bzw. im nachmetaphysischen Zeitalter anerkannt werden kann. Das heißt: Ist eine solche Interpretation des aristotelischen Naturkonzeption wirklich einwandfrei? Um diese Frage zu beantworten, ist es nötig, zunächst das Naturbild bzw. die Naturkonzeption des Aristoteles zu untersuchen. Da sich Aristoteles um fast alle Bereiche der Naturwissenschaften, von Botanik über Zoologie bis hin zur Kosmologie, bemüht hat, ist es unmöglich und unnötig, dass die ganze Arbeit der aristotelischen Naturphilosophie und –forschung hier diskutiert wird. Da diese Arbeit in erster Linie auf die Begründung der Naturethik abzielt, möchte ich nur zwei Schwerpunkte setzen: das Wesen der teleologischen Naturkonzeption des Aristoteles (Kap.2.1.2.2) und die gegenwärtige Debatte um die Interpretationen der aristotelischen Naturteleologie (Kap.2.1.2.3) sowie der *physis*-Begriff des Aristoteles – genauer gefragt: Gehören Artefakte bei Aristoteles auch zur Natur? Trägt die naturgemäße Technik bei Aristoteles zur Verbesserung der Natur bei? (Kap.2.1.2.4).

### ***2.1.2.2 Die teleologische Naturkonzeption des Aristotels***

#### **(1) Naturteleologie**

Aristoteles bestimmt die Naturphilosophie als theoretische Wissenschaft vom Naturseienden. Das Naturseiende ist wesentlich prozesshaft, d.h. in Bewegung befindlich und bewegbar, und darin zeigt sich seine Materialität an. Bewegung ist für Aristoteles das Grundphänomen der Natur, so dass, wer nicht versteht, was Bewegung ist, auch nicht versteht, was die Natur ist; denn mit Natur meint er ›das den Naturdingen innewohnende Prinzip für Bewegung und Ruhe‹. Das heißt: Das Naturseiende zeichnet sich dadurch aus, dass es aus sich selbst heraus prozesshaft ist; es hat das Prinzip seiner Bewegung und seines Stillstandes in sich selbst – im Unterschied zum Hergestellten, zu den Artefakten, über deren Prozesshaftigkeit der Mensch bestimmt. Die Zielgerichtetheit der Natur bei Aristoteles wird an der Auffassung von Bewegung deutlich. Denn Bewegung ist die Verwirklichung des der Möglichkeit nach Seienden als eines solchen (Phys. II 2, 201a10f.). Das Wachstum der Pflanzen ist ein

Musterbeispiel zur Erläuterung dieser Auffassung. Der Keim ist der Möglichkeit nach schon die Pflanze, die einmal daraus wachsen wird, und die Endgestalt ist das, was sie in Wirklichkeit ist (vgl. Craemer-Ruegenberg, 1989: 49; Schäfer, 1993: 185). In diesem Sinne wäre es nützlich, dass diese Untersuchung über die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles mit dem Thema der Bewegung beginnt.

Übergreifendes Thema der Bücher I-VI der *Physik* ist Veränderung. Sie besteht darin, dass ein Substrat eine Bestimmung verliert und eine entgegengesetzte erhält (Buch I). Bemerkenswert ist, dass die Naturgebilde den Ursprung der Bewegung in sich selbst haben. Die vier Ursachen der Veränderung sind Materie (*causa materialis*), Form (*causa formalis*), Veränderungsursprung (*causa efficiens*) und Ziel (*causa finalis*) (Buch II). Veränderung ist Verwirklichung einer Möglichkeit. Buch III handelt über die Bewegung und die Unendlichkeit, Buch IV über den Raum, über das Leere und die Zeit, Buch V erneut über die Bewegung und Buch VI über das Kontinuum. Der krönende Abschluss der Naturphilosophie und zugleich das Bindeglied zur Ersten Philosophie (Metaphysik), Buch VIII, handelt wieder über die Bewegung. Wichtige Elemente von Buch XII der *Metaphysik*, so die These von der Ewigkeit der Welt (dazu auch *De caelo*) und der Begriff des ersten unbewegten Bewegers (*to prôton kinoun akinêton*), tauchen hier auf. Um die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles zu untersuchen, werde ich vor allem auf die Themen blicken, von denen in der *Physik* behandelt wird.

Vor jeder Einzeluntersuchung muss in der Naturphilosophie aufgeklärt werden, unter welchen Bedingungen Naturprozesse überhaupt ablaufen können. Die Faktoren, die für das Zustandekommen von Naturprozessen und für das Entstehen von Naturprodukten verantwortlich sind, heißen Ursachen. Ursachen werden angegeben auf die (methodische) Frage nach dem *Warum*. Aristoteles unterscheidet vier Klassen von Ursachen (*ta aitia legetai tetrachôs*, Phys. II 1-3; Met. I 3, 983a26f.), die auf viele Klassen des Warum-Fragens antworten. (a) das Woraus, das Material, aus dem etwas besteht bzw. entsteht (*causa materialis*, Materialursache): Um z.B. die Gestaltung einer Bronzestatue zu erklären, muss man erstens das Woraus (*to ex hou gignetai*) kennen bzw. das Material (*hylê*). Es ist die Bronze; (b) die Bestimmtheit, die Form (*eidos*), das Gestaltmuster (*paradeigma*), wie wir sie im begrifflichen Erkennen einer Sache erfassen (*causa formalis*, Formursache): Im Beispiel ist es der Entwurf, den der Künstler im Kopf hat und nach dessen Maßgabe er das Material gestaltet. Anders gesagt muss er die Form einer Bronzestatue kennen, (die er gestalten will); (c) das, woher der Anfang des Wechsels oder des Stillstandes kommt (*hothen hê archê tês metabolês/kinêseôs*), die später so benannte Wirkursache (*causa efficiens*): Im Beispiel ist es der Künstler, der die Statue bildet. Aristoteles nennt den Ratgeber, sofern man ihn befolgt, die

entsprechende Handlung erklärt, weiterhin den Vater, der ein Wesen seiner Art zeugt; (d) das Ziel (*telos*), der Abschluss eines Vorgangs, das, worumwillen (*to hou heneka*) etwas geschieht (*causa finalis*, Finalursache): Bei der Statue besteht das Ziel in der Funktion, etwa der kultischen Verehrung oder dem Schmuck; beim Ratgeber besteht es im Vollzug der Handlung, bei der Zeugung im Kind.

Wenn wir die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles im Zusammenhang mit seiner (obigen) Ursachen-Lehre bringen, richtet sich unsere Aufmerksamkeit in erster Linie auf die *causa finalis* (Finalursache). Der zentrale Begriff der aristotelischen Naturphilosophie, Prozess bzw. Bewegung, verbindet sich ebenfalls mit der *causa finalis* (Finalursache). In der Definition von Bewegung (Phys. III 1, 201a10f.) tritt das von Aristoteles erstmals gedachte Begriffspaar von Wirklichkeit (*energeia*; *entelecheia*, Verwirklichung oder Erfüllung) und Möglichkeit (*dynamis*) auf. Dieses Begriffspaar ist Angelpunkt für das Verständnis der teleologischen Naturkonzeption des Aristoteles. Diese Definition von (Natur-)Bewegung und dieses Begriffspaar werden am Anfang des dritten Buches in der *Physik* entwickelt: „Bewegung (*kinêsis* [ggf. *metabolê*], Prozess) ist die Verwirklichung (*entelecheia*) des der Möglichkeit nach (= potentiellen, *dynamei*) Seienden als solchem, wie z.B. die Veränderung (Erfüllung ist) des qualitativ Veränderbaren, sofern es derart veränderbar ist wie das Wachsen und Schrumpfen von dem, was wachsen und verkleinert werden kann, wie das Entstehen und Vergehen von dem, was entstehen und vergehen kann, die Ortsbewegung von dem, was örtlich bewegt sein kann“. In dieser Definition bezieht sich die Wirklichkeit tatsächlich auf die Form (*eidos*), auf die das der Möglichkeit nach (potentielle) Seiende abzielt (bzw. abzielen soll/kann).

An einigen Stellen der *Metaphysik* setzt Aristoteles die Form (*eidos*) mit der Wirklichkeit (*energeia*) gleich (Met. VIII 2, 1042b10; 1043a6; 1043a30-33). Genauer ist das Eidos die erste Wirklichkeit, von der die zweite unterschieden wird (vgl. De anima II 1, 410a10ff.). Die erste Wirklichkeit des Auges ist das Sehvermögen, die zweite die ausgeübte Tätigkeit des Sehens. Das Eidos oder die erste Wirklichkeit ist das Vermögen zu einer Leistung. Bei jedem Prozess ist ein Zugrundliegendes anzusetzen, nämlich das der Möglichkeit nach Seiende als solches, das, was in einer bestimmten Hinsicht etwas sein kann. Im Prozess bzw. in der Bewegung wird das spezifische Sein-Können erfüllt. Die Wirklichkeit ist deshalb die Voraussetzung bzw. die Form (das Ziel) der Möglichkeit. Die Wirklichkeit hat also den ontologischen Vorrang vor der Möglichkeit. In den Substanzbüchern der *Metaphysik* (bes. Buch IX) vertritt Aristoteles die These, dass der Wirklichkeit gegenüber der Möglichkeit ein dreifacher Vorrang zukommt. (a) Der Begriff eines bestimmten Vermögens bzw. einer

bestimmten Möglichkeit setzt den Begriff der entsprechenden Tätigkeit bzw. Wirklichkeit voraus. Wer nicht weiß, was ›sehen‹ bedeutet, kann weder das Wort ›Sehvermögen‹ noch das Wort ›sichtbar‹ verstehen. (b) Wenn wir das Einzelding oder die einzelne Tätigkeit betrachten, ist das der Möglichkeit nach Seiende früher als das der Wirklichkeit nach Seiende; betrachten wir dagegen die Art, so verhält es sich umgekehrt. Bei der Entstehung des einzelnen Organismus ist der Same, das der Möglichkeit nach Seiende, zeitlich früher als das voll entwickelte Individuum. Aber der Same kann nur durch ein voll entwickeltes Individuum derselben Art hervorgebracht werden, denn „ein Mensch zeugt einen Menschen“. (c) Das der Usia nach Frühere ist in einem eigentlichen Sinne, und dieser Vorrang zeigt sich in seiner Ursächlichkeit. Das im ausgezeichneten Sinn und ursächlich Seiende kann nur als Wirklichkeit gedacht werden. Dafür bringt Aristoteles zwei Überlegungen. Die erste zeigt, dass das Sein im Sinne der Wirklichkeit Ziel alles Seienden ist; die zweite macht deutlich, dass das Unvergängliche und Notwendige nur als Wirklichkeit gedacht werden kann. Im Sinne der aristotelischen Wirklichkeit und Möglichkeit bedeutet die Wirklichkeit einen (guten) Zustand, auf den alles Seiende abzielt (bzw. abzielen soll/kann). Mir scheint es aber unplausibel, dass die (erste) Wirklichkeit im Sinn des Aristoteles, d.h. die Form oder der Besitz des Könnens bzw. Vermögens, ein erstrebenswertes Ziel ist.

## (2) Die Seele

Während der Ausdruck ›Seele‹ in der modernen Naturforschung keine wichtige Rolle spielt, ist er für Aristoteles ein wichtiges Forschungsthema. Aristoteles ordnet die Seele dem Zuständigkeitsbereich des Naturforschers zu (Met. VI 1, 1026a5f.; Part. An. I 1, 641a22). Für Aristoteles ist die Naturforschung nicht nur als Wissenschaft mit empirischer Beobachtung zu verstehen, sondern wesentlich als Grundlagendisziplin bzw. philosophische Untersuchung über die Prinzipien der Naturdinge (genauer alles Lebendigen). Aristoteles untersucht in *De anima* die Grundbegriffe und Prinzipien alles Lebendigen. Er kritisiert dort jene Philosophen, die nur die Seele des Menschen im Auge haben (De anima, I 1, 402b3-5). Er widersetzt sich den physikalistischen Versuchen, die Seele als etwas bloß Körperliches zu bestimmen (I 2, 405b2 f.). Indem er nicht nur von der Seele des Menschen, sondern auch von der Tier- und Pflanzenseele spricht, vertritt er die These, dass die Seele zunächst als Prinzip der Lebewesen (I 1, 402a6 f.), später genauer als Ursache und Prinzip des lebendigen Leibes (II 4, 415b8ff.) bestimmt wird. Seele ist das, was das Lebendigsein des Lebendigen ausmacht. Im Unterschied zu Artefakten sind Lebewesen Naturdinge, die das Prinzip der Bewegung und des Stillstandes in sich tragen, das dem Lebewesen selbst innewohnende Prinzip heißt Seele. Die

Seele ist das Eidos eines lebenden Organismus, und sie wird verglichen mit der Funktionsfähigkeit eines Beiles und der Sehfähigkeit des Auges (II 1d, 412b10 ff.). Genauer gesagt: Die Seele ist als die erste Wirklichkeit (Wesen, Form) eines Organismus zu bestimmen, weil das Eidos die erste Wirklichkeit ist, von der die zweite Wirklichkeit unterschieden wird. Wie das Sehvermögen des Auges erst die Leistung seiner Tätigkeit (Sehen) ermöglicht, kann das Lebendige nur mit seiner Seele (bzw. dank seiner Seele) seine wesentliche Tätigkeit (das Leben) leisten.<sup>60</sup> Die Seele, das Eidos oder die erste Wirklichkeit ist also das Vermögen einer Pflanze oder eines Tieres, seine Lebensvollzüge, die seine zweite Wirklichkeit sind, zu leisten. Diese Definition der Seele wird entfaltet in der Beschreibung und Ontologie der verschiedenen Seelenvermögen: des vegetativen, des Wahrnehmungs- und des Strebensvermögens und des nicht an den Körper gebundenen Intellekts (*noûs*) (De anima, II-III).<sup>61</sup> Den grundlegenden Seelenvermögen entsprechend drückt Aristoteles eine ontologische Abgrenzung aus, der zufolge einerseits Lebendiges (Beseeltes; *empsycha*) grundsätzlich von Nichtlebendigem, dem Unbeseelten (*apsychon*), unterschieden ist und andererseits innerhalb des Lebendigen eine Stufenordnung herrscht (vgl. Happ, 1969).

Der lebendige Körper folgt als Organ der Seele, d.h. als Organismus, einer internen Teleologie, so dass die (oben genannten) drei Klassen von Lebewesen Verwirklichungen besonderer Seelenaktivitäten darstellen, der *psyche threptike* für Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung (vgl. De anima, II 4), der *psyche aisthetike* für Wahrnehmung und Ortsbewegung (vgl. II 5–III 2), und schließlich der *psyche noetike* für die Vernunftfähigkeit des Menschen (vgl. III 3-8). Bemerkenswert ist, dass die Ordnung im Organischen eine hierarchische Stufenordnung ist: Die jeweils niederen Vermögen sind in den mit den höheren Vermögen ausgestatteten Wesen mitenthalten, als höhere aber durch ein Novum charakterisiert. Dabei handelt es sich nicht um eine bloß formale Ordnung, sondern um eine natürliche Wesensordnung gemäß den drei Grundseelenvermögen. Sie drückt auch eine Gradation zunehmend vollkommener werdender, zielstrebiger Selbstbewegungsprozesse aus, markiert Grade der Selbstverwirklichung der Seele mittels eines bestimmten Typs von Organismus (Ingensiep, 2001: 43).

Die Aktualisierungsleistung der Seele heißt Entelechie (De anima, I 1, 402a10; II 1, 412a10ff.; II 5, 417a21ff.). Unter dem Begriff der ›Entelechie‹, die fast synonym mit dem

---

<sup>60</sup> Zwei weitere Vergleiche erläutern diese Erklärung: „So ist die Seele wie die Hand; denn die Hand ist das Werkzeug und der Geist (*noûs*) die Form der Formen“ (De anima, 432a1). De anima III 5 vergleicht den tätigen Geist (*intellectus agens*) mit dem Licht, „denn in gewisser Weise macht auch das Licht die Farben, die nur der Möglichkeit nach sind, zu verwirklichen Farben“ (430a16). Beide Vergleiche arbeiten mit dem Begriffspaar Wirklichkeit und Möglichkeit. Ein Werkzeug gebrauchen und es so in seine eigentliche Wirklichkeit überführen, kann nur die Hand. Erst durch das Licht werden Farben zu wirklichen Farben. Entsprechend bringt erst der Geist (die Seele) das Eidos in dessen volle Wirklichkeit.

<sup>61</sup> Mir scheint, dass für Aristoteles Naturseiendes in erster Linie Lebendiges ist, und dass er die Vorgänge im anorganischen Bereich in Analogie zu den Lebensprozessen deutet.

Begriff der *energeia* (Verwirklichung) ist, ist das Moment zu verstehen, in dem etwas „in sein Ziel“ (*en telei*), folglich zu seiner Erfüllung gelangt. Da die Entelechie eines Lebewesens mit deren Lebendigkeit gleichgesetzt wird, ist sie nicht etwas, das ein Lebewesen hat; sie ist seine volle Wirklichkeit, sein Lebendig-sein (Höffe, 1999: 143). Die Seele, die vom Leib abgelöst ist, ist nicht denkbar. Abgesehen von dem Geist (*noûs*) sind die einzelnen seelischen Fähigkeiten an entsprechende Organe gebunden.<sup>62</sup> Zusammengefasst lässt sich sagen: Die Seele ist nach Aristoteles in einem dreifachen Sinne im Lebendigen wirksam. (a) als Form des Körpers, der nur potentiell Leben habe, sie sei (b) selbst unbewegt, aber Ursache der körperlichen Bewegungen, die (c) immer auf ein Ziel ausgerichtet seien. Ebenso wie unter der Definition von Bewegung kann man unter der Definition der Seele verstehen, dass das Lebendige und das Naturprozess bei Aristoteles *teleologisch* bestimmt werden.

Im Anschluss an die obige Darstellung möchte ich im Folgenden über die *scala naturae* und die Selbstverwirklichung des Lebendigen bzw. das artspezifische Gedeihen bei Aristoteles sprechen. Wir haben uns seit langem daran gewöhnt, dass wir eine solche Stufenordnung der Natur als *scala naturae* bezeichnen. Die *scala naturae* ist in zahlreichen Mythologien und Religionen, aber auch in der wissenschaftlichen Systematik verbreitet. Die aufsteigende Stufenfolge vom Anorganischen über das Organische, über das pflanzliche und tierische bis zum menschlichen Leben ist fast gleich nicht nur in metaphysisch fundierter Philosophie, sondern auch in der naturwissenschaftlich gestützten Systematik. Der Unterschied besteht darin, auf welche Weise die *scala naturae* begründet bzw. gerechtfertigt wird. Bei der *scala naturae* des Aristoteles wird keine (erstaunliche) neue Stufenfolge vom Anorganischen bis zum menschlichen Leben betrachtet. Für diese Arbeit ist wichtig, dass die Seele bzw. die *scala naturae* bei Aristoteles metaphysisch begründet wird. Mir scheint, dass die Seele (*psyche*) heute nicht in den Naturwissenschaften zu beweisen ist. Die ›Entseelung‹ außermenschlicher Wesen ist bereits in der Antike eingeleitet worden und ihre Seelen sind zunächst mit dem Aufstieg der Naturwissenschaften geopfert worden (vgl. Ingensiep, 2001: 634ff.). Die Seins- und Wertordnung der natürlichen Dinge, die durch eine Seelenordnung bestimmt ist, ist nicht ganz unabhängig vom metaphysischen Hintergrund der Wertung. Sie geht nicht von schwächeren bzw. wertneutralen Annahmen der Komplexitätssteigerung und der Ausdifferenzierung von Funktionen und Systemen aus. Allerdings verwendet Aristoteles die verschiedenen Lebensfunktionen bzw. Seelenkräfte (vgl. *De anima*, II 3, 415a12f.) als

---

<sup>62</sup> Platon kennt eine reine Selbstbewegung, freilich auf die Seele bezogen (*Phdr.* 245c-d), letztlich auf die Weltseele, also die Gesamtnatur. Aristoteles befasst sich aber in der Regel nicht mit ihr, sondern mit einzelnen Naturdingen (Bonitz, 1960: S. 835-839). Natürliche Dinge sind aber keine absolute und vollständige, sondern nur relative und partielle Selbstbeweger; selbst bei Pflanzen und Tieren handelt es sich um bewegte Selbstbeweger.

Maß der *scala naturae*. Der absolute metaphysische Begriff von Seele scheint hier einem relativen Begriff zu weichen. Durch die Antwort auf die Frage, ob innerhalb der *scala naturae* dem Menschen eine Sonderstellung zukommt, sehen wir einen metaphysischen Aspekt der Seele und der *scala naturae* bei Aristoteles. Es gibt eine einzige Stelle im überlieferten aristotelischen Werk, an welcher Aristoteles sich zu der Frage äußert, ob die Pflanzen um der Tiere und Menschen willen geschaffen sind, und ob die Tiere um der Menschen willen geschaffen sind, nämlich in der *Politik*: „Daher muss man offensichtlich annehmen, dass in gleicher Weise auch nach ihrer Geburt (für sie Vorsorge getroffen ist und) die Pflanzen um der Tiere willen da sind, die übrigen Tiere um der Menschen willen – die zahmen zur Nutzung und Nahrung, die wilden – wenn nicht alle, so doch die meisten – zur Nahrung und anderen nützlichen Diensten, damit aus ihnen Kleider und anderes, wie Werkzeuge, verfertigt werden“ (*Politik*, 1256b15-21). Aristoteles scheint bezüglich einer praktischen Einordnung der Pflanzen und Tiere in die Natur eine äußerliche Nützlichkeits-Teleologie bzw. einen rein anthropozentrischen Standpunkt zu vertreten.

Ein anderes Bild bietet sich allerdings bei Einbeziehung der Gesamtkonzeption der aristotelischen Naturteleologie. Nach seiner Seelenlehre ist die teleologische Verfaßtheit eines jeden Organismus zunächst als immanente Wesensbestimmtheit des jeweiligen Organismus zu verstehen, eben als organisierende Kraft, welche ihre Mittel im Lebendigen findet und ihre Ziele erreicht, wenn der Organismus vollendet ist. In dieser internen Funktion ist das Telos positiv auf die zweckmäßige Ausgestaltung und Verwirklichung des lebendigen Individuums ausgerichtet, aber ebenfalls auf die Erhaltung der Art, indem die Seele auch die Fortpflanzung organisiert. So betrachtet sind Pflanze, Tier und Mensch zuerst um ihretwillen, als natürlicher Endzweck für sich selbst, und nicht allein um eines Höheren willen da. Wenn Aristoteles behauptet, die Natur wirke auf ein Ziel, dann handelt es sich also um die artspezifische Natur. Ebenso kann das von ihr bewirkte Optimum auch ein artspezifisches sein. Darüber hinaus sind alle Lebewesen auf ein höchstes, göttliches Telos bezogen, dem sie möglichst nahe kommen wollen; sie müssen zu diesem Zweck aber immer ihre eigene Wesensform so gut wie möglich verwirklichen (Gaiser, 1969: 105). Demnach ergibt sich ein doppelter Telos-Bezug. Tatsächlich sind die Niedrigeren nicht ausschließlich in eine horizontal biologische Teleologie oder in eine vertikal anthropozentrische Ordnung eingebettet, sondern in eine vertikale theozentrische Gesamtordnung. Nicht nur der Mensch mit seinem göttlichen Verstand hat Anteil an dieser Ordnung, bemüht sich ihr entgegenzustreben, auch die Tiere und die Pflanzen haben Anteil an ihr, Streben nach Höherem. Auch wenn sich Aristoteles bezüglich der Stellung der Tiere und der Pflanzen in einem Fall einer populären anthropozentrischen

Auffassung angenähert haben mag, so geht er doch in seiner telologischen Naturauffassung weit darüber hinaus, indem er der Tierseele und der Pflanzenseele einen Verweis auf das Ewige und Göttliche einschreibt. Die Pflanzen sind nicht bloß um der Tiere und Menschen willen da, und die Tiere sind nicht bloß um der Menschen willen da. Aristoteles bekräftigt damit auch die Meinung, dass der Bestand der Menschheit und das Wohlergehen der Menschen durch die gute Ordnung der Welt gewährleistet ist. So haben die Pflanzenseele und die Tierseele auch einen teleologischen Ort im Kosmos (vgl. Ingensiep, 2001: 42ff.; Heinemann, 2001: 272ff.). Damit kann man zu Recht sagen, dass die Seele und die *scala naturae* bei Aristoteles gewiss metaphysische und teleologische Eigenschaften haben.

Die Natur des Aristoteles hat eine teleologische Struktur, weil alle Bewegung als die Verwirklichung (*entelecheia*, im Sinne von „Ins-Ziel(*telos*)-Gekommensein“, Phys. III 1-3; Met. IX 3, 8, XI 9) der noch unvollendeten Form gedacht wird. Bei Naturprozesse im aristotelischen Sinne fallen die Form (Wesen, Gestalt), die bewegende Ursache und das Telos (Ziel, Zweck) zusammen (Phys. II 7, 198a21-27). Die Form ist eine bewegende Ursache, sofern sie das Worumwillen (das Ziel der Bewegung) ist. Alle Naturprozesse streben zur Realisierung ihrer Endgestalt, die sie auch erreichen, sofern nichts Hinderndes dazwischen tritt,<sup>63</sup> und das ist der Ursprung der Regularität und Ordnung der Natur.<sup>64</sup> Aristoteles vertritt daher einerseits die These, „die Natur tut nichts umsonst“ (De caelo, I 4, 271a33), sondern ist durch und durch zweckmäßig (Phys. II 8), so dass alles in ihr harmonisch abgestimmt ist. Die Natur in ihrer Zweckmäßigkeit, wie sie sich in der Entwicklung eines Organismus und in den symbiotischen äußeren Verhältnissen manifestiert, ist aber damals nur zu verstehen, wenn man sie einer göttlichen Vernunft und Weisheit als Urheber zuordnet. Aristoteles teilt daher andererseits die Auffassung, dass man die Zweckmäßigkeit in der Natur nur durch die Annahme einer alles sinnvoll anordnenden Vernunft erklären könne.

### (3) Der erste unbewegte Bewegter (proton kunoun akineton)

Die Organismen entstehen und vergehen. Jeder Organismus wird von einem anderen, der selbst wieder entstanden ist, hervorgebracht. Man gerät in einen infiniten Regreß, wenn man die erste Ursache, die selbst nicht entstanden ist und nicht vergehen kann, nicht voraussetzt.

---

<sup>63</sup> Die Hindernisse widerstehen der Vollendung der naturgemäßen Bewegung (*kinesis kata physin*) und sind Ursache für naturwidrige Bewegung (*kinesis para physin*). Es gibt aber nur ein zwischenzeitliches Unvermögen, das Ziel zu erreichen. Weil das Hindernis nur zeitweilig da ist, d.h. es (irgendwann) beseitigt wird, gibt es im aristotelischen Naturgefüge keine Zerstörung des Zieles (vgl. Schäfer, 1993: 186).

<sup>64</sup> Den Grundbegriff ›Streben‹ des aristotelischen Gedanken kann man nicht nur in der Wissenschaft des Naturseienden, sondern auch in den Wissenschaften vom guten Leben (Ethik und Politik) beobachten. Eine teleologische Erklärung gilt bei Aristoteles also nicht nur für die Naturphilosophie, sondern auch für die Ethik und die Politik.



Nach dieser Überlegung ist das Ewige zugleich das Notwendige. Die erste Ursache kann nicht schlechthin der Möglichkeit nach, d.h. nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt sein. Ausführlicher wird von diesem ›immerfort ursprünglich Bewegenden‹ im zwölften Buch der *Metaphysik* gehandelt und auch in Buch VIII der *Physik*. Aristoteles geht davon aus, dass die anderen Kategorien nur kraft der ersten sind (vgl. Met. XII 6). Der Grund, wieso der erste unbewegte Bewegter (*proton kinoun akineton*) oder sein Prämissegefüge vorausgesetzt werden müsste, wird im Folgenden schematisch dargestellt.

Es gibt immer Naturprozesse. Bewegung hat ebenso wie Zeit weder einen Anfang noch ein Ende. Bewegung und Zeit können nicht entstehen und nicht vergehen. Beide stehen in einer engen Beziehung zueinander, sie sind entweder dasselbe, oder die Zeit ist eine Eigenschaft der Bewegung (vgl. Phys. IV 10-14; VIII 1-3). Zeit ist nur mit einer kontinuierlichen Bewegung gegeben.<sup>65</sup> Es muss also etwas geben, was auf einheitliche Weise ununterbrochen in immerwährender Bewegung ist. Erst ein derartiges Bewegtes garantiert zuverlässig das Immersein von Bewegung. Die einzige kontinuierliche Bewegung ist die Ortsbewegung, und zwar die Kreisbewegung (Met. XII 6, 1071b10f.; vgl. Phys. VIII 8-10; auch De caelo II 3). Sie allein kann ohne Anfang und Ende verlaufen. Damit ist gemeint, dass sie sich nicht auf ein Ziel außerhalb ihrer hinbewegt, sondern endlos den Mittelpunkt umkreist. Bewegung ist jedoch eine Seinsweise der Substanz. Eine ewige Bewegung ist daher nur möglich, wenn es eine unvergängliche Substanz gibt. Das ist der erste Himmel oder die Fixsternsphäre. Sie bewegt alles andere, wird aber selbst wiederum bewegt. Da aber alle Bewegung aufgrund ihrer teleologischen Bestimmung in sich eine Tendenz hat, zur Ruhe zu kommen, d.h. die erste Substanz (der erste Himmel oder die Fixsternsphäre) ihrerseits bewegt ist, müsste Aristoteles auch für die ewige Bewegung des Fixsternhimmels einen ewigen Bewegter annehmen (Met. XII 6, 1071b12ff., 1072a24-26; auch Phys. VIII 5). Er ist seinerseits nicht bewegt, bewegt aber alles andere als eine erste Ursache der Bewegung: der erste unbewegte Bewegter (*proton kinoun akineton*). Als Letztinstanz steht er hinter der Gestirnsphären. Er müsste von der Art sein, dass er die ewige kontinuierliche Bewegung der Fixsternsphäre gewährleistet. Deswegen kann er nicht aus Stoff und Form bestehen, denn dann könnte er vergehen. Auch als ein Seiendes, welches das Vermögen zu einer Tätigkeit ist, kann er nicht gedacht werden, denn dann könnte er auch nicht tätig sein. Er müsste daher reine Tätigkeit sein (Met. XII 7, 1072a26-1073a13).

---

<sup>65</sup> Diese Überlegung entspricht allerdings nicht dem finalistischen Denken, das besagt, dass die Bewegung erlischt, wenn das Ziel erreicht. Das ›ins Ziel kommen‹ impliziert die Ruhe als den Endzustand. Wenn wir nur das Einzelding oder die einzelne Tätigkeit betrachten, gibt es auf der Welt finite Bewegung. Aristoteles teilt aber auch, wie gesagt, die Vorstellung der Ewigkeit des Kosmos, der durch alle Zeiten hindurch in Bewegung bleibt. Diese ewige Bewegung kann aber keine zielgerichtete sein, denn sonst müsste sie mit Erreichung des Zieles zur Ruhe kommen (vgl. Schäfer, 1993: 186).

Wie kann der erste unbewegte Beweger anderes bewegen, wenn er selbst nicht in Bewegung ist? Aristoteles verweist auf das Streben und Erkennen. Der Gegenstand des Strebens bzw. Erkennens bewegt, ohne selbst bewegt zu sein. Der erste unbewegte Beweger ist nicht nur das vollkommenste Seiende, sondern auch das vollkommen Gute. Aristoteles bringt das zwölfte Buch der *Metaphysik* in Zusammenhang mit seinem Gottesbild in kosmologischer Absicht. Die Frage, ob der erste unbewegte Beweger bei Aristoteles mit dem Gott gleichgesetzt werden kann, sollte im Folgenden diskutiert werden. Ich möchte zunächst die Frage beantworten, wie alles Lebendige am Ewigen und Göttlichen teilhaben kann. In *De anima* II 4 spricht Aristoteles über die Fortpflanzungsfähigkeit des Lebendigen. Die natürlichste Leistung eines Lebendigen sei es, ein Wesen gleicher Art hervorzubringen, „das Tier ein Tier, die Pflanze eine Pflanze, damit sie am Ewigen und Göttlichen teilhaben, soweit sie es können; denn nach jedem strebt alles, und um jenes willen tut alles Lebende das, was es seiner Natur entsprechend tut“ (415a28). Das Lebendige kann aber am Ewigen und Göttlichen nicht in der Weise teilhaben, dass es wie jenes ewige Dauer besitzt, denn kein Vergängliches kann als numerisch Eines ewig bestehen. Deshalb nimmt es an der Ewigkeit des Göttlichen in der ihm möglichen Weise teil. Da das Individuum nicht unvergänglich sein kann, strebt es nach der ewigen Erhaltung seiner Art. Pflanzen und Tiere streben nach seiner Seinsweise, indem sie sich entfalten und durch ihre Lebensfähigkeit die ewige Dauer ihrer Art sichern (Ricken, 2000: 164). Hier sehen wir die Vorstellung des naturgemäßen und artgemäßen Gedeihens.<sup>66</sup> Ähnlich wie Platon verbindet Aristoteles das gute Leben (*aristos bios*) mit der Naturgemäßheit und Artgemäßheit.

Bevor wir über das Thema diskutieren, wie die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles heute interpretiert und wiederbelebt werden kann, möchte ich dafür zwei Fragen beantworten: (a) Ist der erste unbewegte Beweger Gegenstand der Physik? (b) Lässt er sich mit dem Gott gleichsetzen? (a) Aristoteles zählt selbst auf, was er zum Naturseienden rechnen will. Er nennt die Sinnenwesen (also Tiere und Menschen), deren Teile, die Pflanzen sowie die einfachen Körper (Feuer, Luft, Wasser und Erde) (Phys. II 1, 192b8f.). Damit ist das Gegenstandsfeld der Naturphilosophie aber noch nicht vollständig abgegrenzt. Der Himmel (und die Fixsternsphäre) gehört in den Gegenstandsbereich der Naturphilosophie, weil auch hier naturhafte Prozesse ablaufen, und, weil die Vorgänge im Himmel von erheblicher Bedeutung für das sublunare Geschehen sind. Ist der erste unbewegte Beweger, der die ewige Bewegung

---

<sup>66</sup> Kallhoff zufolge ist der Begriff ›Gedeihen‹ eine Alternative zu den Begriffen ›Glück‹, ›Wohlergehen‹ oder ›Wohlfahrt‹. Um von ›Glück‹, ›Wohlergehen‹ oder ›Wohlfahrt‹ sprechen zu können, müssen mentale Fähigkeiten oder Empfindungsfähigkeit vorausgesetzt werden. Pflanzen haben nicht diese Fähigkeiten. Mit diesen Begriffe können wir deswegen nicht von der positiven Entwicklung alles Lebendigen sprechen. Im Anschluss an Kallhoff kann man den Begriff ›Gedeihen‹ verwenden, um nicht nur den guten Zustand alles Lebendigen, sondern auch ein gutes Leben alles Lebendigen zu bezeichnen (Kallhoff, 2002: S.21-24).

des Fixsternhimmels gewährleistet und die Seinsbedingung der sinnlichen Welt ist, Gegenstand der Physik? Aristoteles zufolge gibt es drei Arten von Substanzen (*ousia*) bzw. drei Seinsbereiche. Der genuine Gegenstand der Mathematik, Zahlen und geometrische Figuren, ist keine Substanz (vgl. Met. XII 8, 1073b7f.). Im Rahmen des Sinnlichen (*aisthêton*) werden (i) die vergänglichen Substanzen der sublunaren Welt von den (ii) ewigen Substanzen, den Gestirnen, abgesetzt. Die beiden Substanzarten gehören im Überigen zur Natur, obwohl die letztere Substanzart als ewige Naturdinge von der ersten Substanzart als vergängliche Naturdinge unterschieden wird. Gegen die beiden Substanzarten hebt Aristoteles (iii) die weder sichtbare noch bewegte Substanz ab, den ersten unbewegten Bewegter, der an die Stelle von Platons Demiurgen tritt. Obwohl Aristoteles die Existenz der Idee als eine Hypostasierung kritisiert, erkennt er eine nicht mehr sinnliche Substanz an. Eine Überlegung über ein Jenseits der Physik ist bei Aristoteles keine wissenschaftlich streng autarke Disziplin, sondern sie wird notwendigerweise durchgeführt, um die Prozesse der natürlichen Welt bzw. das Sein der sinnlichen Welt zu ermöglichen (vgl. Höffe, 1999: 158f.). Deswegen darf man nicht sagen, dass zwischen ihr und der Physik keine Verbindung besteht.<sup>67</sup> Mir erscheint es aber unplausibel, dass der erste unbewegte Bewegter ein Bestandteil der sinnlichen Welt und damit das Forschungsthema der Physik ist. Obwohl er die Seinsbedingung der sinnlichen Welt ist, gehört er nicht zur Natur. Das heißt: Da er nicht zur sinnlichen Welt gehört, ist er unvergänglich. Deswegen kann er die Seinsbedingung der sinnlichen Welt sein. Da der erste unbewegte Bewegter bei Aristoteles im Jenseits der Physik liegt, ist er also Gegenstand der Meta-Physik im wörtlichen Sinne. Damit möchte ich sagen, dass die Seinsbedingung der sinnlichen Welt nicht auf dem physischen Feld fußt, sondern auf dem metaphysischen Feld. Anders formuliert: Die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles wird schließlich durch etwas Metaphysisches fundiert bzw. gerechtfertigt. Ob eine solche Naturkonzeption heute belastbar ist, wird später diskutiert.

(b) Ich möchte die Frage beantworten, wieso der erste unbewegte Bewegter das Thema der Naturphilosophie sein kann, obwohl er kein Gegenstand der Physik ist. Anders gefragt: Wieso ist er nicht von Theologie oder Religionsphilosophie, sondern vielmehr von Naturphilosophie geprägt? Das zwölfte Buch der *Metaphysik* ist oft mit dem Titel ›Philosophische Theologie‹ bestimmt. Nach Picht (1969) hängt das Interesse an der Repristinaton des aristotelischen Naturbegriffs an der Verankerung der Physik in einem über die Natur hinausliegenden Prinzip: am ersten unbewegten Bewegter oder an Gott. Es geht um eine Verankerung der Naturkonzeption in der Theologie. Anders als unsere ersten Vermutungen gibt es aber im

---

<sup>67</sup> Vgl. zum Verhältnis von Physik und Metaphysik bei Aristoteles: Oehler, K., 1984, *Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles*, Frankfurt am Main.

zwölften Buch der *Metaphysik* keine direkte Rede von der Eigenschaften Gottes, etwa seiner Allmacht, Allgüte und Allwissenheit sowie einem Nachweis seiner Existenz. Wir dürfen nicht vergessen, dass man im zwölften Buch keine über die Naturphilosophie deutlich hinausragende Aufmerksamkeit finden kann, weil das zwölfte Buch sozusagen die konsequente Überlegung der Physik (bzw. für Physik) ist. Im zwölften Buch will Aristoteles m.E. nicht direkt von Gott sprechen, sondern von der Substanz, die die Prozesse der natürlichen Welt gewährleistet. Allerdings könnte eine solche Substanz ein Gott sein, nicht aber unbedingt. Der Leitbegriff im zwölften Buch ist nicht der theologische Begriff ›Gott‹, sondern der naturphilosophische Begriff des unbewegten Bewegers. Der unbewegte Beweger ist das Begehrte und das Gedachte (*to orekton kai to noëton*) sowie das Geliebte (*kinei hōs erōmenon*) (Met. XII 7, 1072a26ff.). Er ist denkendes Denken (*noëseōs noësis*) (Met. XII 9, 1074b34f.; vgl. XII 7, 1072b14-29). Diese Eigenschaften des unbewegten Bewegers überlappen sich mit den allgemein denkbaren Eigenschaften des Gottes, z.B. das notwendig Seiende (*ens necessarium*), das vollkommenste Seiende (*ens perfectissimum*), das verursacht Seiende (*ens a se*) usw. Außerdem gibt es gegen Ende der Bestimmungen des unbewegten Bewegers die Ausdrücke ›göttlich‹ und ›der Gott‹ (Met. XII 7, 1072b25ff.). Trotzdem kann man damit nicht sagen, dass der unbewegte Beweger unbedingt mit dem Gott gleichgesetzt werden muss. Denn es wird im zwölften Buch gezeigt, unabhängig von religiösen und moralischen Voraussetzungen einen Weg zum unbewegten Beweger zu finden. Selbst wenn der unbewegte Beweger im zwölften Buch als Gott bezeichnet würde, kann man zu Recht sagen, dass der Gott hier weit davon entfernt ist, ein Gegenstand religiöser Verehrung zu sein, ein rein kosmisches Prinzip bleibt. Es geht beim Buch Lambda nicht primär um Theologie, sondern um Naturphilosophie und Kosmologie. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Naturphilosophie des Aristoteles nicht metaphysisch fundiert wird. Der unbewegte Beweger, der die Prozesse der natürlichen Welt und das Sein der sinnlichen Welt gewährleistet, gehört nicht zur sinnlichen Welt, sondern zur übersinnlichen Welt gehört, obwohl er nicht mit dem Gott identifiziert wird. Das heißt: Obgleich der unbewegte Beweger kein Gott ist, ist er gewiss die Substanz, die metaphysisch gebildet wird.

### ***2.1.2.3 Die gegenwärtige Debatte um die Interpretationen der teleologischen Naturkonzeption des Aristoteles***

(1) Zwei gegeneinander stehende Positionen der gegenwärtigen Debatte

Um die Frage, wie die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles heute interpretiert bzw. wiederbelebt werden kann, zu beantworten, bedarf es zumindest eines kurzen Blickes darauf,

worum es bei der teleologischen Naturkonzeption des Aristoteles geht. Wir müssen auch den gegenwärtigen Streitpunkt zwischen den Naturethikern (aber auch den Biologen) in Bezug auf die teleologischen Naturkonzeption des Aristoteles hervorheben. Aristoteles zufolge ist das Reich der Natur ein teleologisches, wahrhaft organisches Ordnungsgefüge. Darüber hinaus ist jedes (individuelle) Naturwesen von Natur aus auf ein je eigenes Artziel bezogen, auf das sowohl sein ontogenetischer Entwicklungsprozess als Ganzes wie auch seine je einzelnen vegetativen und animalischen Wahrnehmungsaktivitäten wie auch die Akte seines Denkvermögens bezogen sind. Wenn alles Wirkliche auf diese Weise teleologisch bestimmt ist, kann das Leben jedes Lebewesens als Verwirklichung der in seiner Strebenatur angelegten Zielbestimmtheit und als Annäherung an eine gesollte Wirklichkeit verstanden werden.

Es gibt heute einerseits kritische Einstellungen zur teleologischen Naturkonzeption des Aristoteles. Wenn jedes Naturwesen als ein teleologisches Zentrum verstanden würde, und wenn der Mensch die damit verbundene Verantwortung für das individuelle Naturwesen tragen sollte, begegnet eine solche ethische Position immer wieder den Einwänden einer Überforderung des Menschen (vgl. Kap.1.3.2). Und die Naturteleologie des Aristoteles hängt mithin an Voraussetzungen, z.B. am unbewegten Beweger, an der Gleichförmigkeit der Kreisbewegung des Fixsternhimmels, an der Unzerstörbarkeit der Wesensformen (*eidōs*, *telos*). Sie sind aber allesamt durch die Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaften problematisch geworden. Aus diesen Gründen behaupten manche Naturethiker, dass sich die Naturethik nicht ohne weiteres auf die teleologische Naturvorstellung des Aristoteles berufen sollte. Wie im Kap.2.1.2.1 gezeigt, gibt es andererseits heute die Erwartung, dass die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles zur Begründung der Naturethik beitragen könnte. Da zwischen der Naturteleologie des Aristoteles und der modernen Biologie kein Widerspruch bestehe, könne sie heute noch anerkannt werden (vgl. Höffe, 1999; Mayr, 1991). Darüber hinaus gibt es sehr ernsthafte Behauptungen, dass die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles wiederbelebt werden müsste, um eine alternative gegen die neuzeitlich-mechanistische Naturkonzeption zu gewinnen.

Wieso bestehen solche Meinungsverschiedenheiten zwischen den Naturethikern (aber auch den Biologen) in Bezug auf die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles? Es geht hier um die Debatte, ob die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles wirklich metaphysikfrei ist, und somit heute zur Begründung der Naturethik beitragen kann. Ich möchte den Streitpunkt anders formulieren, um das Diskussionsthema klarzumachen. Das Schlüsselwort der teleologischen Natur ist selbstverständlich ›Telos‹. Das griechische Wort *telos* bedeutet Ziel bzw. Ende. Teleologisch bedeutet deswegen zielgerichtet bzw. endgerichtet. Die

teleologische Naturkonzeption lautet, dass die Natur, alle Naturwesen und die Naturprozesse zielgerichtet bzw. endgerichtet sind. Es geht also um das Vorhandensein eines *telos* (eines Zieles, eines Endes) in der Natur bzw. in den Naturprozessen, auf das ein Gegenstand zustrebt. Es stellt sich die Frage, worauf sich *Telos* im aristotelischen Sinne bezieht.

(2) Die aristotelische Ethik im teleologischen Sinne: *telos*, *ergon* und *aretē*

Der Begriff des Ziels ist – strenggenommen – der Lebenswelt des Menschen entnommen, und die These wird durch Hinweise auf lebensweltliche Phänomene begründet; problematisch ist, wie (oder ob) ihre Übertragung auf die außermenschliche Natur gerechtfertigt werden kann. Aristoteles gewinnt die Leitfrage der Ethik von einem elementaren lebensweltlichen Phänomen her: von einer Tatsache, dass sich der Mensch jeweils ein Ziel setzt und er es anstrebt (vgl. Ricken, 2000: 170). Indem Höffe (1995) in seinem Vergleich der Ethiken von Aristoteles und Kant auf eine handlungstheoretische Vorentscheidung hinweist, bezeichnet er Aristoteles' Ethik als Strebensmodell und Kants Ethik als Willensmodell. Anders als im Willensmodell<sup>68</sup> sind Handlungen im Strebensmodell auf Ziele orientiert; und diese Ziele werden mit bestimmten Mitteln angestrebt. Praktische Überlegungen betreffen demnach die Frage, ob in einer Handlung die richtigen Ziele mit den richtigen Mitteln angestrebt werden. Im Strebensmodell wird vorausgesetzt, dass man etwas genau dann anstrebt, wenn man es für *gut* hält. Platon und Aristoteles haben den Begriff des Guten dahingehend erläutert, dass gut ist, wonach man vernünftigerweise strebt (vgl. Gorg. 486a-b, Men. 77b, Pol. 505e, Phil. 20d; NE. 1094a2f.). Was es überhaupt heißt, dass etwas gut ist, hat Platon z.B. im *Philebos* (20d) folgendermaßen umrissen: Was gut ist, müsse (a) vollkommen (*teleon*) und (b) für sich genommen hinreichend (*hikanon*) sein. Und besonders müsse auf etwas, das gut ist, zutreffen, (c) „dass alles, was es erkennt, ihm nachjagt und begehrt, seiner habhaft zu werden und es in seinem Besitz zu behalten, und dass es [d.i.: „alles, was es erkennt“] sich um nichts anderes kümmert, als was sich im Zusammenhang mit Gutem ergibt“. Der Begriff des Guten wird auf diese Weise mit einer Auffassung in Verbindung gebracht, wonach Handlungen vor allem durch ihre jeweiligen Ziele charakterisiert sind. Zur Begründung oder Erklärung von Handlungen sollte man zunächst diese Ziele erklären. In praktischen Überlegungen ist nach

---

<sup>68</sup> Im Willensmodell gehen Handlungen aus einer Willensentscheidung hervor. Praktische Überlegungen betreffen dementsprechend die Frage, ob diese Willensentscheidung als solche richtig ist. Da Kant unterstellt, dass eine Willensentscheidung stets in der Anwendung einer praktischen Regel oder *Maxime* besteht, betreffen praktische Überlegungen besonders die Richtigkeit von Handlungsmaximen sowie ihrer Anwendung auf den gegebenen Fall. Kant weist mit der Eingangsbemerkung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (A 1) darauf hin, dass nichts „ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“. Der Begriff des Guten lässt sich hier nicht im Hinblick darauf, dass und inwiefern ein guter Wille erstrebt, sondern von vornherein nur im Hinblick darauf, dass und inwiefern die *Maxime* eines guten Willens vernünftigerweise *gebilligt* werden sollte, erklären.

dieser Auffassung also erstens zu prüfen, ob es richtig ist, diese Ziele anstreben; wenn ja, dann ist zweitens zu prüfen, ob die fraglichen Handlungen unter den gegebenen Umständen geeignet sind, ihre jeweiligen Ziele zu erreichen (Heinemann, 2001: 221). In alltäglichen Entscheidungsprozessen haben wir viele Erfahrungen, die zum Strebensmodell passen. Man sollte zunächst die Frage beantworten, *warum* man etwas  $\alpha$  anstatt etwas  $\beta$  tun *will*, bevor man entweder etwas  $\alpha$  oder etwas  $\beta$  tut. Und man sollte überlegen, ob man ein geeignetes Mittel hat oder welches Mittel geeignet ist, um sein Ziel zu erreichen. Zur Wahl von Zielen ist eine evaluative Überlegung erforderlich; zur Wahl von Mitteln zu gegebenen Zielen ist eine technische Überlegung erforderlich. Man sollte Gründe haben, um sein Ziel bzw. Handeln zu begründen bzw. zu rechtfertigen. Die Wahl eines Zieles ist im Strebensmodell genau dann als richtig zu beurteilen, wenn das gewählte Ziel als *wählenswert* – und insofern als etwas Gutes – zu beurteilen ist. Bevor man etwas wirklich tut oder um etwas wirklich zu tun, ist eine evaluative Überlegung erforderlich, mit der man als gut beurteile, was als Erfordernis seines Glücks erstrebenswert (wählenswert), als gerecht zu billigen bzw. als Tugend lobenswert ist (vgl. ebd.: 144f. & 155). Für diese Arbeit ist die Frage wichtig, ob (oder wie) der Begriff des Ziels, der der Lebenswelt des Menschen entnommen ist, auf die außermenschliche Welt übertragen werden kann: Gibt es eine Analogie zwischen dem Telos außermenschlicher Naturwesen und dem Begriff des Ziels? Haben außermenschliche Naturwesen Vermögen zur evaluativen Überlegung? Kann man einen bestimmten Zustand eines außermenschlichen Naturwesens als entweder erstrebenswert (wählenswert) oder billigenswert oder lobenswert bezeichnen?

Um diese Fragen zu beantworten, bedarf es m.E. eines Blickes auf die aristotelische Ethik, die aus teleologischer Sicht rekonstruiert werden kann. In den praktischen Wissenschaften thematisiert Aristoteles das gute Leben. Ethik und Politik befassen sich mit dem menschlichen Handeln nicht um des Wissens willen, sondern um des guten Lebens willen. Die Aufgabe der Ethik und der Politik ist es, das aufzuzeigen, was man unter dem guten Leben verstehen soll, und die verschiedenen Aktivitäten des Menschen so zu koordinieren, dass sie dem gemeinsamen guten Leben dienen. Die Menschen streben nach dem Glück, und sie verstehen darunter das gute Leben (NE I 2, 1095a17). Meinungsverschiedenheiten unter den Menschen beginnen doch bei der Frage, worin das Glück näherhin besteht. Diese Frage wird im Alltag ganz verschieden beantwortet: Man sollte die Lust oder das Ansehen oder das Geld oder die Wissenschaft usw. als Lebensinhalt wählen, um glücklich zu sein. Zudem behaupten manche Leute, dass man einen objektiven bzw. allgemeinen Glücksbegriff überhaupt nicht entwickeln kann, weil er von Menschen je anders bestimmt wird. Durch das Analogieargument (NE I 6)

versucht Aristoteles den allgemeinen Begriff des menschlichen Glücks zu bestimmen: „Das Glück ist die Tätigkeit, welche die Seele in ihrer besten Verfassung ausübt“. Das Glück besteht nicht im Haben oder Bekommen, sondern im Tätigsein. An demselben Ort versucht Aristoteles die Einheit des Begriffs des Guten zu erklären (NE I 6, 1096b24f.). Aristoteles nennt die Beispiele des Guten: Denken, Lust, Anerkennung. Gehen wir mit NE I 6 davon aus, dass das Werk und folglich das Gut des Menschen die Vernunfttätigkeit ist, dann sind Lust und Anerkennung auf dieses Eine, die Vernunfttätigkeit, hingerichtet; sie stehen in einer Beziehung zu ihr. Beides sind Weisen, in denen unsere Tätigkeit uns bewußt wird. Dass uns etwas Freude macht, ist ein Anzeichen dafür, dass die Tätigkeit gelingt, und durch die Anerkennung wird uns die Qualität unserer Tätigkeit durch andere bestätigt. Danach wendet Aristoteles gegen das bekannte Paradoxon Solons ein: »Man kann jederzeit ins Unglück geraten. Daher sollte niemandes Leben vor dessen Tode als gelungen gelten. Besonders ist es geradezu widersinnig, das eigene Leben als gelungen zu beurteilen«. Aristoteles zufolge ist »Tugend« aber dasjenige im menschlichen Leben, das am wenigsten durch Widerfahrnisse beeinträchtigt wird (NE 1100b12ff.). Das Solonsche Paradoxon ist daher gerade insofern auflösbar, als das menschliche Glück im Vollzug der Tugend besteht.

Aristoteles bringt auf diese Weise das Glück im engen Zusammenhang mit (a) der Vernunfttätigkeit und (b) dem (sittlich) guten Leben. (a) Die Grundfrage der Ethik stellt sich in der Form: Was macht ein gelungenes Leben (*eudaimonia*) aus? Der griechische Begriff von Glück – oder von gelungenem Leben – ist vor dem Hintergrund dieser Frage zu verstehen. Gelungen ist ein Leben, in dem sich erfüllt, wonach man vernünftigerweise strebt. Mit der in vielen Varianten wiederholten Formel versuchen Platon und Aristoteles zu erklären, gut sei, wonach man vernünftigerweise strebt. Das (höchste) Gut ist das um seiner selbst willen erstrebte Ziel. (b) Nun kennt man im griechischen Denken aber noch eine zweite Verwendungsweise von gut, nämlich in dem Sinne, dass von jemandem gesagt wird, dass er oder sie »etwas taugt« (vgl. Heinemann, 2001: 195ff.). Das griechische Wort hierfür ist *aretē*. Tugend ist eine unzureichende Übersetzung des griechischen Wortes *aretē*, dessen Gebrauch nicht auf die Moralsprache beschränkt ist. Ein Werkzeug, ein Handwerker oder ein Organ können ebenso wie der Mensch als solcher Arete haben. Das griechische Wort »Arete« versteht man wahrscheinlich besser, wenn man es mit der Idee verbindet, dass jedem Lebewesen ein *ergon* zukommt: Eine in seiner Natur verankerte, ihm eigentümliche Funktion oder Leistung. Die artspezifische Leistung (*ergon*) des Menschen besteht in der Betätigung seiner Vernunft. Denn die Seele (*psyche*), die den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, zeichnet sich dadurch aus, Vernunft zu haben. Bei Aristoteles ist ein vorzüglicher Vollzug der



artspezifischen Lebensfunktionen einerseits als biologisches Optimum bzw. menschengemäßes Optimum und somit als Glück zu bezeichnen, andererseits als ethisches Optimum bzw. als Tugend im buchstäblichen Sinne zu loben. Es wäre widersinnig, zu bestreiten, dass Glück oder ein gelingendes Leben (*eudaimonia*) erstrebenswert ist. Ebenso wäre es widersinnig, zu bestreiten, dass Tugend lobenswert ist. Und Tugend im Sinne von ›Arete‹ (bzw. ›Ergon‹) ist zweifellos für Platon und Aristoteles ein konstitutiver Bestandteil menschlichen Glücks. Mir erscheint es aber unplausibel, dass (biologische) Tugend überdies auch erstrebenswert ist. Es ist z.B. sinnvoll, dass ein junger Vogel nach dem Vollzug seines artspezifischen Leistungsvermögens (Fliegenkönnen) strebt; es ist aber unsinnig, dass ein junger Vogel nach dem Besitz seines artspezifischen Leistungsvermögens (Fliegenkönnen) strebt. Es ist auch unsinnig, dass ein junger Vogel sein artspezifisches Leistungsvermögen wählt, z.B. Schwimmenkönnen als sein artspezifisches Leistungsvermögen anstatt Fliegenkönnen, nachdem er es überlegt bzw. bewertet hat. Das Leistungsvermögen zu besitzen, ist gut in einem biologischen Sinne. Das heißt aber nicht, dass der bloße Besitz des artspezifischen Leistungsvermögens auch in einem praktischen Sinne als gut zu beurteilen wäre. Denn das biologische Optimum ist als bloßer Besitz eines charakteristischen Leistungsvermögens nur habituell. Damit kann man zu Recht sagen, dass man einen bestimmten (guten) Zustand des Lebewesens oder einen vollkommenen Vollzug seines artspezifischen Leistungsvermögens als gut bezeichnet, und zwar nicht im Sinne von erstrebenswert, sondern im Sinne von billigenswert oder lobenswert. Da außermenschliche Naturwesen kein Vermögen zur evaluativen Überlegung haben, kann man nicht sagen, dass sie sich selbst ihr eigenes (erstrebenswertes oder wählenswertes) Ziel setzen und sie es anstreben. Man sollte heute also die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles in einem solchen beschränkten Sinne verstehen bzw. verwenden. Dann kann sie heute von Bedeutung sein.

(3) Die Debatte um die Wiederbelebung der teleologischen Naturkonzeption des Aristoteles  
Wie im Kapitel 2.1.2.1 dargestellt, erfährt die Teleologie, die in der ganzen Natur walten soll, in der Neuzeit scharfe Kritik. Die Kritik an der teleologischen Naturkonzeption kann folgendermaßen umrissen werden (vgl. Mayr, 1991: 53ff.). Teleologische Naturkonzeptionen implizieren grundsätzlich das Einverständnis mit nicht beweisbaren theologischen oder metaphysischen Doktrinen in der Wissenschaft. Unter den griechischen Philosophen wurde die Auslegung allgemein akzeptiert, in der physiologische Vorgänge, Adaptationen an die Umwelt sowie alle Formen scheinbar zweckgerichteten Verhaltens gewöhnlich als durch

nicht-materielle Lebenskräfte bedingt interpretiert wurden. In der Neuzeit lehnten Bacon und Descartes die Existenz eines formgebenden finalistischen Prinzips im Universums ab. Die Geschichte der Biologie vom 17. bis zum 19. Jahrhunderts ist durch einen ständigen Kampf zwischen den Anhängern des Mechanismus und den des Vitalismus gekennzeichnet. Bergsons (1907) *élan vital* und Drieschs (1909) Entelechie sind relativ junge Beispiele einer solchen metaphysischen Teleologie. Aus der heutigen Sicht sollten die beiden extremen Positionen des Mechanismus und des Vitalismus überwunden werden. Jedes Akzeptieren besonderer Erklärungen für die teleologischen Naturkonzeptionen war für die Kritiker gleichbedeutend mit einer Kapitulation vor dem Mystizismus und einem Glauben an das Übernatürliche. Es scheint eine Re-Moralisierung der Natur und eine Remythisierung menschlichen Wissens zu sein. Infolge dieser Einwände hielt man teleologische Erklärungen der Natur für ein Ausweichen vor der Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Erklärung.

Manche Autoren hingegen vertreten die Ansicht, dass die teleologische Naturauffassung des Aristoteles gut in die modernen Naturwissenschaften integriert werden könnte, wenn sie in aktualisierender Weise interpretiert werden könnte. Obgleich Aristoteles Natur, Naturprozesse und Naturwesen teleologisch erklärt, vertritt er niemals die heute einflußreiche Interpretation, die Welt sei ein in sich sinnvoller, auf Werte, Ziele und Zwecke ausgerichteter und ontologisch reichhaltiger Zusammenhang und der gesamte Kosmos sei von Zweckmäßigkeit beherrscht. Strittig ist die Frage, ob es bei der teleologischen Naturauffassung des Aristoteles eine eigentliche, echte Zweckmäßigkeit gibt.<sup>69</sup> Aristoteles lehnt die Ansicht, die Natur verfüge über die Fähigkeit, Zwecke zu begehren und die ihnen entsprechenden Mittel zu wählen, ausdrücklich ab (Phys. II 8, 199a20f.). Damit könnte man sagen, dass Aristoteles selber die Teleologie in der Natur nicht im buchstäblichen (absoluten) Sinne versteht, sondern im o.g. beschränkten Sinne. Die neuere Naturforschung unterscheidet teleologische Prozesse, die lediglich einem eingebauten Programm folgen, von solchen, die mit Bewußtsein gesteuert werden. Dort liegt bloß eine innere Zweckmäßigkeit vor – man sagt: Teleonomie -, hier eine bewußtseinsgesteuerte Zweckgerichtetheit, wirkliche Teleologie. Aristoteles vertritt nun in der Biologie lediglich die noch heute anerkannte Teleonomie: Einen ersten Bereich von Zweckmäßigkeiten sieht er bei der Funktion von Geweben und Organen. Er sieht eine zweite Art biologischer Zweckmäßigkeit in der Reproduktion eines Lebewesens der gleichen Art und mit elterlichen Besonderheiten. Höffe zufolge wird eine solche Teleonomie des Aristoteles

---

<sup>69</sup> Aristoteles selber unterscheidet eine echte Zweckmäßigkeit von dem Zufall, der sich scheinbar mit dem Zweckbegriff verbindet: Beispielsweise geht jemand auf den Markt, um sich eine Rede anzuhören, und trifft dort einen Schuldner, der ihm bei dieser Gelegenheit die Schulden zurückzahlt (Phys. II 4, 196a3-5; II 5, 196b33ff.). Dieser Zufall unterscheidet sich von dem Fall, auf den Markt »mit der Absicht« zu gehen, den Schuldner zu treffen. Obwohl die Folgen, den Schuldner zu treffen, in den beiden Fällen gleich sind, sind die Antworten auf die Frage anders, *warum* jemand auf den Markt geht.

noch heute akzeptiert und sie wird neu in der modernen Biologie interpretiert (Höffe, 1999: 136f.). Trotzdem erscheint es mir unklar, dass die teleologische Naturauffassung des Aristoteles wirklich metaphysikfrei ist und somit sie ohne Einwände in die modernen Naturwissenschaften integriert werden kann. Zum einen, dass die Seele bei einer ersten und zweiten Art biologischer Zweckmäßigkeit ihre bestimmte Rolle spielt, z.B. die Seele vermittelt im Wachstum des Lebendigen die Grenze und die spezifische Größe, die Seele ermöglicht eine fundamentale Lebensfunktion als dem eigentlichen Zweck der untersten Seele, nämlich die Erzeugung von Gleichartigem usw. Zum anderen dürfen wir nicht vergessen, dass die metaphysisch fundierte Hypothese, d.h. der erste unbewegte Bewegter, hinter der teleologischen Naturkonzeption des Aristoteles steht.

Die o.g. Ansicht lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die teleologische Naturauffassung des Aristoteles widerspricht den modernen Naturwissenschaften nicht. Ist diese Ansicht ein negativer Versuch, für die teleologische Naturauffassung des Aristoteles zu plädieren, gibt es einen positiven Versuch: Teleologische Aussagen passen mit den naturwissenschaftlichen Aussagen zusammen. Sie sind nötig für die modernen Naturwissenschaften und besonders für die Biologie. Dieser Versuch geht davon aus, dass es einen ganz wesentlichen Bereich der Wirklichkeit gibt, dem wir eben auch selbst angehören, nämlich den Bereich der lebendigen Organismenwelt, in dem zwar alles Geschehen ebenfalls den Gesetzmäßigkeiten der unbelebten Natur gehorcht, in dem aber darüber hinaus ganz neue, einzigartig lebensstypische Phänomene – z.B. der zweckmäßigen Organisation und zielgerichteten Funktionsweise – auftreten, die sich nicht einfach auf physikalische oder chemische Grundlagen zurückführen lassen, sondern nach einer eigenständigen, eben biologischen Analyse und Erklärung verlangen (Vorwort von Hubert Markl in Mayr, 1991). Mayr zufolge ist die teleologische Fragestellung ein höchst wirkungsvolles Instrument der biologischen Analyse (ebd.: 73). In der Physik sind Fragen, die mit ›was‹ oder ›wie‹ beginnen, für die Erklärung völlig ausreichend. In der Biologie dagegen ist keine Erklärung vollständig, solange nicht auch noch eine dritte Frage gestellt worden ist: warum? Mayr weist ausdrücklich darauf hin, dass es keine Übertreibung ist, wenn wir behaupten, weitaus die meisten großen Fortschritte in der Biologie seien dadurch möglich geworden, dass die Frage nach dem ›Warum‹ gestellt wurde (ebd.: 74). In diesem Sinne war für Aristoteles hervorragend und kennzeichnend, dass er nach Ursachen der Natur bzw. der Naturprozesse suchte. Er begnügte sich nicht damit, lediglich Was-Fragen und Wie-Fragen zu stellen, sondern war, da er auch Warum-Frage stellte, in erstaunlicher Weise modern (Mayr, 1984: 73).

Mayr analysiert dafür den Sinn und die Rolle der Warum-Frage in der (modernen) Biologie,

und zwar verbindet er seine Analyse mit teleologischen Aussagen. Eine typische Antwort auf die Warum-Frage oder die typische teleologische Aussage ist der ›um-zu‹ Satz. Pittendrigh (1958) weist darauf hin, teleologische Aussagen seien frei von jedem metaphysischen Gehalt und sie erklären viel besser Ursache bzw. Grund der Naturprozesse als kausale Aussagen: „eine Schildkröte kam an den Strand, um Eier zu legen“ (teleologische Aussage) statt „sie kam an den Strand und legte Eier“ (kausale Aussage). Mayr zufolge steht die teleologische Formulierung eines solchen Satzes in keinem Widerspruch zur physikochemischen Kausalität (Mayr, 1991: 52). Dies bedeutet allerdings nicht, dass eine teleologische Aussage sozusagen ohne Verlust der Bedeutung in kausale Aussage übersetzt werden kann. Bei der Übersetzung eines teleologischen Satzes geht ein entscheidend wichtiger Bestandteil seiner Botschaft verloren. Wenn wir das Wort ›um‹ im Beispiel Pittendrighs durch ›und‹ ersetzen, so bleibt die Frage, *warum* eine Schildkröte an den Strand kam, unbeantwortet. Die teleonomische Form der Aussage impliziert, dass die zielgerichtete Tätigkeit des Schildkrötes durch ein eingebautes Programm gesteuert ist (ebd.: 75). Damit ist allerdings nicht gemeint, dass außermenschliche Naturwesen in der Lage sind, bewertend zu überlegen und ihr eigenes Ziel zu wählen. Die teleologische Aussage, z.B. „Die Nachtigall zieht im Herbst in wärmere Länder, um den Unbilden des Wetters und der Futterknappheit der nördlichen Klimate auszuweichen“, bedeutet nicht, dass die Nachtigall mit Bewußtsein bzw. mit der Absicht im wörtlichen Sinne ihren Umzug plant. Eine teleologische Naturauffassung beschränkt sich auf die folgende Interpretation, dass die zielgerichtete Tätigkeit eines Naturwesens und zielgerichtete Naturprozesse nicht mit Bewußtsein bzw. mit der Absicht, sondern durch ein eingebautes Programm gesteuert sind.

Mit dem Begriff des genetischen Programms erklärt Mayr teleologische Vorgänge in der belebten Natur. Er unterscheidet zunächst teleonomische Vorgänge in der belebten Natur von den teleomatischen Vorgängen in der unbelebten Natur (ebd.: 59ff.). Teleomatische Vorgänge in der unbelebten Natur beziehen sich auf viele Bewegungen unbewegter Objekte und viele physikalisch-chemische Abläufe, die bloß den Naturgesetzen folgen. Sie sind nur auf eine passive, automatische, von äußeren Kräften oder Bedingungen diktierte Weise endgerichtet. Teleonomische Vorgänge in der belebten Natur sind gewiss auf andere Weise zielgerichtet als teleomatische Vorgänge in der unbelebten Natur. Dies bedeutet allerdings nicht, dass es bei teleonomischen Vorgängen in der belebten Natur bewußtseinsgesteuerte Zweckgerichtetheit gibt. Mayr definiert teleonomische Vorgänge in der belebten Natur: „Ein teleonomischer Vorgang oder ein teleonomisches Verhalten ist ein Vorgang oder Verhalten, das sein Zielgerichtetsein dem Wirken eines Programms verdankt“ (ebd.: 61). Alles teleonomische

Verhalten besitzt zwei charakteristische Komponenten. Erstens wird es durch ein Programm gesteuert, und zweitens hängt es von der Existenz eines Schlusspunktes, Zieles oder Endes ab, welches in dem für das Verhalten verantwortlichen Programm vorgesehen ist (a.a.O). Mayr bezeichnet ein solches Programm, welches für die teleonomische Natur eines zielgerichteten Vorgangs ursächlich verantwortlich ist, als das genetische Programm. Dieser Begriff des genetischen Programms ist aber oft mißverständlich, dass er mit Mechanismen, mit den ein Ziel ohne Ausnahme oder auf zwangsläufige Weise erreicht werden muss, gleichgesetzt werden kann. Diese Mechanismen bezeichnet man vielmehr als teleomatische Vorgänge.<sup>70</sup> Teleonomische Vorgänge in der belebten Natur hingegen beziehen sich auf Mechanismen, die das zielgerichtete Verhalten überhaupt erst in Gang setzen, d.h. verursachen (ebd.: 63).

Alle teleonomischen Prozesse werden dadurch gefördert, dass die Organismen zu ihrer Ausführung speziell selektierte Strukturen besitzen, die quasi als artspezifische Leistung bzw. *ergon* bei Aristoteles bezeichnet werden könnten. Ein Hirsch profitiert z.B. bei seiner Flucht vor einem Raubtier von der Existenz hochempfindlicher Sinnesorgane und der entsprechenden Ausbildung von Muskeln und anderen Teilen des lokomotorischen Apparats. Mayr sagt, dass der Begriff des *eidos* bei Aristoteles im Zusammenhang der ontogenetischen Entwicklung dem modernen Begriff des genetischen Programms ähnlich ist (Mayr, 1984: 73; ebenso Mayr, 1991: 76ff.). Mayr zufolge ist *eidos* für Aristoteles ein teleonomisches Prinzip, das in seinem Denken genau dasselbe leistet wie das genetische Programm des modernen Biologen. Deshalb ist die Welt der lebenden Organismen so reich an zielgerichteten Tätigkeiten und Verhaltensweisen. Obgleich es einer weiteren Diskussion darüber bedarf, ob eine solche aktualisierende Interpretation der aristotelischen Naturteleologie zu einem besseren Verständnis von Aristoteles' Gedanken beiträgt, weicht sie m.E. wenigstens weder von der aristotelischen Naturteleologie ab, noch von der wissenschaftlichen Naturauffassung in der Moderne. Wie später diskutiert wird, bedeutet dies allerdings nicht, dass eine solche Interpretation gegen alle Einwände immun ist.

Mir scheint aber problematisch, dass es noch heute ununterbrochenen Versuchen gibt, die einen metaphysisch fundierten Begriff, der kaum in die modernen Naturwissenschaften integriert werden kann, in die modernen Naturwissenschaften implantieren. Problematisch ist, dass man einen metaphysisch fundierten Begriff als einen naturwissenschaftlich beweisbaren Begriff mißversteht, indem man den ersten Begriff mit dem letzten Begriff verknüpft. Die Seele ist nicht ohne weiteres in den modernen Naturwissenschaften zu diskutieren. Die Seele

---

<sup>70</sup> Vgl. Zur Kritik an Mayrs Auffassung von Teleologie: Nagel (1977). Am kritischen steht Ernest Nagel dem Begriff »Programm« gegenüber. Er hält Mayrs Definition von Programm für inakzeptabel, da es in der unbelebten Welt keine genetischen Programme gibt, die sich historisch entwickelt haben. Er versucht die Existenz von Programmen in der unbelebten Welt zu beweisen.

ist nach Aristoteles selbst unbewegt, aber Ursache der körperlichen Bewegungen, die immer auf ein Ziel ausgerichtet sind. Die Seele ist für Aristoteles als das dem Lebewesen selbst inwohnende Prinzip das Eidos eines lebenden Organismus. Hans Sachsse (1976) verknüpft dieselben Eigenschaften der Seele mit dem Begriff des genetischen Programms und somit versucht er den Begriff der Beseeltheit der lebendigen Natur rein wissenschaftlich abzuleiten. Der Begriff der Beseeltheit wird dabei scheinbar als rein naturwissenschaftlicher, metaphysikfreier Begriff eingeführt, indem das genetische Programm als Form im Aristotelischen Sinne interpretiert wird. Damit wird die Seele folgendermaßen eingeführt, sowohl dass sie als Form des Körpers sein Verhalten steuert und es ans Ziel bringt, wie auch dass sie aufgrund der Verknüpfung mit dem genetischen Programm metaphysikfrei sein kann. Infolgedessen gewinnt Sachsse den Begriff der Autonomie des Lebendigen, vor der wir Respekt haben sollten, weil das Lebendige selbst sein Verhalten steuern kann wie der Mensch.

Dieses Verständnis wird aus dem Mißverständnis des genetischen Programms abgeleitet. Während Mayr *eidos* in aktualisierter Weise erneut interpretiert (oder in einem beschränkten Sinne versteht), versteht Sachsse, dass das genetische Programm die Eigenschaften in sich enthält, die den Begriff einer autonomen Natur ermöglicht, indem das genetische Programm mehr oder weniger mit dem Begriff der Seele identifiziert wird. Das genetische Programm bedeutet weder zwangsläufige Vorgänge in der belebten Natur, noch völlig autonome Vorgänge des Lebendigen. Außermenschliche Lebewesen bewegen sich weder völlig autonom, noch völlig zwangsläufig. Das genetische Programm ist zur Begründung einer autonomen Natur nicht tauglich. Die spontan aus sich wirkende, entelechial begabte Natur ist heute nicht mehr in die Naturwissenschaften eingeschlossen (vgl. Mutschler, 2002: 173). Das Projekt, den Begriff einer autonomen Natur unmittelbar in die *hard science* zu implantieren, ist deshalb nicht gelungen. Man darf heute jedoch die (bio-)philosophische Ansicht (z.B. von Höffe und Mayr) nicht übersehen, dass die Naturteleologie des Aristoteles keine autonome Natur bedeutet und Naturteleologie durch eine moderne Fachsprache in den Naturwissenschaften interpretiert werden kann. Unter diesen Umständen kann die Ansicht nicht gerechtfertigt werden, dass der Begriff einer autonomen Natur in den modernen Naturwissenschaften beweisbar ist, obwohl er durch einen metaphysisch fundierten Begriff fundiert wird.

(4) Exkurs: Das genetische Programm – Die evolutionäre Ethik – Die deterministische Interpretation der teleologischen Naturkonzeption des Aristoteles

Ich habe gerade auf das Problem des Versuchs hingewiesen, den Begriff einer autonomen Natur durch das genetische Programm zu beweisen, indem es mit der Seele (bzw. *eidos* des

Lebendigen) verknüpft wird, die metaphysisch fundiert wird. Demgegenüber möchte ich im Folgenden diskutieren, mit welchem Problem man rechnen sollte, wenn alle Naturprozesse und sogar teleonomische Vorgänge in der belebten Natur auf (noch stärker) deterministische Weise interpretiert werden. Um die Diskussion zu erleichtern bzw. zu aktualisieren, möchte ich die Frage etwas konkretisieren: Mit welchem ethischen Problem sollte man rechnen, wenn das genetische Programm auf absolut deterministische Weise interpretiert wird? Nachdem 1859 Darwins Buch *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* erschienen war, konnte man die gottgegebene Natur der Moral nicht zweifellos akzeptieren. Soziobiologen und einige Philosophen haben sich dann mit dem Projekt beschäftigt, eine übernatürliche Erklärung der Moral durch eine naturalistische Erklärung der Moral zu ersetzen. Dieses Projekt bezieht sich auf eine naturalistische Ethik. Das Ziel der naturalistischen Ethik ist es, unsere ethischen Grundbegriffe in naturwissenschaftlich respektable Begriffe zu übersetzen und ethische Begründungen durch naturwissenschaftlich akzeptable Begründungen zu ersetzen. Ebenso wie die metaphysisch fundierte Ethik wird die naturalistische Ethik als Reduktionsprogramm bezeichnet, in dem sich das Ethische auf etwas Außerethisches reduzieren lässt (vgl. Quante, 2003: 111). Doch gibt es einen wichtigen Unterschied. Während die metaphysisch fundierte Ethik das Ethische auf das Metaphysische zurückführt, führt die naturalistische Ethik das Ethische auf das zurück, was durch und durch auf den Naturwissenschaften fußt. Damit sieht man in der naturalistischen Ethik die ›Naturalisierung der Ethik‹, während man in der metaphysisch fundierten Ethik eine ›Moralisierung der Natur‹ sieht.

Nachdem dieses Projekt die heftige Debatte um die Beziehung von Ethik und Evolution entzündet hatte, wurde im letzten Jahrhundert zwischen Soziobiologen und Philosophen darüber heftig diskutiert, welche Beziehung zwischen dem genetischen Programm und der Moral (moralischem Verhalten) besteht. Mit diesem Thema beschäftigt sich die evolutionäre Ethik, die eine der wichtigsten Varianten der naturalistischen Ethik ist. Die evolutionäre Ethik ist das Produkt eines Diskurses zwischen Soziobiologie und Ethik, wobei die Soziobiologie tierisches und menschliches Sozialverhalten daraufhin untersucht, welche (naturgesetzlichen) Mechanismen die Verhaltensformen von Lebewesen geprägt haben (Pieper, 1998: 247). Das Ziel der evolutionären Ethik ist es, die stammesgeschichtliche Genese moralischen Verhaltens (natur-)wissenschaftlich zu erklären: Wie ist es im Zuge der Evolution zur Etablierung von Moral gekommen? Welche Funktion kommt der Moral von Natur aus zu? Wie stark sind im heutigen Menschen die biologischen Wurzeln der Moral? (Mohr, 1993: 19). Die in den letzten 30 Jahren aus dem Umfeld der evolutionären Ethik erschienenen Bücher sind buchstäblich

unzählbar. Da es unnötig für diese Arbeit ist, ins Detail der evolutionären Ethik zu gehen und alle Werke im Umfeld der evolutionären Ethik zu analysieren, möchte ich mich im Folgenden auf das Wesen des biologischen Determinismus und sein ethisches Problem beschränken.

Nach einem sowohl im Alltag wie auch in der Philosophie weit verbreiteten Verständnis stehen ethische Forderungen den egoistischen Interessen der Individuen gegenüber. Dies scheint mit der Grundannahme der Evolutionstheorie nicht vereinbar zu sein, da sie von der These ausgeht, dass sich das Verhalten von Organismen erklären lässt als Strategie zur eigenen Überlebenssicherung (Quante, 2003: 116). Dawkins (1978) zufolge sind die Gene egoistisch: Sie benutzen uns im Kampf um knappe Ressourcen als ihre Überlebensmaschinen und diktieren uns, wie wir uns zu verhalten haben. Das Hauptproblem jeder naturalistischen Ethik besteht in der Lösung des Rätsels, weshalb es altruistisches Verhalten bei egoistischen Individuen gibt oder auf welche Weise die Grundannahme der Evolutionstheorie mit der Forderung der Moral zu vereinbaren ist. Eine besondere Herausforderung für einen Darwinisten ist das Problem, was die natürliche Selektion zum Altruismus beigesteuert haben könnte. Belohnt denn die Selektion nicht immer die vollkommen eigennützigen Individuen? (Mayr, 1998: 323f.). Die soziobiologische Literatur bietet buchstäblich Hunderte von Beispielen für scheinbar altruistisches Verhalten, das aber in Wirklichkeit die Gesamteignung (*inclusive fitness*) des Altruisten fördert. Viele (Sozio-)biologen begründen einen biologischen Artbegriff, der eine Spezies als eine durch sexuelle Fortpflanzung zusammengehaltene Erbgutgemeinschaft auffasst. Sie werten den Artbegriff zu einem durch Herkunfts- und Existenzbedingungen begründeten genetischen Konzept für Lebewesengemeinschaften auf (vgl. Vorwort von Hubert Markl in Mayr, 1991). Nach dieser Bestimmung ist ein altruistisches Verhalten eines Lebewesen für andere Lebewesen in seiner Erbgutgemeinschaft sehr natürlich, weil es der Fitness des Genotyps des sich altruistisch Verhaltenden förderlich ist. Solange ein Verhalten aufs Ganze gesehen von Vorteil für den Genotyp des Altruisten ist, handelt es sich, kritisch betrachtet, eher um ein egoistisches als um ein altruistisches Verhalten. Der vermeintliche Gegensatz von egoistischem und altruistischem Verhalten fällt weg, wenn man es auf der Ebene der genetischen Verwandtschaft analysiert (Quante, 2003: 117). Damit glauben einige Autoren, die gesamte menschliche Ethik bestehe mehr oder weniger aus einem primitiven Altruismus mit dem Ziel, die Gesamteignung zu erhöhen.

Es gibt jedoch Probleme. Eines der Probleme in bezug auf den Ursprung der Ethik ist die Ausweitung der Hominidengruppe von einer Familie zu einer offeneren Gesellschaft. Eine für beide Teile vorteilhafte Interaktion zwischen nicht-verwandten Individuen wird in der



Fachliteratur als reziproker Altruismus<sup>71</sup> bezeichnet. Die Putzerfische, die große Raubfische von Parasiten befreien, sind ein typisches Beispiel dafür. Strenggenommen ist jedoch der Terminus ›Altruismus‹ hier unangemessen, weil der vermeintlich altruistisch Handelnde entweder gleich oder auf lange Sicht davon profitiert. Es handelt sich eher um ein egoistisches als um ein altruistisches Verhalten (Mayr, 1991: 103). Dieser Auffassung zufolge fußt die Moral letztlich auf dem Egoismus. Genauer gesagt: Die Moral erweist sich letztlich nur als Instrument, das von den Genen aus strategischen Gründen erfunden und eingesetzt wird, um desto besser ihre Interessen durchsetzen zu können. Zwischen der Grundannahmen der Evolutionstheorie und der Forderung der Moral besteht also nur scheinbar kein Widerspruch. Meines Erachtens könnte man aber bestenfalls sagen, dass dieses Verhalten nur bloße Folge der altruistischen Neigungen bei Organismen ist, die in sozialen Gruppen leben. Die Ansicht, dass die Ethik nur durch bloße Neigungen nicht begründet werden kann, wird heute allgemein anerkannt. Trotzdem bezeichnen Soziobiologen diese Neigungen als einen ausgezeichneten Ausgangspunkt für die Entwicklung der Ethik. Sie versuchen, die Genese der Ethik durch den biologischen bzw. genetischen Determinismus zu erklären: Im menschlichen Genom als Sammelbecken der molekularbiologischen Erbanlagen liegen sämtliche Programme beschlossen, durch die das menschliche Verhalten unausweichlich gesteuert wird. Der genetische Determinismus unterstellt die Totalherrschaft der Biochemie, die die Vertreter eines Indeterminismus zur bedingungslosen Kapitulation zwingt: „Wir sind alle Sklaven unserer Biologie!“ (Wright, 1996: 557f. & 563). Siep stellt aber zu Recht fest, dass „erbliche Anlagen menschlichen Handeln nicht determinieren, sondern allenfalls disponieren“ (Siep, 1993: 299). Eine Disposition lässt im Unterschied zu einer Determination die Möglichkeit einer Ja/Nein-Option zu, und erst im Rahmen einer solchen Möglichkeit kann die Frage nach dem Sollen aufgeworfen werden. Kant zufolge ist eine Handlung nur dann sittlich rein, wenn sie nicht im Zuge eines naturalen Strebens nach Glück vollzogen wird, sondern dem Gebot der praktischen Vernunft gehorcht, das den Handelnden zur Autonomie verpflichtet (vgl. KpV, AA 110ff.). Das heißt: Nur wenn eine Handlung ausschließlich auf bewußter Überlegung beruht, ist diese Handlung von ethischer Bedeutung. Das altruistische Verhalten einer Vogelmutter hat nichts mit einer Entscheidung zu tun; es ist instinktiv, nicht ethisch. Siep zufolge kann von echtem Altruismus nur in bezug auf Wesen die Rede sein, die aufgrund ihres Bewußtseins fähig sind, Entscheidungen fällen, d.h. Handlungsalternativen argumentativ

---

<sup>71</sup> Der Begriff des reziproken Altruismus ist sehr bekannt geworden und in sehr breiten Bereichen verwendet worden, nachdem es in der Spieltheorie und besonders der ›tit-for-tat-Strategie‹ gezeigt worden war, dass Kooperation miteinander vorteilhaft ist als Konfrontation gegeneinander. Peter Kropotkin (1842-1921) hatte allerdings früher versucht, das Prinzip der gegenseitigen Hilfe als evolutionäre Strategie empirisch nachzuweisen (vgl. Kropotkin, 1976).

abzuwägen und Folgen abzuschätzen (Siep, 1993: 288f.). Das altruistische Verhalten, das sich im tierischen Umfeld befindet, stimmt zwar scheinbar und kontingenterweise mit dem Ethischen überein; es steht aber in Wirklichkeit im keinen Zusammenhang mit dem Ethischen, weil es grundsätzlich nicht auf bewußter Überlegung beruht, sondern auf vorprogrammierter Neigungen. Bayertz stellt dazu fest: „Eine evolutionäre Ethik kann kein Programm zur Begründung von Normen sein; sie kann bestenfalls empirische Voraussetzungen und Randbedingungen klären, die für die Formulierung von Normen notwendig sind. [...] Die philosophisch entscheidende Frage ist die nach der menschlichen Freiheit“ (Bayertz, 1993: 30f.).

Ich möchte im Folgenden auf zwei Probleme hinweisen, wenn das genetische Programm bzw. teleonomische Vorgänge in der belebten Natur auf deterministische Weise interpretiert wird. Zum einen: Wir sollten vor allem die grundsätzliche Frage stellen, ob dasselbe Verständnis der Naturprozesse gut mit der modernen Auffassung der Biologie und der teleologischen Naturauffassung des Aristoteles zusammenpasst. Teleologie und Finalität der Natur müssten nach der Ansicht der evolutionären Ethik in den naturwissenschaftlich respektablen Begriff ›Kausalität‹ übersetzt werden, weil der Begriff der Finalität wissenschaftlich nicht akzeptiert werden kann, und, weil ein Gegensatz zwischen Finalität und Kausalität besteht. Das genetische Programm wird in der evolutionären Ethik als ein eingebautes Programm bezeichnet, durch das alle Naturprozesse unausweichlich gesteuert werden, anders als im biologischen Gedanken Mayrs (Form (*eidos*) wird als das genetische Programm bezeichnet). Wenn alle Naturprozesse und sogar teleonomische Vorgänge in der belebten Natur auf absolut deterministische Weise interpretiert werden, indem das Wort ›teleologisch‹ durch das Wort ›vorprogrammiert‹ ersetzt wird, wird die Teleologie der Natur nicht mehr berücksichtigt, die in der modernen Biologie anerkannt werden kann und in der Naturteleologie des Aristoteles vorausgesetzt wird. Dann müssten sich alle Vorgänge sowohl in der unbelebten Natur, wie auch in der belebten Natur auf Kausalität bzw. physikalisch-chemische Reaktionen reduzieren. Dies ist genau so problematisch wie der Begriff einer autonomen Natur. Wie gesagt, beziehen sich die Naturprozesse auf einzigartig lebensstypische Phänomene, die sich weder auf physiko-chemische Grundlagen zurückführen lassen, noch auf einen Bereich, in dem Autonomie eine vorherrschende Rolle spielt wie in der menschlichen Welt. Das heißt: Die metaphysische Annahme der starken Teleologie oder die Autonomie der Natur kann einerseits nicht mehr in die modernen Naturwissenschaften implantiert werden. Die Überbetonung der Kausalität der Natur entspricht andererseits weder der modernen Biologie, in der die Gesetzmäßigkeit der unbelebten Natur und die Zielgerichtetheit der lebendigen Organismenwelt anerkannt werden,

noch der aristotelischen Naturteleologie. Die teleologische Naturauffassung des Aristoteles ist nicht mit dem genetischen Determinismus zu identifizieren. Mir scheint es unplausibel, dass das genetische Programm (in bezug auf *eidos* des Aristoteles) und teleonomische Vorgänge in der belebten Natur auf absolut deterministische Weise verstanden werden.

Zum anderen: Selbst wenn die Genese der Ethik scheinbar in der evolutionären Ethik erklärt würde, steht eine solche Erklärung in Wahrheit im keinen Zusammenhang mit dem echten Ethischen.<sup>72</sup> Eine solche Erklärung beruht letztlich auf der Naturalisierung der Moral. Das Ethische lässt sich hier auf die Naturgegebenheiten und die vorprogrammierten Neigungen des Lebendigen zurückführen, die nach der Ansicht der evolutionären Ethik bereits unausweichlich determiniert sind. Soziobiologen und evolutionäre Ethiker beabsichtigen eigentlich nicht, dass sich Sollensvorschriften aus den Naturgegebenheiten ableiten lassen. Denn sie interessieren sich in erster Linie nicht für Sollensvorschriften, sondern für (scheinbare) altruistische Phänomene in der Natur. Anders gesagt: Sie interessieren sich nicht für die Frage, warum man moralisch handeln oder sein soll, sondern für die Frage, warum Lebewesen mit dem genetischen Programm bzw. der vorprogrammierten Neigung unausweichlich moralisch handeln (oder handeln müssen). Da alle Lebewesen nach der Ansicht der evolutionären Ethik unausweichlich ihrem jeweiligen genetischen Programm folgen, kann man gar kein Sollen in bezug auf die evolutionäre Ethik aussagen. Es kann eine einzige Vorschrift geben, die man in der evolutionären Ethik finden kann: ›Verhalte dich (scheinbar) altruistisch, wenn du entweder gleich oder auf lange Sicht davon profitieren willst!‹. Da alle Lebewesen nach der Ansicht der evolutionären Ethik unausweichlich und bloß ihrem eigenen genetischen Programm folgen, kann man sagen, dass diese Vorschrift keine Sollensvorschrift ist. Man sollte sogar fragen, ob man diese Vorschrift wirklich als eine Vorschrift bezeichnen könnte. Egal, was die evolutionäre Ethik beabsichtigt, betrachten wir in der evolutionären Ethik die ›Naturalisierung der Moral‹. Sie begeht einen naturalistischen Fehlschluss, weil sich das Ethische in der evolutionären Ethik auf etwas Außerethisches bzw. genauer die Naturgegebenheiten und die vorprogrammierten Neigungen des Lebendigen zurückführen lässt. Zudem betrachte ich in der evolutionären Ethik eine ›Instrumentalisierung der Moral‹. Nach der Ansicht der evolutionären Ethik, wie gesagt, wird die Moral letztlich nur als Instrument bezeichnet. In diesem Sinne würden die Grundlagen der Moral in der evolutionären Ethik vernichtet. Die aristotelische Ethik hat keinen Zusammenhang mit dem

---

<sup>72</sup> Selbst wenn wir eine solche Erklärung teilweise anerkennen, dürfen wir nicht übersehen, dass die Darstellung der Genese der Ethik ein anderes Projekt ist als die Begründung der innerhalb der Ethik erhobenen Geltungsansprüche. Auch die Erklärung darüber, welche Funktion die Entwicklung der ethischen Praxis im Rahmen der Evolution des Menschen hat, kann ohne weitere Zusatzannahmen die Frage nach der internen Geltung der ethischen Begriffe, Ansprüche und Prinzipien nicht beantworten (Quante, 2003: 120).

Determinismus und somit vernichtet sie gar nicht die Grundlagen der Ethik. Mit Aristoteles beginnen die Wissenschaften vom guten Leben. Es wäre ein großes Mißverständnis der (teleologischen) Ethik des Aristoteles, dass der Mensch quasi seinem eingebauten genetischen Programm folgen muss, um ein bereits gegebenes Ziel zu erreichen. In der (teleologischen) Ethik des Aristoteles wird eine praktische und evaluative Überlegungsmöglichkeit gewiss anerkannt. Deshalb kann der Mensch selbst ein erstrebenswertes Ziel wählen und es anstreben.

#### (5) Fazit

Indem die Natur in der teleologischen Naturauffassung des Aristoteles entweder als autonome Natur bezeichnet wird, vor der wir Respekt haben sollten, oder als die Natur, die sich ausschließlich auf deterministische oder kausalistische Prozesse reduzieren lässt wie in der evolutionären Ethik, versucht man oft, die oben genannte Natur als Grundlage bzw. Quelle der Moral zu bezeichnen bzw. das Ethische auf etwas Außerethisches, d.h. die oben genannte Natur, zurückzuführen. Meines Erachtens werden moralische Normen in der (teleologischen) Ethik des Aristoteles jedoch nicht unmittelbar aus der Natur oder den Naturgegebenheiten abgeleitet. Aus der modernen Sicht liegt das Hauptproblem der teleologischen Naturauffassung des Aristoteles in der metaphysischen Begründung der Natur. Mit anderen Worten: Das Grundphänomen der Natur, d.h. Bewegung, beruht nach der teleologischen Naturauffassung des Aristoteles letztlich auf etwas Übernatürlichem, d.h. dem erst unbewegten Bewegter. Diese Annahme ist in den modernen Naturwissenschaften nicht zu akzeptieren.

In den obigen Argumenten sehe ich drei Unangemessenheiten. (a) Es ist unangemessen, das Telos der Natur, der Naturprozesse oder eines Lebendigen letztlich auf etwas Metaphysisches zurückzuführen, deren Zusammenhang mit der Naturwissenschaft unvorstellbar ist. (b) Es ist unangemessen, das Telos der Natur, der Naturprozesse oder eines Lebendigen als Gründe oder Grundlage einer autonomen Natur zu interpretieren, obwohl sie mit etwas Übernatürlichem verknüpft ist. In den beiden Argumenten wird eine materialistische Erklärung der Natur zwar durch eine metaphysische Erklärung ersetzt. Diese metaphysische Erklärung begründet jedoch nicht die Naturethik, die sich heute in die Wissenschaften integrieren lässt. Die metaphysisch fundierte Naturethik verlässt den Boden der Wissenschaft und sucht ihr Heil bei übernatürlichen Kräften. (c) Es ist auch unangemessen, die Natur und alle Naturprozesse bloß auf physikalisch-chemische Reaktionen bzw. deterministische und kausalistische Vorgänge zu reduzieren, sowie die Teleologie in der belebten Natur durch das genetische Programm zu ersetzen. Mit diesem Verständnis der Natur kann keine Naturethik begründet werden. Es ist daher notwendig, dass die teleologische Natur des Aristoteles in aktualisierender Weise

verstanden werden sollte wie bei Höffe, Mayr u.a., um tatsächlich zur Begründung einer Naturethik beizutragen. In einem solchen Verständnis der teleologischen Naturauffassung des Aristoteles könnte und sollte heute noch von einem billigen (oder guten) Zustand der Natur die Rede sein. Ein solches Verständnis der teleologischen Natur des Aristoteles hat m.E. zumindest drei Vorteile: (a) Zwischen einem solchen Verständnis und den modernen Naturwissenschaften besteht kein Widerspruch. (b) Ein solches Verständnis weicht nicht (weit) von der aristotelischen Naturteleologie ab. (c) Man kann dabei fragen, was der Mensch zum Vollzug eines billigen (oder guten) Zustandes der Natur tun kann, weil weder die Autonomie der Natur, noch der Begriff einer unantastbaren Natur dabei vorausgesetzt werden. Dies bedeutet ferner, dass in der teleologischen Naturauffassung des Aristoteles von einem erstrebenswerten Zustand der Natur die Rede sein könnte. Ein solches Verständnis der Naturteleologie des Aristoteles kann m.E. heute zur Begründung einer Naturethik beitragen.

#### **2.1.2.4. Natur, Naturdinge und Artefakte bei Aristoteles**

Im Kap.2.1.2.2 und 2.1.2.3 wurde der *physis*-Begriff des Aristoteles oder der Begriff des Naturseienden teilweise gezeigt: „Das Naturseiende zeichnet sich dadurch aus, dass es aus sich selbst heraus prozesshaft ist; es hat das Prinzip seiner Bewegung und seines Stillstandes in sich selbst – im Unterschied zum Hergestellten, zu den Artefakten, über deren Prozesshaftigkeit der Mensch bestimmt“. Nach dieser Bestimmung des Naturseienden gibt es einen klaren Unterschied zwischen Naturdingen und Artefakten und somit gehören Artefakte nicht zum Teil der Natur. Gegen ein solches Verständnis des Naturseienden könnten einige Fragen gestellt werden: Beschränkt sich der *physis*-Begriff bei Aristoteles wirklich auf die Dinge, die ohne menschlichen Willen und ohne menschliches Zutun existieren? Gibt es beim Naturbegriff des Aristoteles keine Analogie zwischen *Physis* und *Techne*, sondern lediglich einen klaren Gegensatz? Will Aristoteles damit alle menschlichen Mitwirkungen in der Natur bzw. alle Eingriffe des Menschen in die Natur ausschließen? Diese Fragen können nicht beantwortet werden, es sei denn, dass der *physis*-Begriff des Aristoteles untersucht wird.

In der *Metaphysik* Aristoteles fünf verschiedene Verwendungsweisen von *physis* (Met. 1014b16ff.). Es tut dies, indem er angibt, wofür jeweils der Ausdruck ›die *physis* von *x*‹ steht – nämlich: (a) das Entstehen von *x* (b16f.); (b) der Ursprung des Wachstums von *x*, sofern dieser ein Bestandteil von *x* ist (b17f.); (c) der jeweilige Bewegungsursprung von *x*, sofern dieser ein konstitutiver Bestandteil von *x* ist (b18ff.); (d) das Material, aus dem *x* besteht (b26ff.); (e) das Wesen (*ousia*) von *x* (b35ff.). Da diese verschiedenen Verwendungsweisen von *physis* begrifflich verflochten sind, ist es nicht leicht, dass sie voneinander getrennt

werden. Trotzdem möchte ich je nach Fragestellung sie in drei Klassen einteilen, weil sie uns heute nur durch rekonstruktive hermeneutische Bemühungen zugänglich sind. Der erste aristotelische Naturbegriff bezieht sich auf die Dinge, die von den Produkten der *technē* unterschieden werden. So verstandene Naturdinge besitzen ein eigenes, inhärentes Prinzip der Bewegung oder des Wachstums (vgl. Phys. 192b11-19). In (a), (b) und (c) konzentriert sich Aristoteles in erster Linie auf den Begriff ›Bewegung‹, ›Veränderung‹, ›Wachstum‹ o.ä. Dabei ist *x* in (a), (b) und (c) irgendetwas, das wächst; Was es heißt, zu wachsen (*phyesthai*). Der *physis*-Begriff, der im Kap.2.1.2.2 und 2.1.2.3 gezeigt worden ist, bezieht sich in erster Linie auf *physis* im Sinne von (a), (b) und (c). Er wurde dort behandelt, um die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles verständlich zu machen. Der zweite Naturbegriff geht von dem Zusammenhang von Form und Materie aus. Aristoteles merkt zu (d) und (e) an, dass Naturdinge aus einem vorhandenen Material entstehen, ihre Natur aber erst nach Annahme einer bestimmten Form (*eidos*) und Gestalt (*morphē*) haben. Naturdinge sind daher etwas, das aus beiden besteht, und beide, Material sowie Form (und Wesen), sind ihre Natur (Met. 1015a3ff.). Dieser Naturbegriff ist mit seiner teleologischen Metaphysik verbunden. Hier wird eine Frage gestellt, ob alle Dinge, die nach einer festgelegten Form aus einem vorhandenen Material entstehen, Naturdinge sind. Es geht dabei um das Verhältnis von Naturdingen und Artefakten, und um die Frage, ob Artefakte auch zur Natur gehören. Im dritten Naturbegriff wird *physis* streckenweise mit dem Terminus *ousia* gleichbedeutend verwendet. Mit Mittelstraß (1981: 39) kann man sagen, dass während der erste Naturbegriff ›die Dinge der Natur‹ bezeichnet, der dritte Naturbegriff ›die Natur der Dinge‹ meint. Zusammengefasst lässt sich sagen: Nach dem dritten Naturbegriff ist die primäre Bedeutung von *physis* (e), wobei *x* nun aber nicht einfach als Naturding, sondern als ›etwas, zu dem ein Bewegungsursprung als konstitutiver Bestandteil gehört‹ eingeführt wird. Das Material (d) heißt *physis*, weil es diese primäre *physis* aufzunehmen geeignet ist. Das Werden und Wachsen (a) heißt *physis*, weil dies Vorgänge sind, die von ihr ausgehen; sie selbst ist der in den Naturdingen als Anlage (b) oder ausgebildet (c) vorhandene Bewegungsursprung (vgl. Heinemann, 2001: 289f.; Roughley, 2005).

Indem ich im Folgenden näher zu den drei Naturbegriffe des Aristoteles komme, möchte ich die folgenden Fragen beantworten: Gibt es eine Möglichkeit, dass Artefakte bei Aristoteles zur Natur gehören? Trägt die naturgemäße Technik bei Aristoteles zur Verbesserung der Natur bei? Im ersten Naturbegriff des Aristoteles besteht ein Gegensatz von Naturdingen und Artefakten. Artefakte gehören nicht zur Natur. Die aristotelische These, Naturdinge seien dadurch charakterisiert, dass zu ihnen ein Bewegungsursprung als konstitutiver Bestandteil

gehört, wird an der Parallelstelle in der *Physik* (192b8ff.) ausführlich erörtert: Bewegung (*kinēsis*) und Stillstand (*stasis*) gehen bei Naturdingen, nicht hingegen bei Artefakten, auf einen inneren (b13: *en heautōi*) oder eingepflanzten (b19: *emphytos*) Ursprung zurück. Artefakte sollen sich von Naturdingen dadurch unterscheiden, dass sie keinen inneren Antrieb zum Wechsel (b18f.: *hormē metabolēs*) und keinen inneren Ursprung des Herstellens (b28f.: *archē poiēseōs*) besitzen. Manche Autoren halten den ersten Naturbegriff des Aristoteles, d.h. die aristotelische Terminologie hinsichtlich des Bewegungsbegriffs, für das Hauptmerkmal des aristotelischen Naturbegriffs. Beispielsweise sieht Waterlow die Grundannahme der aristotelischen Physik darin, „that a natural substance manifests its nature through some single typifying pattern of change to which external circumstances contribute nothing but the opportunity of realization“ (Waterlow, 1988: 33). Unbestreitbar ist, dass diese aristotelische Terminologie für die Definition der Natur eine wichtige Rolle spielt. Man kann jedoch fragen, ob unbelebte Naturdinge ebenfalls Naturdinge sind, wenn allein die Gegenstände des ersten Naturbegriffs des Aristoteles als Naturdinge gelten können. Wie im Kap.2.1.2.3 gezeigt, folgen teleomatische Vorgänge in der unbelebten Natur und viele Bewegungen unbewegter Objekte unausweichlich den physikalisch-chemischen Abläufen und den Naturgesetzen. Sie sind nur auf eine passive, von äußeren Kräften oder Bedingungen diktierte Weise endgerichtet. Unvorstellbar ist, dass sich ein Stein selbst mit seinen inneren Kräften bewegt. Demgegenüber folgen belebende Naturdinge dem genetischen Programm, das mit der Form (*eidos*) verglichen werden kann. Selbst wenn sich belebende Naturdinge nicht mit dem Bewußtsein oder der Absicht bewegen, haben sie sicher die Bewegungsursache in sich. Die Form oder das Eidos lässt sich nicht mit dem Naturgesetz identifizieren, sondern eher mit dem genetischen Programm (z.B. im Mayr'schen Sinne). Der erste Naturbegriff des Aristoteles gilt reibungslos für belebende Naturdinge, nicht aber für unbelebte Naturdinge. Es ist nicht zu bestreiten, dass Aristoteles selbst die Sinnenwesen (also Tiere und Menschen), deren Teile, die Pflanzen sowie die einfachen Körper (Feuer, Luft, Wasser und Erde) als Naturseiende bezeichnet (vgl. *Phys.* 192b8f.); Man kann jedoch auf das Problem hinweisen, dass unbelebte Naturdinge nicht mehr als Naturdinge bezeichnet werden können, wenn der erste Naturbegriff des Aristoteles im strengen Sinne verstanden wird.

Um diese Aporie zu vermeiden, versuchte man den ersten Naturbegriff des Aristoteles folgendermaßen zu modifizieren: Die Dinge, deren Bewegungsursprung nicht auf Menschen zurückgeführt wird, sind Naturdinge. Das heißt: Der Naturbegriff beschränkt sich auf die Dinge, die sich ohne menschlichen Willen und ohne menschliches Zutun bewegen. Während Artefakte nach diesem modifizierten Naturbegriff keine Naturdinge sind, können unbelebte

Naturdinge als Naturdinge bezeichnet werden, weil ihr Bewegungsursprung nicht immer auf Menschen zurückgeführt wird, sondern in der Regel in der Natur bzw. in den Naturprozessen besteht und oft in sich selbst mitbesteht. Beispielsweise besteht der Bewegungsursprung eines fallenden Steins nicht allein darin, dass der Stein etwas wiegt, sondern hauptsächlich darin, dass die Gravitation auf der Erde existiert. Gegen diesen modifizierten Naturbegriff könnten aber einige Fragen gestellt werden: Kann es sich nicht mehr als Naturding bezeichnen, wenn Ort, Größe oder Eigenschaften eines Naturdings von Menschen verändert wird? Ist ein Stein entweder ein Naturding oder ein Artefakt, wenn er als Türstopper zu Hause benutzt wird? Gehören die belebende (Natur-)Dinge, die von Menschen eingepflanzt und gepflegt werden, entweder zur Natur oder zur Kultur? (Wichtig ist, dass diese Naturdinge nur infolge der menschlichen Planung und Ausführung existieren) Gehört ein Denkmal, das von einem Künstler gebildet wird, überhaupt nicht zur Natur, sondern ausschließlich zur Kultur? Worin besteht denn die klare Grenzlinie von Natur und Kultur, oder die von Naturdingen und Artefakten? Die Ansicht, dass nur der modifizierte Naturbegriff als echte Natur bzw. Naturdinge verstanden werden muss, verbindet sich in vielen Fällen mit einer illusionären Unberührtheit der Natur. Unter diesem modifizierten Naturbegriff könnten Naturdinge in vielen Fällen nicht zum Naturseienden gerechnet werden, (sondern zu Artefakten). Es fragt sich, ob es noch heute auf der Erde einen menschenfreien Raum gibt. Auf die Kontroverse um den Naturbegriff werde ich im Kapitel 5.2 zurückkommen.

Es wäre besser, dass der zweite Naturbegriff des Aristoteles und der dritte Naturbegriff des Aristoteles gemeinsam diskutiert werden, weil die beiden Begriffe jeweils als Material und Form miteinander gebunden sind. An einer Stelle der *Metaphysik* weist Aristoteles darauf hin:

Natur (*physis*) wird auch dasjenige genannt, woraus als nächstem ein Naturding besteht oder wird und das seinerseits gestaltlos ist und seine Wirkungsweise nicht verlieren kann. Beispielsweise wird die Bronze als die Natur einer Statue oder bronzener Geräte bezeichnet, und von hölzernen Gegenständen das Holz; ebenso bei anderen Stoffen, denn aus diesen besteht der jeweilige Gegenstand, sofern das ursprüngliche Material erhalten bleibt. Man behauptet, in der angegebenen Weise seien auch die Elemente die Natur der Naturdinge, wobei die einen das Feuer, andere die Erde, andere den Dunst, andere das Wasser, wieder andere sonst etwas dergleichen nennen, und zwar einige einen Teil von ihnen, andere alle (Met. 1014b26ff.).

Es ist nicht zu bestreiten, dass die einfachen Körper (Feuer, Luft, Wasser und Erde) auch Naturseiende sind. Die Kontroverse dreht sich aber darum, ob alle Dinge, die das ursprüngliche Material erhalten, Naturdinge sein könnten. Die entscheidende Frage lautet, ob sogar Artefakte, die aus natürlichen Materialien gebildet sind, ebenfalls als Naturdinge gelten könnten, selbst wenn Artefakte nur infolge der menschlichen Entwürfe und Ausführungen existieren. An der oben zitierten Stelle spricht Aristoteles zunächst von Naturdingen, dann



nennt er Artefakte als Beispiele, indem er den Zusammenhang von Gegenständen und Materialien erklärt. Wieso spricht Aristoteles an *einer* Stelle sowohl von Naturdingen, als auch von Artefakten? Diese Frage verursacht die Kontroverse darum, ob Artefakte auch als Naturdinge gelten könnten. Ross zufolge können die Artefakte hier insofern als Naturdinge gelten, als sie aus natürlichen Materialien, z.B. Bronze gebildet sind (1924, Vol.I: 297). Ross zufolge kann diese Ansicht an der Parallelstelle der *Physik* (193a10) festgestellt werden. Zudem merkt Aristoteles in einem anschließenden Einschub an: „Weil die *physis* jedenfalls *ousia* ist, wird übertragenerweise jede *ousia* als *physis* bezeichnet“ (Met. 1015a11ff.). Kriwan zufolge gibt es drei mögliche Deutungen: (a) nicht nur die *ousia* im Sinne von Wesen, sondern auch die *ousia* im Sinne von konkreter Gegenstand wird als *physis* bezeichnet; (b) nicht nur Naturdinge, sondern auch Artefakte (bzw. deren *ousia*) werden als *physis* bezeichnet; (c) das Wort *physis* wird auch als kollektive Bezeichnung ›for all substances taken together‹ verwendet (1993: 131). Damit könnte man sagen, dass Artefakte auch als Naturdinge gelten können. Dann sollten wir Naturding als ›perceptible material object‹ definieren (a.a.O; vgl. Met. 1069b3: *hē aisthētē ousia*). Mir scheint es aber unplausibel, dass alle sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände als Naturdinge genannt werden können. Diese Ansicht wird vielmehr leicht widerlegt: Wer kann zu Recht insistieren, dass verschiedene Artikel, die im Kaufhaus ausgestellt sind, auch Naturdinge sind, weil sie sinnlich wahrgenommen werden können? Wer kann wirklich vom Naturschönen sprechen, indem man lediglich der völlig technisierten Welt begegnet? Allein Befürworter der Technisierung halten vielleicht die völlig technisierte Welt für einen utopischen Zustand der Natur bzw. Welt. Allerdings, wie gesagt, ist die Grenzlinie zwischen Natur und Kultur oder zwischen Naturdingen und Artefakten nicht klar. Fast alle Menschen stimmen darin überein, dass Natur und Kultur sozusagen gut miteinander harmonieren sollten, und dass die Kultur des Menschen zur Vollendung bzw. Verbesserung Natur beitragen sollte. Dies bedeutet allerdings nicht, dass Artefakte gar nicht von Naturdingen unterschieden werden können und somit Artefakte nichts anderes als Naturdinge sind. Können Artefakte (sozusagen als Teil der Natur) in die Natur einziehen, insofern Artefakte bzw. Mitwirkungen des Menschen in der Natur zur Vollendung bzw. Verbesserung der Natur beitragen, obwohl Artefakte nicht als Naturdinge gelten können? Um diese Frage zu beantworten, sollten wir Naturdinge und Artefakte nicht nur im Hinblick auf Biologie, sondern auch im Hinblick auf Moral berücksichtigen. Auf diese Fragen werde ich auch im Kap.5.2 zurückkommen. Hier möchte ich über dieses Thema nur in Hinblick auf Aristoteles diskutieren.

Wenn wir unseren Blick auf die Realität der Natur bzw. Naturdinge richten, dürfen wir nicht

übersehen, dass die drei Naturbegriffe des Aristoteles begrifflich verflochten sind. Das heißt: Ihr Verhältnis bezieht sich nicht auf ein ›Entweder-Oder-Verhältnis‹, sondern auf ein ›Und-Verhältnis‹. Wenn ein ›Und-Verhältnis‹ betont wird, taucht der erste Naturbegriff des Aristoteles tatsächlich wieder auf. Dann könnte man nicht sagen, dass Artefakte allein infolge der sinnlichen Wahrnehmungsmöglichkeit als Naturdinge gelten können. Wir geraten aber in einen (quasi-)infinitten Regreß. Da (fast) alle Dinge ohne Material und Form nicht denkbar sind, richtet sich unsere Aufmerksamkeit in erster Linie auf den ersten Naturbegriff des Aristoteles, obgleich wir gleichzeitig auf die drei Naturbegriffe des Aristoteles blicken. Dies bedeutet allerdings nicht, dass der zweite und dritte Naturbegriff des Aristoteles einfach ignoriert werden können und es Naturdinge geben kann, die sinnlich nicht wahrgenommen werden. Mit diesen Bemerkungen lassen sich Naturdinge in bezug auf den aristotelischen Naturbegriff folgendermaßen definieren: Naturdinge müssen (a) sinnlich wahrgenommen werden, (b) sich selbst bewegen (verändern) können bzw. wachsen können *und* (c) ein eigenes, inhärentes Prinzip der Bewegung oder des Wachstums besitzen.

Man sollte zugestehen, dass ein Ding nicht allein aufgrund des Begriffs der Bewegung oder Veränderung entweder als Naturding oder als Artefakt zu bezeichnen ist. Nicht nur in bezug auf Naturdinge, sondern auch in bezug auf Artefakte kann von der *Umwandlung* der sog. Elemente gesprochen werden. An einer Stelle der *Physik* weist Aristoteles selbst darauf hin:

Dass auch Gegenstände (*ousia*) und alles, was im schlichten Sinne ist [d.h. existiert], aus irgendeinem Zugrundeliegenden entstehen, dürfte bei näherer Betrachtung offensichtlich werden. Denn immer gibt es etwas, das zugrundeliegt und von dem das Entstehende ausgeht, z.B. die Pflanzen und die Tiere aus Samen. Was im schlichten Sinne wird, entsteht teils durch Umformung, z.B. eine Statue, teils durch Zugabe, z.B. was größer wird, teils durch Wegnahme, z.B. die Herme aus einem Stein, teils durch Zusammensetzung, z.B. ein Haus, teils durch Änderung, z.B. wenn ein stofflicher Umschlag stattfindet. Bei allem, was in dieser Weise entsteht, ist offensichtlich, dass es aus Zugrundeliegendem entsteht (Phy. 190b1ff.).

Die Veränderung oder die Umwandlung der sog. Elemente kann im schlichten Sinne sowohl in der belebten und der unbelebten Natur, wie auch in dem Bereich der Artefakte betrachtet werden. An der bereits zitierten Stelle der *Metaphysik* (1014b20f.) erklärt Aristoteles den Begriff von *phyesthai* (zu wachsen), indem er fünf verschiedenen Verwendungsweisen von *physis* unterscheidet: ›Zu wachsen‹ (*phyesthai*) bedeutet, in anderer Weise als dadurch, dass sich etwas räumlich anlagert, zuzunehmen; vielmehr muss über die räumliche Anlagerung hinaus ein An- oder Zusammenwachsen stattfinden (vgl. Ross, 1924, Vol.I: 296f.). Der Begriff von *phyesthai* (zu wachsen) unterscheidet sich sozusagen nicht im räumlichen Sinne, sondern im qualitativen Sinne von dem Begriff der Bewegung oder Veränderung. Da der Begriff von *phyesthai* (zu wachsen) nicht auf Artefakte angewendet werden kann, erwartet man, dass

Naturdinge und Artefakte genau dort voneinander unterschieden werden. Strenggenommen eignet sich ein solcher Begriff nur für belebende bzw. organische Naturdinge (Lebewesen), nicht aber für Artefakte und für anorganische bzw. unbelebte Naturdinge. Das heißt: Wird ein solcher Begriff überbetont, gelten anorganische bzw. unbelebte Naturdinge nicht mehr als Naturdinge. Wir dürfen nicht übersehen, dass es größere Gemeinsamkeiten zwischen unbelebten Naturdingen und Artefakten gibt. Wir kommen dann vielleicht darauf zurück, dass allein die Dinge, deren Bewegungsursprung nicht auf äußeren Kräfte bzw. Menschen zurückführt wird, als Naturdinge gelten können. Da eine solche Bestimmung der Naturdinge bereits kritisiert wurde, möchte ich sie hier nicht wiederholen. Trotzdem sollte ein Punkt nochmal unterstrichen werden: Die kultivierte Natur kann m.E. nach wie vor als Natur gelten, und die kultivierte Naturdinge können m.E. ebenfalls als Naturdinge gelten. Sonst sollten der Mensch und die Natur völlig voneinander getrennt werden.

Ich möchte hier auf die Frage zurückkommen, wieso Aristoteles an *einer* Stelle der *Metaphysik* (1014b26ff.) sowohl von Naturdingen, als auch von Artefakten spricht. Es ist plausibel, anzunehmen, dass eine derartige Thematisierung von etwas typischerweise im Bereich technischen Wissens, nämlich im Zusammenhang mit der Herstellung von Artefakten, stattfindet (Heinemann, 2001: 295 & 298). Zwischen der *Techne* und der *Art*, wie die Natur etwas hervorbringt, sieht Aristoteles eine sehr enge strukturelle Analogie; denn in beiden wird immer das frühere Umwillen des Zieles (*telos*) getan; d.h. es werden Mittel eingesetzt zur Erreichung eines Zwecks. Aristoteles meint, dass genau so wie etwas durch menschliches Handeln hervorgebracht wird, es auch auf natürliche Weise entsteht und umgekehrt:

Wenn z.B. ein Haus zu den Naturgegenständen gehörte, dann entstünde es genau so, wie jetzt aufgrund handwerklicher Fähigkeit; wenn umgekehrt die Naturdinge nicht allein aus Naturanlage, sondern auch aus Kunstfertigkeit entstünden, dann würden sie genau so entstehen wie sie natürlicherweise entstanden sind (Phys. II. 8, 199a12-15).

In der Weise des Hervorbringens wird also kein Unterschied zwischen *Techne* und *Physis* gemacht, denn die Orientierung unter dem *Telos* gibt die Ordnung des früheren und späteren vor, durch die sich etwas aufbaut oder durch die etwas hervorgebracht wird (Schäfer, 1993: 188f.). Damit meint Aristoteles allerdings nicht, dass Naturdinge und Artefakte ohne weiteres miteinander identifiziert werden können. Meines Erachtens will Aristoteles sagen, dass die Analyse des Herstellens von Artefakten zur Aufdeckung derjenigen Prinzipien und Gründe beitragen sollte, auf die das Dasein und das Entstehen von Naturdingen zurückzuführen ist (vgl. Phys. 190b17f.). Aristoteles fordert, das Entstehen von Naturdingen sei ›in Analogie‹ zur Herstellung von Artefakten zu analysieren (Phys. 191a7ff.). Es liegt nahe, diese Forderung mit der von Aristoteles an anderen Stellen aufgestellten These in Verbindung zu bringen, dass

sich technische Verfahren zu Naturprozessen mimetisch verhalten (Phys. 194a21f.). Die Grundlegung der Naturwissenschaft scheint somit bei Aristoteles in eine Theorie technischen Handelns und technischen Wissens eingebettet zu sein. Umgekehrt scheint eine Theorie technischen Handelns und technischen Wissens bei Aristoteles in die Grundlegung der Naturwissenschaft eingebettet zu sein. Aristoteles vertritt nicht nur diese strukturelle Analogie, sondern er bindet auch die möglichen Ziele des technischen Hervorbringens an die *Physis*. Für Aristoteles bringt die Kunstfertigkeit teils zur Vollendung, was die Natur nicht zu Ende bringen kann, teils ahmt sie die Natur nach. Alle *Techne* hält sich damit nach Aristoteles im Rahmen der von der Natur vorgegebenen Zwecke. Auch die Zwecke technischen Hervorbringens sind Naturzwecke, deren Erreichung hier nur über eine Kunstfertigkeit erfolgt, weil Natur selbst sie nicht zu vollenden vermag (Schäfer, 1993: 190). Aristoteles setzt m.E. stillschweigend voraus, dass technische Verfahren und Artefakte naturgemäß sein sollten. Die Existenz einer *technē* hängt bei Aristoteles davon ab, dass es möglich ist, die *physis* der (Natur-)Dinge zu erkennen und zu berücksichtigen. Sofern Artefakte und technische Verfahren naturgemäß sind, können sie zur Vollendung bzw. Verbesserung der Natur beitragen. Obgleich Artefakte bei Aristoteles nicht mit Naturdingen gleichgesetzt werden können, können Artefakte als Teil der Natur in die Natur integriert werden.

### **2.1.3 ANTHROPOZENTRISMUS IN DER ANTIKE?**

Ich habe mich bisher auf die Naturkonzeption als Kosmos in der Antike, besonders bei Platon und die teleologische Naturkonzeption des Aristoteles konzentriert. Ich habe dabei zum einen die Natur als Kosmos im Rahmen der europäischen Antike zu zeigen und (teils) zu entwickeln versucht, um die Grundlage zur Begründung einer holistischen Naturethik zu bilden. Zum anderen habe ich dabei auf das Problem der metaphysisch begründeten Naturkonzeption hingewiesen. Ich habe auch versucht, die Notwendigkeit der aktualisierenden Interpretationen der antiken metaphysischen Naturkonzeptionen zu zeigen, und einige passende Beispiele anzuführen. Im zweiten Teil dieser Arbeit werde ich darauf zurückkommen, *auf welche Weise* die antiken Naturkonzeptionen, besonders die Kosmosvorstellung, heute aktualisiert werden können.

Ich möchte mich im Folgenden mit der Frage beschäftigen, ob es im Rahmen der Antike und der christlichen Antike eine anthropozentrische Strömung gab, die für die gegenwärtige Naturkrise verantwortlich ist. Außer Platon und Aristoteles beeinflussen die stoische Tradition und die christliche Tradition im Lauf der europäischen Geistesgeschichte unsere Denk- und Handlungsweisen. In den 70er, 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts haben viele

Naturethiker ihren Blick auf diese beiden Traditionen gerichtet. Selbst wenn die in der Stoa entwickelten Naturvorstellungen für die naturethische Debatte interessant sind, möchte ich mich im Folgenden nicht erschöpfend um sie bemühen, weil sich ihre Vorschläge in den meisten Fällen auf die platonisch-aristotelische Naturauffassung beziehen. Obwohl das Christentum im Lauf der Zeiten tatsächlich von dem europäischen Denken geprägt ist, dreht sich die Hauptkontroverse der in den 70er, 80er und 90er Jahren diskutierten Naturethik in bezug auf das Christentum darum, wie die Schöpfungsgeschichte des Christentums im Hinblick auf die Naturethik interpretiert werden sollte, und ob sie wirklich die historische Ursache der gegenwärtigen Naturkrise ist. Deshalb möchte ich mich im Folgenden darauf beschränken, wie die stoische Tradition als Dignitas-Tradition und die Schöpfungsgeschichte des Christentums verstanden werden sollten. Dieser Abschnitt bildet eine Exkurs.

### **2.1.3.1 Die Gegenüberstellung von Mensch und Natur in der Stoa**

Der Niedergang der Polis bedeutet zum einen den Aufstieg des Kosmopolitismus. Er bahnt sich die Ablösung des Begriffs von der begrenzten Sphäre (*polis*) hin zu einem universalen Moralbegriff an. Diese Universalisierung vollzieht sich durch die Gegenüberstellung von tierisch-sinnlichem Trieb und menschlicher Freiheit durch Triebverleugnung, wie in der Pflichtenlehre, von der noch Immanuel Kant nachhaltig beeinflusst wurde, deutlich wird. Alle Menschen gewinnen eine ihnen gemeinsame kosmopolitische *dignitas* aufgrund ihrer besonderen Stellung im Kosmos im Unterschied zu den anderen Lebewesen. Voraussetzung für die Verwirklichung seiner *dignitas* ist nun die universale *Logos*-Natur des Menschen, also wieder seine intellektuale Ausstattung, aufgrund der sich der Mensch auf das Ganze und die Göttersphäre hin ausrichten kann (Baranzke, 2002: 78). Allein die Partizipation am *Logos* als höchste Stufe des pneumatischen Substrats konstruiert Gemeinschaft im völligtigen Sinn, eine Gemeinschaft von Göttern und Menschen, in der den Göttern die Hegemonie gebührt (Forschner, 1981: 56). So ist auch in der Stoa die Seinsordnung eine Wertordnung, aber *eine anthropozentrische Wertordnung*, in der alles um der Menschen und der Götter willen existiert. Forschner fasst zusammen: „Die Stoa setzt also das Gute des Menschen ganz in den Vollzug ihrer selbst bewußter, mächtiger, sich selbst beurteilender und sich selbst gestaltender rechter theoretischer und praktischer Vernunft und Personalität“ (Forschner, 1998: 45).

Der Niedergang der Polis führt zum anderen zum Individualismus. Das Individuum löst sich aus dem begrenzten Verband des Stadtstaates, damit aber auch von dessen Normen. Das bringt zunächst eine Verunsicherung mit sich, so dass sich die Frage nach rechter Handlungsorientierung verschärft stellt. Damit aber rückt das Interesse an der Ethik ins

Zentrum. In der Stoa wird die Bedürfnislosigkeit, die leidenschaftlose Seelenruhe und Selbstbeherrschung zum obersten Ziel erklärt. Damit wird die Frage entscheidend, auf welche Weise diese seelische Ruhe erreicht werden kann. Die Antwort Zenons lautet, dass sie sich einstelle, wenn man einstimmig lebe. Alle sonstigen stoischen Antworten sind Erweiterungen dieser einen Grundformel: „Man muss in *Übereinstimmung mit der Natur* leben“. Es kommt hier darauf an, was die Natur im Rahmen des stoischen Denkens bedeutet. Da die Natur durch den ihr immanenten *logos* teleologisch und vollständig determiniert ist, kann der Mensch sie nicht ändern (vgl. Rohls, 1991: 77). Da alles Natürliche determiniert und unverfügbar ist, werden alle Eingriffe in die Natur negativ beurteilt. In der Natur bzw. im Naturprozess darf der Mensch auf jeden Fall nicht mitwirken. Von daher gewinnt die ethische These, dass man in Übereinstimmung mit der Natur leben solle, ihren Sinn. Denn wir leben naturgemäß genau dann, wenn wir die Natur gewähren lassen und uns ihr nicht widersetzen (ebd.: 78). Die Formel ›in Übereinstimmung mit der Natur leben‹ bedeutet also die Übereinstimmung mit der ausschließlich vernünftigen Natur, letztlich Weltvernunft, die sich in der Vernunft jedes einzelnen Individuums manifestiert. Das Ideal des ›*naturam sequi*‹ zielt auch hier auf die Befreiung des Menschen aus Abhängigkeiten, aber paradoxerweise primär die Abhängigkeit von der Natur selbst. Im Namen der Natur werden die ›natürlichen‹ menschlichen Bedürfnisse und die ›natürlichen‹ Güter Lust, Gesundheit, Leben ähnlich rigoros aus der Ethik verbannt wie später bei Kant die ›Neigungen‹ (Birnbacher, 1991b: 61).

### **2.1.3.2 Christliche Antike: Schöpfungsgeschichte oder *Dominium terrae***

Während viele Naturethiker und Theologen in den 70er, 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts nach den historischen Ursachen der gegenwärtigen Naturkrise gesucht haben, haben sie sich mit der Frage beschäftigt, wie das Christentum und seine Naturkonzeption interpretiert werden können. Mit einer von Lynn White Jr. (1967) seit den 1960er Jahren vertretenen These hatte sich die Theologie während der letzten drei Jahrzehnte besonders auseinandergesetzt. Nach Amery (1972) ist die neuzeitliche Naturausbeutung eine direkte ›gnadenlose Folge‹ des Christentums. Seit einem bahnbrechenden Vortrag von Lynn White und Carl Amerys Kritik ist die Auffassung weit verbreitet, das Christentum sei für die gegenwärtige Umweltkrise hauptverantwortlich oder zumindest mitverantwortlich. Die entscheidende Frage lautet also, ob das Christentum als anthropozentrisch interpretiert werden kann.

In diesem Zusammenhang wird die Wirkungsgeschichte von der Verse Gen 1,26-28 selbstkritisch aufgearbeitet. Die viel zitierten und heftig diskutierten Verse lauten:

Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.

Der Text für eine biblische Anthropologie hat eine wechselvolle Interpretationsgeschichte hinter sich, in der sehr unterschiedliche Fragen aufgeworfen worden sind. Wird die biblische Weltansicht als vollkommen anthropozentrisch aufgefasst? Ist der Mensch *allein* Endzweck und Nutzgenießer der Welt? Dürfen alle anderen Wesen dagegen instrumentalisiert werden?

Hier ist zunächst festzustellen, dass im Hinblick auf die Wirkung jüdisch-christlicher Traditionen in der Fortschrittsgeschichte Europas zwischen den ursprünglichen Intentionen der Texte (Auftrag zu Gebrauch und Pflege) und den sekundären Interpretationen (ausbeutende Herrschaft) zu unterscheiden ist. Das Untertan-Machen in Gen 1,28 ist – etymologisch betrachtet – wie das Hüten der Herde durch den Hirten zu verstehen. *Dominium terrae* bedeutet also nicht, dass der zuletzt geschaffene Mensch bedingungslos und ohne Einschränkung über alles übrige verfügen darf. Wir müssen bedenken, was es meint, der Gottähnlichkeit gemäß zu handeln. Es bedarf eines Blickes auf die Schöpfungsgeschichte: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr *gut*“. Die von Gott ins Dasein gerufenen und ausdrücklich für gut befundenen Einzeldinge sind Licht und Finsternis, das Firmament, die Gestirne, das Pflanzenkleid der Erde und alle Tiere sowie die Menschen. Wenn es heißt, dass „Gott sah, dass es gut war“, so beschreibt dieses ›gut‹ nicht nur das instrumentale Gut-Sein der Natur als Ressource. In der Schöpfungsgeschichte schließt die Natur einen gewissen Wert ein und der Mensch hat sie auch deshalb zu bewahren, weil sie an sich bejahens- bzw. bewahrenswert ist. In der Ursprungsstelle war schon von der geschöpflichen Würde alles Seienden die Rede. Es ist also unplausibel, dass das Schöpfungsgeschehen im Menschen gipfelt und er die Krone der Schöpfung ist. Der Begriff der Schöpfung meint wirklich eine Einheit von Mensch und Kreatur (vgl. Altner, 1991: 78).

Der biblische Schöpfungsgedanke impliziert eine eigentümliche Zwischenstellung des Menschen. Einerseits ist er Geschöpf unter Geschöpfen, endlich und sterblich wie alle Kreatur. Andererseits ist er einer, der um den tieferen Ursprung der Dinge weiß und aus diesem Wissen heraus als der Mandatar des Schöpfers zur Mitverantwortung, zum Bebauen und Bewahren gerufen wird. Die biblisch-christliche ›Gottebenbildlichkeit‹ des Menschen beschreibt zwar terminologisch Personwürde; infolge der Würde der Person besteht jedoch eine besondere Verantwortung des Menschen für die Mitgeschöpfe. Selbst wenn die biblischen Schriften die

Sonderstellung des Menschen hervorheben, so ist damit kein Freibrief zur Ausbeutung der Natur verbunden. Die von Carl Amery und Lynn White aufgestellte These, die neuzeitliche Naturausbeutung sei eine direkte gnadenlose Folge des Christentums, ist so nicht mehr zu halten.

Wenn Natur als Schöpfung in der christlichen Tradition verstanden wird, dann ist dieses Verständnis untrennbar mit Gott verbunden. Schöpfung verweist auf die Beziehung von Gott und Welt. Im Mittelpunkt des christlichen Schöpfungsglaubens steht Gott, der Schöpfer selbst, und erst dann und um seinetwillen reden wir von der Schöpfung.<sup>73</sup> Schöpfung ist in dem Sinn ein theozentrischer Begriff, weil die Welt ganz auf Gott hin und von Gott her gesehen wird. Nicht der Mensch, sondern Gott soll das Maß aller Dinge sein (Meyer-Abich, 1984: 102). Die menschliche Herrschaft in der Schöpfung sollte deshalb nach dem Vorbild von Gottes Schöpfungshandeln und in der Verantwortung vor dem Schöpfer ausgeübt werden (a.a.O.). Wenn die obige Darstellung verständlich ist, lässt sich die Hauptschuld für die gegenwärtigen Naturkrise nicht unbedingt auf die theozentrische Weltsicht zurückführen. Unklar ist, ob die theozentrische Weltsicht wirklich die beste Alternative zu einem rein anthropozentrischen Denkmodell sein kann. Die Schwierigkeit ist nicht, dass die Frage, die mit religiös fundierten Normen gelöst wird, veraltet wäre, sondern dass man bezweifeln muss, ob wir moralische Normen noch heute überhaupt religiös fundieren können (Tugendhat, 1997: 13). Denn die religiös fundierten Normen sind entweder rational nicht begründbar oder inkommensurabel mit rationalen Argumenten. Diese Frage ist allerdings nicht unabhängig davon, was wir unter der Ethik oder Moral verstehen.

## **2.2 DAS MENSCH-NATUR-VERHÄLTNIS IN DER NEUZEITLICHEN PHILOSOPHIE**

Die moderne Zivilisation ist zweifellos durch den Prozess der Säkularisierung und den der Schwächung religiöser Orientierung gekennzeichnet. Der von Metaphysik bzw. Religionen fundierte Naturbegriff verliert seit der Neuzeit zusehends an Bedeutung. Manche Leute möchten nicht mehr die Mystik der Natur begründen, sondern die Mystik der Natur enthüllen und die Natur wissenschaftlich erklären. Die Naturwissenschaften der Neuzeit versuchen, die Natur so zu erkennen, wie sie unabhängig von der als überflüssig betrachteten Hypothese eines Schöpfergottes erfasst und bestimmt werden kann (Picht, 1990: 88). Der Mensch, der sich von der Mystik der Natur und der Autorität der Religionen befreit, möchte erneut das Verhältnis von Mensch und Natur bestimmen. Genauer gesagt: Der Mensch verlangt seine neue Sonderstellung in der Natur, weil er die Macht der Naturwissenschaften besitzt, mit der

---

<sup>73</sup> Leiner, H., „Natur und Schöpfung“, in: *Natur=Schöpfung? – Theologische Annäherungen und Fragen*, 1991: 31 / zit. nach Degen-Ballmer, 2001: 51.



er die Natur analysieren und darüber hinaus dominieren kann. Im gewissen Sinne führen neue Naturwissenschaften und Techniken in der Neuzeit zum Wandel des Menschenbilds, das dem anthropozentrischen Weltbild entspricht. Die eigentliche Apotheose ist die Assimilation des modernen Menschen an das Gottesbild der Verbindung von Allwissenheit und Allmacht im weltverändernden Willen (vgl. Meyer-Abich, 1997: 153). Hier wird nicht Gott anthropomorph gedacht; hier versteht vielmehr umgekehrt der Mensch sein eigenes Wesen theomorph (Picht, 1990: 91). Der Glaube an die Naturwissenschaften spielt in der Neuzeit sozusagen eine Rolle der Ersatzreligion.

Die Befreiung des Menschen von der Mystik der Natur und der Autorität der Religionen ermöglicht gewiss den Menschen, dass sie die Respekt vor der Autonomie des Menschen bzw. des Individuums beanspruchen. Derartige Menschen begnügen sich nicht mehr mit natur- bzw. gottgegebenen Normen. Sie möchten selbst Normen festsetzen (= autonom im wörtlichen Sinne). Der Anspruch auf Respekt vor der *Autonomie* des Menschen bzw. des Individuums verstärkt bzw. beschleunigt den Wandlungsprozess des Weltbilds. Das autonome Individuum und die Gleichheit seiner Rechte sind die höchsten Werte der modernen Rechtsordnung. Die philosophische Ethik hat sich zunehmend am Vorbild des Rechts orientiert. Die neuzeitliche Ethik ist vor allem gegen moralische Bevormundung und gegen Privilegien und Hierarchien gerichtet, die der Gleichheit der Rechte und der Würde sowie den Bedingungen der Selbstachtung widersprechen (Siep, 1996b: 279). Die ethischen Normen verlangen also wechselseitigen Respekt und Unterstützung zwischen autonomen Individuen nach allgemeinen Vernunftgesetzen (Siep, 1999a: 137). Gegenstand einer solchen Ethik sind die Regeln der Kooperation zwischen Individuen. Es geht dabei um Pflichten von Menschen gegeneinander. ›Gut handeln‹ heißt, diese Pflichten zu erfüllen; ›gut sein‹ bedeutet, ein guter Kooperationspartner zu sein (Siep, 1997a: 6). Derartige Menschen wollen in den meisten Fällen (oder bestenfalls) voneinander profitieren (= Erfüllung wechselseitiger Interessen). Dies bedeutet allerdings nicht, dass sie wirklich ihre Eigeninteressen zugunsten der Interessen anderer aufopfern wollen, sondern, dass sie in Wahrheit ihre Eigeninteressen erfüllen wollen. Der Horizont der neuzeitlichen bzw. modernen Ethik ist in dieser Weise beschränkt auf die Pflichten und Rechte sowie Interessen von Personen, da Pflichten seit der Neuzeit als symmetrisch verstanden werden, also nur gegenüber Wesen bestehen, die sich selbst verpflichten können. Da es symmetrische Beziehung zwischen Rechten und Pflichten gibt, haben nur Vernunftwesen Rechte. In der neuzeitlichen bzw. modernen Ethik sind nicht-vernunftbegabte Wesen (bestenfalls außer schmerzempfindungsfähigen Wesen), die sich selbst nicht verpflichten können und damit keine Rechte haben können, daher nicht mehr

sinnvoller Gegenstand der Ethik. In der neuzeitlichen bzw. modernen Ethik ist nicht mehr von einer guten Welt die Rede, die in der antiken Ethik bekanntlich eine entscheidende Rolle spielt, und nicht mehr von einem guten Menschen, der mit seinem Verhalten zur Erhaltung oder Herbeiführung eines guten Gesamtzustandes der Welt beiträgt (vgl. Siep, 2004: 57ff. & 71f.). Die neuzeitliche bzw. moderne Beschränkung auf eine Ethik zwischenmenschlicher Pflichten und Rechte ist daher durch eine Einengung der Ethik gekennzeichnet.

Aus dem neuzeitlichen Wandel der Ethik und des Weltbilds können zunächst drei wichtige Folgen gezogen werden. Zum ersten: Die Beschränkung der Ethik auf interpersonale Kooperationspflichten führt geradezu, z.B. bei Tugendhat, zu einer Art ›Clubmoral‹ mündiger Personen (Siep, 1996a: 238): „Die Rede ›er ist einer von uns‹ ist entscheidend für die moralische Betrachtungsweise, wenn es richtig ist, dass Moral etwas wesentlich Gemeinschaftsbezogenes ist“ (Tugendhat, 1997: 195). Die Autonomie führt – kurz gesagt – zur Naturlosigkeit menschlichen Denkens. Zum zweiten: Die aufklärerische Idee der ›Autonomie des Subjekts‹ gegenüber der Natur enthält die falsche Utopie einer Natur als bloßes ›Material‹ endlos fortschreitender Verwirklichung menschlicher Ziele (Bartels, 1996: 206). Die außermenschliche Welt kann – kurz gesagt – grenzenlos instrumentalisiert werden. Ziel der Kooperation ist ausschließlich ein Optimum an miteinander verträglicher Wunscherfüllung der Partner (Siep, 1999a: 137) oder zumindest eine Konfliktvermeidung zwischen Individuen (Siep, 1999b: 11f.). Vom Ziel der Kooperation her erscheint die technische Naturbeherrschung zunächst nur positiv, weil sie Knappheit und Lasten ermäßigt (Siep, 1997b: 45). Die außermenschliche Welt scheint daher quasi einem solchen Ziel dienen zu müssen. Zum letzten : Die Idee der Autonomie des Menschen und die Idee der mit dieser Autonomie verbundenen Menschenwürde wird zum Zerrbild ihrer selbst – der Träger dieser Idee, der Mensch, beginnt sich aufzulösen (Mittelstraß, 1987: 54). Wenn jedes Individuum in seinen Wünschen und Werten völlig autonom ist, dann wäre in der Tat gegen beliebige Veränderungen des menschlichen Körpers zum Zwecke privater Wunscherfüllung z.B. nichts einzuwenden (Siep, 1999b: 19). Der Mensch wird nicht nur gesellschaftlich, sondern auch biologisch manipulierbar und damit steht er im Gegensatz zu dem, was Autonomie ursprünglich besagt, d.h. der Unverfügbarkeit der Person bzw. der Menschenwürde. Die modernen Biowissenschaften verfügen heute über eine Fülle von Möglichkeiten, durch die elektrische Stimulation des Gehirns oder durch (bio-)chemische Mittel wie Endorphine oder Neurotransmitter das menschliche Fühlen, Denken und Handeln gezielt zu beeinflussen. Der Mensch ist also nicht nur das Subjekt wissenschaftlicher Erkenntnis und technischer Kontrolle, sondern wird – je weiter diese voranschreiten – zugleich auch zu ihrem Objekt. Je

stärker die menschliche Natur technisch kontrollierbar wird, desto stärker wird auch die menschliche Subjektivität zum Objekt der Kontrolle. In einem wissenschaftlichen Bild vom Menschen ist für die Idee der Menschenwürde daher kein Platz (Bayertz, 1995: 476f.). Etwas pointiert gesagt: Der Mensch zerstört sich selbst, weil er sich der Natur gegenüber als völlig autonomes Subjekt versteht.

Wie gesagt, ist der wesentliche Wandel des Menschen- und Naturbildes nicht unabhängig von den Entwicklungen der Naturwissenschaften zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert. Wie immer die Bestimmungen von Natur sich im Laufe ihrer Geschichte gewandelt haben mögen, eine wesentliche Zäsur in unserem Naturverständnis ereignete sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts, als es gelang, reproduzierbare Experimente, quantitative Methoden und die Mittel der Mathematik auf Natur anzuwenden (Mutschler, 2002: 7). Nach Galilei ist das ›Buch der Natur‹ in mathematischen Lettern geschrieben (1987, Bd.II: 275). Das ›Buch der Natur‹ ist eine alte Metapher, die im Mittelalter den Gegensatz zum ›Buch der Offenbarung‹ bezeichnete. Zur Zeit von ›Buch der Offenbarung‹ glaubte man, dass es in der Natur etwas Mystisches bzw. etwas Übernatürliches gibt, das wissenschaftlich nicht erklärbar ist. Nachdem sich jedoch die mathematische Naturauffassung im 18. und 19. Jahrhundert versträkt durchgesetzt hatte, schien wenigstens so klar wie der Begriff der Natur. Natur bezeichnete einfach das ontologische Substrat der mathematischen Naturwissenschaft. Natur erschien mathematisch und naturwissenschaftlich völlig und glasklar erklärbar zu sein. Diese Vorstellung war so suggestiv und erfolgreich, dass der Physiker James Jeans eine zumindest unterschwellig allgemein verbreitete Überzeugung ausdrückte, als er sagte, „dass das Weltall von einem reinen Mathematiker erdacht worden zu sein scheint“ (Jeans, 1955: 130).

Natur ist für die neuzeitliche Naturwissenschaft und Philosophie ja gerade der Bereich der gesetzlich determinierten Ereignisse und Prozesse. Die neuzeitliche Naturwissenschaft verlangt uns, die Natur ausschließlich als Objekt des menschlichen Subjekts zu betrachten. Die (naturwissenschaftliche) Natur definiert Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* wie folgt: „Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d.i. nach Gesetzen“ (KrV, B 263). Die Natur ist dem Gesetz der Kausalität unterworfen. Demgegenüber ist der Bereich der Subjektivität der Bereich der Freiheit. Natur bezieht sich bloß auf die Sphäre der Objekte menschlicher Erkenntnis, die im Gegensatz zur Subjektivität steht. Daraus ergibt sich die neuzeitliche Entgegensetzung von Mensch und Natur. Das Auszeichnende des Menschen wird sich in der Neuzeit als Freiheit bzw. Vernunft bezeichnet, die sich gerade im Gegensatz zur Natur bestimmt. Dadurch ist Natur im Übrigen durch das Fremde, das Andere, das Different

zum Menschen gekennzeichnet. Die naturwissenschaftliche Naturauffassung ist zwar sehr nützlich, unnötige Angst vor der Natur zu beseitigen; man muss sich aber der Tatsache bewußt sein, dass man bloß durch eine naturwissenschaftliche Naturauffassung die Natur als Ganzes nicht (völlig) verstehen kann. Eine solche Naturauffassung führt zur Loslösung des Menschen aus der Einheit der Gesamtnatur. Zudem hat sich das Fakten- und Gesetzeswissen in der Neuzeit von den Vorstellungen der Natur als Ganzes und der guten Welt getrennt.

Der Mensch versteht sich seit der Neuzeit als ein Beobachter, der die Natur von außen betrachtet. Denn die neuzeitliche Naturwissenschaft ist nur möglich, wenn sich der Mensch als Subjekt bezeichnet und sich zugleich aus der bloß als Objektsphäre verstandenen Natur herausversetzt. Auf der einen Seite gibt ein solches Verständnis den Menschen die in der Antike und im Mittelalter ungeahnte Macht über die Natur. Auf der anderen Seite führt es den Menschen zu einer Verkennung seiner echten Stellung in der Natur (vgl. Picht, 1990: 324). Sie ist Ausdruck der neuen Stellung, die der Mensch der Natur gegenüber bezieht und durch die der Mensch seinen Vorrang vor der Natur rechtfertigt. Diese neue Stellung des Menschen wird von den einen als Hybris, von den anderen als Schritt in die Humanität bewertet. Da diese neue Stellung des Menschen in vielen Fällen mit einem Fortschritt der Humanität ausgezeichnet ist, führt das neue Menschenbild weit in religiöse, politische, kulturelle Dimensionen hinein, in Regionen, in denen sich das Selbstverständnis des Menschen der Neuzeit und Moderne ausbildet. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass die neuzeitlichen Naturwissenschaften über ihre theoretischen Dimensionen im 16. und 17. Jahrhundert hinaus in ihre neuen Dimensionen hineinzieht, und zwar in die technologische Bemächtigungspraxis gegenüber der Natur. Machbarkeit ist die Grundvorstellung der Naturwissenschaft geworden, die Kant nach Newtonschen Prinzipien auf die Kosmologie anwendet. Erkennen heißt nachbauen können: „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll“ (ANTH, AA Bd.1. 230).

Die kopernikanische Wende wirft den Menschen aus seiner zentralperspektivischen Betrachtung im Kosmos, und gibt ihm die Sonderstellung der Aktivität und des Produzierens (Schäfer, 1993: 46). Mit Hilfe der Unterwerfung der Natur durch naturwissenschaftliche Erkenntnis hat die technologische Revolution die Veränderungen mit sich gebracht, die heute einerseits als neuzeitlichen Fortschritt und andererseits als biosphärische Krise im Gefolge dieses Fortschritts bewertet wird. Die Verbindung von Naturwissenschaften und Technik hat nicht nur eine neue Gesellschaft, d.h. technische Gesellschaft, sondern auch eine neue Natur, *die technisch angeeignete Natur*, zur Folge. Das naturwissenschaftliche Wissen ist einerseits ein rein theoretisches Wissen, andererseits ein *Verfügungswissen*. Es hilft uns, über die Natur

zu verfügen. Je mehr wir über die Natur wissen, desto erfolgreicher nehmen wir sie technokratisch in unsere Dienste (Mittelstraß, 1987: 49). Die Natur wird nicht mehr als Orientierungsideal bezeichnet, sondern nur als verfügbare Ressource. Ein Wissen von der Natur ist nicht mehr ein Orientierungswissen, sondern Verfügungswissen. Ein in sich instrumentell verfaßtes Wissen von der Natur vermag Natur zu Zwecken zu nutzen. Beginnend mit Bacon wird Natur als ein Reservoir an Kräften und Stoffen für eine im Dienste des menschlichen Wohles stehende technisch-industrielle Nutzungspraxis vorgestellt. Schäfer stellt eine solche Geschichte des menschlichen Denkens über die Natur dar als eine Verlustgeschichte, in der das einstige Orientierungswissen durch das dominant werdende Streben nach Verfügungswissen verloren gegangen ist (Schäfer, 1993: 16). Ausgehend von der Wissenschaftstradition des 16. und 17. Jahrhunderts vollzog sich der technisch-industrielle Fortschritt im 19. und 20. Jahrhundert so, dass die Biosphäre als Rohstoff für eine verschwenderische Fortschrittsmaschine verheizt wurde. Das Ergebnis zeigt sich in einem geradezu unaufhaltsamen Durchsatz von Energie- und stofflichen Umwandlungsprodukten und entsprechenden Belastungen von Luft, Boden, Wasser, Klima, Artenwelt und Menschen. Der Technikphilosoph Günter Ropohl spricht daher lapidar von einem ›Ende der Natur‹ durch fortschreitende Technisierung (Ropohl, 1985: 33). Die Technik wird hier als ›Gegennatur‹ (Ropohl, 1983) bezeichnet. Das gebräuchliche Verfahren der Objektivierung von Natur wird also nach und nach als unzureichende Grundlage unseres Umgangs mit Natur in Frage gestellt (Altner, 1991: 2).

Es wäre ein Mißverständnis, wenn man die naturgesetzlich-mechanistische Naturauffassung als einen einzigen und absoluten Maßstab bezeichnet. Die ganze Natur und der Umgang des Menschen mit Natur können und sollten m.E. nicht *bloß* naturgesetzlich oder mechanistisch bestimmt und aufgefasst werden. Es kann mehre Gründe dafür geben.

(a) Im Anschluss an Aristoteles (Phys. 199b10) kann man zunächst sagen, dass wir nämlich umso unsicherer werden, je weiter wir die *scala naturae* hinabsteigen. Das heißt: Zumindest höhere Naturwesen in der *scala naturae* werden nicht ganz und unausweichlich durch das Naturgesetz beherrscht. Darüber hinaus sagt Dürr: „Problematisch ist naturwissenschaftliches Denken aber dort, wo die Vernetzung stark und die Komplexität groß ist. Damit wir in der Vielfalt nicht blind werden, sollten wir auf die uns wohl mögliche intuitive ganzheitliche Betrachtungsweise der Welt nicht verzichten, bei der es leichter fällt, Gestalten zu erkennen und Bewertungen vorzunehmen“ (Dürr, 1988: 48f.).

(b) Dank Kuhns Begriffs des Paradigmas (1976) ist es schon erkannt worden, dass sich Welt- und Naturauffassung im Laufe der Geschichte gewandelt haben und dass es vorherrschende

Welt- und Naturauffassung je nach Zeitaltern gegeben hat. Die Konstanz der Naturgesetze ist nicht ganz unabhängig von einer relativ stabilen menschlichen Zwecksetzung und Überzeugung, die aber nach größeren Geschichtsepochen variiert. Karl Popper spricht daher sogar von einer „Forderung nach räumlicher, aber auch nach zeitlicher Invarianz der Naturgesetze“ (Popper, 1976: 200). Dies bedeutet m.E. nicht, dass sich Naturgesetze epochal und lokal variieren können. Trotzdem kann man zumindest sagen: Eine szientifische Welt- und Naturauffassung besitzt zwar von der Neuzeit bis heute eine vorherrschende Stellung in der allgemeinen Überzeugung und unserem Wissen von der Natur; dies bedeutet jedoch nicht, dass sie die einzige, unersetzbare und einwandfreie Welt- und Naturauffassung ist, und damit dass sie für immer durch unerschütterliche Wahrheit gekennzeichnet sein kann.

(c) Wenn auch die ganzheitliche Denktradition in der Neuzeit keine dominierende Stellung besitzt, bedeutet dies nicht, dass sie ganz erloschen ist. Als konkurrierende Denkweise gegen eine rein szientifische bzw. naturgesetzlich-mechanistische Welt- und Naturauffassung gibt es auch in der Neuzeit das ganzheitliche Denken, so bei Leibniz, Schelling, Goethe etc. (vgl. Meyer-Abich, 1989: 318). Goethe stellt z.B. die Alternative zu jenem Typ der abstrahierenden Objektivierung von Natur dar. Sein Naturbegriff ist darin ganzheitlich, dass er alles mit allem, unter Einschluß des Menschen, verbunden sein lässt (Altner, 1991: 25). Viele Naturethiker führen heute ihre Begründungsansätze auf eine althergebrachte Welt und –Naturauffassung zurück, die sich in der Antike vorfindet, anstatt sie auf eine ahistorische Denkweise zurückzuführen, die nur auf rein szientifischem bzw. naturgesetzlich-mechanistischem Wissen fußt. Ohne Kontinuität der ganzheitlichen Denktradition ist eine solche Zurückführung nicht einfach denkbar. Deswegen kann man nicht sagen, dass eine naturgesetzlich-mechanistische Welt- und Naturauffassung eine einzigartige und unersetzbare Denkweise ist.

(d) Im Anschluss an die holistische Denktradition kann man auf den Nachteil der rein szientifischen Welt- und Naturauffassung hinweisen, dass der mentale Zugang des Menschen zur Welt und Natur dabei nicht berücksichtigt werden kann, weil die Welt und die Natur dabei bloß nach Naturgesetzen bzw. unausweichlichen Mechanismen konstituiert sind. Wieso kann und sollte von der guten Welt und dem guten Zustand der Natur die Rede sein? Klar ist, dass die Natur und die Welt je nach unserem Welt- und Naturbild verbessert oder verschlechtert werden, weil unser Handeln ein Ausdruck von Denkweisen ist, und, weil der Mensch in der Welt und der Natur mitwirkt, oder weil der Mensch einen gezielten guten Zustand der Welt und der Natur (mit-)konstituiert. Wertvolle Eigenschaften, die einen guten Zustand der Welt und der Natur konstituieren, bewertend zu beschreiben gehört m.E. zur wesentlichen Tätigkeit des Menschen. Die Sichtweise des Menschen auf die Welt und die Natur ist in den meisten

Fällen für einen guten Zustand der Welt und der Natur mitkonstitutiv. Realität bezieht sich m.E. nicht bloß auf *matters of fact*, sondern auch auf einen mentalen Zugang des Menschen zur Welt und Natur. Ein evaluatives Welt- und Naturbild ist daher keine bloßen subjektiven Projektionen, sondern Teil der Realität. Da ich im Kap.6 auf dieses Thema zurückkomme, möchte ich mich hier mit dieser Bemerkung begnügen. Nicht nur szientifische, sondern auch lebensweltliche Welt- und Naturauffassung sollten das Thema der Naturethik sein. Die Frage, wie sich szientifische und lebensweltliche Welt- und Naturauffassung miteinander versöhnen können, sollte in der Naturethik beantwortet werden.<sup>74</sup>

Eine der Ursachen der gegenwärtigen Naturkrise liegt m.E. in einem zu engen szientifischen Naturbegriff, den wir jahrhundertlang ganz naiv als gültig vorausgesetzt haben. Nach Bartels werden Forderungen nach einer Neuorientierung im praktischen Naturverhältnis häufig mit dezidierter Kritik an der gegenwärtigen Form der Naturwissenschaften verknüpft: „Eine an den Methoden und Resultaten der Naturwissenschaften orientierte Naturphilosophie ist in dieser Sicht kein geeignetes Mittel zu Behebung der diagnostizierten Fehlentwicklung im Verhältnis zwischen Mensch und Natur, sondern eher selbst ein Symptom dieser Fehlentwicklung“ (Bartels, 1996: 196). Viele Autoren glauben, eine Wissenschaft, die solche desolaten Folgen habe, wie die jetzt existierende, müsse auf einem falschen Bewußtsein beruhen. Picht fordert eine Revision der tragenden Grundbegriffe und Methoden der bisherigen Wissenschaft (Picht, 1979: 27). Bloch (1985) sagt, dass die bürgerliche Wissenschaft auf einem falschen Fundament ruhe. Über derartige wissenschaftliche Kritik hinaus gibt es *leider* auch emotionale Reaktionen auf die gegenwärtige Form der Naturwissenschaften. Sie lauten z.B., dass der Mensch sogar die erst vor zweihundert Jahren errungene Mündigkeit auf dem Altar der Großen Mutter Natur als Opfergabe darbringen will, um sich gleichsam von den Sünden der Neuzeit entschuldigen zu lassen. Solche emotionalen Reaktionen tragen nicht zur Begründung einer Naturethik bei. Dass man alle Entwicklungen bzw. Veränderungen der Neuzeit bloß als Fehlentwicklungen bezeichnet, ist m.E. nicht fair und korrekt. Beispielsweise darf die aufklärerische Entwicklung des politischen Sektors in der Neuzeit nicht ohne weitere Überlegung herabgesetzt werden. Zudem sollte der Mensch den Naturwissenschaften angemessenen Respekt zollen, weil sie wissenschaftliche Entwicklung,

---

<sup>74</sup> Nicht nur in der holistischen Naturethik, sondern auch in der Phänomenologie der Natur (vgl. Böhme & Schiemann, 1997) werden die Notwendigkeit und die Rechtfertigung einer lebensweltlichen Welt- und Naturauffassung thematisiert. Böhme und Schiemann setzen gewöhnlich mit Hermann Schmitz bei der Leiberfahrung an, wie sie aller Objektivierung des Leibes als eines physikalischen Körpers vorausliegt (vgl. Schmitz, 1964). Sodann verlängern Böhme und Schiemann diese Leiberfahrung in die Natur hinein, mit dem Argument, dass wir uns in unserer Leiberfahrung zugleich auch als Natur erfahren können. Der menschliche Leib, auf dem Schnittpunkt zwischen Natur und Kultur, scheint heute gegenüber rein physikalistischen Konzeptionen in den Blick zu rücken.

Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen (z.B. durch Entwicklung der Medizin), Vorbeugung vor Naturkatastrophen usw. ermöglichen. Infolge der (nicht rein) szientifischen Welt- und Naturauffassung kann man heute nicht in ein vorwissenschaftliches Welt- und Naturbild zurückfallen. Wir sollten m.E. versuchen, den szientifischen Naturbegriff dadurch abzumildern, dass wir nicht rein physikalische, gleichwohl aber empirische, Wissenschaften einführen, um den Rekurs auf eine starke Metaphysik der Natur zu vermeiden. Dies müsste m.E. zur Aufgaben der Naturethik gehören.

Es ist notwendig, das neuzeitliche Menschen-, Welt- und Naturbild genau zu zeigen und zu kritisieren. Ich möchte deshalb im Folgenden die philosophischen Beiträge zum neuzeitlichen Menschen-, Welt- und Naturbild zeigen und kritisieren. Die Anthropozentrik wird zu Beginn der Neuzeit zum Leitmotiv. Nach Francis Bacon ist die Natur ein menschlichen Bedürfnissen unterworfenen Material, das technisch zum Wohl des Menschen zu beherrschen ist. Eine solche Einstellung zur Natur wird von René Descartes erkenntnistheoretisch eingeholt: Die Wendung zum Subjekt als *fundamentum inconsussum* trennt die Natur als bloße *res extensa* von der *res cogitans* ab, so dass der Mensch zum Herr und Meister der Natur wird. Freilich ist diese die Natur nach dem Modell der Maschine verobjektivierende und in ihrem qualitativen Selbststand durch zunehmende Mathematisierung (Husserl, 1962: § 16-19) aushöhlende Sicht eines naturlosen Geistes auf eine geistlose Natur noch eingebunden in eine metaphysische Theozentrik (vgl. Rosenau, 1994: 103). Immanuel Kant betont die Gesetzmäßigkeit der Natur, die als Reich der Notwendigkeit zunächst im Gegensatz zum moralischen Reich der Freiheit steht. Pointiert gesagt: Ich möchte im Folgenden die geistwissenschaftliche, philosophische Ursache der gegenwärtigen Naturkrise oder die philosophischen Gründe der Anthropozentrik herausfinden.

### **2.2.1 FRANCIS BACON: HANDLUNGSLEITENDE GRUNDLAGE DES ANTHROPOZENTRISMUS**

Bacon (1561-1626) lenkt unsere Aufmerksamkeit auf eine neue Grundtendenz der neuzeitlichen Wissenschaften, die zwar ganz offenkundig ist, aber gleichzeitig fortwährend kritisiert wird. Die neuzeitliche Phase der europäischen Wissenschaften beginnt mit dem Satz ›Wissen ist Macht‹. Nur weil das Wissen seit Beginn der Neuzeit in allen Phasen der Entwicklung moderner Wissenschaft als Mittel zur Expansion menschlicher Machtausübung gesucht, ausgebaut, organisiert und von den daran interessierten Kräften finanziert worden ist, konnte die Wissenschaft die Welt verändern (Picht, 1990: 298f.). Gemäß seinem berühmten Dictum ›Wissen ist Macht‹ erweist sich der Wert des Wissens ausschließlich an seiner möglichen technischen Verwertbarkeit. Die Wissenschaften werden nicht rein



theoretisch, sondern im Hinblick auf ihre Konsequenzen beurteilt. Bacon verlangt als erster, dass die Wissenschaften unbedingt dazu beitragen müssten, das allgemeine materielle Wohl der Menschheit zu fördern: „Das wahre Ziel der Wissenschaften ist nun die Bereicherung des menschlichen Geschlechts mit neuen Kräften und Erfindungen“ (Bacon, 1974: 129). Die Wissenschaft ist kein höchster Zweck, sondern ein Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke. Sein Denken unterscheidet somit die Neuzeit von der Antike.

Das Wissen über die Natur muss für Bacon mehr oder weniger ein Herrschaftswissen sein. Nur ein Herrschaftswissen über die Natur soll als Naturwissenschaft gelten dürfen (Meyer-Abich, 1984: 200). Es setzt ein anderes Menschen-, Natur- und Weltbild voraus, das in der Antike keine große Rolle spielte. Das Wesen des Menschen ist für Bacon durch Begierde gekennzeichnet. Er versucht, drei verschiedene Stufen und Arten menschlicher Ehrbegierde aufzustellen. Das höchste und vornehmste Machtstreben sollte seiner Meinung nach der Herrschaft des Menschen über die Natur gewidmet sein: „Derjenige endlich, welcher die Macht und Herrschaft des menschlichen Geschlechts über die Gesamtnatur zu begründen und zu erweitern strebt, besitzt ohne Zweifel eine Ehrbegierde, die, falls sie ja noch so genannt werden darf, bei weitem naturgemäßer und edler ist als beide vorhergehende Arten“ (Bacon, 1974: § 129). Die Einstellung des Menschen zur Natur drückt sich in Metaphern der Macht und der Herrschaft aus. Der Mensch zwingt und knechtet nun seinerseits die Natur. Die Herrschaft des Menschen über die Natur erscheint Bacon naturgemäß und menschlich zu sein. Entsprechend seinem Menschenbild konstruiert Bacon ein neues Naturbild. Die Natur ist für Bacon der Bereich, in dem der Mensch tätig werden soll zu ganz neuartigen Zwecksetzungen. Die Natur erscheint damit zugleich als ein Arsenal, als ein Materie- und Energievorrat, aus dem die Mittel zur Steigerung der Gesundheit, des Wohlergehens, des Reichtums aller zu gewinnen sind. Der richtige Gebrauch der richtigen Mittel gewährt die Macht des Menschen über die Naturkräfte. Die Instrumente des Experiments werden wie Waffen gegen die Natur gerichtet, damit sie ihre verborgenen Schätze und Geheimnisse preisgibt (Schäfer, 1982: 22). Bacons Denken trägt zur Entwicklung der Technik und technischen Wissensgewinnung bei. Dies bedeutet jedoch zugleich, dass die Ausnutzung der Naturkräfte zu erfolgen habe zum Nutzen und zur Steigerung des materiellen Wohlergehens aller. Daraus ergibt sich eine unvermeidliche Praxis: Die ungehemmte Industrialisierung und Ausbeutung der Ressourcen hat nicht nur zur Zähmung der Naturkräfte geführt. Sie hat zugleich eine gigantische Eigendynamik der Industrialisierung freigesetzt, die sich von Grund auf gegen ursprüngliche Zielbestimmung durchsetzen kann. Was als Beherrschung der Natur begann mit dem Ziel, das Wohl aller zu mehren, hat sich als eine Form der Herrschaft über Menschen ausgewickelt, die

alle zur Förderung des industriellen Wachstums in die Pflicht nimmt (ebd.: 23). Der Siegeszug der Naturwissenschaft kann durch eine Vorstellung von Fortschritt gerechtfertigt werden. Er projiziert sich in die Erwartungen von kontinuierlichem Wirtschaftswachstum, zunehmender sozialer Sicherheit und zunehmender gesellschaftlicher Emanzipation. Der Fortschritt von Naturwissenschaft und Technik ist der Motor des riesigen Schwungrades, das sämtliche industrialisierten Gesellschaften mit wachsender Geschwindigkeit aus ihrer Vergangenheit herausschleudert. Picht zufolge kann dieser Prozess aber mit dem Prozess der Zerstörung der Natur identifiziert werden (vgl. Picht, 1990: 309). Mit Picht kann man sagen, dass die Menschheit heute in Gefahr ist, durch ihre Wissenschaft von der Natur den Bereich der Natur, in dem sie lebt und der ihrem Zugriff ausgesetzt ist, zu zerstören (ebd.: 298). Picht weist mit großem Nachdruck darauf hin, dass „eine Wissenschaft, die die Natur zerstört, keine wahre Erkenntnis der Natur sein kann“ (ebd.: 3). Deswegen sind wir heute verpflichtet, das Wesen unserer Naturerkenntnis in Frage zu stellen. Darüber hinaus wird es immer wieder in Frage gestellt, ob die Mehrung des materiellen Wohlstandes durch Einsatz technischer Mittel *per se* nicht die richtige Entwicklung der menschlichen Geschichte ist. Sie zerstört sowohl die Natur als auch den großen Teil der Menschheit. Genauer gesagt: Einige Industrienationen verschaffen sich ihren Wohlstand auf Kosten der Natur und des Großteils der Menschheit in der Dritten Welt (vgl. Schäfer, 1987: 26). Damit kann man sagen, dass die obige unvermeidliche Praxis als eine egoistische Ausbeutungspraxis bezeichnet wird. Bacon gilt deshalb überwiegend als der Wegbereiter der industriegesellschaftlichen Anthropozentrik (Meyer-Abich, 1997: 231).

### **2.2.2 RENÉ DESCARTES: ERKENNTNISLEITENDE GRUNDLAGE DES ANTHROPOZENTRISMUS**

Es wäre nützlich, dass ich damit beginne, was die Philosophie der Neuzeit unter Subjekt versteht. Das Wort ›Subjekt‹ bezieht sich auf den Inbegriff jener Möglichkeiten, die allen Menschen zu allen Zeiten gemeinsam sind. Im Unterschied zu den anderen Lebewesen haben alle Menschen die Möglichkeit, ›ich‹ zu sagen. Gerade darin, dass alle Menschen ›ich‹ sagen können, sind sie nicht individuell sondern gleich. Außerdem haben alle Menschen, was wir ›Bewußtsein‹ nennen; sie können denken. Das Vermögen, ›ich‹ zu sagen, und das Vermögen zu denken fundieren sich wechselseitig. Der Mensch kann nur deshalb ›ich‹ sagen, weil er denken kann. Er kann nur denken, weil er ›ich‹ sagen kann (Picht, 1990: 326). Eine solche Redeweise beruht grundsätzlich auf René Descartes. Er zweifelt an der Wirklichkeit der Sinnenwelt einschließlich seiner eigenen Leiblichkeit, weil die Sinne uns oft täuschen. Was ihm dann als unbezweifelbar zurückbleibt, ist sein eigenes zweifelndes Denken. Er bezeichnet

damit das Wesen des Menschen als *ego cogito*. Für Descartes bezeichnet sich *ego cogito* als unerschütterliches Fundament, als *fundamentum inconcussum*. So entsteht das Menschenbild des sozusagen naturfreien denkenden Wesens, zum einen, weil sich das Wesen des Menschen ausschließlich als ein denkendes Wesen (*res cogitans*) bezeichnet, und zum anderen, weil der Rest der Welt bloß als ausgedehnter Stoff (*res extensa*) zu sein erscheint (vgl. Meyer-Abich, 1984: 232).

Während Bacons Menschen- und Naturbild hauptsächlich die handlungsleitende Grundlage für die industriewirtschaftliche Eroberung der Natur bilden, bietet das cartesische Menschen- und Naturbild die erkenntnisleitende Grundlage für die naturwissenschaftliche Wahrnehmung der Neuzeit an. Im Falle der Naturwissenschaften heißt die leitende Maxime seit Descartes, an der Natur berechenbar zu machen, was berechnet werden kann. Descartes empfiehlt, Abschied von der konkreten Sinneserfahrung zu nehmen und als Grundlage naturwissenschaftlicher Erkenntnis jene Bausteine der Natur zu wählen, die sich einer zeitlosen bzw. immer gültigen mathematischen Erfassung fügen. Dazu bedarf es einer Objektivierung und Mathematisierung der Natur. Die ›Kunst‹ des naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozesses besteht darin, aus der Komplexität des Naturzusammenhangs einzelne Ursache-Wirkung-Ketten zu isolieren, so dass die hier bestehende Wechselwirkung experimentell verifiziert und unter Anwendung mathematischer Methoden dargestellt werden kann (Altner, 1991: 11). Die Natur reduziert sich bei Descartes sozusagen auf die naturwissenschaftlich angeeignete Natur. Das heißt: Man begegnet hier nicht der Gesamtnatur, sondern bloß einem Teil der Natur. Bei einer rein kausalen Naturerklärung wird die Natur als Objekt behandelt, das naturwissenschaftlich analysiert werden kann. Die Natur figuriert im naturwissenschaftlichen Erkennen bloß als Objekt im Gefolge der an ihr vollzogenen experimentellen Zurichtung und das Subjekt des erkennenden Naturwissenschaftlers wird hier ausgeklammert (ebd.: 12). Um exakte naturwissenschaftliche Erkenntnis zu ermöglichen, bedarf es letztlich über eine Objektivierung, Mathematisierung und Entsinnlichung der Natur hinaus einer Trennung von Mensch und Natur, damit sich der Mensch ausschließlich als Beobachter oder Forscher versteht.

Dass Natur Objekt, Ressource und Nutzungsgegenstand für den Menschen zu sein habe und nichts anderes sonst, das ist das Grunddogma des technisch-industriellen Fortschritts, wie er sich heute mit immer schnellerer Dynamik vollzieht (ebd.: 2). Dieser Fortschritt bringt eine unvermeidliche Folge, z.B. Umweltproblem bzw. Naturzerstörung, mit sich. Meyer-Abich weist zu Recht darauf hin, dass ohne das cartesische Menschen- und Naturbild es weder zur modernen Industriegesellschaft noch zu den heutigen Bedrohungen der Lebensgrundlagen

hätte kommen können (Meyer-Abich, 1984: 231). Bemerkenswert ist, dass dieser Fortschritt zur Wertlosigkeit und Sinnlosigkeit der Natur für das neuzeitliche Bewußtsein führt, weil Werte für Descartes offensichtlich nicht zur *res extensa* gehören. Mit anderen Worten: Descartes führt zur mechanistischen Auslegung der Natur. Die Natur stellt sich für ihn dar als eine Maschine, die nur auf Druck und Stoß nach notwendigen Gesetzen reagiert (Schäfer, 1982: 40). Schweitzer kritisiert also das der Moderne zugrundeliegende Weltverständnis des Descartes als Maschinendenken (Schweitzer, 1966b: 363).

Das cartesische Denken führt zudem zur Vergessenheit der menschlichen Naturzugehörigkeit und zur Zweiteilung des Menschen in *res cogitans* und *res extensa*. Die Zweiteilung des Menschen in ein materielles und ein intellektuelles Wesen war bei Descartes fixiert worden. Der Mensch stellt, soweit er ihn als Naturwesen angeht, eine solche Maschine, einen Automaten dar (Schäfer, 1982: 40; Schramme, 2002: 254). Durch die Zweiteilung der Welt sind wir zu Siegern über die Natur geworden, aber somit wir drohen uns selbst heute. Ein materieller Teil des Menschen – ein menschlicher Körper – kann reibungslos objektiviert und instrumentalisiert werden wie *res extensa*, zum einen, weil er bloß als *res extensa* anerkannt wird, und zum anderen, weil es keine Verbindung zwischen der körperlichen Verfasstheit des Menschen und der Sphäre der Werte zu geben scheint. Ein interessantes Beispiel dafür ist, dass Bio- und Gentechnik heute sogar auf die Menschen angewendet werden.

Wir erinnern uns daran, dass die Idee eines spezifischen moralischen Status der menschlichen Natur tiefe Wurzeln in der Geschichte der europäischen Philosophie hat, die bis in die Antike zurückreichen. Zwar ist die Moderne durch einen starken Trend zur Neutralisierung, Entzauberung und Entmoralisierung der äußeren Natur gekennzeichnet; und auch die menschliche Natur blieb von diesem Trend nicht vollständig verschont. Dennoch wurde ihr besonderer moralischer Status nur selten frontal und grundsätzlich in Frage gestellt; ihr wird bis heute ein Wert zugeschrieben. Und dies gilt nicht nur für das philosophische Denken, sondern auch für das moralische Alltagsbewußtsein (Bayertz, 2005: 10; vgl. ders., 1987: 111f.). Wir finden in der Menschenwürde bzw. dem Personbegriff den wichtigen Grund für diese Idee eines spezifischen moralischen Status der menschlichen Natur. Wir bezeichnen diese Idee eines spezifischen moralischen Status der menschlichen Natur als die Menschenwürde bzw. die Person. Der Gedanke, allen Personen komme ein spezieller Wert, eine spezielle Würde, zu, ist – ganz unabhängig von jeder spezifischen philosophischen Theorie – weit verbreitet. Dazwischen ist doch bei der Frage unterschieden, was der Sinn und die zugrundeliegende Basis der Menschenwürde bzw. der Person. Zum einen, da das Thema ›Menschenwürde‹ bzw. ›Person‹ von der Antike bis zur Gegenwart in den zahlreichen

philosophischen Debatten aufgetaucht ist und auftaucht,<sup>75</sup> und zum anderen, da es bei der Auseinandersetzungen über dasselbe Thema divergierende Meinungen gibt, möchte ich hier nicht auf alle philosophischen Debatten und Theorien über Menschenwürde bzw. Person blicken. Aber sicher ist, dass sich die Würde des Menschen nicht einfach auf rein deskriptive Eigenschaft des Menschen zurückführen lässt. Dies ist m.E. eine Art des naturalistischen Fehlschlusses, wobei etwas Normatives bzw. etwas Ethisches auf etwas Außerethisches zurückführt wird. Wenn man die normativen Konnotationen des Ausdrucks Person fallenlässt und das Wort als rein deskriptiven Terminus deutet, kann man – einerlei, welches die deskriptiven Kriterien für das Personsein sind – aus der bloßen Tatsache, dass jemand eine Person ist, keine Schlüsse darauf ziehen, wie diese Person behandelt werden sollte. Offensichtlich bedeutet das moralische Gebot, Personen als Personen zu behandeln, mehr als nur „Behandle sie als Wesen mit den deskriptiven Eigenschaften X, Y und Z!“ (Hill, 2003: 155). Das Wesen des Menschen lässt sich nicht bloß auf seine bestimmte Eigenschaft, z.B. *res cogitans* bei Descartes, reduzieren. Der Mensch sollte grundsätzlich als Gesamtperson betrachtet bzw. respektiert werden, nicht aber als bloße Ansammlung seiner verschiedenen Eigenschaften. Ich bin daher der Meinung, dass sich die Würde des Menschen nicht bloß auf *res cogitans* reduziert.<sup>76</sup> Der Grund für das allgemeine Verbot der Anwendung der Bio- und Gentechnik auf Menschen lässt sich nicht auf *res cogitans*, sondern auf die Menschenwürde bzw. Person zurückgehen.

---

<sup>75</sup> Vgl. Zu den philosophischen Entwicklungen bzw. Veränderungen des Personbegriffs: Brassler (1999).

<sup>76</sup> Doch glauben manche Menschen, dass die Menschenwürde auf bestimmter Eigenschaft des Menschen fußen müssen, die sich grundsätzlich von Eigenschaften außermenschlicher Wesen unterscheiden lassen. Nach dieser Ansicht würde meine obige Position kritisiert, dass sie auf einer metaphysischen Grundannahme fußt, die nicht empirisch nachweisbar ist. Der bestmögliche Kandidat für die Eigenschaft des Menschen, durch die sich der Mensch von außermenschlichen Wesen unterscheidet, und somit, auf die sich die Menschenwürde zurückführen lassen, wäre m.E. die Vernünftigkeit des Menschen. Wenn wir die Vernünftigkeit des Menschen im Sinne seiner empirischen Fähigkeiten meinen wollen, sollten wir mit den folgenden Problemen rechnen. (a) Wenn jemandem eine bestimmte Eigenschaft (hier: Vernunftfähigkeit) fehlt, kann er sich nicht mehr als Person bezeichnen, d.h. er verliert dann seine Menschenwürde. Eine solche Ansicht ist sozusagen ein Auslöser der gegenwärtigen bioethischen Debatte, z.B. in Bezug auf Euthanasie (nonvoluntary euthanasia), Abtreibung, Forschung mit Nicht-Einwilligungsfähigen, Embryonenforschung, pränatale Diagnostik u.a. Soweit ich weiß, entwickelt sich zwischen zwei Gruppen die gegenwärtige bioethische Debatte über die obigen bioethischen Probleme. Entweder: Um dieses Problem zu vermeiden, ist die Vernünftigkeit des Menschen in vielen Fällen nicht im Sinne seiner empirischen Fähigkeiten gemeint, sondern als eine Eigenschaft, die alle Menschen gleichermaßen durch ihre Zugehörigkeit zur Welt der Vernunft haben, die über der empirischen Welt steht. Dann würde diese Eigenschaft in den metaphysischen Bereich einziehen. In diesem Fall wäre der absolute Wertcharakter der Vernunft eine letztlich metaphysische Annahme. (b) Oder: Die Vernünftigkeit des Menschen ist jedenfalls im Sinne seiner empirischen Fähigkeiten bestimmt. Dann muss es zugleich akzeptiert werden, dass die menschlichen Individuen Vernünftigkeit in verschiedenen Graden besitzen. In diesem Fall sollten wir zusätzlich darüber diskutieren, von welchem Grad der Vernunftfähigkeit sich der Mensch erst als Person bezeichnen kann. Je nach dem Grad der Vernunftfähigkeit sollte dann der Personbegriff flexibel sein. Wenn wir z.B. Vernünftigkeit im Grad von zweifelndem Denken bei Descartes als Maßstab der Menschenwürde oder der Person annehmen, könnten nur wenige Menschen als Person genannt werden. Wenn wir Vernünftigkeit im minimalen Grad als Maßstab der Person annehmen, könnten wir nicht die Möglichkeit ausschließen, dass höhere Tiere ebenfalls ein (Quasi-)Person sein können (vgl. Singer, 1984: 129ff.; s.o. Kap.1.2). Wenn wir unter diesen Umständen höhere Tiere nicht als Person bezeichnen, würden wir mit dem Vorwurf des Speziesmus rechnen müssen.

### **2.2.3 IMMANUEL KANT: MORALPHILOSOPHISCHE GRUNDLAGE DES ANTHROPOZENTRISMUS**

Ich möchte hier auf das Mensch-Natur-Verhältnis bei Kant blicken, weil das kantische Denken m.E. zur Grundlegung der Anthropozentrik beiträgt. Der Anthropozentrismus wird m.E. bei Immanuel Kant moralphilosophisch bzw. ethisch begründet. Um das Mensch-Natur-Verhältnis bei Kant zu verstehen, wäre es besser, dass wir mit dem kantischen Naturbegriff beginnen. Die Frage nach Kants Naturbegriff kann nicht einfach beantwortet werden, weil sich Kants Einstellungen zur Natur auch im Laufe der Entwicklung seines philosophischen Denkens verändern. Kants Philosophie teilt man gewöhnlich in drei – ziemlich genau voneinander abgrenzbare – Epochen ein: die vorkritische, die kritische und die nachkritische Epoche. Je nach Epoche sehen wir jeweils andere Einstellung zur Natur bei Kant. Wir können der vorkritischen Periode einen überwiegend ›frommen‹, der kritischen Periode einen überwiegend ›objektivistischen‹ und der nachkritischen Periode einen überwiegend ›organismischen‹ Naturbegriff zuweisen (Wolters, 1989: 206).

In der vorkritischen Periode bemüht sich Kant um eine sogenannte Physikotheologie. Die auffallende Naturordnung bzw. Zweckmäßigkeit, mit der alle Lebensformen für bestimmte Daseinsbedingungen ausgerüstet sind (bzw. zu sein scheinen), musste vor allem für die Physikotheologen des 18. und 19. Jahrhunderts als das überzeugendste Argument für das Wirken göttlicher Gestaltung dienen – ganz im Sinne von Leibnizens „bester aller möglichen Welten“. Physikotheologie, so bemängelt Kant, wird der göttlichen Schöpfungs idee eines nach Naturgesetzen geordneten Kosmos nicht gerecht, wenn sie bei jeder Kleinigkeit göttliches Eingreifen postuliert, dem Schöpfer also eine gewisse planerische Unfähigkeit attestiert. Dagegen muss Naturwissenschaft, die der Weisheit des Schöpfers adäquat sein soll, nachweisen, dass das gesamte Naturgeschehen die naturgesetzlich geordnete und erfassbare Entfaltung der göttlichen Schöpfungsgedanken ist (ebd.: 207). Daraus ergibt sich eine Idee bei Kant: Mit der Schöpfung geeigneten elementarischen Grundstoffs ist für Kant das Werk Gottes schon beendet; der Rest ist Mechanik. Mit anderen Worten legt der Schöpfergott vor der Entstehung des Kosmos seine mechanischen Gesetze in die Materie. Nach der Entstehung des Kosmos erscheint er überflüssig zu sein. Die Erklärung des Kosmos liegt also vollständig in die Hände der Wissenschaft. Diese Einstellung könnte – mit einiger Vereinfachung – als die wissenschaftliche Objektivierung des Kosmos zusammengefasst werden.

Die kritische Periode der kantischen Naturphilosophie ist von einer ›Kopernikanischen Wende‹ in Kants Erkenntnisauffassung geprägt (ebd.: 210). In der kritischen Periode bemüht er sich darum, zu erklären, wie der Mensch die Natur erkennt. Er unterscheidet vor allem das

erkennende Subjekt von dem erkannten Objekt. Das erkennende Subjekt ist für Kant ein leib- und weltloses Wesen, dem er den Namen ›transzendentes Ich‹ gibt. Was wir im Alltag durch unsere Sinnesorgane erkennen können, sind bloß vom Subjekt geformte Erscheinungen. Eine solche Erkenntnis ist nicht allgemeingültig. Natur kann also für Kant nicht mehr schlicht und naiv als Inbegriff der außer uns existierenden Dinge verstanden werden. Nach Kant stehen alle Erscheinungen der Natur unter den Kategorien, von welchen die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet), als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmäßigkeit abhängt. Natur überhaupt, das heißt das, was wir von der Natur *a priori*, also noch vor allem möglichen konkreten Kontakt mit ihr, schon wissen, ist Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen (KrV, B 165). Da es im apriorischen Naturbegriff der reinen Vernunft gerade auf Gesetzmäßigkeit ankommt, ergibt sich, dass der Naturbegriff des kritischen Kant vor allem der Begriff einer in ihrem Gesetzeszusammenhang erkannten Natur ist. Zusammengefasst lässt sich sagen: Natur ist für den kritischen Kant naturgesetzlich objektivierbare Natur. Kants Einstellungen zur Natur in der vorkritischen und kritischen Periode bringen insgesamt jene objektivierende Einstellung zur Natur zum Ausdruck.

In der Neuzeit wird die Natur als ein Bereich gedacht, in dem sich nach unveränderlichen Gesetzen notwendige Veränderungen vollziehen; sie ist Ort der Notwendigkeit. Nichts kann sich den Naturgesetzen entziehen, alles ist ihnen unterworfen, sofern es überhaupt im Rahmen von Raum und Zeit erscheint (Schäfer, 1993: 45). In der Neuzeit ist die Einheit der Natur mit dem Konzept des Naturgesetzes so eng verbunden, dass der Begriff der Natur den des Gesetzes mit sich führt. Die Vorstellung von Natur, in der die Regularitäten auf die den ›inneren Naturen der Dinge‹ gemäßen Verhaltensweisen zurückgeführt werden, ist verschwunden. Alle in der Natur wirksamen Kräfte sind ›äußere Kräfte‹. Kant hat diesen Naturbegriff auf die Formel gebracht: Natur (substantive oder materialiter) bedeutet den „Inbegriff aller Dinge, sofern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung sein können“ (MAdN, AA 467), oder auch: „[...] den Inbegriff der Erscheinungen, sofern diese vermöge eines inneren Prinzipes der Kausalität durchgängig zusammenhängen“ (KrV A418/B446). Mit dem Zusammenhang nach einem Prinzip der Kausalität meint Kant den Zusammenhang vermöge der Naturgesetze. Das ist eine typisch neuzeitliche Vorstellung.

Das Mensch-Natur-Verhältnis bei Kant wird m.E. deutlich in seiner moralphilosophischen Schriften ausgeschrieben. Kant unterscheidet zwischen Personen und Sachen dadurch, dass er allen Sachen „nur einen relativen Wert, als Mittel“ zuschreibt, während Personen durch „ihre Natur“ „schon als Zweck an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf“, also als Selbstzwecke, ausgezeichnet werden (GMS, AA 428). Die kantische

Ethik geht von der Frage aus, wie ein moralisches Sollen, das nicht relativ zu subjektiven Neigungen oder zufälligen Zielsetzungen ist, möglich ist. Die Vorfrage, wie dieses Sollen zu formulieren ist, wird so beantwortet, dass es in einem kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt. Es geht deswegen bei der kantischen Ethik um Universalisierbarkeit (der Maximen). Kant entwickelt dieses Grundprinzip in verschiedenen Variationen, wobei die in unserem Zusammenhang wichtige die Zweckformel ist. Sie lautet: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (GMS, AA 429). Das wird so erläutert, dass der Mensch als vernünftiges Wesen autonom, nach selbstgegebenen Gesetzen leben kann und sich daher sein Leben als Zweck an sich vorstellt. Als ein solches Wesen kann der Mensch das Subjekt der Moral sein und er besitzt einen Wert oder eine Würde, die sich nicht auf empirische oder instrumentale Interessen reduziert. Insofern alle menschlichen Wesen an diesem Wert Anteil haben, können sie Objekte der Moral sein. Demgegenüber sind andere Naturwesen nach Kant bloß als Sache anzusehen und zu behandeln, weil sie keine vernünftigen Wesen sind und sich also selbst keine Zwecke setzen können. Ricken bezeichnet Kants Einstellung zur Natur als radikaler Anthropozentrismus, weil sich Kants Dichotomie zwischen Personen und Sachen darauf bezieht, dass vernünftige Wesen Personen und Zweck an sich selbst, alle anderen Naturwesen dagegen Sachen und bloße Mittel sind (Ricken, 1987: 3). Ricken zufolge kann der Mensch als vernünftiges Wesen bei der kantischen Ethik sowohl einziges Subjekt der Moral (*moral agent*), als auch einziges Objekt der Moral (*moral patient*) sein. Demgegenüber sind alle anderen Wesen weder Subjekte der Moral noch Objekte der Moral.

Gemäß dem Autonomieprinzip ist der Mensch das frei Zweck setzende Wesen, dessen Zwecke über alle Natur hinaus liegen, d.h. moralisches Wesen. Unter dieser Prämisse scheint es nach Kant dem Menschen erlaubt zu sein, die Natur als Mittel für eigene Zwecke zu betrachten. Unter dieser Perspektive ist die Natur bloßes Mittel zur Erreichung menschlicher Zwecke. Zudem wird diese Auffassung oft falsch interpretiert, dass es auf der Grundlage der kantischen Philosophie zur Rechtfertigung einer uneingeschränkten Nutzungspraxis der Natur durch den Menschen kommen könne. Obwohl Kants Einstellung zur Natur gewiss durch einen Anthropozentrismus gekennzeichnet ist, wird sie in der gegenwärtigen Debatte um die kantische Philosophie nicht als radikale Position der Anthropozentrik gedacht. Moralische Nichtpersonen, z.B. Tiere, Pflanzen u.a., können nach Baranzke aufgrund ihrer fehlenden Intelligibilität keine Verpflichtungssubjekt sein. Sie wird jedoch in der kantischen Philosophie als Verpflichtungsgegenstände gedacht (Baranzke, 2002: 320). Moralische Nichtpersonen bei Kant können Adressaten oder Objekte von asymmetrischen Verantwortungspflichten sein,



wenn auch sie keine Adressaten oder Objekte von reziproken Achtungspflichten (ebd.: 319f.). Kant vertritt m.E. nicht die These der schonungslosen Ausbeutung oder Zerstörung der Natur. In der kantischen Ethik ergeben sich Einschränkungen dieses Handelns der Menschen gegenüber der Natur offenbar in zwei Hinsichten: einmal insofern der Mensch dabei in Konflikt mit den Rechten anderer gerät; zum anderen, sofern der Mensch dabei in Konflikt gerät mit den Pflichten gegen sich selbst (vgl. Schäfer, 1993: 199). Die erste Einschränkung kann ohne Mühe erklärt werden. Wir können die Pflichten in Ansehung der Natur auf die Pflichten gründen, die wir gegenüber unseren Mitmenschen haben, und als indirekte Pflichten bestimmt; d.h. wir betrachten es als nicht erlaubt, dass wir Güter der Natur verkommen lassen oder zerstören, weil sie unabhängig von unserer eigenen Einschätzung doch zu jemand anderem Nutzen sein könnten.<sup>77</sup> Wir dürfen auf keinen Fall die Grundvoraussetzungen des Wohlergehens anderer beeinträchtigen oder gar zerstören. Die indirekten Pflichten, die wir zur Schonung von Naturgütern haben, sind somit Teil der Pflichten, die wir gegenüber unseren Mitmenschen haben.

Obleich die zweite Einschränkung durch die *Kritik der Urteilskraft* (bes. §42ff.) und die *Metaphysik der Sitten* (Tugendlehre, §17) erklärt werden kann, möchte ich damit beginnen, dass auch die Natur als Mittel in der kantischen Ethik in unsere moralischen Überlegungen einbezogen sein kann. An den verschiedenen Stellen seiner Schriften vertritt Kant bekanntlich die Auffassung, dass allein der Mensch selbst Zwecke frei setzen kann und die Natur als Mittel den Zwecksetzungen des Menschen untergeordnet ist. Die Dimension, in der der Mensch frei Zwecke setzen kann, ist jedoch allein die des sittlich-praktischen Handelns. Sich als ›Herrn der Natur‹ betrachten zu dürfen, ist mithin nicht schlicht an das Verfügen über bestimmte technische Machtmittel gebunden, sondern an die Moralität des Menschen. Nicht sofern er die Macht hat, diesen oder jenen eigenen Zweck der Natur aufzuzwingen, ist er

---

<sup>77</sup> Zum Verständnis dieses Kontexts könnte Lockes Eigentumstheorie als Hilfe angeraten werden. Locke sagt: ›Grenzen des Eigentumserwerbs sind die Forderungen, dass keine knappen Güter angeeignet werden und dass durch übermäßige Aneignung nicht Güter verderben, die ansonsten anderen zugute kommen würden‹ (vgl. Locke, 1974, §27, §31). Wir müssen uns aber daran erinnern, dass sich die Begründung des Privateigentums von Locke deutlich von der von Kant unterscheiden lassen. Da das Eigentum bei Locke wesentlich durch die Bearbeitung einer herrenlosen Sache zustande kommt, entsteht es allein durch einen individuellen Akt – vorausgesetzt jemand ergreift zuerst Besitz von einer Sache und es handelt sich um kein knappes Gut (vgl. ebd.: §28). Als Ergebnis der Eigentumstheorie von Locke ergibt sich, dass der Besitz als absolutes Recht des Individuums – so wie dessen eigener Körper – in den Vertrag eingeht. Der inhaltliche Hauptunterschied der kantischen Eigentumstheorie gegenüber der von Locke besteht im Kriterium des Ersterwerbs. Wie jeder Mensch eine angeborene und unveräußerliche Freiheit hat, so steht ihm auch ein Recht zu, sich auf dieser Welt zu bewegen und zu ernähren. Es gibt deshalb nach Kant im Prinzip einen ›angeborenen Gemeinbesitz des Bodens‹, der von der uranfänglichen Gemeinschaft zu unterscheiden ist (vgl. Nusser, 1998: 183f.). Die Bearbeitung des Bodens schafft kein Recht, weshalb Kant sich z.B. mit Bezug auf die „amerikanischen Wilden“ dagegen wendet, „mit Gewalt [...] durch betrügerischen Kauf Kolonien zu errichten“ (MSR, §15). Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass wir die Pflichten ›in Ansehung der Natur‹ auf die Pflichten gründen können, die wir gegenüber unseren Mitmenschen haben, und als indirekte Pflichten bestimmt.

betitelter Herr der Natur. Nur, sofern er Zwecke verfolgt, die über die Natur hinausliegen; d.h. nur indem er sich gemäß dem Sittengesetz in seiner Handlung bestimmt, ist es gestattet, Natur als Mittel zu betrachten. Damit sind die teleologische Betrachtung und der Mittelgebrauch der Natur gerade der Moralität untergeordnet (Schäfer, 1993: 203f.).

Darüber hinaus rückt Kant das (natur-)ästhetische Phänomen in die Nähe der Pflichtenlehre. Für Kant besitzt das Naturschöne moralische Qualität, weil es ein Analogon des Sittlich-Guten darstellt (vgl. KU, §42). Kant weist allerdings darauf hin, dass „das Gefühl für das Schöne nicht allein (wie es auch wirklich ist) vom moralischen Gefühl spezifisch unterschieden, sondern auch das Interesse, welches man damit verbinden kann, mit dem moralischen schwer, keineswegs aber durch innere Affinität vereinbar ist“ (a.a.O.). Das heißt: Ästhetisches Gefühl kann bei Kant grundsätzlich nicht mit moralischem Gefühl gleichgesetzt werden. Kant vertritt aber zugleich die Auffassung, dass ein unmittelbares, spontanes Interesse am Naturschönen jederzeit Kennzeichen einer guten Seele ist. Setzt man die bloß gesellige oder geschmäcklerische Beziehung auf das Naturschöne beiseite, dann lässt sich nach Kant durchaus von einer Analogie zwischen dem reinen Geschmacksurteil und dem moralischen Urteil sprechen, und dieses besondere Interesse am Naturschönen setzt ein Interesse am Sittlich-Guten voraus:

Dass die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat: dieser Gedanke muss die Anschauung und Reflexion begleiten; und auf diesem gründet sich allein das unmittelbare Interesse, das man daran nimmt. Sonst bleibt entweder ein bloßes Geschmacksurteil ohne alles Interesse, oder nur ein mit einem mittelbaren, nämlich auf die Gesellschaft bezogenen, verbundenen übrig: welches letztere keine sichere Anzeige auf moralisch-gute Denkungsart abgibt (a.a.O.).

Kants Interesse am Ästhetischen bzw. Naturschönen ist grundsätzlich nicht unabhängig von seinem Interesse an dem Sittlich-Guten. Genauer gesagt setzt die Erfahrung des Naturschönen schon ein Interesse am Sittlich-Guten voraus, das uns geneigt macht, dem Sittengesetz zu folgen. Eine solche Wirkung ist möglich, denn „das Schöne ist Symbol des Sittlich-Guten“: „Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich“ (KU, §59). Die Natur kann in unsere moralische Überlegung einbezogen sein, obwohl sie für Kant weder Subjekt noch unmittelbares Objekt der Moral ist. Wenn wir die Kultivierung unserer Moralität als eine unserer Pflichten hinnehmen sollten, sind wir auch verpflichtet, die Erfahrung des Naturschönen in diesem Sinne zu suchen. Das Interesse am Naturschönen wird also indirekterweise zur Pflicht, die in der Pflicht des Menschen gegen sich selbst wurzelt. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Natur bei Kant einen Selbstzweckcharakter besitzt und damit unmittelbares Objekt der Moral ist. Für Kant wird der Wert der Natur primär als ein

instrumenteller Wert im Hinblick auf das Sittlich-Gute bzw. die Moralität verstanden. Das Naturschöne bezieht sich für Kant nicht auf Wert an sich oder Sollenswert. Es ist von Bedeutung, sofern es zur Kultivierung unserer Moralität beiträgt. Der Mittelgebrauch der Natur bei Kant wird m.E. mit der Moralität des Menschen verknüpft.

Um Kants Einstellung zum Mensch-Natur-Verhältnis zu verstehen, sollte §17 der Tugendlehre in der *Metaphysik der Sitten* behandelt werden. Dabei wird die von Kant eingeführte Unterscheidung zwischen ›Pflichten gegen sich selbst‹ und Pflichten ›in Ansehung der Natur‹ gezeigt. Kant schreibt in §17 der Tugendlehre in der *Metaphysik der Sitten*:

In Ansehung des Schönen obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören (*spiritus destructionis*) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, [...] In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; [...] Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Kants Position ermöglicht uns eine Einstellung gegenüber Naturwesen, die frei ist von der Beziehung auf direkten Nutzen und die wir uns zur Pflicht machen müssen. Kant zufolge soll die Einstellung des Menschen gegenüber Naturwesen nicht bloß durch seine unmittelbaren und willkürlichen Interessen und Neigungen bestimmt werden. Sie soll in die moralische Pflicht des Menschen einbezogen sein, sich als moralisches Wesen zu vervollkommen. Das bedeutet allerdings nicht, dass Naturwesen bei Kant entweder als Subjekte der Moral, oder zumindest als direkte Objekte der Moral verstanden werden können. Kant entwickelt gewiss eine indirekte Pflicht gegen Naturwesen als eine Pflicht, die wir gegen uns selbst haben. Wenn Pflicht gegen die Natur in zweierlei Weise interpretiert werden kann, einerseits als Pflicht gegen die Natur um ihretwillen, andererseits als Pflicht in Ansehung der Natur, wird sie bei Kant vornehmlich als die Frage einer Pflicht in Ansehung der Natur aufgefasst, d.h. einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Nach Kant hat der Mensch gegenüber der Natur und außermenschlichen Naturwesen also keine direkten Pflichten, sondern nur ›in Ansehung‹ der Natur Pflichten gegen sich selbst, d.h. zur Erhaltung seiner Selbstachtung, seiner Würde und seines moralischen Gefühls. Denn eine derartige Pflicht gehört sozusagen zur moralischen Gesundheit des Menschen. Selbstzweck kann für eine deontologische Ethik stets nur die moralische Vollkommenheit des Menschen, niemals die der außermenschlichen Natur sein. Nur der Mensch kann Subjekt und Objekt von Pflichten sein, weil moralische Relationen einzig zwischen intelligiblen Subjekten bestehen können und Pflichten gegenüber bloß

phänomenalen Entitäten wie den Tieren ebensowenig denkbar sind (Birnbacher, 1980: 117f.). Gefährdungen der Natur sind allerdings in der kantischen Ethik zu verbieten, weil sie zugleich Gefährdungen der Moralität sind. Genauer gesagt: Nicht weil die Natur selbst ein moralisches Subjekt ist, sondern weil der Umgang mit ihr unter moralischen Kategorien steht (Mittelstraß, 1987: 57).<sup>78</sup> Damit kann man sagen, dass die Natur und außermenschliche Naturwesen in der kantischen Ethik als Objekte asymmetrischer Verantwortungsverpflichtung behandelt werden dürfen, obwohl sie weder Verpflichtungssubjekt noch Verantwortungsinstanz noch Verpflichtungsgrund sind.<sup>79</sup> Man sollte jedoch die Auffassung akzeptieren: Kant ist zwar der Meinung, dass das Verbot der grausamen Behandlung von außermenschlichen Naturwesen ein moralisches ist; der Punkt ist jedoch nur, dass es nicht unmittelbar gegen außermenschliche Naturwesen besteht, sondern letztlich eine Verpflichtung gegen die Menschheit enthält. Kant vertritt die Auffassung, dass nur vernünftige Wesen als Zweck existieren, außermenschliche Naturwesen hingegen als Mittel für den Menschen.

Lässt sich das Verbot der grausamen Behandlung von außermenschlichen Naturwesen bei Kant mit dem pathozentrischen Ansatz verbinden? Ein derartiges Verständnis ist aber nichts anderes als eine Verkennung sowohl der kantischen Ethik (bzw. der obigen Auffassung in §17 der Tugendlehre), als auch der Pathozentrik. Kant verbiete Tierquälerei und Vivisektion von Tieren nur deshalb, weil es unser Mitgefühl für andere Menschen schwäche. Nach Kant sei mithin die Tierquälerei nicht an sich verwerflich, sondern nur hinsichtlich der negativen Folgen für das zwischenmenschlichen Verhalten. Denn die Behandlung von Tieren hat in der Tat Auswirkungen auf die Moralität gegenüber Menschen. Kant normiert also das Verhalten gegenüber Tieren aus dem Grund, weil es sich auf das Verhalten gegenüber Menschen auswirken könnte. Dazu bemerkte schon Schopenhauer kritisch: „Also bloß zur Übung sollen wir mit Tieren Mitleid haben!“ (Schopenhauer, 1950: 162). Die Pathozentrik fordert, man solle die Tierquälerei unterlassen um der Tiere selbst willen, weil und sofern sie leidensfähig sind. Der Maßstab der Pathozentrik besteht nicht in dem Mitgefühl des Menschen, sondern in der Leidensfähigkeit der Tiere. Das heißt: Nach der Pathozentrik ist es nicht erlaubt, sich

---

<sup>78</sup> Aus kantischer Perspektive verwechseln Ethiken, die ein empirisches Menschenbild zugrundelegen, wie z.B. die utilitaristische Ethik im Gefolge Benthams, aber auch die die Singersche Tierbefreiungsethik kritisierende Tom Regans, das Verantwortungsobjekt mit dem verpflichtenden Subjekt. Darin liegt nach Kant die Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe begründet, von Höffe ›Subjekt-Adressatenfehler‹ genannt (Höffe, 1993: 215).

<sup>79</sup> Nach Tugendhat hingegen gilt eine universelle Verpflichtung besteht allen kooperationsfähigen Wesen gegenüber, das sind Wesen, die wechselseitige Forderungen aneinander stellen können – die Subjekte der Moral, die mithin auch zugleich die einzig möglichen Objekte der Moral, denen gegenüber wir moralisch verpflichtet sind, sein können (Tugendhat, 1997: 187). Nur gegenüber diesen Wesen ist Achtung möglich. Hier wird deutlich, dass Tugendhat unter den Objekten der Moral nur die verpflichtenden Subjekte versteht und mithin auch nur die reziproken Achtungspflichten in den Blick nimmt. Er übersieht aber die mit Kant gegebene Möglichkeit, nicht-verpflichtungsfähige Wesen als Objekte asymmetrischer Verantwortungspflichten auf der Basis der Selbstverpflichtung eines moralischen Subjekts zu thematisieren, nicht zuletzt, weil er die Klasse der Selbstverpflichtung verwirft (Baranzke, 2002: 321).

zerstörerisch und quälerisch gegen leidensfähige Naturwesen zu verhalten, nicht weil eine Disposition in uns dadurch geschädigt wird, sondern weil dieselbe Naturwesen Schmerzen empfinden. Kant interessiert sich jedoch nicht für Leidensfähigkeit der Tiere. Kant verbietet jedoch den *spiritus destructionis* auch hinsichtlich des Leblosen in der Natur, geht damit über das hinaus, was in der pathozentrischen Ethik gefordert wird.

Es geht bei Kants Auffassung in §17 der Tugendlehre um die Frage, ob sie gesinnungsethisch begründet wird. Wolf zufolge verweist die Erklärung des Grausamkeitsverbots in §17 der Tugendlehre auf natürliche Gefühle, die nicht in die ursprüngliche Theorie der kantischen Ethik passen (Wolf, 1990: 37). Kants Erklärung dafür, warum die Grausamkeit gegen außermenschliche Naturwesen die Moralität gegen Menschen schwächt, lautet, dass sie das Mitgefühl verringert, welches eine der Moralität förderliche natürlich Anlage ist. Wenn die Moral auf diese Weise an empirische Anlagen anknüpft, dann fragt es sich, wie eine Theorie angemessen sein kann, die die Moral ausschließlich in der überempirischen Welt festmacht. Die Beziehung zwischen Vernunft und Affekt ist von einem bislang latent gebliebenen Dilemma geprägt: auf der einen Seite machen Affekte den Akteur unfrei und sind deshalb ethisch nur durch die Kontrolle und Distanz der Vernunft von Bedeutung, auf der anderen Seite motivieren sie zu moralischen Handlungen, die durch Vernunft allein nicht zustande kämen (Mayer, 2002: 141). Kant vertritt die erste Position. Im ersten Kapitel der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* formuliert Kant den Pflichtbegriff ausdrücklich in Abgrenzung gegen die Neigung. Die Abgrenzung der Moral gegen das Gefühl wird dadurch gerechtfertigt, dass es hier um reine Moralphilosophie geht, nämlich um „die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“ (GMS, AA 392). Gefühle, als dem Bereich der subjektiven Sinnlichkeit zugehörige Affekte, können moralische Handlungen nicht motivieren, weil sie eben aus der subjektiven Perspektive stammen, die dem notwendig objektiven Charakter der Moral widerspricht. Allein affektiv motivierte Maximen und Handlungen sind also nicht moralisch. Der kategorische Imperativ kann nicht durch empirische Bedingungen, also ebenfalls nicht durch moralische Gefühle begründet werden.

Können wir die Kluft zwischen Vernunft und Gefühle in der kantischen Ethik beseitigen? Wie können wir Kants Auffassung in §17 der Tugendlehre verstehen? Passt Kants Auffassung in §17 der Tugendlehre in seine ursprüngliche Theorie der Moral? In ihrem Aufsatz „Tugend und Gefühl“ versucht Mayer Gefühle in der kantischen Ethik erneut zu verstehen, und damit zu zeigen, dass die Tugendlehre nicht ohne moralische Gefühle auskomme (Mayer, 2002: 143). Denn Gefühle bilden die subjektive Voraussetzung dafür, dass überhaupt ein Subjekt sich dem kategorischen Imperativ als oberster Maxime unterwerfen kann; sie sind in diesem

Sinne „ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt“ (MST, AA 399). Obwohl Gefühle zu haben nicht zur Pflicht gemacht werden kann, und die Möglichkeit des kategorischen Imperatives nicht von empirischen Voraussetzungen abhängen kann, können Gefühle in der kantischen Ethik partiell zur Empfänglichkeit des kategorischen Imperatives beitragen. Der Akzeptanz des kategorischen Imperatives aus Vernunft folgt Mayer zufolge die Kultivierung der Tugend als Willensstärke, und damit letztlich die Entwicklung der moralischen Gefühle (Mayer, 2002: 144). Mayer zufolge integriert Kant gerade das Mitleid als moralisches Gefühl in seine Überlegung zu einer Pflichtethik. Trotzdem scheint mir unklar, wie Gefühle, die in der kantischen Ethik durch Vernunft kontrolliert werden sollen, gleichzeitig motivational wirksam sein können. Für das Verständnis des Mensch-Natur-Verhältnisses bei Kant ist wichtig, dass der moralische Status außermenschlichen Naturwesen bei Kant wesentlich gleich bleibt, d.h. sie sind weder Subjekte der Moral, noch direkte Objekte der Moral, *selbst wenn* das Mitgefühl an ihrem Leiden in die moralische Überlegung bzw. die Pflichtethik integriert werden könnte.

Anthropozentrik bedeutet bei Kant trotz der hohen Bewertung menschlicher Autonomie keine lieblose, zerstörerische Herrschaft gegenüber der Natur (Irrgang, 1997: 172). Kants anthropozentrische Position vertritt keinen willkürlich-ausbeuterischen Umgang mit der Natur. Zudem kann man sagen, dass Kant durch den Bezug auf die moralische Selbstachtungspflicht des intelligiblen moralischen Subjekts *de facto* eine moderne anthropozentrische Umweltethik begründet. Kant verzichtet aber auf eine Begründung der Naturethik um der Natur selbst willen. Seine Position zielt gewiss auf die Menschheit bzw. die Moralität ab. Das Wohl der außermenschlichen Naturwesen nimmt in der kantischen Ethik keinen wichtigen Stellenwert ein. Daraus folgt sogar ein Verdacht, dass außermenschliche Naturwesen bei Kant – strenggenommen – nicht als moralische Objekte anerkannt werden. Wenn Kant z.B. die Tierquälerei nur in Ansehung des Menschen mißbilligt, dann spricht er dem Tier nicht einmal einen relativen Wert, sondern gar keinen Wert zu. Kant lässt die Sonderstellung des Menschen in Ansehung seiner Vernunft (Lenk, 1983: 13). Damit kann man sagen, dass Kant die Grenzen der Ethik so eng wie möglich zieht. In diesem Punkt ist Frankenas Bemerkung auffällig: „These views are not in any proper sense egoistic, since they insist that *all* persons or *all* human beings are to be considered in morality, but they do also insist that, ultimately, only persons or only humans are to be considered“ (Frankena, 1979: 5). Kants Einstellung zur Natur müsste m.E. als Anthropozentrismus aufgefasst werden.

## KAPITEL 3

### DAS MENSCH-NATUR-VERHÄLTNIS IM OSTASIATISCHEN DENKEN

Der Buchtitel *Ostasien denkt anders – Eine Analyse des west-östlichen Gegensatzes* (Abegg, 1970) ist so attraktiv, dass er unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Die Vorstellung eines absoluten Ostens oder absoluten Westens ist aber oft nichts anderes als ein von Menschen kreierte begriffliches Konstrukt. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass es gemeinsames Gedankengut zwischen dem europäischen und dem ostasiatischen Denken gibt. Wir könnten allerdings sogar denken, dass es *eine* universelle Weltkultur gäbe. Wir müssen jedoch zugleich bemerken, dass es eine partikularistische Tradition in jedem Kulturkreis gibt, die voneinander anerkannt bzw. respektiert werden muss. Der Ostasiat glaubt übrigens an die Verwobenheit des Menschen in das kosmische Geschehen, und er sieht den Menschen vorwiegend in dessen Eigenschaft als Mitglied einer Gemeinschaft. Zuerst wird das Ganze und dann erst der Teil ins Auge gefasst. Der Ostasiat ist erst Familienmitglied, zweitens Mitglied eines Standes und erst in dritter Linie Individuum (Senger, 1992: 69f.). Etwas pointiert gesagt: Die Natur des Menschen bzw. das Wesen des ostasiatischen Denkens richtet sich auf die sogenannte *Wir-Identität*.<sup>80</sup>

Die gemeinsame Persönlichkeit der Mitglieder eines Volkes oder eines Kulturkreises ist m.E. nicht unabhängig von ihrem philosophischen Denken. Die ostasiatische kulturelle Tradition wird zweifelsohne vom Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus geprägt. In der sehr langen Geschichte der ostasiatischen Philosophie nimmt der Konfuzianismus eine leitende Stellung ein. Der Konfuzianismus ist nicht nur der Glaube der ostasiatischen Gelehrten, sondern auch die Lebensweise der Ostasiaten. Ein Ostasiat mag Buddhist, Christ, Taoist u.a. sein, aber er wird nur in den seltensten Fällen aufhören, Konfuzianer zu sein. Der Taoismus und der später in Ostasien eingeführte Buddhismus haben ebenfalls bedeutenden Einfluss auf Ostasiaten. Obwohl der Buddhismus eigentlich aus dem indischen Kulturkreis stammte, hat er sich im Laufe der Geschichte zügig entfalten können. Ich erinnere mich an ein Sprichwort „Drei Lehren, eine Familie“, das besagt, wie einträchtig der Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus in Ostasien nebeneinander bzw. miteinander lebten und leben. Dementsprechend richten sich naturethische Versuche im ostasiatischen Kulturkreis (China, Korea und Japan), ethische Maßnahmen gegen die ungehemmte Industrialisierung und die Naturzerstörung zu

---

<sup>80</sup> Der Terminus ›Wir-Identität‹ führt sich eigentlich auf Charles Taylor zurück, der damit zum Ausdruck bringt, dass sich Individuen mit Gemeinschaften identifizieren (Taylor, 1993: 116). Im ostasiatischen Denken werden sowohl die Einheit von Individuen und Gemeinschaften als auch die von Mensch und Natur thematisiert. Für das ostasiatische Denken bezieht sich der Terminus ›Wir-Identität‹ also auch auf die Einheit von Mensch und Natur bzw. die Gemeinschaft mit der Natur.

treffen sowie ein alternatives Denken zur Dichotomie von Mensch und Natur zu finden, sehr häufig auf den Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus, ähnlich wie solche Versuche im europäischen Kulturkreis häufig auf Platon und Aristoteles zurückgehen. Um das Menschen-, Natur- und Weltbild sowie das Mensch-Natur-Verhältnis im ostasiatischen Denken richtig zu verstehen, müssen diese drei Lehren, d.h. der Konfuzianismus (Kap.3.2), Taoismus (Kap.3.3) und Buddhismus (Kap.3.4), unbedingt thematisiert werden. Bevor das Menschen-, Natur- und Weltbild sowie das Verhältnis des Menschen zur Natur im Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus thematisiert werden, sollte m.E. zunächst die Frage behandelt werden, worin das ostasiatische Denken wurzelt, und wonach es strebt. Um diese Frage zu beantworten, ist es m.E. sinnvoll, dass die Einheit von Mensch und Natur (*Tian Ren He Yi*), *Tian* (wörtlich: Himmel, inhaltlich: Natur & Kosmos) und *Taiji* im Kap.3.1 thematisiert werden. Dabei zeigt sich, zum einen, dass dem Thema Natur in den antiken Hochkulturen eine Schlüsselrolle zukam, und zum anderen, wie grundlegend der harmonische Umgang des Menschen mit der Natur oder der Einklang des Menschen mit der Natur im ostasiatischen Kulturkreis behandelt worden ist. Doch beschränkt sich diese Diskussion auf den Konfuzianismus und den Taoismus, da der Buddhismus ursprünglich zum anderen Kulturkreis gehört. Der Einfluss des Buddhismus auf Ostasiaten und ihr Leben sowie Denken wird im Kap.3.4 ausführlich erörtert werden.

Ich muss auch darauf hinweisen, dass nicht alle Zweige und Lehren des Konfuzianismus, des Taoismus sowie des Buddhismus im Folgenden behandelt werden. Ebenso wie nicht alle Bereiche der europäischen Philosophie und nicht alle Themen über das europäische Denken an einem Ort oder in einer Abhandlung behandelt werden können, ist es unmöglich und unnötig, dass alle Zweige und Lehren des ostasiatischen Denkens in der vorgelegten Arbeit ausführlich thematisiert werden. Der Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus haben sich im Laufe der Geschichte jeweils in verschiedene Unterarten entwickelt und ihre Lehren sind dementsprechend auf verschiedene Weise interpretiert worden. Deswegen sollten die wichtigen Lehren des Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus sozusagen gefiltert bzw. ausgewählt werden, um das Ziel dieser Arbeit zu erreichen. Allerdings muss der Kern des ostasiatischen Denkens durch die ausgewählten Lehren gut vorgestellt werden. Aus diesen beiden Gründen möchte ich auf die folgenden Punkte einen besonderen Akzent legen. Zum einen: Das ostasiatische Denken wird besonders in Hinblick auf die Begründung der holistischen Naturethik untersucht. Deshalb werden das Menschen-, Natur- und Weltbild sowie das Verhältnis des Menschen zur Natur im ostasiatischen Denken thematisiert. Zum anderen: Im ostasiatischen Denken versuche ich die ostasiatische Vorstellung von einer



wohlgeordneten guten Welt (*Tian*) zu finden, die mit der europäischen Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt (*Kosmos*) vergleichbar ist.

### **3.1 AUSGANGSPUNKTE UND GRUNDZÜGE DES OSTASIATISCHEN DENKENS**

#### **3.1.1 DER HISTORISCHE KONTEXT UND DIE FORMUNG DES OSTASIATISCHEN DENKENS**

Das Hauptinteresse der ostasiatischen Philosophie ist das Leben und seine richtige Gestaltung. Diese Philosophie bemüht sich hauptsächlich um eine Lebenslehre und deren Anwendung auf die Praxis. Dazu richtet sich das Hauptinteresse der Ostasiaten wiederum darauf, wie der Mensch leben soll. Der Ostasiat fragt, was eine moralische oder richtige Lebensweise ist. Sowohl der die Leere im Herz des Menschen befürwortende Taoismus und Buddhismus als auch der die Humanität und Gerechtigkeit im Herz des Menschen betonende Konfuzianismus treten dafür ein, die Begierde zu beseitigen, ein sanftes Wesen zu haben (Gan Shaoping, 1997, Vorwort). Dies ist *nur* möglich, wenn der Mensch im Einklang mit dem Kosmos steht. Dies impliziert die erfolgreiche Anpassung und Einordnung des Menschen ins Ganze – konkret gesagt: in die Natur als Ganze (Himmels-Idee). In der ostasiatischen Philosophie wird die Ganzheit besonders hervorgehoben. Makrokosmisch betrachtet, legen die ostasiatischen Philosophen großes Gewicht auf die Theorie der Einheit von Himmel und Mensch (*Tian Ren He Yi*). Mikrokosmisch betrachtet, betonen sie immer die Ordnung innerhalb der Familie oder der Gemeinschaft (ebd.: 109).

Warum entsteht eine solche philosophische Strömung im ostasiatischen Kulturkreis? Um darauf zu antworten, bedarf es vor allem eines Blickes auf die alte chinesische Geschichte. Im Jahre 771 v.Chr. brach die Westliche Zhou-Dynastie zusammen. Danach kamen die Frühlings- und Herbstzeit (770-476 v.Chr.) und die Periode der Streitenden Reiche (475-221 v.Chr.). In dieser neuen Zeit teilten sich viele kleine und größere feudale Fürstentümer das uns heute als China bekannte Gebiet. Um die Vorherrschaft erlangen zu können, stoßen diese Fürstentümer miteinander zusammen. Die Regeln, Vorschriften und Riten der Zhou-Zeit wurden vollständig außer Kraft gesetzt, die Moralität ignoriert. Der Untertan tötete seinen Fürsten; der Sohn tötete seinen Vater. Um den eigenen Zweck zu erreichen, scheuten die Fürsten kein Mittel. Mit anderen Worten: Diese neue Zeit zeichnet sich dadurch aus, dass überall Chaos herrschte. Die meisten Menschen waren davon überzeugt, dass Heute mit Gestern unvergleichbar sei. Denn in der als goldenem Zeitalter empfundenen Vorzeit oder sogar noch in der Westlichen Zhou-Dynastie herrsche eine perfekte Ordnung, alles existiere in Harmonie miteinander (ebd.: 6). Unter den heiligen Herrschen der Vorzeit waren die Menschen glücklich, nicht zuletzt wegen der Schlichtheit ihrer Lebensbedingungen und wegen der im Einklang mit der Natur

stehenden Regierungsweise. Die spätere Geschichte erscheint in dieser Sicht als ein Abfall von früherer Vollkommenheit (Bauer, 1971).

Die historische Entstehungsbedingung der chinesischen Philosophie ging also auf eine tiefgreifende Krise der politischen Ordnung, des sozialen Systems und des Weltbildes um die Mitte des letzten Jahrtausends v.Chr. zurück. Der Hintergrund ist der Zerfall der etablierten Feudalordnung unter der Dynastie Zhou und ihrer tragenden Säulen Tradition und Religion – genauer: des tradierten Kodex der sittlichen Verhaltensregeln (*Li*), der auf die alten Stammesinstitutionen der Zhou zurückgeht, und der Religion des Himmels (*Tian*). Diese Krise führt zu einem bis dahin völlig unbekanntem neuen Weltgefühl – nämlich in einer chaotischen und untergehenden Welt zu leben. Als intellektuelle Antwort auf diese Herausforderung entstehen die großen Grundrichtungen der chinesischen Philosophie, wengleich sie sich später mit unterschiedlicher Akzentuierung in verschiedenen Schulen entwickeln. Allen normativen Orientierungen am Vergangenen und Hergebrachten erwächst nun die Konkurrenz neuer ahistorischer Paradigmen, die nicht mehr (zumindest nicht primär) auf Überlieferungswissen bauen und in einer anderen Zeitdimension liegen – der Gegenwart (Roetz, 2005: 117ff.). Die Zeit zwischen 550 und 200 v.Chr., die in der Geschichte als die ›Zeit der Hundert Philosophen‹ bekannt ist, war in diesem Sinne vielmehr durch das goldene Zeitalter der klassischen chinesischen Philosophie gekennzeichnet. Die vier rivalisierenden Denksysteme, d.h. Konfuzianismus, Taoismus, Moismus und Legalismus, reagierten verschieblicherweise auf den Verfall und Untergang der Kultur der ruhmreichen Vorzeit und Zhou-Dynastie. Bei den konkurrierenden Lehren handelt es sich jeweils – allgemein gesagt – um die Paradigmen der internalisierten Moralität (*ren*), des Natürlichen (*tian*, *xing*), des Nutzens (*yong*) und schließlich der Praktikabilität oder nüchtern kalkulierten sozial-technischen Machbarkeit (*ke*). Diese vier Schulen lieferten sich einen erbitterten Wettstreit um die beste Lösung für die Probleme ihrer Zeit. Jede versuchte, eine bestimmte Ordnung ins Chaos zu bringen und einem Leben, das ständig von brutalen kriegerischen Auseinandersetzungen bedroht war, wieder Sinn zu verleihen. Historisch betrachtet haben der Konfuzianismus und der Taoismus die führende Position im ostasiatischen Denken.

Konfuzius sucht jede Möglichkeit, sich der Wiederherstellung der alten Ordnung, nämlich der Ordnung der Zhou-Zeit, zu widmen. Er behauptet, dass nur durch die Rückkehr zu den Riten und Sitten der Zhou-Zeit die Welt zu retten sei. Dazu betont er die Verehrung von Humanität, Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Zuverlässigkeit<sup>81</sup> sowie das Eintreten für Loyalität

---

<sup>81</sup> Humanität (Ren), Gerechtigkeit (Yi), Höflichkeit (Li), Weisheit (Zhi), Zuverlässigkeit (Xin): Ren – Humanität oder Menschlichkeit, Zhi – Weisheit oder das Vermögen zur Beurteilung von Recht und Unrecht. Yi hat zwei Bedeutungen: a) Gerechtigkeit und b) Pflichtgefühl. Li hat drei Bedeutungen: a) Höflichkeit, b) Sitten (das

und Nachsicht und für das Prinzip von Maß und Mitte.<sup>82</sup> Die Konfuzianer treten für eine langfristige Lösung der aus dem Untergang der Zhou resultierenden Probleme ein und glauben, sie in der Erziehung, die sie als charakterbildend verstehen, finden zu können. Sie sind überzeugt davon, dass man wahre Erhabenheit durch Selbstschulung und innere Erleuchtung erreichen könne. Ihr Ideal von Menschlichkeit findet seine praktische Umsetzung im verwirklichten Menschen, wobei auf diese Weise verwirklichte Menschen aber nicht nur Propheten und Philosophen, sondern auch Lehrer und Staatsmänner sind. Dank dieser Kombination von Theorie und Praxis gelingt es den Konfuzianern, eine spirituelle Vision und politische Mission zu entwickeln und jene, die diese Überzeugung teilen, zu einer von starkem Zusammengehörigkeitsgefühl getragenen Gemeinschaft zusammenzuschließen (Tu Wei-Ming, 1997: 654).

Ebenso wie der Konfuzianismus stellt der Taoismus die Frage, wie man die gewaltsamen Auseinandersetzungen und die Feindseligkeiten einstellen soll, um den Frieden auf der Erde realisieren zu können. Doch gibt er eine andere Antwort. Er betont eine Philosophie der Naturverbundenheit und Freiheit. Er lehnt die menschliche Zivilisation ab, denn er sieht in ihr die Quelle spiritueller Degeneration. Er vertritt ›Beseitigung der Humanität und Aufgabe der Gerechtigkeit‹ (Tao Te King: Kap.19), denn die vom Konfuzianismus vertretene sog. Sittlichkeit ist dem Taoismus zufolge die Ursache der Unordnung. Statt dessen behauptet er, dass die Menschen in ihrem Denken und Handeln dem *Tao* folgen sollen, welches „zwar alles hervorbringt, aber nichts behält; zwar handelt, aber nicht stolz; zwar alles versorgt, aber nicht herrscht“ (ebd.: Kap.51). Auf dieses Thema werde ich im Kap.3.3 zurückkommen.

### **3.1.2 GRUNDZÜGE DES OSTASIATISCHEN DENKENS**

(1) Die Einheit von Himmel und Mensch (*Tian Ren He Yi*): Es ist ein großer Fehler, wenn wir keine Gemeinsamkeiten, sondern nur die Unterschiede zwischen dem Konfuzianismus und dem Taoismus in unsere Erwägung ziehen, und damit beharren wir auf der Ansicht, dass die beiden Lehren überhaupt nicht miteinander verwandt sind. Damit ist gemeint, dass es eine gemeinsame Grundlage aller metaphysischen, religiösen und ethischen Systeme Chinas gibt, und somit auch des Konfuzianismus und des Taoismus: ein ideal wohlgeordneter Kosmos mit umfassender Harmonie von Makro- und Mikrokosmos. Der Konfuzianismus und der Taoismus bemühen sich durchaus um die Lehre der Einheit von Himmel (inhaltlich: Natur &

---

rechte sittliche Verhalten) und c) Riten (Gan Shaoping, 1997: 7, Fn. 5).

<sup>82</sup> Dieses Prinzip stellt einen ethischen Gedanken des Konfuzianismus dar. Gemäß diesem Prinzip soll man stets in allen Dingen das rechte Maß halten, nämlich die goldene Mitte wählen. Das Prinzip von Maß und Mitte gilt im Konfuzianismus als der höchste ethische Standard. Konfuzius sagt: „Maß und Mitte bewahren – das ist die höchste Tugend“ (Gespräche des Konfuzius, Kap. 6.27).

Kosmos) und Mensch (*Tian Ren He Yi*). Totok macht z.B. eine zutreffende Bemerkung über die Einheit von Natur und Mensch in der chinesischen Philosophie: „Wenn auch Taoismus und Konfuzianismus, die beiden Grundrichtungen der chinesischen Philosophie, viele voneinander abweichende Lehrmeinungen vertreten, so ist ihnen doch das Streben nach Harmonie zwischen Menschenwelt und Universum gemeinsam“ (Totok, 1964: 50). Auch Liu Mao-tsai schreibt lapidar über die altchinesischen Philosophen: „So unterschiedlich ihre Methoden auch waren, hatten sie doch den gemeinsamen Glauben an den Universalismus – De Groot nannte ihn Universismus. Man lehrte den Einklang zwischen Makro- und dem Mikrokosmos“ (Liu Mao-tsai, 1971: 4). Wie sich die meisten chinesischen Philosophen einig sind, ist die ›Einheit von Natur und Mensch‹ also seit langem in der philosophischen Literatur immer wieder als eine Art Markenzeichen chinesischen Denkens herausgetrichen worden.<sup>83</sup>

Im Konfuzianismus und Taoismus werden Natur und Mensch also grundsätzlich nicht als gegensätzlich, sondern als aufeinander bezogen und als Einheit gedacht. Ostasiaten sehen Natur und Mensch sowie Makro- und Mikrokosmos in unauflöslicher Einheit. Die Möglichkeit der Erkenntnis des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, von Innen und Außen stellt sich dem ostasiatischen Denker nicht als Problem dar, da für ihn der Mensch aufs engste mit der Natur verbunden ist (vgl. Totok, 1964: 50). Der Philosoph Leibniz, der sehr interessiert an der chinesischen Philosophie ist und sie hoch bewertet,<sup>84</sup> stellt schon im 17. Jahrhundert ein chinesisches Einheitsdenken als ein chinesisches Axiom dar, dass alle Dinge eins seien (Leibniz, 1966: §21). Die Lehre der Einheit von Natur und Mensch ist in Europa häufig durch den vom holländischen Sinologen de Groot (1918) entwickelten Begriff ›Universismus‹ gekennzeichnet. Der sogenannte chinesische Universismus im Sinne der Einheit von Natur und Mensch ist ursprünglich in China von dem Han-Gelehrten Dong Zhongshu (ca. 180-105 v.Chr.) unterstrichen worden: „[...] verschmelzen die Grenzen von Himmel und Mensch, und sie werden eins“ (Chunqiu Fanlu: Kap.35; zit. nach Roetz, 1984: 43) und „Aufgrund ihrer Gattung[smerkmale] zusammengenommen, sind Himmel und Mensch eins“ (ebd.: Kap.49; zit nach Roetz, 1984: 43). Im letzten Jahrhundert bezeichnet der sehr einflussreiche chinesische Philosoph Fung Yulan die Lehre der Einheit von Natur und Mensch als ein grundlegendes Charakteristikum der chinesischen Philosophie (Fung Yulan, 1952: 3). Damit kann man zu Recht sagen, dass die Einheit von Natur und Mensch seit der Antike bis heute der Kern des chinesischen und ostasiatischen Denkens ist – mit anderen Worten: sie wird nicht nur in Ostasien, sondern auch in Europa als die Grundidee der

---

<sup>83</sup> Vgl. Für die These der Einheit von Natur und Mensch: insbesondere Fang (1980). Fang ist der wohl vehementeste Verfechter des Einheitsdenkens.

<sup>84</sup> Leibniz schlägt sogar vor, Europa solle, statt China zu missionieren, lieber China bitten, selbst Missionare nach Europa zu entsenden, um hierzulande seine praktische Philosophie und Moral zu lehren (Leibniz, 1979: 19).

chinesischen Kultur (vgl. Köster, 1958: 41f.) und als das höchste Ideal menschlichen Lebens in Ostasien bewertet.

Der sogenannte chinesische Universismus bzw. die Lehre der Einheit von Natur und Mensch bringt die ganzheitliche Weltsicht des chinesischen Denkens mit sich, nach der alles mit allem in enger Verbindung steht. So müssten der Mensch und sein Handeln möglichst mit der Gesamtbewegung des Kosmos und der Gesamtwirklichkeit des Kosmos übereinstimmen. So erklärt Eberhard im Anschluss an den sog. chinesischen Universismus bzw. die Einheit von Natur und Mensch die Lebensaufgabe und -kunst der Chinesen sowie der Ostasiaten, „das Menschenleben und alles Tun möglichst in Einklang mit dem All zu bringen, möglichst nicht abzuweichen von der Bahn der Welt; der Mikrokosmos muss parallel zum Makrokosmos bleiben. So wie oben am Himmel die Sterne ihre Bahn ziehen und alle Vorgänge sich geordnet und in einer Harmonie abwickeln, so muss auch auf der Erde der Mensch und mit ihm die ganze Natur entsprechend handeln“ (Eberhard, 1933: 3). Die Lehre der Einheit von Natur und Mensch und die aus dieser Lehre abgeleitete Lebensaufgabe sowie -kunst der Ostasiaten schlagen sich im politischen, sozialen und alltäglichen Bereich nieder.<sup>85</sup> Diese Lebensaufgabe auszuführen, d.h. der Ordnung des Kosmos gemäß bzw. der Idee des Himmels (*Tianming*; wörtlich: dem himmlischen Mandat) gemäß zu regieren und zu leben, ist nichts anderes als das Ziel der Politik und des Lebens in Ostasien. Im ostasiatischen Denken, insbesondere im Konfuzianismus und Taoismus, war von den Themen der praktischen Philosophie, d.h. ›einem guten Staat‹ und ›einem guten Leben‹, die Rede, ebenso wie im europäischen Denken, d.h. besonders in Platon und Aristoteles. Bemerkenswert ist, dass diese Thematik im Anschluss an das naturphilosophische Denken oder die Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt (*Tian*) diskutiert worden ist, und damit, dass die praktische Philosophie sehr eng mit der Naturphilosophie verbunden ist. Für unseren Zusammenhang ist besonders wichtig, dass manche Autoren aufgrund dieser Lehre und dieser Lebensaufgabe zu einem positiven Urteil über den Umgang des Menschen mit der Natur im ostasiatischen Denken kommen, der beherrschende bzw. zerstörerische Umgang des Menschen mit der Natur sei Ostasien fremd,

---

<sup>85</sup> Im ostasiatischen Denken wird sogar die Analogie entwickelt, derzufolge alle Dinge im Kosmos dessen Abbild sind und deshalb alle Dinge wesentlich miteinander verwandt sind. Die Analogie besagt, dass Himmel und Mensch, dazu noch die Erde, bis ins kleinste Detail in ein System von Entsprechung gebracht werden: „Dass der Kopf rund ist, ist ein Abbild des Himmels; dass die Füße rechteckig sind, ist ein Abbild der Erde. Der Himmel hat vier Jahreszeiten, fünf Gangarten (=Planeten), neun Abschnitte und 366 Tage, und so der Mensch hat vier Gliedmaßen, fünf innere Organe, neun Körperöffnungen und 366 Knochen“ (Huainanzi, Kap.7; zit. nach Roetz, 1984: 73). Die chinesische Medizin fußt grundsätzlich auf einer solchen Analogie bzw. der strukturellen Entsprechung von Mensch und Natur. Aus diesem Grund werden das naturgemäße Leben und die naturgemäße Heilung in der chinesischen Medizin respektiert. Bemerkenswert ist, dass ein solches Denken mit dem platonischen Denken im *Timaios* (insbesondere 81dff.; vgl. auch Kap.2.1.1.4) zu vergleichen ist. Bestreitbar ist, ob eine solche Analogie dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses unterworfen werden soll (oder nicht), weil Sollensaussagen in der Menschenwelt hier scheinbar aus deskriptiven Aussagen in der Natur abgeleitet werden. Das Thema ›naturalistischer Fehlschluss‹ wird im Kap.6.3 ausführlich diskutiert.

weil es die Harmonie mit dem Kosmos und allem abstrebe: „Statt Naturwissenschaft wurde Kunst gepflegt, und die Natur wollte man nicht beherrschen, sondern verstehen“ (Riencourt, 1962: 130). In diesem Zusammenhang definiert Köster die Umgangsform des Ostasiaten mit der Natur wie folgt: „Das Welt- und Lebensgefühl stellte den Chinesen nun einmal nicht die Aufgabe, sich die Erde untertan und dienstbar zu machen. Sie betrachteten es vielmehr als ihre Aufgabe, auf Himmel und Erde und alles, was dazwischen ist, einzugehen, sich all diesem anzupassen, ihm allen zu entsprechen“ (Köster, 1958: 71).

Etwas pointiert gesagt : Das höchste Ziel der Ostasiaten besteht in der Einheit von Natur und Mensch. Dies bedeutet auch den Einklang des Menschen mit der Natur und die Harmonie des Menschen mit dem Kosmos: „Die Mitte ist die große Wurzel der Welt; die Harmonie ist der höchste Weg der Welt. Durch das Erreichen der Mitte und der Harmonie erhalten Himmel und Erde ihren Platz und gedeihen alle Dinge“ (Maß und Mitte, Kap.1). Die Natur in der Einheit von Natur und Mensch ist überhaupt nicht mit der Natur in der deskriptiven Naturwissenschaft zu identifizieren. Kaum zu bestreiten ist, dass aus dem ostasiatischen Denken, etwa aus der Lehre der Einheit von Natur und Mensch sowie der ostasiatischen Vorstellung von einer guten Welt (*Tian*), einige Ideen für die Begründung der holistischen Naturethik abgeleitet werden können. Doch sollte es – aus der gegenwärtigen Perspektive – nicht ohne weiteres gerechtfertigt werden, dass die Natur (der Himmel; *Tian*) hier bereits moralisiert ist. Da das Ethische bereits ins Natürliche eingebettet ist, begeht das ostasiatische Begründungsprogramm der Ethik in der Antike nicht unmittelbar einen naturalistischen Fehlschluss. Doch wird es häufig als die Moralisation der Natur kritisiert. Das chinesische bzw. ostasiatische Denken in der Antike wird von manchen Autoren etwa wie Ernst Cassirer (1958: 141) als mythisches Denken charakterisiert bzw. kritisiert. Auch Granet bezeichnet das Mythische als einen Zug der chinesischen Mentalität (Granet, 1963: 249). Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass das ostasiatische Begründungsprogramm der Ethik dem Vorwurf der Wiederverzauberung der Welt unterworfen wird, wenn es versucht wird, ohne aktualisierende Interpretation ein solches Weltbild wieder zu beleben.

(2) *Tian* als die ostasiatische Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt: Bisher hat sich gezeigt, dass die Einheit von Natur und Mensch (*Tian Ren He Yi*) bzw. der Einklang des Menschen mit der Natur der Kern des chinesischen bzw. ostasiatischen Denkens ist. Im *Tao Te King* wird betont, dass der Mensch dem Gesetz des Himmels (dem Bewegungsgesetz der Natur) gemäß handeln soll (Tao Te King: bes. Kap.71). Wie im Kap.3.3 gezeigt wird, legt der Taoismus großes Gewicht auf ein *naturgemäßes* Leben. Auch im Konfuzianismus wird die Lehre der Einheit von Himmel und Mensch unterstrichen. Im Laufe der Geschichte wird sie

als die Grundidee des Konfuzianismus immer wieder hervorgehoben. Der Han-Gelehrte Dong Zhongshu sagt: „Himmel und Mensch: zusammen bilden sie eine Einheit“. Der Song-Gelehrte Zhu Xi ist ebenfalls dieser Meinung: „Himmel und Mensch sind eine Sache; Innen und Außen sind ein und dieselbe Idee“. Der Konfuzianismus zeichnet sich zwar im allgemein durch die Achtung des Menschen aus, aber eine Sonderstellung wird dem Menschen in ihm nicht zuerkannt. Natürlichkeit und Naturgemäßheit könnten m.E. als die zentralen Werte des ostasiatischen Denkens verstanden werden. Das chinesische und ostasiatische Denken werden durch den Einklang, die Harmonie und die Übereinstimmung des Menschen mit der Natur grundsätzlich charakterisiert. Der Mensch ist kein isoliertes Wesen, als Lebewesen kommt er aus einer Einheit heraus,<sup>86</sup> als Toter geht er in die Einheit unter. Dabei werden anorganische und organische Welt als eine Ganzheit begriffen. Der Mensch lebt im Ganzen von Himmel und Erde. Der Himmel (*Tian*, inhaltlich: der Kosmos & die Natur) stellt im ostasiatischen Denken ein einheitliches Ganzes dar, zu dem der Mensch als ein Teil gehört. In diesem Zusammenhang kann der Terminus *Tian* m.E. als die ostasiatische Vorstellung von einer guten Welt bezeichnet werden, die mit dem Kosmos im europäischen Denken zu vergleichen ist.

In Ostasien wird das Wort ›*Ziran*‹ heute als Allgemeinbegriff für Natur verwendet. In der philosophischen Klassik in China ist dasselbe Wort jedoch nicht allgemein gebraucht worden. In der klassischen Literatur bedeutet das Wort ›*Ziran*‹ entweder ›von selbst so sein‹ oder ›das Selber-so-Sein‹, was allerdings inhaltlich die Natur bedeutet. Das Altchinesische kennt für den Begriff der Natur im allgemeinen die Ausdrücke *Tian* (Himmel), *Tiandi* (Himmel und Erde), *Tiandi zhi jian* (das, was zwischen Himmel und Erde ist), *Wanwu* (die zehntausend Dinge oder die Dingwelt), *Tiandi wanwu* usw. Der wichtigste Terminus ist dabei zweifellos *Tian*. Obgleich *Tian* inhaltlich die Natur bedeutet, ist sie nicht ganz deckungsgleich mit ihm. *Tian* ist zwar auch die empirisch beobachtbare Natur, aber primär und ursprünglich der metaphysisch begründete Weltentwurf der Ostasiaten. Etymologisch gesehen bedeutet das Wort *Tian* zunächst ›Kopf‹, davon abgeleitet, das Präfix ›Haupt-‹. Creel zufolge stammt das Wort *Tian* aus dem Piktogramm eines großen Mannes, der wiederum für die früheren Könige steht, die als Gottheit *Tian* verehrt werden (Creel, 1960: 114). Somit wäre *Tian* von Anfang an *Shangdi*, dem Hochgott der Shang, analog vorgestellt. Der Himmel ist die oberste göttliche Macht. Er steuert die Welt nach Maßgabe von Belohnung und Bestrafung menschlichen Verhaltens. In diesem Zusammenhang wird in der klassischen Literatur mehrmals darauf hingewiesen, dass die Riten unbedingt im Himmel wurzeln und ihr Modell an der Erde nehmen müssen (Buch der Riten: Kap.9; Wilhelm: S.32). Der Begriff *Tian* stellt also

---

<sup>86</sup> Zhuang zi sagt: »Himmel und Erde entstehen mit mir zugleich, und alle Dinge sind mit mir eins« (Zhuang zi, Buch II, Qi Wu Lun; Wilhelm, S.46).

ursprünglich die Natur im ganzen bzw. die schaffende Natur dar, die inhaltlich mit dem Begriff *natura naturans* zu vergleichen ist. Damit kann man sagen, dass das Altchinesische ursprünglich den Begriff *Tian* in metaphysisch-religiöser Bedeutung kennt. Bemerkenswert ist, dass Konfuzius eine derartige althergebrachte Vorstellung vom Himmel in metaphysisch-religiöser Bedeutung tradiert. Er sagt, dass er nur tradiere, aber keine neuen [Lehren] schaffe (Gespräche des Konfuzius: Kap.7.1). Somit wird eine derartige Vorstellung vom Himmel von Anfang an und tief in den Konfuzianismus eingepflanzt, sofern Konfuzius als Gründervater des Konfuzianismus verehrt wird. Wegen des konfuzianistischen Einflusses ist eine derartige Vorstellung vom Himmel heute noch von gewisser Bedeutung.

In der chinesischen Antike wird der Himmel meist durch religiös gefärbte Erklärungen vorgestellt, die hinter allem das Wirken des Himmels sehen. Dem Himmel wird also eine nahezu göttliche Macht zugesprochen. Beispielsweise werden Naturkatastrophen heute noch in Ostasien als die vom Himmel gesandten Katastrophen bezeichnet. Daraus kann man ablesen, dass es in der chinesischen Antike versucht wurde, entweder mit Hilfe der Metaphysik der Natur die natürliche Welt in ethische Kategorien einzuschließen oder die menschliche Welt in die metaphysisch-religiös verstandene Natur hineinzuziehen. Wir sollten uns hier an die moralische und politische Situation in der chinesischen Antike (Chaos) und die daraus abgeleitete, dringende Aufgabe der Wiederherstellung der moralischen und politischen Ordnung erinnern. Die ostasiatische Vorstellung vom Himmel bzw. von der Natur (*Tian*) sollte also unter dem Gesichtspunkt der Moral (a) und der Politik (b) betrachtet werden.

(a) Der Himmel manifestiert seine Macht nicht willkürlich, sondern nach dem Maßstab der Moral. Das Buch *Shujing* weist an vielen Stellen darauf hin, dass der Weg des Himmels die Guten glücklich macht und die Zügellosen ins Unglück stürzt (zit nach. Roetz, 1984: 122). Der Himmel wird dort nicht nur durch Wächter über die Moral, sondern durch deren Ursprung gekennzeichnet. Dabei wird stillschweigend versucht, ethische Werte in den Kosmos hineinzuprojizieren. Aus diesem Grund behaupten manche Konfuzianer, dass die menschliche Ordnung ein Pendant des Weges des Himmels sein soll. Der Mensch darf um seinerwillen der Ordnung des Himmels nicht zuwiderhandeln und – kurz gesagt – er soll deswegen moralisch handeln. Aber bei näherer Prüfung zeigt sich, dass der Mensch selbst eine wichtige Komponente der Moral ist, insofern ein glückliches Schicksal des Menschen nicht allein vom Himmel abhängig ist, sondern in der Tat von ihm selbst bzw. seinem tugendhaften Handeln. Deswegen betont Konfuzius, dass die Moral noch einer anderen Fundierung bedarf, wenngleich der Himmel als eine Art letztes Unterpfand der Ethik im Hintergrund bleibt. Indem er von der moralischen Gesittung selbst und vom Kanon der



Tugenden spricht, bezeichnet er die Humanität (*Ren*; die Menschlichkeit) als die erste Tugend (vgl. Chang Tsung-tung, 1979: 85ff.).

(b) Die ostasiatische Vorstellung vom Himmel (*Tian*; Natur) sollte auch unter dem Gesichtspunkt der Legitimation und Aufrechterhaltung politischer Herrschaft betrachtet werden. Der Herrscher profitiert wahrscheinlich von einer solchen Vorstellung vom Himmel, und damit kann er seine Macht über die Politik zur Geltung bringen. Dieser Gedanke findet sich an vielen Stellen der klassischen Literatur wie z.B. „Um dem Volk hienieden beizustehen, schuf der Himmel ihm Lehrer und Fürsten“, „Da nun der Himmel dem Volk helfen will, hat er sich ein Pendant auf der Erde geschaffen“, „Der Himmel schuf das Volk und setzte ihm Fürsten ein, um ihm von Nutzen zu sein“ usw. Der Herrscher wird sogar als der Sohn des Himmels genannt, der das Himmlische Mandat übernimmt. Doch müsste gefragt werden, ob es dabei die Gefahr der Ideologie gibt, dass Naturauffassungen tatsächlich als Legitimation von Herrschaftsinteressen und überlebten Sozialordnungen dienen (vgl. Siep, 1996a: 246). In diesem Punkt sollten wir uns daran erinnern, dass der Himmel bei der Vergabe und dem Entzug des Mandates nicht willkürlich, sondern nach der Maßgabe der Moral entscheidet. Dementsprechend ist der Herrscher also immer schon verpflichtet, tugendhafte Handlungen auszuführen und sogar moralisch zu sein. Bemerkenswert ist, dass Pflichten als Herrscher, Vater, Lehrer, Mensch u.a. sowohl in der klassischen Literatur als auch im Alltag in Ostasien immer wieder betont werden, nicht aber Rechte [auf Herrschaft]. Willkürliche Herrschaft kann niemals gerechtfertigt werden. Anders als in der europäisch-neuzeitlichen Ethik wird die symmetrische Struktur zwischen Rechten und Pflichten in Ostasien niemals thematisiert. Außerdem sind das Volk und vor allem die Gelehrten zum Widerstand gegen den Herrscher nicht nur berechtigt, sondern sogar ethisch verpflichtet, wenn der Herrscher nicht gerecht und gut ist (vgl. Mengzi: Kap.1B, 8). Der Kern der konfuzianistischen Herrschaftsethik, *minben zhongxin*, d.h. ›die vom Volk ausgehende Politik‹, besagt, dass der Wille des Volkes der Wille des Himmels ist, und dass man deshalb das Volk wie den Himmel respektieren soll. Nicht nur aus diesem Grund, sondern weil die ostasiatische Vorstellung vom Himmel tatsächlich eine umfassende Wohlordnung der Welt und aller Wesen beinhaltet, kann die obige Kritik der Gefahr der Ideologie m.E. nicht ganz geltend gemacht werden.

(3) *Taiji* als der Ursprung des Kosmos: Das Buch *I Ging* zeigt uns den Ursprung des Kosmos oder das Ursprungsprinzip aller geschaffenen Dinge, nämlich die absolute Substanz. Er wird *Taiji* genannt.<sup>87</sup> *Taiji* ist der Grund des Wandels des Kosmos und der Ausgangspunkt der

---

<sup>87</sup> Um den Begriff *Taiji* richtig und leicht zu verstehen, ist es m.E. hilfreich, dass wir uns an die platonische Ideenlehre bzw. das Eine von Platon erinnern. Wir finden die Gemeinsamkeit zwischen *Taiji* und der Idee [des Guten] (dem Einen), vor allem bezüglich ihrer Stellung, Funktion und ihres philosophischen Systems.

Verwandlung der Welt. Den folgenden Inhalten, nämlich dem Gedankengang von Taiji über Yin-Yang und den vier Erscheinungen zu den acht bzw. 64 Grundfiguren, liegt der zweite Teil von *I Ging* zugrunde: „[...] Darum gibt es in Wandlungen Taiji (den großen Uranfang). Dieser erzeugt zwei Grundelemente (Yin und Yang). Diese zwei Grundelemente erzeugen vier Erscheinungen. Die vier Erscheinungen erzeugen acht Grundfiguren“ (I Ging: Allgemeiner Kommentar zum Text, I. Abteilung; Wilhelm: S.295).

Taiji als Ursprung aller geschaffenen Dinge ist gestaltlos, dunkel, chaotisch und unergründlich. Taiji ist daher nicht durch begriffliche Analyse, sondern nur durch instinktive Synthese zu erfassen. Aber Taiji muss sich zeigen. Wenn Taiji sichtbar ist, dann heißt Taiji nicht mehr Taiji, sondern Yin-Yang. *Yin* und *Yang* sind daher das sichtbare Taiji. Yin ist ein dunkles, kaltes, weiches, weibliches und negatives Element, das die Erde darstellt. Yang ist dagegen ein liches, warmes, festes, männliches und positives Element, das den Himmel darstellt. Yin und Yang als die ursprünglichsten Elemente des Kosmos stehen zueinander im Gegensatz. Yin und Yang stellen aber keinen gewöhnlichen Dualismus dar, sondern eine »explizite Zweiheit, die eine implizite Einheit zum Ausdruck bringt« (Watts, 1958: 52). Der Kosmos ist aus einer Reihe gegenseitiger Formen zusammengesetzt, die einander in zyklischer Weise abwechseln: „Himmel und Erde kommen in Berührung, und alle Dinge gestalten sich und gewinnen Form. Das Männliche und Weibliche mischen ihren Samen, und alle Wesen gestalten sich und werden geboren“ (I Ging; Wilhelm: S.316). „Zwei Elemente beeinflussen und antworten einander, so dass sie sich vereinigen [...] Himmel und Erde beeinflussen einander, und alle Dinge gestalten sich und entstehen“ (ebd.: Kommentar zur 31. Grundfigur Xian; Wilhelm: S.485). Das bedeutet: Yin und Yang befinden sich sozusagen in einem dynamischen Gleichgewicht. Yang überragt nicht Yin, Yin überragt nicht Yang. Yin und Yang unterscheiden sich zwar voneinander, sind aber zugleich miteinander verbunden, sie ergänzen einander und sind wechselseitig voneinander abhängig, um eine Symmetrie zu erreichen und zu erhalten (Gan Shaoping, 1997: 37). Zwischen den kosmischen Rhythmen, die durch die Interaktion zwischen Yin und Yang bestimmt werden, und dem komplementären Wechsel der Aktivitäten der beiden Geschlechter besteht vollkommene Symmetrie (Eliade, 1979: 24). Yin und Yang sind zwei polare Kräfte, die das All in jedem seiner Teile durchdringen. Die Balance und das Funktionieren des Ganzen hängen deshalb von dem harmonischen Zusammenwirken von Yin und Yang ab (vgl. Roetz, 1984: 68).

Die Kombination von Yin und Yang symbolisiert die von Himmel und Erde. Aus der Kombination von Himmel und Erde ergeben sich die Zeit (Frühling, Sommer, Herbst und Winter) und der Raum (Osten, Süden, Westen und Norden). Die Kombination von Yin und

Yang kann aber nicht alle Dinge erzeugen. Das bedeutet: Zwei Elemente sind nicht genug, ein drittes Element wird benötigt – *der Mensch*.<sup>88</sup> Stellt man diese drei Elemente (Himmel, Erde und Mensch) zusammen, so ergeben sich acht Kombinationsmöglichkeiten, nämlich acht Grundfiguren, wobei jede Figur eine Naturerscheinung (Himmel, Erde, See, Berg, Feuer, Wasser, Donner oder Wind) versinnbildlicht. Diese acht Grundfiguren allein sind noch nicht genug. Dadurch, dass sie auf verschiedene Weise miteinander kombiniert werden, ergeben sich 64 Grundfiguren, die noch mehr Naturerscheinungen und Veränderungen der menschlichen und natürlichen Welt bezeichnen können. Damit kann man zunächst sagen, dass jedes Lebewesen an der Natur von Himmel und Erde und an der Harmonie von Yin und Yang teilhat (Needham, 1984: 210). Im ostasiatischen Denken gibt es keine Trennung von Mensch und Natur. Der Begriff *Taiji* und die Yin-Yang-Lehre zeigen, dass eine naturgeschichtliche Verwandtschaft aller Wesen bestehen könnte.

Eine solche harmonische Ordnung zu befolgen, heißt im alten Ostasien Moral, Sittlichkeit oder Menschlichkeit: „Ein Yin und ein Yang, das heißt Tao. Das Tao zu befolgen, heißt Güte. Das Tao zu vollenden, heißt die Natur des Menschen“ (I Ging; Wilhelm: S.275f.). Wird dieser Gedanke der Harmonie von Yin und Yang auf das soziale Leben der Menschheit angewandt, dann tritt das Prinzip von Maß und Mitte auf. Nur wenn in der Gesellschaft das Prinzip von Maß und Mitte durchgesetzt wird und jede Art von Extrem ausgeschlossen ist, kann ein harmonisches Gleichgewicht gehalten werden, dann nämlich steht alles miteinander in Einklang. Das Streben nach einer harmonischen Beziehung ist das Grundmotiv des chinesischen bzw. ostasiatischen Denkens.<sup>89</sup>

(4) Zwischenergebnis: Aus den obigen Diskussionen im Kap.3.1.1 und Kap.3.1.2 können die folgenden Zwischenergebnisse gezogen werden, indem sie mit dem europäischen Denken in der Antike und der griechischen Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt (*Kosmos*) verglichen werden. Da es mir primär nicht darum geht, die ostasiatische Philosophie mit der europäischen Philosophie ausführlich zu vergleichen, sondern, die Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt in Europa (*Kosmos*) und in Ostasien (*Tian*) sichtbar zu machen, und damit schließlich zur Begründung der holistischen Naturethik beizutragen. Deswegen

---

<sup>88</sup> In Chunqiu Fanlu weist Dong Zhongshu darauf hin: „Himmel, Erde und Mensch sind die Wurzel aller Dinge. Der Himmel bringt sie hervor, die Erde zieht sie auf, und der Mensch bringt sie zur Vollendung. Der Himmel bringt sie hervor mit Pietät und Bruderliebe, die Erde zieht sie auf mit Kleidung und Nahrung, der Mensch bringt sie zur Vollendung mit Riten und Musik. Diese drei verhalten sich zueinander wie Hände und Füße und verbinden sich zu einem Körper, Nicht eines von ihnen darf fehlen“ (Chunqiu Fanlu: Kap.19; zit. nach Roetz, 1984: 75). Aus diesem Zitat kann man ablesen, zum einen, dass die Harmonie oder das Zusammenwirken von Mensch und Natur betont wird, und zum anderen, dass die Rolle des Menschen für die Vollendung der Natur und der Beitrag der Kultur zur Vollendung der Natur anerkannt werden.

<sup>89</sup> Needham schreibt: „Auch hier konzentriert sich das chinesische Denken mehr auf Beziehungen als auf Substanzen“ (Needham, 1984: 192).

möchte ich diese Zwischenergebnisse möglichst aus der Vogelperspektive und zugleich skizzenhaft darstellen.

(a) Die historische Entstehungsbedingung der griechischen und ostasiatischen Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt ist nicht unabhängig von dem chaotischen Zustand der Politik und der Moral. Das Ziel des philosophischen Denkens besteht also insgesamt darin, den chaotischen Zustand in politische und moralische Ordnung (zurück) zu bringen und damit auch ein harmonisches Leben zu ermöglichen. Das Motiv der naturphilosophischen Untersuchung einer wohlgeordneten guten Welt besteht in meinen Augen nicht allein im naturphilosophischen Interesse. Das bedeutet, dass Naturphilosophie und praktische Philosophie (Ethik und politische Philosophie) damals eng miteinander verbunden waren. Wie später nochmal gezeigt wird, liegt die Formung der Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt nicht unmittelbar in der Naturkrise bzw. der ökologischen Krise. Trotzdem bin ich der Meinung, dass die holistische Naturethik, die zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise beiträgt, unter bestimmten Bedingungen auf der griechischen und ostasiatischen Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt beruhen könnte.

(b) Die Natur als Ganzes im Sinne von *Kosmos* oder *Tian* wird mehr oder weniger metaphysisch und religiös begründet. *Kosmos* und *Tian* können vor allem durch eine umfassende, Menschen und nicht-menschlichen Wesen umfassende Wohlordnung der Welt gekennzeichnet sein. Deswegen spielen sie in der Antike die Rolle eines Vorbildes der moralischen und politischen Ordnung, die ein harmonisches Leben ermöglicht. Sie können als die letzte Garantie der moralischen bzw. politischen Ordnung bezeichnet werden und sogar als der Ursprung der Moral. In diesem Punkt stellt sich häufig die Frage, ob eine solche Begründung der Moral dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses unterworfen werden muss. Doch sollten wir hier bemerken, dass sich die Natur z.B. in der Vorstellung der Einheit von Natur und Mensch nicht primär auf die sinnlich beobachtbare Natur bezieht, sondern vielmehr auf die sog. metaphysische (übersinnliche) Natur.

(c) Aus diesem Grund begeht eine solche Begründung der Moral nicht unmittelbar einen naturalistischen Fehlschluss, der immer wieder als das Hindernis für die Begründung moralischer Normen in der Naturethik auftaucht (vgl. s.u. Kap.6.3). Obwohl eine solche Begründung der Moral keinen naturalistischen Fehlschluss begeht, kann sie heute nicht ohne weiteres gerechtfertigt werden. Wenn sich die Begründung moralischer Normen in der Naturethik ohne weiteres auf die metaphysisch begründete Natur beruft, handelt es sich um eine Moralisierung der Natur. Manche Naturethiker berufen sich zwar heute sehr häufig auf Platon und Aristoteles im europäischen Kulturkreis sowie auf Konfuzianismus, Taoismus und

Buddhismus im ostasiatischen Kulturkreis; Die europäische und ostasiatische Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt, d.h. *Kosmos* und *Tian*, sollten aber einer aktualisierenden Interpretation unterzogen werden, indem eine umfassende, Menschen und nicht-menschliche Wesen umfassende Wohlordnung des *Kosmos* und *Tian* zugleich in angemessener Weise respektiert wird.

Von der Idee des Tao ausgehend, legt die klassische chinesische Philosophie – sowohl der Konfuzianismus als auch der Taoismus – großes Gewicht auf Ordnung und Prinzip. Der Konfuzianismus betont die Ordnung, die in der Familie, in der Gesellschaft und im Staat beachtet werden soll. Im Vergleich zum Konfuzianismus legt der Taoismus großes Gewicht auf die Ordnung, die in der Einheit von Natur und Mensch besteht. Trotz eines solchen Unterschieds ist es ganz klar, dass die klassische chinesische Philosophie nicht die freie Tat des Individuums befürwortet, sondern die Einheit und Harmonie des Ganzen. Sie tritt nicht dafür ein, die Menschen als Zentrum des Kosmos zu betrachten, sondern, die Ordnung zu beachten (Gan Shaoping, 1997: 87). Sie legt großes Gewicht nicht darauf, die Natur als Erkenntnisobjekt zu betrachten und die Naturwissenschaften und Technik zu entwickeln, um die Natur zu erkennen und umzugestalten, sondern darauf, die Einheit von Mensch und Natur in vollen Zügen zu genießen, um dadurch die Ausbildung eines guten Charakters fördern zu können (ebd.: 98).

Im chinesischen bzw. ostasiatischen Denken wird die Natur als ein großes Ganzes bezeichnet, dessen einzelne Teile sich gegenseitig beeinflussen. Auch der Mensch muss sich daher, als Einzelglied des Ganzen, der Gesetzmäßigkeit, dem Tao des Kosmos, anpassen. Nicht nur das kosmische Geschehen beeinflusst das Leben der Menschen, auch umgekehrt übt das Wirken des Menschen, seine Fehler und Tugenden, einen Einfluss auf die Vorgänge im All aus (Senger, 1992: 66). Die Existenz aller Dinge und der Menschen hängen ab von der Gesamtheit des Weltorganismus, und ihre Wirkung aufeinander ist die einer merkwürdigen Resonanz (Needham, 1984: 214). Zusammengefasst lässt sich sagen: Meiner Ansicht nach sind Mensch und Natur im ostasiatischen Denken nicht getrennt zu betrachten. Das ostasiatische Denken kann m.E. nicht als anthropozentrisch, sondern insgesamt als holistisch aufgefasst werden. Im ostasiatischen Kulturkreis ist ein philosophischer Hintergrund nicht zu beobachten, der zur Herrschaft des Menschen über die Natur führt. Woher kommt denn die gegenwärtige Naturkrise auch in Ostasien? Eine Annahme muss zuerst ausgeschlossen werden, dass der Einfluss des Buddhismus unmittelbar zur gegenwärtigen Naturkrise führt. Denn die indischen Religionen (Hinduismus, Jinismus, Buddhismus u.a.) werden *fast* immer entweder als biozentrisch oder als holistisch verstanden. In den indischen Religionen, im

Buddhismus und Hinduismus bildet die Lehre der Reinkarnation und der Gewaltlosigkeit (*ahimsā*) die Grundlage für den Beitrag der indischen Religionen zur Ökologiediskussion. Wie im Kap. 3.4 gezeigt wird, bietet die Lehre von der potentiellen Buddhaschaft aller Wesen eine Anknüpfung für das Problem der Abhängigkeit alles Seienden bzw. der Verwandtschaft aller Wesen (Gerlitz, 1998: Vorwort). In der wissenschaftlichen Diskussion wird die Ursache der Naturkrise im Ostasien in den meisten Fällen schließlich auf die Verwestlichung bzw. die Industrialisierung zurückgeführt. Eine Politik der Modernisierung im Ostasien wurde nämlich tatsächlich mit massiven Anleihen bei der westlichen Zivilisation durchgeführt. Eine solche Erklärung scheint mir sehr wahrscheinlich und plausibel. Trotzdem scheint es mir noch nicht plausibel, dass alle Fehlentwicklungen und die Ursachen der gegenwärtigen Naturkrise *im Ostasien ausschließlich* durch die Verwestlichung bzw. die Industrialisierung *vollständig* erklärt werden können. Das ostasiatische Denken (Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus) muss sich deshalb die Frage gefallen lassen, ob es diese Entwicklung begünstigt, oder ob es zur Verstärkung der gegenwärtigen Fehlentwicklung beitragen könnte.

## **3.2 DER KONFUZIANISMUS**

### **3.2.1 OSTASIEN UND KONFUZIANISMUS**

Wenn man im Westen einen Begriff wählen müsste, um den chinesischen *way of life* der letzten zweitausend Jahre zu charakterisieren, wäre es der Begriff ›konfuzianisch‹. Dabei geht man von der Annahme aus, dass keine andere Persönlichkeit der chinesischen Geschichte das Denken und Handeln des chinesischen Volkes stärker beeinflusst hat als Konfuzius (Tu Wei-Ming, 1997: 659). Der Konfuzianismus hatte sich bis zum 1. Jahrhundert v.Chr. unter dem Einfluss der chinesischen Hochkultur in den ostasiatischen Ländern verbreitet. Er war eines der konkurrierenden Denksysteme, als Konfuzius lebte. Nach seinem Tod veränderte sich die Stellung des Konfuzianismus im Laufe der chinesischen Geschichte. Er war erstmal die offizielle Ideologie der Han-Dynastie (206v.Chr.–8n.Chr.). Danach war er die offizielle oder einflußreichste Ideologie von fast allen chinesischen Dynastien. Deswegen hatte er einen großen Einfluss auf das chinesische Denken und Leben. Das chinesische Denken und Leben war (bzw. ist) mehr oder weniger vom *konfuzianischen* Denken und Leben geprägt.

Der Konfuzianismus erlebte seine Blütezeit in den Jahrhunderten nach seinem Wiederaufschwung in der Song-Dynastie (960-1279). Zur Zeit der Song-Dynastie entwickelte sich eine umfassende humanistische Vision, die die persönliche Selbstschulung mit Sozialethik und die moralische Metaphysik mit einer holistischen Lebenssicht verband. Damals war auch die Blütezeit des naturphilosophischen Konfuzianismus, der unsere

besondere Aufmerksamkeit auf sich zog. Der berühmte Philosoph Zhu Xi (1130-1200) interpretierte und vermittelte den konfuzianischen Weg auf eine Art und Weise, die in den nächsten Jahrhunderten bestimmend für die Weiterentwicklung der konfuzianischen Philosophie sein sollte, und zwar nicht nur in China, sondern auch in Korea und Japan. Die von ihm begründete Schule ist im Westen unter den Namen Neokonfuzianismus bekannt, im modernen China hingegen wird sie meist als das ›Studium des Prinzips‹ (*lixue*) bezeichnet. Wichtig ist, dass der Konfuzianismus dank Zhu Xis großen Einfluss auf die ostasiatischen Länder seine Blütezeit erlebte, z.B. in Korea während der Chosun-Dynastie, in Vietnam ab dem 15. Jahrhundert während der Späteren Le-Dynastie und in Japan ab dem 17. Jahrhundert während der Tokugawa-Zeit. Damit könnte man sagen, dass diese Länder zum sog. sinisierten Kulturkreis gehören. Bevor die westlichen Mächte in der Mitte 19. Jahrhunderts nach Asien vordrangen, bestimmte die konfuzianische Philosophie die Kunst des Regierens, den Inhalt und die Form der Erziehung der Eliten und den moralischen Diskurs in einem Maße, dass China, Korea und Japan eindeutig konfuzianische Staaten waren. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts nahm der Konfuzianismus zwar nicht so schwerwiegende Einflüsse auf Ostasien wie zuvor; das ostasiatische Denken und Leben wurden (bzw. werden) jedoch nach wie vor als konfuzianisch aufgefasst. Er war letztlich die ostasiatische Antwort auf den Vorstoß des westlichen Denkens und erfährt heute seine moderne Verwandlung.

Was ist denn der Konfuzianismus bzw. das Wesen des Konfuzianismus? Konfuzius möchte, wie gesagt, wieder moralische Ordnung in eine immer mehr zersplitterte Staatsordnung bringen. Die Suche nach Stabilität, die das Denken des Konfuzius charakterisierte, war also in erster Linie eine Reaktion auf den Zerfall der Ordnung. Konfuzius zufolge bedarf es vor allem der Selbsterziehung des Menschen für die Wiederherstellung der Ordnung. Der konfuzianischen Überzeugung zufolge schafft die Selbsterziehung eines jeden einzelnen die Basis für soziale Ordnung und soziale Ordnung ist wiederum die Basis für politische Stabilität und universellen Frieden.<sup>90</sup> Entscheidend ist also die Erziehung des Menschen. Gesetze und Strafen definieren die Minimalanforderungen, die Ordnung sicherzustellen; soziale Harmonie aber kann nur durch Tugend und Ritual erlangt werden. Ein Ritual durchzuführen bedeutet, an einem gemeinschaftlichen Akt teilzuhaben und das gegenseitige Verständnis zu fördern. Es ist

---

<sup>90</sup> Im einleitenden Kapitel zu *Das Große Lernen* des Konfuzius heißt es: „In ihrem Wunsch, die strahlende Tugend in ihrer vollen Klarheit über die ganze Welt leuchten zu lassen, suchten die Alten zuerst, ihren Staat gut zu regieren. In ihrem Wunsch, ihren Staat gut zu regieren, ordneten sie zuerst ihre Familie. In ihrem Wunsch, ihre Familien zu ordnen, kultivierten sie zuerst ihr eigenes Leben. [...] Nur wenn man das Leben kultiviert, wird die Familie geordnet. Nur wenn man die Familien ordnet, wird der Staat gut regiert. Nur wenn man den Staat gut regiert, stellt sich Frieden überall unter dem Himmel ein. Deswegen müssen ausnahmslos alle Menschen, vom Sohn des Himmels (ein König: Anmerkung von N.-J. Kim) bis hin zum einfachen Bürger, *Selbstschulung* als die Wurzel betrachten (*kursiv* von N.-J. Kim)“ (Kap.1.; zit. nach Bauer, 1971, 291).

daher wichtig, unsere Selbstzentriertheit zu überschreiten, oder das eingeschlossene persönliche Ego in ein offenes Ich zu verwandeln. Konfuzius definierte die zentrale konfuzianische Tugend (Menschlichkeit) als sich „selbst überwinden und sich (dem Ritual) zuwenden“ (Gespräche des Konfuzius, Kap.12.1). Die Vorstellung vom Ich als getrennte, von der Welt isolierte Einheit widerspricht der konfuzianischen Vorstellung, denn die konfuzianische Idee des Ich geht nicht von einer Idee der Individualität als Kern der Person aus. Der Konfuzianismus definiert unser Menschsein, unser Ich durch die Gemeinschaft mit anderen Menschen. Die Menschen stehen in Beziehung zueinander und beeinflussen einander. Das konfuzianische Ich steht immer schon in Kommunikation mit der äußeren Welt.

Was Konfuzius als Antwort auf das soziale Chaos bot, war deshalb nicht nur ein Mittel, die Ordnung wiederherzustellen, sondern etwas wesentlich Grundlegenderes: Er stellte die entscheidende Frage, wie wir das Menschsein lernen können (Tu Wei-Ming, 1997: 659). Das Menschsein zu lernen, das ist das zentrale Anliegen der konfuzianischen Tradition. Bei oberflächlicher Betrachtung kann der Eindruck entstehen, die Lehre des Konfuzius stelle in erster Linie ein Moralsystem dar, gemäß dem die Menschen im Reich der Mitte ihr Verhältnis zu ihren Mitmenschen, zur Gesellschaft und zum bestehenden staatlichen Gefüge einzurichten hätten (Wehr, 2002: 317). Daraus ergibt sich die Frage, ob der Konfuzianismus ausschließlich für den Anthropozentrismus plädierte. Vom Standpunkt der konfuzianischen Selbstschulung betrachtet, muss das Ich aber seine Selbstbezogenheit überwinden, um wahrhaft menschlich zu sein. In Analogie dazu muss die Familie die Vetternwirtschaft, die Gemeinschaft ihre lokalpatriotische Beschränktheit, der Staat seinen Ethnozentrismus und die Welt ihren Anthropozentrismus überwinden, um echte Menschlichkeit leben zu können. Vom Standpunkt des alles einschließenden konfuzianischen Humanismus betrachtet, transzendiert das gewandelte Ich auf individueller und gemeinschaftlicher Ebene Egoismus, Nepotismus, Beschränktheit, Ethnozentrismus und Anthropozentrismus (Tu Wei-Ming, 1997: 720) und bildet „eine Einheit mit Himmel, Erde und Zehntausend Dingen“ (Mengzi, Kap.7A, 4). Der Prozess des Lernens, ein Mensch zu sein, besteht nicht einfach in der Entwicklung des Ich in bezug zur eigenen Familie, zur Nachbarschaft, Gemeinschaft oder Nation; das Menschliche muss auf die Dauer in Harmonie mit der Natur und Übereinstimmung mit dem Himmel stehen, weil alle Seinsweisen innerhalb des Universums in Verbindung zueinander stehen. Die Konfuzianer glauben, dass alle Seinsweisen – menschliche Wesen, Natur und geistige Welt – in innerem Bezug zueinander stehen. Dank dieser *metaphysischen* Vision des Konfuzianismus ist für sie die Verwirklichung der Einheit von Mensch und Natur genauso wichtig wie die persönliche Verwirklichung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Lernen, ein Mensch



zu sein, bedeutet nach konfuzianischer Auffassung also einen Prozess der Vertiefung und Ausweitung, in dessen Verlauf man anerkennt, dass alle Umstände, die die menschliche Existenz definieren, in Beziehung zueinander stehen und einander beeinflussen.

Das konfuzianische Ideal vom inneren Wachstum des Menschen ist deshalb gar nicht anthropozentrisch. Die Menschen sind nicht das Maß aller Dinge. Die Konfuzianer legten, wie oben erwähnt, großes Gewicht auf die Einheit bzw. die Harmonie von Himmel, Erde und Mensch. Der wahre Sinn des Menschlichen ist dann verwirklicht, wenn die Einheit von Himmel, Erde und Mensch verwirklicht ist. Die ostasiatische Weltsicht bzw. der ostasiatische Naturbegriff ist also nicht als anthropozentrisch zu bezeichnen, sondern als kosmozentrisch. Tu Wei-Ming entwickelt z.B. ein künstliches Wort ›anthropokosmisch‹, um die ostasiatische Weltbetrachtung bzw. den ostasiatischen Naturbegriff angemessenerweise aufzuzeigen, weil die kosmozentrische Weltbetrachtung bzw. der kosmozentrische Naturbegriff in Ostasien in seinen Augen auch anthropologisch begründet wird (vgl. Tu Wei-Ming, 1997: 648f.). Unsere Aufgabe ist es, ein *naturgemäßes* Leben zu führen. Unsere Aufmerksamkeit ist nun darauf gerichtet, was ein naturgemäßes Leben ist, wie es gestaltet werden kann, welche Bedeutung die Natur oder der Himmel hat und welches Verhältnis zur Natur, besonders zum Himmel die Konfuzianer haben. Aus der konfuzianischen Sicht bietet der Lauf der Natur – der Wechsel zwischen Tag und Nacht, die Abfolge der Jahreszeiten – nämlich uns immer wieder ein Vorbild: Regelmäßigkeit, Gleichgewicht und Harmonie. Die Natur wird mehr oder minder als positiv aufgefasst. Darüber hinaus stellt sich der Himmel als Quelle moralischen Kriteriums und des Sinns des Lebens dar. Der Konfuzianismus geht davon aus, dass der Himmel allwissend und allgegenwärtig ist. Die Konfuzianer sind *ipso facto* verpflichtet, dem Ruf des Himmels zu folgen.<sup>91</sup>

Der Himmel ist aber nicht transzendent: „Der Himmel sieht mit den Augen des Volks. Der Himmel hört mit den Ohren des Volks“ (Mengzi, Kap.5A, 5). Das wahre Menschliche ist nichts anderes als das Himmlische. Daraus folgt, dass es nicht notwendig ist, dass wir uns den Weg des Himmels aneignen, indem wir unser Hier und Jetzt verlassen; denn da der Weg des Himmels hier, direkt vor uns liegt und untrennbar ist von unserer gewöhnlichen, alltäglichen Existenz, wirkt sich alles, was wir in unserer normalen Umgebung tun, nicht nur auf der

---

<sup>91</sup> Warum hatten die Konfuzianer einen solchen metaphysischen Naturbegriff? Dazu gibt es zwei Annahmen geben. Zum einen wollten die Konfuzianer eine Ordnung in eine immer mehr zersplitterte Staatsordnung bringen. Dazu bedarf es einer Quelle der Ordnung, der man nicht widersprechen darf bzw. kann. Mit einem Wort wurde der Himmel als Quelle moralischer Kriterien vorausgesetzt. Zum anderen wurde eine Verbindung von Mensch und Natur von Anfang an in den damaligen Wissenschaften betrachtet, ohne einen Endzweck, z.B. die Wiederherstellung der Ordnung anzunehmen. Zur Zeit der Han-Dynastie entwickelte Dong Zhongshu (180- etwa 105 v.Chr) z.B. eine Theorie der Entsprechung zwischen Mensch und Natur, das heißt eine Metaphysik der Verwandtschaft von Mensch und Natur. Seine Theorie beruhte auf der Yin-Yang-Lehre, den Fünf Wandlungsphasen (Metall, Holz, Wasser, Feuer und Erde) und den Ähnlichkeiten von Mensch und Natur.

menschlichen, sondern auch auf der kosmischen Ebene aus (Tu Wei-Ming, 1997: 650). Mit anderen Worten: Der Himmel enthält immer schon etwas Normatives in sich, aber das ist zugleich untrennbar vom Menschlichen. Die naturgemäße Norm ist in diesem Sinne nicht transzendent, sondern vielmehr menschlich. Aus der Einheit von Himmel, Erde und Mensch folgt, dass die moralische Norm nicht nur in der Natur liegt, sondern auch im wahren Menschlichen. Dem Ruf des Himmels zu folgen, das heißt der Ordnung der Natur gemäß zu leben, bedeutet nach dem Konfuzianismus zugleich, dass wir das wahre Menschliche verwirklichen.

### **3.2.2 DIE DEBATTE UM DIE NATUR DES MENSCHEN IM ANSCHLUSS AN DIE NATURAUFFASSUNG**

Es kommt nun darauf an, was die Natur des Menschen (*xing*) ist. Anders gesagt: Wir sollten die Frage beantworten, warum der Mensch seine wahre Natur verwirklichen sollte, um dem Ruf des Himmels zu folgen oder um der Ordnung der Natur gemäß zu leben. Die Lehre von der menschlichen Natur war bzw. ist von Anfang an das Hauptthema des Konfuzianismus. Je nach ihrer Bestimmung der menschlichen Natur haben sich die Konfuzianer in die verschiedenen Schulen aufgespalten. Ich möchte im Folgenden die Debatte um die Natur des Menschen des Konfuzianismus, besonders die zwischen Mengzi und Xunzi, thematisieren, und zwar im Anschluss an ihre Naturauffassung. Dabei zeigt sich indirekterweise, wie eng das Menschen- und Naturbild auch im Konfuzianismus verknüpft sind.

Mengzi hat eine Debatte über die menschliche Natur angefangen. Seiner Meinung nach ist die menschliche Natur von Grund auf gut. Er erkannte zwar an, dass biologische und Umweltfaktoren ihren Anteil an der Formung des menschlichen Wesens haben, aber er betonte, dass wir in erster Linie deswegen moralische Wesen sind, weil wir es wollen. Nach seinem Verständnis bedingt das Wollen einen transformativen moralischen Akt, weil unsere natürliche Tendenz, gut zu sein, automatisch aktiviert wird, wenn wir unsere Aufmerksamkeit bewußt darauf lenken (Tu Wei-Ming, 1997: 667f.). Von dieser grundlegenden Anschauung her argumentierte er, dass das Mitgefühl dem Menschen wesentlich sei und dass daher die Natur des Menschen einen Hang zum Guten habe (Needham, 1984: 107).

Alle Menschen empfinden, wenn sie ein kleines Kind sehen, das im Begriff ist, in einen Brunnen zu fallen, Angst und Mitleid – nicht, weil sie engere Beziehungen zu den Eltern des Kindes anknüpfen wollen oder Lob von Nachbarn und Freunden ernten möchten. Kein Mensch ist ohne Mitleid [...] Mitleid ist der Keim von Menschlichkeit“ (Mengzi, Kap.2A, 6).

Mengzi spricht hier von der konfuzianischen natürlichen Spontaneität der Moral, nämlich dem Erschrecken und Gepacktwerden von Mitgefühl und Hilfsbereitschaft beim Anblick

eines Kindes, das dabei ist, in einen Brunnen hineinzustürzen. Mengzi erklärte, jeder Mensch sei mit vier Gefühlen ausgestattet: Mitleid, Schamgefühl, Bescheidenheit und Sinn für Recht und Unrecht. Diese Gefühle sind die Grundlage, auf der die vier wesentlichen Tugenden kultiviert werden können: Menschlichkeit, Pflichtbewußtsein, Ritual und Weisheit. Wir verhalten uns nicht deswegen moralisch, weil uns jemand sagt, dass wir gut sein müssen, sondern weil sich unsere Natur, die Tiefendimension der Menschlichkeit, spontan in Güte ausdrückt (Tu Wei-Ming, 1997: 668). Mengzi insistiert gegen die sophistische Position Gaozis auf der Gutheit der menschlichen Natur bzw. einer angeborenen Güte (vgl. Mengzi, 6A, 1-6).<sup>92</sup> Moral ist bei Mengzi keine äußere Konvention: Sie ist dem Menschen eingeboren (Roetz, 1984: 223). Die Grundlage der Moral ist bei Mengzi auf die angeborene Gutheit der menschlichen Natur zurückzuführen, und sie ist bei Mengzi wiederum auf den Himmel zurückzuführen, denn dieser hat den Menschen geschaffen (vgl. Mengzi, 5A, 7). Entsprechend vermag der Mensch den Himmel durch die Versenkung in seine angeborene Natur zu erkennen und ihm durch die Wahrung seiner ursprünglichen Moralität zu dienen (vgl. Mengzi, 7A, 1). So ist Tian, der Himmel, bei Mengzi primär eine ethische, teleologische Macht und nicht verobjektivierte Natur. So sollen dem Menschen die Ausgangspunkte der Menschlichkeit, der Gerechtigkeit, der Höflichkeit und des Wissens um richtig und falsch vom Himmel verliehen, also angeboren sein (Roetz, 2005: 122f.). Die Moral wird bei Mengzi nicht nur anthropologisch, sondern auch – bei näherer Prüfung – metaphysisch begründet.

Wenn der Mensch wirklich von Natur aus gut wäre, dürfte er nur seiner Natur folgen, um moralisch zu handeln. Ein solcher Mensch ist mehr oder weniger ein wahrhaft großer Mann, der weder moralische Normen noch gesellschaftliche Regeln bräuchte. Die meisten Menschen, denen wir im Alltag begegnen, brauchen nicht nur moralische Normen, sondern auch gesellschaftliche Regeln, um moralisch zu handeln und um die gesellschaftliche Ordnung

---

<sup>92</sup> Warum behauptete Mengzi die These von der Gutheit der menschlichen Natur? Der Grund dafür war eng mit den zeitgenössischen Philosophen verbunden. Mengzi bedauerte es, dass die philosophische Welt am Beginn der Streitenden Reiche vom Kollektivismus eines Mozi und vom Individualismus eines Yang Zhu dominiert wurde. Mozi vertrat die These der ›universelle Liebe‹. Mengzi hielt ihm aber entgegen, dass die moistische Aufforderung, einen Fremden mit der gleichen Zuvorkommenheit wie den eigenen Vater zu behandeln, dazu führen würde, den eigenen Vater genauso gleichgültig wie einen Fremden zu behandeln. Yang Zhu seinerseits trat für die Vorherrschaft des Ich ein. Ihm hielt Mengzi entgegen, dass exzessive Aufmerksamkeit den eigenen Interessen gegenüber zu politischer Unordnung führen würde. Seiner Auffassung nach kann es im Kollektivismus des Mozi kein Vatersein und im Individualismus des Yang Zhu kein Königsein geben (Mengzi, Kap.3B, 9). Da aber Ordnung in der Familie die Basis für soziale Stabilität und Kontrolle über den Staat die Basis für universellen Frieden darstellen, eignen sich weder der Kollektivismus des Mozi noch der Individualismus des Yang Zhu als politische Ideologie, da beide dem Volk keinen echten Nutzen bringen können. Fast alle Menschen sind sich nun einig, dass sie nicht wissen können, ob die Natur des Menschen von Natur aus gut oder böse ist. Die These von der Gutheit der menschlichen Natur ist nicht leicht empirisch begründbar. Zur Zeit des Mengzi behaupteten auch einige Philosophen etwa wie Gaozi, dass die Natur des Menschen moralisch neutral sei. Selbst wenn Mengzis These einerseits mit seiner Überzeugung von der Gutheit der menschlichen Natur verbunden war, war sie andererseits tatsächlich mit der Wiederherstellung der Ordnung, das heißt der Verwirklichung der politischen Ordnung verbunden.

einzuhalten. In diesem Sinne kritisiert Xunzi (298-238 v.Chr.) Mengzis These der Gutheit der menschlichen Natur als moralischen Optimismus. Xunzi rückt das in der Idealisierung der menschlichen Natur und der Moral außer Acht gelassene natürliche Gewaltpotential des Menschen in den Blick. Er weist jedes normative Verständnis der Natur des Menschen zurück. Die Natur des Menschen ist das Trieb- und Impulshafte nicht im Sinne moralischer Spontaneität, sondern rein egoistischer ›Sucht nach Vorteil‹ (Roetz, 2005: 125). Er hielt die Natur des Menschen vielmehr für von Natur aus böse und betonte deshalb die kognitive Funktion des Geistes als Basis der Moralität:

Die Natur des Menschen ist böse. Denn der Mensch besitzt schon von Geburt die Gier nach Gewinn, und folgt er der, so entstehen Zank und Streit, während Nachgiebigkeit und Freundlichkeit zugrunde gehen. [...] Darum bedarf es des Einflusses der Erziehung, des Weges von Ritual und Rechtlichkeit“ (Xunzi, 23).<sup>93</sup>

Aus moralischen wie überlebenspraktischen Gründen vertritt Xunzi die Notwendigkeit einer Kompensation der natürlichen Defizite durch die menschliche Kunst (Roetz, 2005: 126). Und er entwickelt deshalb eine Moral *contra naturam*. Seiner Meinung nach werden wir dann zu moralischen Wesen, wenn wir uns unserer Begierden und Leidenschaften bewußt bedienen, um in Einklang mit den gesellschaftlichen Normen zu handeln (Tu Wei-Ming, 1997: 671).

Das Menschenbild und die Grundlage der Moral sind bei Xunzi ebenfalls nicht unabhängig von seiner Naturauffassung. Wie er dem Thema ›Himmel‹ (Tian) bzw. ›Natur‹ eine eigene Abhandlung widmet, interessiert er sich für Naturphilosophie. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass er seine Moralphilosophie bzw. praktische Philosophie mit seiner Naturphilosophie verknüpft. Xunzi geht davon aus, dass der Himmel (die Natur) nicht göttlicher Macht, sondern einer Naturgesetzmäßigkeit unterworfen ist:

Der Lauf des Himmels hat eine Gesetzmäßigkeit. Sie bleibt nicht wegen Yao (einem guten Herrscher; Anmerkung von N.-J. Kim) und geht nicht wegen Jie (einem schlechten Herrscher; Anmerkung von N.-J. Kim) verloren (Xunzi, 17; Köster, 1967: 214).

Anders als andere Philosophen etwa wie Mengzi setzt Xunzi keinen metaphysischen Naturbegriff voraus, dem zufolge der Himmel einen Willen hat, den er nach dem Maßstab der

---

<sup>93</sup> Xunzi und Hobbes sind miteinander vergleichbar. Zwischen Xunzis und Hobbes' Denken sind zwei Gemeinsamkeiten zu beobachten. Zum einen sehen die beiden Philosophen eine dunklere Seite der menschlichen Natur. Zum anderen sind sie miteinander darin einig, einen Zustand des *bellum omnium contra omnes* zu vermeiden. Unterschiedlich ist, dass die beiden andere Wege gehen, einen solchen Zustand zu vermeiden. Während ein Weg zum Frieden bei Hobbes durch Furcht, Vertrag und Leviathan garantiert wird, ist ein menschliches Zusammenleben bei Xunzi durch die Erziehung der Menschlichkeit möglich. Viel wichtiger ist, dass der Mensch bei Xunzi und Hobbes gewiss kein Immoralist ist, der unmoralisch um des Bösen willen handelt. Er weiß bereits sowohl die Begriffe ›gut‹, ›Frieden‹, ›Zusammenleben‹ als auch einen Weg von Ritual und Rechtlichkeit. Die Natur des Menschen (bei Xunzi und Hobbes) ist also nicht ›von Natur aus‹ böse. Es scheint mir viel plausibler, dass der Mensch bei Xunzi und Hobbes sich nicht als radikaler, sondern als rationaler Egoist bezeichnet.

Moral durch Vergabe und Entzug des Herrschaftsmandates insbesondere in der Politik zur Geltung bringt:

Wenn Sterne fallen und Bäume rufen, so fürchten sich alle Bürger und fragen: Was mag das bedeuten? Ich sage: Es bedeutet gar nichts. Es ist nur die Wandlung von Himmel und Erde (= der Natur, Anmerkung von N.-J. Kim) und der Wechsel von Yin und Yang; allerdings handelt es sich um Dinge, die selten auftreten. So mag es angehen, wenn man sich darüber wundert, doch es zu fürchten ist falsch (Xunzi, 17; Köster, 1967: 218f.) und Wenn es nach der Regenbitteremonie regnet, was bedeutet das? Ich antworte: Es bedeutet gar nichts. Es ist, wie wenn es auch ohne Regenbitteremonie regnen würde (Xunzi, 17; Köster, 1967: 220).

Xunzi unterscheidet das spezifisch Menschliche vom Natürlichen, indem er sozusagen die Natur ausschließlich als das Natürliche charakterisiert, das mit dem Menschen in keinerlei magischer Wechselwirkung steht. Dabei wird die Trennung von Himmel und Mensch durchgeführt. Eine solche Trennung kann auch als die Naturalisierung des Himmels bezeichnet werden. Damit ist auch gemeint, dass der Bereich des Moralischen bzw. des Sozialen und der des Natürlichen bei Xunzi genau voneinander unterschieden werden können. Wie im Folgenden aufgezeigt wird, kann dabei auch die Subjekt-Objekt-Spaltung zwischen Mensch und Natur betrachtet werden. Dies erlaubt eine aktive Beherrschung der Natur für Menschen.

Xunzi sieht die Natur (den Himmel) nicht mehr als die metaphysische Quelle der Moral oder etwas Mystisches, sondern bloß als die sichtbare Dingwelt. Damit versucht er, den Menschen die Natur zur Verfügung zu stellen. Er bezeichnet die Verfügung über die Natur sogar als die gesellschaftliche Aufgabe des Menschen. Dafür unterscheidet er zunächst Menschen von der Natur als Dingwelt. Genauer gesagt bezeichnet er tatsächlich Menschen als Subjekt und die Natur als Objekt des Menschen:

Wie kommt es, dass der Mensch sich Rinder und Pferde dienstbar macht, obwohl doch seine Kraft nicht der eines Rindes und seine Schnelligkeit nicht der eines Pferdes gleichkommt? Ich sage: Die Menschen vermögen sich zu organisieren, jene aber nicht. Wodurch aber vermögen die Menschen sich zu organisieren? Ich sage: Durch die [soziale] Rollenteilung. Und wodurch funktioniert die Rollenteilung? Ich sage: Durch die Gerechtigkeit. Werden also gemäß der Gerechtigkeit die Rollen verteilt, dann herrscht Harmonie. Harmonie bedeutet Einheit, Einheit bedeutet große Kraft, und große Kraft bedeutet Stärke. Und Stärke bedeutet, *die Dinge unterwerfen zu können*. Auf diese Weise wurde es den Menschen möglich Häuser zu bewohnen. Dass [der Mensch] eine Ordnung für die jahres[zeitlichen Arbeiten] festzulegen, *über die Dingwelt zu verfügen und der ganzen Welt von Nutzen zu sein* [vermag], hat also keine andere Grundlage als diese“ (Xunzi 17; Köster, 1967: 100f.; Hervorhebung von N.-J. Kim).

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, was einen solchen Gerechtigkeitsbegriff bei Xunzi ermöglicht. Er unterscheidet nach dem Kriterium der Gesellschaftlichkeit bzw. der sozialen Rollenteilung Menschen von Tieren, d.h. Natur als Dingwelt. Außerdem versucht er genau mit diesem Kriterium die Dienstbarmachung der Natur zu rechtfertigen. Die Gesellschaftlichkeit

bzw. die soziale Rollenteilung bedeutet aber m.E. allenfalls, dass der Mensch die bestimmte Fähigkeit hat, sich die Natur dienstbar zu machen. Sie ist m.E. keine Rechtfertigung, dass der Mensch sich die Natur dienstbar machen darf. Das Können als das bestimmte Vermögen des Menschen bedeutet zumindest in diesem Fall kein moralisches Sollen. Bei näherer Prüfung zeigt sich ja, dass Xunzis Meinung und ihr Hintergrund willkürlich sind. Trotzdem hat der Mensch bei Xunzi eine neue Stellung als der Herrscher der Natur. Demgegenüber wird die unmittelbare Ingebrauchnahme der Natur bei Xunzi gerechtfertigt. Die Natur bei Xunzi wird nicht mehr in metaphysischer, poetischer oder ästhetischer Weise betrachtet, sondern allein unter dem Blickwinkel des praktischen Nutzens. Insofern die Natur bei Xunzi für Mensch und Gesellschaft durchaus zur Verfügung steht, könnte man Xunzis Denken über die Natur als das Baconsche Ideal in Ostasien bezeichnen. An vielen Stellen spricht Xunzi z.B. von der Ingebrauchnahme der Dinge, der Besiegung oder Unterwerfung der Dinge, der Verfügung über die Dinge, der Nutzung von Himmel und Erde sowie der Nutzbarmachung der Dingwelt. Es geht Xunzi zweifellos um den Aufbau einer zivilisierten Gesellschaft durch die optimale Nutzung der Natur. Das heißt: Es geht Xunzi darum, auf welche Weise die Natur für die Menschen und die zivilisierte Gesellschaft bzw. gemäß den Erfordernissen eines gesellschaftlichen Lebens einzurichten und dienstbar zu machen ist.

Die moralische, menschlich genormte Welt und das Reich der Natur lassen sich bei Xunzi voneinander unterscheiden. Dementsprechend werden das Kulturelle und das Naturgegebene bei Xunzi auch voneinander unterschieden. Genauer gesagt: Das Kulturelle wird bei Xunzi höher geschätzt als das Naturgegebene. Das Naturgegebene sollte also Xunzi zufolge kultiviert werden. Das bedeutet auch, dass das Naturgegebene durch das Kulturelle korrigiert werden sollte. Zum einen: Da die Ordnung des Himmels nicht hinreichend für ein zivilisiertes Leben ist, benötigt sie die Überlagerung durch eine spezifische neue Ordnung des Menschen. Zum anderen: Da die angeborene Natur des Menschen (*xing*) Xunzi zufolge schlecht ist, benötigt sie in gleicher Weise die Korrektur durch Moral und moralische Erziehung. Es handelt sich bei Xunzi deutlich um die Abhebung der Sphäre des Menschlichen von jener des Natürlichen und zugleich um die Hochschätzung der ersten Sphäre. Damit kann man zu Recht sagen, dass das anthropozentrische Denken bei der Natur- und Moralphilosophie Xunzis vorherrscht. Für diese Arbeit ist wichtig, wie tief und stark Xunzis Denken Einflüsse auf das ostasiatische Denken nimmt. Anschließend sollte danach gefragt werden, ob es mitverantwortlich für die gegenwärtige Naturkrise in Ostasien ist. Wie manche Philosophen darauf hingewiesen haben, ist Xunzis Denken aber eine Ausnahme in der ostasiatischen Geistesgeschichte, die großes Gewicht auf die Einheit von Natur (Himmel) und Mensch legt:

„The one outstanding voice among Chinese philosophers that spoke out against the idea of affinity between man and nature, and stressed the distinction between them was that of Hsün Tzu [...] This Baconian touch in an ancient Chinese thinker is as refreshing as it is unusual in Chinese thought“ (Mei, 1955: 157f.; zit. nach Roetz, 1984: 285). Damit ist indirekterweise gemeint, dass Xunzis Baconisches Denken über die Trennung von Natur und Mensch sowie die Naturbeherrschung und die Dienstbarmachung der Natur keine starken Einflüsse auf das ostasiatische Denken nimmt.

Daraus darf man jedoch keinen voreiligen Schluss ziehen, dass das ostasiatische Denken ausschließlich durch Mengzis These der Gutheit der menschlichen Natur gekennzeichnet sein kann. Die Natur des Menschen war ein dauerhaftes Thema des Konfuzianismus. Auch in der Blütezeit des Konfuzianismus, das heißt in der Song-Dynastie, gab es eine heftige Debatte um die menschlichen Begierden und die Himmels-Idee. Die Ideen-Schule von Cheng Hao (1032-1085), seinem Bruder Cheng Yi (1033-1107) und Zhu Xi (1130-1200) betonte den Gegensatz zwischen der Himmels-Idee (nämlich Li) und der menschlichen Begierde und wünschte, dass Menschen ihre selbstischen Triebe aufgeben und der Himmels-Idee folgen. Diese Schule hielt Himmels-Ideen für die Substanz des Kosmos und versuchte die ganze Welt zu versittlichen. In diesem Punkt möchte ich zu der Ausgangsfrage zurückkehren, wieso der Mensch dem Ruf des Himmels folgen soll bzw. naturgemäß leben soll, wieso eine solche Lebensweise mit der Verwirklichung des wahren Menschlichen zu identifizieren ist, und worauf sich der Himmel und die Natur beziehen.

Zunächst sollte die Frage beantwortet werden, ob sich die menschliche Begierde wirklich auf die wahrhafte Natur des Menschen bezieht. Fast alle Konfuzianer halten zwar die menschliche Begierde für normal; sie halten aber die menschliche Begierde nicht für die wahrhafte Natur des Menschen. Es geht vielmehr darum, wie man mit der menschlichen Begierde umgehen soll. Mengzi sagt: „Um sein Gemüt zu bilden, gibt es nichts Besseres, als seine Wünsche wenig zu machen. Ein Mann, der wenig Wünsche hat, wird wohl auch einmal die Gewalt über sein Herz verlieren, aber doch selten. Ein Mann, der viele Wünsche hat, wird wohl auch einmal die Gewalt über sein Herz behalten, aber doch selten“ (Mengzi, Jin Xin, Teil 2; Wilhelm, S.206). Die Natur des Menschen verursachte eine intensive Auseinandersetzung zwischen den Konfuzianern. Unsere Aufmerksamkeit liegt jedoch nicht darauf, dass der Mensch die menschliche Begierde hat, sondern, dass eine Einheit des wahrhaften Menschlichen und des Himmlischen (der Natur) trotz der Existenz menschlicher Begierde zu beobachten ist. Daraus ergibt sich, dass der Konfuzianismus weder ausschließlich als anthropozentrisch noch ausschließlich als naturzentrisch interpretiert werden könnte. Das

heißt: Mengzis These der Güte der menschlichen Natur bedeutet einerseits nicht, dass der Mensch auf keinen Fall Begierden hat. Xunzis These der Schlechtigkeit der menschlichen Natur bedeutet andererseits nicht, dass die Natur des Menschen ausschließlich durch Begierden gekennzeichnet ist. Ebenso wie Mengzi war Xunzi davon überzeugt, der Mensch könne sich durch Selbstschulung vervollkommen. Bei näherer Prüfung zeigt sich, dass der Mensch weder völlig gut noch völlig schlecht ist. Den Konfuzianern geht es vielmehr darum, wie wir unsere wahrhaftige menschliche Natur entdecken und erziehen können, die mit den Himmels-Ideen (nämlich Li)<sup>94</sup> verknüpft ist. Das heißt: Das wahre Menschliche und die Himmels-Ideen sind nicht voneinander getrennt, sondern miteinander verknüpft. Der Himmel ist keine bloße Erscheinung, sondern hat etwas Normatives bzw. etwas Werthafes in sich. Eine solche Position des Konfuzianismus muss daraufhin überprüft werden, ob sie einen naturalistischen Fehlschluss begeht, weil sie moralische Normen aus der Ordnung der Natur abzuleiten scheint. Die konfuzianische Ethik ist mehr oder weniger mit der naturalistischen Kosmologie verknüpft. Der Himmel ist ein Ursprung der Moral oder ein Kriterium der Moral. Wenn wir einen Ausweg aus dem Vorwurf des Naturalismus finden wollen, muss gezeigt werden, dass der Himmel im Konfuzianismus keine bloße Erscheinung ist. Der Himmel kann vielmehr durch etwas Normatives gekennzeichnet sein. Wie die menschliche Natur nicht ausschließlich als gut zu bezeichnen ist, sind nicht alle Naturgegebenheiten als perfekt zu bezeichnen. Unbestreitbar ist, dass Naturgegebenheiten nicht immer als positiv bewertet werden. Die sichtbare Natur im Konfuzianismus ist kein heiliges Wesen. Sie ist keine metaphysische Existenz, die mit dem Himmel zu vergleichen ist. Das bedeutet, dass Naturgegebenheiten bzw. Naturerscheinungen nicht die gleiche Stellung haben wie der Himmel. Die moralischen Normen im Konfuzianismus sind zwar keineswegs von den Himmels-Ideen getrennt; dies bedeutet jedoch nicht, dass sie aus den Naturgegebenheiten abgeleitet werden. Diskutabel ist, ob die Idealisierung der moralischen Grundlage bzw. die metaphysisch begründete Ethik heute noch gerechtfertigt werden kann oder von Bedeutung ist.

---

<sup>94</sup> Seit der Song-Dynastie war bzw. ist Li-Qi-Debatte (Idee-Materie-Debatte) eines der wichtigen Themen des Konfuzianismus. Ob Li den Vorrang vor Qi hat, ist Gegenstand einer heftigen Auseinandersetzung in der chinesischen Philosophiegeschichte. Für uns viel wichtiger ist, was Li (und Qi) ist. Qi ist eine sehr feine Materie, die die Ursache aller Dinge auf der Welt ausmacht (Yin und Yang sind z.B. zwei Formen von Qi). Li ist die Bewegungsregel von Qi. Li bedeutet im Neokonfuzianismus einerseits die Regelhaftigkeit der Dinge, nämlich das Tao, andererseits das moralische Gesetz, wie Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Zuverlässigkeit. Li ist ein philosophischer Begriff, der grundsätzlich auf dem ethischen Gedanken des Konfuzianismus beruht. Li ist ein Begriff von ontologischer Bedeutung. Das Verhältnis zwischen Li und den einzelnen Dingen ist das zwischen Allgemeinen und Einzelem und zwischen Wesen und Erscheinung. Li und die konkreten einzelnen Dinge sind ihrer Stellung nach voneinander abhängig. Li ist zugleich ein Begriff von ethischer Bedeutung. Li als moralisches Gesetz wird auch die Himmels-Idee genannt (Gan Shaoping, 1997, S.21, Fn.10).



### 3.2.3 DIE ENTWICKLUNG DES HOLISTISCHEN DENKENS ÜBER DIE EINHEIT VON NATUR UND MENSCH

Die Frage nach der Bedeutung, dem Ruf des Himmels zu folgen, ist oben beantwortet worden. Einige Fragen sollten noch beantwortet werden: Welches Verhältnis zur Natur hat der Mensch im Konfuzianismus? Warum sollten wir *naturgemäß* leben? Der Grund dafür ist – kurz gesagt – mit der *naturgeschichtlichen Verwandtschaft* zwischen Mensch und Natur verknüpft. Wie im *I Ging* gezeigt wird, entstehen alle Dinge (alle Naturwesen) grundsätzlich aus dem *Taiji*, genauer aus der Harmonie von *Yin* und *Yang*, noch genauer aus der Einheit (oder der Kombination) von Himmel, Erde und Mensch.<sup>95</sup> Die Naturphilosophie des Konfuzianismus entwickelte sich insbesondere während der Song-Dynastie. Damals wurde versucht, die Bedeutung der Natur, ihr Bewegungsprinzip, das Verhältnis von Mensch und Natur u.a. zu erklären. Fast alle Konfuzianer stellten damals den gesamten Kosmos als Organismus dar. Für sie ist die Welt mehr oder weniger ein einziger Organismus, in dem kein bestimmter Teil als herrschend angesehen werden kann (vgl., Needham, 1984: 301f.).

Der Song-Gelehrte Zhou Dunyi (1017-1073) erklärte durch *Taiji*, das Yin-Yang-Prinzip, Fünf Wandlungsphasen (Metall, Holz, Wasser, Feuer und Erde) die naturgeschichtliche Verwandtschaft zwischen allen Dingen: „Wenn sich die Wirklichkeit des Höchsten Nicht-Seins (= *Taiji*, Anmerkung von N.-J. Kim) und die Essenz von Yin, Yang und den Fünf Wandlungsphasen in geheimnisvoller Einheit verbinden, dann findet wahre Integration statt. Tian (Himmel) bildet das männliche und Kun (Erde) das weibliche Element. Es ist die Wechselwirkung dieser beiden Lebenskräfte, die die Zehntausend Dinge entstehen und sich wandeln lässt. Die Zehntausend Dinge bringen ihrerseits alles hervor und bewirken so einen nie endenden Wandel (zit. nach Tu Wei-Ming, 1997: 685). Mit dieser kosmogonischen Vision versuchte er eine Begründung für die typisch chinesische Vorstellung der Einheit von Himmel, Erde und Mensch zu liefern.<sup>96</sup>

Zhang Zai (1020-1077) behauptete die naturgeschichtliche Verwandtschaft, das heißt die Einheit von Mensch und Natur: „Der Himmel ist mein Vater, die Erde ist meine Mutter, und selbst ein winziges Wesen wie ich findet einen traulichen Platz in ihrer Mitte. So sehe ich in allem, was das Universum durchzieht, meinen eigenen Körper, und in allem, was das Universum regiert, meine eigene Natur. Alle Menschen sind meine Schwester, und alle Dinge sind meine Gefährten“ (zit. nach ebd.: 688). Der Grund dafür, dass eine solche

<sup>95</sup> Wenn die Konfuzianer sagen, dass alle Dinge aus der Einheit (oder der Kombination) von Himmel, Erde und Mensch entstehen, beziehen sich Himmel, Erde und Mensch nicht auf bloße Erscheinungen, sondern auf etwas Wahrhaftiges.

<sup>96</sup> In seiner kosmogonischen Vision wird es vorausgesetzt, dass der Mensch allein die Fünf Wandlungsphasen in ihrer höchsten Vollendung erlangt, er ist daher das empfindungsfähigste aller Wesen. Das heißt: Seine Vision könnte auch als anthropozentrische Richtung im schwachen Sinne interpretiert werden.

Verwandtschaft von Mensch und Natur besteht, ist grundsätzlich nichts anderes als Zhou Dunyis Begründung. Zhang Zai hat auch die Prinzipien von *I Ging* aufgenommen, womit er erklärte, wie der Kosmos entsteht und wie er sich bewegt: „Aus der Großen Leere (= Taiji, Anmerkung von N.-J. Kim) entsteht der Himmel. Aus dem Wandel der Lebensenergie entsteht der Weg. In der Einheit der Großen Leere und der Lebensenergie liegt die Natur (der Menschen und Dinge). Und in der Einheit der Natur des Bewußtseins liegt Herz-und-Geist“ (zit. nach ebd.: 690). Für ihn ist der Kosmos die Heimat des Menschen. Die Menschen sind Kinder von Himmel und Erde, und sie und alle Naturwesen sind ebenbürtig, weil wir im wesentlichen aus demselben Stoff gemacht sind wie Tiere, Pflanzen, Steine u.a.. Dieses Gefühl des Beheimatetseins spiegelt unser wahres Empfinden wider, dass wir von Natur aus hierher gehören.

Im Laufe der Geschichte entwickelte sich das Thema der Verwandtschaft zwischen Mensch und Natur. Zhu Xi (1130-1200) arbeitete mit grundlegenden Begriffen von Qi und Li,<sup>97</sup> die er als das materielle und das nichtmaterielle Element eines grundsätzlich natürlichen Universums ansah. Nach seiner Meinung gibt es überall im Himmel und auf der Erde Li und Qi. Li ist das Tao, das alle Gestalten von oben herab, und die Wurzel, aus der alle Dinge entspringen. Qi ist das Instrument, das die Gestalten von unten her zusammenfügt, das Werkzeug und Rohmaterial, aus dem alle Dinge gefertigt werden. Somit müssen der Mensch und alle Dinge, wenn sie ins Dasein treten, dieses Li empfangen und damit ihre besondere Natur. Zudem müssen sie dieses Qi erhalten und damit ihre Gestalt. Li und Qi sind allerdings niemals voneinander getrennt.<sup>98</sup> Man könnte sagen, dass dasselbe Organisationsprinzip und derselbe Ursprung zwischen dem Menschen und der Natur dabei vorausgesetzt wird. Das heißt: Selbst wenn der Mensch und alle Dinge ihre besondere Natur und Gestalt haben, gestalten und bewegen sie sich demselben Prinzip nach. Zhu Xi war m.E. der Meinung, dass wir tatsächlich die wahre Bedeutung der Menschlichkeit erfassen können, wenn wir unsere anthropozentrische Sicht transzendieren.

Der Ming-Gelehrte Wang Yangming (1472-1529)<sup>99</sup> interpretierte und vermittelte auf neue Art

---

<sup>97</sup> Die Begriffe von Qi und Li lassen sich nicht leicht mit deutschen Begriffen wiedergeben. Sinologen übersetzen Qi und Li bei Zhu Xi gewöhnlich einfach mit Materie und Form. Ich folge auch manchmal dieser Übersetzung. Diese Übersetzungen erinnern zu sehr an Aristoteles und die griechische Philosophie und sind leider nicht genau, das heißt die Bedeutungen der chinesischen Worte von Qi und Li werden in diesem Fall nicht genau ins Deutsch übersetzt. Soweit ich weiß, wäre es besser, dass wir Qi mit ›Materie-Energie‹ und Li mit ›Himmels-Idee‹ bzw. ›Organisationsprinzipien‹ übersetzen.

<sup>98</sup> Wie gesagt war bzw. ist Li-Qi-Debatte eines der wichtigen Themen des Konfuzianismus. Zhu Xi tritt für die Vorrangstellung des Li vor dem Qi ein.

<sup>99</sup> Wenn sich die Song-Dynastie als ›Studium des Prinzips‹ (*lixue*) von Zhu Xi bezeichnet, könnte man die Ming-Dynastie als ›Yangming-Schule‹ charakterisieren. Im Vergleich zu Zhu Xi trat Wang Yangming dafür ein, ›Denken und Handeln zu verbinden‹. Er nahm großen Einfluss auf die neue Entwicklung des Konfuzianismus und der praktischen Wissenschaften sowie soziale Reform in den ostasiatischen Ländern.

und Weise den konfuzianischen Weg, indem er die Verbindung von Denken und Handeln und die Wiederbelebung des moralischen Idealismus von Mengzi betonte. Er plädierte jedoch immerhin für die vorherige Interpretation des Kosmos. Er hob die Einheit von Mensch und Natur sowie die richtige Wahrnehmung des Menschen hervor. Wang zufolge muss man lernen, Himmel, Erde und die Zehntausend Dinge als einen Körper wahrzunehmen: „Der erhabene Mensch (eine wesenstiefe Person) betrachtet Himmel, Erde und die Zehntausend Dinge als einen Körper. Er betrachtet die Welt als eine Familie und das Land als eine Person. Jene, die eine Spaltung zwischen die Dinge bringen und zwischen dem Selbst und dem anderen unterscheiden, sind nichts anderes als geringe Menschen“ (zit. nach ebd.: 700). Jeder kann also die Einheit von Mensch und Natur wahrnehmen. Der Unterschied zwischen dem erhabenen Menschen und dem geringen Menschen liegt nur in ihrer Wahrnehmungsweise. Der erhabene Mensch betrachtet Himmel, Erde und die Zehntausend Dinge deshalb als einen Körper, weil dies der menschlichen Natur seines Herz-Geistes (*xin*) entspricht. Demgegenüber fühlt sich der geringe Mensch die Einheit von Mensch und Natur, das heißt er nimmt sie durch das Gefühl des Mitleids wahr.<sup>100</sup> Die Natur unserer Menschlichkeit befähigt uns, auf differenzierte Art und Weise eine spirituelle Einheit mit allen Seinsweisen zu bilden.

Von der konfuzianischen Klassik bis zum Neokonfuzianismus wurde die *naturgeschichtliche Verwandtschaft* zwischen dem Menschen und der Natur durchaus unterstrichen. Soweit ich weiß, ist das Prinzip der Entstehung und Bewegung des Kosmos (Taiji, die Harmonie von Yin und Yang, die Einheit von Himmel, Erde und Mensch), das im *I Ging* gezeigt wurde, je nach Zeitalter etwas anders interpretiert bzw. vermittelt worden. Doch können wir aus dem Konfuzianismus und der konfuzianischen Naturphilosophie die Einheit von Mensch und Natur sowie die ganzheitliche Vision ablesen. Das höchste Ziel des Menschen besteht nicht darin, die Natur zu beherrschen, sondern, sich selbst in Einheit mit der Natur zu bringen. Die Natur in der Einheit von Natur und Mensch ist nicht dieselbe wie die Natur in der Wissenschaft. Sie ist schon ethisiert und deshalb mit der Natur des Menschen wesensgleich. Eine solche Naturauffassung des Konfuzianismus scheint uns romantisch zu sein. Daraus ergibt sich ein Verdacht, dass sie nicht zu unserem modernen wissenschaftlichen Wissen passt. Denn sie ist mehr oder weniger mit dem (metaphysischen) Naturalismus verknüpft. Trotzdem

---

<sup>100</sup> Wang Yangming sagte: „Wenn ein geringer Mensch sieht, dass ein Kind in einen Brunnen zu fallen droht, dann er kann er gar nicht anders, als ein Gefühl der Angst und des Mitleids zu empfinden. Dies zeigt, dass er in seiner Menschlichkeit eine Einheit mit dem Kind bildet. Man mag einwenden, dass das Kind der gleichen Spezies wie er selbst angehört. Aber auch wenn er die herzerreißenden Schreie von Tieren auf dem Weg zum Schlachthof hört und ihre Not sieht, kann er sich des Gefühls nicht erwehren, ihr Leiden nicht ertragen zu können. Dies zeigt, dass er in seiner Menschlichkeit eine Einheit mit den Tieren bildet. Man mag einwenden, dass Tiere fühlende Wesen wie er selbst sind. Aber auch wenn er sieht, wie Pflanzen ausgerissen und zerstört werden, kann er sich eines mitleidvollen Gefühls nicht erwehren. Dies zeigt, dass er in seiner Menschlichkeit eine Einheit mit den Pflanzen bildet“ (zit. nach ebd.: 700).

müssen wir gestehen, dass eine solche Naturauffassung und ein solches Selbstverständnis des Menschen tief in Herz-Geist (*xin*) der Ostasiaten wurzeln. Sie betrachten die Natur nicht als Fremdsein, sondern als Mitsein. Der Konfuzianismus kann m.E. nicht als Anthropozentrismus, sondern als Holismus aufgefasst werden.

### **3.2.4 DIE MODERNE TRANSFORMATION DER KONFUZIANISCHEN TRADITION ODER: DIE DEBATTE UM DIE ASIATISCHEN WERTE UND DEN KONFUZIANISCHEN KAPITALISMUS**

In diesem Punkt sollten wir auf die Frage zurückgehen, warum sich die Ostasiaten heutzutage trotz ihres ganzheitlichen Denkens in der Naturkrise befinden. Wir sollten vor allem nicht nur die ideengeschichtliche Analyse des ostasiatischen Denkens, sondern auch das alltägliche Verhalten zur Natur in Betracht ziehen. In der chinesischen Antike hat es schon große Sorge um den schonungslosen Umgang mit der Natur gegeben. Um zu überleben bzw. zu leben, haben die Ostasiaten ihre Umwelt in Nutzfläche verwandelt. Das Überleben und die Landwirtschaft haben damals den Kampf mit der Natur vorausgesetzt. Ein typisches Beispiel für die radikale Veränderung der Natur war die Abholzung und Rodung der Wälder zur Gewinnung von Bau- und Brennmaterial, vor allem aber zur Vergrößerung der landwirtschaftlichen Nutzfläche. Die ununterbrochenen und langjährigen Kriege haben ebenfalls zweifellos eine Zerstörung der Natur mit sich gebracht. Das Verschwinden der Wälder, ein schon früh ins Auge fallendes und deshalb so häufig dokumentiertes Phänomen, zeitigte bald katastrophale ökologische Konsequenzen. Regenwasser, das zuvor vom Boden aufgenommen werden konnte, ergoß sich nun in die Flüsse und riß immer mehr der schutzlos dem Wind ausgesetzten Erde mit sich. Der He, der Hauptstrom Nordchinas, verschlammte zunehmend und erhielt ab der Han-Zeit aufgrund seiner neuen Färbung durch den Löß den Namen ›Gelber Fluß‹ (Roetz, 1984: 83). Eine solche Veränderung der Natur war alles andere als eine einfühlsame Anpassung an die Bewegung der Natur (vgl. etwa Mengzi, 6A 8). Eine solche Veränderung der Natur ist jedoch nicht ganz mit der gegenwärtigen Naturkrise zu vergleichen. Im Unterschied zur gegenwärtigen Naturkrise beschränkte sie sich nur auf bestimmte Regionen. Außerdem wurde das Denken über die Einheit von Natur und Mensch bei ihr zumindest respektiert. Daraus ergibt sich, dass das alltägliche Verhalten des Menschen zur Natur in der chinesischen Antike keine unmittelbare Ursache der gegenwärtigen Naturkrise sein könnte. Wie fast alle Asien-Experten behaupten, lässt sich die entscheidende Ursache der gegenwärtigen Naturkrise in Ostasien in der Regel auf die Verwestlichung bzw. die Industrialisierung zurückführen. Infolge der schnellen Modernisierung und Industrialisierung hat ein tiefgreifender Wandel traditioneller Wertvorstellungen in Ostasien

stattgefunden. Selbst in Korea, dessen gesellschaftliches und politisches Leben stärker als das der Nachbarländer konfuzianisch geprägt war, hat diese Lehre längst ihren alten Stellenwert eingebüßt. In Korea geriet der Konfuzianismus im Zuge der Modernisierung und mit dem aufkommenden Ideal des *American way of life* einfach ins Abseits. Trotzdem kann man m.E. nicht behaupten, dass alle Ursachen der gegenwärtigen Naturkrise in Ostasien ausschließlich auf die Verwestlichung, die Modernisierung und die Industrialisierung zurückzuführen sind. Wir sollten also ebenfalls darüber nachdenken, ob das konfuzianische Denken irgendwie dafür mitverantwortlich ist.

Der konfuzianische Kapitalismus kann eine Antwort für die obige Frage sein, weil er mehr oder weniger zur Rechtfertigung der schonungslosen Modernisierung bzw. Industrialisierung in Ostasien beigetragen hat, und damit, weil er stillschweigend sowohl mit der Verhinderung der politischen Entwicklung als auch mit der Naturzerstörung in Ostasien kooperiert hat. Kaum eine Kontroverse innerhalb des modernen Konfuzianismus hat seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts größere Aufmerksamkeit auf sich gezogen als die um den ›konfuzianischen Kapitalismus‹ bzw. die ›asiatischen Werte‹. Sie ist zwar nicht ohne weiteres einer bestimmten philosophischen Ausrichtung zuzuordnen; Es ist jedoch auffällig, dass sie als die Kritik am herkömmlichen Verständnis und Mißverständnis des Konfuzianismus im Westen auftritt. Ihre Ausgangsfrage lautet, warum sich die ostasiatischen Länder seit den 70er Jahren wirtschaftlich drastisch entwickelt haben.

Der Konfuzianismus und seine moralischen Werte sind noch in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts in den akademischen Kreisen als der wichtigste kulturelle Faktor gedacht worden, der die Entwicklung der sinisierten Welt verhindere. Der entscheidende Grund für eine solche negative Bewertung des Konfuzianismus lässt sich zweifellos auf Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus zurückzuführen. Die Thesen Max Webers sind jahrzehntelang das herrschende Erklärungsmuster für die Rückständigkeit Asiens geblieben. Im Mittelpunkt von Webers Untersuchung der außereuropäischen Kulturen stand die Frage nach der Entstehung des modernen okzidentalen Kapitalismus, und nur in diesem Zusammenhang ergab sich z.B. die Frage »Warum entwickelte sich der Kapitalismus nicht in China oder Indien?« oder »Warum hat sich der moderne Rationalismus nur im Okzident entwickeln können?« Der Konfuzianismus ist Weber zufolge eine Ethik, nämlich eine „ausschließlich innerweltliche Laiensittlichkeit“. Nach dem Konfuzianismus sei die Welt „die beste der möglichen Welten, die menschliche Natur der Anlage nach ethisch gut und die Menschen untereinander darin, wie in allen Dingen, zwar dem Grunde nach verschieden, aber prinzipiell gleich geartet und jedenfalls schrankenlos vervollkommensfähig und zugänglich

zur Erfüllung des Sittengesetzes“. So reduziert der Konfuzianismus „die Spannung gegen die Welt, sowohl ihre religiöse Entwertung wie ihre praktische Ablehnung, auf ein absolutes Minimum“ (Weber, 1991: 194). Aus diesem Grund ist der Konfuzianismus im Westen in der Regel als die idealistische Ethik eines transzendenten Humanismus oder als konservative politische Philosophie bewertet worden, die den politischen Status quo bewahrt. Der Konfuzianismus rückt damit in starken Gegensatz zur puritanischen Ethik, die eine „gewaltige und pathetische Spannung gegenüber der Welt“ beinhaltet (ebd.: 193). Während Weber den puritanischen Rationalismus des Westens als die rationale Beherrschung der Welt betrachtet, bezeichnet er den konfuzianischen Rationalismus als eine bloße Ethik der Anpassung an die Welt, die die Menschen höchst absichtsvoll in ihren naturgewachsenen oder durch die sozialen Über- und Unterordnungsverhältnisse gegebenen persönlichen Beziehungen belassen habe (ebd.: 203 & 207f.). Für Weber war dies die Erklärung für das Ausbleiben einer modernen kapitalistischen Entwicklung von innen heraus. Nach Weber hat der Konfuzianismus die Entwicklung derjenigen Kräfte verhindert, die in Europa die Modernisierung und den Aufbau des kapitalistischen Systems ermöglicht hatten. Weber hat damit den Konfuzianismus bzw. die konfuzianische Kultur für die jahrhundertlange Rückständigkeit Ostasiens verantwortlich gemacht. Bis in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts hinein hat kaum jemand an der Plausibilität seiner Theorie gezweifelt, der zufolge es einen solchen Zusammenhang zwischen kapitalistischer Entwicklung und Religion gibt. Unsere Aufmerksamkeit richtet sich jetzt auf die Frage, wieso oder wie eben dieser Konfuzianismus seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts zum entwicklungsfördernden Faktor geworden sein könnte?

Die Bewertung des Konfuzianismus hat sich drastisch verändert, seit Japan und in der Folge die Vier Kleinen Drachen (Südkorea, Taiwan, Hongkong und Singapur) zu den weltweit dynamischsten Gebieten mit nachhaltigem Wirtschaftswachstum seit dem Zweiten Weltkrieg avancierten<sup>101</sup> und diese Entwicklung nach einer Erklärung verlangt, die die kulturellen und institutionellen Aspekte berücksichtigt. In Anbetracht der wirtschaftlichen Erfolge Japans und der anderen ostasiatischen Länder ist seit Anfang der 80er Jahre im Westen eine Diskussion entstanden, die diese Erfolge auf den Konfuzianismus, der die gemeinsame kulturelle Wurzel dieser Länder bilden soll, zurückführt. Diese Interpretation wird als Konfuzianismusthese bezeichnet. Danach ist die sogenannte konfuzianische Kapitalismusthese zum dominierenden Erklärungsmuster der wirtschaftlichen Erfolge Ostasiens geworden. Die Vertreter dieser These

---

<sup>101</sup> Auch die politische Veränderung in den 80er und 90er Jahren hat dazu beigetragen, neues Interesse am Konfuzianismus bzw. großes Interesse am konfuzianischen Kapitalismus zu erwecken. Nach dem Scheitern des osteuropäischen Sozialismus rückt das konfuzianische Wirtschaftsmodell als Alternative zum westlichen Kapitalismus immer mehr in den Mittelpunkt der Diskussion.

entdecken im Konfuzianismus gerade die Elemente, die im Westen die kapitalistische Entwicklung ermöglicht haben – Fleiß, Sparsamkeit und Disziplin (Weggel, 1990: 503). Damit liefern sie ein funktionales Äquivalent zur protestantischen Ethik Max Webers. So schreibt der amerikanische Soziologe Peter Berger, der den Begriff ›East Asian Capitalism‹ benutzt: „The East Asian experience supports the hypothesis that certain components of Western bourgeois culture – notably activism, rational innovativeness, and self-discipline – are necessary for successful capitalist development. Specific elements of East Asian civilization (= Konfuzianismus) [...] have fostered these values and have consequently given the societies of the region a comparative advantage in the modernization process“ (Berger, 1987: 166). Nach Ansicht dieser Autoren ist der Konfuzianismus dem Protestantismus also überlegen, weil er für westliche Fehlentwicklungen ein Korrektiv bereithalte, nämlich das der Harmonie und des Kollektivismus (Weggel, 1990: 504): „If western individualism was appropriate for the pioneering period of industrialisation, perhaps post-Confucian collectivism is better suited to the age of mass industrialisation“ (MacFarquhar, 1980: 71). Auf diese Weise wird der Konfuzianismus zum Schlüssel der Erfolge Ostasiens erhoben. Doch beruht diese Erhebung des Konfuzianismus im Westen im wesentlichen auf westlichen Klischees von Ostasien. Noch schlimmer: Die Ostasiaten glauben sogar, dass sie auf ihre eigene Weise den Kapitalismus und die Demokratie bilden bzw. entwickeln können. Wir sollten hier auf einige Fragen eingehen, ob der Konfuzianismus tatsächlich der Modernisierung entgegensteht, ob die konfuzianische Lebensorientierung bloß als Anpassung an die Welt zu interpretieren ist und ob die Verwestlichung ohne weiteres mit der Modernisierung zu identifizieren ist. Wir sollten aber auch auf die Fragen eingehen, warum in Ostasien trotz seiner konfuzianischen Ethik bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts keine nennenswerte wirtschaftliche Entwicklung erfolgte und warum die konfuzianische Ethik bis vor kurzem als entwicklungshemmender Faktor galt.

Um das Wesen des konfuzianischen Kapitalismus richtig zu verstehen, müssen wir wieder auf die Frage zurückgehen, worauf der Konfuzianismus zielt. Wie gesagt haben Konfuzianer es sich selbst zur Aufgabe gemacht, stabile politische Ordnung in die immer mehr zersplitterte Staatsordnung zu bringen. Dazu versuchten sie die absolute Machtergreifung des Herrschers theoretisch zu rechtfertigen. Dazu haben sie wiederum zwei Wege gewählt. Zum einen: Aufgrund der Gegenseitigkeit zwischen dem Himmel und der menschlichen Gemeinschaft wurde der König sogar als Sohn des Himmels genannt. In Ostasien waren der König als Sohn des Himmels und seine Bürokraten nicht nur Träger der säkular staatlichen Ordnung, sondern auch des religiösen Charismas (Weber, 1991: 51-53). Damit wurde ein Dualismus von Staat

und Kirche von vornherein verhindert. Der König hat also im Prinzip die absolute Macht über alle Bereiche ergreifen können. Zum anderen: Dies war bekanntlich ein politisches System, das zumindest in der Antike nicht nur in Ostasien, sondern auch in Europa beobachtet worden ist. Demgegenüber ist der folgende Weg sozusagen auf etwas typisch Ostasiatisches gerichtet. Um die absolute Machtergreifung des Herrschers zu rechtfertigen, entwickelten Konfuzianer die familienzentrierte Sozialethik. Der Staat stellte sich dabei als erweiterte Familie dar. Der Herrscher wurde dabei als Vater des Staats genannt. Dies deutet darauf hin, dass die politische Dimension beim Konfuzianismus nicht von der familiären Dimension unterschieden wird. Da es sozusagen eine Blutsverwandtschaft zwischen Herrscher und Volk gibt, dürfen sie nicht der politischen Ordnung des Herrschers widersprechen. Damit können wir vermuten, dass eine solche Interpretation dazu beiträgt, eine stabile politische Ordnung herzustellen und einen stärkeren Staat zu gründen. Das heißt: Geordnete Familienverhältnisse bilden die Wurzeln der sozialen Stabilität und der politischen Ordnung. Die ›Drei Bindungen‹ (*sangang*) des Konfuzianismus haben dazu beigetragen, eine solche hierarchische Ordnung zu verstärken, weil diese Drei Bindungen als die Autorität des Herrschers über den Minister, die des Vaters über den Sohn und die des Ehemanns über die Ehefrau interpretiert worden sind. Die drei Prinzipien (Hierarchie, Alter, Geschlecht), die die Drei Bindungen bestimmen, sind von den Konfuzianern als wesentlicher Bestandteil des Menschseins betrachtet worden. Sie sind daher seit langem wichtige Faktoren der konfuzianischen Ethik. Bis in die 80er Jahre des letzten Jahrhunderts hinein haben Politiker in den ostasiatischen Länder von der familienzentrierten Ethik und Politik profitiert. Manche Wissenschaftler im Westen haben eine solche Dimension des Konfuzianismus in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt, um die konfuzianische Kapitalismusthese zu begründen bzw. verteidigen. Bei historischer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass die familienzentrierte Sozialethik des Konfuzianismus in vielen Fällen politisch falsch benutzt worden ist, um die absolute Macht des Herrschers und seine Regierungsweise zu rechtfertigen. Mit dieser historischen Betrachtung könnten wir die folgenden zwei Fragen beantworten: Welchen Zusammenhang zwischen dem konfuzianischen Kapitalismus und der konfuzianischen familienzentrierten Ethik gibt es? und Welchen Zusammenhang zwischen dem konfuzianischen Kapitalismus und der gegenwärtigen Naturkrise in Ostasien gibt es?

Die konfuzianische Kapitalismusthese wird von konservativen Politikern gierig aufgenommen und zur Legitimierung ihrer autoritären Regime genutzt. Die autoritären Regime Ostasiens wie Singapur, Taiwan, Südkorea haben sich in den 60er Jahren in Legitimationsproblemen befunden. General Park war z.B. 1961 in Südkorea durch einen Militärputsch an die Macht gekommen und suchte nach einer Möglichkeit, diesen Putsch nachträglich zu rechtfertigen.



Die autoritären Herrscher in diesen Länder haben in der wirtschaftlichen Modernisierung Legitimationsmöglichkeiten gesehen. Diese Länder haben sich nämlich nach dem zweiten Weltkrieg mit allen Mitteln um die Modernisierung bzw. die Industrialisierung bemüht. Die wirtschaftliche Entwicklung war damals das Ziel, aufgrund dessen andere Werte wie z.B. Freiheit, soziale Gerechtigkeit, Menschenrecht u.a. in vielen Fällen ignoriert worden sind. Fast alle Menschen waren sich einig, zum einen, dass Armut und Hunger so bald wie möglich beseitigt werden müssen, und zum anderen, dass die Modernisierung bzw. die Industrialisierung dafür das einzige Mittel zu sein scheint. Deswegen wurde in den ostasiatischen Ländern versucht, in Verbindung mit wirtschaftlichen Erfolgen ihre autoritären Herrschaftssysteme zu rechtfertigen und der Bevölkerung konfuzianische Werte einzuimpfen. Die wirtschaftlichen Erfolge und der zur Grundlage dieser Erfolge erklärte Konfuzianismus sind als neue Legitimationsquelle entdeckt und propagiert worden. Dementsprechend sind die asiatisch-konfuzianischen Werte unterstrichen worden und in einigen Ländern sogar als eine Konfuzianisierung der Gesellschaft betrieben worden. Die asiatisch-konfuzianischen Werte seien Garant für wirtschaftliche Erfolge und zugleich Schutz gegen die Sozialpathologien der Moderne, d.h. des Westens (Senghaas, 1995: 5). Damit soll nach innen die Bevölkerung zu Disziplin und Gehorsamkeit gezwungen und gleichzeitig nach außen hin jegliche Kritik an demokratie- und menschenrechtsverachtenden Praktiken abgeschmettert werden.

Die wirtschaftlichen Erfolge der ostasiatischen Länder wurde von einigen konservativen Modernisierungstheoretikern dahingehend interpretiert, dass die Diktatur *conditio sine qua non* dieser Entwicklungsprozesse sei. Dieser Modernisierungstheorie zufolge wird die Diktatur als Träger wirtschaftlicher Entwicklung gerechtfertigt. Samuel Huntington war einer der führenden Theretiker dieser Theorie. Er identifiziert die politische Entwicklung mit der Herausbildung eines starken, lenkenden politischen Systems. Nur ein solches System könne Entwicklungsprozesse in Gang setzen und dabei die nötige politische Stabilität und Ordnung, der seine Hauptsorge gilt, garantieren (Huntington, 1968: 239). Demokratie als Ziel könne zwar angestrebt werden, sei aber als Entwicklungsfaktor kontraproduktiv (ebd.: 41). Kein Wunder ist, dass diese Theorie von den autoritären Regimen Ostasiens importiert worden ist. Dies war das erste Wechselspiel zwischen autoritärer Politik und westlicher Theorie. Das zweite Wechselspiel ist seit Anfang der 80er Jahren durchgeführt worden. Die autoritären Herrscher Ostasiens und die Neokonservativen des Westens haben voneinander profitiert. Im Westen wurde die konfuzianische Genüg- und Fügsamkeit der Arbeiter Ostasiens zur Disziplinierung der Arbeiterschaft und zum Abbau des Sozialstaats instrumentalisiert. In Ostasien wurde die internationale Anerkennung seiner Erfolge zur Rechtfertigung autoritärer

Herrschaft instrumentalisiert.

Bisher hat sich stillschweigend gezeigt, dass die politischen Elite eine bedeutende Rolle für den konfuzianischen Kapitalismus spielen. Ihre Entwicklungsstrategie setzte einen starken Staat voraus, der im Entwicklungsprozess eine führende und planende Rolle einnimmt und die politische Stabilität sichert. Die Erfolge der exportorientierten Entwicklungsstrategie basierten auf den reichlich verfügbaren, billigen und disziplinierten Arbeitskräften. In der frühen Phase der exportorientierten Industrialisierung setzten die politischen Elite der autoritären Regime alle ihnen zur Verfügung stehenden Mittel ein, um die Lohnkosten niedrig und die Arbeiterschaft unter Kontrolle zu halten, und auf diese Weise ihre Wettbewerbsfähigkeit am Weltmarkt zu sichern (Deyo, 1987: 182). Zu diesem Zweck versuchten sie, die Bevölkerung durch den Rekurs auf konfuzianische Wertvorstellungen stärker an sich zu binden. Dabei fördert die kindliche Ehrfurcht ein Verhalten disziplinierter Unterordnung und Akzeptanz von Autorität. Soweit die Familienangehörigen harmonisch in die ihnen angemessene hierarchische Position eingepasst würden, strebten die Arbeiter in der Fabrik nach Harmonie. Aus der Güte des Herrschers und dem Gehorsam der Untertanen entsteht genuine Harmonie, die sich wiederum auf soziale Disziplin, Solidarität und Verantwortung gegenüber der Allgemeinheit segensreich auswirkt. So steht in Ostasien das Individuum hinter dem Kollektiv des Staats oder auch der Firma zurück (MacFarquhar, 1980: 71). Unter diesen Umständen könnte eine Mitursache der Naturzerstörung in Ostasien und der Zusammenhang zwischen dem konfuzianischen Kapitalismus und der gegenwärtigen Naturkrise in Ostasien erklärt werden. Wie gesagt haben die autoritären Regimes Ostasiens alle ihnen zur Verfügung stehenden Mittel eingesetzt, um ihre Wettbewerbsfähigkeit am Weltmarkt zu sichern. Zu diesem Mittel hat auch die Umwelt- bzw. Naturzerstörung gehört. Um die Produktionskosten niedrig zu halten, haben die autoritären Regimes Ostasiens die Natur oder den Naturschutz nicht berücksichtigt. Darüber hinaus haben sie fast alle Formen der Naturschutzbewegung verboten und sogar ihre Führer verhaftet. Unter diesen Umständen kann niemand den von den autoritären Regimes gesetzten Zielen widersprechen. In diesem Sinne kann die gegenwärtige Naturkrise in Ostasien als eine Folge der Industrialisierung aufgefasst werden. Die familienzentrierte Sozialethik des Konfuzianismus ist teilweise mitverantwortlich für die gegenwärtige Naturkrise in Ostasien.

Wir müssen doch darüber nachdenken, ob die so interpretierte familienzentrierte Sozialethik des Konfuzianismus wirklich dem Wesen des Konfuzianismus entspricht. Man sollte danach fragen, ob einige Eigenschaften des Konfuzianismus dabei absichtlich unterstrichen worden sind, um einige besondere Ziele zu verwirklichen. Soweit ich sehe, ist der Konfuzianismus

oder die konfuzianische Tradition von den autoritären Regimes Ostasiens ihrem Ziel gemäß modifiziert oder falsch benutzt worden, um ihre Herrschaft zu legitimieren und zu perpetuieren. Die obige Interpretation des Konfuzianismus entspricht – genau genommen – nicht der konfuzianischen Tradition. Sie war in Wahrheit die sich in alle Angelegenheiten einmischende, meist brutale Staatsgewalt, die die Bevölkerung zur Disziplin zwang. Die Ablehnung von Menschenrechten und die Verachtung der Natur entsprechen nämlich nicht der konfuzianischen Tradition bzw. dem echten Konfuzianismus. Die obige Interpretation der konfuzianischen Sozialethik beruht ursprünglich auf den Drei Bindungen. Die Drei Bindungen wurden quasi als drei Arten von Fesseln beschrieben, und die konfuzianische Ethik galt als despotisch, autokratisch und patriarchalisch. Bezeichnet sich die konfuzianische Ethik doch *bloß* als die Rechtfertigung der hierarchischen Ordnung? Hat der Herrscher *nur* die Rechte gegenüber den Untertanen, aber keine Pflichten? Einige Mißverständnisse des Konfuzianismus müssen hier beseitigt werden. Es ist z.B. der Minister nicht nur berechtigt, sondern sogar ethisch verpflichtet, den Herrscher zu kritisieren, wenn es dem Wohl des Staats dient. Nach Mengzi ist das Volk wichtiger als der Staat und der Staat wichtiger als der Herrscher (Mengzi, Kap.7B 14). Jeder Herrscher, der nicht in Übereinstimmung mit dem königlichen Weg handle, sei für das Amt untauglich. Mengzi sagte, ein untauglicher Herrscher müsse kritisiert, rehabilitiert oder, als letzte Möglichkeit, abgesetzt werden (Mengzi, Kap.1B 8). Das heißt: Die konfuzianische Sozialethik rechtfertigte *nicht immer* eine hierarchische Ordnung. Die konfuzianistische Herrschaftsethik, *minben zhongxin*, d.h. ›die vom Volk ausgehende Politik‹, besagt, dass der Wille des Volkes der Wille des Himmels ist, und dass man deshalb das Volk wie den Himmel respektieren soll: „Der Himmel hört und sieht über das Ohr und das Auge unseres Volkes. Der Himmel zeigt seine Autorität, indem das Volk seine Autorität zeigt“ (Shujing; zit. nach Roetz, 1984: 180). Der Konfuzianismus betont die moralische Autonomie des einzelnen. Dies haben in neuerer Zeit nicht nur ostasiatische konfuzianische Humanisten, sondern auch westliche Konfuzianismus-Forscher wie Creel und Metzger festgestellt. Sie stimmen darin überein, dass der Konfuzianismus auf die moralische Selbständigkeit großen Wert legt. In diesem Sinne scheint die obige Interpretation des Konfuzianismus bzw. der konfuzianischen Sozialethik mir ein Mißverständnis oder eine Verdrehung des Konfuzianismus zu sein. Daraus ergibt sich, dass die Ursache der gegenwärtigen Naturkrise in Ostasien nicht unmittelbar auf den (echten) Konfuzianismus zurückgeführt, sondern grundsätzlich auf eine willkürliche Interpretation des Konfuzianismus zurückgeht, um die Herrschaft der autoritären Regime zu legitimieren und ihre Industrialisierungsstrategie durchzusetzen. Etwas pointiert gesagt: Die gegenwärtige

Naturkrise in Ostasien ist sozusagen die begleitete Nebenfolge der Industrialisierung und auch einer willkürlichen Interpretation des Konfuzianismus.

### **3.3 DER TAOISMUS**

#### **3.3.1 DER TAOISMUS: NATURGESCHICHTLICHE VERWANDTSCHAFT UND DIE EINHEIT ALLER DINGE**

In der Zeit zwischen dem 5. und dem 2. Jh. v.Chr., d.h. in der Zeit der Streitenden Reiche und am Beginn der Früheren Han-Dynastie, stand der Taoismus. Der Konfuzianismus und der Taoismus haben, wie gesagt, eine gemeinsame Wurzel. Aus diesem Grund gibt es einige Gemeinsamkeiten zwischen dem Konfuzianismus und dem Taoismus. Da der Taoismus als Kritik am Konfuzianismus auftrat, können auch einige bedeutende Unterschiede zwischen den beiden philosophischen Lehren betrachtet werden. Wenn man den Unterschied zwischen dem Konfuzianismus und dem Taoismus präsentiert, betont man häufig den konfuzianischen Gedanke der Humanität, der mit der auf den Gefühlen der menschlichen Blutverwandtschaft gründenden Tugend bzw. der Ehrfurcht gegenüber den Eltern und den Alten verknüpft ist. Der Konfuzianismus ist allerdings auf die Ordnung der Familie gerichtet. Demgegenüber liegt im Taoismus der Schwerpunkt *mehr* auf dem Kosmos und der Natur. Betont wird das Tao des Kosmos und die Ansicht, dass man sich dem Tao des Kosmos gemäß verhalten soll (vgl., Gan Shaoping, 1997: 68). Obgleich sich der Konfuzianismus nicht bloß auf die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft richtet, wird ein derartiger Unterschied in den wissenschaftlichen Diskussionen sehr häufig erwähnt. Um den Grund dafür zu verstehen, sollte vor allem erklärt werden, wieso der Taoismus auftrat. Sowohl Laotse wie auch Zhuang Zi kritisierten die Herrscher und die politische und moralische Theorie des Konfuzianismus. Die beide Philosophen glaubten, dass es um eine Gesellschaft, die weder Herrscher noch Gesetz oder Moralvorschriften kennt, weitaus besser bestellt wäre. Sie versuchten alle Werte des Konfuzianismus umzuwerten. Während die konfuzianische Ethik männlich, hart und beherrschend war, betonten die Taoisten deswegen einen anderen Zugang, den des Weiblichen, Toleranten und Aufnehmenden.

Statt, wie allgemein üblich, das hyperaktive Männliche, das Macht Ausübende und Pracht Beanspruchende zu preisen, gibt Laotse dem Weiblichen wie dem Weichen, dem Nachgebenden und dem Schwachen den Vorzug: „Der Mensch ist weich und schwach, wenn er geboren wird, fest und stark, wenn er stirbt. Die Tiere und Pflanzen sind weich und saftig, wenn sie entstehen, dürr und hart, wenn sie sterben. So gehört das Feste und Starke zum Tode, Das Weiche und Schwache zum Leben“ (Tao Te King, Kap.76). Wie gesagt wäre es aber aus

chinesischer Sicht von vornherein nicht vorstellbar, dass Yin und Yang, d.h. das weibliche und männliche Prinzip voneinander getrennt sind. Es wäre daher ein Fehler, wenn der Taoismus ausschließlich als Yin-System bezeichnet wird; und zwar wenn der Konfuzianismus ausschließlich als Yang-System bezeichnet wird. Man muss sagen, dass der Taoismus und der Konfuzianismus sowohl die männlichen als auch die weiblichen Elemente enthalten. Während die männlichen Elemente im Konfuzianismus relativ mehr betont werden, werden die weiblichen Elemente im Taoismus relativ mehr betont. Laotse weist ausdrücklich darauf hin, dass die Harmonie des Weiblichen und Männlichen sehr wichtig ist bzw. den idealen Zustand erzeugt: „Wer um seine Männlichkeit weiß und dennoch seine Weiblichkeit bewahrt, ist das Strombett der Welt. Ist er das Strombett der Welt, so verläßt er nicht die ewige Tugend und kann wieder umkehren und werden zu einem kleinen Kind“ (Tao Te King, Kap.28). Die Taoisten haben ganz gewiss die ganzheitliche Einstellung zum Leben.

Es wäre besser, dass wir damit beginnen, wieso der Taoismus als der Taoismus genannt wird. Sein Name Taoismus leitet sich nicht wie beim Konfuzianismus von einem Gründervater her, sondern von dem Ziel seiner Anhänger, das Tao oder den Weg zu suchen. Es geht also darum, was das Tao eigentlich ist. Das alte Piktogramm des Tao besteht aus dem Zeichen für ›Kopf‹ zusammen mit einem Zeichen für ›Gehen‹. Das Tao heißt wörtlich zwar der ›Weg‹; ›Weg‹ ist jedoch nur ein Schatten seiner vollen Bedeutung. Angesicht des großen Begriffsvolumens und der gerade bei diesem Wort vorliegenden Bedeutungstiefe, wird das Tao zu einem letztlich unübersetzbaren Terminus. Im 1.Kapitel des *Tao Te King* weist Laotse ausdrücklich darauf hin, dass das Tao nicht als irgendwas genannt werden kann:

Das Tao, das man nennen kann, ist nicht das ewige Tao. Der Name, der sich nennen lässt, ist nicht der ewige Name. Nichtsein nenne ich den Anfang von Himmel und Erde. Sein nenne ich die Mutter der Einzelwesen. Darum führt die Richtung auf das Nichtsein zum Schauen des wunderbaren Wesens, die Richtung auf das Sein zum Schauen der räumlichen Begrenztheiten. Beides ist eins dem Ursprung nach und nur verschieden durch den Namen. In seiner Einheit heißt es das Geheimnis. Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten (Tao Te King, Kap.1).

Das ewige Tao bezieht sich grundsätzlich auf etwas Metaphysisches, Ewiges oder Absolutes. Das ewige Tao lässt sich aber nicht als irgendetwas bezeichnen. Das Tao kann nämlich nicht mehr das ewige Tao sein, wenn es als irgendetwas bezeichnet wird. Seine Bedeutung beschränkt sich dann nur auf irgendetwas, das sich aussprechen lässt. Das Tao ist deshalb nicht durch die Rationalität oder die Analyse, sondern durch das Erlebnis oder die Intuition zu verstehen. Zhuang Zi weist also darauf hin, dass das Tao nicht zu analysieren, sondern zu verstehen ist: „Das ist: es ist wirklich und wahr, aber es äußert sich nicht in Handlungen und hat keine äußere Gestalt; man kann es verstehen, aber man kann es nicht sehen“ (Zhuang Zi,

Buch 6, Da Zong Shi; Wilhelm, S.87). Trotzdem könnte man sagen, dass das Tao der Weg ist; nicht der Weg des Lebens innerhalb der menschlichen Gesellschaft, aber der Weg, den der Kosmos geht. Es ist die Ordnung des Kosmos bzw. der ganzen Natur. Wenn es einen Gedanken gibt, auf den die Taoisten mehr Gewicht legen als auf andere, so ist es die Einheit der Natur und die ewige Natur des Tao. Der Taoismus bemüht sich also darum, das Tao des Kosmos bzw. der ganzen Natur zu finden.

Die Bedeutung des Tao wird noch nicht geklärt. Laotse zufolge ist das Tao der einzige Ursprung der Welt: „Das Tao erzeugt Eins. Eins erzeugt Zwei. Zwei erzeugt Drei. Drei erzeugt die Zehntausend Dinge. Die Zehntausend Dinge tragen hinten auf dem Rücken das dunkle Yin und vor sich in den Armen das helle Yang und vereinigen sie mit ihrer brodelnden Lebensessenz (Qi)“ (Tao Te King, Kap.42). Die Erinnerung an *I Ging* ist hilfreich für das Verständnis dieses Satzes. Das Tao ist also die primäre Quelle, ›Eins‹ ist das ursprüngliche Sein, nämlich Taiji; ›Zwei‹ bezieht sich auf Yin (das Negative oder Weibliche) und Yang (das Positive oder Männliche); ›Drei‹ ist Yin, Yang und deren Einheit. Eine solche Erzählung ist nichts anderes als die des *I Ging* und die des Konfuzianismus. Diese Beschreibung des Tao ist eine taoistische Version der Schöpfungsgeschichte. Das Tao ist also das in sich selber ruhende Unbedingte und zugleich das Maß, nach dem sich alles richtet. In diesem Sinne ist das Tao des Taoismus mit dem Platonischen Einen zu vergleichen, das sozusagen die Vielheit ermöglicht, aber nicht herrscht. Ebenso wie das Platonische Eine als das vollkommene Gute dargestellt wird, kann das Tao des Taoismus auf ähnliche Weise als das vollkommene Gute verstanden werden. Im Taoismus ist der Mensch gewiss nicht das Maß aller Dinge. Das Tao bestimmt alle Dinge, alles hängt vom Tao ab: „Das große Tao ist überströmend. Es kann zur Rechten sein und zur Linken. Alle Dinge verdanken ihm ihr Dasein, und es verweigert sich ihnen nicht“ (Tao Te King, Kap.34). Laotse war überzeugt, dass das Tao allumfassend sei und sich alle Dinge vollkommen nach dem Tao entwickeln oder transformieren. Der Begriff des Tao bezieht sich daher auch auf den Weg des universellen Werdens und das höchste Prinzip. Die Taoisten halten das Tao für den Ursprung des Kosmos und die gesamte Regel, die alles auf der Welt beherrscht. Damit könnten wir nun das Tao und das Ziel des Taoismus verstehen. Die Lehre des Taoismus zielt darauf ab, zum Weg ursprünglicher Natur und damit zu dauerndem Leben heimzukehren: „Es gibt ein Ding, das ist unterschiedlos vollendet, schon vor Himmel und Erde bestehend, so still, so gestaltlos. Allein steht es und ändert sich nicht. Im Kreis läuft es und hält nicht. Man kann es *die Mutter der Welt* nennen. Ich weiß seinen Namen nicht, aber ich benenne es *Tao*“ (Tao Te King, Kap. 25; Hervorhebung von N.-J. Kim). Damit kann man zu Recht sagen, dass die *naturgeschichtliche Verwandtschaft* aller Dinge

auch im Taoismus betrachtet werden kann, weil alle Dinge aus einer gemeinsamen Wurzel, d.h. dem Tao, stammen.

Der chinesische Philosoph Chang Chung-Yuan interpretierte die Bedeutung des Tao wie folgt: „Tao ist die Mutter der Welt, alldurchdringend und allumfassend, unveränderlich und unaufhörlich, wie von Zhuang Zi als die große gegenseitige Durchdringung verstanden. [...] Alle Dinge kommen aus dem Nichts. Die Welt des Nichts ist vollkommen frei von Begrenzungen und Unterscheidungen. In diesem Fall ist Nichts das Eine-ohne-Gegenteil, das heißt: *die Einheit aller Dinge*. Es wird Tao oder das Große genannt“ (Chang Chung-Yuan, 1975, 33; Hervorhebung von N.-J. Kim). Im Zentrum des Taoismus steht die Theorie der Einheit aller Dinge bzw. die der Gleichheit aller Dinge. Vom Standpunkt des Tao aus sind alle Dinge auf der Welt ganz gleich. Da das Tao alles auf der Welt beherrscht, sind alle Dinge die Ergebnisse des Tao. Alle Unterschiede zwischen den Dingen sind nur relativ, für das Tao sind sie wenig sinnvoll, im Tao sind sie vollständig aufgehoben. Diese Einstellung des Taoismus zu allen Dingen wird sehr häufig als der taoistische Relativismus bezeichnet. Das berühmte Beispiel im *Zhuang Zi* ist hilfreich, diese Einstellung zu verstehen: „Einst träumte Zhuang Zi, dass er ein Schmetterling sei, ein flatternder Schmetterling, der sich wohl und glücklich fühlte und vergaß, dass er Zhuang Zi war. Plötzlich wachte er auf und merkte erstaunt, dass er wieder wirklich und wahrhaftig Zhuang Zi war. Nun weiß ich nicht, ob Zhuang Zi geträumt hat, dass er Zhuang Zi sei“ (Zhuang Zi, Buch 2, Ausgleich der Weltanschauungen; Wilhelm, S.52). Das heißt: Vom Standpunkt des Tao aus ist Zhuang Zi der Schmetterling, und der Schmetterling ist Zhuang Zi. Beides kommen aus dem Tao, in dem es keinen Unterschied aller Dinge mehr gibt. Die Gründe für die Einheit aller Dinge sind folgende: Alle Dinge stammen aus dem gleichen Ursprung, nämlich dem Tao. Zwischen allen Dingen gibt es also eine naturgeschichtliche Verwandtschaft. Alle Dinge enthalten sozusagen die gleichen Eigenschaften des Tao. Die Unterscheidung von Mensch und Naturwesen ist daher nicht von Bedeutung.

### **3.3.2 DIE HANDLUNGSPRINZIPIEN DES TAOISMUS: NATURGEMÄSSHEIT UND WU-WEI**

Eine zentrale Idee des Taoismus ist die Überzeugung von einer unveränderlichen Einheit, die die sich ständig verändernde Vielheit der Dinge durchgreift, gleichzeitig aber jede Form von Leben und Bewegung verursacht. Tao ist dem Taoismus zufolge die Substanz, die alles im Kosmos hervorbringt. Nachdem das Tao alle Dinge auf der Welt erzeugt hat, existiert es innerhalb dieser Dinge und ernährt sie. Dieses den konkreten Dingen innewohnende Tao, das zugleich die vom Tao herstammenden speziellen Regeln oder speziellen Eigenschaften der

Dinge darstellt, heißt Te. Te ist also die Existenz- oder Manifestationsform des Tao in den konkreten Dingen (Gan Shaoping, 1997: 70): „Also: das Tao erzeugt alles, das Te ernährt alles. Tao und Te lassen alles wachsen, und pflegen, vollenden, halten, bedecken und schirmen es dann. Erzeugen, doch nicht Besitzen. Handeln, aber nicht stolz. Leiten, doch nicht Beherrschen. Dies nennt man die größte und tiefste Tugend“ (Tao Te King, Kap.51). Obgleich das Tao alle Dinge hervorgebracht hat, möchte es sie doch nur hegen, nicht aber beherrschen oder besitzen. Das heißt: Obschon alle Dinge abhängig vom Tao und Te sind, möchte es sie nicht um seinetwillen machen. Diese Einstellung des Taoismus zu allen Dingen besagt, dass das Tao als Schöpfer und alle Dinge als Geschöpfe nicht voneinander getrennt existieren und dass Schöpfer nach der Schöpfung die Geschöpfe nicht beherrscht oder besitzt.<sup>102</sup> Im Taoismus sind alle Dinge nicht unabhängig vom Tao und Te, aber sie sind gleichzeitig frei von ihm. Diese Einstellung des Tao zu allen Dingen ist sein ontologisches Prinzip: *Wachsen- und Seinlassen*. Sie garantiert also die *Natürlichkeit* des Kosmos bzw. der Natur.

Da das Tao alle Dinge weder beherrscht noch regiert, sondern sie sich selbst natürlich entwickeln lässt, kann sich alles auf der Welt harmonisch entwickeln. Laotse sagte: „Das Tao macht ewig nicht [gewalttätig], aber nichts bleibt ungemacht“ (Tao Te King, Kap.37). Alle Dinge werden sich von selbst entfalten und die Welt wird selbst zur Ordnung finden. Die *Gewaltlosigkeit* ermöglicht die Existenz und Selbstentfaltung aller Dinge. Dies ist nach dem Taoismus nicht nur das Prinzip des Tao, sondern auch das Prinzip aller Dinge auf der Welt und das Prinzip, nach dem man sich verhält, um der Ordnung des Kosmos bzw. der ganzen Natur gemäß zu leben. Daraus ergeben sich einige wichtige moralische Normen, die für ein richtiges Verhalten beachtet werden sollten. An vielen Orten im *Tao Te King* weist Laotse darauf hin, wie der Mensch naturgemäß leben kann; und zwar was der Mensch tun bzw. nicht tun sollte: „Darum sorgt, dass die Menschen sich an etwas halten können. Zeigt Einfachheit, haltet fest die Lauterkeit! Mindert die Selbstsucht, verringert die Begierden! Gebt auf die Gelehrsamkeit! So werdet ihr frei von Sorgen“ (Tao Te King, Kap.19). Laotse und Zhuang Zi orientieren sich damit auf das schlichte Leben in einer Welt, der jede Spur von Aggression und Gewalt fremd ist. Die Freiheit des Menschen, die durch den Einklang des Menschen mit der Natur entfaltet werden kann, ist die zentrale Idee des Taoismus: „The central theme of the Chuang Tzu may be summed up in a single word: freedom“ (Watson, 1968: 3). Wichtig ist, dass man frei von Ich sein soll, um wirklich frei zu sein (vgl., Zhuang Zi, Buch 1, Wandern in Musse; Wilhelm, S.31). Um wirklich frei von Ich zu sein, muss man unbedingt die Selbstsucht mindern und die Begierden verringern. Selbst wenn die menschliche Neigung im

---

<sup>102</sup> Obwohl das Tao alle Dinge auf der Welt hervorgebracht hat, darf man – strenggenommen – das Tao nicht den Schöpfer nennen, weil das Tao Nichtsein ist.



Alltag zu beobachten ist, entspricht sie Laotse und Zhuang Zi zufolge dem Tao und der wahrhaften menschlichen Natur nicht. Der Mensch muss also nicht seiner Neigung gemäß, sondern seiner wahrhaften menschlichen Natur gemäß handeln, um naturgemäß zu leben. Das heißt: Der Mensch darf um seinetwillen nicht gewalttätig handeln. Laotse sagte: „Wer eingreift, verdirbt es. Wer festhält, verliert es. Also auch der Berufene: Er eingreift nichts, so verdirbt er nichts. Er hält nichts fest, so verliert er nichts. [...] Er wünscht Wunschlosigkeit. Er hält nicht wert schwer zu erlangende Güter. Er lernt das Nichtlernen. Er wendet sich zu dem zurück, an dem die Menge vorübergeht. Dadurch fördert den natürlichen Lauf aller Dinge und wagt nicht zu handeln“ (Tao Te King, Kap.64). Darum heißt es: „Wirkt durch Nicht-Eingreifen! Handelt durch Nicht-Handeln!“ (Tao Te King, Kap.63).

Wir sollten hier auf die folgende Frage antworten, warum der Mensch naturgemäß oder dem Tao des Kosmos gemäß leben soll? Im Taoismus wird angenommen, dass der vollkommenste Zustand aller Dinge ihr natürlicher Zustand ist. Wenn sich alles in einem natürlichen Zustand befindet, bedeutet dann, dass „jedes zu seinem Wurzelgrund zurückkehrt“ (Tao Te King, Kap.16). Das heißt: Jedes kehrt heim zu seiner wahrhaften Eigenschaft und entspricht ganz dem Tao. Ein natürlicher Zustand besagt, dass die eigene Wirkungskraft jedes Dinges mit der Wirkungskraft von Himmel und Erde eins ist. Die Natur hat somit normativen Gehalt für den Menschen, der aufgefordert ist, aus ihr seine eigenen grundlegenden Verhaltensmaximen zu gewinnen – allen voran die Maxime Wu-wei (Nicht-Handeln), die Handlungsenthaltung bzw. der Manipulationsverzicht, die den Naturzustand auszeichnet (Roetz, 2005: 121). Natur ist für den Taoismus ein Wert. Als Zweckfremdes wird sie selber zum Zweck und zum Leitmaßstab auch des menschlichen Lebens (Roetz, 1984: 249). Hierin sehen wir die Struktur der Sein-Sollens-Ethik, der zufolge moralische Normen (Sollen; hier: etwa Wu-wei) aus dem Sein (hier: dem Tao bzw. dem natürlichen Zustand) abgeleitet werden können. Damit kann gefragt werden, ob eine solche Struktur der taoistischen Ethik einen naturalistischen Fehlschluss begeht (vgl. Kap.6.2). Für diesen Zusammenhang ist wichtiger, welches Handlungsprinzip aus dem natürlichen Zustand hergeleitet wird und im Taoismus unterstrichen wird. Die Betonung der Natürlichkeit im Taoismus bedeutet allerdings nicht, dass der Mensch aus der Ordnung des Kosmos ausgeschlossen werden muss, und dass der Mensch gar nicht handeln darf. Wie im Folgenden gezeigt wird, bedeutet Wu-wei (Nicht-Handeln) nicht, wirklich überhaupt nicht zu handeln, sondern, nicht gewalttätig zu machen. In der taoistischen Ethik geht es daher darum, naturgemäß oder dem Tao des Kosmos gemäß zu handeln. Der Mensch ist immer schon ein Teil des Kosmos bzw. der ganzen Natur. Der vollkommenste Zustand des Menschen ist also ebenfalls sein natürlicher Zustand, durch ihn kann er in das Reich des Tao eintreten,

nämlich das Reich, in dem „Himmel und Erde mit mir zugleich entstehen, und alle Dinge mit mir eins sind“ (Zhuang Zi, Buch 2, Ausgleich der Weltanschauungen; Wilhelm, S.46). Das menschliche Handeln wird also zum Abbild der objektiven inneren Struktur des Kosmos selber. Wir erfahren hier nochmal die Struktur der Sein-Sollens-Ethik. Zusammengefasst lässt sich sagen: Die *Natürlichkeit* aller Dinge bzw. der Natur muss nach dem Taoismus geschützt werden. Und sie kann durch die *Gewaltlosigkeit* des Menschen geschützt werden.

Wenn der Taoismus unter einem gemeinsamen Motto operiert, dann ist es eben jenes des Natürlichen. Die Betonung des Natürlichen im Taoismus darf jedoch nicht mit der Zurück-zur-Natur-Bewegung verwechselt werden. Der Mensch ist immer schon nicht fremd in der Welt. Es geht vielmehr darum, seine eigene wahre Natur zu finden und seiner wahren Natur gemäß zu handeln, weil seine wahre Natur dem Tao entspricht. Dadurch könnte man sich in wahren Gleichgewicht und in Harmonie mit allem Leben befinden. Der Mensch gerät häufig mit seinen Zielen und selbstsüchtigem Handeln in Gegensatz zu dieser Ordnung. Um diese Konsequenz zu vermeiden, soll der Mensch der Natur folgen und nicht auf eine Weise handeln, die seiner Natur zuwiderläuft. Im Taoismus wird eine solche Handlung entweder als Wu-wei (Nicht-Handeln) oder Ziran (wörtlich: Natur; hier: von selbst so sein) genannt. Das Kompositum von Wu-wei und Ziran, d.h. Wuweiziran, bedeutet die ideale Lebensweise des Taoismus, die in Einklang mit dem Tao und der ganzen Natur steht. Mit anderen Worten: Der Mensch muss darauf verzichten, den Dingen gegen ihre Natur Funktionen aufzwingen zu wollen, für die sie ungeeignet sind; und ebenso soll er nicht versuchen wollen, Gewalt anzuwenden. Eine solche Handlungsnorm wird wie folgt ausgedrückt: Der Mensch sollte nicht naturwidrig handeln, sondern durch Wu-wei (Nicht-Handeln) naturgemäß.

Es kommt darauf an, was *Wu-wei* bedeutet. Wu-wei wird gewöhnlich und wörtlich mit Nicht-Handeln übersetzt. ›Nicht-Handeln‹ ist nur ein Schatten seiner vollen Bedeutung. Darüber hinaus führt diese Übersetzung in vielen Fällen zum Mißverständnis. Nicht-Handeln lässt sich nicht als *laissez-faire* im Sinne von Gleichgültigkeit interpretieren, denn der Taoist ist nicht gleichgültig, sondern ganz dem Leben hingegeben (vgl. Cooper, 1977: 97). Nicht-Handeln bedeutet nicht, überhaupt nichts zu tun und still zu sein. Vielmehr: Lass alles tun, was es wirklich benötigt. Der Taoist mag passiv sein. Er mag auch sagen, dass diese Passivität als eine schöpferische Passivität zu interpretieren ist, und dass sich Wu-wei daher als aktionlose Aktivität bezeichnet. Es ist z.B. sinnlos, in einer dauernden, unfruchtbaren Erregung seine Energie im Handeln um des Handelns willen zu vergeuden. Das Tun sollte auf die geeigneten Umstände beschränkt sein. Das heißt: Die Kunst des rechten Handelns besteht darin, aus dem Zustand innerer Stille und Ruhe zur rechten Zeit das rechte Tun ohne jede Willensanstrengung

hervorzutreten. Dafür führt Zhuang Zi ein Beispiel an. Zhuang Zi sagte, ein Koch zerteile einen Ochsen derart genau an den richtigen Stellen, dass es wie von selbst entfalle (Zhuang Zi, Buch 3, Pflege des Lebensprinzips; Wilhelm, S.54). Es ist also eine (aktionlose) Aktivität, die ohne unnötige Kraftanstrengung und ohne willkürliche Einmischung ans Ziel kommt. Es könnte besser sein, in der speziellen Situation gar nichts zu tun, denn das unnötige, künstliche und gewalttätige Handeln ist in vielen Fällen die Folge der Willensanstrengung. Der Taoismus scheint auf den ersten Blick kulturkritisch und –pessimistisch zu sein und ohne weiteres für das Eremitendasein und die paradiesische Naturvorstellung zu sprechen. Im Taoismus wird allerdings häufig gezeigt, dass der unheilvolle Prozess der Zivilisation, d.h. die Entwicklung der Produktion und der Technik, die harmonische Einheit des ursprünglichen Gemeinwesens zerstört, die den Menschen mit der Natur verband. In diesem Sinne könnte die Aktivität (Wei), das Pendant zum Wu-wei, durch Einsatz eines verselbständigen Interesses und Verstoß gegen die Natur gekennzeichnet sein. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass die taoistische Einstellung zu menschlichem Handeln in der Natur nicht immer negativ ist. Sie hängt von dem Maßstab ›Naturgemäßheit‹ ab. Das bedeutet, dass menschliches Handeln bzw. Nicht-Handeln in der Natur nach dem Maßstab ›Naturgemäßheit‹ gewählt wird. Für Taoisten ist wichtig, dass Natur und Menschen nicht übereinander obsiegen, oder dass Natürliches und Menschliches sich das Gleichgewicht halten (Zhuang Zi, Buch 6, Der große Ahn und Meister; Wilhelm, S.86). Wu-wei bedeutet also nicht, dass der Mensch auf keinen Fall handeln darf. Deswegen ist es besser, dass ›Wu-wei‹ mit ›Nicht-Eingreifen‹ und ›Geschehen-, Wachsen- oder Seinlassen‹ übersetzt wird, weil das Ziel von Wu-wei nicht in Untätigkeit, sondern in der Harmonie mit der Natur besteht. Wu-wei heißt also nicht Verzicht auf menschliches Handeln in der Natur, sondern Verzicht auf menschliche Manipulation am Sein. Nicht-Handeln des Menschen in der Natur (Wu-wei), d.h. der Verzicht auf menschliche Manipulation am Sein, kann seinerseits vielmehr als ein erstrebenswertes Ziel des Menschen bezeichnet werden. Die Kunst bzw. das Ziel von Wu-wei lautet also: Handle nicht gegen die Natur, und es gibt nichts, was nicht wohlgeordnet wäre.

Was ist mit Wu-wei gemeint? Am Menschen orientierte Urteile werden als absurd gesehen, wenn sie auf die nichtmenschliche Welt angewendet werden. Zhuang Zi sagte: „Wenn die Menschen an einem feuchten Ort schlafen, so bekommen sie Hüftweh, und die ganze Seite stirbt ab; geht es aber einem Aale ebenso? Wenn sie auf einem Baum weilen, so zittern sie vor Furcht und sind ängstlich besorgt; geht es aber einem Affen ebenso? Wer von diesen drei Geschöpfen nun weiß, welches der richtige Wohnort ist?“ (Zhuang Zi, Buch 2, Ausgleich der Weltanschauungen; Wilhelm, S.48). Dieser Abschnitt erinnert uns auf den ersten Blick an ein

lateinisches Sprichwort „De gustibus non est disputandum“. Darüber hinaus erklärt er den sog. taoistischen Relativismus. Obwohl die Menschen und die Naturwesen als naturgeschichtliche Verwandte eine prinzipielle Gleichheit haben, bedeutet dies nicht, Menschen wie Naturwesen zu behandeln und Naturwesen wie Menschen zu behandeln. Es ist nicht nur ethisch gerechtfertigt, sondern sogar ethisch geboten, verschiedene Naturwesen verschieden bzw. ihrer Art gemäß zu behandeln.<sup>103</sup> Alles besitzt seine jeweils individuelle angeborene Natur, der allein es folgen soll. Derjenige, der gegen diese Regel verstößt, ruiniert seine eigene Natur und zwingt der aller anderen Wesen sein nivellierendes Maß auf. Er traktiert wie auf einem Bett des Prokrustes. Zhuang Zi illustriert dies am Beispiel der kurzen Beine einer Wildente und der langen eines Kranichs, die zu verlängern bzw. zu kürzen beiden großen Schmerz bereiten würde: „Darum: was von Natur lang ist, soll man nicht kürzen; was von Natur kurz ist, soll man nicht strecken“ (Zhuang Zi, Buch VIII, Schwimmhäute zwischen den Zehen wider die Kultur 1; Wilhelm, S.104f.). Bemerkenswert ist, dass der Mensch im Taoismus nicht das Zentrum aller Dinge ist. Im Taoismus wird vielmehr die sog. *artgemäße Behandlung* thematisiert. Das heißt: Da alles seine eigene Natur hat, muss alles seiner Natur gemäß behandelt werden.

Was ist im Taoismus unter einem Menschen zu verstehen? Anders gefragt: Was soll man zunächst erkennen, um naturgemäß zu leben? Der taoistische Idealmensch heißt der ›wahre Mensch‹ (Zhenren). Damit ist der natürliche, ursprüngliche Mensch gemeint, an dem nichts gemacht ist, eben weil er dem ›Nicht-Handeln‹ (Wu-wei) huldigt, dem unbewußten, nicht zielgerichteten Handeln. Aus taoistischer Sicht erscheint er in ausgewogener Weise sowohl dem Menschen als auch der Natur verpflichtet (Bauer, 2001: 87). In einem langen Abschnitt heißt es darüber bei Zhuang Zi:

Zu erkennen, was die Natur (Himmel) vollbringt, und (zugleich auch) zu erkennen, was der Mensch vollbringt, das ist höchste (Erkenntnis). [...] Es bedarf eben des ›wahren Menschen‹, ehe es wahre Erkenntnis geben kann. Was aber ist unter einem ›wahren Menschen‹ zu verstehen? [...] Darum: Was sie (die wahren Menschen) lieben ist eines; was sie nicht lieben, ist auch eines. Womit sie sich eins fühlen, ist eines, womit sie sich nicht eins fühlen, ist auch eines. Wo sie sich eines fühlen, sind sie Gefährten der Natur, wo sie sich nicht eins fühlen, sind sie Gefährten der Menschen. Darin also, dass *sich Natürliches und Menschliches bei ihnen die Waage hält, erwiesen sie sich als ›wahre Menschen‹*“ (Zhuang Zi, Buch 6, Der große Ahn und Meister; Wilhelm, S.83ff; Hervorhebung von N.-J. Kim).

Zhuang Zi bezeichnet wiederholt in seinem Buch denjenigen, der frei, natürlich und unabsichtlich tun und von sich selbst so eigentlich, ursprünglich, rein und unschuldig sein kann, als den wahren Menschen. Hinsichtlich der praktischen Naturphilosophie lassen sich

---

<sup>103</sup> Meyer-Abichs Einstellung zur artgemäßen Behandlung ist m.E. sehr hilfreich, den taoistischen Relativismus richtig zu verstehen (vgl. s.o. Kap.1.4.2).

die folgenden beiden Punkte unterstreichen. Zum einen: Der wahre Mensch ist einer, der immer im Einklang mit der Natur ist und nichts tut, um das Künstliches zu vergrößern, was bereits in seinem Leben ist. Der Versuch, die Entfremdung des Menschen von dem Kosmos bzw. der ganzen Natur wieder zu überwinden, lässt sich als das philosophische Grundthema des Zhuang Zi betrachten. Der Einklang des Menschen mit dem Kosmos jenseits von allem gesellschaftlichen Zwang ist das Ziel des wahren Menschen (Zhenren). Zum anderen: Im zitierten Abschnitt zeigt Zhuang Zi den Weg, wie man durch die rechte Einordnung des Menschlichen in die großen Naturordnung dahin gelangt, ein ›Wahrer Mensch‹ mit wahrer Erkenntnis des Tao zu werden. Genauer ausgedrückt: Der wahre Mensch überwindet alle möglichen Gegenüberstellungen, z.B. des Menschlichen und des Natürlichen, und geht dann in die Einheit aller Dinge ein. Die Unterscheidung des Menschlichen und des Natürlichen ist bei ihm nicht mehr von Bedeutung. Daraus ergibt sich, dass er sich sozusagen nicht mehr verpflichtet fühlt, naturgemäß zu leben.

Zusammengefasst lässt sich sagen: Im Taoismus fließt die chinesische Lebensweisheit zu einer ganzheitlichen Ethik zusammen. Damit kann man zu Recht sagen, dass der Taoismus nicht mitverantwortlich für die gegenwärtige Naturkrise in Ostasien ist. Wir sollten jedoch auf die folgenden beiden Kritik blicken. Zum einen: Taoisten sehen die Natur, aber vergessen den Menschen. Das bedeutet, dass der Fehler des Taoismus in seinem mangelnden Interesse an der menschlichen Gesellschaft besteht. Da ethische Überlegungen ihm irrelevant für wissenschaftliche Beobachtung oder wissenschaftliches Denken erscheinen, bietet er keine Erklärung dafür, wie die höchsten menschlichen Werte, wie sie sich in der Gesellschaft äußern, mit der nichtmenschlichen Welt verbunden werden könnten (Needham, 1984: 292). Der Taoismus legt allerdings großen Wert auf die Natur. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die menschlichen Werte im Taoismus auf keinen Fall berücksichtigt werden. Der Taoismus betont nämlich die Einheit aller Dinge, d.h. der Naturwesen und der Menschen. Der Taoismus legt ebenfalls großes Gewicht darauf, wieso der Mensch naturgemäß leben soll und wie der Mensch naturgemäß leben kann. Der Taoismus zielt auf die Übereinstimmung des Natürlichen und des Menschlichen ab. In diesem Sinne könnte die obige Kritik nicht einfach gerechtfertigt werden. Zum anderen: Noch umstritten ist, ob die ideale Gemeinschaft des Taoismus ohne weiteres auf die moderne Gesellschaft angewendet werden kann. Das Ideal des Taoismus lautet: „Ein Land mag klein sein und seine Bewohner wenig. Geräte, die der Menschen Kraft vervielfältigen, lasse man nicht gebrauchen. [...] Mach süß seine Speise und schön seine Kleidung, friedlich seine Wohnung und fröhlich seine Sitten. Nachbarländer mögen in Sehweite liegen, dass man den Ruf der Hähne und Hunde gegenseitig hören kann“ (Tao Te

King, Kap.80). Dieses Ideal des Taoismus entspricht nicht der modernen industrialisierten Gesellschaft. Es besagt nicht, dass wir auf eine primitive Kultur zurückgehen sollten. Es erinnert uns vielmehr an den berühmten Satz „Small is beautiful“. Kontrovers ist, ob das taoistische Ideal die Alternative für die modernen industrialisierten großen Gesellschaft sein kann. Obwohl wir damit über unsere Lebensweise wie gewaltige bzw. naturwidrige Technik, Großstädte, Massenproduktion und -verbrauch sowie die daraus abgeleiteten ökologischen Folgen diskutieren könnten, möchte ich mich hier auf das Verhältnis des Menschen zur Natur beschränken.

### **3.4 DER BUDDHISMUS**

#### **3.4.1 DER BUDDHISMUS: SEIN ZIEL UND SEINE HISTORISCHE ENTWICKLUNG**

Der Buddhismus ist eine der großen Weltreligionen. Es geht beim Buddhismus darum, von allen Formen des Leidens (*dukkha*) zu befreien bzw. den Menschen aus dem Schlaf des Nicht-Wissens über seine existenzielle Situation zu erwecken und die endgültige Leidüberwindung zu bewirken. Wie aus dem Leben, den Intentionen und der Lehre des historischen Buddha<sup>104</sup> ersichtlich, kennt diese Erlösungsreligion in ihrer ursprünglichen Fassung keinen Erlöser im christlichen Sinne, sondern nur denjenigen, der bereits erlöst, eben erwacht und zum Nirvāna hin befreit ist (Wehr, 2002: 250f.). Buddha bezeichnet im Buddhismus denjenigen, der Bodhi (wörtlich: Erwachen) erfahren hat. Die Wörter *buddha* und *bodhi* kommen von der Wurzel *budh*, die ›erwachen‹ und auch ›erkennen‹ bedeutet. Ein Buddha ist also ein Wesen, welches aus eigener Kraft die Reinheit und Vollkommenheit seines Geistes erreicht und somit eine grenzenlose Entfaltung aller seiner Potentiale erlangt hat: vollkommene Weisheit (*prajna*) und unendliches, gleichwohl distanzierendes Mitgefühl (*karunā*) mit allem Lebendigen. Er verwirklicht bereits zu Lebzeiten Nirvāna und ist damit nicht mehr an den Kreislauf der Wiedergeburt (*samsāra*) gebunden. Der Weg des Buddha, d.h. der des ›Erwachten, Erleuchten‹, stellt einen Erlösungsweg dar, und zwar ohne einer Gottesvorstellung zu bedürfen. Insofern handelt es sich um eine ›gottlose‹, genauer gesagt: eine von Gottbildern freie Religion (ebd.: 232).<sup>105</sup> Pointiert gesagt: Der Buddhismus ist eine Religion der Befreiung des Menschen von

---

<sup>104</sup> Sein Vorname war Siddhārtha, sein Familienname Gautama oder Gotama und ›Buddha‹ ein Ehrentitel, der ›Erwachte‹ bedeutet, das heißt ›einer, der zum Wesen und zur Bedeutung des Lebens erwacht ist‹. Im Ostasien wird er häufig als Shakyamuni genannt, weil er aus dem Stamm der Shakya geboren wurde und vergleichbar mit Konfuzius war (wörtliche Übersetzung von ›muni‹). Der Beinamen Shakyamuni bedeutet also „der Weise aus dem Geschlecht von Shakya“. Die genauen Lebensdaten des Buddha sind umstritten. Traditionell wird seine Geburt auf den Mai 563 v.Chr. und sein Tod, der Eingang in das Parinirvāna, auf den Mai oder April 483 v.Chr. datiert. Neueren Forschungen zufolge lebte er von ca. 450 bis ca. 370 v.Chr. Im letzteren Fall wird Nirvāna des Buddha etwa zwischen 400 und 350 v.Chr. datiert (vgl. Masao Abe, 1997: 57; Zu den verschiedenen Berechnungsgrundlagen vgl. Schumann, 1982: S.22ff.; Bechert, 1991, 1992 und 1997).

<sup>105</sup> An der buddhistischen Vorstellung der ›Gottlosigkeit‹ wird der Unterschied zwischen dem Buddhismus und

allen Leiden.

Die Lehre Buddhas hat sich im Laufe von zweieinhalb Jahrtausenden in eine Vielzahl von Schulen und Lehrweisen aufgegliedert. Zeitlich am Anfang steht der Theravāda-Buddhismus (Lehre der Ordensältesten), die einzige bis heute bestehende Schule des Hīnayāna-Buddhismus (kleines Fahrzeug) verbreitet in mehreren südasiatischen Ländern, besonders in Sri Lanka, Burma, Thailand, Kambodscha und Laos. Der Mahāyāna-Buddhismus (großes Fahrzeug) stellt die andere große, aus weiteren Richtungen bestehende Schule dar. Er entstand einige Jahrhunderte nach dem Tod des historischen Buddha. Die Erweckung der Buddha-Natur, an der alle Wesen teilhaben, spielt im Mahāyāna-Buddhismus eine wichtige Rolle. Seine wichtigsten Ausbreitungsgebieten sind Tibet, China, Korea und Japan. Der Zen-Buddhismus ist m.E. die im Westen bekannteste Schule, die aus dem Mahāyāna heraus entwickelt wurde. Schließlich gibt es den Vajrayāna-Buddhismus (Diamant-Fahrzeug), der reich an Symbolen und von magischen bzw. tantrischen Elementen durchsetzt im tibetischen Buddhismus lebendig ist. Dabei sind die Darstellungsweisen der Lehre sehr verschieden, zum einen, weil sich der Buddhismus im indischen Kulturraum im Lauf der Zeit erheblich verändert hat, und zum anderen, weil er im Zuge seiner Ausbreitung über Indien hinaus in sehr verschiedene Kulturen integriert wurde (Schmithausen, 1998a: 179). Mit anderen Worten: Der Buddhismus ist im Laufe der zweieinhalb Jahrtausende seines Bestehens mancherlei Metamorphosen durchgelaufen und diese Veränderung ist durch die Kulturen und gesellschaftlichen Strukturen sowie Ordnungen mitbestimmt. Aus diesen Gründen ist eine umfassende Darstellung des Themas ›das Verhältnis des Menschen zur Natur im Buddhismus‹ von vornherein unmöglich. Ich möchte mich daher auf einige ursprüngliche und wesentliche Aspekte des Buddhismus sowie den nördlichen Buddhismus (Mahāyāna-Buddhismus, großes Fahrzeug) beschränken, der großen Einfluss auf das ostasiatische Denken ausgeübt hat. Zur Vermeidung von Mißverständnisse möchte ich darauf hinweisen, dass das (gewünschte bzw. ideale) Verhältnis des Menschen zur Natur im *ostasiatischen* Buddhismus herausgearbeitet wird. Unsere Aufmerksamkeit richtet sich dabei auch auf die Frage, ob der Buddhismus für die gegenwärtige Naturkrise in Ostasien mitverantwortlich ist. Die folgende Bemerkung lässt sich

---

den historischen Religionen besonders deutlich. Aufgrund dieser Vorstellung existieren viele auf Gott bezügliche theologische Probleme im Buddhismus einfach nicht. Da es im Buddhismus keinen absoluten Anfang gibt, gibt es auch keinen Schöpfer und keine Schöpfung. Da es keinen allmächtigen und allwissenden Schöpfergott gibt, sind die Probleme des göttlichen Willens, der Erlösung und der Eschatologie entweder nicht existent oder sie existieren in einem vollkommen anderen Zusammenhang. Manche glauben, dass die Ablehnung der Vorstellung einer Schöpfung und ihrer ersten Ursache automatisch die Ablehnung oder Aufhebung eben der Grundlage einer Religion einschließt, aber das ist nicht notwendigerweise der Fall. Der Buddhismus z.B. hat seine Grundlage nicht in einem Schöpfergott als Urgrund; seine Grundlage sind vielmehr die allüberall vorhandene Buddhanatur und deren Funktionen. Die religiöse Sehnsucht des Menschen kann in der Verwirklichung der Buddhanatur, die in allen Lebewesen vorhanden ist, ihre volle Erfüllung finden (vgl. Garma C. C. Chang, 1989: 14).

nicht einfach übersehen: „In fact, among Buddhists as well as Buddhologists there seems to be considerable disagreement with regard to whether Buddhism does or does not favor an ecological ethics“ (Schmithausen, 1997; vgl. auch Harris, 1995).

### **3.4.2 DIE GRUNDLEHREN DES BUDDHISMUS**

#### (1) Die Vier Edlen Wahrheiten (cattāri ariyasaccāni)

Um das Verhältnis des Menschen zur Natur im Buddhismus zu verstehen, sollten wir zuerst die Frage beantworten, worauf es beim Buddhismus ankommt oder wovon der Buddhismus ausgeht. Der Buddhismus geht von den vier edlen Wahrheiten aus, die der Buddha in seiner allerersten Predigt verkündet hat. Da sie sehr wichtig für den Buddhismus sind, müssen sie zumindest grob aufgezeigt werden. Die erste der vier edeln Wahrheiten ist die Wahrheit von der Existenz des Leidens. Diese Tatsache kommt uns im Augenblick von Geburt und Tod, bei Krankheit und im Alter schmerzhaft zu Bewußtsein. Auch das Verbundensein mit Nichtliebem und das Getrenntsein von Liebem ist Leiden. Und dass man wünscht und trachtet und nicht erlangt, auch das ist Leiden. Im ganzen: Die fünf Verzweigungen des Anklammerns an das Irdische sind Leiden.

Die zweite edle Wahrheit nennt den Grund für das Leiden. Es ist jener Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führende, von Freude und Leidenschaft begleitete, hier und dort seine Freude findende: der Durst nach Lust, der Durst nach Werden, der Durst nach Aufhören des Werdens. Das ist die Entstehung des Leidens. Es könnte die Ansicht geben, dass ein Selbst die ursprüngliche Ursache des Leidens ist. Das heißt: Es ist die Gier nach Existenz, nach Vergehen und nach sinnlichen Freuden, die uns immer wieder in die Existenz treten und uns eine Lebensform annehmen lässt, die unausweichlich Leiden mit sich bringt. Wir sollten es in Betracht ziehen, dass manche Buddhisten die Existenz eines Selbst leugnen. Walpora Sri Rahula hat wie folgt behauptet: „Die Stellung des Buddhismus in der Geschichte des menschlichen Denkens ist einzigartig, da er das Dasein einer solchen Seele, eines solchen Selbst oder Ātman leugnet. Nach der Lehre des Buddha ist der Glaube an ein Selbst ein falscher Glaube, dem keine Wirklichkeit entspricht und der schädliche Vorstellungen von ›mir‹ und ›mein‹, selbstsüchtiges Begehren, Verlangen, Anhaften, Haß, Übelwollen, Eitelkeit, Stolz, Ichsucht und andere Befleckungen, Unreinheiten und Probleme erzeugt“ (Walpora Sri Rahula, 1974: 51). Conze hat auch bemerkt, dass der wichtigste Beitrag des Buddhismus auf dem Gebiete religiösen Denkens in der mit großem Nachdruck vertretenen Lehre des Nicht-Selbst (*an-attā* in Pāli, *an-ātman* in Sanskrit) liege (Conze, 1953: 16).<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> Das Problem des Nicht-Selbst bzw. der Leugnung eines Selbst ist im Buddhismus allerdings sehr kontrovers.



Die dritte edle Wahrheit lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass das Leiden, da es eine Ursache hat, auch beseitigt werden kann, indem die Ursache des Leidens beseitigt wird. Die vierte edle Wahrheit liefert einen detaillierten Plan für eine Lebensführung, durch den die Ursache des Leidens beseitigt werden kann. Sie ist unter dem Begriff ›Achtfacher Pfad‹ zu verstehen. Er setzt sich aus folgenden acht Gliedern zusammen: Rechte Anschauung bzw. Erkenntnis (*samyag drishti*), Rechte Gesinnung bzw. Absicht (*samyak samkalpa*); Rechte Rede (*samyag vac*), Rechtes Handeln (*samyak karmanta*), Rechter Lebenserwerb (*samyag ajiva*); Rechtes Streben bzw. Üben (*samyag vyayama*), Rechte Achtsamkeit (*samyak smriti*), Rechte Sammlung bzw. Sichversenken (*samyak samadhi*). Diese acht Glieder sind enthalten in den drei Gruppen Weisheit (*paññā*; erster und zweiter Teil), Sittlichkeit (*sīla*; dritter bis fünfter Teil) und Vertiefung (*samādhi*; sechster bis achter Teil). Die ersten beiden Glieder beziehen sich auf das Denken und die Gesinnung. Für einen Buddhisten fängt das Tun nicht erst mit der Tat an, die Vorbereitungen für eine Tat finden immer im Denken statt, ob bewusst oder unbewusst. Die Glieder drei bis fünf beziehen sich auf das sittliche Verhalten, und bei den letzten drei Gliedern geht es um das Geistetraining, den Zugang zur spirituellen Dimension. Der Achtfache Pfad stellt im Buddhismus den Weg zur Aufhebung des Leidens dar. Er führt zum Nirvāna, das das Ende allen Leidens und den Abschluss der Wiedergeburten bedeutet.

Zusammengefasst lässt sich sagen: Das menschliche Leben ist im Buddhismus durch Leiden gekennzeichnet. Das Leiden wird von Begierde verursacht. Nur die Beseitigung der Begierde kann das Leiden aufheben.

## (2) Samsāra und Karma-Lehre

Die Welt ist für den Buddhismus eine anfanglose Folge zyklischer Weltentstehungen und -

---

Schmithausen zufolge gibt es eine systematische Spannung: *Einerseits* ist für die buddhistische Erlösungslehre die Hauptursache des Unheils der ›Durst‹ (*trsnā*). Der ›Durst‹ kann sich, als ›Durst‹ nach Sinnesgenüssen, auf Gegenstände richten, als der noch fundamentalere ›Durst nach Weiterexistieren‹ (*bhava-tranā*) aber auch auf die eigene Person bzw. deren Bestandteile. Dem entsprechen in manchen Texten die Vorstellungen ›mein‹ (*mama*) und ›ich‹ (*aham*). Für die Erlösung ist *Loslassen*, Nichthaften, erforderlich. Diese Spiritualität des Loslassens ist der natürlichen Haltung, die an allem Möglichen als Besitz oder als dem ›Ich‹ oder ›Selbst‹ festhält, diametral entgegengesetzt. Zumal die Liebe zu sich selbst gilt als die stärkste Fessel. *Andererseits* erfordert aber etwa die Lehre vom Karma und Wiedergeburt eine *Kontinuität* des Subjekts der Taten und ihrer Folgen, auch über den Tod hinaus. Die Kontinuität der Person erscheint auch für den Erlösungsweg unverzichtbar. Die soeben skizzierte Spannung spiegelt sich auch in der historischen Entwicklung der buddhistischen Lehre wieder: Die meisten Richtungen des älteren Buddhismus (des sog. Hīnayāna) haben sich für die *Ablehnung* eines beständigen, den Tod überdauernden Selbstes (*ātman*) entschieden. Die Schule der Vātsīputrīyas hingegen erkannte der Person (*pudgala*) eine reale, allerdings letztlich nicht definierbare Existenz zu, was von den anderen Richtungen als häretischer Irrglaube scharf abgelehnt wurde. Dieser Spannung entsprechend stehen zwei Parteien heute noch einander gegenüber: einerseits Forscher, die schon dem frühesten Buddhismus und dem Buddha selbst eine Position der Leugnung eines durchgängigen, wahren Selbstes zuschreiben, und andererseits Forscher, die der Meinung sind, zumindest der Buddha selbst habe letztlich doch die Existenz eines wahren Selbstes vorausgesetzt (Schmithausen, 2000a: 123f.).

auflösungen. Die Welt ist keine Schöpfung eines allmächtigen Gottes. Das Dasein in der Welt ist nichts einmaliges. Nach dem Tode wird der Mensch als Göttern, Menschen, Manen oder Totengeistern, Tieren und Höllenbewohnern erneunt geboren (Schmithausen, 1985: 102; 1998a: 204; 1998b: 185). Die unaufhörliche Wanderung der Seele von Existenz zu Existenz und von Körper zu Körper, das Immer-Weiter-Wandern von einer Existenz in die andere, heißt auf Sanskrit *samsāra*. Der Samsāra gleicht einem Kreis, in dem es keinen Anfang und kein Ende gibt. Die Seele ist unsterblich, es sei denn, sie kann sich mit dem kosmischen Bewußtsein vereinigen (Gerlitz, 1998: 2). Jedes Dasein in der Welt hat also die frühere, gegenwärtige und nächste Existenz. Seine gegenwärtige Existenz ist das Ergebnis aus dem Vergeltungsprozess der guten oder schlechten Taten seiner früheren Existenz. Die guten oder schlechten Taten seiner gegenwärtigen Existenz sind entscheidend für seine nächste Existenzform. Die Taten des Menschen erzeugen also eine Art Energie, die sich während des ganzen Lebens ansammelt, und diese angesammelte Energiemasse ist bestimmend für das nächste Dasein (Møller-Kristensen, 1972: 445). Diese Energie wird in der buddhistischen Anthropologie ›*karma*‹ genannt.

Die Karma-Lehre spielt die bedeutende Rolle für die buddhistische Moral, indem sie sich mit der Lehre vom Samsāra verbindet. Dadurch, dass wir den Buddhismus mit dem Christentum vergleichen, können wir die moralische Rolle des Karmas besser verstehen. Die Lehre der christlichen Überlieferung hat ihren Mittelpunkt in Gott und seinem Verhältnis zum Menschen. Gott und dessen allumfassender Plan machen das Leben sinnvoll und geben der Geschichte ein Ziel. Hinter der Geschichte und aller Natur gibt es ein Bewusstsein und einen Plan: Gottes allwissenden und zielbewußten Geist. Wegen der Existenz des Gottes oder um Gottes willen muss der Mensch im Christentum moralisch handeln oder moralisch sein. Wie gesagt fehlt dieser Faktor im Buddhismus: Der Buddhismus ist eine gottlose Religion. Meiner Ansicht nach spielt die Karma-Lehre jedoch die moralische Rolle, die Gott im Christentum spielt. Buddhisten glauben, dass alles vom angehäuften Karma des Naturwesens abhängt. Jede Geschichte hängt im Buddhismus nicht von Gottes Willen oder Plan ab, sondern von der Natur des angehäuften Karma des Naturwesens.

Wir können die Karma-Lehre folgendermaßen ausdrücken, um ihre moralische Rolle leicht zu verstehen: „Die Summe des irdischen Tuns und Treibens besteht fort und bestimmt das Los des Menschen nach seinem Hinscheiden und den Status, in welchem er wiedergeboren werden wird“ (Gonda, 1960: 207). Das Karma, von dem die nächste Existenz abhängt, ist das Produkt der vorigen. Das gegenwärtige Leben ist das Ergebnis eines Karmas, das früher produziert worden ist, legt aber gleichzeitig den Status fest, in dem man später wiedergeboren

wird. Die Buddhisten haben mit dem Karma-Begriff eine Antwort auf das unverschuldete oder verschuldete Leiden geben und die Belohnung bzw. die Bestrafung der Taten erklären wollen. Die Karma-Lehre bietet sich als ein gutes Modell an, um die Fragen nach dem Sinn des Lebens und der Gerechtigkeit auf der Welt zu beantworten (Gerlitz, 1998: 5). Møller-Kristensen zufolge gibt die Karma-Lehre einem armen und geplagten Menschen Hoffnung für die Zukunft (Møller-Kristensen, 1972: 445). Falls er ein frommes und moralisches Leben führt, darf er auf ein glücklicheres und wohlhabendes Dasein in der nächsten Existenz hoffen. Wichtig ist, dass der Mensch sein Schicksal selbst bestimmen kann. Die Karma-Lehre gibt eine Antwort auf die Frage, wieso der Mensch jetzt moralisch handeln bzw. sein muss, oder wieso der Mensch jetzt zumindest nicht unmoralisch handeln sollte. Er muss nämlich mit ungünstigen Jenseitsfolgen rechnen, wenn er unmoralisch handelt. Er wird irgendwann durch das unpersönlich-automatische Karma-Gesetz bestraft. In diesem Zusammenhang erklären Schmithausen das alte Prinzip der Rache des Opfers: „Noch klarer kommt die Entsprechung von Tat und Folge zum Ausdruck, wenn es heißt, dass jemand, der einen anderen als Affe oder Hund beschimpft, als Affe oder Hund wiedergeboren wird“ (Schmithausen, 1998a: 206).

In seiner Abhandlung „A Note on the Origin of Ahimsā“ spricht Schmithausen von der Rache des Opfers im Anschluss an „the origin of *ahimsā*“ (*ahimsā* = die Gewaltlosigkeit, das Nicht-Verletzen der Wesen, das Verbot des Tötens) bzw. „the *motive(s)* underlying its genesis“. Im Anschluss an die Rache des Opfers gibt Schmithausen eine mögliche Antwort auf die Frage, wieso wir gewaltlos sein müssen. Er präsentiert zwei Argumente für „the origin of *ahimsā*“: „1. by pointing out its undesired or even dreadful effects in this life and, above all, in the yonder world or afterlife, and 2. by means of the Golden Rule. The first motivation is sometimes presented in forms which remind one very much of the scenery of the Bhrgu story, emphasizing as they do the element of retribution in a form which comes close to the *lex talionis*, occasionally even suggesting the idea of revenge being taken by victims. The main sentiment of this motivation is doubtless *fear*. As against this, the second motivation is entirely based on *empathy*“ (Schmithausen, 2000b: 275). Die Aussicht auf ein günstiges Jenseitsschicksal, vor allem aber wohl die *Angst* vor *ungünstigen* Jenseitsfolgen des Tötens spielt gewiss eine wichtige Rolle für die Laien. Belohnung und Strafe sind aber keineswegs das einzige Mittel, mit dem die frühbuddhistischen Texte die Hörer vom Töten anderer Lebewesen abzuhalten versuchen. Im Anschluss an die Goldene Regel zeigt sich die zentrale Bedeutung des Mitgefühls darin, dass die Selbstverpflichtung, keine Lebewesen zu töten, oft als Ausdruck von Anteilnahme und Besorgnis um das Wohl aller Lebewesen erscheint (Schmithausen, 1998a: 203). Wichtig ist, dass das erste Motiv von *ahimsā* stillschweigend

Mitgefühl voraussetzt: „Thus, the idea of the victim taking revenge upon the killer in the yonder world presupposes at least an inkling of empathy, in the sense of sensing intuitively that the feelings of other creatures are basically similar to one’s own feelings“ (Schmithausen, 2000b: 275). Auf das Thema *ahimsā* komme ich später zurück (vgl. Kap.3.4.3.3).

Zusammengefasst lässt sich sagen: Nach buddhistischer Vorstellung hat der Mensch eine unsterbliche Seele (*Ātman*), die sich nach dem Tode des Körpers in einem neu in Erscheinung tretenden Wesen – dies können auch Tiere sein – wieder verkörpert. Die Qualität der Wiedergeburt bzw. Seelenwanderung ist abhängig von den in der(den) Vorexistenz(en) gewirkten Taten (Karma). Wie einer handelt, wie einer wandelt, ein solcher wird er. Aus guter Handlung entsteht Gutes, aus schlechter Handlung entsteht Schlechtes. Karma (die Tat) ist verknüpft mit der Vorstellung an eine sittliche Weltordnung (*Dharma*), wodurch alle Handlungen gemäß dem Prinzip von Ursache und Wirkung die Voraussetzung für die künftige Wiedergeburt darstellen. Ziel der buddhistischen Praxis ist es, kein Karma mehr zu erzeugen und somit diesen Kreislauf (*Samsāra*) hinter sich zu lassen (*Nirvāna*).

### (3) *Nirvāna*

Die Wiedergeburt wird im Buddhismus nicht hochgeschätzt. Genauer gesagt: Der Durst nach Wiedergeburt führt vielmehr zum Leiden. Auf konventionellen Ebene wäre es besser, dass ein Dasein in der nächsten Welt als ein höheres Dasein wiedergeboren wird als ein jetziges Dasein. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass die Welt und jedes Dasein in ihr geprägt vom etwas Leidhaften sind. Von Standpunkt der höchsten Wahrheit aus ist das Reich des Kreislaufs, d.h. des *Samsāra*, das Reich des Leidens, das auf Nichtwissen gründet (Masao Abe, 1997: 89). Das bedeutet, dass der Durst nach Wiedergeburt auf einer fundamentalen Fehleinschätzung des Daseins beruht. Denn in Wahrheit ist es nichts Erstrebenswertes, sondern, aufgrund seiner Vergänglichkeit und Veränderlichkeit, etwas zutiefst Unbefriedigendes und in diesem ontologischen Sinne Leidenhaftes (Schmithausen, 1985: 102). Schmithausen erläutert die buddistische Wahrheit: „Für den älteren Buddhismus kann angesichts dieser grundsätzlich negativen Bewertung allen weltlichen Daseins das vollkommene und endgültige Heil nur in einem totalen Übersteigen jedweden weltlichen Daseins bestehen, in seinem vollständigen Erlöschen (*Nirvāna*)“ (ebd.: 103). Man muss also das Nichtwissen überwinden, um zur Wahrheit erwachen zu können, und man muss sich aus dem Kreislauf der Wiedergeburten befreien, um das *Nirvāna* zu erlangen.

Wir kommen wieder auf die grundsätzliche Bedeutung des Buddhismus zurück. Es geht um die existenzielle Befreiung des Daseins. Der Buddhismus ist also eine Religion der Befreiung

des Menschen von den Objekten seines Wähnens, seines Strebens und seiner Unersättlichkeit (Wehr, 2002: 234). Das Nirvāna bedeutet das letzte Erwachen, das Aufhören des Wahns bzw. des Seins und die Befreiung von allen Leiden. Das Endpunkt des Samsāra ist zugleich der Anfang des Nirvāna. Im Zusammenhang mit dem Nirvāna müssen zwei wichtigen Fragen beantwortet werden: (a) Kann jedes Dasein in der Welt das Nirvāna erlangen? (b) Wenn ja, auf welche Weise kann man das Nirvāna erlangen? Ein wichtiger Gesichtspunkt, der im Mahāyāna diskutiert worden ist, ist die Frage nach der ›Buddha-Natur‹ (skrt. buddhata). Im Mahāyāna wird gezeigt, dass prinzipiell alle Wesen die Buddha-Natur besitzen.<sup>107</sup> Im Mahāyāna wird behauptet, dass diese höchste Stufe der spirituellen Reifung grundsätzlich von jedem erreicht werden könne. Es gibt viele Wege zum Nirvāna: Almosenspenden,<sup>108</sup> Ertragen von Schmach und Schande, Befolgen von Geboten, Strebsamkeit und Zen, nämlich anhaltende kontemplative Selbstversenkung.<sup>109</sup>

Für einen Buddhisten ist Nirvāna das Ziel, das er durch das Hintersichlassen des Samsāra erreichen kann. Will man sich vom Leiden befreien, darf man nicht dem Samsāra verhaftet sein. Im Mahāyāna-Buddhismus wird häufig gezeigt: Verweile weder im Samsāra noch im Nirvāna. Verweilt man im Nirvāna, weil man das Samsāra transzendiert hat, ist man noch nicht frei von Festhalten, denn man haftet noch am Nirvāna. Der Durst nach Aufhören des Werdens (Nirvāna) ist auch eine Ursache des Leidens. Man ist immer noch selbstüchtig, weil man abgehoben in der eigenen Erleuchtung weilt, getrennt vom Leiden aller anderen im Samsāra gefangenen Wesen. Wahre Selbstlosigkeit und wahres Erbarmen können nur verwirklicht werden, indem man das Nirvāna transzendiert und mitten ins Leiden der sich

---

<sup>107</sup> Man muss grundsätzlich zwischen Nirvāna und Buddhaschaft unterscheiden. Im älteren Buddhismus ist nicht jeder Erlöste ein Buddha (im Sinne einer Person, die das unübertreffliche vollkommene Erwachen erreicht hat). Der Normalfall des einfachen Arhat beinhaltet zwar ebenfalls eine befreiende Einsicht und den Eintritt ins Nirvāna, im Gegensatz zum Buddha aber nicht die Neubegründung einer Lehrtradition (und keine Allwissenheit). Auch im Mahāyāna bleibt das zunächst so, nur dass nunmehr die Buddhaschaft als Ziel proklamiert wird, zunächst aber nicht generell. Erst eine zweite Welle negiert dann das alte Heilsziel radikal in dem Sinne, dass es gar nicht existiere und Nirvāna nur als Buddhaschaft möglich sei. Die Lehre von der Buddha-Natur aller Lebewesen dürfte entwickelt worden sein, um diese Position auch metaphysisch abzusichern: jeder soll und kann Buddha werden. Wird der wahre Wesenskern in allen Lebewesen als immer schon latent in diesen Lebewesen vorhandene Buddhaschaft verstanden, so folgt daraus, dass man sich allen Lebewesen gegenüber ebenso respektvoll verhalten muss wie gegenüber dem Buddha selbst (Schmithausen, 1985). In diesem Fall muss man mit einer Schwierigkeit in bezug auf den Biozentrismus rechnen (vgl. s.o Kap.1.3.2).

<sup>108</sup> Bei den größeren buddhistischen Tempeln in Asien trifft man oft Verkäufer von Futter an, mit denen der Besucher die Fische und Schildkröten in Tempelteich füttern kann, eine religiös verdienstliche Handlung, die genau so bewertet wird wie das Spenden von Almosen. In Ostasien findet man heute noch gelegentlich – besonders am Schakjamunis Geburtstag – Leute, die vor einem buddhistischen Tempel Vögel und Schildkröten verkaufen. Diese werden aber nur gekauft, um sie dann freizulassen, denn ›Lebewesen freilassen‹ (*fang-sheng*) ist ein religiöses Verdienst. In diesem Sinne wird *fang-scheng* in erster Linie um des Menschlichen willen getan, das heißt selbst das Nirvāna zu erreichen.

<sup>109</sup> Für den zentralen Bereich der Meditation und Versenkung dürfte die verlärmte und verpestete Atomsphäre unserer Industriegesellschaft kaum besonders günstig sein. Als typische Meditations-plätze werden Orte wie Wildnis, den Fuß eines Baumes oder eine Höhle im Gebirge. Einsamkeit, Ruhe und Schönheit der natürlichen Umgebung fördern die Meditation (Schmithausen, 1985, 108f.). In diesem Sinne wird die Natur einen ästhetischen Wert zuerkannt.

ewig wandelnden Welt zurückkehrt, um in ihr zu wirken (Masao Abe, 1997: 90).<sup>110</sup> Als Gautama Siddhārtha den Status des Buddha erreicht hatte, ging er nicht etwa sofort in den Zustand des Parinirvāna ein, was ein totales, bis in die Leiblichkeit hineinreichendes Erlöschen und somit seinen Tod bedeutet hätte. Nach der ersten Verkündung der Lehre von der Aufhebung des Leidens sprach er nicht etwa vom „Vermeiden jedes Leidens“, sondern „er empfand Teilnahme am Schicksal der anderen, er empfand Mitleid (kāruṇṇa) für alle des Heils bedürftigen Menschen“ (Wehr, 2002, 253). In dieser Entscheidung des historischen Buddha liegt gleichsam der Keim, dessen weitere Entwicklung im Rahmen des Mahāyāna-Buddhismus mit seiner Bodhisattva-Vorstellung Jahrhunderte später erfolgt. Bodhisattvas sind Wesen, die bewusst auf das Aufsteigen ins Nirvāna bzw. Parinirvāna verzichten, solange es Menschen gibt, die von Verkörperung zu Verkörperung in Unwissenheit befangen und damit dem Zustand des Nicht-erlöst-Seins ausgesetzt sind. Bodhisttvas, Erleuchtungswesen bzw. angehende Buddhas sind demnach Menschen, die sich in freier Entscheidung zu diesem ›Dasein für anderen‹ verpflichtet haben (Wehr, 2002: 254). Buddhist zu sein, bedeutet ein Dasein für andere führen, und zwar unter zeitweiligem Verzicht auf die eigene Befreiung. Nach der mahayanistischen Lehre ist jeder als konkreter Bodhisttva verpflichtet, dem anderen zum Heil zu helfen. Es steht ihm nicht zu, in heilsegoistischer Manier lediglich sich zu erlösen, seine Mitwelt jedoch dem Schicksal der Heillosigkeit zu überlassen.<sup>111</sup>

### **3.4.3 BUDDHISTISCHE NATURETHIK**

#### ***3.4.3.1 Naturgeschichtliche Verwandtschaft und Entstehen in Abhängigkeit***

Im Anschluss an die bisherigen Darstellungen, was der Buddhismus und seine Grundlehren sind sowie worauf es bei ihm ankommt, möchte ich mich im Folgenden darum bemühen, die buddhistische Naturethik zu begründen. Obwohl es verschiedene buddhistische Schulen gibt, möchte ich mich möglichst auf den ostasiatischen Buddhismus (Mahāyāna-Buddhismus,

---

<sup>110</sup> Der Durst nach dem Werden ist allerdings keineswegs mit dem Durst nach Aufhören des Werdens (Nirvāna) gleichzusetzen. Im älteren Buddhismus besteht eine Spannung zwischen dem durch Loslösung charakterisierten Erlösungszustand und dem Engagement für andere. Schmithausen bezeichnet diese Spannung als die zwischen Untangiertheit (als Erfahrung des eigenen Erlöstseins; Gleichmut) und Mitleid (als Tangiertsein vom Leiden der unerlösten anderen). Im älteren Buddhismus wird jedenfalls nicht beanstandet, dass sich jemand mit dem eigenen Nirvāna zufrieden gibt. Auch der historische Buddha war, nach der älteren Tradition, nach seiner Befreiung zunächst entschlossen, sich statt andere zu belehren doch lieber in die Einsamkeit zurückzuziehen. Als Motiv für Entscheidung des Buddha, sich nach seinem Erwachen nicht von der Welt zurückzuziehen, sondern als Verkünder der von ihm entdeckten Heilswahrheit öffentlich aufzutreten, waren Mitgefühl (kāruṇṇa), Anteilnahme (anuddayā) und Fürsorge (anukampā) (vgl. Schmithausen, 2000c). Soweit ich sehe, legt der Buddhismus in Ostasien größeres Gewicht auf das Engagement für andere (Mitleid) als auf die Untangiertheit.

<sup>111</sup> Der Mahāyāna-Buddhismus vertritt die Ansicht, dass es möglich sei, durch einen Willensakt Karma auf einen anderen Menschen zu übertragen oder das Karma eines anderen auf sich zu nehmen. Diese Lehre, die als Parivarta bekannt ist, trifft vor allem auf die Buddhas und Bodhisattvas zu, die viel gutes Karma angehäuft haben und die voll des Mitgefühls bereit sind, es auf Menschen, die sie darum bitten, zu übertragen. Darüber hinaus sind sie aus Mitgefühl auch bereit, das schlechte Karma anderer Wesen auf sich zu laden (Masao Abe, 1997: 64).

großes Fahrzeug) beschränken, um damit die buddhistische Naturethik im Ostasien deutlich aufzuzeigen.

Es wäre m.E. besser, zunächst die Karma-Lehre zu erwähnen. Die Angst vor der Anhäufung schlechten bzw. unheilvollen Karmas und die unterschwellige Angst vor der Rache des Opfers, z.B. Tierseele, spielen eine bedeutende Rolle für moralisches Handeln. Die Tötung und das Verletzen von Lebewesen gelten als eine schlechte Tat, die eine unangenehme Wiedergeburt zur Folge hat. Außerdem widersprechen Töten und Gewalttätigkeit der sittlichen Reinheit, die eine Grundvoraussetzung für den Erfolg der spirituellen Bemühungen des Asketen ist (vgl. Schmithausen, 1985: 116). Eine solche Einstellung des Buddhismus zur Natur bringt zwar eine positive ökologische Folge mit sich; sie ist jedoch nicht um der Natur willen, sondern *de facto* um des Menschlichen willen. Darüber hinaus fragt es sich, ob das Verhalten, das auf die Angst vor der Bestrafung basiert, wirklich als moralisch aufgefasst werden kann.

Die Angst ist allerdings nicht das einzige Motiv für die buddhistische Naturethik. Wesentlich wichtig ist das Motiv der im Samsāra begründeten Verwandtschaft mit allen Wesen.<sup>112</sup> Im Verlauf des anfanglosen Samsāra waren die Wesen schon einmal irgend jemandes Vater, Mutter, Bruder oder Schwester gewesen, gleich, ob sie in der Menschenwelt oder der Tierwelt wiedergeboren wurden. Die Intention ist offensichtlich, dass man sie deshalb auch wie Verwandte, d.h. mit Dankbarkeit und liebevoller Zuneigung (*mettā*, *maitrī*), behandeln soll. In Mahāyāna-Texten wird die gleiche Überlegung überdies zur Begründung des Verzichts auf Fleischverzehr herangezogen: das Fleisch von Tieren zu verzehren bedeutet, das Fleisch von als Tier wiedergeborenen ehemaligen Verwandten zu verzehren. Wichtig ist, dass es durch den Samsāra zu einer großen Solidarität aller Wesen kommt (vgl. Schmithausen, 1985: 116; 1998a: 207; 2000d: 66f.; vgl. auch Gerlitz, 1998: 10).

Eine solche Verwandtschaft mit allen Lebewesen wird durch die Dharma-Lehre noch stärker begründet. Angesichts des Prozesses von Entstehen und Vergehen, Werden, Auslöschen und Wiederwerden, dem alles Leben auf dieser Erde unterworfen ist und in dem es nichts Bleibendes, keine ewige Substanz gibt,<sup>113</sup> sind aber dennoch einige Faktoren vorhanden, welche das Weltgeschehen tragen: *dharma*.<sup>114</sup> Der Begriff ›Dharma‹ hat eine wichtige

---

<sup>112</sup> Im alten Kanon dient das Verwandtschaftsargument noch nicht der Begründung von Ethik oder altruistischer Spiritualität, sondern nur der Bewusstmachung der unergründlichen Anfangslosigkeit des Samsāra und der Motivierung des Strebens nach der eigenen Befreiung. Selbst wenn der Samsāra kaum der ideengeschichtliche Ausgangspunkt für die Selbstverpflichtung war, keine lebenden Wesen, auch keine Tiere zu töten, ist es nicht bestreitbar, dass das Verwandtschaftsargument im Laufe der Geschichte großen Einfluss auf das ostasiatische Denken genommen hat.

<sup>113</sup> Eine solche Vorstellung bezieht sich tatsächlich auf die Lehre des Nicht-Selbst (*an-attā* in Pāli, *an-ātman* in Sanskrit).

<sup>114</sup> Die Wurzel des Wortes *dharma* kommt vom Verb *dhar*, tragen (Glasenapp, 1974: 303). Dharma kann unter anderem die absolute Wahrheit, rechtes Verhalten und Lehre meinen. Die drei Bedeutungen von Dharma sind

Bedeutung für unseren Zusammenhang bzw. die buddhistische Naturethik, wenn er verwendet wird, um die letztendlichen Aufbauelemente der Erfahrung zu bezeichnen, so wie in der modernen Physik die atomaren und subatomaren Partikeln als die letztendlichen Bestandteile der Materie betrachtet werden. Nach buddhistischer Vorstellung geschieht alles in der Welt ohne Einwirkung von außen, ohne das Werk eines Gottes: Jeder Dharma geht automatisch aus einem vorhergehenden Dharma hervor und bildet zugleich die Voraussetzung für die folgenden Dharmas. Das heißt: Jeder Dharma, ob er nun zur Entstehung eines Lebewesen beiträgt oder nur bestimmte physikalisch-chemische Voraussetzungen schafft, bildet die Ursache, den Anstoß, den Nährboden für die Entstehung eines anderen Dharmas. Die Frage, wer oder was ihn dazu veranlasst oder angestoßen hat, stellt sich dem Buddhisten nicht. Wichtig ist, dass die Dharmas die Komponenten sind, die den Wesen jeweils ihre Identität geben, die aber – auf Grund ihrer Veränderlichkeit und der durch das Karma verursachten ständigen Wiedergeburten – in den jeweiligen Wesen unterschiedlich zusammengesetzt sind: die Komponenten sind immer die gleichen, nur ihr Ensemble ist jeweils ein anderes. Dabei zeigt sich, dass die Dharmas in der anorganischen wie in der organischen Welt die gleichen sind, und zwar dass sowohl die Materie wie die Lebewesen aus den gleichen vergänglichen Daseinsfaktoren bestehen, die alle funktionell voneinander abhängig sind. Da es keine Unterschiede zwischen den Dharmas des materiellen und des geistigen Bereichs gibt, kommt es nur auf ihre Zusammensetzung an; nur das Ensemble ist verschieden, so dass einmal ein materieller Körper, ein anderes Mal ein geistiges Wesen entsteht. Und das kann wechseln, je nachdem, welches Ensemble gebildet wird. Auf diese Weise könnte es eine Verwandtschaft zwischen Menschen und Tieren (oder sogar Pflanzen) geben (vgl. Gerlitz, 1998: 7f.).

Diese Vorstellung wurde entwickelt aufgrund der Formel vom ›Entstehen in Abhängigkeit‹ (pratītyasamutpāda). Von zeitgenössischen Buddhisten wird eine ökologische Ethik häufig aus dem buddhistischen Lehrsatz vom ›Entstehen in Abhängigkeit‹ abgeleitet. Dieser wird im Sinne der modernen Ökologie oder Systemtheorie als eine universale, alle Lebewesen und Dinge umgreifende Vernetztheit interpretiert. Schmithausen nennt Macy ein bemerkenswertes Beispiel für eine nicht-anthropozentrische Perspektive, die auf der Lehre vom ›Entstehen in Abhängigkeit‹ beruht:

---

folgendermaßen zu erörtern: „Auf einer Ebene war der Buddha die Quelle des Dharmas, aber auf einer anderen Ebene war der Dharma die Quelle des Buddha. Wenn es heißt, der Buddha sei die Quelle des Dharmas, dann ist damit gemeint, dass die Lehren des Buddhismus (dharma = Lehre) auf den Buddha zurückgeführt werden können. Wird die Behauptung umgekehrt und heißt es, der Dharma sei die Quelle des Buddha, dann ist damit gemeint, dass die Buddhas in regelmäßigen Abständen in Übereinstimmung mit bestimmten kosmischen Gesetzen (dharma = die absolute Wahrheit oder Gesetz) im Universum erscheinen. Die Buddhas zeigen uns durch die Praxis des Dharmas, des moralischen Verhaltens (dharma = moralisches Verhalten), den Weg zum höchsten Dharma, zur höchsten Verwirklichung (dharma = Nirvāna)“ (Masao Abe, 1997: 21 & 65f.; Gerlitz, 1998: 8f.).



According to her, the original, genuine teaching of Buddhism is a theory of universal interconnectedness, mutual conditioning, or radical interdependence of *all* phenomena, which comes close to the modern general systems theory, and, by dismantling the separate, continuous ego-self, leads to identification with and responsibility for the whole world, humans as well as all other beings. [...] Nor has she any sympathy for the idea of *Nirvāna* as an escape from the world, because this would imply a devaluation of the world and a weakening of our feeling of responsibility. Accordingly, she emphasizes that, in contrast to a certain tendency among Theravāda Buddhists and especially Western interpreters, original Buddhism (as well as early Mahāyāna) is not escapist but world-affirming, which puts one *into* the world with a livelier, more caring sense of social engagement (Schmithausen, 1997)<sup>115</sup>

Wie im zitierten Satz angedeutet wird, lässt sich der Lehrsatz vom Entstehen in Abhängigkeit in zwei Formulierungen zusammenfassen: ›Gegenseitige Durchdringung‹ (bzw. ›Gegeseitiges Ineinander-Eingehen‹) und ›Wechselseitige Identität‹. Die gegenseitige Durchdringung entspricht dem Prinzip des abhängigen Entstehens der Shūnyatā-Lehre, die feststellt, dass kein Ding – ob konkret oder abstrakt, irdisch oder transzendent – eine unabhängig oder isolierte Existenz hat, sondern dass alle Dinge in ihrer Existenz und ihren Funktionen voneinander abhängen (Garma C. C. Chang, 1989: 167). Die Intention ist hier offensichtlich, dass wir Ehrfurcht oder Respekt vor allen Lebendigen einschließlich der unführenden Natur haben sollten, weil alle Wesen abhängig voneinander entstehen und sind (vgl. Harris, 1995). Schmithausen hat jedoch ausdrücklich auf den praktischen und systematischen (theoretischen) Schwierigkeiten hingewiesen, wenn wir den Lehrsatz vom ›Entstehen in Abhängigkeit‹ mit der Naturethik verbinden wollen:

Practical: If it is true that every action influences everything, everybody is responsible for everything; but this would render life entirely impracticable, a situation which Buddhism has normally tried to avoid. Systematical: If interconnectedness is understood in a way which leaves room for purposeful action at all, this still does not automatically entail ecological ethics unless nature or something depending on nature is established as a *value*; for one might as well use interconnectedness to destroy the global eco-system if one regards it as a failure. Actually, eco-Buddhists like Joanna Macy or Gary Snyder are emphatically *world-affirming*, and even tend to ascribe *ultimate* value to the world (as an intact eco-system). As a consequence, Macy, e.g., emphatically rejects both the legitimacy and the possibility of *escaping* from the world. For her, the interpretation of Buddhism as aiming at liberation from mundane existence is a misunderstanding of Western scholars (Schmithausen, 1999).

Die praktische Schwierigkeit ist hier mehr oder weniger eine Schwierigkeit in bezug auf den Biozentrismus (vgl. Kap.1.3.2). Die systematisch-theoretische Schwierigkeit lautet, dass ein solches Weltbild nicht vollständig mit dem ursprünglichen Weltbild des Buddhismus zusammenpasst, demzufolge die Natur eigentlich als Teil der vergänglichen Welt verstanden wird.

In diesem Punkt sollten wir zwei folgende Fragen voneinander unterscheiden: (a) Entspricht der Lehrsatz vom ›Entstehen in Abhängigkeit‹ dem ursprünglichen Weltbild des Buddhismus?

---

<sup>115</sup> Vgl. auch Macy, Joanna, *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory*, SUNY, 1991; dies., *World as Lover, World as Self*, Berkeley: Parallax Press 1991.

(b) Welchen naturethischen Einfluss nimmt dieser Lehrsatz auf die Ostasiaten und ihr Denken? Anders gefragt: Wie groß ist der Einfluss dieses Lehrsatzes auf die Ostasiaten und ihr Denken? Während die Frage (b) zu den praktischen und psychologischen Bereichen gehört, ist die Frage (a) mit dem theoretischen Themenbereichen verknüpft. Abgesehen von der Frage (a) kann man sagen, dass dieser Lehrsatz – historisch gesehen – tatsächlich einen positiven naturethischen Einfluss auf die Ostasiaten und ihr Denken nahm bzw. nimmt. Das heißt: Viele buddhistische Naturethiker behaupten, dass das ursprüngliche Weltbild des Buddhismus, die Welt als vergänglich zu verstehen, nicht zur Begründung der Naturethik beiträgt. Demgegenüber können die buddhistischen Lehren wie Karma, Samsāra, Dharma, Entstehen in Abhängigkeit etc. zur Begründung der Naturethik beitragen.

#### **3.4.3.2 Die Einstellung des Buddhismus zu Tieren, Pflanzem und anderen Wesen**

Dadurch, dass die Einstellung des Buddhismus zu Tieren, Pflanzen und anderen Wesen diskutiert wird, kann das Verhältnis des Menschen zur Natur im Buddhismus noch konkreter aufgezeigt werden. Unkontrovers ist, dass sowohl Menschen als auch Tiere im Buddhismus als Lebewesen anerkannt werden. Die Lebendigkeit eines Körpers wird durch Lebensdauer oder -kraft, Körperwärme und vor allem durch ein geistiges Prinzip, durch welches Leben grundsätzlich mit Empfindungs- und Wahrnehmungsfähigkeit gekoppelt ist, konstituiert (Schmithausen, 1998b: 185). Während es kontrovers ist, dass Pflanzen *sentient-beings* sind, sind Tiere ohne Zweifel als *sentient-beings* verstanden. Noch wichtiger ist, dass sowohl die Menschen als auch die Tiere gleich zum Kreislauf der Wiedergeburt (Samsāra) gehören. Unter diesen Umständen wird kein großer Unterschied zwischen Mensch und Tier angenommen. Noch mehr: Soweit Tiere beseelte Lebewesen sind, d.h. leiden können und somit der Erlösung bedürfen, sind sie grundsätzlich auch *erlösungsfähig* (Schmithausen, 1985: 103). Anhand dieser drei Aspekte kann gefragt werden, ob die buddhistische Einstellung zu Tieren im modernen Sinne als pathozentrisch interpretiert werden kann. Darüber hinaus kann gefragt werden, ob das Verhältnis von Mensch und Tier im Buddhismus als grundsätzlicher Egalitarismus verstanden wird.

Eine solche Interpretation scheint mir unplausibel zu sein. Die Daseinsform des Tieres war im Buddhismus keineswegs positiv zu bewerten. Selbst wenn Tiere zum Kreislauf der Wiedergeburt gehören, ist Wiedergeburt als Tier in der Regel die unerwünschte Folge schlechten Verhaltens. Sie ist nur eine mildere Alternative zur Hölle oder eine Zwischenstufe bei der Rückkehr aus der Hölle in menschliche Existenz (Schmithausen, 1998a: 205). Die Daseinsform als Tier ist nach buddhistischer Auffassung schlechter als menschliches Dasein,

d.h. unangenehmer, mit mehr Schmerz verbunden, da die Tiere als Wildtiere einander auffressen und als Haustiere von den Menschen versklavt und gequält werden (Schmithausen, 1985: 102). In einer solchen buddhistischen Naturauffassung gibt es eine bestimmte Abstufung zwischen Mensch und Tier bzw. eine relativ Hochschätzung der menschlichen Daseinsform gegenüber der tierischen. Das bedeutet allerdings nicht, dass Tiere nicht erlösungsfähig sind. Selbst wenn Tiere grundsätzlich erlösungsfähig sind wie Mensch, ist es erheblich schwerer und nur selten, dass Tiere wiederum in eine höher Existenz wie die menschliche aufsteigen, weil sie gerade mit ihrem naturgegebenen, triebhaften Verhalten schlechtes Karma ansammeln. Nach einigen Texten können Tiere sogar für ihr schlechtes Verhalten in die höllische Existenzform absinken (Schmithausen, 1998a: 210). Damit kann man zu Recht sagen, dass die Stellung und Bewertung der Tiere und Menschen im Buddhismus nicht als egalitarisch aufgefasst werden kann. Damit kann man auch sagen, dass die Einstellung des Buddhismus zu Tieren nicht als pathozentrisch bezeichnet werden kann. Obwohl Tiere empfindungsfähig sind wie Menschen, werden sie nicht so gleich behandelt wie Menschen.

Im Vergleich zur buddhistischen Einstellung zu Tieren sind die Einstellungen des Buddhismus zu Pflanzen komplexer. Allgemein gesagt: Die Pflanzen werden vereinzelt in sehr alten Text zu den Lebewesen gezählt. Im ›Mettāsutta‹, der berühmten Predigt von der Liebe und der Allgüte gegenüber den Wesen, verkündigt der Buddha: „Was immer es für Lebewesen gibt, alle ohne Ausnahme, seien es bewegliche oder *unbewegliche*, seien sie lang oder groß oder mittelgroß oder kurz, fein oder grob, seien sie sichtbar oder *unsichtbar*, seien sie fern oder nah, schon geboren oder erst nach Geburt strebend – alle Wesen seien beglückten Herzens!“<sup>116</sup> Zweifellos hat der Buddha in diese Aufzählung der Wesen auch die Pflanzen eingeschlossen. Die Pflanzen werden, wie die Elemente, aber später ausdrücklich aus dem Kreis der empfindungsfähigen Lebewesen ausgeschlossen und damit meist auch aus dem Bereich des Lebendigen (Schmithausen, 1991: 4). Der Mensch kann nicht als Pflanzen wiedergeboren werden (Schmithausen, 1985: 102). Im ostasiatischen Buddhismus gibt es jedoch eine heftige Diskussion darüber, ob Pflanzen auch Lebewesen sind – besser gefragt: ob Pflanzen auch die latente Buddha-Natur in sich tragen und infolgedessen respektiert werden müssen. Bereits im 6. Jahrhundert hat der chinesische Mönch Chitsang (549-623) die Ansicht vertreten, dass die Buddha-Natur sowohl in empfindenden Wesen, in Menschen und Tieren also, wie in nicht-empfindenden Wesen, nämlich in Bäumen und Pflanzen latent vorhanden sei. Er begründet seine These mit dem ontologischen Hinweis darauf, dass beide Spezies,

---

<sup>116</sup> ›Sutta-Nipāta‹ 146-147, in: Winternitz, Moritz, *Der ältere Buddhismus – Nach Texten des Tipitaka*, Tübingen, 1929; zit. nach Gerlitz, 1998: 14. (*kursiv* von N.-J. Kim)

empfindende wie nicht-empfindende Wesen, ihrer Essenz nach gleich sein müssen (Gerlitz, 1998, 20). Eine solche Ansicht ist vor allem eng mit der Dharma-Lehre verknüpft, welche das Prinzip der Verwandtschaft der Wesen mit der Buddha-Natur bzw. der Partizipation an der Buddha-Natur lehrt. In diesem Fall liegt der Grund, dass Tiere und Pflanzen moralisch berücksichtigt werden müssen, nicht in der Empfindungsfähigkeit, sondern in der Buddha-Natur.

LaFleur hat in seiner Abhandlung „Saigyō and the Buddhist Value of Nature“ (1973: S. 94-110) drei Wege des japanischen Buddhismus gezeigt. Darin zeigt sich, wie die Pflanzen die Buddha-Natur bzw. die Buddhaschaft in sich tragen können. Kūkai (774-835) hat erst behauptet, dass Pflanzen und Bäume in der Lage sind, die Buddha-Natur zu haben, weil alle Wesen auf der Welt ontologisch mit dem Absoluten, d.h. dharmakaya, verknüpft sind und sogar identifiziert werden können. Damit hat er den Unterschied zwischen sentient-beings und nonsentient-beings aufgelöst (ebd.: 98f.).<sup>117</sup> Im Vergleich zu Kūkai hat Ryōgen (912-985) einen anderen Weg gezeigt, wie die Pflanzen die Buddha-Natur haben können, denn es gibt „a nexus between the biological life cycle of a plant and the process of enlightenment as experienced by human beings“ (ebd.: 103). Damit hat er die Ansicht vertreten, dass die Pflanzen zum Kreis der sentient-beings gehören (ebd.: 102ff.). Chūjin (1065-1138) hat schließlich die Ansicht vertreten, dass die Pflanzen unabhängig von der Analogie zwischen Pflanzen und Menschen die potentielle Buddha-Natur in sich tragen, das heißt: „an already existent and underlying Buddha-nature is innate and intrinsic“ (ebd.: 107). Diese Ansicht ist natürlich damit verknüpft, dass alle Dharmas miteinander identifiziert und harmonisiert werden. Daraus ergibt sich, dass die Ansicht der Buddhaschaft der Pflanzen nicht unmittelbar mit Pflanzen als sentient-beings, sondern mit der Dharma-Lehre verbunden ist. Das heißt: Die Pflanzen sollten moralisch behandelt werden, nicht (unmittelbar) weil sie sentient-beings sind, sondern weil sie die potentielle Buddhaschaft in sich tragen.

Von der Verwandtschaft der Wesen und ihrer potentiellen Buddhaschaft ist es nur mehr ein Schritt zur Allbeseelung. Die Lehre von der Allbeseeltheit ist seit alters in Indien bekannt. Der Jainismus geht von einem Weltbild aus, für das Pflanzen und sogar die Elemente, vor allem Wasser, Erde, belebt und beseelt waren (Schmithausen, 1985: 120). Die Jainas vertreten die Meinung, dass es auf der Erden eine Vielzahl von kleinen und großen Seelen gibt. Die Jainas praktizieren daher das Prinzip der Ahimsā, des Nicht-Verletzens bzw. Nicht-Tötens bis zum Extrem. Kein Gläubiger würde ein Tier töten oder eine Pflanze vernichten, um seinen Hunger

---

<sup>117</sup> Die Ostasiaten haben sich jedoch daran gewöhnt, dass die Welt aus der Welt der Materien (skrt.: bhājanaloka, koreanisch: gisegan), z.B. Berg, Fluß, Gras, Baum, Fels und Stein und aus der Welt der Lebewesen mit Seele und Gefühl (skrt.: sattvaloka, koreanisch: youjeongsegan) besteht.

zu stillen. Die Jainas ernähren sich strikt vegetarisch; nur der Genuß von heruntergefallenen Früchten und von Trinkwasser, das vorher durch ein Sieb gegossen wurde, ist erlaubt. Das Prinzip der Ahimsā ist bei den Jainas strikt, so dass sie vor dem Mund ein Mulltuch binden und den Weg, auf dem sie gehen, mit einem Besen fegen – alles, um nicht etwa aus Versehen ein Insekt einzuatmen oder zu zertreten. Konsequenterweise gilt den Jainas hier als verdienstvollstes Werk, und zwar das Fasten bis zum Tode, das sog. ›Sterben in Meditation‹ (sallekhanā), das die Verweigerung jeglicher Nahrung beinhaltet und zugleich eine Absage an das Leben überhaupt ist (vgl. Franke, 1983, 55; Gerlitz, 1998, 15f.).

Obwohl das konkrete Verhältnis von Buddhismus und Jinismus unter die Lupe genommen werden muss, sehen wir ohne Mühe die großen Gemeinsamkeiten zwischen dem älteren Buddhismus und den damaligen indischen Religionen. Die Lehre von der Allbeseeltheit ist auch im älteren Buddhismus zu betrachten. In den Lehrreden des Buddha finden sich Vorschriften, die der Ordensgemeinde das Töten und Verletzen von Lebewesen überhaupt verbieten: „Ein lebendes Wesen soll er weder töten noch töten lassen, noch billigen, dass andere es töten, sich fernhaltend von Gewalttätigkeit gegenüber allen Wesen, sei es Pflanze, Tier oder Mensch – wörtlich: Wesen, die am Orte bleiben (thavara) und die sich fortbewegen (tāsa) in der Welt.“<sup>118</sup> In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass es bereits in den Lehrreden des Buddha Vorschriften gibt, die Mönchen und Nonnen sogar die Beschädigung von Pflanzen, Samen, Erden und Wasser untersagen (Schmithausen, 1985: 122 & Fn. 143-145). Die praktische Konsequenz der Ahimsā ist hier, wie im Jinismus, das Sterbefasten. Alles andere ist letztlich karmisch problematisch. Wir begegnen hier einer Schwierigkeit, wenn wir gemäß dieser Lehre leben wollen. Die starke Position der Ahimsā macht menschliches Leben unmöglich. Würde man, um die Heiligkeit aller Naturwesen zu respektieren, auf die Tötung verzichten, würde man sich selbst umbringen – und damit ein Wesen töten, das nicht minder heilig ist als die geschonten Tiere und Pflanzen (vgl. Kap.1.3.2). Selbst wenn die kollektiven Sterbefasten durch einige Ausnahmeregel und Speiseregeln vermieden werden konnten, konnten sich solche extremen Tötungs- und Verletzungstabus auf die Dauer im Buddhismus nicht durchsetzen. Wir müssen in der Praxis Kompromisse schließen, etwa indem von den Laien nur der Verzicht auf grobe Himsā, d.h. auf das Töten und Verletzen von Tieren, verlangt, also eine gewisse Skalierung vorgenommen wird. Die Vorstellung der Allbeseeltheit wurde daher aufgegeben. Pflanzen und Elemente waren aus dem Kreis der Lebewesen ausgeschieden (Schmithausen, 1985: 122f.). In diesem Sinne kann man sagen, dass die Lehre der Allbeseeltheit nicht unmittelbar aufgrund des theoretischen Fehlers, sondern aufgrund der

---

<sup>118</sup> ›Sutta-Nipāta‹ 394, in: Nyanatiloka, *Sutta-Nipata – Frühbuddhistische Lehrdichtungen aus dem Pali-Kanon*, übers. und erläutert von Nyanatiloka, Konstanz, 1955: S.99; zit. nach Gerlitz, 1998: 16.

praktischen Schwierigkeit aufgegeben bzw. verändert worden ist. Denn die biozentrische Vorstellung der Ehrfurcht vor dem (individuellen) Leben kann im Alltag nicht leicht durchgesetzt werden.

Im ostasiatischen Buddhismus ist die im indischen Mahāyāna entwickelte Vorstellung, dass allen Lebewesen die Buddhaschaft seit jeher in potentieller oder versteckter Form innewohnt, auf alles Seiende, besonders Pflanzen und Landschaften, jedoch erneut ausgedehnt worden (Schmithausen, 1998b: 188). Hierbei scheinen auch philosophische Erwägungen eine Rolle gespielt zu haben: zum einen die von der Hua-yen-Philosophie vertretene Auffassung, dass alles Seiende miteinander verwoben ist und eines am Wesen des anderen teilhat; zum anderen die Lehre, dass die wahre Wirklichkeit, die zugleich das Nirvāna und sogar die Buddhaschaft konstituiert, in allem Seienden in gleicher Weise vorhanden ist, also auch in den Pflanzen (Schmithausen, 1985: 124). Wir sollten dabei den Einfluss der ostasiatischen Volksreligionen auf den Buddhismus in Betracht ziehen. Nachdem der Buddhismus in Ostasien eingedrungen war, ist er sozusagen einheimisch geworden. Währenddessen hat er wahrscheinlich an der Volksreligion der Naturverehrung angeknüpft. In den buddhistischen Tempel in Korea sehen wir z.B. sehr häufig einen Schrein für die lokalen Götter, insbesondere den Berggeist. Wichtig ist, dass eine solche Vorstellung das Prinzip der Verwandtschaft der Wesen mit der Buddha-Natur erklärt, dass alle Wesen, gleich, ob empfindende oder nicht-empfindende, die verborgene Buddha-Natur in sich tragen. Wir sollten jedoch mit der praktischen Schwierigkeit in bezug auf den Biozentrismus rechnen, der wir immer begegnen, wenn wir voraussetzen, dass alles heilig ist.

#### **3.4.3.3 Handlungsprinzip des Buddhismus: Ahimsā**

Die Ahimsā-Lehre wird von Mönchen, Nonnen und Laien auch heute ernst genommen. Soweit ich sehe, ist sie eine konkrete ökoethische Verhaltensnorm des Buddhismus. Ahimsā heißt es, die Gewaltlosigkeit, das Nicht-Verletzen der Wesen, das Verbot des Tötens jeglichen Lebens. Nicht die schwierigen theoretischen Überlegungen zum Karma-Begriff oder der religiöse Lehre von der Allbeseeltheit stehen am Anfang, sondern dieses Prinzip, von dem *das Mitleiden* mit den Wesen bestimmt wird (Gerlitz, 1998: 26). Die Allgüte (Liebe), das Mitleid (Mitgefühl) und den Gleichmut bezeichnet der Buddha mit Recht als Unermeßlichkeit oder Grenzlosigkeit. Sie entfalten in Buddha selbst und sie übertragen dann auf alle Wesen in der Welt: „Wie eine Mutter mit Einsatz ihres eigenen Lebens ihr Kind schützt, so soll jeder eine grenzlose Liebe zu allen Wesen entfalten.“<sup>119</sup> Der Buddha leidet mit den Wesen mit; er

---

<sup>119</sup> Sutta-Nipāta, 143-152; zit. nach Gerlitz, 1998: 41.

identifiziert sich mit ihnen, denn er kennt die Ursache ihrer Leiden. Das Mitleid, welches von dem Buddha ausgeht, ist wie ein flutender Strom, der alle erfasst und vereint: Menschen, Tiere, und die unbelebte Natur sowie alle Wesen, die Mitleid empfinden. Im Zusammenhang mit allen Wesen kann das Ahimsā-Gebot als die ›Goldene Regel‹, also den Anruf (an Mönche wie Laien), sich in die anderen hineinversetzen und sie so zu behandeln, wie man sich selbst behandelt werden möchte:

Wenn einer mich, der ich leben möchte, nicht sterben, der ich glücklich sein möchte und dem das Leid zuwider ist, des Lebens beraubte, so wäre mir das unangenehm. Wenn ich einen anderen, der (ja genau sowie ich) leben möchte, nicht sterben, der glücklich sein möchte und dem das Leid zuwider ist, des Lebens beraubte, so wäre das dem anderen ebenso unangenehm. Wie könnte ich da dem anderen das zufügen, was mir selbst unangenehm ist! In diesem Gedanke enthält man sich selbst des Tötens lebender Wesen und ermahnt auch andere dazu.<sup>120</sup>

Das ist die vollkommene Herzensgüte, das Mettāpāramitā, die allumfassende Liebe, welche alles durchdringt, die belebte und die unbelebte Natur, sowie welche mit allen Wesen Mitleid empfindet, so dass Buddha mit ihnen mitleidet. Durch die allumfassende Liebe identifiziert er sich mit allen Lebewesen. Die allumfassende Liebe ist daher zugleich Mitleiden mit allen Wesen. Daraus folgt die Selbstverpflichtung, keine Lebewesen zu töten und verletzen. Darum gilt das Ahimsā-Gebot aus Liebe zu den Wesen oder Mitleid mit allen Wesen. Die Harmonie mit der Natur oder die Einheit der Natur entsteht nicht von selbst: Sie muss durch das große Mitleid mit den Wesen, durch die allumfassende Liebe errungen werden.

Das Ahimsā-Gebot und das Mitleid mit allen Wesen geben eine ethische Begründung für die Bewahrung der Natur an. Aus der modernen naturethischen Sicht müsste doch das Ahimsā-Gebot als eine naturethische Norm zur Debatte gebracht werden. Wie gesagt, müsste eine praktische Schwierigkeit vor allem berücksichtigt werden. Das absolute Ahimsā-Gebot ist praktisch nicht durchsetzbar. Beispielsweise haben sowohl die mit Tiertötung verbundenen Berufstätige als auch die Bauern große Probleme mit der Selbstverpflichtung, keine Wesen zu töten. Das Ahimsā-Gebot kann daher als wenigstens annähernd erfüllbares Verhaltensprinzip nur wirksam werden, wenn man in ihm nicht ein rigides Tabu sieht, sondern vielmehr eine *ethische Leitlinie* und es dahingehend auslegt, dass eine Schädigung von Tieren, Pflanzen und Lebensräumen *so gering wie irgend möglich* zu halten ist (Schmithausen, 1985: 125).

Wenn das Ahimsā-Gebot nicht absolut ist, dann wird die Frage gestellt, welche Tötung oder Verletzung erlaubt ist oder gerechtfertigt werden kann. Konkreter gefragt: Ist Tiereuthanasie aus Mitleid z.B. erlaubt? Das Dasein der Tiere gilt in allen indischen Religionen als besonders leidvoll, weil es als Reinkarnation menschlicher, aber negativer Eigenschaften gilt, nämlich

---

<sup>120</sup> Samyuttanikāya V 353f.; zit. nach Schmithausen, 1998a: 203.

als die Wiederkörperung menschlicher Schuld. In der Tat scheint es im Vulgärbuddhismus eine Art Tiereuthanasie gegeben zu haben, um ihre Seele zu retten und sie einer höheren Wiederverkörperung zuzuführen. In diesem Zusammenhang kann Tiereuthanasie sogar als moralische Verpflichtung gedacht werden: Man sollte Tiere töten oder, noch besser, diese unangenehme Existenzform überhaupt unmöglich machen. Solche Tiertötungsrituale lassen sich aber nicht mit der moralischen Verpflichtung der Menschen begründen, das Karma aus dieser negativen Existenzform zu befreien, noch lassen sie sich in irgendeiner Weise als Auftrag des Buddha legitimieren. Im Gegenteil: Das schlechte Karma würde dann ungetilgt bleiben. Der Auftrag des Buddha ist und bleibt vorrangig, das Gebot des Nichtverletzens, die Ahimsā-Praxis also, zu erfüllen. Diese verpflichtet den Frommen zu kompromissloser Ablehnung jeglicher Tötung und Gewalt, wenn er sich einer schlechten Tat, die eine unangenehme leidvolle und minderwertige Geburt zur Folge hat, enthalten will. Wenn er moralisch rein bleiben will im Sinn der Erfüllung des buddhistischen Sittengebots, wenn er mit der Botschaft des Buddha ernst machen und Mitleid mit allen Wesen empfinden will, dann unterwirft er sich dem Ahimsā-Gebot (Gerlitz, 1998: 36f.; Schmithausen, 1985: 114f.).

Im Vergleich zum obigen Beispiel ›Tiereuthanasie (aus Mitleid)‹ ist es wenig kontrovers, dass Tierquälerei z.B. der buddhistischen Forderung nach Mitgefühl mit allen Lebewesen widerspricht. Aus diesem Grunde sind tierquälerische Massentierhaltung und qualvolle Tierversuche aus der Sicht des Buddhismus schwer zu rechtfertigen. Aus der Sicht des Mahāyāna-Buddhismus hingegen sollen Tierversuche zu medizinischen Zwecken im Rahmen einer vom Mitleid geleiteten Güterabwägung zulässig sein.<sup>121</sup> Dabei wird stillschweigend vorausgesetzt, dass die menschliche Lebensform höher bewertet werden kann als die tierische, wie dies im Reich des Kreislaufs, d.h. des Samsāra, gezeigt wird. Daraus ergibt sich, dass der Buddhismus (im entscheidenden Moment) das menschliche Leben und die Interessen des Menschen bevorzugt vor dem tierischen Leben und den Interessen der Tiere. Das bedeutet, dass eine gewisse Skalierung zwischen Naturwesen im Buddhismus mehr oder weniger vorgenommen wird. Bei dieser Skalierung könnte eine gewisse Gefahr einer durch die Hintertür eindringenden Anthropozentrik bestehen.

Das Ahimsā-Gebot und das Mitleiden mit den Wesen sind zwar prinzipiell auf alle Lebewesen gerichtet; sie sind jedoch genaugenommen auf individuelle Lebewesen gerichtet. Das heißt: Das Ahimsā-Gebot ist nicht auf die Arten der Lebewesen oder Biodiversität gerichtet, weil nicht die Arten der Lebewesen, sondern die konkreten individuellen Lebewesen leiden. Die Arten der Lebewesen enthalten keinen Wert. Im Buddhismus kann daher vom Schutz der

---

<sup>121</sup> Nakamura, H., „The Idea of Nature, East and West“, in: *The Great Ideas Today – Yearbook*, hrsg. von R. M. Hutchins/M. J. Adler, Chicago, 1980; zit. nach Schmithausen, 1998b: 187.



Artenvielfalt nicht leicht die Rede sein. Nach dem Ahimsā-Gebot müsste man die absichtliche und direkte Tötung der Lebewesen vermeiden. Mir scheint aber unklar, ob das Ahimsā-Gebot als ethische Leitlinie auch alle Arten von indirekter Schädigung einschließt. Bsp.(1): Nach einer buddhistischen Ansicht dürfen keine Tiere in einer idealen Welt vorkommen, weil sie zu den schlechten, von Natur aus besonders unangenehmen Existenzformen gehören. Das heißt: Wenn es auf der Erde viele Tiere und wenig Menschen gibt, dann ist die Welt in einer schlechten Verfassung (Schmithausen, 1998a: 213). Im Gegenteil: Wenn es auf der Erde viele Menschen und wenig Tiere gibt, dann ist die Welt auf dem Weg zu einer idealen Welt. Die Übervermehrung der Menschheit, die notwendig auf Kosten anderer Lebewesen geht, scheint damit im Buddhismus positiv zu sein. Daraus folgt, dass die Werte wie Biodiversität bzw. Mannigfaltigkeit, die heute von Philosophen und Naturwissenschaftler ökologisch sehr positiv bewertet werden, im Buddhismus nicht diskutiert werden können. Bsp.(2): Im älteren Buddhismus ist sogar den Mönchen und Nonnen der Verzehr von Fleisch und Fisch erlaubt, vorausgesetzt, dass sie nicht gesehen, gehört oder Grund zu der Befürchtung haben, dass das Tier eigens für sie getötet worden ist (Schmithausen, 1998a: 193). Damit sollten wir zwei Kritiken an Ahimsā in Erwägung ziehen. Zum einen : Der spirituelle Aspekt der Ahimsā sollte hier berücksichtigt werden. Die Ahimsā ist eine Voraussetzung für die eigene Erlösung. Verletzen oder Töten ist mit unheilsamen Emotionen verknüpft und schadet insofern auch dem Menschen, der sich dazu hinreißen lässt. Dies erinnert uns an die Kantische Ansicht der (indirekten) Pflichten ›in Ansehung der Natur‹ (vgl. MST, §17; s.o. Kap.2.2.3). Zum anderen: In der modernen Konsumgesellschaft ist sogar der Massenkonsum der Verbraucher zu rechtfertigen, obgleich er eng mit der Massenproduktion und auch mit der Massentierhaltung und -tötung, verbunden ist. Denn Verbraucher töten nicht selbst Tiere und Tiere werden nicht persönlich für sie getötet (vgl. Schmithausen, 1997).

#### **3.4.3.4 Fazit**

Trägt die Einstellung des Buddhismus zur Begründung der Naturethik bei? Allgemein gesagt: Obgleich die buddhistische Bewertung der Natur ursprünglich negativ ist (1), kann die philosophische Position des Buddhismus mehr oder weniger zur Harmonie von Mensch und Naturwesen beitragen (2).

Position (1): Die Daseinsanalyse, die die grundsätzliche Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit oder sogar Nichtigkeit des Daseins betont, war keine gute Grundlage für die Begründung der Naturethik. Aus der negativen Bewertung der Natur folgen die zwei Fragen. Die erste Frage lautet, warum die Natur geschützt oder geschont werden müsste, obwohl sie negativ bewertet

wird. Die zweite Frage lautet, ob die wertethisch begründete Naturethik im Buddhismus denkbar ist, weil die Natur an sich keinen Wert umfasst. Obwohl die buddhistischen Verhaltensnormen mehr oder weniger naturfreundlich sind, kann die Naturethik nicht *bloß* daraus abgeleitet werden. Obwohl die Natur als Ganzes von zentralen buddhistischen Spiritualität wie Genügsamkeit, Achtsamkeit, Nichttöten von Lebewesen, Mitgefühl *indirekt* profitiert, ist das primäre Ziel dieser Spiritualität Selbstvervollkommung und das Wohl anderer Lebewesen als *Einzelwesen*, nicht aber die Erhaltung von Artenvielfalt oder Ökosystemen um ihretwillen (Schmithausen, 1998b: 187). Wenn es einen Konflikt zwischen Einzelwesen und Arten bzw. Ökosystemen gibt, können wir nach einer solchen Ansicht des Buddhismus nicht leicht die passende Lösung finden. In diesem Zusammenhang sagt Schmithausen:

Still, we should be aware of the fact that nature, thus defined, comprises several levels. From the point of view of nature ethics, it would seem indispensable to distinguish at least the level of individual natural beings (individual animals, individual trees, etc.) from the level of species or biodiversity and eco-systems. To be sure, both levels are somehow interrelated: individuals *belong* to a species and *exist* in an eco-system, species become extinct if all individuals belonging to it die, and the collapse of an eco-system may cause the death of individuals inhabiting it. Nevertheless the ›interests‹ (if I may say so) of the two levels do not always coincide and may even conflict. Individuals want to survive and to achieve maximum propagation, whereas the eco-system and its biodiversity is based on balance, involving the death of surplus individuals. Or endemic species may be threatened with extinction by an intruding species, and in order to preserve them it may be necessary to kill the intruders; but such an action is definitely not in the interest of the intruders as individuals (Schmithausen, 1999).

Aus der buddhistischen Sicht ist die Abwägung der Lebewesen z.B. nach ihrer Komplexität prinzipiell nicht erlaubt. Daraus folgt, dass der Mensch z.B. zur Erhaltung des Gleichgewichts oder der Wohlordnung bzw. Verbesserung der Welt nicht mitwirken kann.

Position (2) hingegen besagt: Das Leben ist heilig, und die Natur ist heilig, weil alle ihre Objekte beseelt sind, alle Objekte miteinander verwandt und durch die Energie, die vom Karma ausgeht, miteinander verbunden sind. Nach buddhistischer Vorstellung ist zwar die Wirklichkeit in dauerendem Wandel begriffen, aber gerade dadurch konnte es zu einer Interdependenz kommen, die Menschen und Tiere und Pflanzen in einem vitalen Biokosmos zusammenschließt (Gerlitz, 1998: 26). In diesem Sinne ist die buddhistische Einstellung zur Natur in der Regel nicht nur als *biozentrisch*, sondern auch als *holistisch* aufzufassen. Der Standpunkt des Buddhismus erlaubt jedoch weder den dualistischen Geschichtspunkt zwischen Natur und Mensch, noch die Vergegenständlichung der Natur (Kogaku Arifuku, 1999: 51). Der wahre Wesenskern in allen Lebewesen wird im Buddhismus, besonders im ostasiatischen Buddhismus, als immer latent in diesen Lebewesen vorhandene Buddhaschaft verstanden, so folgt daraus, dass man sich allen Lebewesen gegenüber ebenso respektvoll verhalten muss wie gegenüber dem Buddha selbst (Schmithausen, 1985: 112). Wird eine solche naturethische

Position des Buddhismus als Biozentrismus im starken Sinne interpretiert, muss man allerdings, wie mehrmals angedeutet, mit den damit verbundenden Schwierigkeiten rechnen. Trotz der praktischen und systematischen Schwierigkeiten der naturethischen Position des Buddhismus müsste der positive Einfluss des Buddhismus auf die Ostasiaten und ihr Leben sowie Denken anerkannt werden: Die naturethische Position des Buddhismus darf m.E. als eine alle Lebewesen einbeziehende Ethik interpretiert werden, die, zumal in Verbindung mit dem Ahimsā-Gebot, im buddhistischen Kulturkreis einer anthropozentrischen Ausbeutung und Misshandlung der Natur entgegengestanden hat und in Zukunft wieder entgegenstehen könnte.

## TEIL II

### BEGRÜNDUNG DER HOLISTISCHEN NATURETHIK

*Auch das Unnatürlichste ist Natur:*

*Wer sie nicht allenthalben sieht,*

*sieht sie nirgendwo recht.*

Johann Wolfgang Goethe

## **KAPITEL 4**

### **HOLISTISCHE NATURETHIK UND IHRE ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLEGUNG**

#### **4.1 DIE VERBUNDENHEIT DES SELBSTVERSTÄNDNISSES DES MENSCHEN MIT SEINEM NATURVERSTÄNDNIS**

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass das Selbstverständnis des Menschen und sein Naturverständnis miteinander verknüpft sind. Der in der Ideen- und Wissenschaftsgeschichte beobachtbare Wandel der Naturvorstellungen ist nicht nur Resultat naturwissenschaftlicher Entdeckung, sondern ein Ausdruck eines gewandelten Selbstverständnisses des Menschen. Grundlegende Naturvorstellungen haben demnach „den Status von möglichen Selbstentwürfen des Menschen“, und dasselbe gilt für die dem Wissen vorgängigen Überzeugungen, von denen sich wissenschaftliche Forschung jeweils leiten lässt: „Aus dem Spiegel der Natur schauen wir selbst uns entgegen“ (vgl. Schäfer, 1993: 37). Unsere Naturvorstellungen und ihre Bedeutungsgehalte variieren mit dem Selbstverständnis menschlicher Praxis. Unsere Naturvorstellungen beeinflussen wiederum unser eigenes Selbstverständnis. Diese These schließt es nicht aus, „die Rolle der Naturwissenschaften für die Entwicklung unseres Selbstverständnisses als Naturwesen“ anzuerkennen (Bartels, 1996: 21). Bartels schlägt vor, sowohl „einen Einfluss der Kultur auf die Naturwissenschaften“ wie auch „einen genuinen Einfluss der Naturwissenschaften auf die Kultur“ anzuerkennen (ebd.: 198). Es sollte m.E. ganzheitliche Erkenntnismethoden geben, die im Blick auf das komplexe Mensch-Natur-Verhältnis der Tatsache Rechnung zu tragen versuchen, dass Mensch und Natur eine gemeinsame (Ideen-)Geschichte haben. Geistes- und Naturgeschichte sind in dieser Weise miteinander verbunden. Das bedeutet allerdings nicht, dass alle historischen Entwicklungen unbedingt mit dem Wandel des Naturbegriffs verbunden sind. Die These, Naturvorstellungen seien ein Ausdruck menschlicher Selbstverständnisse, verbietet jedoch nicht jede direkte Rede von der Natur. Wir dürfen die Wissenschaften von der Natur und ihre Beiträge zum exakten Wissens von der Natur nicht herabsetzen. Das neue Wissen von der Natur bringt ganz gewiss in der Neuzeit eine neue Weltanschauung mit sich. Mir scheint es aber auch unbestreitbar zu sein, dass die Wandlungen unserer Vorstellungen über die Natur im Laufe der Geschichte die denselben Wandlungen entsprechende Mitwirkung des Menschen in der Natur, die denselben Wandlungen entsprechenden Eingriffe des Menschen in die Natur und schließlich die Veränderung der Natur mit sich bringen.

Die philosophische Erörterung einer Naturvorstellung erfolgt nicht allein unter semantischem Gesichtspunkt. Worte werden sowohl zur Bezeichnung von Gegenständen oder Sachverhalten, als auch dazu verwendet, einen bestimmten (theoretischen oder praktischen) Umgang mit diesen Gegenständen und Sachverhalten anzuzeigen. Die philosophische Erörterung einer Naturvorstellung enthält deshalb die Orientierungsleistung in sich, die einen theoretischen und praktischen Umgang des Menschen mit der Natur bestimmt. Naturvorstellung, Naturbegriff, Naturkonzeption und Naturbild<sup>122</sup> können als Mittel zur Konsultierung einer Orientierungsinstanz fungieren. Sie zeigen uns, was wir in der Natur (für und gegen die Natur) tun dürfen und sollten, und wie die Natur behandelt werden sollte. Da das Selbstverständnis des Menschen und sein Naturverständnis miteinander verbunden sind, besteht die Orientierungsleistung einer Naturvorstellung darin, bestimmte Selbstverständnisse des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Dementsprechend nennt Kanitscheider die Ausarbeitung eines Weltbildes bzw. die eines Menschen- und Naturbildes ausdrücklich als Hauptaufgabe der Naturphilosophie (vgl. Kanitscheider, 1979: 9ff.; ebenso Stöckler, 1989: 5f.). Dabei betont Kanitscheider die praktische Orientierungsleistung der Naturphilosophie: Die Erkenntnisse sollen ihm [dem Menschen: N.-J. Kim] dienen, sich in einer [...] Welt, die er nicht geschaffen hat [...], zu orientieren. Sie sollen ihm helfen, seine Bindungen, seine Spielräume und Möglichkeiten in einer Natur zu finden, von der er selbst ein Teil ist. Die Naturphilosophie kann als jene Disziplin angesehen werden, die unter Einbeziehung des zeitgenössischen Wissens um die Natur dem Menschen sagt, welchen Platz er im Gesamtverband der Dinge einnimmt (Kanitscheider, 1984: 9).

Der Mensch lebt in und mit der Natur. Er kann als Konsequenz der von ihm gewählten Einstellung zur Natur ein so oder so geartetes Handeln gegenüber der Natur wählen. Im Laufe der Geschichte hat er sehr verschiedene Vorstellungen von der Natur entwickelt. Dementsprechend wählt er sehr verschiedene Verhaltensweisen gegenüber der Natur. Die technische bzw. instrumentelle Einstellung zur Natur ist daher nicht die einzige Einstellung zur Natur, die der Mensch wählen kann. Seit der Neuzeit besitzt eine solche Einstellung zur Natur, d.h. das anthropozentrische Menschen- und Naturbild, aber einen vorherrschenden Status im menschlichen Denken. Dieses Phänomen ist dadurch charakterisiert, dass seit der

---

<sup>122</sup> Manche Autoren unterscheiden nicht zwischen Naturbegriffen, Naturvorstellungen, Naturbildern, Naturverständnissen usf. Eine terminologische Unterscheidung zwischen dem Naturbegriff und den Vorstellungen über die Natur wird z.B. in den mir bekannten Schriften Schäfers an keiner Stelle getroffen. Und Stöckler (1993: 25) verwendet die Wörter Naturbegriff und Naturvorstellung offenbar synonym. Wirtz (1992) spricht unterschiedlos von Naturbegriffen, Redeweisen von der Natur, Vorstellungen von der Natur, Deutungen der Natur, Naturauffassungen usf. Gloy (1995: 21) gibt an, der Ausdruck Naturverständnis solle im allgemeinsten und weitesten, damit auch vagesten und unbestimmten Sinne verstanden werden und synonym sein mit Begriffen wie Naturvorstellung, Naturkonzeption, Naturdeutung, Naturauffassung u.ä. Diese verschiedenen Begriffe werden in meiner Arbeit, sofern sie nicht näher bestimmt werden, als austauschbare Begriffe verwendet.

sogenannten wissenschaftlichen Revolution (*scientific Revolution*) in der Neuzeit aufgrund bestimmter Naturvorstellungen bestimmte Institutionen ausgebildet werden, die einerseits in die Verursachung der gegenwärtigen Naturkrise verwickelt sind, andererseits aber auch die zur Krisendiagnose und –bewältigung erforderlichen Ressourcen monopolisieren (vgl. Heinemann, 2001: 57).

Gloy unterscheidet zwei ›Arten des Naturverstehens‹, nämlich einerseits das lebensweltliche Naturverstehen, ausgedrückt vorzüglich durch Begriffe wie Naturbild, Naturanschauung, Naturerfahrung, Naturerlebnis, andererseits das naturwissenschaftliche Naturverstehen mit den bevorzugten Termini Naturtheorie, Naturerkenntnis, Naturerklärung u.a. (Gloy, 1995: 21). Nach dieser Unterscheidung des Naturverstehens bezieht sich die o.g. Naturvorstellung nur auf das naturwissenschaftliche Naturverständnis, nicht aber auf alle Naturverständnisse. Das bedeutet, dass ein lebensweltlich-praktisches Verhältnis des Menschen zur Natur nichts ist, das sich auf das rein naturwissenschaftliche, szientifische bzw. physikalisch-chemische Naturverständnis reduzieren lässt. Das heißt: Nicht alle Verhältnisse des Menschen zur Natur lassen sich bloß auf einen unausweichlichen Naturgesetzeszusammenhang zurückführen. Die naturwissenschaftliche Theorie erklärt nicht alle Dimensionen des menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur, z.B. nicht die ästhetische, moralisch-praktische Dimension. Eine evaluativ-normative Naturvorstellung wird nicht allein durch die naturwissenschaftlichen Theorien gebildet. Mit Hilfe von naturwissenschaftlichem Wissen können wir erst erkennen, was wir tun können, um eine wohlgeordnete gute Welt zu ermöglichen. Beispielsweise können wir mit Hilfe von naturwissenschaftlichem Wissen erst erkennen, was wir tun können, um Biodiversität bzw. natürliche Mannigfaltigkeit der Arten zu bewahren. Ein derartiges Wissen bezieht sich aber nicht auf etwas Normatives. Die Naturwissenschaften *erklären* die Natur und ihre Kreisläufe, aber sie *verstehen* nicht, was die Vorstellung einer wohlgeordneten guten Welt ist und wieso es eine solche Welt geben soll. Wir sollten uns allerdings auf keinen Fall mit einer subjektiven Präsentation einer guten Welt oder einer metaphysisch begründeten Naturvorstellung begnügen. Wir haben also einen Grund, dass wir nicht nur von einer szientifisch aufgefassten Natur, sondern gleichzeitig von einer lebensweltlich-praktischen Naturvorstellung sprechen sollten. Ich bin der Meinung, dass die gegenwärtige Naturethik auf der Versöhnung von einer szientifischen Naturauffassung und einer lebensweltlich-praktischen Naturauffassung fußen müsste. Mit anderen Worten: Die Naturethik müsste heute durch lebensweltlich-praktische Naturauffassung bzw. bewertende Beschreibung der Natur begründet werden. Sie sollte zugleich nicht dem szientifischen bzw. naturwissenschaftlichen Wissen widersprechen.

Die Natur sorgt durch ihre Fürchte für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und sie ermöglicht dadurch erst das menschliche Leben. Aber der Mensch wird durch schlechte Bedingungen in seiner natürlichen Umwelt gefährdet. Den Schutz vor Kälte und gefährlichen Tieren bringt die Natur nicht hinreichend hervor. Die Naturkatastrophen wie z.B. Hochwasser, Hurrikan, Taifun, Vulkanausbruch, Erdbeben, Tsunami etc. sind gefährlich für uns. Der Mensch muss diese Naturkatastrophen und sonstige Bedrohungen der Natur bekämpfen und beseitigen. Wir dürfen den (ursprünglichen) Naturzustand ausschließlich weder als einen paradiesischen Zustand bezeichnen, in dem der Mensch überhaupt nicht mitwirken darf, noch als einen negativen Zustand, der vom Menschen nur bearbeitet und letztlich dominiert werden muss. Deshalb scheinen die beiden antagonistischen Idealtypen des Mensch-Natur-Verhältnisses mir problematisch: Auf der einen Seite steht der Typ Mutter-Kind-Verhältnis, wobei der Mensch als Spross bezeichnet wird und die Natur als Mutter bezeichnet wird. Hiermit identifizieren sich die zivilisationskritische und die naturromantische Bewegungen, die Slogans wie ›Die Natur weiß es besser‹ und ›Zurück zur Natur‹ hervorgebracht haben. Auf der anderen Seite befindet sich der Typ Herr-Knecht-Verhältnis, wobei der Mensch selbstverständlich als Herr fungiert (Schramme, 2002: 256). Diese beiden Naturauffassungen, wobei der Mensch und die Natur tatsächlich voneinander getrennt sind, sind m.E. keine angemessene Grundlage für die Begründung der gegenwärtigen Naturethik. Sicher ist, dass der Mensch im Alltag in und mit der Natur lebt, und er und sie in verschiedener Weise miteinander verbunden sind. Wir als Organismen stehen z.B. in physiologischer Wechselwirkung mit unserer Umgebung und unser leibliches Wohlbefinden ist nicht unabhängig von natürlichen Lebensbedingungen sowie deren Koinzidenz mit den Bedingungen des Gedeihens anderer Organismen. Soweit ich weiß, sind der Mensch und die Natur ebenfalls auf der geistwissenschaftlichen Ebene miteinander verbunden. Wie oben angedeutet, sind das Menschen- und Naturbild nicht getrennter Weise zu verstehen. Da unser Handeln ein Ausdruck unseres Denkens ist, handeln wir letztlich unserem Menschen- und Naturbild entsprechend. Wir sollen also die Vorstellung einer wohlgeordneten guten Welt haben, in der der Mensch mitwirken darf und kann, um eine holistische Naturethik zu begründen, und damit zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise beizutragen.

#### **4.2 ETHIK UND ANTHROPOLOGIE: ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLEGUNG DER NATURETHIK**

Das Naturverständnis ist nach meiner Ansicht nicht unabhängig vom Selbstverständnis des Menschen. Deshalb ist es erforderlich, dass die holistische Naturethik mit der philosophischen



Anthropologie verknüpft ist. Es wäre vielleicht möglich, eine Umwelt- oder Naturethik ohne anthropologische Grundlegung zu begründen. Mir scheint aber, dass eine Naturethik durch den Zusammenhang mit der Anthropologie viel besser begründet werden kann, und darüber hinaus die *holistische* Naturethik ohne anthropologische Grundlegung unvorstellbar ist. Denn wir sind nicht nur Subjekte der Naturethik, wobei wir die Vorstellung einer wohlgeordneten guten Welt wählen bzw. mitkonstruieren, sondern auch Objekte der Naturethik, wobei wir uns als ein Teil der Natur verstehen. Unsere Handlungen in der Natur sollten m.E. moralisch bewertet werden. Wir sollten also zunächst kritisch die Geschichte des anthropologischen Denkens skizzieren, und danach über eine angemessene anthropologische Grundlage der holistischen Naturethik nachdenken, um die holistische Naturethik zu begründen.

Baranzke unterscheidet zu Recht die Bonitas-Traditionen von den Dignitas-Traditionen, indem er die Quellen der Würde im abendländischen Denken untersucht (Baranzke, 2002: bes. Kap.II). In den Bonitas-Traditionen wird Würde – verkürzt gesagt – als Bezeichnung von etwas allen Lebensformen Gemeinsames gedacht. Wenn von der allumfassenden *bonitas* aller Lebensformen die Rede sein kann, können wir nicht nur von der Würde des Menschen reden, sondern dabei zugleich von der Würde der Kreaturen reden. Demgegenüber wird die Menschenwürde in den Dignitas-Traditionen als etwas Besonderes gedacht. Genauer gesagt: Die Dignitas-Traditionen tendieren im Laufe der Geschichte nach und nach dazu, dass allein dem Menschen Würde zuerkannt werden darf. Unter dem Einfluss des griechischen Intellektualismus und seiner Vernunftanthropologie tendiert die besondere Dignitas des Menschen dazu, die allgemeine Bonitas nichtvernünftiger Lebewesen genauso zu verdrängen wie auch die psychophysische animalische Natur des Menschen selbst. Das führt nicht nur zu ständiger Reduzierung des Stellenwertes der Welt und der außermenschlichen Lebewesen aufgrund einer ontologischen Verabsolutierung der Vernunftfähigkeiten, sondern auch zu Aufspaltungen, die den Menschen selbst in seinem eigenen Bonitas-Leben betreffen. Die Dignitas-Tradition ist in der römischen Epoche durch die stoische Tradition besonders verstärkt worden. Der römische Begriff der *dignitas* des Menschen beginnt als politisch-sozialer Auszeichnungsbegriff von politischen Führern, verflacht zur bürokratischen Ämterbezeichnung und erfährt eine Wiederbelebung und Vertiefung als moralischer Begriff durch eine naturphilosophisch-kosmologische Fundierung, innerhalb derer eine allen Menschen gleichermaßen zukommende Würde durch die Abgrenzung des Menschen vom Tier verdeutlicht wird (ebd.: 80). Die Philosophie der Aufklärung und vor allem die Ethik Kants machen sich für die *dignitas* des Menschen stark. Kant vertritt z.B. bekanntlich die Ansicht, „das [aber], was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich

selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. Würde“ (GMS, AA 435). Für Kant besitzt allein der Mensch einen inneren Wert bzw. Würde, während außermenschliche Wesen nur einen relativen Wert bzw. einen Preis besitzen. Gemeinsam ist all diesen Positionen, dass der Mensch vermittelt einer besonderen Würde von den anderen Lebewesen in der Welt unterschieden wurde und sich in einer hierarchischen Seinsstufenordnung zwischen den Tieren und Gott positionierte. Dieser Ort bestimmte seine besondere Stellung im Kosmos, seine besondere Dignität im Vergleich zu den Wesen, die er sich untergeordnet hatte (Baranzke, 2002: 53). Zwei Punkte sind besonders bemerkenswert. Zum einen: Historisch gesehen entwickelt sich die *dignitas* des Menschen in den meisten Fällen in einer Abgrenzung sowohl von außermenschlichen Wesen als auch vom sinnlich-diesseitigen Glück, die von der allumfassenden *bonitas* aller geschaffenen Dinge kaum mehr gemildert werden kann. Zum anderen: In allen der für die Dignitas-Traditionen relevanten Positionen spielt der Vernunftbesitz seit langem als Voraussetzung und als Differenzkriterium zu den außermenschlichen Wesen eine eminent wichtige Rolle. Mit einiger Vereinfachung könnte man sagen, dass es in den Dignitas-Traditionen einen besonderen Zusammenhang von Menschenwürde und Vernunft gibt.

Mir scheint, dass Dignitas-Traditionen keine gute Grundlage für die holistische Naturethik bieten, zum einen, weil der Mensch und die Natur (bzw. außermenschliche Wesen) in den Dignitas-Traditionen tatsächlich voneinander getrennt sind, und zum anderen, weil der Wert des Menschen dabei tatsächlich verabsolutiert wird, während der Wert der außermenschlichen Wesen dabei in vielen Fällen vernachlässigt wird, und damit letztlich, weil der evaluative Zugang zur Natur und zu außermenschlichen Wesen dabei tatsächlich als unmöglich bzw. überflüssig gedacht wird. Mir scheint plausibel, dass es sich bei der Naturethik gar nicht um ein randständiges Thema handelt, sondern dass sie vielmehr in die Mitte des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses hineinführt (vgl. Lesch, 1998). Die holistische Naturethik sollte m.E. auf der ganzheitlichen Weltauffassung fußen, wobei der Mensch und die Natur eine gemeinsame (Ideen-)Geschichte haben, d.h. das Menschen- und Naturbild sind nicht voneinander getrennt, sondern miteinander verbunden, und der Mensch versteht sich selbst als ein Teil der Natur. Mir scheint also, dass das griechische Denken (vor allem Platons Kosmosvorstellung) und das ostasiatische Denken eine sehr angemessene anthropologische und naturphilosophische Grundlage für die holistische Naturethik bieten können. Damit meine ich allerdings nicht, dass sogar die metaphysischen Annahmen bzw. Komponente, die in den griechischen und ostasiatischen Welt- und Naturauffassungen sozusagen geschmolzen sind, in die gegenwärtige Naturethik einziehen müssen. Wie bereits bemerkt wurde, ist es m.E.

notwendig, dass die griechischen und ostasiatischen Welt- und Naturauffassungen heute *wiederbelebt* werden sollten und *aktualisiert* werden sollten, um die holistische Naturethik zu begründen. Ohne eine wissenschaftliche Filterung der metaphysischen Annahmen bzw. Komponente können die griechischen und ostasiatischen Welt- und Naturauffassung heute nicht wiederbelebt und aktualisiert werden. Ich möchte daher im Kapitel 6 ausführlich darüber diskutieren, auf welche Weise sie wiederbelebt und aktualisiert werden können. Mit meiner Ansicht, dass die gegenwärtige Naturethik nicht zu den Dignitas-Traditionen, sondern möglichst zu den Bonitas-Traditionen tendieren sollte, behaupte ich allerdings keinen starken Egalitarismus zwischen biologischen Arten, der alle biologischen Unterschiede zwischen verschiedenen biologischen Arten und alle biologischen Besonderheiten der jeweiligen Arten übersieht. Ein solcher Egalitarismus verhindert vielmehr eine naturgemäße bzw. artgemäße Behandlung. Für die gerechte Behandlung der Art sollten die biologischen Besonderheiten der betreffenden Art berücksichtigt werden. Deshalb ist es plausibel, dass die gegenwärtige Naturethik die Vorstellung einer *scala naturae* akzeptieren sollte, die auf nachmetaphysische Weise konstituiert wird.

Es kommt bei der gegenwärtigen Naturethik darauf an, was der Mensch selbst versteht oder verstehen will, und auf welcher philosophischen Anthropologie sie beruhen sollte. Ich möchte mit der Frage beginnen, ob die philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert eine gute Grundlage für die gegenwärtige Naturethik sein könnte. Die philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert hat die empirischen Befunde der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisse nicht ersetzt, sondern sie nur in eine Konzeption der menschlichen Sonderstellung in der Welt integriert (vgl. Siep, 1996b: 275). Die philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert hat m.E. die Tendenz der Anthropozentrik, wobei der Mensch eine Sonderstellung in der Natur bzw. im Kosmos besitzt, nicht umkehren können oder wollen. Die Sonderstellung des Menschen wird in der philosophischen Anthropologie meist so verstanden, dass der Mensch den anderen Lebewesen etwas voraus habe oder ihnen übergeordnet sei (Meyer-Abich, 1999: 13). Die (philosophischen) Anthropologen des 20. Jahrhunderts haben dem Menschen viele besondere Eigenschaften zugeschrieben. Für Scheler ist die Sonderstellung des Menschen durch den Geist definiert: „So ist der Mensch als Geistwesen das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen“ (Scheler, 1947: 48). Der Geist durchdringt die natürliche Verfassung des Menschen. Er erscheint als Person „innerhalb endlicher Seinssphären“ (ebd.: 39). Das bedeutet, dass die Sonderstellung des Menschen sich in der Natur zeigt und gezeigt werden kann. Bemerkenswert ist, dass die Sonderstellung des Menschen bei Scheler durch den Vergleich des Menschen mit den außermenschlichen Wesen unterstrichen wird: „Die

Sonderstellung des Menschen kann uns erst deutlich werden, wenn wir den gesamten Aufbau der biopsychischen Welt in Augenschein nehmen“ (ebd.: 13). In der von Scheler entwickelten *scala naturae* werden die verschiedenen Lebewesen je nach ihren jeweiligen Fähigkeiten relativiert. Scheler bezeichnet dabei aufgrund des Geistes den Menschen als „das X, das sich in unbegrenztem Maße weltoffen verhalten kann“ (ebd.: 41). Weltoffenheit bedeutet in erster Linie, dass der Mensch frei von seiner natürlichen Umwelt sein kann. Der Mensch ist Teil der Natur; dennoch ist es bei Scheler das zentrale Problem der Anthropologie, die Sonderstellung des Menschen im gesamten Aufbau der biophysischen Welt zu klären. Für die Anthropologen Plessner, Portmann und Gehlen besteht kein Zweifel, dass dem Menschen allerdings eine Sonderstellung eingeräumt wird, nur eben nicht wegen seines Geistes. Für Plessner und Portmann transzendiert der Mensch seine Umwelt. Der Mensch ist bei Plessener durch seine Fähigkeit zur Selbstdarstellung herausgehoben, die seine exzentrische Positionalität ausmacht (vgl. Plessner, 1981). Gehlen sieht im spezifischen Menschlichen nicht ein Plus, sondern ein Defizit. Der Mensch ist ein biologisches Mängelwesen. Diese Grundausstattung macht es nötig, dass der Mensch eine „auf Veränderung der Natur zum Zwecke des Menschen gerichtete Tätigkeit“ (Gehlen, 1961: 17) entfaltet, doch so, dass die kulturelle Tätigkeit des Menschen im Dienste seiner Selbsterhaltung bleibt und bleiben soll. Dabei stellen die Kultur und der Kulturraum einerseits etwas Notwendiges dar, das dem Menschen ermöglicht, seine Lebensrisiken zu reduzieren, und andererseits eine Ersatzwelt anstelle der Natur, wobei ein Gegenüberstellung zwischen Natur und Kultur besteht. Aus diesen Gründen scheint es mir problematisch, dass die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts für die Grundlage der gegenwärtigen Naturethik geeignet ist. Anders gesagt: Die gegenwärtige Naturethik lässt sich nicht auf die philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert zurückführen, d.h. auf die Konzeption der Sonderstellung des Menschen.

Die Entwicklung bzw. die Wende der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse bringt ein neues Selbstverständnis des Menschen mit sich. Viele Naturforscher wie Larmarck, Darwin, Huxley, Haeckel u.a. haben zur Entdeckung der biologischen bzw. genetischen Verwandtschaft zwischen Mensch und Menschenaffen beigetragen. Das Jahr 1859, als Darwins Buch *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life* erschienen ist, ist wahrscheinlich der entscheidende Wendepunkt des Selbstverständnisses des Menschen im Hinblick auf die Biologie. Darwins Theorie der gemeinsamen Abstammung führte zwingend zu dem Schluss, dass der Mensch wirklich von affenähnlichen Vorfahren abstammt. Wenige Jahre später setzte sich dank T.H. Huxley und Haeckel die Auffassung durch, dass an der Entstehung des Menschen nichts Übernatürliches

ist. Seit dem 19. Jahrhundert wurde die Evolutionsgeschichte der Menschheit nach und nach erneut geschrieben. Sie lautet etwa so: Von den Australopithecinen über den *homo habilis* und den *homo erectus* bis zum modernen *homo sapiens sapiens* vor etwa 200000 Jahre waren die physischen Merkmale der hominiden Stammlinie ständigen Veränderungen unterworfen, die in aufrechter Haltung, Sprache und einem großen Gehirn mündeten. Der *homo sapiens* stand nach Mayr mit seiner Evolutionsgeschichte nicht länger gesondert von den übrigen belebten Welt da, er war in einen Wissenschaftszweig säkularisiert worden (Mayr, 1998: 295). Infolgedessen ist die Sonderstellung des Menschen in bezug auf seine biologischen Aspekte in Frage gestellt worden. Mit anderen Worten: Mit Darwins Theorie der natürlichen Selektion bzw. Evolutionstheorie verschwinden die herkömmlichen Vorstellungen von der Invarianz der natürlichen Arten und von der absoluten Sonderstellung des Menschen im Reich der Natur.

Darwin machte die teleologische Auslegung überflüssig; seine Theorie der natürlichen Selektion erklärte all die Phänomene, die sich zuvor mit metaphysischen Konzepten hatten erklären lassen, mechanistisch (ebd.: 296). Die Evolutionstheorie erklärt vieles, aber nicht alles. Bis heute ist vieles an der Evolution des *homo sapiens* nicht erklärt: Wann und wo spaltete sich die hominide Stammlinie von der pongiden ab, die in die modernen Menschenaffen (Pongidae) mündete? Und welche Stadien durchlief die Stammlinie der Hominiden nach dieser Abspaltung, bis sie wirklich Menschenniveau erreichte? Darüber hinaus fragt es sich, ob die mechanistische Erklärung wirklich geeignet ist, um das Verhalten der belebenden Naturwesen und biologische Kreisläufe bzw. Ereignisse zu erklären. Wie im Kap.2.1.2.3 gesagt, kann es eine teleologische Erklärung im nachmetaphysischen Sinne geben (vgl. Höffe, 1999; vor allem Mayr, 1991). Nach dieser Ansicht könnten die Verhalten der belebenden Naturwesen und biologische Kreisläufe bzw. Ereignisse besser erklärt werden, wenn die teleologische Erklärung in die moderne Biologie eingeschlossen ist. Und die Evolutionstheorie könnte zwar allenfalls die Genese der Menschheit erklären; sie kann jedoch nicht alle Phänomene des Menschen erklären. Wie im Kap.2.1.2.3 gezeigt, können und sollten die menschliche Ethik und die gegenwärtige Naturethik nicht durch die evolutionäre Ethik ersetzt werden, die das Ethische auf das Außerethische zurückführt. Die Ethik (bzw. das menschliche Handeln) und der genetische bzw. biologische Determinismus sind nicht miteinander vereinbar. Der Mensch ist nicht völlig den Naturgesetzen untergeordnet. Der Mensch ist das Wesen, das sich nicht auf seine biologischen Eigenschaften reduzieren lässt. Nicht alles Verhalten des Menschen kann durch mechanistische und physikalisch-chemische Reaktionen erklärt werden, weil das menschliche Handeln in den meisten Fällen Ausdruck seiner Überlegung ist.

Die Entwicklung der Menschheit kann m.E. nicht allein durch die biologische Evolution erklärt werden. Umfassende molekulare Beweise besagen nicht nur, dass die menschliche Art mit den afrikanischen Menschenaffen nahe verwandt ist, sondern auch – zur allgemeinen Überraschung, dass der Schimpanse dem Menschen näher steht als dem Gorilla (Mayr, 1998: 298). Obgleich der Mensch und der Schimpanse einander genetisch ähnlich sind, kann die Ansicht nicht durchgesetzt werden, dass der Mensch so behandelt werden muss wie der Schimpanse, oder umgekehrt. Der entscheidende Wendepunkt der Menschheit liegt m.E. nicht bloß in der biologischen Evolution, sondern in der kulturellen Entwicklung der Menschheit. Unser Gedankenexperiment besagt wahrscheinlich, dass das menschliche Leben ohne Kultur nichts anderes ist als das tierische Leben. Wenn der Mensch nur durch seine biologischen Eigenschaften bestimmt werden kann, und wenn alle Phänomene der menschlichen Welt nur durch den genetischen Determinismus oder das mechanistische Naturgesetz erklärt werden könnten, wären die Aufgabe der philosophischen Anthropologie und die der Ethik viel einfacher.

Die Schwierigkeiten der Anthropologie [und der Ethik] liegen bekanntlich vor allem darin, dass der Mensch ein kulturell und historisch wandelbares Wesen ist, und dass seine Beschaffenheit nicht unabhängig von seiner Selbstinterpretation ist (Siep, 1996b: 283). Taylor zufolge sind unsere Selbstinterpretationen teilweise für unsere Erfahrung konstitutiv (Taylor, 1988: 40). Dies bedeutet allerdings nicht, dass unsere subjektive Präferenz und Entscheidung alle Ereignisse und Veränderungen der Welt bestimmen, sondern, dass unsere Selbstinterpretationen zur Realität der Welt gehören und dass sie für unsere gute oder schlechte Erfahrung mitkonstitutiv sind. Es handelt sich nach Taylor darum, dass bestimmte Erfahrungsmodi ohne bestimmte Selbstbeschreibungen unmöglich sind (a.a.O). Mit ihren starken Wertungen vollziehen Menschen als *self-interpreting animals* ihre Selbst- und die damit verknüpfte Weltdeutung. Taylor weist ausdrücklich darauf hin, dass „ein wesentliches Charakteristikum menschlichen Handelns in der Fähigkeit zu Wünschen zweiter Stufe oder zur Bewertung von Wünschen besteht“ (ebd.: 48f.). Das heißt: Was spezifisch menschlich ist, das ist die Fähigkeit, unsere Wünsche zu bewerten, manche als wünschenswert und andere als nicht wünschenswert zu betrachten (ebd.: 10). Die reflektierende Selbstbeschreibung des Menschen und die Bewertung von Wünschen gehören m.E. ganz gewiss sowohl zu dem, was spezifisch menschlich ist, wie auch zum Ethischen. Dort lassen sich die philosophische Anthropologie und die Ethik m.E. miteinander verknüpfen. Wir bewegen uns in einem Raum von alternativen Lebensmöglichkeiten. Wir sollten verschiedene Lebensentwürfe miteinander vergleichen und beurteilen können, wenn wir ein sinnbezogenes Leben führen wollen. Wir

sollten die folgenden Fragen beantworten, wofür wir leben, wie wir leben und „mit welcher Gemeinschaft wir uns identifizieren wollen“ (Meyer-Abich, 1997: 291). Ohne reflektierende Selbstbeschreibung und –interpretation des Menschen können diese Fragen m.E. nicht gut beantwortet werden. Ethische Fragen fordern grundsätzlich reflektierende Selbstbeschreibung und –interpretation des Menschen. Das heißt: Ethische Fragen bringen grundsätzlich ein Selbstverständnis des Menschen zum Ausdruck. Die Frage, *wer ich bin*, kann in diesem Sinne sowohl die Grundfrage der philosophischen Anthropologie sein, wie auch die der Ethik. Deswegen lassen sich die Ethik und die philosophische Anthropologie miteinander verbinden. Außerdem sollte die Ethik nicht von der philosophischen Anthropologie getrennt sein. Die anthropologisch fundierte Ethik scheint mir sehr sinnvoll zu sein. Ich bin der Meinung, dass die reflektierende bzw. evaluative Selbstbeschreibung und -interpretation des Menschen (und auch die bewertende Beschreibung der Welt) für einen guten Zustand der Welt mitkonstitutiv ist. Sie ist also ein Bestandteil der Welt und damit gehört sie zur Realität der Welt. Sie beeinflusst gewiss die Begründung der moralischen Normen. Genauer gesagt: Die moralischen Normen können aus der bewertenden Beschreibung des Menschen und der Welt abgeleitet werden. Darauf werde ich im Kap.6 zurückkommen.

Die dominierende Linie der gegenwärtigen Ethik begnügt sich aber mit Überlegungen, wie sich die autonomen Präferenzen gleichberechtigter Vernunftwesen als Kommunikations- und Kooperationspartner in wechselseitiger Achtung vereinbaren lassen. Die neuzeitliche Ethik bemüht sich zum einen darum, dass elementare Regeln des sozialen Verhaltens möglichst ohne Konflikt zwischen unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Positionen begründet werden können. Sie bemüht sich zum anderen darum, dass die Autonomie des Individuums als das höchste der Güter respektiert werden muss. Um diese beiden Forderungen der Neuzeit zu erfüllen, „muss sich der Kern der Moral freilich auf rechtsförmige Beziehungen der wechselseitigen Rücksichtnahme auf die Interessen oder Wünsche der anderen reduzieren lassen“ (Siep, 1996b: 276). Der neuzeitlichen Ethik geht es um eine zustimmungsfähige Begründung elementarer Regeln des sozialen Verhaltens. Eine derartige Ethik will und kann nicht auf der philosophischen Anthropologie beruhen, in der letztlich von Weltanschauungen, Lebensentwürfe, Menschenbilder etc. die Rede sein muss. Eine Ethik, der alle zustimmen können, soll möglichst frei von historischem Inhalt sein und damit auf die Logik des Vernunft- oder Sprachgebrauchs gestützt werden. Dafür bemüht sich eine derartige Ethik darum, zustimmungsfähige, inhaltfreie und anthropologiefreie Minimaethiken zu begründen. Solche Minimaethiken beschränken sich auf Aussagen über formale Anforderungen an Verhaltensregeln (Universalisierbarkeit, Verfahrensregeln des

Diskurses), die in der Kooperation gleichberechtigter Vernunftwesen eingehalten werden müssen (ebd.: 276f.). Siep hingegen weist zu Recht darauf hin, dass eine anthropologiefreie Ethik für die Beschäftigung mit den moralischen Problemen der gegenwärtigen Gesellschaft nicht hinreichend ist (ebd.: 279). Denn die Entwicklung des Sozial- und Leistungsstaats sowie die Folgen des technischen Umgangs des Menschen mit sich selbst (Medizin) und seiner Umwelt (Biotechnologie, Umweltkrise) haben die Beschränkung der Ethik auf die Prinzipien der wechselseitigen Achtung zweifelhaft gemacht (a.a.O). Außerdem sind die Ethik und die philosophische Anthropologie grundsätzlich und innerlich miteinander verbunden und die Ethik sollte nicht von der philosophischen Anthropologie getrennt sein. Die neuzeitlichen und die gegenwärtigen Minimaethiken sind also keine gute Grundlage, in der historische und anthropologische Inhalte wertvoll fungieren können. Es geht darum, welche Anthropologie und welche Form der Ethiken heute miteinander verbunden sein sollten, um eine holistische Naturethik zu begründen und damit die gegenwärtige Naturkrise zu überwinden.

Ich sehe den Menschen angesichts der Naturgeschichte als eine unter Millionen Arten und doch als etwas Besonderes. In den meisten Vorstellungen der *scala naturae* kommt dem Menschen eine höhere Stellung zu. Die biologische und genetische Komplexität des Menschen sowie seine spezifische Leistungsfähigkeit sind wirklich keine Kleinigkeit, die einfach ignoriert werden kann. Der Mensch kann und darf nicht ohne weiteres mit anderen Naturwesen gleichgesetzt werden. Und der Mensch darf nicht so behandelt werden wie andere Naturwesen. Der absolute Egalitarismus zwischen allen Naturwesen ist, wie gezeigt, weder vorstellbar noch durchsetzbar. Er verhindert vielmehr eine gerechte bzw. artgemäße Behandlung der Naturwesen, weil die biologischen und funktionellen Besonderheiten der betreffenden Art dabei nicht berücksichtigt werden können. In diesem Sinne ist der absolute Egalitarismus m.E. vielmehr ungerecht. Diese Ansicht besagt überhaupt nicht, dass die Besonderheit des Menschen nur durch die Verhaltensweise des Menschen in den industriellen Gesellschaften bzw. die Herrschaft des Menschen über die Natur bewiesen und unterstrichen werden kann. Der Mensch ist ein werdendes und historisches Wesen einer langen natürlichen und kulturellen Entfaltungsgeschichte. So ist mit der prozessoffenen Denkweise in den Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften heute empfohlen, den speziellen Standort des Menschen in der Natur neu zu begründen (vgl. Altner, 1991: 20). Hier wäre die Dimension der Evolution im Sinne eines offenen, auf Komplexität angelegten Werdeprozesses unterstrichen. Alle vorschnelle Determination im Sinne des Verlusts von Offenheit ist problematisch und droht zu einer lebensgefährlichen Fehldeutung zu pervertieren. Hier wäre über das sensible Wechselverhältnis zwischen Gleichgewichtssystemen und Kippprozessen in



der Natur nachzudenken. Jeder unüberlegte Eingriff trägt das Risiko des Rückfalls in niedrigere Organisationszustände. Hier wäre schließlich die Dimension der Biosphäre als gemeinsamer Existenzrahmen für Mensch und Natur nachdrücklich ins Bewußtsein zu rufen (ebd.: 23).

Das wäre ein vernetztes und ganzheitliches Denken, das die Offenheit und Zerstörbarkeit des biosphärischen Werdeprozesses in Erwägung zieht. Dadurch, dass der Mensch mit seiner spezifischen Leistungsfähigkeit und seinem Verhalten zur Erhaltung oder Herbeiführung eines guten Gesamtzustandes der Welt beiträgt, wird die Besonderheit des Menschen nicht gefährdet, sondern unterstrichen. Die Fähigkeit des Menschen zur unparteilichen Betrachtung des Ganzen, die er in der Geschichte des theoretischen Wissens sowie der Moral und des Rechts entwickelt hat, eröffnet ihm die Möglichkeit, seine eigenen Ansprüche zu integrieren in die Konzeption einer gerechten Teilung der Daseins- und Entwicklungsmöglichkeiten anderer Teile des Ganzen (»Kosmos«) (Siep, 2004: 36f.). Unter gutem Menschen verstehe ich einen derartigen Menschen oder denjenigen, der sich in einem guten Gesamtzustand der Welt befindet bzw. verstehen will. Diese Ansicht setzt vor allem eine gemeinsame Wertung unserer Vorstellung von einem guten Menschen und einer guten Welt voraus. Anders gesagt: Sie benötigt ein evaluatives Menschen- und Weltbild. Die Vorstellung eines guten Menschen und einer guten Welt kann nicht erfunden werden, sondern durch die historischen Menschen- und Weltbilder konstruiert werden. Wir brauchen daher einen gemeinsamen Wertediskurs oder ein evaluatives Verfahren über die Vorstellung eines guten Menschen und einer guten Welt. Die Vorstellung eines guten Menschen und einer guten Welt bzw. das historisch konstruierte Menschen- und Weltbild zu bewerten und aufzuzeigen, sind m.E. die gemeinsame Aufgabe der philosophischen Anthropologie und der Ethik. In diesem Sinne scheint mir notwendig, dass die philosophische Anthropologie und die gegenwärtige Ethik miteinander verbunden werden. Da die gegenwärtigen bioethischen Probleme wie die globale Erwärmung, die biotechnische Manipulation der menschlichen Natur etc. nicht allein durch die Moral der Autonomie oder die Minimaethiken zu lösen sind, scheint eine derartige Verbindung der gegenwärtigen Ethik mit der philosophischen Anthropologie heute sehr empfehlenswert zu sein. Die Moral der Autonomie müsste, so sieht es heute auch Habermas(2002), in eine anthropologisch fundierte Ethik bzw. Gattungsethik eingebettet werden. Darüber hinaus müsste sie ihre Stelle in einer Ethik der wohlgeordneten guten Welt erhalten, weil die evaluative Vorstellung eines guten Menschen und ein Wertediskurs über die menschliche Natur sowie ein gutes Leben des Menschen nicht unabhängig von einem guten Gesamtzustand der Welt sind.

### 4.3 ANTHROPOZENTRISCHE UMWELTETHIK UND HOLISTISCHE NATURETHIK

Die gegenwärtige Ethik sollte also mit Hilfe von anthropologischen und naturphilosophischen Bezügen erweitert werden. Es kommt hier auf zwei Fragen an. (1) Die Frage, welche Gründe für eine solche Erweiterung der modernen Ethik sprechen, sollte zunächst beantwortet werden. (2) Die Frage, was eine Erweiterung der modernen Ethik bedeutet, sollte beantwortet werden. Bedeutet sie nur eine Erweiterung der moralischen Gegenstände bzw. eine Ausdehnung der Autonomie-Moral, oder darüber hinaus einen Wandel der ethischen Formen?

(1) Da die erste Frage bereits teilweise beantwortet worden ist, möchte ich hier zuerst die oben gegebenen Antworten zusammenfassen (a) und ihnen etwas hinzufügen (b). (a) Zu den Zivilisationsproblemen, die die Grenzen der modernen Ethik sprengen, rechnet Siep die der sozialen Gerechtigkeit, der Entprivatisierung von Lebensformen und des Umgangs mit der nicht-menschlichen Welt (Siep, 1997a: 17ff.). Im Hinblick auf die Naturethik sollte das dritte Problem der technischen Zivilisation etwas weiter erklärt werden. Der modernen Ethik der Autonomie fehlen Kriterien des richtigen Umgangs mit Wesen, die nicht Kooperations- und Kommunikationspartner sind – von unmündigen Menschen über Tiere und Pflanzen bis zur unbelebten Natur. Die dem Anthropozentrismus nahe stehenden Positionen bezweifelten, dass die Rede von moralischen Ansprüchen von nicht-menschlichen Wesen Sinn ergebe. Nur Menschen sind sittliche Wesen, die sich unter normative Forderungen stellen und solche aneinander richten können. Verpflichtungen gegenüber Tieren ergeben sich nur aus Eigentums- oder Hegeverhältnissen. Eine Aufnahme nicht-menschlicher Wesen oder Sachen in den Kreis der Rechtssubjekte hat eine Abschwächung der zwischenmenschlichen Normen zur Folge. Ein derartiges Verständnis von der Ethik bzw. dem Sittlichen entspricht genau der neuzeitlichen Ethik und der kantischen Ethik, die im Kap.2.2 und insbesondere im Kap.2.2.3 diskutiert worden ist. Unmündige Menschen menschenwürdig und Tiere artgerecht zu behandeln, schulde ich wahrscheinlich nicht allein meinen mündigen Interaktionspartnern, sondern vor allem den betroffenen Wesen selber (ebd.: 20). Eine Ethik, die nicht nur Menschen, sondern auch nicht-menschliche Wesen einschließen will bzw. für die Probleme der technischen Zivilisation Kriterien entwickeln will, müsste deshalb heute wieder begründet werden.

(b) Kuhn (1976) zufolge gibt es in einer bestimmten Epoche eine dominierende Welt- und Naturauffassung gibt: „vom urzeitlichen magisch-mythischen bis zum modernen technologischen Naturverständnis“ (vgl. Gloy, 1995: 31ff. & 283). Die Auffassungen des Menschen von Welt, Natur, Menschen etc. haben sich im Laufe der Geschichte gewandelt.

Bemerkenswert ist, dass sich die organizistisch-holistischen Naturauffassungen seit der Renaissance von den mathematisch-technischen Naturauffassungen abgelöst haben (Gloy, 1996: 7). Auch bemerkenswert ist, dass der Wandel der Naturauffassungen die Form der Naturethik beeinflusst, die einen richtigen Umgang des Menschen mit der Natur bzw. das Verhältnis des Menschen zur Natur bestimmt. Die mechanistische Weltauffassung und die mathematisch-technische Naturauffassung beeinflussen wahrscheinlich die neuzeitliche Form der Ethik bzw. die Moral der Autonomie, weil die Natur und nicht-menschliche Wesen dabei moralisch nicht berücksichtigt werden müssen. Doch fragt es sich, ob eine solche Ethik ebenfalls geeignet für die organizistisch-holistischen Naturauffassungen ist.

(2) Es geht zunächst darum, ob die Moral der Autonomie oder die ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik die Natur und nicht-menschliche Wesen in die naturethische Debatte einziehen kann. Sie besagt, dass nur der Mensch Subjekt von Handlungen und Träger von Verantwortung sei. Und da die Naturwesen in der Tat keine Fähigkeit zu Vernunfttätigkeit und Selbstbewußtsein haben, sind alle ethische Ansätze, die die Erscheinungsformen der Natur zu bewusst handelnden und fühlenden Subjekten erklären, der Anthropozentrik zufolge nicht begründbar. Wir können nicht zu der Annahme gelangen, die außermenschliche Natur sei vom Menschen als ein gleichberechtigter Partner zu betrachten. Paritätische Partnerschaft hängt jedoch an der Voraussetzung wechselseitiger Verantwortungsfähigkeit und diese ist nur gegeben in der Sphäre selbstbewussten Lebens. Selbstbewusstsein ist die Voraussetzung von Zurechnungsfähigkeit, ohne welche wiederum verantwortliche Mündigkeit nicht denkbar ist. Zwar ist mit solcher Zurechnungsfähigkeit durchaus die Anforderung verbunden, auch dem Unmündigen und Unzurechnungsfähigen verantwortlich zu begegnen; und so lässt sich allerdings aus der Tatsache, dass auch die Natur von sich aus keinen ihr innewohnenden Wert geltend machen kann, keineswegs folgern, dass sie keinen Wert hat. Aber begründet werden kann für den Menschen die These, der Natur sei eine eigene Wertigkeit zuzubilligen, nur unter der Voraussetzung bzw. nur unter Bezug auf ein entwickeltes bzw. auf ein sich im Prinzip entwickeln könnendes Selbstbewusstsein (Wenz, 1987: 257f.). Von der Notwendigkeit einer Verantwortlichkeit für die Natur kann mithin nur im Rahmen personalen und das heißt menschlichen Lebens sinnvoll die Rede sein (Honnefelder, 1993: 258). Die Natur und nicht-menschliche Wesen können nach dieser Ansicht nicht um ihretwillen, sondern nur dank des Selbstbewusstseins und der Zurechnungsfähigkeit des Menschen und für Interessen des Menschen in die *umweltethische* Überlegungen eingeschlossen werden. Nach dieser Ansicht muss auch die naturethische Forderung im wörtlichen Sinne zurückgewiesen werden, der Mensch solle ›Frieden mit der Natur‹ (Meyer-Abich, 1984) machen. Mit Frieden bezeichnet

man nämlich normalerweise eine Beziehung unter relativ Gleichen, was für das Verhältnis zwischen Mensch und Natur nicht zutrifft. Die Natur vermag weder einen Frieden anzubieten, noch ein Friedenangebot anzunehmen, noch kann sie sich an Friedensverabredungen halten (Höffe, 1993: 212). Der Natur fehlt eben genau das, was der Begriff des Friedens voraussetzt: die Fähigkeit zur Moral der Gegenseitigkeit, die prinzipielle Handlungs-, Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit. Wer den Begriff des Friedens auf die menschliche Naturbeziehung anzuwenden sucht, übersieht Höffe zufolge genau die schon beschriebene grundsätzliche Asymmetrie, die zwischen Mensch und Natur herrscht: „Er unterliegt einem Kategorienfehler“ (ebd.: 213).

Meyer-Abich antwortet so auf diese Kritik von Höffe: „Sogar einem sonst so verständigen Philosophen wie Otfried Höffe ist es hier jüngst unterlaufen, der Natur einen – imperialistisch und despotisch gefärbten Artenegoismus zu unterstellen, um die menschliche Anthropozentrik zu rechtfertigen. Unter der Natur wird dabei freilich nur die außermenschliche Natur verstanden, was dazu führt, dass Höffe meinen ›Frieden mit der Natur‹ mißversteht“ (Meyer-Abich, 1997: 81, Fn.26). Nach Meyer-Abich ist Frieden mit der Natur der des Teils mit dem Ganzen, gegen das Höffe sich erhebt. Der Mensch wird nach der Anthropozentrik nicht als Teil der Natur verstanden. Für Meyer-Abich ist es sehr problematisch, dass der Mensch und die Natur in dualistischer Weise verstanden werden. Es wäre die Grenzen der Anthropozentrik, gleichgültig, ob sie die gattungschauvinistische Anthropozentrik oder die ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik ist. Ich kritisiere allerdings nicht alle Annahmen bzw. Ansichten der ökologisch aufgeklärten Anthropozentrik. Fast alle Menschen sind darin einig, dass allein der Mensch vernunftbegabtes Wesen ist und damit als zurechnungsfähiges Wesen handeln kann. Die ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik kann eine theoretische Grundlegung der anthropozentrischen Umweltethik bieten. Dank der ökologisch aufgeklärten Anthropozentrik könnten die Umwelt und nicht-menschliche Wesen gewissermaßen geschützt werden, und zwar ausschließlich für Menschen und allenfalls für zukünftige Generationen. Es wird dabei vorausgesetzt, dass die Einstellung des Menschen zur Natur und das Verhalten des Menschen gegenüber der Natur jederzeit je nach menschlicher Entscheidung anders bestimmt werden können, was der Mensch als sein Interesse im Verhältnis zwischen ihm und Natur versteht oder welche Interessen der Mensch von der Natur erwartet. Die Behandlung der Natur und die des nicht-menschlichen Wesens wird in der Anthropozentrik nach den Kriterien der Förderung oder Beeinträchtigung menschlicher Interessen beurteilt – in der *Umweltethik* geht es deshalb entweder um das Überleben der Menschheit oder um die Gerechtigkeit zwischen den Generationen oder evtl. um ästhetische Interessen (vgl. Kap.1.1.2). Es fragt sich, ob die

ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik wirklich unparteiisches Denken im Hinblick auf einen guten Gesamtzustand der Welt ist. Mir scheint, dass die Moral der Autonomie und die anthropozentrische Ethik – strenggenommen – die Natur und außermenschliche Wesen kaum in die naturethische Debatte einziehen können und wollen, weil die Moral dabei folgendermaßen gedacht wird, dass sie allein von Menschen und letztlich für Menschen da ist. Sie begründet allenfalls eine anthropozentrische *Umweltethik*, aber keineswegs eine *Naturethik* im Hinblick auf einen guten Gesamtzustand der Welt. Diese Ansicht müsste weiter erklärt werden, um Mißverständnisse zu vermeiden.

Friedo Ricken formuliert im Anschluss an Warnocks Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt der Sittlichkeit (*moral agent* and *moral patient*; Warnock, 1971: 148ff.; vgl. Frankena, 1979) die These, dass als Subjekt der Sittlichkeit zwar allein ein der Sittlichkeit fähiges Wesen – und das ist der Mensch – fungieren könne, zum Objekt der Sittlichkeit jedoch auch alle anderen Erscheinungsformen der naturalen Wirklichkeit werden könnten. Lediglich ein radikaler Anthropozentrismus gehe demgegenüber davon aus, dass nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt der Sittlichkeit allein der Mensch sein könne (Ricken, 1987: 3f.). Gegen eine solche anthropozentrische Position macht Ricken geltend, dass die außermenschliche Natur aufgrund der ihr fehlenden Selbstbewusstseinsstruktur im Gegensatz zum Menschen zwar nicht zum ›Adressaten entsprechender Normen‹ werden könne, wohl aber jederzeit zu deren Inhalt (ebd.: 2). Zum Inhalt der vom Menschen geforderten Verantwortung kann also nicht nur der Mensch, sondern auch jede andere Erscheinungsformen der Natur werden. Ich bin mit Ricken darin einig, dass allein der Mensch nicht nur Objekt der Sittlichkeit, sondern auch zugleich Subjekt der Sittlichkeit sein könnte. Insofern es anerkannt werden muss, dass jeder natürlichen Art jeweils andere Leistungsfähigkeit (*ergon*) zukommt und sie artgemäß behandelt (bzw. respektiert) werden muss, muss man sagen, dass allein der Mensch über das Richtige und das Falsche nachdenken sowie es beurteilen kann. Allein er kann darüber nachdenken, wie er handeln soll. Allein er kann dementsprechend handeln. Eine solche Ansicht könnte m.E. in allen naturethischen Ansätzen akzeptiert werden. Sie unterstützt sogar die ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik. Dies bedeutet allerdings nicht, dass der pathozentrische, biozentrische oder holistische Ansatz ohne weiteres in die ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik integriert werden kann/muss und die ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik den holistischen Ansatz ersetzen kann, weil einige Aspekte der ökologisch aufgeklärten Anthropozentrik auch in anderen naturethischen Ansätzen anerkannt werden können. Kurz gesagt: *Umweltethik* kann nicht mit *Naturethik* identifiziert werden. *Umweltethik* der ökologisch aufgeklärten Anthropozentrik wäre allenfalls durch die untereste

Stufe der Naturethik gekennzeichnet.

Wir dürfen nicht übersehen, dass es zumindest zwei wichtigen Unterschiede zwischen der anthropozentrisch fundierten Umweltethik und der holistisch begründeten Naturethik gibt. (a) Es geht zum einen darum, wieso oder wofür heute von der Umwelt oder der Natur die Rede sein müsste. (b) Es geht zum anderen darum, auf welche Weise die natürliche Welt (entweder die Umwelt oder die Gesamtnatur) und nicht-menschliche Wesen in die Umweltethik oder Naturethik eingeschlossen werden.

(a) Da die erste Frage bereits teilweise beantwortet worden ist, möchte ich nur kurz auf sie blicken. Es liegt auf der Hand, dass vor diesem Hintergrund eine anthropozentrisch ansetzende Ethik, die aus erkenntnistheoretischen Gründen und um der Würde des Menschen willen an dessen besonderer Stellung festhalten muss, *per se* weder ein Desensibilisierung gegenüber außermenschlichem Leben noch eine Degradierung der Natur zum bloßen Rohstofflager betreibt. Tier- und Klimaschutz und Ressourcenschonung werden von ihr ebenso als Verantwortungsinhalte in der Zuständigkeit des Menschen festgemacht wie die personale und soziale Sicherung des menschlichen Lebens. Auch im gegenwärtigen Umweltrecht liegt ein solcher anthropozentrischer Grundsatz vor. Das Umweltrecht dient dem Schutz von Leben und Gesundheit des Menschen und dem Schutz der Umwelt. Dabei geht es dem Umweltrecht nicht den Schutz eines Umweltmediums an sich, sondern um den Schutz eines im Interesse des Menschen. Demgegenüber geht es bei der holistischen Naturethik nicht bloß um die Interessen des Menschen, sondern um die Erhaltung oder Herbeiführung eines guten Gesamtzustandes der Welt.

(b) Ein Kerngedanke (Kant meinte *der* Kerngedanke) moralischer Normierung ist in der neuzeitlichen und modernen Ethik das Prinzip der Verallgemeinerungsfähigkeit oder Universalisierbarkeit von Verhaltensregeln. Aus dem Universalisierbarkeitsprinzip zieht Patzig (1983) zwei ihm untergeordneten Prinzipien für die ökologische Ethik (innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft): das Prinzip der Fairneß und das der Solidarität. Das Prinzip der Fairneß besagt, dass „jeder von sich selbst verlangen muss, was er von jedem anderen in seiner Situation auch erwarten würde, und von den anderen nicht mehr verlangen darf, als er in ihrer Situation auch zu tun bereit wäre“ (ebd.: 6). Niemand kann das Recht für sich in Anspruch nehmen, von anderen eine Verhaltensdisziplin zu erwarten, die er selbst nicht aufzubringen bereit ist. Wenn ein mehreren Mitgliedern einer Gesellschaft gemeinsames Ziel nur unter Anstrengungen und Kosten erreicht werden kann, muss jeder Beteiligte bereit sein, den auf ihn im Rahmen seiner Leistungsfähigkeit entfallenden Anteil dieser sozialen Kosten zu tragen. Das Prinzip der Fairneß scheint aber Patzig als Basis moralischer Normierung noch nicht

auszureichen. Er fordert also das Prinzip der Solidarität. Niemand kann ganz sicher sein, dass seine derzeit günstige Lage für immer fortbestehen wird. Rationale Maximen müssen für jeden akzeptabel sein, gleichgültig, auf welcher Stelle der Skala von Leistungsfähigkeit, Gesundheit und Versorgtheit mit materiellen Gütern er steht (ebd.: 7).<sup>123</sup> Dies ist allerdings ein rationales Prinzip, das man vernünftigerweise erwarten kann.

Aber für unseren Zusammenhang ist wichtig, ob der Geltungsbereich unserer moralischen Verpflichtungen durch das Universalisierbarkeitsprinzip und die ihm untergeordneten Prinzipien über den Kreis der Menschheit auf alle Naturwesen erweitert werden kann. Mit dem Prinzip der Fairneß und dem der Solidarität ist jeder wahrscheinlich verpflichtet, nicht nur seine eigenen Interessen, sondern auch die ihm nahestehender Menschen ernstzunehmen und sie nach Kräften zu verwirklichen. Derartige Prinzipien scheinen mir aber nicht dazu beizutragen, dass die Natur und außermenschliche Wesen zum Geltungsbereich unserer moralischen Verpflichtungen gehören können. Die beiden Prinzipien tragen primär zur Sicherung des wohlverstandenden Eigeninteresses der Mitglieder der Gesellschaft bei, wobei Mackie (1981) neben dem Egoismus den sogenannten ›ichbezogenen Altruismus‹ einschließt, der es dem einzelnen ermöglicht, die Interessen von Personen, die ihm nahestehen, also von Familienangehörigen, Freunden und Kollegen, wie seine eigenen Interessen zu behandeln. Wird der originale Sinn des Universalisierbarkeitsprinzips noch genauer berücksichtigt, kann bestenfalls die ganze Menschheit in den moralischen Verpflichtungsbereich des Menschen eingeschlossen werden. Und wenn ein derartiges Prinzip über die gegenwärtige Generation auf die kommende Generation erweitert werden kann, „haben die existenziellen Interessen der nach uns lebenden Generationen offensichtlich einen Vorrang vor weniger dringenden Interessen, die wir jetzt befriedigen könnten“ (Patzig, 1983: 19). Die ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik kann bestenfalls nur die *Umweltethik* für die gegenwärtige und kommende Generation der Menschen begründen. Da die Natur und außermenschliche Wesen nicht mit uns in eine Beziehung prinzipieller Gegenseitigkeit eintreten können, wird es aber bei der anthropozentrischen Umweltethik gefolgert, dass sie nicht zum Geltungsbereich unserer

---

<sup>123</sup> Dies erinnert uns an *eine Theorie der Gerechtigkeit* von Rawls (1976), die von ›Schleier des Unwissens‹ (*veil of ignorance*) ausgeht. Niemand soll in die gesellschaftlichen Grundregeln Begünstigungen für bestimmte Positionen einbauen. In einer solchen Ausgangsposition (*original position*) wählt man nach Rawls zwei Grundsätze der gesellschaftlichen Gerechtigkeit: (1) Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. (2) Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und sie (b) mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen. (1976: 81). Rawls fügt später dem sogenannten Differenzprinzip etwas hinzu: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten (*worst off*) den größtmöglichen Vorteil bringen, und b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offen stehen. (ebd.: 336).

moralischen Verpflichtungen gehören. Es wird nicht überraschen, dass Mackie zur Erklärung unseres moralischen Abscheus angesichts grausamer Behandlung von Tieren sein Dispositionsargument einsetzt (ebd.: 13). Es fragt sich also, ob die Anthropozentrik die Natur und nicht-menschliche Naturwesen direkt in die ethischen Überlegungen einbeziehen kann und will.

Der Anthropozentriker lehnt die religiös oder metaphysisch fundierte Naturethik ab, in der entweder die Heiligkeit oder der Lebenswillen alles Lebens oder der Selbstzweckcharakter alles Lebendigen vorausgesetzt wird, weil sie in den meisten Fällen der szientifischen Naturauffassung widerspricht. Die religiös oder metaphysisch fundierte Naturethik könnte zwar nach Anthropozentrikern wie Patzig ein moralisches Ideal sein; sie kann jedoch nach ihm keine durchsetzbaren Normen begründen (vgl. Patzig, 1983: 21). Ich bin mit dem ökologisch aufgeklärten Anthropozentriker darin einig, dass man versuchen soll, einen metaphysikfreien Begründungsansatz für moralische Normen zu entwickeln. Ich bin der Meinung, dass die *Faktizität* der naturwissenschaftlichen Weltauffassung und die *Normativität* der lebensweltlichen Weltauffassung richtig zueinander in Beziehung gesetzt werden sollten. Es gibt aber m.E. keinen Grund, dass der metaphysikfreie Begründungsansatz der Naturethik nichts anderes als die anthropozentrisch fundierte Umweltethik ist. Darüber hinaus fragt es sich, wie sehr die Anthropozentrik zur szientifischen oder evolutionstheoretischen Naturauffassung passt, wobei die Sonderstellung des Menschen im Hinblick auf biologische Aspekte nicht einfach gerechtfertigt werden kann. Meines Erachtens sollte man versuchen, eine metaphysikfreie Naturethik zu begründen, in der von einem guten Gesamtzustand der Welt bzw. einer wohlgeordneten guten Welt die Rede sein kann, und in der der moralische Umgang des Menschen mit der Natur möglich ist. Ich halte dies für die Aufgabe der holistischen Naturethik, die im Folgenden diskutiert werden soll.

Die holistische Naturethik kann nicht durch die bloße Erweiterung der Moral der Autonomie oder die der anthropozentrischen Umweltethik begründet werden. Die Erweiterung der modernen Ethik bedeutet nicht bloß die der moralischen Gegenstände bzw. der Autonomie-Moral, sondern einen Wandel der ethischen Form. Die anthropozentrische Umweltethik und die holistische Naturethik können und müssen wesentlich voneinander unterschieden werden, und zwar in Hinblick auf ihre jeweiligen (i) Ziele bzw. Aufgaben, (ii) Gegenstände und (iii) Begründungsmethoden.

(i) Worauf zielt die anthropozentrische Umweltethik oder die holistische Naturethik jeweils ab? Anders gefragt: Wieso bzw. wofür muss von der natürlichen Welt die Rede sein? Bei der anthropozentrischen Umweltethik geht es, kurz gesagt, ausschließlich um die Interessen der



Menschen, nicht aber um den Begriff ›Umwelt‹. Demgegenüber geht es bei der holistischen Naturethik in erster Linie um einen guten Gesamtzustand der Welt bzw. der Gesamtnatur. Es ist doch ein großes Mißverständnis, dass die holistische Naturethik mit dem sogenannten Umwelt-Faschismus verwechselt wird (vgl. Kap.1.4.2). Der gute Zustand der Menschheit und das Wohlergehen der Menschen werden natürlich ebenfalls bei der holistischen Naturethik berücksichtigt, nicht aber auf anthropozentrische Weise. Das Interesse des Menschen kann keinesfalls der oberste und einzige Maßstab im Hinblick auf die gegenwärtige Naturethik sein. *Sofern* das Gute für die Menschen nicht unabhängig von dem guten Zustand des Ganzen ist, in dem die Menschen leben, und menschliches Handeln auf den guten Zustand der Welt Einfluss hat, sollten und könnten menschliches Handeln und der gute Zustand des Teils auch an dem guten Zustand des Ganzen gemessen werden. Platon, Aristoteles und das ostasiatische Denken bekräftigen insgesamt die Ansicht, dass der Bestand der Menschheit und das Wohlergehen der Menschen durch die Ordnung der Welt gewährleistet ist. Das bedeutet aber nicht, dass jede menschliche Handlung sich mit dem Ganzen in Verbindung setzen müsste. Das zwingt ebenfalls nicht dazu, dass jede menschliche Handlung ausschließlich zum guten Gesamtzustand der Welt bzw. der Gesamtnatur beitragen müsste. Es gibt menschliches Handeln, das gut für Menschen selbst ist, aber keinen Einfluss auf das Ganze hat. Schlafen und Spaziergang sind z.B. gut für Menschen selbst, aber hat keinen Einfluss (allenfalls nur geringsten Einfluss) auf das Ganze. Trotzdem kann niemand behaupten, dass Schlafen und Spaziergang weder notwendig noch gut sind, weil diese menschlichen Handlungen keinen Einfluss auf das Ganze haben. Die holistische Naturethik plädiert weder für absoluten Individualismus noch für absoluten Kollektivismus.

(ii) Was sind Gegenstände der anthropozentrischen Umweltethik und der holistischen Naturethik? Während es sich bei der anthropozentrischen Umweltethik um Umwelten handelt, muss in der holistischen Naturethik von der Gesamtnatur bzw. ihrem wohlgeordneten guten Zustand die Rede sein. Die Summe aller Umwelten, die uns umgeben, kann niemals mit der Gesamtnatur gleichgesetzt werden. Infolge der Entwicklungen des szientifischen Wissens und der verfügbaren Technologien erweitert sich die Umgebung der Menschen nach und nach. Beispielsweise angesichts der globalen Erwärmung halten sogar die Anthropozentriker die Erde für ihre Umwelt bzw. Umgebung. Indem sie sich katastrophale Folgen der globalen Erwärmung denken, sind sie sogar darin einig, möglichst die Erdatmosphäre zu schützen und damit der globalen Erwärmung entgegenzuwirken. In diesem Fall wäre die Erde die Umwelt bzw. die Umgebung für Menschen und damit einer der Gegenstände der Umweltethik. Die Natur oder die Erde als unsere erweiterte Umwelt bleibt aber für die Anthropozentriker eine

Ressource, die genutzt werden kann und durch die der Mensch nicht zu Schaden kommen soll. Oder wenn die Anthropozentriker das Naturschöne als ein Bestandteil der Befriedigung des menschlichen Gefallens versteht, zählen sie wahrscheinlich sogar anorganische Naturwesen als eine der Gegenstände der Umweltethik (vgl. Kap.1.1.2).

Eine solche erweiterte Umwelt der Menschen ist aber ebenfalls nicht mit der Gesamtnatur zu identifizieren. Der Begriff der Umwelt hat keine fixierte Grenze. Die Grenze der Umwelt kann vielmehr sehr flexibel bestimmt werden. Der Bereich der Umwelt ist ganz und gar abhängig von der Erkenntnis und vor allem der Notwendigkeit sowie den Interessen der Menschen. Mit anderen Worten: Je nachdem, wie die Menschen ihre Interessen in Bezug auf die natürliche Welt verstehen, sind die Gegenstände der Umweltethik anders zu zählen. Darüber hinaus rückt der Begriff der Umwelt den Menschen in den Mittelpunkt. Demgegenüber wird der Rest der Welt bzw. der Natur in demselben Begriff bloß als Lebensraum oder Umgebung des Menschen gedacht. Der Begriff der Gesamtnatur bezieht sich aber m.E. nicht bloß auf eine größere Umwelt im quantitativen Sinne, die ausschließlich um der Menschen willen geschützt werden sollte. Inhaltlich bezieht sich die holistische Naturethik, wie mehrmals erwähnt, auf einen guten Gesamtzustand der Welt bzw. einen guten Zustand der Gesamtnatur. Oberflächlich gesehen scheinen die Gegenstände der Umweltethik und die der Naturethik oft miteinander überlappt zu sein, wenn der Menschen über seine lokale Umgebung hinaus seine globale Umgebung berücksichtigt. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die anthropozentrische Umweltethik die holistische Naturethik ersetzen kann, auch wenn sich die Gegenstände der anthropozentrischen Umweltethik erweitert und vermehrt. Der inhaltlich entscheidende Unterschied zwischen der anthropozentrischen Umweltethik und der holistischen Naturethik besteht zum einen darin, worauf sich die natürliche Welt bezieht, zum anderen darin, wofür die natürliche Welt gut sein müsste oder vor allem was der Begriff von ›gut‹ jeweils in der anthropozentrischen Umweltethik und in der holistischen Naturethik bedeutet. Im Anschluss an die Begründungsmethode der anthropozentrischen Umweltethik und die der holistischen Naturethik wird die letzte Frage des ›Guten‹ noch weiter behandelt.

(iii) Die anthropozentrische Umweltethik ist nicht unabhängig von der neuzeitlichen und modernen Ethik. Es ist aber schwer zu sagen, dass die Umweltethik unmittelbar durch die Moral der Autonomie bzw. die zwischenmenschliche Ethik begründet wird. Denn die Natur und außermenschliche Wesen werden bei einer derartigen Moral bzw. Ethik wesentlich nicht als moralische Wesen und Gegenstände anerkannt. Da moralische Normen und Regeln ausschließlich von Menschen begründet und behalten werden können, beschränken sich die Moral und die Ethik in der Neuzeit und der Moderne grundsätzlich auf zwischenmenschliche

Beziehungen, die wiederum durch das symmetrische Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten gekennzeichnet sind. Bei der Moral der Autonomie und der zwischenmenschlichen Ethik besteht gewiss keine Möglichkeit, dass direkt von der Natur bzw. außermenschlichen Wesen die Rede sein kann. Von daher kann man nicht einfach sagen, dass die Umweltethik durch die Moral der Autonomie und die zwischenmenschliche Ethik begründet wird. Mir scheint viel plausibler, dass die anthropozentrische Umweltethik eine unausweichliche und begleitende Folge des Zusammenwirkens von einer derartigen Ethik und der neuzeitlichen Welt- sowie Naturauffassung ist. Mit anderen Worten: Die anthropozentrische Umweltethik kann nicht unabhängig von der Moral der Autonomie sowie der zwischenmenschlichen Ethik existieren. Die anthropozentrische Umweltethik ist insbesondere seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts von der Moral der Autonomie und der zwischenmenschlichen Ethik eingeführt worden, um ein menschenwürdiges und besseres Leben zu führen. Die anthropozentrische Umweltethik scheint mir daher keine besondere und selbstständige Begründungsmethode zu haben. Es fragt sich sogar, ob die anthropozentrische Umweltethik eine selbstständige Disziplin ist.

Wie im Kap.4.2 gezeigt, sollte die gegenwärtige Naturethik mit Hilfe von anthropologischen und naturphilosophischen Bezüge erweitert bzw. begründet werden. Ein konkurrenzloser Wert ist die individuelle Autonomie nicht (Siep, 2004: 43). Nach der Erscheinung der sozialen und technischen Zivilisationsproblemen, die nicht durch die Moral der Autonomie und die zwischenmenschliche Ethik gelöst werden können, denkt man, dass die individuellen Rechte und Interessen um des Gemeinwohls willen beschränkt werden dürfen, obwohl sie nach wie vor prinzipiell respektiert werden sollten. Niemand kann heute ohne weitere Überlegungen sagen, dass die individuelle Autonomie der einzige und oberste Wert ist. Nicht nur die individuelle Autonomie, sondern auch das Gemeinwohl der Menschen und das Gedeihen der natürlichen Wesen müssen respektiert und verwirklicht werden, weil sie ebenfalls zu den wertvollen Eigenschaften einer wohlgeordneten guten Welt gehören. In der Ethik und Naturethik muss nicht nur von dem gesetzmäßigen ›Reich der Zwecke‹, sondern von der Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt die Rede sein. Die wohlgeordnete gute Welt ist nicht bloß durch das gesetzmäßige ›Reich der Zwecke‹ gekennzeichnet. Sie bezieht sich über das gesetzmäßige ›Reich der Zwecke‹ hinaus auf den guten Gesamtzustand der Welt, wobei alle oder möglichst viele der guten bzw. wertvollen Eigenschaften der ganzen Welt verwirklicht werden. In der Ethik sollte sowohl von der moralischen Gesetzmäßigkeit oder -widrigkeit, wie auch von dem Guten oder Schlechten die Rede sein.

Es ist schwer zu sagen, dass die Moral der Autonomie und die zwischenmenschliche Ethik die

einzigste Form der Ethik ist. Während eine derartige Moral und Ethik sowie die Moral der Gesetzmäßigkeit oder -widrigkeit eine ethische Form ist, die insbesondere in der Neuzeit unterstrichen worden ist, gehen die Rede von dem Guten und die Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt auf die griechische Tradition zurück. Die ostasiatische Denktraditionen bekräftigen ebenfalls die Rede von einem guten Gesamtzustand der Welt, wobei die Natur (*Tiandi*, wörtlich: der Himmel und die Erde) und der Mensch harmonisiert sind. Die Einheit von Mensch und Natur ist die ostasiatische Konzeption einer wohlgeordneten guten Welt, die mit der griechischen Konzeption des Kosmos verglichen werden kann. Die Rede von dem Guten und die Vorstellung von der wohlgeordneten guten Welt sind ohne historische Werte unvorstellbar. Denn der (Wert-)Begriff des Guten und die Vorstellung einer wohlgeordneten guten Welt können nicht von einigen erfunden werden, sondern historisch konstituiert werden. Die Werte haben sich historisch geformt und gewandelt. Und die Mitglieder in einer Gemeinschaft teilen bzw. verstehen gemeinsam die historischen Werte. Das menschliche Denken und die menschliche Überzeugung sind nicht unabhängig von historischen und gemeinsamen Werten. Und da das menschliche Handeln grundsätzlich ein Ausdruck des menschlichen Denkens ist, ist das menschliche Handeln ebenfalls nicht unabhängig von historischen und gemeinsamen Werten.<sup>124</sup> Genauer gesagt: Da das menschliche Denken und Handeln immer noch unter dem Einfluss der historischen und gemeinsamen Werte stehen, sind die Begründungsmethoden der Ethik nicht voraussetzungslos, sondern beruhen wesentlich auf historischen Menschen-, Natur- und Weltbildern. In der Moral und der Ethik sollten daher die historischen und gemeinsamen Werte in Erwägung gezogen werden. Man kann zu Recht sagen, dass moralische Normen letztlich historische Werte und ihre Erkenntnis voraussetzen (vgl. Siep, 2004: 184). Ich bin der Meinung, dass der wertethische Zugang zu menschlichem Handeln und der Vorstellung einer wohlgeordneten guten Welt heute in der Ethik und Naturethik sehr sinnvoll ist. Auf dieses Thema werde ich im Kap.6 zurückkommen.

---

<sup>124</sup> Dies bedeutet nicht, dass das menschliche Denken und Handeln immer ausschließlich durch historische und gemeinsame Werte gesteuert werden. Der Mensch handelt im Alltag manchmal aus Selbstinteresse. Es motiviert uns sehr effektiv zum Handeln. Es ist ein psychologischer Zustand des Menschen, der nicht von historischen und gemeinsamen Werten abhängt. Insofern Selbstinteresse nicht von anderen, sondern von dem Betreffenden selbst bestimmt wird, wird es nicht aus gemeinsamen Werten abgeleitet. Die individualistische Ethik bzw. der ethische Subjektivismus, der sich wesentlich auf Rationalität und Selbstinteresse zurückführen lässt, ist jedoch nicht ganz unabhängig von historischen Werten. Ohne die neuzeitliche Grundlegung, in der die Autonomie und die Rechte des Individuums durch höchste Güte gekennzeichnet sind, ist die individualistische Ethik bzw. der ethische Subjektivismus m.E. nicht denkbar. Es fragt sich, ob Selbstinteresse uns wirklich zum *moralischen* Handeln motivieren kann. Ich möchte hier kurz sagen, dass das moralische Handeln grundsätzlich ein Ausdruck sowohl des moralischen Urteils über das Richtige oder das Falsche, wie auch des Werturteils über das Gute oder das Schlechte ist.

## KAPITEL 5

### ZUM BEGRIFF „NATUR“ UND WERTEIGENSCHAFTEN DER NATUR

Der Begriff ›Natur‹ kann auf ganz verschiedene Weise verstanden und bestimmt werden und lässt sich daher nicht zu einem Begriff *der* Natur vereinheitlichen. Es sollte deshalb von verschiedenen Auslegungen oder Verstehensweisen von ›Natur‹ gesprochen werden. Ein Indiz für die Schwierigkeit, einen einheitlichen Begriff von Natur zu finden, ist schon der äußerliche sprachliche Befund, dass das eine und selbe Wort ›Natur‹ als Kontrast- oder Komplementärbegriff in spannungsreichen und z.T. widersprüchlichen Gegenüberstellungen gebraucht wird, wie z.B.: Natur – Geist, Natur – Technik, Natur – Kultur, Natur – Zivilisation, Natur – Übernatur, Natur – Freiheit. Innerhalb dieser Relationspaare, deren Kontrastbegriffe Produkte des menschlichen Verstandes, der Planung und Ausführung oder artifizielle Produkte sind, drückt Natur also „einen bestimmten Teilbereich des Seienden im Sinne des jeweils entgegenstehenden Anderen“ (Rosenau, 1994: 98) aus. Mit ›Natur‹ kann aber auch „das All des Seienden, manchmal einschließlich, manchmal ausschließlich des Menschen oder auch Gottes, bzw. des Göttlichen [des Übernatürlichen]“ bezeichnet werden (a.a.O). Ein derartiger Begriff der Natur ist von höchster Allgemeinheit; oft wird er gleichbedeutend mit dem Seienden als solchem bzw. dem Ganzen des Seienden gebraucht. In solchen Fällen wird Natur häufig auch als ›Kosmos‹ (oder ›Welt‹) in der griechischen Tradition und als ›Tiandi‹ (oder was dasgleiche ist; ›Tiandi zhi jian‹, ›Wanwu‹, ›Tiandi wanwu‹ oder ›Ziran‹) in der ostasiatischen Tradition bezeichnet. Natur präsentiert sich als Sphäre durchgängiger Ordnung, deren positive Bewertung sich in der Bezeichnung für das Naturganze als Kosmos oder Tiandi ausdrückt.

Eine etymologische Untersuchung der Bedeutung von Natur ergibt, dass in allen Zeiten die Komponente der Selbstbewegung, des Werdens, des Entstehens und Vergehens dem Begriff eigen ist. Natur kommt vom lateinischen Substantiv *natura*, das sich von dem Verb *nasci* = ›geboren werden‹, ›erzeugt werden‹ ableitet. Eine ganz ähnliche Bedeutung hat das dem Lateinischen zugrundeliegende griechische Wort *physis* und seine verbalen Ableitung *phyein*, *phyesthai*, *phynai*, welche ›wachsen lassen‹, ›entstehen‹, ›geworden sein‹ bedeuten. Das chinesische Wort *Ziran* ist entspricht in seinen Bedeutungen dem lateinischen Wort *natura* und dem griechischen Wort *physis*. Wörtlich übersetzt, bedeutet es genau? Die Natur. Wenn es inhaltlich übersetzt wird, bedeutet es „das Selber-so-Sein“. Dieser Ausdruck des Selber-so-Seins ist ein in viel höherem Maße abgeleiteter, eben abstrakterer Begriff, der Natur im Sinne von Natürlichkeit bezeichnet. Etymologisch betrachtet ist mit der ›Natur‹ etwas aus seinem

Grund her Aufgehendes und Hervorkommendes gemeint, „das von sich her Seiende“, im Unterschied zu dem von Menschenhand Gemachten (ebd.: 99). Der Begriff *physis* bezeichnet aber eigentlich nicht nur das Werden selber, sondern auch das Gewordensein des Aussehens, der Gestalt und die Wirkungsweise des Aussehens. Wachsen im Sinne des griechischen *phyein* ist nicht in erster Linie ein quantitativer Begriff, sondern ein qualitativer: er bezeichnet „das Ans-Licht-Treten dessen, was sich im Wachsen enthüllt“ (Picht, 1990: 56). Vor dem Hintergrund der Naturkrise wirft die etymologische Bedeutung von Natur ein kritisches Licht auf den heute so sorglos gebrauchten Begriff des Wachstums. Picht weist in Bezug auf die Ökonomie darauf hin, dass im Lichte des griechischen *physis*-Begriff ›Wachstum‹ nicht nur unter der Frage, wie produziert werden soll, sondern auch nach dem, was produziert werden soll, behandelt werden sollte.<sup>125</sup>

In Hinblick auf eine Naturethik ist die Frage nach dem Naturverständnis entscheidend. (1) Der Begriff ›Natur‹ soll in Kap.5.1 ausführlich auseinandergesetzt werden, um die Breite und Vielschichtigkeit des Begriffs ›Natur‹ zu zeigen. Es wird dabei gezeigt, dass das Verständnis des Begriffs ›Natur‹ der Geschichtlichkeit unterliegt. Seine eigentümlichen Bedeutungen und Akzentuierungen haben sich im Lauf der Geschichte gewandelt. Genaugenommen ändert sich aber nicht die Natur selbst, sondern unsere Vorstellung über die Natur. Der Begriff ›Natur‹ wurde und wird also unter bestimmten Denkperspektiven gefasst. Das bedeutet aber auch, dass es ganz verschiedene Zugänge zur Natur gibt, aufgrund derer sich in ethischer Hinsicht ganz unterschiedliche Folgerungen ziehen lassen. Ich möchte deshalb im Folgenden den Begriff der Natur bzw. unsere Vorstellungen über die Natur und seinen (bzw. ihren) Wandel in Hinblick auf die Geschichte der Philosophie und die der Natur unter zwei Beschränkungen aufzeigen. Zum einen: Da die Geschichte der Philosophie und die der Natur in Bezug auf unsere Vorstellungen von der Natur einander beeinflusst haben und eng miteinander verbunden sind, sollen beide Zugangsweisen zur Natur möglichst nicht getrennt voneinander, sondern zusammen aufgezeigt werden. Zum anderen: Da die Geschichte der Natur bzw. der geschichtliche Wandel des Naturbegriffs in der europäischen und ostasiatischen Tradition bereits im zweiten und dritten Kapitel aufgezeigt worden ist, möchte ich im Folgenden Wiederholungen vermeiden und statt dessen verschiedene Naturbegriffe bzw. Vorstellungen der Natur systematisch und in Hinblick auf die Naturethik einordnen.

(2) In Kap.5.2 liegt der Fokus auf die Bedeutung der Natur. Wenn in der Alltagssprache von Natur die Rede ist, dann wird darunter stillschweigend all das verstanden, was uns umgibt und

---

<sup>125</sup> Die ökonomische Theorie fragt nach Picht nur nach dem ›Wie‹, kaum aber nach dem ›Was‹ der Produktion. Genau dies sei aber für die Zukunft wesentlich: „Wenn wir so wettermachen wie bisher und nicht danach fragen, was in dem uns von der Natur gewährten Spielraum produziert werden kann, werden wir unsere Biosphäre zerstören“ (ebd.: 58; vgl. auch Scherhorn, 1997: 162ff. & 188ff.).

was nicht irgendwie technisches Produkt ist. Der Begriff ›Natur‹ wird im Alltag als Kontrastbegriff zu Technik und Kultur verstanden. Dieser Kontrast kann nur auf den ersten Blick überzeugen: Zwar bringt er eine gewisse grundsätzliche Klärung des Begriffs, wird aber der Natur in ihrer Vielschichtigkeit, wie wir sie heute wahrnehmen, mitnichten gerecht. Der Naturbegriff der technisch-industrialisierten Welt ist nicht mehr klar (Degmen-Ballmer, 2001: 28). Das heißt: Zur Natur zählen wir im Alltag Landschaften, Felder, Äcker, Wiesen, Pflanzen, Tiere, Bäche, Wälder usw. Wir sprechen von ihrer Schönheit und Vielfalt, aber auch vom Fressen und Gefressenwerden. Zur Natur gehört aber weiteraus mehr als das. Wie wir im Kap.2.1.2.4 erfahren haben, können Naturdinge und Artefakte, Natur und Kultur nicht klar voneinander unterschieden werden. Insofern Technik und Kultur zur Vollendung und Verbesserung der Natur beitragen, dürfen sie sich ebenfalls als Teil der Natur bezeichnen oder naturgemäß sein. Die spannungsreiche und z.T. widersprüchliche Gegenüberstellung wird so zumindest aufgeweicht. Ich möchte in Kap.5.2 folgende Fragen stellen: Worin bestehen Grenzen des Naturbegriffs? Wie breit kann oder darf sich der Naturbegriff ausdehnen? Welche menschliche Mitwirkungen in der Natur bzw. Eingriffe des Menschen in die Natur können erlaubt sein? Auf welche Weise kann Kultur zur Vollendung und Verbesserung der Natur beitragen?

(3) In Kap.5.3 werden Werteigenschaften der Natur thematisiert. Meines Erachtens sind Natürlichkeit, Naturgemäßheit und Gerechtigkeit die wesentlichen Werteigenschaften der Natur, die aus den traditionellen europäisch-ostasiatischen Naturbegriffen abgeleitet werden sollten und im zweiten und dritten Kapitel als solche herausgestellt worden sind. Da die Werteigenschaften der Natur mehr oder weniger miteinander verflocht sind, könnten andere Werteigenschaften der Natur wie Artgemäßheit oder Mannigfaltigkeit dazu gehören. Während wir von den Werteigenschaften der Natur sprechen, beantworten wir die entscheidenden Fragen der Naturethik: Was verstehen wir unter Natur? Wie verstehen wir uns selbst? Was sollen und dürfen wir tun? Auf welche Weise sollen wir in der Natur mitwirken? Auf welche Weise sollen wir mit der Natur umgehen?

## **5.1 ZUM BEGRIFF „NATUR“**

Naturbegriffe haben sich im Lauf der Geschichte gewandelt und Natur wurde und wird so auf ganz verschiedene Weise verstanden und bestimmt. Trotz der Verschiedenheit der Zugänge zur Natur bietet sich eine systematische Einordnung an. Je nach Epoche und Inhalt bzw. inhaltlicher Gemeinsamkeit können grob *drei* Typen der Naturbegriffe unterschieden werden kann (vgl. Siep, 1998: 26ff.; ebenso Siep, 2004: 172f.). Das Naturverständnis des Menschen

hat sich von der mysthisch-metaphysischen Auffassung über die mathematisch-naturwissenschaftliche oder physikalisch-chemische Auffassung bis zur organozentristisch-holistischen Auffassung gewandelt (vgl. Gloy, 1995; auch 1996).

Die mysthisch-metaphysische Naturauffassung tritt in der europäischen und ostasiatischen Antike auf. Die Natur stellt hier eine Ordnung dar, die entweder intern zweckmäßig oder zumindest als stabiles Gleichgewicht vorgestellt wird. Die Natur und die Naturdinge haben jeweils inhärenten Wert in sich. Das Natürliche (oder das Naturgegebene) ist also *per se* das Gute. Deshalb werden Eingriffe des Menschen in die Natur insgesamt nicht positiv bewertet (vgl. Siep, 1998: 26ff.; ebenso Siep, 2004: 172f.). Das mysthisch-metaphysische Naturverständnis ist allerdings nicht auf Antike beschränkt. Der Vitalismus, der seit dem 16. Jahrhundert (insbesondere vom 17. bis zum 19. Jahrhundert) den Mechanismus oder den Physikalismus bestritten hat, ist hier ebenfalls einzuordnen. Der Vitalismus besagt, dass lebende Organismen Eigenschaften besäßen, die der unbelebten Materie fehlten, weshalb man biologische Theorien und Konzepte nicht auf die Gesetze der Physik und Chemie reduzieren könne (vgl. Mayr, 1991: 52; 1998: 22). Das Problem des Vitalismus besteht darin, dass er eine bisher unbekannte Vital-Kraft postuliert, die dem gegenwärtigen Wissensstand widerspricht und in den meisten Fällen bloß – ohne nachmetaphysische Aktualisierung – auf die Entelechie des Aristoteles zurückgeführt wird. Obgleich der Vitalismus etwa zu Beginn des 20. Jahrhunderts überwunden war (Mayr, 1991: 52), wird eine mysthisch-metaphysische Naturauffassung heute wieder vereinzelt vertreten. Manche Biozentriker und Theologen versuchen eine solche Naturauffassung wiederzubeleben, weil entweder die Heiligkeit oder der Lebenswille alles Lebens oder der Selbstzweckcharakter alles Lebendigen dabei vorausgesetzt wird.

Die mathematisch-naturwissenschaftliche Naturauffassung entstand etwa im 16. Jahrhundert und wurde bis ins 19. Jahrhundert mit der Überlegenheit und Höherwertigkeit des Geistes gegenüber der Natur begründet (vgl. Siep, 1998: 26ff.; ebenso Siep, 2004: 172f.). Die Natur wird bei dieser Naturauffassung als Material menschlicher Wünscherfüllung angesehen. Da die Naturgesetze und –prozesse - die Gegenstände der Naturwissenschaften sind - keine Werte und keine Normen enthalten, ist die Natur wertfreier Bereich. Die Natur ist allgemein aus dem Geltungsbereich unserer moralischen Berücksichtigung bzw. Verpflichtungen ausgeschlossen. Diese Ansicht fußt auf den mathematischen oder rein szientifischen Begründungsmethoden und dem physikalisch-chemischen Naturverständnis. Dasselbe Naturverständnis besagt, dass sich lebende Organismen nicht von unbelebter Materie unterscheiden; diesen Aspekt dieses Naturverständnisses bezeichnet man oft als Mechanismus, später dann als Physikalismus (vgl.



Mayr, 1998: 22). Die Physikalisten insistieren darauf, dass es keine metaphysische Komponente des Lebens gebe und man Leben auf molekularer Ebene entsprechend den Prinzipien der Physik und Chemie erklären könne (ebd.: 23). Ein derartiges Naturverständnis begünstigt eine anthropozentrische Zugangsweise zur Natur.

Die dritte Naturauffassung, die ich hier vertreten möchte, behauptet weder die Unantastbarkeit noch die Vorbildlichkeit der Natur. Natur und Moral werden hier nicht ausschließlich auf *matters of fact* reduziert. Eine solche organizistisch-holistische Naturauffassung ist einerseits nicht unabhängig von antiken Vorstellungen von der Natur; sie wird andererseits in nachmetaphysischer Weise aktualisiert, um heute noch von aktiver Bedeutung sein zu können. Natur ist durch das Konzept des Kosmos im nachmetaphysischen Sinne als eine wohlgeordnete gute Welt gekennzeichnet. Natur wird als gemeinsamer Lebensbereich einer großen Vielfalt von Arten und Individuen vorgestellt, die sich ihrer Art gemäß entwickeln und trotz aller Konflikte in wechselseitiger Toleranz zusammen existieren können (Siep, 1998: 28). Da das Naturgegebene dabei nicht immer und *per se* als perfekte Ordnung gedacht wird, sind die menschliche Mitwirkung in der Natur und Eingriffe des Menschen in die Natur nicht nur erlaubt, sondern sogar moralisch geboten. Indem der Mensch einen Zustand der Natur oder der Welt als gut oder schlecht bewertet, begründet er damit gleichzeitig moralische Normen. Der (gute) Zustand der ganzen Natur und ihre Werteigenschaften lassen sich so in den Geltungsbereich unserer moralischen Berücksichtigungen und Verpflichtungen einschließen. Eine solche Naturauffassung bezeichnet man als Organizismus im biologischen Sinne und als Holismus im philosophischen Sinne. Die organizistisch-holistische Naturkonzeption insgesamt, welche schließlich die brauchbarsten Grundsätze der naturwissenschaftlichen und traditionellen Naturauffassung in sich vereint (nachdem sie die Extreme verworfen hatte), stellt das heute gültige Paradigma dar (vgl. Mayr, 1998: 23). Der Organizismus und der Holismus lassen sich jedoch nicht ohne weiteres miteinander identifizieren, obgleich sie in den meisten Fällen ähnliche Aussagen treffen. Wie im Kap.1.1 gezeigt, ist Schäfers ethische Grundposition anthropozentrisch, obwohl er zugleich die organizistische Naturvorstellung akzeptiert. Dies illustriert, dass der Organizismus nicht unbedingt notwendig zum Holismus führt, sondern vielmehr dass der naturethische Holismus grundsätzlich auf dem Organizismus in der Biologie fußt.

Mit Bezug auf die drei obigen Naturauffassungen sollten *zwei* Bemerkungen gemacht werden. Zum einen: Während die zweite Naturauffassung wertfrei ist, sind die anderen genannten Naturauffassungen wertbezogen. Da die erste und die dritte Naturauffassung auf andere Weise wertbezogen sind, sind sie allerdings auch in diesem Punkt nicht miteinander gleichzusetzen.

Die erste Naturauffassung bezieht sich auf inhärente Werte. Demgegenüber sind die Werte und die Werteigenschaften der Natur bei der dritten Auffassung wesentlich nicht unabhängig von der bewertenden Beschreibung des Zustandes der Natur durch den Menschen. Werte und Werteigenschaften lassen sich weder vollständig auf Subjektivität und ihre Leistungen zurückführen; noch sind sie (vollständig) unabhängig von Menschen, insofern der Mensch für sie mitkonstitutiv ist. Darauf komme ich im Kap.6 zurück.

Zum anderen: Während die zweite Naturauffassung mit einer horizontalen Begründungsform der anthropozentrischen Umweltethik verbunden ist, sind andere Naturauffassungen mit einer vertikalen Begründungsform der Naturethik verbunden (vgl. Fischer, 1998: 19ff.). Es gab zwar bereits in der Antike eine atomistische und materialistische Naturauffassung. Da sich die mathematisch-naturwissenschaftliche Naturauffassung aber nicht auf eine derartige Konzeption in der Antike zurückführen lässt, indem sie ausschließlich auf einer naturwissenschaftlichen oder physikalisch-chemischen Naturauffassung beruht, wird sie nicht historisch konstituiert. Da sich die dritte Naturauffassung in nachmetaphysischer Weise auf die antike Naturauffassung bezieht, darf sie nicht mit der ersten Naturauffassung identifiziert werden. Sie behauptet nicht, dass eine notwendige Ordnung der Dinge, die auf eine überempirische Natur, eine zweckmäßige Weltvernunft oder einen planenden Schöpfer zurückgeht, heute akzeptiert werden muss. Sie stützt sich vielmehr auf eine Struktur, die der alltäglichen Weltorientierung und vielen kulturellen Weltbildern inhärent ist. Indem sie grundsätzlich nicht unabhängig von historischen Menschen-, Natur- und Weltbildern sowie den daraus abgeleiteten Werteigenschaften ist, ist sie nicht voraussetzungslos und deshalb mit einer vertikalen Begründungsform der Naturethik verbunden.

### **5.1.1 METAPHYSISCHE VORSTELLUNG VON DER NATUR UND TELEOLOGIE DER NATUR**

Obwohl das zweite und dritte Kapitel dieser Arbeit darauf abzielen, die historischen Menschen-, Natur- und Weltbilder in der europäischen und ostasiatischen Denktradition aufzuzeigen und somit eine stabile sowie tragfähige Grundlage der holistischen Naturethik zu bilden, sind wir bereits dort metaphysisch begründeten Vorstellungen der Natur begegnet. Deshalb ist es mit der bloßen Wiederbelebung der historischen Menschen-, Natur- und Weltbilder nicht getan, insofern sie mehr oder weniger metaphysische Annahmen und Begründungsmethoden in sich enthalten. Es geht vielmehr darum, die historischen Menschen-, Natur- und Weltbilder genauer zu untersuchen und auf nachmetaphysische Weise zu aktualisieren. Die Frage, auf welche Weise sie aktualisiert werden können, wird im Kapitel 6 ausführlich diskutiert. Die metaphysisch begründeten Vorstellungen von der Natur in der

Antike sollen nur kurz zusammengefasst werden, um ausführlicher auf die modernen Formen metaphysisch begründeter Naturauffassungen blicken zu können, die grundsätzlich auf diesen alten Formen fußen. Ich möchte danach auf ihre Probleme hinweisen.

Die frühesten Versuche, die Natur zu erklären, beriefen sich auf das Übernatürliche. Vom schlichten Animismus bis hin zu den großen Religionen wurde alles, was rätselhaft und scheinbar unerklärlich war, dem Tun von Geistern oder Göttern zugeschrieben. Die alten Griechen und die Ostasiaten aber begannen mit einem anderen Ansatz. Sie beschäftigten sich zunehmend mit der Aufgabe, die Welt zu erklären. Obgleich ihre Erklärungen in vielen Fällen auf Beobachtungen basierten, spielte die Metaphysik dabei stets eine tragende Rolle (vgl. Mayr, 1998: 75). Europäische Vorstellungen von der Natur haben zwei antike Wurzeln: In der jüdisch-christlichen Tradition wird die Natur als Schöpfung Gottes gedacht. Gott schafft die Welt, d.h. die Natur als Ganzes, aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*). In der griechischen Tradition hingegen gilt die Natur als das Ganze, der Kosmos, meist als ungeschaffen und unvergänglich, in sich stehend und als göttlich. In Platons *Timaios* überführt der göttliche Demiurg den Zustand der Unordnung, den er vorfindet, in den Zustand der Ordnung (Tim. 41b). Die Natur in ihrer subtilen Zweckmäßigkeit scheint nur verstehbar, wenn sie einer zweckmäßigen Weltvernunft oder schöpferischen Weisheit zugeordnet ist. Aristoteles fasst es in die Worte, „die Natur tut nichts umsonst“ (De caelo, 271a33), sondern sei durch und durch zwecktätig, so dass alles in ihr harmonisch abgestimmt sei. So ist das Reich der Natur Aristoteles zufolge ein von einer ursprünglichen Naturkraft bewegtes teleologisches, wahrhaft organisches Ordnungsgefüge. Er behauptet, die Zweckmäßigkeit in der Natur könne nur durch die Annahme einer alles sinnvoll anordnenden Vernunft erklärt werden. Anders ausgedrückt: Die Existenz des zweckmäßigen Lebendigen und seine zielgerichteten Tätigkeiten können nur durch Entelechie oder Energeia erklärt werden, die beide gemeinsam gelegentlich als die Aktualisierungsleistung der Seele bezeichnet wird. Für alle Bewegungen in der sinnlichen Welt muss der erste unbewegte Bewegter (*proton kinoun akineton*) nach Aristoteles vorausgesetzt werden, der selber kein Bestandteil der sinnlichen Welt ist und zur übersinnlichen Welt gehört.

Abgesehen von der buddhistischen Tradition wird der Begriff ›Natur‹ im ostasiatischen Kulturkreis meist durch den Begriff ›Tian‹ gekennzeichnet und verstanden. Obgleich der Begriff ›Natur‹ im ostasiatischen Sprachgebiet (z.B. China, Korea und Japan) wörtlich als ›Ziran‹ ausgedrückt wird, kennt das Altchinesische für den Begriff der Natur im allgemeinen die Ausdrücke Tian (Himmel), Tiandi (Himmel und Erde), Tiandi zhi jian (das, was zwischen Himmel und Erde ist), Wanwu (die zehntausend Dinge oder die Dingwelt) usw., von denen

der wichtigste Terminus zweifellos ›Tian‹ ist. Ostasiatische Vorstellungen von der Natur sind also nicht unabhängig von dem Begriff ›Tian‹. Der Begriff ›Tian‹ hat aber doppelte Bedeutungen: Er bezieht sich nicht nur auf die sinnliche wahrnehmbare Welt, sondern zugleich auf die übersinnliche Welt, die die sinnlich wahrnehmbare Welt erst ermöglicht. Der Begriff ›Tian‹ wird z.B. in der Zhou-Zeit als ein personaler Gott, der durch Belohnung und Bestrafung menschlichen Verhaltens teleologisch steuert, als (nicht ein, sondern) *der* Ursprung der Moral bei Konfuzius und Menzius, als das harmonische Prinzip des Kosmos und der Grund des absoluten Guten (im Buch *I Ging* und *Zhongyong*) verstanden. Das heißt: Der Begriff ›Tian‹ bzw. ›Natur‹ wird nicht nur im Hinblick auf sinnliche Beobachtung, sondern auch im Hinblick auf Ethik, Religion und Metaphysik verstanden. Der Begriff Tian und die mit Tian kombinierten Begriffe bedeuten mehr als das, was wir sinnlich wahrnehmen können. In der ostasiatischen Tradition bedeutet Tiandi also wörtlich der Himmel und die Erde, aber inhaltlich die ganze Welt, in der der Mensch und die Natur einheitlich existieren. Mit anderen Worten: Tiandi (im Sinne der ganzen Welt) bezeichnet einen ideal geordneten Kosmos mit umfassender Harmonie zwischen Makro- und Mikrokosmos. Wie im Kap.3.1 erwähnt, wird ›Taiji‹ als der Ursprung der ganzen Welt, das Ursprungsprinzip aller geschaffenen Dinge und Grund des Wandels im Kosmos gedacht. Vereinfacht gesagt ist Taiji also der metaphysische Begriff bezüglich des Ursprungs und Wandels der ganzen Welt und aller Dinge, der zum einen mit der Idee des Guten bei Platon verglichen werden kann, insofern Taiji die Existenz der ganzen Welt und aller Dinge ermöglicht, und ist zum anderen mit dem Begriff ›des ersten unbewegten Bewegers‹ oder ›Entelechie‹ bei Aristoteles vergleichbar, insofern von dem Wandel des Kosmos und der Verwandlung der ganzen Welt sowie aller Dinge die Rede ist. Da der Begriff Natur, Welt oder Tiandi im ostasiatischen Kulturkreis nicht unabhängig von Taiji ist, sind die ostasiatischen Vorstellungen von der Natur ebenfalls metaphysisch begründet. Zusammengefasst lässt sich sagen: Die Vorstellungen der Natur in der ostasiatischen Tradition könnten durch holistische Formen und metaphysische Begründungsmethoden gekennzeichnet sein.

Die Antike geht von der Idee eines Kosmos oder Tian aus, d.h. der Vorstellung einer wohlgeordneten guten Welt, in der jeder Prozess sein vorbestimmtes Ziel und jedes Ding seinen vorbestimmten Ort hat. Jeder Teil hat einen Bezug auf das Ganze und insofern auch einen Wert. Das gilt auch für den Menschen. Wie jedes andere Wesen nimmt auch der Mensch einen bestimmten Platz im Ganzen der Welt ein und aus diesem Platz ergibt sich das Ziel seines Lebens. In einer solchen wohlgeordneten guten Welt existieren die einzelnen Teile nicht beziehungslos nebeneinander, sondern bilden ein funktionales, hierarchisches System.

Die ganze Welt kann im Sinne einer göttlichen Schöpfung oder eines hierarchisch gegliederten Weltganzen sinnhaft sein, weil sie z.B. durch die göttliche Vernunft, die Gutheit des Demiurg, die Idee des Guten oder Taiji immer auf das Gute hin geordnet ist. Die ganze Welt ist im Sinne der Antike teleologisch struktuiert. Der Begriff eines Kosmos oder Tian bezeichnet eine sinnhafte Ordnung, in der Tatsachen und Werte nicht voneinander zu trennen sind. Derartige Werte wären dadurch gekennzeichnet, dass sie gänzlich unabhängig von menschlicher Wertschätzung einem Sein innewohnen: es handelt sich um inhärente Werte. Mit der Behauptung der Existenz inhärenter Werte geht allerdings eine erhebliche Beweislast einher. Eine Existenz inhärenter Werte stützt sich nicht auf empirische Beweise, sondern auf religiöse oder metaphysische Annahmen. Sie ist also in vielen Fällen auf ein absolutes Wesen im religiösen Sinne wie z.B. den Schöpfer Gott (*natura naturans*) gerichtet oder in anderen Fällen auf ein metaphysisches Wesen, das sich in der überempirischen Welt befindet. Die meisten Konzeptionen einer Ethik, die in der Antike entworfen wurden, beruhten zudem auf einer metaphysischen Anthropologie, die wiederum nicht unabhängig von einer metaphysisch begründeten Vorstellung vom Ganzen der Natur ist (vgl. Korsgaard, 1996: 1-5). Metaphysisch begründete Vorstellungen der Natur werden gelegentlich als ›verzauberte Natur‹ bezeichnet, insofern sie nicht wissenschaftlich bzw. empirisch bewiesen werden können. Manche derzeitige Versuche, normative Naturkonzeptionen wiederzubeleben, orientieren sich mehr oder weniger stark am Vorbild der Antike. Sie lassen sich in vielen Fällen z.B. auf die Entelechie des Aristoteles zurückführen. Somit ist die Natur heute vielfach wieder teleologisch und metaphysisch struktuiert. Der Grund, wieso eine derartige Vorstellung von der Natur heute nicht einfach revalidiert werden kann, liegt m.E. aber gerade nicht in ihrem holistischen Inhalt, sondern in ihrer metaphysischen Begründungsmethode.

Seit langem und heute noch wird versucht, einen neuen Zugang zur Natur in Frontstellung gegen die Naturwissenschaften zu gewinnen. Der Vitalismus kann als ein derartiger Versuch der Biologie und der Philosophie der Biologie ausgesehen werden. Jedoch ist das vitalistische Paradigma nicht einheitlich, da alle Gegenargumente zu verschiedenen Aspekten des Physikalismus traditionell unter dem Begriff Vitalismus zusammengefasst werden. Eine Gemeinsamkeit der Vitalisten besteht darin, die lebensspezifischen Eigenschaften lebender Organismen zu erklären. Sie behaupten entweder die Existenz einer besonderen Substanz des Lebendigen, die mit Mitteln der physiko-chemischen Wissenschaften nicht analysiert werden kann, oder aber eine besondere Lebenskraft (gelegentlich auch Entelechie oder *élan vital* genannt), die von den Kräften unterschieden wird, mit denen sich Physiker beschäftigen.

Der lebensphilosophische Ansatz von Henri Bergson (1930) geht z.B. davon aus, dass die

Naturwissenschaft die Dinge nur von außen, von ihrem physikalistischen Aspekt her sieht. Er behauptet, dass in der Biologie oder in der Lebensphilosophie vom *élan vital* die Rede sein muss, der als (metaphysische) Lebenskraft die Welt durchströmt und ihr Lebendigkeit verleiht. Problematisch ist hier, dass der metaphysische *élan vital* nur durch Intuitionen zugänglich ist, die dem Verstande letztlich unzugänglich bleiben. Zudem besteht das generelle Problem mit Intuitionen darin, dass sie stark divergieren. Da für eine Hypothese, die allein durch Intuitionen zugänglich ist, nicht allgemeinverständlich argumentiert werden kann, ist fraglich, ob eine solche Hypothese richtig in die philosophische oder wissenschaftliche Debatte eingeschlossen werden kann. Demgegenüber versucht Driesch, ein nicht-irrationales Erkenntnisprinzip zu setzen, indem er für eine besondere Lebenskraft plädiert. Er postuliert eine bisher unbekannte Vitalkraft, die im Lebendigen die physikalischen Gesetze teilweise aufhebt, die sogenannte Entelechie. Er behauptet, dass diese Entelechie ein nichtmaterieller Faktor ist, aber dennoch naturwissenschaftlich eingreifend gedacht werden muss. Der Neovitalismus Drieschs wird oft mit der Aristotelischen Entelechielehre identifiziert. Driesch lehnt dies aber deutlich ab. Er weist explizit darauf hin, dass seine Entelechielehre nichts mit der des Aristoteles zu tun habe (Driesch, 1922: 4f, 169 & 181f.), was sachlich durchaus richtig ist. Unklar bleibt, wie die Entelechie Drieschs naturwissenschaftlich eingreifend gedacht werden kann, und worauf sich die Naturwissenschaft bei Driesch bezieht. Selbst wenn die Lebenskraft der Vitalisten kein metaphysisches Prinzip wäre, handelt es sich gewissermaßen um eine *black box*, die naturwissenschaftlich nicht bewiesen werden kann. Stegmüller kritisiert außerdem, dass die aristotelische und die neovitalistische Position insgesamt zusammenfallen. Über diejenigen, die eine Entelechie in der Natur annehmen, sagt er: „Wer heute so etwas behauptet, kann nicht erwarten, vom Naturwissenschaftler ernst genommen zu werden, so wie schon seit langem niemand mehr ernst genommen würde, der behauptete, dass die Planeten von Geistern bewegt würden“ (Stegmüller, 1983: 644).<sup>126</sup> Es ist offensichtlich, dass der Vitalismus von dem Glauben an einen kosmischen Zweck (Teleologie oder Finalismus) zumindest gestützt worden ist. Die Vitalisten wandten sich (zum Teil wegen ihrer teleologischen Tendenzen) heftig gegen Darwins Theorie von der natürlichen Selektion, die an die Stelle der Existenz einer kosmischen Teleologie die natürliche Selektion als treibende Kraft für evolutionären Wandel setzte (vgl. Mayr, 1998: 35). Mit der Selektionstheorie würde der Vitalismus als Erklärung für Anpassungsleistung überflüssig. Obwohl die metaphysisch fundierte Teleologie (fast) völlig überwunden worden ist, Welt und

<sup>126</sup> Vgl. Zur modernen Form der vitalistischen Naturauffassung: Sachsse (1976). Wie bereits im Kap.2.1.2.3 dieser Arbeit aufgezeigt worden ist, können die Begriffe ›Entelechie‹ und ›Beseeltheit der lebendigen Natur‹ bei Sachsse in Wirklichkeit nicht szientifisch abgeleitet werden, obgleich Sachsse ernsthaft versucht, den Begriff der ›Beseeltheit‹ mit dem genetischen Programm zu verbinden.

Natur – z.B. durch Darwins Evolutionstheorie – ›entzaubert‹ worden sind, wird noch heute versucht, von teleologischen Strukturen in der Natur zu reden (etwa bei Paul Taylor, Hans Jonas, Robert Spaemann etc; vgl. Kap.1.3.1). Spaemann weist z.B. explizit darauf hin, das Vernünftige sei „das An-den-Tag-Kommen der Wahrheit über das Natürliche“, das „selbst in der Teleologie der Natur“ liege (Spaemann, 1987: 157). Damit ist zunächst gemeint, dass zwischen dem Vernünftigen und dem Natürlichen, das selbst in der Teleologie der Natur liegt, kein Widerspruch besteht. Damit ist stillschweigend zudem gemeint, dass die Teleologie der Natur tatsächlich der vernünftigen Erklärung der Welt entsprechen könne, oder dass die bisherige Erklärung der Welt durch teleologische Erklärung ersetzt werden sollte. Wer heute noch von teleologischen Strukturen in der Natur redet, insistiert darauf, dass seine Position eher empirisch oder wissenschaftlich als metaphysisch sei. Hans Jonas setzt die Einheit der Welt als Einheit von Sein und Sollen. Um diese Einheit argumentativ abzustützen, rekurriert er nicht auf apriorische Reflexionen oder auf eine Metaphysik, sondern auf eine exemplarische Erfahrung, nämlich die Erfahrung eines Neugeborenen (Jonas, 1979: 234ff.; vgl. s.o. Kap.1.3.1). Diese Argumentationsweise ist jedoch sehr suggestiv. Niemand, der sich unbefangen dem Eindruck eines Neugeborenen aussetzt, wird leugnen können, dass das Sein des Neugeborenen einen Sollensanspruch an uns stellt. Mit einer solchen Erfahrung versucht Jonas zugleich, den Vorwurf des bloßen Rückgangs auf einen metaphysischen Naturbegriff zu vermeiden, obwohl er versucht, einen ›Imperativ des Daseins‹ (ebd.: 90), die Teleologie der Natur und den Selbstzweckcharakter der Organismen zu postulieren. Es fragt sich aber, ob das Sein der Natur einen Sollensanspruch an uns stellt wie das Sein des Neugeborenen (vgl. Kap.1.3.1). Anders gefragt: Kann die Beziehung von Mensch und Natur wirklich mit der elterlichen Beziehung von Eltern und ihrem Kind verglichen werden? Zudem fragt es sich, ob eine partikuläre Erfahrung eine solch weiterreichende metaphysische (Hypo-)These über das Sein an sich stützen kann. In *Organismus und Freiheit* (1973) setzt Jonas allerdings beim Lebendigen als einem Urphänomen an. Zum Verständnis der Welt sei es falsch – mit den Idealisten – vom Geist auszugehen oder – mit den Physikalisten – von der Materie. Als empirisches Fundament seiner Überzeugung wählt Jonas den Begriff des organischen Stoffwechsels. Bereits im Stoffwechsel gebe es eine substantielle Einheit von Form und Materie, indem der Stoff nur wechseln könne, wenn er von der organischen Form zusammengehalten werde. Doch fragt sich, auf welche Weise von der Tatsache des Stoffwechsels in der Natur sowohl auf Bewusstsein, einen freien Willen, Moralität als auch grundlegendlicher die Einheit von Sein und Sollen einsichtig gemacht werden kann. Wenn Jonas fordert, eine Ethik müsse „durch ein in der Natur der Dinge entdeckbares

Prinzip“ begründet werden (ebd.: 342), gerät er in Gefahr einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen.

Wer noch heute teleologische Strukturen in der Natur postuliert, steht scheinbar vor einem Dilemma. Entweder er erfährt den Vorwurf des Anachronismus, wenn er tatsächlich auf die metaphysisch begründete Teleologie der Natur zurückgeht und/oder von einem inhärenten Wert der Natur redet. Oder er erfährt den Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses, wenn er ohne weiteres von der Einheit von Sein und Sollen in der sinnlich erfahrbaren Natur redet, oder wenn ethische Normen unmittelbar aus natürlichen Tatsachen abgeleitet werden. Dieses Dilemma unterstreicht, dass die Rede von einer Metaphysik der Natur Gefahr läuft, entweder empirisches Wissen zu übersehen oder zu überfrachten. Während der Mensch sich Ziele bewusst setzt und einmal geplant versucht, diese zu verwirklichen, verfährt die Natur in Wirklichkeit unbewusst und planlos. Die Natur verfolgt keine Zwecke. Daher ist es unplausibel, die Zielgerichtetheit des Natürlichen mit der des Menschen in Analogie zu setzen. Zwar plädieren auch Biologen und biologisch gebildete Philosophen heute noch für teleologische Erklärungen natürlicher Vorgänge. Sie postulieren aber keine Zwecke in der Natur, sondern erklären die scheinbare Zielgerichtetheit der (belebten) Natur mit Rückgriff auf wissenschaftliche Erklärungsmodelle als biologische Funktionen, die wiederum als biologische Adaptationen oder als das genetische Programm zu verstehen sind (vgl. Kap.2.1.2.3). Sie sprechen bei teleologischen Erklärungen natürlicher Vorgänge sozusagen von einer „Zielgerichtetheit der (belebten) Natur ohne bewusste Zwecke“. Das genetische Programm enthält keine Wertgesichtspunkte oder Finalität in sich, und generiert somit keine Normativität im Sinne einer Handlungsorientierung (vgl. Mayr, 1991: 51ff.; Krebs, 1997: 353f.; Mutschler, 2002: 172f.; Schramme, 2002: 263). Wenn die Rede von einer besonderen Lebenskraft von Organismen (die gelegentlich auch Entelechie oder *élan vital* genannt wird) durch den Begriff des genetischen Programm ersetzt würde, könnten die spezifischen Vorgänge in der Natur und des Lebendigen, die bloß auf mechanistische oder physikalische Gesetze zurückgeführt werden können, wissenschaftlich geklärt werden (vgl. Mayr, 1998: 34). Wenn stattdessen (hartnäckig) versucht wird, das Konzept einer autonomen Natur direkt in die positiven Wissenschaften einzubeziehen, geht die wissenschaftliche Objektivität verloren und somit hat keine tragfähige Grundlage der Naturethik begründet (vgl. Mutschler, 2002: 173).

Es ist zwar keineswegs ausgemacht, dass die derzeitige Bewegung einer Neuinterpretation der positiven Wissenschaften keinen Sinn macht; das Problem einer naturethischen Begründung, die über das in der gegenwärtigen Wissenschaft Gegebene hinausgeht, darf jedoch nicht ignoriert werden. Manche Versuche, die positiven Wissenschaften neu zu interpretieren um



den Begriff einer intrinsisch werthalt bestimmten Natur zu begründen, sind als eine Überinterpretation wissenschaftlicher Modelle anzusehen. Solche Versuche bürden den Wissenschaften Lasten auf, die sie schwerlich tragen können. Ich bin der Meinung, dass Begründung(smethoden) einer Naturethik mit dem gegenwärtigen Wissensstand zusammenpassen sollten. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Begründung einer Naturethik bloß auf naturwissenschaftlich beweisbare Tatsachen reduziert werden muss. Eine unmittelbare Berufung auf die „physische oder metaphysische Natur“ kann allerdings nicht gerechtfertigt werden, weil sie entweder auf einen naturalistischen Reduktionismus oder auf eine Wiederverzauberung der Natur (bzw. eine Zurücknahme der gegenwärtigen Wissenschaften) hinauslaufen würde (vgl. Honnefelder, 1992: 21f.; 280ff.). Angesichts der gegenwärtigen Naturkrise versucht eine wachsende Zahl von Menschen, möglichst umgehend eine tragfähige Grundlage der Naturethik zu bilden und ein neues Verhältnis von Mensch und Natur zu begründen. Ein derartiger Versuch ist m.E. durchaus richtig, aber es gibt keinen guten Grund dafür, dass die Alternative zum rein zweckrationalen Naturverhältnis jene starken Formen metaphysischer Gedanken sein müssen, die die Natur selbst als Quelle von Normativität begreifen.

Je stärker eine metaphysische Position ist, umso mehr wird sie dazu tendieren, Befunde empirischer Wissenschaften zu ignorieren. Sie beruft sich nicht auf die den Naturwissenschaften implizierte Ontologie. Eine Naturethik, die eine Metaphysik der Natur und apriorische Erkenntnisse voraussetzt, transzendiert einerseits das zweckrational geprägte Naturverständnis. Andererseits gerät sie in Gefahr, sich auf heute nicht mehr durchhaltbares Denken und Spekulationen zu stützen, da es eine Kluft zwischen dem metaphysischen Naturverständnis und dem wissenschaftlichen Wissen von der Natur gibt. Eine solche Metaphysik der Natur widerspricht zumindest teilweise der vorherrschenden Auffassung von Wissenschaftlichkeit. Sie geht nicht nur über den Anthropozentrismus hinaus, sondern zugleich über das wissenschaftliche Naturverständnis. Dadurch, dass ein Werte- oder Ideenhimmel bei einem metaphysischen Welt- und Naturverständnis vorausgesetzt wird, werden inhärente Werte des Seins abgesichert. Eine Metaphysik der Natur wird seit langem als Chorisimos kritisiert (vgl. Kap.2.1.1.3; Met. 990a). In der vorherrschenden Vorstellung von der Welt und der Natur wird angenommen, dass es keinen Chorisimos zwischen Faktenwelt und Wesenssphäre gibt, sondern nur die „eine Wirklichkeit“ (Schlick, 1948: 93). Von daher kommt eine unmittelbare Berufung der Naturethik auf eine Metaphysik der Natur manchmal in den Verdacht einer Re-Moralisierung der Natur oder der Wiederverzauberung der Welt. Eine Naturethik sollte daher ohne bloßen Rückgriff auf metaphysische Naturbegriffe begründet

werden.

Die Probleme einer Metaphysik der Natur sollen abschließend unter zwei Gesichtspunkten behandelt werden. (a) Es geht zunächst um den naturalistischen Fehlschluss. Die Frage, ob eine metaphysische Vorstellung von der Natur einen naturalistischen Fehlschluss begeht, wird seit langem diskutiert. Manche Autoren behaupten, dass eine metaphysische Begründung der Moral einer formalen Kritik des naturalistischen Fehlschlusses im weiteren Sinne unterworfen werden sollte. Demgegenüber sind andere Autoren der Meinung, dass genaugenommen kein enger Zusammenhang mit dem naturalistischen Fehlschluss besteht. Die Beantwortung dieser Frage hängt allerdings von dem Verständnis des naturalistischen Fehlschlusses ab (vgl. s.u. Kap.6.3.1). Wenn moralische Normen unmittelbar aus der naturwissenschaftlich erfassbaren Natur abgeleitet werden, sollte hier vom ›naturalistischen Fehlschluss‹ die Rede sein. Aber wenn moralische Normen mit Hilfe einer metaphysisch fundierten Naturkonzeption begründet werden, fragt sich, ob dieser Fall auch dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses zu unterwerfen ist. Sofern die Natur bei einer metaphysisch begründeten Ethik „von selbst“ mit positiven ethischen Werten – inhärenten Werte – behaftet ist, die im naturwissenschaftlichen Weltbild nicht angenommen werden, zieht eine metaphysische Moralbegründung m.E. keinen dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses auf sich.

Eine Metaphysik der Natur verliert aber in Folge der Fortschritt der Naturwissenschaft nach und nach an Bedeutung und mit ihr eine Naturethik, die allein auf ihr fußt. Der Vitalismus beispielsweise war eine Bewegung, um zu zeigen, wie nichtssagend ein platter Physikalismus für die Erklärung des Lebens war. Wir haben aber bereits von seinem raschen und vollständigen Untergang erfahren, zu dem verschiedene Faktoren beitrugen. Am schwerwiegendsten war, dass der Vitalismus zunehmend mehr als metaphysisches denn als wissenschaftliches Konzept verstanden worden ist. Das Problem des Vitalismus liegt darin, dass er die Phänomene des Lebens aus dem Reich der Wissenschaft nahm und sie ins Reich der Metaphysik überführte. Die Vitalisten gingen auf all jene Aspekte des Lebendigen ein, die bei den Physikalisten unerklärt blieben, ohne wissenschaftliche Methode zu ihrer Klärung. Durch ihr dogmatisches Beharren auf der Existenz einer Lebenskraft behinderten sie sogar sorgfältige Analysen, welche grundlegende Funktionen lebender Organismen hätten erklären können (Mayr, 1998: 36). Neuere biologische Konzepte zur Erklärung lebensspezifischer Phänomene machen die Versuche der Vitalisten, die Existenz einer (nichtmateriellen oder metaphysischen) Lebenskraft zu beweisen, überflüssig. Zwei Fortschritte waren besonders entscheidend für diesen Wandel. Einer war das Aufkommen der Genetik, das schließlich zu dem Konzept des genetischen Programms führte. Damit wurde es möglich, zielgerichtete

Lebensphänomene zumindest prinzipiell als teleonomische Vorgänge zu erklären, die durch genetische Programme gesteuert werden. Ein anderer war der Darwinismus: Die ›natürliche Selektion‹ ermöglichte es, die Anpasstheit der Arten an die Lebensbedingungen zu erklären, indem sie sich die ungeheure Vielfalt der Natur zunutze machte. Damit waren zwei wesentliche Säulen des Vitalismus – Teleologie und Antiselektionismus – zunichte gemacht (ebd.: 37).

(b) Das zweite Problem einer Metaphysik der Natur hängt mit dem Anachronismus zusammen. Mit Anachronismus ist hier gemeint, dass der antike metaphysische Naturbegriff Annahmen einschließt, die aus heutiger Sicht nicht aufrechterhalten werden können (Schäfer, 1987: 24). Physiologische Vorgänge, Adaptationen an die Umweltbedingungen sowie Formen scheinbar zweckgerichteten Verhaltens wurden vormals gewöhnlich durch nicht-materielle Lebenskräfte bedingt erklärt. Die teleologische Struktur der aristotelischen Natur hängt z.B. von der Unveränderlichkeit des Eidos ab. Dementsprechend wurde die Invarianz der Tier- und Pflanzenarten thematisiert. Dem widerspricht aber die Darwinsche Idee der Evolution biologischer Arten. Im Kontext der Evolution entsteht nichts, was je hätte entstehen müssen. Vieth und Quante weisen zu Recht darauf hin: „Dies gilt klarerweise, wenn ›müssen‹ in einem normativen Sinn verstanden wird. Aber auch im Sinne von ›kausal notwendig‹ geht man heute nicht mehr von ›müssen‹ im Sinne eines strikten Determinismus aus“ (Vieth & Quante, 2005: 203).<sup>127</sup> In diesem Sinne besteht das Problem teleologischer Struktur der Natur darin, dass die Natur bzw. ihre Ordnung insofern als normativ gedacht werden könnte, dass sie invariant und stabil ist (oder sein muss).

Die Stabilität des Kosmos ist – veranschaulicht anhand der ewig gleichen periodischen Bewegungen der Gestirne – ein Grundzug des antiken Naturdenkens. Bei der Statik des antiken Kosmosmodells dynamische Aspekte der Natur bzw. ihrer Vorgänge aber nicht berücksichtigt. Demgegenüber lehrt die moderne Kosmologie, dass die vermeintlich ewige Ordnung der natürlichen Prozesse in Wirklichkeit einen besonderen Zustand in einem weiten

---

<sup>127</sup> Die Annahme, zukünftige Ziele seien die Ursache für gegenwärtige Geschehnisse, scheint jedem Kausalitätsbegriff zu widersprechen. Braithwaite (1954) formulierte diesen Widerspruch folgendermaßen: „Bei einer normalen kausalen Erklärung wird das *explicandum* im Sinne einer Ursache erklärt, die ihm entweder vorausgeht oder gleichzeitig ist; bei einer teleologischen Erklärung wird das *explicandum* als etwas erklärt, das entweder mit einem speziellen zukünftigen Ziel oder mit einem biologischen Ziel, das ebenso Zukunft wie Gegenwart oder Vergangenheit ist, in kausalem Zusammenhang steht“ (zit. nach Mayr, 1998: 54). Selbst wenn natürliche Vorgänge belebter Naturwesen aus unserer heutigen Sicht allerdings nicht völlig auf kausal-notwendige Vorgänge im Sinne des Physikalismus reduziert werden, ist teleologische Erklärung für die Natur bzw. besonders belebte Naturwesen, wobei nicht-materielle bzw. besondere Lebenskräfte vorausgesetzt werden, heute ebenfalls nicht mehr zu rechtfertigen. Eine solche teleologische Erklärung ist übrigens nicht geeignet für die Erklärung der menschlichen Ethik und der Naturethik. Unsere Handlungsziele setzt nicht die Natur, sondern wir. Und allein der Mensch befindet sich in der Lage, selbst Ziel zu setzen und es zu erstreben, nicht aber die Natur selbst. Wie mehrmals gezeigt, bezieht sich das genetische Programm allerdings nicht auf vollständige Autonomie der Natur bzw. belebter Naturwesen.

Zustandsraum darstellt, der keineswegs invariant und stabil sein muss (Schäfer, 1987: 25). Die Natur und natürliche Vorgänge sind dynamisch, variant und nicht immer stabil. Es gibt keine Garantie dafür, dass der (primäre) Naturzustand und die Natürlichkeit von Vorgängen immer gut qualifiziert werden können. Der (primäre) Naturzustand ist nicht immer gut für sich selbst und für uns. Deshalb sollte die (positive) Mitwirkung des Menschen in der Natur m.E. erlaubt und sogar moralisch geboten sein. Die Vorstellungen von der Natur und einer wohlgeordneten guten Welt sollten auf aktualisierende Weise interpretiert werden.

### **5.1.2 MATHEMATISCH-PHYSIKALISCH-CHEMISCHE ODER MECHANISTISCHE VORSTELLUNG VON DER NATUR**

Die mathematisch-physikalisch-chemische Vorstellung von der Natur wurde bereits in Kap.2.2 teilweise diskutiert. Während ich im Kap.2.2 insbesondere den Zusammenhang zwischen ihr, neuzeitlicher Ethik und anthropozentrischer Sichtweisen betont habe, möchte ich mich hier auf ihre Vorstellung von der Natur konzentrieren.

Die Naturvorstellung, die von Animismus und Mystik der Natur befreit ist, fußt vollständig auf wissenschaftlicher Beobachtung, Analyse und Interpretation. Der Naturwissenschaftler spricht nicht mehr vom Übersinnlichen, sondern vom Sinnlichen, das beobachtbar und analysierbar ist. Durch die Erklärung dessen, was früher wissenschaftlich nicht erklärbar war, wird die Idee, dass es in der Natur etwas Mystisches bzw. etwas Übernatürliches gibt, zurückgedrängt. Die Ordnung der Natur wird in mathematischer Sprache neu geschrieben und in physikalische Gesetze übersetzt. Die Entwicklungen der Naturwissenschaften – besonders der Mathematik und Physik – ermöglichen ein neues Bild von Mensch, Natur und Welt. In den modernen Naturwissenschaften gilt als maßgebliche Zugangsweise zur Natur nicht mehr die alltägliche Erfahrung, sondern das sich auf Experiment und (mathematisierte) Theorie stützende methodisch geleitete Vorgehen. Gloy bezeichnet eine solche Zugangsweise zur Natur als das naturwissenschaftliche Naturverständnis, das wiederum als wissenschaftlich-technisch bzw. technokratisch bezeichnet werden kann (Gloy, 1995: 18). Es zeichnet sich auch dadurch aus, dass die Natur nicht mehr als organisches Ganzes gesehen wird, in dem auch der Mensch integraler Bestandteil ist. Ganz im Sinne des lateinischen Wortes ›*obciere*‹ – was soviel bedeutet wie: ›sich gegenüber aufstellen‹, ›hinstellen‹, ›vor sich hinsetzen‹ – wird die Natur als Objekt, dem der Mensch als Subjekt gegenübersteht, angesehen. Unter Natur verstehen wir den von invarianten Naturgesetzen beherrschten Gegenstandsbereich, über den sich exakte Erkenntnis gewinnen lässt. Natur wird so als Bereich gedacht, in dem sich nach unveränderlichen Gesetzen zwangsläufige Veränderungen vollziehen; sie ist Ort der

Notwendigkeit. Kant hat diesen Naturbegriff auf die Formel gebracht: „[Natur bedeutet den...] Inbegriff der Erscheinungen, sofern diese vermöge eines inneren Prinzipes der Kausalität durchgängig zusammenhängen“ (KrV A418/B446). Mit dem Zusammenhang nach einem Prinzip der Kausalität meint Kant den Zusammenhang vermöge der Naturgesetze. Das ist eine typisch neuzeitliche Vorstellung von der Natur. Für die Neuzeit ist die Einheit der Natur mit dem Konzept des Naturgesetzes so eng verbunden, dass „das Wort Natur schon den Begriff von Gesetzen bei sich führt“ (MAdN, AA 468).

Das antike Naturverständnis wurde in der Neuzeit von dieser neuen Betrachtungsweise verdrängt. Frühere Erklärungen der griechischen Philosophen gerieten größtenteils in Vergessenheit bzw. wurden durch neue Erklärungen der Welt ersetzt. Das mittelalterliche Natur- und Weltbild, das vom strengen Festhalten an den Lehren der Heiligen Schrift dominiert war, und das alles in der Natur Gott und göttlichen Gesetzen zuschreibt, war in der Neuzeit kein Gegenstand der Naturphilosophie. Die Welt wurde nicht mehr als Kosmos bezeichnet, der evaluative oder normative Implikationen enthält, sondern bloß als Universum, das keine evaluativen oder normativen Implikationen enthält und vollständig von den Naturwissenschaften beschrieben werden kann. Die Welt wurde nicht mehr als ein Ganzes gesehen, sondern fragmentarisch verstanden, damit sie naturwissenschaftlich beobachtet und analysiert werden konnte. Die Natur ist Ort der Notwendigkeit. Die Beschreibung als ›Mechanisierung des Weltbildes‹ ist durchaus passend. Sie besagt, dass die Natur bzw. die Welt keine metaphysische Komponente in sich enthält und lebendige Organismen ebenso auf molekularer Ebene entsprechend den Prinzipien der Physik und Chemie erklärt werden können wie unbelebte Materie. Diese Position wird als Mechanizismus und später als Physikalismus bezeichnet.

Zwei der Komponenten, die zu dieser Mechanisierung des Weltbildes führten, sollen näher behandelt werden. Im philosophischen Zusammenhang werden – wie im Kap.2.2.2 gezeigt worden ist – *res extensa* und *res cogitans* bei Descartes strikt voneinander unterschieden. Dadurch werden alle Organismen außer Menschen als Maschinen oder Automaten angesehen. Eine Unterscheidung zwischen belebter und unbelebter Materie ist laut Descartes sinnlos. Damit ist die mechanistische bzw. physikalische Erklärung der Natur bei Descartes indirekt vorweggenommen. Auch deshalb konnte mechanistische bzw. physikalische Erklärung des Lebens sogar bis in unser Jahrhundert hinein einflußreich sein. Mit dem Erscheinen von La Matries *L'homme machine* (Die Maschine Mensch) erreichte der Cartesianismus in der Mitte des 18. Jahrhunderts seinen Höhepunkt.

Im naturwissenschaftlichen Zusammenhang trug (und trägt) die rasche Entwicklung der

Physik dazu bei, vieles von dem magischen Denken und der Abhängigkeit vom Übernatürlichen zu widerlegen, indem physikalische Erklärungen natürlicher Phänomene angeboten werden. Durch das Ersetzen des Begriffs ›Lebenskraft‹ durch den Begriff ›Energie‹ durch die Physikalisten werden Erklärungen biologischer Phänomene auf rein physikalische Faktoren reduziert. Mathematisch gestützte Theorien ermöglichten den Physikalisten derartige reduktionistische Erklärungen der Natur bzw. des Lebens. Galileo Galilei, Johannes Kepler und Isaac Newton machten sich mit Erfolg die Mathematik zunutze, um ihre Erklärungen des Universums zu untermauern, und trugen zur Mechanisierung des Weltbildes bei (vgl. Mayr, 1998: 24).

Mensch und Natur wurden bei einem derartigen Naturverständnis voneinander getrennt. Der naturwissenschaftliche Umgang des Menschen mit der Natur ist durch intellektuelle und voluntative Fähigkeiten gekennzeichnet. Der Mensch beobachtet, analysiert, interpretiert, plant, reguliert und gestaltet die Natur. Er erhebt sich zu einem vermeintlichen *alter deus*, einem zweiten Gott, der die Natur nach seinen Vorstellungen gestaltet (Degen-Ballmer, 2001: 34f.). Gewissermaßen spielten Naturwissenschaft und Technik in der Neuzeit sozusagen die Rolle einer Ersatzreligion. Der Erkenntnisfortschritt bringt nach und nach neue technische Anwendungen und somit neue Nutzungsmöglichkeiten mit sich, so dass schließlich die Natur dem Menschen weitgehend als für die Sicherung seines Lebens verfügbar erscheint, als Ressource seines Strebens nach Wohlergehen. Die Natur wird nur als Material menschlicher Wunscherfüllung gedacht. Dieses Naturverständnis bricht mit dem antiken Naturverständnis und tritt nach Gloy an die Stelle des früheren Naturverständnisses:

Die Natur, die aufgehört hat, als lebendige, organische Einheit zu existieren, tritt jetzt als Stückwerk aus Teilen auf. An ihr interessiert nur noch, was sich den sezierenden und selektierenden Operationen des Verstandes unterwerfen, kurzum, was sich begreifen lässt. Die Devise für den Geist lautet: Konstruktion der Natur, wobei diese unterschiedliche Grade aufweisen kann (Gloy, 1995: 18).

An anderer Stelle charakterisiert Gloy dieses Verständnis durch fünf Merkmale:

*Erstens* die Auflösung der ursprünglichen Einheit und Ganzheit mit der Konsequenz der Subjekt-Objekt-Spaltung und der zunehmenden Entfremdung des Objekts, *zweitens* die Konzentration auf die kognitiven, intellektuellen Vermögen des Subjekts bei gleichzeitiger Degradierung und Subordination der sensitiven, emotionalen, stimmungsmässigen Erlebnisweisen, *drittens* die Akzentuierung der quantitativen Erkenntnisweise wie überhaupt der mathematischen, *viertens* die entsprechende Ausrichtung des Objekts auf diese, was mit einer Präparierung desselben zum physikalischen Konstrukt oder Gestell einhergeht – Symbol dieser Auffassung ist die Maschine –, *fünftens* die anthropozentrische Einstellung, die dem Menschen eine Herrschaftsrolle gegenüber der Natur zuweist (Gloy, 1996: 7).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Das Verhältnis von Mensch und Natur wird durch die naturwissenschaftliche Betrachtung der Natur neu bestimmt und führt zu einer neuen Einstellung des Menschen zur Natur. Dies begünstigt eine neue Form der Ethik, die

wertneutral oder anthropozentrisch der Natur gegenüber steht (vgl. Kap.2.2 & Kap.4.2). Die naturwissenschaftliche Vorstellung von der Natur liegt weit entfernt von metaphysisch begründeten ethischen Annahmen. In der Natur sind keine Werte enthalten, sie hat keine ethischen Zusammenhänge. Natur ist empirisch erfahrbar und wissenschaftlich analysierbar, und wird nach und nach auf der Ebene etwa von Atomen, Elektronen, Neutrinos, Quarks etc. analysiert, keinesfalls aber mehr als wertbezogenes Ganzes gesehen. Werte sind keine Entitäten der Natur. Damit verliert der wertbezogene Begriff ›Kosmos‹ seinen Sinn und wird durch den wertfreien oder –neutralen Begriff ›Universum‹ ersetzt. Beschreibungen der Natur dürfen nicht präskriptiv, sondern rein deskriptiv sein. Innerhalb dieses Beschreibungsrahmens gibt es keine evaluativen oder normativen Momente in Bezug auf Natur. Von daher kann der Verweis auf die Natur nicht mehr als Argument in einer ethischen Diskussion eingesetzt werden (vgl. Vieth & Quante, 2005: 205). Der Mensch, der sich von einer Metaphysik der Natur und der göttlichen Weltordnung befreit, wird autonom. Allerdings unter der Bedingung, dass eine Zuschreibung von Verantwortung für Handlungsfolgen immer die Freiheit des Handelnden voraussetzt, man also so oder auch anders handeln könnte. Die Stärkung des Autonomiegedankens in der Neuzeit könnte so positiv bewertet werden. Eine Ethik der Verantwortung, des verantwortlichen Umgangs mit der Natur erfüllt aber von der Neuzeit bis in unser Jahrhundert diese Erwartung nicht. Die neuzeitliche Ethik in der Neuzeit setzt das von ihr bestimmte Menschenbild (Mensch etwa als vernünftiges Wesen, sprachbegabtes Wesen, Kooperationspartner usw.) voraus und beschränkt somit ihren Gegenstandsbereich auf das Verständnis von Mensch und Gesellschaft. Die Natur wird in die ethische Debatte nicht mehr einbezogen.

Die mechanistisch-physikalische Vorstellung von der Natur wird sowohl in Bezug auf die Naturwissenschaften (oder genauer die Biologie), wie auch in Bezug auf die Naturethik vielfach kritisiert. Exemplarisch seien einige dieser Vorwürfe im Folgenden gezeigt.

*Erstens* gibt es einen ganz wesentlichen Bereich der Wirklichkeit, nämlich den Bereich der lebendigen Organismenwelt, der sich nicht bloß auf mechanistische Funktionsweisen oder physikalische Gesetzmäßigkeiten reduzieren lässt, sondern nach einer eigenständigen und biologischen Erklärung verlangt. Dies bedeutet allerdings nicht, dass es eine mystische bzw. magische Lebenskraft des Lebendigen gibt, die in der modernen Biologie behauptet werden kann. Dies bedeutet vielmehr, dass nicht alle Eigenschaften von Lebewesen auf physiko-chemische Gesetze zurückführen lassen. Die reduktionistische Annahme übernimmt stillschweigend viele physikalistische Konzeptionen. Dadurch werden die Natur und vor allem komplexe lebende Systeme in den meisten Fällen auf eine deterministische Weise

erklärt. In lebenden Organismen findet sich eine Hierarchie von komplexen Systemen, von Molekülen, Zellen und Geweben bis hin zu ganzen Organismen, Populationen und Arten. In höheren Systemen treten Merkmale auf, die sich allein aus Kenntnis der Bestandteile nicht hätten voraussagen lassen (Mayr, 1998: 15). Zudem umfasst die Biologie einige spezifische Eigenschaften wie Pluralismus, Emergenz, historische Darstellungen der Phylogenese, die in der mechanistischen oder physikalistischen Erklärung nicht erklärt werden.

*Zweitens:* Selbst wenn die Natur und ihre Prozesse selbst keine Werte in sich enthalten, kann man nicht sagen, dass eine wertbezogene Beschreibung des guten Zustandes der Welt und der Natur unmöglich oder gar nicht erlaubt ist. Eine lebensweltliche Vorstellung von der Natur ging sonst zugunsten einer naturwissenschaftlichen Vorstellung von der Natur verloren, in dem Fall Verweise auf die Natur keine evaluativen oder normativen Bezüge und somit keine ethische Bedeutung haben können. Weil die Natur in diesem Fall nicht als Argument in einer ethischen Debatte eingesetzt werden kann, scheint es dem Menschen in moralischer Hinsicht gleichgültig, was in der Natur passiert, oder es scheint ihm moralisch nicht verwerflich, welche Einstellung er zur Natur hat. Zwei Alternativen bieten sich an: Entweder interpretiert man die Natur und ihre Prozesse auf deterministische Weise und betrachtet sich nur als Beobachter oder Zuschauer, der eine gleichgültige Haltung gegenüber der Natur und ihren Prozessen annimmt. In diesem Fall besteht kein Zusammenhang zwischen der Moral und der Natur. Man beschäftigte sich mit einem Reduktionsprojekt der Moral oder der Naturalisierung der Moral, wobei etwas Ethisches vollständig auf etwas Außerethisches zurückgeführt wird, das in der Natur gegeben ist. Die Moral verliert dann ihren selbstständigen Status. Natur und Moral werden in diesem Fall deterministisch interpretiert. Oder: Natur wird ihm moralisch gleichgültig und er akzeptiert einen naturzerstörerischen Anthropozentrismus oder bestenfalls eine anthropozentrische Umweltethik, die allein die Verpflichtung des Menschen gegen sich selbst (oder die Pflicht in Ansehung der Natur bei Kant; vgl. Kap.2.2.3; vor allem MST, §17) anerkennt und somit nur einen Umweltschutz im Interesse der Menschheit (ggf. inklusive kommender Generationen) akzeptiert. Wie in Kap.1 und Kap.4 gezeigt, sollten nicht nur die naturwissenschaftliche, sondern auch die lebensweltliche Natur- und Weltauffassung in unserem (moralischen) Denken akzeptiert werden. Die Ethik und insbesondere die Naturethik sind nicht unabhängig von unserem historischen Menschen-, Natur- und Weltbild und werden mit diesem Bild historisch konstituiert.

*Drittens:* Die strikte Trennung zwischen deskriptiven und evaluativen Eigenschaften, wie sie im physikalischen und chemischen Bereich der Natur wissenschaftlich sogar geboten ist, ist in den Lebenswissenschaften unmöglich. Manche biologisch-medizinische Begriffe wie gesund,



krank u.a. haben einen deskriptiv-evaluativen Doppelcharakter. So kann der Zustand eines Patienten von einem Arzt rein wissenschaftlich und deskriptiv beschrieben werden. Die Gesundheit des Patienten ist aber gewiss für den betreffenden Patient selbst und manche Anderen der Krankheit vorzuziehen. Biologische Eigenschaften sind nicht vollständig wertfrei. Moralische Eigenschaften supervenieren oft in der biologischen Welt auf nicht-moralischen Eigenschaften. Diese Supervenienzbeziehung zwischen moralischen und nicht-moralischen Eigenschaften kann (allerdings nicht die einzige, sondern) eine Möglichkeit bieten, dem Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses zu entgehen.

*Letztens* stellt sich die Frage, ob es heute noch keine alternative Vorstellung von der Natur gibt, die sowohl die metaphysische Naturvorstellung (im Sinne einer Metaphysik der Natur bzw. der Teleologie der Natur) als auch die rein naturwissenschaftliche Naturvorstellung ersetzen kann. Einige biozentrische Naturethiker oder anthropozentrische Umweltethiker denken, dass ihr ethischer Ansatz jeweils entweder auf einem metaphysisch bzw. teleologisch fundierten Naturbegriff oder auf einem mechanistisch-physikalischen Naturbegriff fußen sollte. Den Biozentrikern zufolge sollten wir uns entweder auf eine Heiligkeit oder den Lebenswillen alles Lebens oder den Selbstzweckcharakter alles Lebendigen oder inhärente Werte in der Natur berufen, um die gegenwärtige Naturkrise zu überwinden. Demgegenüber ist die Natur für Anthropozentriker nicht etwa Selbstzweck, sondern lediglich Mittel zu menschlichen Zwecken, sonst fälle man in mythische Denkformen und Naturideologien zurück. Dieser mechanistisch-physikalische Naturbegriff ist in den letzten Jahren vielfach kritisiert und zumindest teilweise widerlegt worden. Es hat sich in den letzten Jahren gezeigt, dass sich neben der klassischen rein physiko-chemischen immer stärker auch eine organizistisch-holistische Naturvorstellung etabliert hat, die nicht sezierend-analysierend vorgeht, sondern das Partikulare immer als Teil eines Ganzen versteht und somit in größeren Zusammenhängen denkt. Eine solche Naturvorstellung lässt sich gut mit der lebensweltlichen Naturauffassung verbinden, denn die organizistisch-holistische Naturvorstellung schließt weder einen Einfluss der Naturwissenschaften auf die Kultur noch die Akzeptierung des Einflusses der Kultur auf die Naturwissenschaften aus. Eine bewertende Beschreibung der guten Welt ist also erlaubt. Die Einsicht des Menschen in die Welt ist hier für den guten Zustand der Welt bzw. der Natur mitkonstitutiv.

### **5.1.3 ORGANIZISTISCH-HOLISTISCHE VORSTELLUNG VON DER NATUR**

Wenn die oben gezeigte historische Veränderung des Naturbegriffs kurz zusammengefasst werden soll, könnte sie als die Abwendung von einem teleologischen Begriff der handelnden

Natur zu einem Naturverständnis bezeichnet werden, das die Natur ihren unveränderlichen Gesetzen unterworfen sieht. Damit verliert die Natur ihre Bedeutung als eigenes Subjekt im Sinne von Heiligkeit oder Lebenswillen alles Lebens oder Selbstzweck alles Lebendigen. Sie wird im Verlauf der Geschichte immer mehr zu einem bloßen Objekt, über das ein Verfügungswissen gewonnen werden kann, aus dem heraus aber kein Orientierungswissen mehr möglich scheint. Diese Veränderung des Naturverständnisses ist für die gegenwärtige Naturkrise mitverantwortlich. Ich plädiere deshalb für eine aktualisierende Wiederbelebung eines Naturbegriffs, der Natur als Inbegriff des Ganzen verstehen kann und der dem Menschen, der sich in seiner lebendigen Existenz als Teil dieser Natur zu erkennen vermag, nicht mehr nur die Herrschaft über die Natur zuschlägt, sondern ein Leben in Einklang mit der Natur ermöglichen soll. Ein derartiger Naturbegriff sollte sowohl dem historischen Naturverständnis, in dem die Natur als eine wohlgeordnete gute Welt (Kosmos und Tiandi) bezeichnet werden kann, als auch dem gegenwärtigen Wissen bzw. dem alltäglichen Bewusstsein des Menschen entsprechen. Das heißt: Er lässt sich nicht bloß auf den antiken Naturbegriff zurückführen.

Von Galilei bis in die Moderne gab es in der Biologie eine Oszillation zwischen rein mechanistischen und vitalistischen Erklärungen des Lebens (Mayr, 1998: 25). Eine solche folgenlose Auseinandersetzung zwischen Mechanizisten (bzw. Physikalisten) und Vitalisten wird seit Beginn des 20. Jahrhunderts nach und nach einer Kritik unterzogen. Der englische Physiologe John Scott Haldane stellte in seinem Buch *The Philosophical Basis of Biology* (1931) fest, dass „die Biologen sich fast einmütig vom Vitalismus als anerkannten Glauben abgewandt“ haben. Er erklärte zugleich aber auch, dass eine rein mechanistische Auslegung nicht die Koordination erklären könne, die so bezeichnend für das Leben sei. Wir seien aufgefordert schließlich eine andere theoretische Grundlage der Biologie finden, die nicht bloß auf die Physik zurückgeführt wird. Die Auseinandersetzung zwischen Mechanizisten und Vitalisten ist schließlich ohne einen Sieg des Mechanismus oder des Vitalismus zu Ende gegangen, mit dem Resultat eines neuen Erklärungssystems, das man heute gewöhnlich als Organizismus bezeichnet. Der Organizismus besagt, dass reduktionistische und physiko-chemische Erklärungen nicht denjenigen Merkmalen von Organismen gerecht werden, die auf komplexeren Stufen der Organisation emergieren. Lebewesen sind keine bloßen Ansammlungen von Merkmalen oder Molekülen. Ihre Funktion ist durch ihre Organisation, ihre wechselseitigen Beziehungen, Wechselwirkungen und gegenseitigen Abhängigkeiten bestimmt (Mayr, 1998: 42). Organismen sind offene Systeme, die sich regenerieren und fortpflanzen können, und für die deshalb, wie sich schon an Ernährung und Stoffwechsel

zeigt, die Form ihrer Wechselbeziehung mit ihrer jeweiligen Umgebung konstitutiv ist. Das Wort ›Leben‹ bezeichnet immer die Wechselwirkung dessen, was wir ›lebendig‹ nennen, mit seiner Umwelt in einem offenen System (Altner, 1990: 352). In diesem Sinne bedarf es einer eigenständigen Erklärungsweise, die nicht bloß auf Physik oder Chemie reduziert wird und ungeeignet für (lebende) Organismen ist. Manche Wissenschaftler plädieren seit Beginn des letzten Jahrhunderts für eine holistische Erklärung lebender Organismen holistisch sein muss. Jan C. Smuts, von dem auch der Begriff ›Holismus‹ stammt, erläutert in seinem Buch *Holism and Evolution* (1926) seine holistische Sicht der Organismen:

[...] ein Ganzes [ist] in dem hier dargelegten Sinne nicht einfach, sondern zusammengesetzt und [besteht] aus Teilen. Natürliche Ganze, wie Organismen, sind [...] komplex oder zusammengesetzt, sie bestehen aus vielen Teilen, die in tätiger Beziehung oder Wechselwirkung der einen oder anderen Art zueinander stehen. Die Teile können ihrerseits kleine Ganze sein, wie etwa die Zellen im Organismus.

Organismen lassen sich nicht anhand der Eigenschaften ihrer isolierten Bestandteile erschöpfend erklären, das Ganze ist stets mehr als die Summe seiner Teile.

Der naturphilosophische Holismus wurde seit den 20er bis in die 60er Jahre des letzten Jahrhunderts von Adolf Meyer-Abich entwickelt. Er unterscheidet den Holismus von den herkömmlichen Erklärungen, d.h. dem Vitalismus und dem Mechanismus/Physikalismus:

Im Gegensatz zum Vitalismus glauben wir an einen bestehenden Ableitungszusammenhang zwischen biologischen und physikalischen Gesetzen und Prinzipien, und im Gegensatz zum Mechanismus sind wir überzeugt, dass wir die biologischen Gesetze und Prinzipien als die komplexeren keinesfalls aus den einfacheren physikalischen ableiten können. Dann bleibt uns als dritte Möglichkeit aber noch die Hoffnung, dass wir vielleicht umgekehrt die physikalischen Prinzipien und Gesetze aus den biologischen ableiten können (Meyer-Abich, 1934: 35).

Meyer-Abich hofft, dass sich eine umfassendere (Natur-)Wissenschaft begründen lässt, in die Form, dass ›die Biologie eine umfassendere (Natur-)Wissenschaft ist und die Physik als einen Spezialfall enthält‹. Es geht also um eine Umkehr des Denkens bzw. des Paradigmas. Das holistische Denken kehrt genau die mechanistische und physikalische Sicht um, in der das Lebendige vom Unbelebten her zu sehen und somit das Lebensprinzip der Organismen vollständig auf mechanistisches bzw. physikalisches Prinzip zurückzuführen ist. Meyer-Abich weist daher ausdrücklich darauf hin: „Wir müssen nun unser Denken von Grund aus umkehren und lernen, das Unbelebte neu vom Lebendigen her zu sehen und zu begreifen“ (Meyer-Abich, 1948: 174). Dieses Umdenken drückt sich im Begriff ›Simplifikation‹ aus. Er besagt, dass die anorganische Welt als ein Grenzfall oder eine Simplifikation, eine Vereinfachung der organischen zu verstehen sei, eine künftige Biologie also die Physik umfassen werde (vgl. Meyer-Abich, 1934: 24ff.; 1948: 331f.).

Dieses Umdenken bezieht sich auf ein Projekt, in dem die „Natur als Ganzes“ verstanden

wird, und stellt eine neue und eigene Erklärungsweise der Biologie im Kontext einer umfassenderen Naturwissenschaft als einen holistischen bzw. ganzheitlichen Erkenntnisansatz. Die Natur als Ganzes wird im ganzheitlichen Erkenntnisansatz nicht aus der Summe ihrer Grundbausteine und den zwischen ihnen wirkenden Gesetzen abgeleitet, wie es im klassischen Mechanismus des 19. Jahrhunderts der Fall war, aber ebenso auch in der modernen Biologie vorausgesetzt wird. Die Teile oder Elemente sind im ganzheitlichen Erkenntnisansatz als Glieder eines Ganzen bestimmt. Meyer-Abich hat als für das holistische bzw. ganzheitliche Denken der Biologie den Ausdruck ›ein lebendiger Weltorganismus‹ eingeführt:

Genau ebenso wie einen lebenden Organismus stellen wir uns nun auch die Natur als Ganzheit vor. Wie in einem lebendigen Organismus die Zelle im Gewebe, dieses im Organ, dieses wieder im Organverband und dieser endlich in der Totalität des Organismus ganzheitsbezogen enthalten und aufgehoben ist, so ist die rein räumliche Wirklichkeit in der mechanischen, diese wieder in der physikochemischen, diese ihrerseits in der organismischen und diese endlich in der seelischen Natur ganzheitlich enthalten und aufgehoben (Meyer-Abich, 1948: 40). [...] Die Natur als Ganzes ist kein blinder Haufen von zufällig beieinander befindlichen, sonst aber gegeneinander völlig kontingenten Naturen, sondern ein lebendiger Weltorganismus! Dessen Ordnung ist kosmisch, aber nicht als ein statisches Dasein [...], sondern als eine ununterbrochene dynamische Entwicklung, eine dauernde Wandlung und Verwandlung. Das Dasein der Natur ist eine beständige Schöpfung, Harmonie von Leben und Sterben“ (ebd.: 158).

Der Ausdruck ›ein lebendiger Weltorganismus‹, d.h. die Natur als Ganzes, umfasst Organismen und Anorganismen. Konkreter gesagt: Sofern die anorganische Welt bei Meyer-Abich z.B. durch den Begriff ›Simplifikation‹ in die organische Welt integriert werden kann, kann die Biologie als eine umfassendere (Natur-)Wissenschaft durch die organismische Naturwissenschaft gekennzeichnet sein.

Darüber hinaus lässt sich der naturphilosophische Holismus durch die Betonung der Historizität der Natur vom Mechanismus bzw. Physikalismus unterscheiden. Die Historizität der Natur lässt sich auf zwei Weisen interpretieren. Zum einen: Jeder Organismus hat eine eigene evolutionäre Lebensgeschichte, weil er und seine Vorfahren die naturgeschichtliche Evolution durchlaufen. Diese Sichtweise ist dem Mechanismus und Physikalismus fremd, in dem alle biologischen und organischen Merkmale nur auf physikalische Merkmale wie etwa Naturgesetze, Energie oder Materie zurückgeführt werden, die in keinem Zusammenhang mit der Historizität stehen. Der naturphilosophische Holismus hingegen akzeptiert die Historizität im Sinne der Evolution. Andererseits ist der naturphilosophische Holismus darum bemüht, ganzheitliche Erkenntnismethoden zu begründen, die im Bezug auf das komplexe Mensch-Natur-Verhältnis der Tatsache Rechnung tragen, dass Mensch und Natur eine gemeinsame Geschichte haben. Dazu verweist Adolf Meyer-Abich auf die naturphilosophischen Wurzeln, die bis zu Platon und Aristoteles zurückreichen, und auf Goethe, bei dem die

Naturphilosophie der Organismen im Holismus den Rückweg von Aristoteles zu Platon findet. Meyer-Abich verbindet seinen naturphilosophischen Holismus mit dem Kosmos Platons und der Entelechie des Aristoteles. In diesem Sinne hat der naturphilosophische Holismus eine historische Grundlage. Wie Meyer-Abich zeigt, erkennen wir die Grenze des mathematischen, mechanistischen und physikalischen Denkens dort, wo das geschichtliche Denken beginnt (vgl. ebd.: 94). Im naturphilosophischen Holismus Meyer-Abichs werden aber metaphysische Annahmen des antiken Naturverständnisses akzeptiert, z.B. sofern die Welt als *beseelt* anerkannt (ebd.: 208) oder im Anschluss an Aristoteles behauptet wird, dass das Höhere stets *der erste Bewegter* des Niederen sei und dass der gesamte Weltorganismus als solcher die fortdauerende *Schöpfung Gottes* sei (vgl. ebd.: 356f.)

Der naturphilosophische Holismus vergrößert angesichts der Naturkrise des 20. Jahrhunderts – die gewöhnlich als Umweltkrise bezeichnet wird – seinen Interessen- und Geltungsbereich und ist besonders seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts darum bemüht, einen Ausweg aus der Naturkrise zu finden. Da diese aus Sicht des naturphilosophischen Holismus eine Konsequenz des anthropozentrischen Welt- und Naturbildes der Industriegesellschaft ist, das den Menschen zum Maß aller Dinge macht und eine falsche Umweltpolitik zur Folge hat, geht der naturphilosophische Holismus in praktischer Absicht vor allem von der Kritik am anthropozentrischen Welt- und Naturbild aus. Gefordert wird eine Korrektur der anthropozentrischen Weltsicht hin zu einem holistischen Weltbild, das die Natur als Ganzes versteht. Klaus Michael Meyer-Abich hat bereits früh darauf hingewiesen, dass der Begriff ›Umwelt‹ den Menschen in den Mittelpunkt rückt und den Rest der Welt bzw. der Natur zu seinem Lebensraum erklärt, und schlägt stattdessen den Begriff ›natürliche Mitwelt‹ vor (vgl., Meyer-Abich, 1984 & 1997). Der von ihm entwickelte Holismus steht in der Tradition von Platon, Nikolaus von Kues, Goethe, Herder, Niels Bohr, Carl F. v. Weizsäcker und seinem Vater Adolf Meyer-Abich. Das heißt: Der naturphilosophische Holismus in praktischer Absicht steht natürlich in der Kontinuität mit dem historisch entwickelten Holismus. Der Begriff ›natürliche Mitwelt‹ wird historisch entwickelt und ist holistisch geprägt. Er ist nicht wertneutral, sondern wertbezogen, entspricht aber zugleich der naturwissenschaftlichen Faktizität.<sup>128</sup>

Die neuzeitlichen Naturwissenschaften versuchten nicht-metaphysische Vorstellungen von der Natur aufzuzeigen und trugen zur Beseitigung einer Mystik der Natur oder einer unnötigen Angst vor der Natur bei. Wie bereits gezeigt worden ist, wird die Natur *selbst* von den

---

<sup>128</sup> Die hier benutzte Rede von naturwissenschaftlich hat nichts mit dem reduktionistischen Materialismus, Mechanismus oder Physikalismus des 18. und 19. Jahrhunderts zu tun, der darin einen universalen Erklärungsansatz sah. Wie im Folgenden gezeigt wird, bezieht sich die hier genannte Naturwissenschaft auf eine organisistisch-holistische Naturwissenschaft.

nezeitlichen Naturwissenschaften nicht erklärt. Organische Merkmale werden dabei durch physikalische Merkmale ersetzt. Naturprozesse werden nur durch naturgesetzliche bzw. rein kausale Mechanismen erklärt. Die Natur wird nicht als Ganzes, sondern als Summe von Teilen begriffen. Der Mechanismus/Physikalismus ist also gar nicht für eine Erklärung der ganzen Natur geeignet. Außerdem wird die Natur als wertneutraler oder wertfreier Bereich verstanden. Die nezeitlichen Naturwissenschaften bringen in diesem Sinne kein Orientierungswissen, sondern nur ein Verfügungswissen mit sich. Sie resultieren in dem nezeitlichen Ideal einer ›Herrschaft über die Natur‹ und in anthropozentrischen Ethiken. Die Natur, die wir erforschen, ist nicht mehr die Natur, in der wir leben oder die wir sind. Natur erscheint tatsächlich als unsere Umwelt für uns zu sein, und wird in der Alltagssprache unbewußt durch den Ausdruck ›Umwelt‹ ersetzt. Die Welt des Menschen wird der Natur gegenübergestellt. So wird der Eindruck erzeugt, dass die Natur für uns zur Verfügung steht. Diesen Irrtum bestreitet Meyer-Abichs naturphilosophischer Holismus in praktischer Absicht mit seiner Kritik am anthropozentrischen Welt- und Naturbild.

Klaus Michael Meyer-Abich setzt dem Mechanismus/Physikalismus das Konzept der ›naturgeschichtlichen Verwandtschaft‹ entgegen, welches besagt, dass die Menschheit mit den Tieren und Pflanzen, mit Erde, Wasser, Luft und Feuer aus der Naturgeschichte als eine unter Millionen Gattungen am Baum des Lebens insgesamt hervorgegangen ist. Die Elemente der Natur gehören zu der Welt um uns und so auch zu unserer Umwelt, aber eigentlich sind sie nicht nur *um* uns, sondern *mit* uns. Unsere natürliche *Mitwelt* ist alles, was von Natur aus mit uns Menschen in der Welt ist. Um dies zu betonen, spricht Meyer-Abich von unserer Mitwelt statt von unserer Umwelt (Meyer-Abich, 1984: 19f.). Da der Begriff ›naturgeschichtliche Verwandtschaft‹ schon in Kap.1.4.2 behandelt wurde, möchte ich zeigen, dass dieser Begriff gut zur organismisch-holistischen Naturwissenschaft passt.

Für seine Kritik am Anthropozentrismus und dem üblichen Umweltbegriff verweist Meyer-Abich auf die Umweltlehre von Jakob von Uexküll (vgl. Meyer-Abich, bes. 1984: 245ff.; 1990: 14ff.; 1997: 72). Ihm zufolge hat jede Art von Lebewesen ihre besondere Umwelt als ihren spezifischen Lebensraum, so dass es Umwelten immer nur in der Mehrzahl gibt. Die menschliche Umwelt ist nach diesem Verständnis der menschliche Lebensraum, andere Arten von Lebewesen haben ihre eigenen, je spezifischen Lebensräume, in denen wiederum wir zu ihrer Mitwelt bzw. zu ihrer Umwelt im Uexküllschen Sinn gehören. Der Uexküllsche Umweltbegriff bestreitet den anthropozentrischen Umweltbegriff, der die übrige Welt nur als Umwelt des Menschen ansieht. Das absolute Verfügungsrecht des Menschen auf die Natur kann in diesem Sinne nicht anerkannt werden, die Natur steht nicht nur für uns zur Verfügung.

Alle Naturwesen sind nicht bloß beieinander, sondern wechselseitig miteinander als Lebensgemeinschaft der Natur da. Jedes Naturwesen als das Mitsein hat nach Meyer-Abich seinen Platz und Wert in der Einheit und Ordnung des Ganzen (vgl. Meyer-Abich, 1997: 146f., 352f.).<sup>129</sup>

Dieser holistische Naturbegriff entspricht der modernen organizistischen Naturvorstellung und dem modernen ökologischen Wissen. Um dies aufzuzeigen, sollen zwei Kerngedanken des Organizismus und der Ökologie hier herausgestellt werden. Zum einen: Ökologen untersuchen seit langem die Umweltbedürfnisse von Individuen bestimmter Arten und vor dem Hintergrund der ›Anpassung‹ an ihrem Lebensraum. Individuen einer bestimmten Art brauchen zum erfolgreichen Leben eine artspezifische Umwelt. Darüber hinaus besetzt jede Art einen bestimmten Teil der Natur, der ihre Bedürfnisse erfüllt. Diesen bezeichnen Ökologen als ›Nische‹ dieser Art. Joseph Grinnell stellte sich z.B. in seinem klassischen Konzept der Nische vor, die Natur bestehe aus zahlreichen Nischen, die jeweils für eine Art passten: Die Nische ist eine Eigenschaft der Umwelt (vgl. Mayr, 1998: 280). Der Mensch hat in diesem Sinne keinen abschließenden Anspruch auf die Natur. Die Natur ist in diesem Verständnis als unsere Umwelt nicht bloß um uns oder für uns da, sondern als unsere natürliche Mitwelt mit uns da. Zum anderen: Ein anderer Kerngedanke des Organizismus und der Ökologie bezieht sich auf die Koevolution der Arten oder ökologische Wechselwirkungen (ebd.: 274ff.). Sie besagt, dass zwischen dem Wohlergehen einer bestimmten Art und dem der wechselwirkenden Arten eine enge Beziehung besteht. Dies schließt überhaupt nicht aus, dass zwischen verschiedenen Arten es auch Konkurrenz gibt. Nicht nur Koevolution, sondern auch Konkurrenz gehören zu ökologischen Wechselwirkungen. Ökologische Wechselwirkungen sind komplex, deren Endergebnis erst nach sehr eingehender und differenzierter Analyse sichtbar wird. Zum Beispiel hat wohl niemand damit gerechnet, dass die Zerstörung von Seevogelkolonien auf der russischen Insel Nowaja Semlija durch radioaktive Materialien zu einem Zusammenbruch der örtlichen Fischerei führen würde. Auch die Einführung exotischer Pflanzen oder Tiere, ob nun absichtlich oder nicht, hat oft unerwartete Auswirkungen. Naturforscher und –ethiker haben auf vielfältige Art und Weise vor Gefahren gewarnt, die der Mensch durch radikale Eingriffe in die Natur und ihre Prozesse herbeiführt.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> Ebenso wie Jakob von Uexküll betont Niels Bohr, dass die Natur als Ganzes nicht bloß für uns zur Verfügung steht, und dass Natur und Umwelt nicht miteinander gleichgesetzt werden können. Sein Ausgangspunkt besagt, dass wir selbst von der Natur ein Teil sind. Insoweit der Mensch hier als ein Teil der Natur angesehen wird, ist von der Natur durchaus im Sinn des Naturseienden die Rede, zu dem der Mensch als eines von vielen Lebewesen gehört (Bohr, 1963: 8; vgl. auch Meyer-Abich, 1965).

<sup>130</sup> Beispielsweise wird die Ursache der globalen Erwärmung zum großen Teil auf menschliche Einflüsse zurückgeführt. Man denkt oft, dass zwischen Naturkatastrophen und menschlichen Wirkungen in der Natur kein Zusammenhang besteht. Einige Naturkatastrophen wie Tsunamis, Vulkanausbrüche oder Erdbeben sind nicht auf menschliche Wirkungen zurückzuführen. Andere Naturkatastrophen wie die globale Erwärmung, mit der

Auch in der holistischen Naturkonzeption von Ludwig Siep kann von der Natur im Ganzen die Rede sein. Er teilt Meyer-Abichs Kritik am „geheimen Anthropozentrismus“ des Umweltbegriffs, verwendet selber aber nicht den Begriff ›Mitwelt‹, weil der Begriff der Natur ihm neutraler als dieser erscheint (Siep, 2004: 212). Siep geht vom Begriff *Kosmos* im Sinne einer wohlgeordneten guten Welt aus, der natürlich kein wertfreier und inhaltsleerer Begriff ist. Gegen das unbegrenzte menschliche Schöpfertum versucht Siep keineswegs von der wissenschaftlichen Naturbetrachtung zur mystischen zurückzuführen. Sowohl die Vorstellung einer Natur, die gleichsam nur das Material menschlicher Wunscherfüllung ist, als auch die Konzeption einer unantastbaren, vielleicht sogar für menschliches Verhalten vorbildlichen Natur stellen für Siep Irrwege dar. Deswegen versucht er eine holistische Naturkonzeption in Übereinstimmung mit sowohl dem historisch entwickelten Naturbegriff, als auch unserem Alltagsbewußtsein zu entwickeln. Nach Siep gibt es in der kulturellen Tradition und im Alltagsbewußtsein gleichermaßen evaluative und erfahrungsgestützte Begriffe von der Natur, die sich verteidigen lassen, wenn man auf ihren metaphysisch-teleologischen Hintergrund verzichtet (Siep, 1999a: 139). Der Begriff *Kosmos* unterzieht einer nachmetaphysischen Interpretation. Unter Kosmos versteht Siep eine wohlgeordnete gute Welt oder eine bestimmte positive Ordnung der Welt, von der der Mensch ein Teil ist und in der wertvolle Eigenschaften verwirklicht werden können. Der Begriff ›Kosmos‹ schließt zwar an die griechische Tradition an, wendet sich aber gegen eine Metaphysik der Natur, die z.B. in der platonischen Kosmosvorstellung (vgl. Kap.2.1.1) betrachtet wird. Das heißt: Der aktualisierte Begriff *Kosmos* grenzt sich deutlich von dem starken moralischen Realismus oder dem metaphysisch fundierten moralischen Realismus (vgl. s.u. Exkurs 2) ab, d.h. von einem metaphysischen Naturbegriff oder einer metaphysischen Wirklichkeit. Unter *Kosmos* versteht Siep eine *temporäre* Wohlordnung der Welt, an der der Mensch mitwirkt. Der Begriff *Kosmos* müsste für Siep mit den Kenntnissen der Naturwissenschaften, unserem Alltagsbewußtsein und den Grundüberzeugungen gegenwärtiger Ethik verträglich sein. Siep vertritt eine wertethische Form des Holismus, in der Pflichten auf Normen und Normen auf Werte zurückgehen (vgl. Siep, 2004: bes. Kap.3). Die evaluative Beschreibung einer wohlgeordneten guten Welt spielt dabei die Hauptrolle. Auf die Sein-Sollens-Problematik in diesem Zusammenhang werde ich in Kap.6 zurückkommen. Die konkreten Inhalte der holistischen Naturethik, insbesondere Werteigenschaften einer wohlgeordneten guten Welt wie ›Natürlichkeit‹, ›Naturgemäßheit‹ und (ökologische) ›Gerechtigkeit‹ werden in Kap.5.3 behandelt.

---

globalen Erwärmung verbundene Katastrophen (z.B. Sturm, Trockenheit, Erdbeben, Überschwemmungen, Verwüstungen u.a.) haben einen engen Zusammenhang mit dem menschlichen Wirken in der Natur. Mit unseren Bemühungen können wir zumindest drastischen Klimawandel bremsen und somit seine katastrophalen Folgen mindern.



Stattdessen möchte ich hier im Anschluss an Meyer-Abich und Siep von den allgemeinen Merkmalen holistischer Naturbegriffs sprechen und zugleich davon, worauf der holistische Naturbegriff abzielt. Meyer-Abich und Siep zielen weder auf eine bloße Wiederbelebung eines metaphysisch-teleologischen Naturkonzepts ab, noch auf eine bloße Reduzierung der Natur auf atomare und molekulare Strukturen. Der holistische Naturbegriff steht sowohl einer derartigen Wiederbelebung, als auch einer solchen Reduzierung kritisch und sogar skeptisch gegenüber. Die holistischen Naturbegriffe ›natürliche Mitwelt‹ und ›Kosmos im Sinne einer wohlgeordneten guten Welt‹, sind *lebensweltlich* geprägt. Im Vergleich zum metaphysischen oder rein naturwissenschaftlichen Naturverständnis kann diese holistische Vorstellung von der Natur also als *lebensweltliches Naturverständnis* bezeichnet werden. Von einem solchen lebensweltlichen Naturverständnis ist unser Handeln in der Welt viel stärker geprägt als sowohl von einem göttlich, metaphysisch oder apriorisch begründeten Wissen über die Natur, als auch von dem Expertenwissen über atomare sowie molekulare Strukturen.

Der holistische bzw. lebensweltliche Naturbegriff bezieht sich auf eine (a) umfassende, (b) alltägliche, (c) geschichtliche Wirklichkeit und (d) eine Wirklichkeit unter Beteiligung des Menschen (vgl. Härle, 1995: 169ff.).

(a) Der Begriff *Lebenswelt* bezeichnet Härle zufolge einen Lebenszusammenhang, der sowohl die kulturell gestaltete Welt als auch die natürliche Welt umfasst und bringt gleichzeitig zum Ausdruck, dass der Mensch als Kultur- und Naturwesen Teil dieser Lebenswelt ist. Obgleich die kulturell gestaltete Welt und die natürliche Welt in der holistischen Naturethik voneinander unterschieden werden können, besteht kein Konflikt zwischen den beiden Welten. Bei der holistischen Naturethik werden die Begriffe Natur und Welt bisweilen auch miteinander gleichbedeutend gebraucht, wenn der Begriff Natur sich mit dem Begriff *Kosmos* in der griechischen Tradition oder dem *Tiandi* in der ostasiatischen Tradition verknüpft.

(b) Der Begriff *Lebenswelt* entspringt unserer Erfahrung. Wie oben angedeutet, lässt der Begriff *Lebenswelt* sich weder auf metaphysische Wirklichkeit zurückführen, die göttlich oder apriorisch begründet wird, noch auf *matters of fact* reduzieren, in denen kausale Naturgesetze herrschen. Damit der Begriff *Lebenswelt* erfahrungsgemäß ist, müsste er sowohl mit den Kenntnissen der gegenwärtigen Naturwissenschaften, als auch mit den Grundüberzeugung gegenwärtiger Ethik verträglich sein.

(c) Der Begriff *Lebenswelt* oder ›wohlgeordnete gute Welt‹ sollte historisch rekonstituiert werden. Er sollte sich an das historische Menschen-, Natur- und Weltbild anschließen. Dadurch kann er nicht bloß subjektiv, sondern eher objektiv begründet werden. Vermittels des historischen Menschen-, Natur- und Weltbildes kann unser Handeln in der Welt normativ

begründet und in vielen Fällen stärker motiviert werden als durch die subjektive Einstellungen. Wie gezeigt, bedeutet dies allerdings nicht, dass der holistische Naturbegriff auf eine bloße Wiederbelebung metaphysisch-teleologischer Naturbegriffe und somit die Wiederverzauberung der Welt abzielt.

(c) Die Beteiligung des Menschen an der Lebenswelt lässt sich auf zwei Weisen interpretieren. Zum einen kann Natur als dynamische Größe verstanden werden, von der der Mensch ein Teil ist und deren Dynamik er mitbeeinflusst. Die menschlichen Mitwirkungen in der Natur und die Eingriffe des Menschen in die Natur – als kulturelle Tätigkeit des Menschen – sind dabei erlaubt und sogar moralisch geboten, sofern sie zur Verwirklichung einer bestimmten positiven Ordnung der Welt und zur Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt beitragen. Andererseits spielt für den Begriff *Lebenswelt* die evaluative Beschreibung des Menschen einer wohlgeordneten guten Welt eine bedeutende Rolle. Denn das lebensweltliche Naturverständnis beschreibt im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Naturverständnis kein distanzierendes Verhältnis zwischen Beobachter und Beobachtetem (Degen-Ballmer, 2001: 33). Darüber hinaus benötigt die *Lebenswelt* die mitkonstitutive Rolle des Menschen, da sie sich nicht auf eine metaphysische Wirklichkeit bezieht, an der der Mensch sich nicht beteiligen kann. Der Begriff *Lebenswelt* ist allerdings keine bloße subjektive Präsentation oder Erfindung. Er bezieht sich vielmehr auf die reale Welt. Dafür ist wichtig, *welche* mitkonstitutive Rolle des Menschen erlaubt ist und *wie weit* diese gehen soll.

## **5.2 NATUR, NATURDINGE UND ARTEFAKTE ALS GEGENSTÄNDE DER NATURETHIK**

Die Naturethik thematisiert seit langem den Menschen und sein Handeln in der Natur. Da sich ›Kultur‹ immer auf geistige und körperliche Tätigkeiten des Menschen bezieht, ist das Begriffspaar ›Natur‹ und ›Kultur‹ ein langjähriges Diskussionsthema der Naturethik. Den Kern der Debatte bilden zwei Fragen: Einerseits die Frage, was wir unter Natur verstehen, an die weitere Frage angeschlossen sind, wie: Was kann als Natur bzw. Naturding gelten? Wie lassen sich Natur und Kultur voneinander unterscheiden? Zum anderen die Frage, in welchem Verhältnis Natur und Kultur zueinander stehen. Diese Frage kann wie folgt umformuliert werden: Kann Kultur (im Sinne der menschlichen Tätigkeiten) zur Verbesserung bzw. Verschönerung der Natur und der Welt beitragen? und (wenn ja) warum oder auf welche Weise ist ein solcher Beitrag möglich? Diese beiden Fragen sind bisher an vielen Orten der vorliegenden Arbeit beantwortet worden, weil sie sich in erster Linie mit dem Verhältnissen von Mensch und Natur beschäftigen.

Insbesondere im Kap.2.1.2.4 ist das Thema ›Natur, Naturdinge und Artefakte bei Aristoteles‹

bereits untersucht worden. Im Anschluss an die *Metaphysik* (1014b16ff.) des Aristoteles wurde über den Physis-Begriff bzw. Naturbegriff bei Aristoteles dort *dreierlei* gezeigt und kritisiert. Der erste Physis-Begriff besagt, dass das Naturseiende aus sich selbst heraus prozesshaft ist; es hat das Prinzip seiner Bewegung und seines Stillstandes in sich selbst – im Unterschied zum Hergestellten, zu den Artefakten, über deren Prozesshaftigkeit der Mensch bestimmt. Dabei sollten die Natur und die Kultur voneinander unterschieden werden. Der zweite Physis-Begriff geht vom Zusammenhang von Form und Material aus. Das heißt: Laut diesem Physis-Begriff bezeichnen sich Naturdinge als Dinge, die nach einer bestimmten Form (*eidos*) und aus einem vorhandenen Material gebildet sind. Im dritten Physis-Begriff wird *physis* tatsächlich mit dem Terminus *ousia* gleichbedeutend verwendet. In Bezug auf den zweiten und dritten Physis-Begriff dreht sich die Kontroverse darum, ob die Produkte der *technē* (Artefakte) tatsächlich als Naturdinge gelten können, und somit, ob wir unter Naturdingen ›*perceptible material objects*‹ (Kriwan, 1993: 131; vgl. Met. 1069b3: *hē aisthētē ousia*) verstehen sollten. Anschließend wurde ebenfalls behandelt, ob die Kultur und die Technik zur Verbesserung einer wohlgeordneten guten Welt bzw. Natur beitragen können. Könnte die naturgemäße Kultur somit als Teil der Natur in die Natur eingebettet werden, obgleich die von Menschenhand gemachten Dinge nicht unmittelbar als Naturdinge gelten können?

Die gegenwärtige Debatte um ›Natur, Naturdinge und Artefakte‹ oder ›das Verhältnis von Natur und Kultur‹ ist m.E. vielfach *entweder* unmittelbar mit der des Aristoteles verknüpft, *oder* hat zumindest eine sehr ähnliche Struktur wie bei Aristoteles. Auch in der gegenwärtigen Debatte werden Fragen, wie sie oben genannt wurden, gestellt und beantwortet. Im Anschluss an das Kapitel 2.1.2.4 möchte ich mich nun in erster Linie mit den gegenwärtigen Debatten beschäftigen. Zum besseren Verständnis der gegenwärtigen Debatte werde ich dabei auch auf Aristoteles eingehen.

Ich beginne mit der etymologischen Analyse des Wortes ›Natur‹. Wie am Beginn des Kap.5 gezeigt, erhielt das lateinische Wort *natura* (von *nasci* = geboren werden) – das als Lehnwort so auch in den meisten modernen europäischen Sprachen benutzt wird – seine Bedeutung als Übersetzung des griechischen Wortes *physis* (von *phyein* = wachsen). Das chinesische Wort *Ziran* für Natur bedeutet inhaltlich „das-Selber-so-Sein“. ›Natur‹ bezeichnet also im Allgemein etwas aus seinem Grund her Aufgehendes und Hervorkommendes, „das *von sich her* Seiende“, im Gegensatz zu dem von Menschenhand Gemachten. Im philosophischen Rahmen haben wir uns seit langem an zwei Begriffe ›*natura naturans*‹ und ›*natura naturata*‹ gewöhnt. Der Begriff ›*natura naturans*‹ wird in der Regel als die hervorbringende Natur, die

schaffende Natur, die Natur der Dinge und die unsichtbare Natur verstanden. Im Vergleich zum Begriff ›natura naturans‹ wird der Begriff ›natura naturata‹ in der Regel als die hervorgebrachte Natur, die geschaffene Natur, die Dinge der Natur und die sichtbare Natur verstanden. Diese Begriffe sind die auf Aristotelische Unterscheidungen (vgl. Met. 1014b16ff.; Phys. 193b12-18; De caelo 268a19-22) zurückgehenden scholastischen Begriffe, die zunächst dazu dienen, Naturprodukte und Kunstprodukte zu unterscheiden. Die Naturprodukte haben – anders als die Kunstprodukte – den Ursprung ihres Hervorgehens in sich selbst. Aber in Anlehnung an Aristoteles dürfen wir die Möglichkeit nicht übersehen, dass das Künstliche auch natürlich und damit Teil der Natur sein kann. Wer zwischen Mensch und Natur strikt trennt, oder wer den Menschen und sein Handeln niemals als Teil der Natur betrachtet, sieht nur einen Aspekt der Unterscheidung zwischen ›natura naturans‹ und ›natura naturata‹, und klassifiziert damit äußere Objekte nur aufgrund der Kenntnis ihrer Geschichte als entweder natürlich oder künstlich. Wichtig ist, dass die hervorgebrachte Natur ohne die hervorbringende Natur weder sein noch begriffen werden kann.

Die Begriffe ›Natur‹ und ›Kultur‹ werden jedoch sowohl im Alltag, als auch auf der wissenschaftlichen Ebene häufig als voneinander getrennt verwendet bzw. verstanden. Gloy charakterisiert diese Unterscheidung zwischen Naturdingen und Artefakten als eine *äußere Abgrenzung* (anhand der Antithesen Natur vs. Geist, vs. Vernunft, vs. Kunst, vs. Technik usw.). Unter dem externen Aspekt ist nach Gloy „mit Natur die Gesamtheit der Gegenstände gemeint, die wir vorfinden und die ohne menschlichen Willen und ohne menschliches Zutun *von sich aus* existieren, erzeugt werden oder entstehen und sich erhalten“, im Gegensatz zu den „Produkten der menschlichen Ratio, Planung und Ausführung“, d.h. „künstlichen oder künstlerischen Produkten“ (Gloy, 1995: 23; Hervorhebung von N.-J. Kim). Durch die Verwendung des Adjektivs ›natürlich‹ kann die obige Unterscheidung bzw. die gegenwärtige Verwendung des Wortes ›Natur‹ besser verstanden werden. Ein Phänomen ist natürlich, wenn es nicht *übernatürlich* im Sinne eines göttlichen, engelhaften, teuflischen oder geisterhaften Eingreifens einer spirituellen bzw. nicht-sinnlichen Dimension der Wirklichkeit, d.h. einer metaphysischen Wirklichkeit ist. Natürlich ist etwas aber auch, wenn es nicht *unnatürlich* ist. ›Unnatürlich‹ heißt so viel wie: künstlich, technisch und kultürlich. Folglich wäre alles natürlich, was sinnlich wahrgenommen wird und unabhängig vom menschlichen Planen und Eingreifen in der Natur ist (vgl. Vieth & Quante, 2005: 204). In einer Welt, wie sie sich uns heute darstellt, werden aber vor allem an die Differenzierung von Natur als Kontrastbegriff zu Technik, Kunst, Zivilisation oder Kultur einige kritische Fragen zu stellen sein: Wo verläuft zwischen diesen Begriffen die Grenze? Kann heute überhaupt noch von der Unberührtheit der

Natur die Rede sein? Wirkt sich das menschliche Denken und Handeln nicht, - wenn nicht direkt so doch indirekt – auf alle Bereiche der Natur aus, so dass die Natur in allen Bereichen menschlicher Beeinflussung unterliegt? Böhme redet daher von einem „Verschwimmen des Naturbegriffs“, weil die so selbstverständlichen Entgegensetzungen nicht mehr stimmen (Böhme, 1992: 15ff.; vgl. auch Degen-Ballmer, 2001: 29). Der Naturbegriff der technisch-industrialisierten Welt ist nicht mehr klar.

Angesichts der Naturkrise ist heute häufig von einer Präferenz für eine Idealvorstellung von der Natur die Rede, die naturbelassen ist und die vermeintlich besser ist, als jene Natur, die vom Menschen berührt ist. Einige Philosophen haben darauf hingewiesen, dass die gegenwärtige Naturkrise paradoxerweise oder unausweichlich diese Präferenz mit sich bringt. Böhme weist z.B. darauf hin, dass die Sehnsucht nach dem Natürlichen durch die Tatsache motiviert ist, dass „wir, d.h. jeder einzelne und wir, als gesellschaftlich organisierte Menschen, heute drastisch mit den Nebenfolgen menschlichen Tuns und dem dialektischen Umschlag guter Absicht in schädliche Ergebnisse konfrontiert sind“ (Böhme, 1992: 9). Auch Birnbacher weist darauf hin: „Die ökologischen Probleme des unkontrollierten Wachstums der zivilisatorischen Natureingriffe haben mit der Erkenntnis der Bedrohtheit der Naturhaushalte zugleich auch eine Restauration idealisierender Naturbilder begünstigt“ (Birnbacher, 1991: 72f.). Diese Präferenz ist sehr häufig mit zivilisationskritischen und naturromantischen Bewegungen verbunden, die Slogans wie ›Die Natur weiß es besser‹ und ›Zurück zur Natur‹ hervorgebracht haben (vgl. Kap.4.1). Diese behaupten häufig, dass eine hypothetische, von allen menschlichen Eingriffen befreite Natur den Maßstab für einen harmonischen menschlichen Umgang mit ihr abgeben könne. Dem Urnaturzustand wird dabei ein Gleichgewichtszustand zugeschrieben, der infolge der Expansion menschlicher Aktivitäten verlorengegangen sei und nur durch konsequente Nutzungsverzichte wiederherzustellen sei (vgl. ebd.: 73). Viele Menschen wollen heute das Natürliche als Maßstab des Guten und Richtigen in Anschlag bringen.

Paradies-Naturvorstellungen tauchen zudem in zahlreichen Überlieferungen auf. Bei dem Vorsokratiker Empedokles z.B. heißt es: „Da waren alle (Geschöpfe) zahm und den Menschen zutunlich, die wilden Tiere wie die Vögel, und die Flamme der freundlichen Gesinnung glühte“ (Diels/Kranz, 1951: B 130). Im Buch Jesaja wird in der Bibel der endzeitliche Frieden wie folgt geschildert: „Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen und die Parder bei den Böcken liegen. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh miteinander treiben“ (Jes 11,6). Ein relativ jüngeres Beispiel ist die kulturkritische Naturkonzeption von Rousseau. Für ihn ist die faktisch existierende Kultur gleichbedeutend mit Entfremdung,

Konkurrenz, Neid, Feindschaft und sittlichem Niedergang. Dem Naturzustand schreibt er dagegen Werte wie Freiheit, Tugend und Unschuld zu, auch wenn er diesen ursprünglichen Zustand durchaus nicht glorifiziert, wie oft fälschlich behauptet wird.

Solche Paradies-Naturvorstellungen werden aber seit langem unter *drei* Gesichtspunkten in Frage gestellt: (1) Die Natur ist keine Idylle (vgl. Kap.1.4.2, 1.4.3 & 4.1). Das heißt, das romantische Bild einer sich im Gleichgewicht befindenden Natur ist vor allem unter deskriptiven Gesichtspunkten fragwürdig – katastrophale Einbrüche sind auch der vom Menschen unberührten Natur keineswegs fremd (Birnbacher, 1991: 73). Der ursprüngliche Zustand der Natur, in dem es ebenfalls Naturkatastrophen und sonstige Gefahren gibt, lässt sich nicht einfach als Paradies bezeichnen. Außerdem gibt es keine Garantie, dass die von Menschen unberührte Natur besser ist als eine Natur, in der der Mensch mitwirkt. (2) Das Natürliche als Maßstab des Guten und Richtigen ist unter präskriptiven Gesichtspunkten fragwürdig. Dass moralische Normen, d.h. moralische Regeln für den Umgang des Menschen mit der Natur, unmittelbar aus der von Menschen unberührten Natur abgeleitet werden, zieht den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses auf sich. Außerdem ist es ein Irrtum, wenn wir unter ›Natürlichkeit‹ eine illusionäre Unberührtheit der Natur verstehen. Wertvolle Eigenschaften der Natur wie Natürlichkeit, Mannigfaltigkeit, Gerechtigkeit u.a., können (in den meisten Fällen) durch die Mitwirkung des Menschen in der Natur *erst* verwirklicht werden (vgl. Kap.1.4.2 und 1.4.3). (3) Historisch gesehen gibt es auf der Erde tatsächlich keine von Menschen unberührte Natur mehr. Es ist unbezweifelbar, dass heutzutage praktisch keine unberührte, zumindest jedoch keine durch den Menschen unbeeinflusste Natur mehr existiert. Der Mensch nimmt Einfluss durch seine bloße Präsenz und auch durch geplante Eingriffe in die Natur. Die Vermischung der ursprünglichen Anlagen und der Einflüsse menschlicher Kultur lassen eine klare Trennung zwischen dem Natürlichen und dem Kulturellen unwahrscheinlich werden. In dem alltäglichen Naturverständnis und der Paradies-Naturvorstellung steht aber das vom Menschen Hervorgebrachte und Affizierte, also das Kulturelle, dem Unbelassen, Ursprünglichen gegenüber. Natürliche Dinge und Vorgänge sind demnach nur solche, die von menschlichen Einflüssen oder Eingriffen gänzlich unbeeinflusst sind (Schramme, 2002: 260). Ein Garten wäre in dieser Lesart nicht natürlich, denn er ist vom Menschen angelegt, auch wenn er aus natürlichen Materialien, nämlich Bäumen, Blumen und Gras geschaffen ist. Schwierig zu beantworten ist die Frage, ob Landschaften wie die Alpen oder die Lüneburger Heide natürlich oder künstlich sind, weil sie durch menschliche Bewirtschaftungsformen geprägt sind (vgl. Vieth & Quante, 2005: 204). Nach dieser Lesart gibt es auf der Erde praktisch keine Natur mehr. Dieses Ergebnis entspricht ebenfalls nicht

unserem alltäglichen Naturverständnis. Dass das Natürliche und das Unnatürliche – im Sinne des Kulturellen – nur durch die Berührtheit oder die Unberührtheit durch den Menschen klar voneinander unterschieden werden können und müssen, ist nicht einsichtig.

Als alternativen Naturbegriff bietet sich eine Kennzeichnung an, welche die Natur z.B. als das Ganze bezeichnet, das alle raumzeitlichen Gegenstände als seine Teile umfasst. Nicht nur alle Naturdinge, sondern auch menschliche Artefakte, aber auch Personen selbst gehören in diesem Verständnis zur Natur. Dieser Naturbegriff stimmt mit der Tradition überein und ist von höchster Allgemeinheit; oft wird er gleichbedeutend mit dem Seienden als solchem bzw. dem Ganzen des Seienden gebraucht. Er ist ursprünglich an den zweiten und dritten Physis-Begriff des Aristoteles gebunden, der nicht nur im II. Buch der *Physik*, sondern bemerkenswerterweise auch in der Parallelstelle im V. Buch der *Metaphysik* aufgezeigt wird (vgl. Kap.2.1.2.4). Dort wird gezeigt, dass der Stoff, die Materie, aus der ein natürliches Seiendes gemacht ist, ferner vor allem die Wesensform, die ein Naturding bestimmt und auf dessen Verwirklichung alle Prozesse in einem natürlichen Seienden als auf ihr Ziel hinauslaufen, und schließlich das Bewegungsprinzip, die Ursache der Bewegung in diesem natürlichen Seienden, welche ebenso sehr wie der Bewegungsprozess im natürlichen Seienden selber von Aristoteles *physis* genannt werden (Met. 1014b16ff.; Phys. 192bff.). In Zusammenhang mit diesem Physis-Begriff steht, dass Aristoteles die gesamte bewegte Körperwelt als *physis* bezeichnen kann (De caelo, 268a1ff.; 298a27ff.; Met. 987b2; 1005a33) und dass *physis* oft als die in diesem Bereich wirkende Naturkraft angesehen werden kann, welche ordnet, schafft und gestaltet, welche nichts umsonst tut, immer nach dem Vollkommenen und Besten strebt und so auch für die teleologische Ordnung in der Welt verantwortlich ist. In diesem Sinne kann *physis* auch von Aristoteles als eine göttliche wirkende Macht bezeichnet werden (De caelo, 271a33ff.; vgl. auch NE 1153b32). Dieser umfangreichere Physis-Begriff kann nicht ohne weiteres in die moderne Debatte um Naturbegriffe einbezogen werden. Jedoch sollten die zur Zeit des Aristoteles gestellten Fragen heute nochmals gestellt werden (vgl. Kap.2.1.2.4): Was sollen wir unter Natur verstehen? Können alle sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände als Naturdinge gelten? Wobei und wodurch lassen sich Naturdinge und Artefakte voneinander unterscheiden? Gehört alles auf der Erde als Teil der Natur tatsächlich zur Natur?

Diese Fragen sind auch heute noch in der naturethischen Diskussion aktuell. Nach Gloy wird die materielle Natur als der „Inbegriff der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände“ von der formalen Natur als dem Wesen dieser Gegenstände unterschieden (Gloy, 1995: 23). Die ›formale Natur‹ kann bei Gloy durch Umschreibungen wie ›das Wesen‹, ›typische Merkmale

und Eigenschaften der Gegenstände< ersetzt werden kann und lassen sich so leichter erschließen. Bemerkenswert ist das Gloy'sche Verständnis von der materiellen Natur, unter der er – ebenso wie Aristoteles – den ›Inbegriff der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände‹ versteht. Die materielle Natur beschränkt sich jedoch bei Gloy ausschließlich auf den ›Inbegriff der natürlichen Gegenstände‹ (a.a.O), und beruft sich dabei auf Kant, bei dem das Wort ›Natur‹, in materieller Bedeutung genommen, den ›Inbegriff aller Erscheinungen‹ bezeichnet. Das Wort ›Natur‹ bezeichnet nach Kant „adjektive (formaliter) genommen, [...] den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges, nach einem innern Prinzip der Kausalität“, und „substantive (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese, vermöge eines innern Prinzips der Kausalität, durchgängig zusammenhängen“ (KrV, A418/B446).

Obwohl Gloy sich auf Kant beruft, besteht zwischen beiden keine vollkommene Übereinstimmung. Es bestehen vielmehr wenigstens *zwei* Unterschiede. (1) Während das Wort ›Natur‹ für Gloy „sinnlich wahrnehmbare Gegenstände“ bedeutet, bezieht es sich für Kant auf den „Inbegriff aller Erscheinungen“, die einem innern Prinzip der Kausalität folgen. Der „Inbegriff aller Erscheinungen“ umfasst nach Kant auch solche Gegenstände, die zwar nicht sinnlich wahrnehmbar sind, deren Existenz aber anhand sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände nach Kausalgesetzen erschlossen werden kann. Allerdings handelt es sich hier keinesfalls um eine metaphysische Wirklichkeit, sondern Kant meint hier kleine Gegenstände, deren Existenz nicht direkt durch menschliche Sinnesorgane wahrgenommen werden kann. Der Kantische Terminus „alle Erscheinungen“ ist also umfassender als der Gloy'sche Terminus „sinnlich wahrnehmbare Gegenstände“.

(2) Für Kant bezeichnet ›Natur in materieller Bedeutung‹ den ›Inbegriff aller Erscheinungen‹ und schließt zweifellos *Artefakte* nicht aus. Nach Kant ist die gemeinsame, *formal* aufgefasste Natur der Gegenstände der Erfahrung eben diejenige „notwendige Gesetzmäßigkeit“, die ihnen als „Erscheinungen in Raum und Zeit a priori vorgeschrieben ist“; zu dieser kommen dann besondere Gesetze hinzu, die „empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen“ und daher auch nur durch Erfahrung erkannt werden können (KrV, B165). Diese Definition der formalen Natur bezieht sich für Kant sowohl auf Naturdinge als auch auf Artefakte, weil sie alle sich in Raum und Zeit befinden und somit die Gesamtheit der notwendigen gesetzmäßigen Bestimmungen eines Gegenstandes bilden. Die Unterscheidung von Naturdingen und Artefakten ist im Kantischen Naturverständnis nicht sinnvoll. Denn Naturdinge und Artefakte unterscheiden sich für Kant nicht hinsichtlich der „notwendigen Gesetzmäßigkeit“, die ihnen als „Erscheinungen in Raum und Zeit a priori vorgeschrieben ist“, sondern nur hinsichtlich



der Merkmale, die ihnen als „empirisch bestimmten Erscheinungen“ ausgemacht werden können. Sofern die materielle Natur oder der Kantische „Inbegriff aller Erscheinungen“ mit Gloy (1995: 23) als Realisierung dieser gemeinsamen formalen Natur aller Gegenstände der Erfahrung aufgefasst werden kann, muss sie gegen Gloys Intention außer den Naturdingen auch alle Artefakte umfassen. Zusammengefasst lässt sich sagen: Während das Wort ›Natur‹ für Kant *erst* Naturdinge und Artefakte umfasst, d.h. alle raumzeitlichen Gegenstände bzw. alle Erscheinungen, ist seine Bedeutung für Gloy auf natürliche Gegenstände beschränkt.

Wieso oder auf welche Weise beschränkt Gloy das Wort Natur ausschließlich auf natürliche Gegenstände, obwohl er zugleich die materielle Natur als den Inbegriff der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände bezeichnet? Falls die materielle Natur als Inbegriff der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände bestimmt wird, gibt es m.E. keinen Grund dafür, dass das Wort Natur sich ausschließlich auf natürliche Gegenstände bezieht, sofern Artefakte auch sinnlich wahrgenommen werden können. Naturdinge und Artefakte unterscheiden sich nicht hinsichtlich ihrer sinnlichen Wahrnehmbarkeit (bei Gloy) oder hinsichtlich der notwendigen Gesetzmäßigkeit (bei Kant).

In der bisherigen Darstellung ist über den Begriff ›Natur‹ *zweierlei* gezeigt worden. ›Natur‹ kann einerseits durch eine *äußere Abgrenzung* bestimmt werden, also als dasjenige bezeichnet werden, was nicht durch Menschenhand gemacht wird, von sich aus entsteht, wächst, vergeht und stellt so nicht nur eine quantitative, sondern auch zugleich eine qualitative Größe dar. ›Natur‹ so verstanden ist der Gegenbegriff zum ›Artefakt‹. Der Begriff ›Natur‹ kann andererseits in zwei Bedeutungen unterschieden werden, die *formale* Bedeutung, die das Wesen der Dinge charakterisiert und die *materielle* Bedeutung, die alle Erscheinungen der formalen Natur umfasst, wobei letzterer auch als „Inbegriff aller Erscheinungen“ oder „Inbegriff aller sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände“ umschrieben wird. Er bezeichnet alle raumzeitlichen Gegenstände. ›Natur‹ in der materiellen Bedeutung wird häufig auch mit dem Begriff ›Welt‹ beschrieben, der nicht nur Naturdinge, sondern auch Artefakte umfasst.

In der holistischen Naturethik wird der Begriff ›Natur‹ ebenfalls gleichbedeutend mit den Begriffen ›Kosmos‹ oder ›Welt‹ gebraucht. Da die Welt das Ganze der Gegenstände ist, wird der Begriff ›Natur‹ gegebenenfalls mit dem Begriff ›Welt‹ gleichbedeutend gebraucht. Es bedarf dafür aber einer genauen Betrachtung. Obgleich Natur als Ganzes der Gegenstände verstanden wird, werden Naturdinge und Artefakte innerhalb der holistischen Naturethik voneinander unterschieden. Diese Unterscheidung durch eine *äußere* Abgrenzung kann in der Regel auch innerhalb des holistischen Naturverständnisses akzeptiert werden oder wenigstens im Alltag nicht ignoriert werden. Natur ist dann das Ganze unter dem Aspekt des Nicht-vom-

Menschen-gemacht-Seins. Die Grenze zwischen beiden Bereichen ist aber, wie oben gezeigt, in einer weitgehend kultivierten Natur schwer zu ziehen. Außerdem haben viele Gegenstände und Prozesse, die in den Bereich der Kultur fallen, einschließlich von Artefakten und des menschlichen Körpers, Aspekte der Unkontrollierbarkeit und der Nichterzeugtheit. Man kann dies ihre Natürlichkeit nennen. Auch das die kulturelle Welt umfassende Ganze nennt man in dieser Hinsicht ›Natur‹ (Siep, 2004: 218). Wenn wir unter Natur auf diese Weise allen Dingen verstehen, können auch Artefakte ›natürlich‹ sein, denn der Mensch gehört zur Natur, aber nicht alle Artefakte sind notwendigerweise natürlich (Meyer-Abich, 1984: 131). Die Hauptkontroverse dreht sich nicht um die Unterscheidbarkeit von Naturdingen und Artefakten, sondern um das Verhältnis zwischen dem Natürlichen und dem Kulturellen oder Technischen. Kann das von Menschenhand Gemachte als natürlich aufgefasst werden, obgleich es den Charakter eines Artefaktes erkennen lässt? Kann es damit auch als Teil der Natur zur Natur gehören?

Es empfiehlt sich ein Blick auf die von Aristoteles getroffenen Unterscheidungen. Aristoteles vertritt die Ansicht, dass alle natürlichen Prozesse zielgerichtet verlaufen: „die Natur tut nichts umsonst“ (De caelo, 271a33); und die Ansicht, dass die Technik als eine „Nachahmung der Natur“ (Phys., 199a-b) bezeichnet werden kann und sollte. Die Technik als Nachahmung der Natur trägt dort zur Vollendung bzw. Verbesserung bei, wo die Natur etwas nicht aus sich zu Ende bringen kann. Es besteht eine strukturelle Analogie des technischen und natürlichen Bewirkens (beide sind auf Zwecke ausgerichtet), wobei die Natur als Muster der Technik angesehen wird. Die Konstruktionsprinzipien für das von Menschen Gemachte (Artefakte) müssten den Verstehens- und Erklärungsprinzipien für die nicht von Menschen gemachte Natur entsprechen. Im Aristotelischen Verständnis von Natur und Technik stehen die beiden Bereiche nicht gegen-, sondern füreinander. Technik und ihre Artefakte sollen *natürlich* bzw. *naturgemäß* sein. Artefakte gehören dann als Teil der Natur zur Natur. Der Mensch *kann* durch seine Tätigkeiten zur Vollendung bzw. Verbesserung der Natur beitragen, wobei Technik und ihre Produkte ohne menschliche Tätigkeiten nicht denkbar sind. Kultur oder Technik werden grundsätzlich als Teil der menschlichen Natur verstanden. Als leibliches und bedürftiges, zugleich aber rationales und soziales Lebewesen kann der Mensch seine vollendete Natur, d.h. das Telos seiner vollen Entwicklungsmöglichkeiten, nicht allein aus natürlicher Wirkursächlichkeit (vegetativ- und instinktgeleitet) erreichen, sondern er bedarf der *technē* (Herstellungswissen). Technik ist auf diese Weise das Natürliche des Menschen bzw. Teil seiner vollendeten Natur, ohne sich gegenüber den ethisch zu leistenden Zielbestimmungen menschlicher Praxis verselbständigen zu dürfen.

Bei Meyer-Abich findet sich wie bei Aristoteles eine Versöhnung zwischen Natur und Technik (1984: 263ff.; 1997: 404ff.). Für Meyer-Abich geht es nicht darum, die Technik abzuschaffen, sondern sie aus dem Gegensatz zur Natur wieder herauszuführen, in den sie geraten ist. Dazu soll die Technik möglichst gewaltlos, natürlich und naturgemäß sein. Eine Technik, die im Umgang mit der natürlichen Mitwelt bzw. der Natur das Grundverhältnis des Mitseins wahrt oder dieses zumindest nicht verletzt, nennt er eine *naturgemäße Technik* (Meyer-Abich, 1997: 405). Die entscheidende Bedingung, welche eine naturgemäße Technik erfüllen muss, ist eine möglichst große Durchlässigkeit für die Wahrnehmung der natürlichen Mitwelt (Meyer-Abich, 1984: 264). Eine naturgemäße Technik orientiert sich an der Natur und gewinnt so Ideen, wie etwa beim Segelboot, der Sonnenenergie, der Windenergie, und zieht daraus Nutzen, ohne die Natur zu schädigen. Menschliche Tätigkeiten im Sinne einer naturgemäßen Kultur sind auf diese Weise nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten. Kultur ist der spezifisch menschliche Beitrag zur Naturgeschichte. Nach dem praktisch-naturphilosophischen Prinzip sind zivilisatorische Eingriffe des Menschen in die Natur insoweit gerechtfertigt, wie sie dem jeweiligen Gegenstand einschließlich seiner Mitwelt im Ganzen der Natur zugute kommen (Meyer-Abich, 1997: 395). Von daher kann eine Welt mit Menschen schöner und besser sein als eine Welt ohne Menschen (Meyer-Abich, 1990: 9). Nicht alle menschlichen Tätigkeiten sind aber für sich und/oder in Bezug auf das Ganze billigens- und/oder erstrebenswert (vgl. Siep, 2004: 61ff.) und somit erlaubt sowie geboten. Es kommt daher nicht darauf an, *ob* menschliche Tätigkeiten in der Natur erlaubt sind, sondern, *welche Eingriffe* des Menschen in die Natur erlaubt und geboten sind und welche nicht, sowie *wie weit* sie erlaubt und geboten sind.

In der Neuzeit ist ein solches Verhältnis von Natur und Kultur verloren gegangen, zugunsten des Gegensatzes zwischen Natur und Kultur. Wir haben uns seit der Neuzeit daran gewöhnt, das Natürliche von dem Kulturellen und Technischen zu unterscheiden. Nach dem mechanistischen Naturverständnis werden Resultate menschlicher Tätigkeit und Übereinkunft aus dem Bereich des Natürlichen ausgeschlossen. So wird das Natürliche im Sinne des Bacon'schen Programms zum bloßen Objekt technischer Manipulation. Das Natürliche wird als Ding beschrieben, das vom Menschen bearbeitet und beliebig benutzt werden darf (sowie muss). Während die Natur nur als Mittel betrachtet wird, wird der Mensch zum letzten Zweck. Die Begriffe ›Kultur‹ und ›Technik‹ sind in diesem Verständnis mit dem Anthropozentrismus untrennbar verbunden. Kultur und Technik dienen der Bearbeitung und Kultivierung der Natur durch den Menschen. Während Kultur und Technik bei Aristoteles und Meyer-Abich als das verstanden werden, was teils zur Vollendung und Verschönerung der Natur beiträgt, werden

sie seit der Neuzeit in vielen Fällen als das verstanden, was die Natur *ersetzt* (vgl. Kap.2.2). Die Welt ist unter die Kriterien der Konstruierbarkeit durch den Menschen geraten. Der Mensch versteht sich selbst als Verbesserer der ihm vorfindlichen Natur, als *homo faber* und schließlich als *Schöpfer* neuer Welten durch technologische Macht. In diesem Sinne wird Technik heute sogar als Ersatzreligion beschrieben. Aus dieser Denkweise heraus spricht Ropohl (1985) von der Technik als einer ›Gegennatur‹ und von einem ›Ende der Natur‹ durch fortschreitende Technisierung. Fraglich ist, ob der endlose und gewaltsame Ersatz der Natur durch menschliche Tätigkeiten erlaubt und geboten ist. Auch in dieser Hinsicht sollten die Fragen nochmal gestellt werden, *welche Eingriffe* des Menschen in die Natur erlaubt und geboten sind und welche nicht, sowie *wie weit* sie erlaubt und geboten sind.

Die bisherige Diskussion des Themas hat zwei Dinge ergeben. (1) Nach Gloy heißt ein Naturding zu sein, ohne menschlichen Willen und ohne menschliches Zutun von sich aus zu existieren, erzeugt zu werden oder zu entstehen und sich zu erhalten; ein Artefakt zu sein heißt, ein Produkt der menschlichen Ratio, Planung und Ausführung zu sein (Gloy, 1995: 23). Dementsprechend kann die Natur als die Gesamtheit der Gegenstände definiert werden, die in unserer Welt vorgefunden werden und keine Artefakte sind. Natur kann als dasjenige in unserer Welt bestimmt werden, das nicht vom Menschen gemacht wird, sondern das aus sich selbst entstanden ist, neu entsteht und sich verändert. Der Gegenbegriff zur Natur ist in diesem Sinne der Begriff des Artefaktes. Gegen diesen Kontrastbegriff der Natur wird oft eingewandt, dass Natur im Sinne wilder, unberührter, unangetasteter oder reiner Natur, heute unauffindbar ist. Damit werden die Entgegensetzungen zwischen dem, was wir landläufig als Natur bezeichnen, und dem, was wir als das Kulturelle oder Technische wahrnehmen, tatsächlich in ihrem Gestalt entleert und verkommen zu bloßen Unterstellungen (vgl. Böhme, 1992: 15). Darüber hinaus ist fraglich, ob eine derartige Natur für die Menschen und in Bezug auf das Ganze gut oder wenigstens besser ist als eine kultivierte Natur, in der der Mensch mitwirkt. Es fragt sich weiter, wieso eine kultivierte Natur nicht mehr als Natur bezeichnet werden darf. Von gewissen Gegenständen, etwa den Lebewesen, die man in einer Kulturlandschaft antrifft, lässt sich einerseits sagen, dass sie „ohne menschlichen Willen oder ohne menschliches Zutun von sich aus existieren, erzeugt werden oder entstehen und sich erhalten“ (Gloy, 1995: 23). Andererseits ist in vielen Fällen kaum zu bestreiten, dass diese Lebewesen nur infolge „der menschlichen Ratio, Planung und Ausführung“ (a.a.O.) existieren. Die Unterscheidung zwischen Naturdingen und Artefakten ist also nicht trennscharf, und eine Erklärung des Begriffs ›Naturding‹ durch die bloße Abgrenzung von Artefakten ist unbefriedigend. Natur sollte daher im weiteren Sinne verstanden werden. Die Natur kann als

das Ganze der Gegenstände, der Inbegriff aller sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände oder der Inbegriff aller raumzeitlichen Erscheinungen beschrieben werden, die sowohl Naturdinge als auch Artefakte umfassen. Nicht nur die reine Natur, sondern auch die kultivierte Natur müssen in der Naturethik thematisiert werden. In der Naturethik sollte von dem menschlichen Handeln in der Natur und den Eingriffen des Menschen in die Natur die Rede sein. Kultur – als geistige und körperliche Tätigkeit des Menschen – ereignet sich innerhalb der Natur. Mir scheint plausibel, dass die Natur und die Naturdinge im Zusammenhang mit den Artefakten (das Kulturelle und das Technische) als Gegenstände der Naturethik anerkannt werden. Naturdinge und Artefakte fallen dadurch nicht in ihrer Bedeutung zusammen. Mit Krebs lassen sich ›Natur‹ und ›Artefakt‹ als „graduelle Begriffe“ bezeichnen, weil beide in ihrer Reinform kaum oder nicht vorkommen, und stets Mischformen auftreten (vgl. Krebs, 1997: 341).

(2) Außerdem kann das vom Menschen Gemachte ebenfalls ›natürlich‹ sein, und somit als Teil der Natur zur Natur gehören. Die Paradies-Vorstellung von der Natur als einer vom Menschen unberührten Natur kann heute nicht mehr gerechtfertigt werden. Mit dieser Paradies-Vorstellung gerät man in die Gefahr, die Natur zu idealisieren. Diese Vorstellung ist in vielen Fällen mit der Annahme von der Heiligkeit des Lebens oder dem Lebenswillen alles Lebens oder dem Selbstzweckcharakter alles Lebendigen verbunden. Dies bringt den Vorwurf der Re-Moralisierung der Welt mit sich. Eine Natur, in der der Mensch mitwirkt, kann besser und schöner sein als eine vom Menschen unberührte Natur. Viele Tätigkeiten des Menschen stehen im Einklang mit der Natur. Viele Eingriffe des Menschen in die Natur können nicht nur gerechtfertigt werden, sondern auch geboten sein, sofern sie natürlich oder naturgemäß sind. Es kommt daher nicht darauf an, *ob* menschliche Tätigkeiten oder Mitwirkungen in der Natur erlaubt sind, sondern, *welche Eingriffe* des Menschen in die Natur erlaubt oder geboten sind und welche nicht, sowie *wie weit* reichend sie erlaubt oder geboten sind. Es geht also nicht um den Unterschied zwischen einer berührten und einer vom Menschen unberührten Natur, sondern den Unterschied einer naturgemäß belebten Natur und einer bedrohten Natur. Es geht nicht nur um die Frage des ›Maßes‹, sondern auch um die der ›Art‹ bzw. der ›Richtung‹ menschlicher Eingriffe. In der Naturethik sollte von der *Natürlichkeit* und der *Naturgemäßheit* als Werteeigenschaften der Natur die Rede sein. Wie in Kap.2 und Kap.3 dieser Arbeit gezeigt worden ist, sind *Natürlichkeit* und *Naturgemäßheit* die wichtigen Werteeigenschaften der Natur, die nicht nur aus dem europäischen (bes. platonischen und aristotelischen) Denken, sondern auch aus dem ostasiatischen Denken abgeleitet werden können. Unter Natürlichkeit verstehen wir heute nicht mehr eine illusionäre Unberührtheit der Natur durch den Menschen. Die

Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ sind nicht einseitig, sondern vielfältig. Diese Begriffe sind seit langem das Thema in der Naturethik und werden besonders in Bezug zum naturalistischen Fehlschluss sowie im Zusammenhang mit dem moralischen Realismus bzw. dem Wertrealismus diskutiert. Diese Thema wird im Folgenden ausführlich behandelt (vgl. Kap.5.3 & Kap.6).

### **5.3 WERTEIGENSCHAFTEN DER NATUR: NATÜRLICHKEIT UND NATURGEMÄSSHEIT**

Die ethischen Verwendungen des Begriffs ›Natur‹ und seiner Ableitungen – natürlich, naturgemäß, unnatürlich, naturwidrig – werden seit langem im Rahmen der naturethischen Debatte und heute besonders im Rahmen der bio- sowie medizinethischen Debatte thematisiert. Dabei wird gefragt, ob die Begriffe *Natürlichkeit* und *Naturgemäßheit* ein moralischer Maßstab menschlichen Handelns sind bzw. sein dürfen. Anders ausgedrückt: Es geht zunächst darum, ob die Begriffe *Natürlichkeit* und *Naturgemäßheit* eine bestimmte Handlungs- und Lebensweise des Menschen in der Natur sowie mit der Natur begründen dürfen, und darüber hinaus, ob derselbe Begriff das moralische Verhältnis des Menschen zur Natur bestimmen darf. Die gegenwärtige Präferenz für den Begriff ›Natürlichkeit‹ geht wahrscheinlich darauf zurück, dass der Mensch heute drastisch mit den (Neben)Folgen seines *absichtlichen* Tuns, d.h. der gegenwärtigen Naturkrise, konfrontiert ist. Zudem bringen der drastische Fortschritt in der Medizin und der Biotechnologie die Debatte mit sich, ob der Mensch auch machen darf, was er machen kann. Im Rahmen der bio- und medizinethischen Debatte wird gefragt, ob man die neuen Möglichkeit der Medizin und der Biotechnik im Hinblick auf die Begriffe *Natürlichkeit* und *Naturgemäßheit* bewerten darf. Gegen genetische Manipulation oder das Klonen von Menschen wird z.B. vorgebracht, sie seien „gegen die Natur“. Umgekehrt werden neue Möglichkeiten der Biotechnik dadurch zu verteidigen versucht, dass genetische Veränderungen der Grundstein der Evolution und daher natürlich seien.

In der modernen Medizin und Biotechnik werden Neuerungen übrigens häufig anhand des Kriteriums der Natürlichkeit und Unnatürlichkeit bzw. der Naturgemäßheit und Naturwidrigkeit bewertet. Während ›unnatürlich‹ dabei pejorativ gebraucht wird, steht das ›Natürliche‹ für das Richtigere, Angemessene, Legitimere. Was sich zu weit vom Natürlichen entfernt, gilt somit in ethischen Kategorien als falsch, in ästhetischen Kategorien als eklig. Im englischsprachigen Raum wird auch in der Bioethik daher bereits vom *yuck factor* gesprochen (vgl. Schramme, 2002: 250). Das heißt: Einige biomedizinische Neuerungen, die intuitiv ein Unwohlsein erwecken, lassen sich gewiss moralisch nicht rechtfertigen. Das Kriterium der

Natürlichkeit und Unnatürlichkeit bzw. der Naturgemäßheit und Naturwidrigkeit, das auf diese Weise auf das moralische Urteil angewendet wird, gibt allerdings kein besonders gutes Argument gegen biomedizinische Neuerungen ab, weil es sich ganz und gar auf menschliche Intuitionen beruft. Das generelle Problem mit Intuitionen ist bekanntlich, dass sie stark divergieren, und sich darüber hinaus wandeln. Welche Intuition richtig ist, kann daher nicht allgemeinverbindlich begründet werden. Deshalb fragt es sich, ob sie ein objektives Kriterium für unser moralisches Urteil anbieten können. In diesem Sinne haben wir Gründe, die Begriffe *Natürlichkeit* und *Naturgemäßheit* sowie ihre Anwendungen in der Natur- und Bioethik vor dem Hintergrund des intuitionistischen Arguments im Hinblick auf mindestens drei Aspekte zu diskutieren.

(1) Das intuitionistische Argument ist kein Kernbereich der gegenwärtigen Debatte um die Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹. Im intuitionistischen Argument werden kaum die Probleme der Verwendungen der Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ in der Ethik angesprochen, die Gegenstand der gegenwärtigen Natur- und Bioethik sind.

(2) Es fragt sich, wie gesagt, ob die intuitionistische Deutung der Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ (z.B. „Unnatürlichkeit ist moralisch falsch, weil ich sie eklig finde“) richtig und allgemeinverständlich ist. Das moralische Urteil ist in diesem Sinne tatsächlich nicht davon unabhängig, was ich im Moment spüre. Die intuitionistische Deutung der Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ setzt stillschweigend voraus, (P<sub>1</sub>) dass Unnatürlichkeit eklig und moralisch falsch ist, und (P<sub>2</sub>) dass das vom Menschen Gemachte unnatürlich ist. Daraus folgt, (C) dass dieses Gemachte eklig und moralisch falsch ist. Diese Folgerung erscheint zwar logisch; es fragt sich aber, ob sie inhaltlich korrekt ist, weil die Prämissen (P<sub>1</sub>) und (P<sub>2</sub>) fraglich sind. Deshalb gibt die intuitionistische Deutung der Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ keine objektive Grundlage einer Ethik ab, auf denen das moralische Urteil zu Recht fußen kann. Was *Natürlichkeit* und *Naturgemäßheit* bedeuten, müsste also im Anschluss an die Analyse des Begriffs *Natur* (vgl. Kap. 5.2) gründlich untersucht werden.

(3) Die Begriffe *Natürlichkeit* und *Naturgemäßheit* können auf lange Denktraditionen zurückgeführt werden. Wie oben gezeigt, wurde im europäischen Denken (besonders in der platonischen und aristotelischen Tradition) und im ostasiatischen Denken (besonders im Taoismus und Buddhismus) von beiden Begriffen als den wichtigen Werten einer wohlgeordneten guten Welt gesprochen. Sie sind historisch geprägte bzw. konstituierte Begriffe und lassen sich nicht ohne weiteres auf einzelne Intuitionen reduzieren.

Im Anschluss an die oben genannten Aspekte möchte ich im Folgenden hauptsächlich davon sprechen, was wir unter den Begriffen *Natürlichkeit* und *Naturgemäßheit* verstehen sollten,

und auf welche Weise sie zur Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt beitragen können. Wir sollten zunächst davon sprechen, worum es bei den Begriffen *Natürlichkeit* und *Naturgemäßheit* sowie bei ihrer Anwendung auf die Natur- und Bioethik geht.

### **5.3.1 DIE BEGRIFFE NATÜRLICHKEIT UND NATURGEMÄSSHEIT IN DER ETHIK**

Die Frage nach dem Zusammenhang von Natürlichkeit und Werthaftigkeit ist nicht ausschließlich auf den Bereich der angewandten Ethik beschränkt. Auch in Bezug auf aktuelle metaethische Diskussionen um den moralischen Realismus und die Aussichten einer naturalistischen Ethik spielt sie eine Rolle. Es handelt sich also um ein allgemeines und überlappendes Thema der Ethik. Exkurse in die verschiedenen Bereiche der Ethik sind daher unumgänglich, obgleich der Schwerpunkt dieser Arbeit bei der Natur- und Bioethik liegt. Ich versuche zunächst das Problem zu skizzieren, und es in Kap.6 zu lösen.

Die Begriffe *Natürlichkeit* und *Naturgemäßheit* gehen auf lange Denktraditionen zurück. Beispielsweise wird in der antiken Medizin das „Leben im Einklang mit der Natur“ (*naturam convenienter vivere*) ein Leitspruch: Nach den hippokratischen Lehren hat nicht nur „eine jede Krankheit die ihr eigentümliche Natur und Kraft“ (Hippokrates, 1955: 84), auf die sich der Arzt verstehen muss, es gilt auch die besonderen Naturen des Menschen, die je nach Region und Klima variieren können, zu berücksichtigen; alles, was gedeiht, „steht im Einklang mit der Natur des Landes“ (ebd.: 120). Dieser Leitspruch beeinflusst bekanntlich neben dem ärztlichen Handeln die sehr verschiedenen Sektoren von Staat, Gemeinschaft und Kultur. Angefangen von Vorstellungen über natürliche Ernährungs- und Lebensweisen, natürliche Gesellschaftsordnungen und Staatsformen bis hin zu Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit. Es sei eine Idee, bestimmte Verhältnisse dadurch zu rechtfertigen, dass man sie als natürlich oder naturgemäß hinstelle (vgl. Schäfer, 1998: 731). Man unterscheidet dabei das Natürliche von dem Unnatürlichen, und das Naturgemäße von dem Naturwidrigen. Genauer gesagt: Man bevorzugt das Natürliche und das Naturgemäße gegenüber dem Unnatürlichen und dem Naturwidrigen. Damit sollte das Natürliche und das Naturgemäße als Maßstab des Guten und Richtigen in Anschlag gebracht werden. Wenn das Natürliche und das Naturgemäße jedoch *unvermittelt* als Wertmaßstab des menschlichen Handelns in Anspruch genommen werden sollen, stehen wir vor einer Reihe von Problemen.

Da diese bereits in den obigen Kapiteln abgehandelt wurden, möchte ich hier die Probleme hier nur skizzenhaft vorstellen. Sie lassen sich grob auf drei Arten zeigen.

(1) Die Ableitung des Normativen in der Antike aus der Natur bzw. dem Natürlichen steht im engen Zusammenhang mit dem antiken Naturverständnis. An dem Verständnis von der Natur



als Seinsweise werden mannigfach normative Verwendungen des Naturbegriffs festgemacht. Da die Natur selbst als etwas Normatives vorausgesetzt bzw. verstanden wird, kann das Normative ohne weiteres aus der Natur und dem Natürlichen abgeleitet werden. ›Natur‹ im antiken Verständnis ist eine metaphysische oder göttliche Natur- bzw. Weltordnung. Eine derartige Natur kann nicht sinnlich beobachtet werden. Deswegen gehört sie nicht in den Bereich der Deskription, der empirisch zu betrachten und somit naturwissenschaftlich zu erfassen ist. Die Natur ist sozusagen von Natur aus ein moralisch relevanter Bereich. In diesem Sinne geht es hier nicht unmittelbar um den naturalistischen Fehlschluss, sondern – strenggenommen – um den metaphysischen Naturalismus oder eine metaphysische Moralbegründung (vgl. Kap.5.1.1).

Eine derartige Ansicht vertritt eine starke Variante des moralischen Realismus (im Sinne des metaphysisch fundierten moralischen Realismus). Eine starke Variante des moralischen Realismus besagt etwa, dass (inhärente) Werte der Natur bzw. der Welt innewohnen – das heißt: ganz unabhängig von menschlichen Wertschätzungen, Einsichten, Einstellungen existieren. Eine solche starke Variante des moralischen Realismus insistiert darauf, dass die normativen Sachverhalte Teil der Welt seien; dass die moralische Ordnung Teil der Weltordnung sei. Normative Sachverhalte gehören in diesem Fall tatsächlich nicht zur naturwissenschaftlich beschreibbaren Natur bzw. sinnlich beobachtbaren Wirklichkeit, sondern sind Bestandteil einer übersinnlichen bzw. übernatürlichen Weltordnung. Eine solche Metaphysik der Natur zieht den Vorwurf der Moralisierung der Natur oder den der Wiederverzauberung der Welt auf sich. Wie im Kap.5.1 ausführlich gezeigt, ist diese Ansicht im nachmetaphysischen Zeitalter nicht mehr belastbar. Seitdem die Welt sozusagen entzaubert worden ist, werden die teleologischen Strukturen der Natur und die Ansicht, dass sich das Normative aus der normativ gefärbten Natur ableiten lässt, heute nur noch von wenigen Philosophen vertreten (vgl. etwa Jonas, 1979; Foot, 2001). Zwar benutzen einige naturwissenschaftlich orientierte Philosophen und einige philosophisch gebildete Biologen häufig den Ausdruck ›Teleologie‹, sie postulieren aber keine Zwecke in der Natur, sondern erklären die scheinbare Zielgerichtetheit der belebten Natur, die als biologische Adaptationen verstanden werden kann (vgl. Mayr, 1991, 1998; vgl. s.o. Kap. 2.1.2.3). Ein starker moralischer Realismus, der sich meist auf genuin teleologische und metaphysische Annahmen beruft, erscheint so fragwürdig.

(2) Weder die Ansicht, dass eine ursprüngliche Natur im Sinne einer vom Menschen unberührten Natur und das Natürliche im Sinne des nicht vom Menschen Gemachten auf jeden Fall positiv bewertet werden können, noch die Ansicht, dass man in der Natur

ausschließlich etwas Gutes und darüber hinaus das moralisch Gute und Richtige sehen kann, entspricht unseren Erfahrungen. Die Natur ist keine Idylle. Die Paradies-Vorstellung von der Natur entspricht nicht unseren alltäglichen Erfahrungen, die wir in der Natur und mit der Natur machen bzw. gemacht haben. Die Natur, die wir im Alltag vorfinden, ist keine Quelle von Normativität. Wenn man sie überhaupt normativ beurteilen will, erfährt man im Gegenteil die Brutalität und moralische Gleichgültigkeit der Natur. Die belebte Natur kann auch von der Konkurrenz um Ressourcen geprägt sein. Die unbelebten Elemente nehmen keine Rücksicht auf das Lebendige, wie jeder Vulkanausbruch oder Tsunami zeigt. Wir begegnen hier einem normativ-ethischen Einwand gegen Natürlichkeit als praktischen Orientierungsmaßstab. Birnbacher weist auf die Tatsache hin, dass die außermenschliche Natur nicht nur moralisch indifferent, sondern auch so überwiegend zerstörerisch und verschwenderisch ist, dass sie denkbar ungeeignet ist, vom Menschen zum Vorbild seines Handelns gewählt zu werden (vgl. Birnbacher, 2006: 19). John Stuart Mill unterscheidet verschiedene Bedeutungen von Natur, und zeigt, dass die Natur in keiner von ihnen als Modell menschlichen Verhaltens ernsthaft in Frage kommt. Er zeigt, dass die Natur ohne Menschen, d.h. die ungezähmte, wilde Natur, nicht gut und wohltätig ist:

Sie pfählt Menschen, zermalmt sie, wie wenn sie aufs Rad geflochten wären, wirft sie wilden Tieren zur Beute vor, verbrennt sie, steinigt sie wie den ersten christlichen Märtyrer, lässt sie verhungern und erfrieren, tötet sie durch das rasche oder schleichende Gift ihrer Ausdünstungen und hat noch hundert andere scheußliche Todesarten in Reserve, wie sie die erfinderischste Grausamkeit eines Nabis oder Domitian nicht schlimmer zu ersinnen vermochte (Mill, 1984: 31).

Angesichts der moralischen Gleichgültigkeit der Natur wäre es für Mill geradezu absurd, das Walten der Natur zum Modell menschlichen Handelns zu machen:

Entweder ist es richtig, dass wir töten, weil die Natur tötet, martern, weil die Natur martert, verwüsten, weil die Natur verwüstet; oder wir haben bei unseren Handlungen überhaupt nicht danach zu fragen, was die Natur tut, sondern nur danach, was zu tun richtig ist. Wenn es überhaupt so etwas wie ein *reductio ad absurdum* gibt, dann haben wir es hier mit einer zu tun (ebd.: 33).

Dies besagt auch, dass die Voraussetzungen und Folgerungen der *evolutionären Ethik* moralisch fraglich sind. Für Mill besteht die Kulturaufgabe der Menschheit darin, ihre moralischen Energien gegen die Natur zu richten und die Wege der Natur auf moralische Ziele umzulenken. Für unseren Zusammenhang ist jedoch wichtig, dass tatsächlich die Stellungnahme hinzutritt, dass etwas, das Leid erzeugt, nicht gut ist bzw. kein Maßstab unseres Tuns sein sollte. Die Ansicht, dass die Natur moralisch relevant ist und moralisch berücksichtigt werden müsste, bedeutet nicht, dass die Natur selbst moralische Normen kennt und moralisch handeln kann, sondern, dass sowohl das Verhältnis des Menschen zur Natur,

d.h. seine Einstellung zur Natur, als auch das menschliche Handeln in der Natur, d.h. seine Mitwirkung in der Natur oder seine Eingriffe in die Natur, moralisch relevant sind. Es geht darum, was wir unter den Begriffen ›Natur‹, ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ verstehen bzw. verstehen sollten. Die negativ bewerteten Züge des Natürlichen müssten allerdings korrigiert werden. Anschließend muss gefragt und beantwortet werden, ob eine Natur mit Menschen schöner und besser ist als eine Natur ohne Menschen.

(3) Im Folgenden wird vom theoretischen Problem des ethischen Naturalismus die Rede sein. Seit der Aufklärung destruieren die Philosophen nicht nur die Vorstellung der Natur als Norm, sondern auch die Natürlichkeit der Natur. Im Rahmen der meta- und naturethischen Diskussion wird seit langem behauptet, dass man der Natur keine Normen entnehmen könne. Jeglicher Versuch, das Sollen aus dem Sein oder moralische Normen unmittelbar aus den Naturgegebenheiten abzuleiten, begegnet der prinzipiellen Kritik des naturalistischen Fehlschlusses, aufgrund dessen eine unmittelbare Ableitung präskriptiver und normativer Aussagen aus deskriptiven Aussagen blockiert ist. Wie gesagt, ist die Natur in moralischer Hinsicht gleichgültig. Der Versuch, moralische Normen unmittelbar aus der Natur abzuleiten, bedeutet etwas Ethisches auf etwas Außerethisches zurückzuführen, das sich naturwissenschaftlich erfassen lässt, und somit die Ethik auf die Naturwissenschaften zurückzuführen. Ein solcher Versuch, mit dem sich die naturalistische Ethik, die evolutionäre Ethik und die Soziobiologie tatsächlich beschäftigen, wird deshalb als „Naturalisierung der Moral“ kritisiert (vgl. Kap.2.1.2.3). Es ist eine Aufgabe der holistischen Naturethik zu zeigen, dass die Natur in den moralischen Bereich eingeschlossen werden kann, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen. Auf welche Weise kann ein Zusammenhang zwischen deskriptiven und evaluativen Komponenten trotz der Kluft zwischen beiden gezeigt werden, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen? Dann müsste gefragt werden, ob moralische Normen aus evaluativen Komponenten abgeleitet werden können und dürfen.

Was ich in dieser Arbeit hauptsächlich aufzeigen bzw. behaupten möchte, ist, dass moralische Normen aus unseren Vorstellungen von einem guten Gesamtzustand der Welt bzw. einer wohlgeordneten guten Welt abgeleitet werden können. Solche Vorstellungen fußen gewiss auf unseren *bewertenden* Einstellungen zur Welt bzw. Einsichten in die Welt, weil der Wertbegriff ›gut‹ nicht unabhängig von unseren Bewertungen ist. Aufgrund unserer bewertenden Einstellungen zur Welt bzw. Einsichten in die Welt, haben wir unser bestimmtes Natur- und Weltbild. Da unser Selbstverständnis mit unserem Natur- und Weltbild verbunden ist (vgl. Kap.4.1), denken wir stets vor dem Hintergrund unseres Natur- und Weltbildes darüber nach, wer wir sind, wonach wir uns zu richten haben und *wofür wir gut sind*. Dadurch wird das

Verhältnis des Menschen zur Natur bestimmt. Dadurch wird die Handlungsweise des Menschen in der Natur bzw. der Welt bestimmt, weil das menschliche Handeln ein Ausdruck des menschlichen Denkens ist. Wir denken darüber nach, wie wir in der Natur und mit der Natur leben, wie wir in der Natur mitwirken sollten, welche Eingriffe in die Natur erlaubt und darüber hinaus ethisch geboten sind. Da die moralische Handlungs- und Lebensweise dabei bestimmt werden, scheint es mir klar und begründbar zu sein, dass unsere Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt eng mit der Moral und der Begründung moralischer Normen verknüpft sind. Pointiert gesagt: Moralische Normen werden auf Werte zurückgeführt, die unmittelbar mit dem Menschen-, Natur- und Weltbild verbunden sind. Moralische Normen, durch die unsere Pflichten gegen Natur und Welt bestimmt werden können, können m.E. auf diese Weise begründet werden. In der Ethik kann von der Natur als dem Ganzen und der Welt die Rede sein, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen, denn moralische Normen werden so *nicht unmittelbar* aus der Natur bzw. den Naturgegebenheiten, sondern aus unserer Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt, unserer bewertenden Beschreibung der Welt abgeleitet. In der europäischen und ostasiatischen Denktradition werden die meisten Formen antiker Ethik – bei näherer Betrachtung – auf diese Weise begründet. Sie fußen grundsätzlich auf Weltanschauungen, Lebensentwürfen, Naturauffassungen, Menschenbildern, und sind dadurch wertbezogen. Wie im Kap.2.1 und Kap.3 gezeigt, wird in der Antike das Verhältnis des Menschen zur Natur zunächst über anthropologisches Wissen, wer wir sind, bestimmt, um dann auf moralisches Wissen, wonach wir uns zu richten haben, wofür wir gut sind und wie wir handeln sollen, zu schließen. ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ spielen als ethische Begriffe im europäischen und ostasiatischen moralischen Denken so eine bedeutende Rolle.

Damit eine solche Begründungsform der Ethik in die moderne Ethik integriert werden kann, sollte zumindest *zwei* Einsprüchen begegnet werden. (1) Sie gerät in Konflikt mit der in der neuzeitlichen und gegenwärtigen Ethik dominierenden Auffassung, dass nur eine Moral zwischenmenschlicher Pflichten wissenschaftlich zu begründen ist, und dass in der Ethik nur von Personen und ihren Rechten sowie Pflichten die Rede sein kann. Die dominierende Linie neuzeitlicher und gegenwärtiger Ethik bemüht sich darum, dass sie möglichst wertfrei ist, um ohne Konflikt zwischen unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Positionen eine zustimmungsfähige Begründung elementarer Regeln des sozialen Verhaltens zu ermöglichen. Wenn in der Ethik von Weltanschauungen, Lebensentwürfen u.a. die Rede ist, geraten wir nach der dominierenden Linie der neuzeitlichen und gegenwärtigen Ethik in Wertkonflikte und können mit einer derartigen Begründungsform der Ethik keine zustimmungsfähigen

moralischen Normen begründen. Im Kap.2.2 und Kap.5.2 wurde bereits sowohl vom Wesen neuzeitlicher und gegenwärtiger Ethik sowie ihren Problemen gesprochen als auch davon, warum es heute innerhalb der Ethik einer neuen ethischen Form bedarf. Dort habe ich besonders behauptet, dass in der neuzeitlichen und gegenwärtigen Ethik grundsätzlich nicht von der Natur die Rede sein darf bzw. kann. Wie später im Exkurs 1 aufgezeigt wird, schließt eine einflußreiche Form der gegenwärtigen Ethik – der ethische Subjektivismus oder der subjektive ethische Rationalismus – die Natur grundsätzlich nicht in seine Überlegungen ein. Die meisten Formen neuzeitlicher und gegenwärtiger Ethik sind anthropozentrisch. Ich habe in dieser Arbeit versucht, eine andere Form der Ethik zu begründen, in der von einer wohlgeordneten guten Welt und somit auch von der Natur als dem Ganzen die Rede sein kann. Um heute eine solche ethische Form wiederzubeleben, bedarf es zunächst eines Umdenkens bzw. einer Umformulierung der gegenwärtigen Ethik.

(2) Es bedarf zusätzlich einer Aktualisierung bzw. Modernisierung der antiken Ethik. Obwohl sie von Bedeutung ist, insofern in ihr von einer wohlgeordneten guten Welt bzw. der Natur als Ganzen die Rede sein kann, verliert sie offenbar ihre praktische Gültigkeit, weil sie stark metaphysisch begründet wird (vgl. Kap.2.1.1.5; Kap.5.1.1; vgl. auch s.u. Exkurs 2). Deshalb bin ich der Meinung, dass ihre Gehalte, z.B. ihre Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt und die Werte wie ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ auf nachmetaphysische Weise wiederbelebt werden sollten, und damit, dass ihre metaphysische Begründungsmethode heute durch eine andere Begründungsmethode ersetzt werden müsste. Auf dieses Thema werde ich in Kap.6 zurückkommen.

Ich möchte mich hier mit einer Bemerkung begnügen. Kaum zu bestreiten ist, dass es in der antiken Ethik zwischen ihrer Weltanschauung und ihrer metaphysischen Moralbegründung einen Zusammenhang gibt. Meine Ansicht, dass ihre Gehalte auf nachmetaphysische Weise in die gegenwärtige Ethik integriert werden sollten, bedeutet allerdings nicht, dass göttliche oder metaphysische Entitäten, die in der antiken Ethik eine Schlüsselrolle spielen und somit die harmonische Weltordnung ermöglichen, heute noch vorausgesetzt werden sollten. Eine Moralisierung der Natur bestreite ich in dieser Arbeit. Wir sollten aber festhalten, dass Werte keine bloße subjektive Erfindung oder Präsentation, sondern eine *historische* Konstruktion sind. Unsere gegenwärtige Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt ist nicht unabhängig von unseren historischen Werterfahrungen. Dass wir heute einen bestimmten Zustand der Natur für billigen- und erstrebenswert halten, ist eng mit dem Werterfahrungen in unserer Kultur verknüpft. Deshalb ist eine holistische Naturethik nicht unabhängig von unseren historischen Werterfahrungen zu begründen. Dabei ist auch wichtig, die *Normativität*

der lebensweltlichen Weltauffassung und die *Faktizität* der naturwissenschaftlichen Weltauffassung richtig zueinander in Beziehung zu setzen. Dies erfordert eine andere Begründungsmethode.

### **5.3.2 NATÜRLICHKEIT UND NATURGEMÄSSHEIT IN DER NATUR- UND BIOETHIK**

Ich möchte im Folgenden zum einen davon sprechen, was wir unter den Begriffen ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ verstehen sollten, und zum anderen, auf welche Weise sie als Werte einer wohlgeordneten guten Welt von Belang sein können, auf welche Weise sie zur Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt beitragen können. Was wir unter den Begriffen ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ verstehen, hängt davon ab, was wir unter ›Natur‹ verstehen. Deswegen sollten die Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ möglichst im Anschluss an den Begriff ›Natur‹, von dem im Kap.5.1 und Kap.5.2 gesprochen wurde, aufgezeigt und diskutiert werden. Wenn der Begriff ›Natur‹ z.B. landläufig als Kontrastbegriff von Artefakt, Kultur und Technik verstanden wird, beziehen sich die Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ dementsprechend auf das Biologische, das Nicht-Artifizielle, das Nicht-Kulturelle und das Nicht-Technische.

Ebenso wie dieser Kontrastbegriff der ›Natur‹ werden die in Abhängigkeit von ihm definierten Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ heute in Frage gestellt. So heißt es etwa: »Ist die klare Trennung zwischen dem Natürlichen und dem vom Menschen Gemachten möglich?«, »Sollten wir ein völlig unkultiviertes Leben des Wilden führen, um naturgemäß zu leben?« usf. Im Anschluss an ein zeitgemäßes Verständnis des Begriffs ›Natur‹ können wir diese Fragen beantworten: Weder können wir eindeutig trennen zwischen dem Natürlichen und dem Menschengemachten noch ist einleuchtend, warum das Ursprüngliche, Unbelassene in irgendeiner Weise hochwertiger sein sollte als das von Menschen Gemachte (vgl. Schramme, 2002: 261). Es gibt keine Garantie, dass das Leben des Wilden für Menschen und in Bezug auf die Natur als Ganzes billigens-, erstrebens- und wünschenswert ist. Daraus ergibt sich die Frage, ob das Kriterium der Natürlichkeit, die von menschlichen Eingriffen unbeeinflusst ist, gerechtfertigt werden kann. Anders gefragt: Sind die Wertbegriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ völlig unabhängig von menschlichen Einflüssen? Um diese Frage bzw. die Frage, was wir unter den Begriffen ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ verstehen sollten, zu beantworten, werden wir uns nochmal mit *zwei* Sichtweisen des Menschen auf die Natur auseinandersetzen, die besonders im Kap.5.1 und Kap.5.2 kritisiert worden sind.

Es gibt seit langem die Spannung zwischen (1) der positiven Bewertung des Gegebenen und

(2) der interessierten Sicht auf seine Veränderbarkeit. Eine gemäßigte Form dieser beiden Sichten ist gewiss sowohl auf der alltäglichen Ebene als auch auf der wissenschaftlichen Ebene akzeptabel und sogar geboten, weil sie die Verwirklichung eines guten Lebens und einer wohlgeordneten guten Welt ermöglichen. Radikale Formen dieser beiden Sichten sind weder auf der alltäglichen Ebene noch auf der wissenschaftlichen Ebene zu akzeptieren.

(1) Die radikale Form der ersten Sicht lautet, dass das Naturgegebene ohne weiteres als positiv verstanden wird, und dass die primäre Ordnung der Natur in der Tat *die* perfekte Ordnung ist. Eingriffe des Menschen in die Natur sind nicht erlaubt, weil sie auf jeden Fall *die* perfekte Ordnung der Natur bedrohen bzw. zerstören. (a) Diese radikale Form wird von den Vertretern einer Paradies-Vorstellung von der Natur vertreten.<sup>131</sup> Bei den Paradies-Vorstellungen von der Natur bestehen sowohl ein Gegensatz zwischen Natur und Kultur bzw. Technik, als auch eine Spannung zwischen den Begriffen ›natürlich‹, ›kultürlich‹ oder ›technisch‹. Die Worte ›natürlich‹ und ›naturgemäß‹ beziehen sich hier tatsächlich auf „die Unberührtheit der Natur durch Menschen“. (b) Auch metaphysische Vorstellungen von der Natur, in der die gute Ordnung der Natur bzw. der Welt in vielen Fällen durch übernatürliche bzw. göttliche Existenz garantiert wird, tendieren zu dieser radikalen Form. Wir dürfen aber nicht übersehen, dass naturgemäße Veränderungen seitens des Menschen in diesen Vorstellungen von der Natur erlaubt und zum Teil auch geboten sind. Aristoteles vertritt z.B. die Ansicht, dass die Technik als Nachahmung der Natur teils zu ihrer Vollendung beiträgt (Phys. 199a-b). Die Naturordnung wird bei den metaphysischen Vorstellungen von der Natur als metaphysisch begründete ›übernatürliche‹ Ordnung verstanden und somit fast immer als gute Ordnung, in vielen Fällen sogar als *die* beste, perfekte Ordnung, weil sie durch übernatürliche bzw. göttliche Entitäten geschaffen und garantiert wird. Von daher ist sie durch eine gute und moralische Ordnung gekennzeichnet. Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen *physis* und *nomos*. Die dem Menschen zuträgliche Wohlordnung seiner psychischen Vermögen (*psyche*) und seiner sozialen Verhältnisse (*polis*) besteht in einer Entsprechung zur Wohlordnung der Welt (*kosmos*).<sup>132</sup> Die Naturordnung und das Natürliche fungieren in diesem Verständnis als ein Maßstab des Guten und des Richtigen. Die Begriffe ›natürlich‹ und ›naturgemäß‹ beziehen sich hier mehr oder weniger auf die Begriff ›normal‹ und ›ordnungsgemäß‹. Bei näherer Betrachtung bezieht sich der Begriff ›natürlich‹ aber tatsächlich auf den Begriff ›übernatürlich‹. (c) Der Biozentrismus vertritt nicht unmittelbar die Ansicht, dass die bestehende Naturordnung ohne weiteres *die* beste bzw. perfekte ist.

---

<sup>131</sup> Vgl. Zum Problem der Paradies-Vorstellung: s.o. bes. Kap.5.2

<sup>132</sup> Vgl. Zum Zusammenhang zwischen *physis* und *nomos* sowie dem zwischen *psyche*, *polis* und *kosmos* in der antiken Ethik: bes. Eingangsstelle des Kap.2 und Kap.2.1.1.1.

Menschliche Eingriffe in die Natur werden jedoch keinesfalls als positiv aufgefasst, da sie im Widerspruch zur Heiligkeit alles Lebendigen stehen. Das Wort ›natürlich‹ könnte also im Anschluss an das Wort ›heilig‹ oder ›zielgerichtet‹ verstanden werden.<sup>133</sup>

(2) Im Zusammenhang mit der zweiten Sicht sollte vom Anthropozentrismus und seiner Verknüpfung mit der mechanistisch-physikalischen Naturvorstellung die Rede sein. (a) Der Anthropozentrismus vertritt offenbar die Ansicht, dass die Natur für menschliche Zwecke instrumentalisiert werden darf. Der anthropozentrische Ansatz hat eine instrumentelle (Wert-)Einstellung zur Natur. Während der Mensch als Zweck an sich gewürdigt wird, wird die Natur ausschließlich oder zumindest in erster Linie als Ressource angesehen. Das heißt: Während der Mensch einen inneren Wert hat, d.i. Würde, hat die Natur einen relativen Wert, d.i. einen Preis (vgl. GMS, AA 435). Die Werte ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ werden auf zwei Arten verstanden. Sie werden entweder im Anthropozentrismus nicht berücksichtigt werden und spielen keine Rolle für die Begründung des Umgangs des Menschen mit der Natur, oder die gegebene Naturordnung wird als nachteilig für den Menschen angesehen und muss daher kultiviert werden, um dem Menschen und seinem Leben zuträglich zu sein. Die Werte ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ werden genaugenommen nicht als positiv gedacht. Die Motivation für den *Umweltschutz* besteht nicht in den Werten ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹, sondern ausschließlich im menschlichen Interessen.<sup>134</sup> (b) Der neuzeitliche Mechanismus/Physikalismus vertritt nicht unmittelbar die radikale Form dieser Sicht. Diese Naturvorstellung hat grundsätzlich keine evaluative Einstellung zur Natur bzw. ihren Veränderungen, es ist ihr gleichgültig, ob der Mensch in die Natur eingreift oder nicht. Die Worte ›natürlich‹ und ›naturgemäß‹ bedeuten in ihrem Zusammenhang ›naturgesetzlich‹, ›naturgesetzmäßig‹ oder ›kausal‹. Absichtliche oder zielgerichtete Eingriffe des Menschen in die Natur, die in den Lauf der Natur eingreifen, als ›unnatürlich‹ bezeichnet. Eine derartiges Verständnis von Natürlichkeit und Unnatürlichkeit ist kaum von moralischer Bedeutung. ›Natürlichkeit‹ und ›Unnatürlichkeit‹ sind in diesem Verständnis keine wertbezogenen Begriffe, sondern wertfreie bzw. rein deskriptive Begriffe. Sie spielen keine Rolle für einen Maßstab des Guten und des Richtigen. Da nur die wertfreie bzw. –neutrale Deskription der Natur gemäß dieser Naturvorstellung möglich ist, sind eine bewertende Beschreibung der Natur und die moralische Bewertung der Veränderungen in der Natur von vornherein unmöglich. Aus diesem Grund ermöglicht die neuzeitliche mechanistisch-physikalistische Naturvorstellung den anthropozentrischen Ansatz und bildet somit die Grundlage für die radikale Form der zweiten Sicht, obgleich sie selbst wertneutral bleibt.

---

<sup>133</sup> Vgl. Zur Kritik am Biozentrismus und zur Frage einer Teleologie der Natur: oben Kap.1.3.2.

<sup>134</sup> Vgl. Zum Wesen des anthropozentrischen Ansatzes und der Kritik an ihm: oben Kap.1.1



Zusammengefasst lässt sich sagen: Weder die Auffassung der Unantastbarkeit der Natur noch die radikale Ansicht der Instrumentalisierbarkeit der Natur für menschliche Zwecke gibt eine gute Grundlage für das Verständnis von Natürlichkeit und Naturgemäßheit ab, von denen in der gegenwärtigen Naturethik die Rede sein sollte. Wer unter den Worten ›natürlich‹ und ›naturgemäß‹ den Begriff ›Unberührtheit‹, ›Übernatürlichkeit‹ oder ›Heiligkeit‹ verstehen will, müsste eine erhebliche Beweislast übernehmen. Ein solches Verständnis ist heute sowohl im Alltag wie auch in der Wissenschaft nicht mehr belastbar. Die Ansicht, dass die von Menschen unabhängige Natur ohne weiteres als gut bezeichnet wird und sogar als Vorbild menschlichen Handelns und menschlicher Gesellschaftsordnung angesehen wird, scheint mir in der Tat bloße ›Ideologie‹ zu sein. Wenn die Worte ›natürlich‹ und ›naturgemäß‹ nur im Sinne von ›naturgesetzlich‹ verstanden werden, findet sich kein evaluatives Moment. Mit Naturgesetzen können wir die Natur nur beschreiben, aber nicht bewerten.

Im Lauf der Geschichte gab es verschiedene Bedeutungen von Natürlichkeit und Naturgemäßheit (vgl. z.B. Spaemann, 1987; Böhme, 1992: 9ff.; Siep, 2004: 243ff.). Deshalb möchte ich nicht behaupten, dass es *die* richtige Definition von Natürlichkeit und Naturgemäßheit gibt. Trotzdem glaube ich, dass es ein bestimmtes Verständnis gibt, das unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, weil es sowohl unserem gegenwärtigen Wissen, als auch unseren moralischen Überzeugungen entspricht und somit am besten geeignet ist, einen evaluativen Zugang zur Natur zu ermöglichen und zur Begründung einer tragfähigen Naturethik beizutragen. Die Bedeutungen ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹, die im Rahmen der gegenwärtigen Natur- und Bioethik diskutiert werden, lassen sich auf drei Arten kategorisieren: (1) als das Nicht-Übernatürliche, (2) als das Selbstverständlich bzw. Normale und (3) als das vom Menschen Unbeeinflusste bzw. Unabhängige, das Nicht-Artifizielle, das Nicht-Kulturelle und das Nicht-Technische.

(1) Die Ansicht, dass das Natürliche das Nicht-Übernatürliche bezeichnet wird, hat eine hohe Anfangsplausibilität. Es umfasst alles, was die Natur hervorgebracht hat bzw. hervorbringt. Würde Wasser ohne menschliche Eingriffe bergauf fließen, hielten wir das für ein übernatürliches Phänomen. Wenn der Weg fließenden Wassers unter anderem von der Gravitationskraft bestimmt ist, es also bergab fließt, nennt man das ein natürliches Phänomen. So ist ein Phänomen natürlich, wenn es nicht übernatürlich ist. Das Wort ›übernatürlich‹ wird in der Alltagssprache als Kontrastbegriff von ›natürlich‹ gebraucht. In diesem Sinne entspricht die Ansicht, dass alles, was nicht übernatürlich ist und was die Natur hervorgebracht hat bzw. hervorbringt, als natürlich bezeichnet wird, unserem *common sense*. Unabhängig von seiner Anfangsplausibilität könnte ein solches Verständnis von Natürlichkeit aber nicht (oder nur

wenig) dazu beitragen, einen evaluativen Zugang zur Natur und zu menschlichen Eingriffen in die Natur zu ermöglichen. Problematisch ist, dass so jedes Phänomen zu einem natürlichen wird, und wichtige Unterscheidungen unmöglich werden. Friedliche biologische Phänomene im Sinne der Alltäglichkeit bzw. Normalität sind natürlich, aber auch Naturkatastrophen, insofern alle diese Phänomene nicht übernatürlich sind. Eine artenarme Natur ist genauso natürlich wie eine artenreiche Natur. Sowohl Gesundheit bzw. Gedeihen als auch Krankheiten sind natürlich. Mit einer derartigen Definition von Natürlichkeit ist ein evaluativer Zugang zur Natur oder zu den Eigenschaften der Natur unmöglich. ›Natürlichkeit‹ wird hier nicht als Werte, sondern als ein wertneutraler, rein deskriptiver Begriff verstanden. Fragwürdig ist auch, wie menschliche Tätigkeiten in der Natur nach dieser Auffassung verstanden werden sollen. Der Mensch ist ebenso wie alles andere von der Natur hervorgebracht den Naturgesetzen unterworfen. Demnach wäre alles von ihm Hervorgebrachte und alle seine Handlungen natürlich. Selbst so unnatürlich erscheinende Dinge wie Kunststoff wären nach dieser Logik natürlich, einfach weil sie das Naturwesen Mensch mit Mitteln, die er in der Natur findet, produziert. Alle menschlichen Tätigkeiten in der Natur können hier als natürlich bezeichnet werden, insofern sie nicht als übernatürlich angesehen würden.<sup>135</sup> Eingriffe des Menschen in die Natur lassen sich so nicht in Hinblick auf den Begriff ›Natürlichkeit‹ bewerten. Das einzige noch wirklich Unnatürliche wäre nach dieser Logik das Übernatürliche, dessen Existenz allerdings von den modernen Wissenschaften geleugnet wird.

(2) Das Wort ›natürlich‹ wird im Alltag mit den Worten ›selbstverständlich‹, ›gewöhnlich‹ oder ›konventionell‹ gleichgesetzt. „Natürlich habe ich gestern Nacht geschlafen“ sagt man und meint, „Ich schlafe jeden Tag in der Nacht. Der Nachtschlaf ist für mich gewöhnlich. Es ist selbstverständlich, dass ich auch heute Nacht schlafen werde.“ Eine Übereinstimmung mit der ersten Verwendungsweise steckt in der Regelmäßigkeit, die hier zu Grunde gelegt wird. Natürliche Vorgänge beziehen sich hier auf regelmäßige bzw. quasi-gesetzmäßige Vorgänge, die eigentlich nur Gewohntes beschreiben. Ungewöhnliche Vorgänge oder Verhaltensweisen gelten demnach als unnatürlich. Diese Verwendung hat auf den ersten Blick den Vorteil, dass sie unregelmäßige oder ungewöhnliche Naturphänomene als unnatürlich bezeichnet. Da Naturphänomene entweder ›natürlich‹ oder ›unnatürlich‹ sind, könnten sie hier scheinbar nach dem Kriterium der Natürlichkeit bewertet werden. Es lässt sich aber tatsächlich nicht rechtfertigen, dass unregelmäßige oder ungewöhnliche Naturphänomene – etwa Schneefall in Deutschland im Monat Mai – als unnatürlich bezeichnet werden, insofern sie von der Natur hervorgebracht sind.

---

<sup>135</sup> Diese Logik erscheint mir ungewöhnlich bzw. unwahrscheinlich zu sein, weil der Mensch als „der erste Freigelassene der Schöpfung“ (Herder, 1967: 119) willentlich handeln kann.

Diese Verwendung beschränkt sich allerdings nicht auf eine solche Interpretation. Die genannte Verwendung stellt das Natürliche auch als das Normale dar. Da das Normale häufig als Maßstab des Gesollten gilt, liegt es nahe, den Schritt von diesem Natürlichkeitsverständnis zum normativ Guten und Richtigen als zwingend anzusehen (Schramme, 2002: 259). Unregelmäßige oder ungewöhnliche Naturphänomene sind nach dieser Interpretation nicht gut, weil sie nicht normal sind. Das Wort ›normal‹ müsste aber zuvor bestimmt werden. Was ist normal, was abnormal? Das Normale wird häufig als das Verbreitete, also als das statistisch Normale begriffen. Es fragt sich aber, ob das Normale so tatsächlich als Maßstab des Gesollten fungieren kann. Denn Statistik ist keine sichere Grundlage der Begründung moralischer Normen. Es gibt keine Garantie, dass das Übliche ohne weiteres als moralisch richtig ausgewiesen werden kann. Außerdem hat sich das Verständnis von dem Normalen im Lauf der Geschichte gewandelt. Sklaverei sah beispielsweise in der Antike so normal oder gewöhnlich aus, dass große Philosophen wie Platon und Aristoteles keinen Zweifel daran hatten. Aristoteles rechtfertigt z.B. die Sklaverei damit, dass die Sklaven Sklaven „von Natur aus“ seien und es in ihrer Natur liege, regiert zu werden (Pol. 1254 b15). Heute wird die Sklaverei anders beurteilt. Allgemein könnte hier aber das, was vor einigen Jahren noch natürlich war, heute nicht mehr natürlich sein.

Daran anschließend kann man sagen, dass dieses Verständnis von Natürlichkeit kein gutes Argument im Hinblick auf medizinische oder technische Neuerungen gibt. Der Kaiserschnitt war z.B. nicht gewöhnlich oder normal, als er erstmals durchgeführt worden ist. Heute ist er nicht mehr ungewöhnlich. Die In-vitro-Fertilisation hat eine heftige Debatte über das Thema der künstlichen Befruchtung entzündet, als sie erstmals durchgeführt worden ist. Heute bekommen viele Ehepaare mit Hilfe der In-vitro-Fertilisation ihre Kinder. Können solche medizinischen Behandlungen, die früher als ungewöhnlich und somit als unnatürlich bezeichnet worden sind, nun als natürlich bezeichnet werden, weil sie heute gewöhnlich bzw. normal sind? Sie sind nach wie vor künstlich, egal, ob sie uns gewöhnlich erscheinen oder nicht. Die Tatsache, dass wir uns noch nicht an medizinische oder technische Neuerungen gewöhnt haben, garantiert keinesfalls, dass sie abnormal sind und sofort verboten werden müssen. Die Verwendungsweise von Natürlichkeit im Sinne von Gewöhnlichkeit oder Normalität, ist deshalb nicht geeignet für einen Maßstab des Gesollten. Dieselbe Kritik kann im natürlichen Bereich angewandt werden. In der Wüste ist Dürre gewöhnlich und in bestimmtem Sinne ganz normal. Ist Dürre aus diesem Grund gut für Menschen und in Bezug auf das Ganze? Wäre eine artenarme Natur besser als artenreiche Natur, wenn wir seit langem eine artenarme Natur erfahren würden und uns bereits an eine artenarme Natur gewöhnt

hätten? Das Wort ›Natürlichkeit‹ wird hier, ebenso wie in der ersten Verwendungsweise, nicht als Wertbegriff, sondern als deskriptiver Begriff gebraucht. Das Natürliche ist bloß das Gewohnte.

(3) Die dritte Verwendungsweise von Natürlichkeit – das Natürliche als das vom Menschen Unbeeinflusste – wurde bereits dargelegt (vgl. Kap.5.2, Kap.5.3.1 sowie den Anfang dieses Kapitels). Dort hat sich gezeigt, dass diese Verwendungsweise heute nicht mehr zu begründen ist. Wenn das Wort ›natürlich‹ als ›nicht unnatürlich‹ (oder ggf. ›nicht artifiziell‹, ›nicht technisch‹, ›nicht kulturell‹ usf.) definiert wird, besteht wörtlich kein Problem, denn das wäre es *per definitionem*. Es geht hier aber nicht um die wörtliche Definition von Natürlichkeit, sondern um die Inhalte dieser Definition. Das heißt: Es geht hier darum, was mit dieser Definition tatsächlich gemeint ist. Zur Kritik an dieser Definition nochmals zwei Anmerkungen:

(a) Eine trennscharfe Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Kulturellen ist fragwürdig. In dieser Definition von Natürlichkeit steht das vom Menschen Hervorgebrachte und Affizierte, also das Kulturelle, dem Unbelassenen, Ursprünglichen gegenüber. Natürliche Dinge und Vorgänge sind demnach solche, die von menschlichen Eingriffen unbeeinflusst sind. Eine kultivierte Natur wäre nach dieser Lesart nicht natürlich. Es stellt sich die Frage, ob eine kultivierte Natur nicht mehr als Natur bezeichnet werden kann, oder ob eine kultivierte Natur nicht mehr natürlich ist. Der Mensch steht mit der Natur in einem Geflecht von willentlichen und unbeabsichtigten Wechselwirkungen. Mensch und Natur beeinflussen einander wechselseitig. Es ist weder zu bestreiten, dass die Natur als ganze nicht durch den Menschen hervorgebracht wird, noch, dass sie überall und allenthalben durch den Menschen beeinflusst ist. Kann unter ›Natürlichkeit‹ eigentlich heute noch eine Unberührtheit der Natur durch den Menschen verstanden werden? Ich bin der Meinung, dass Natur sich nicht auf eine unberührte Natur beschränken lässt und der Wert ›Natürlichkeit‹ nicht auf die Erhaltung oder Wiederherstellung einer unberührten Natur abzielt. Darum sollte in der Naturethik gefragt werden, *welche Eingriffe* des Menschen in die Natur erlaubt und ethisch geboten sind (*wie weit* sie erlaubt und ethisch geboten sind) sowie *ob* und *auf welche Weise* die Kultur naturgemäß sein kann.

(b) Die dritte Verwendungsweise von Natürlichkeit setzt stillschweigend voraus, dass eine vom Menschen unberührte Natur besser und schöner ist als die vom Menschen beeinflusste Natur. Diese Ansicht beruft sich vor allem auf die Paradies-Vorstellung von der Natur, die heute vielfach kritisiert wird. Die von Menschen unberührte Natur kann vielmehr gefährlich für uns sein. Darüber hinaus dürfen moralische Normen nicht unmittelbar aus einem solchen

Begriff der Natürlichkeit abgeleitet werden, weil die so verstandene Natur moralisch indifferent ist, und, weil eine solche unmittelbare Ableitung einen naturalistischen Fehlschluss begeht (vgl. Kap.5.3.1).

Das Wort ›natürlich‹ bedeutet in vielen Fällen, ›nicht hergestellt‹ und ›nicht vollständig kontrollierbar‹ zu sein. Bemerkenswert ist, dass es seit langem *zwei* antagonistische Tendenzen zum Nichthergestellten und zur Nichtkontrolliertheit der Natur gibt. Einerseits werden das Nichthergestellte und die Nichtkontrolliertheit der Natur als ein Wert gedacht. Es gibt eine Tendenz, das Gegebene positiv zu bewerten. Sowohl in Paradies-Vorstellungen von der Natur, als auch in einer Metaphysik der Natur kann eine solche Tendenz festgestellt werden, die ebenfalls mit unserer religiösen Erfahrung verknüpft ist. Andererseits werden das Nichthergestellte und die Nichtkontrolliertheit der Natur negativ bewertet. Diese Tendenz ist mit dem Anthropozentrismus verbunden. Der gegenwärtige Anthropozentrismus ist grundsätzlich mit einer Radikalisierung der menschlichen Autonomie verknüpft. In der europäischen Neuzeit wird die Autonomie des Menschen der höchste Wert. Deswegen ist die völlige Kontrollierbarkeit alles Natürlichen ein gerechtfertigtes Ziel menschlichen Handelns. Seit der Neuzeit wird behauptet, dass die Natur dem menschlichen Willen dienen sollte (vgl. Kap.2.2).

Wie gezeigt, kann weder die radikale Form der positiven Bewertung des Gegebenen noch die der interessierten Sicht auf seine Veränderbarkeit heute gerechtfertigt werden. Ebenso wie alle Aspekte der Natur nicht ausschließlich als gut oder schlecht bewertet werden können, können die Züge der Natürlichkeit nicht als ausschließlich positiv oder negativ bewertet werden. Manche Züge der Natürlichkeit sind wertvoll; andere dagegen wertlos. Daher sind sowohl die gemäßigte Form der positiven Bewertung des Gegebenen als auch die gemäßigte Form der interessierten Sicht auf seine Veränderbarkeit akzeptabel und sogar ethisch geboten.

Menschliche Tätigkeiten sind also im bestimmten Sinne gegen den Unwert der Natürlichkeit und die negativen Aspekte der Natur gerichtet. Kultur und Technik können in vieler Hinsicht als der menschliche Versuch bezeichnet werden, die negativen Aspekte der Natur zu überwinden und die Unordnung der Natur wieder in Ordnung zu bringen. Da Kultur und Technik hier nicht bloß menschlicher Wunscherfüllung dienen, sind sie kein bloßes Resultat des Anthropozentrismus. Sie können vielmehr dazu beitragen, wertvolle Eigenschaften der Welt zu verwirklichen und negative Eigenschaften der Welt zu beseitigen. Die Natur, in der der Mensch mitwirkt, kann wertvoller und schöner sein als die vom Menschen unberührte Natur. Meyer-Abich zufolge ist die Kultur der am ehesten spezifisch menschliche Beitrag zur Naturgeschichte. Ohne den Menschen und seinen Beitrag, d.h. die kulturellen Tätigkeiten des

Menschen, sind die Verwirklichung eines guten Lebens und die einer wohlgeordneten guten Welt unmöglich. Daraus folgt, dass die Kultur und die Technik sich an dem Wertbegriff ›Natürlichkeit‹ orientieren sollten.

Da der Begriff ›Natürlichkeit‹ doppelsinnig ist, kann die Ambivalenz der Bewertungen in der gegenwärtigen Ethik ebenfalls nicht ignoriert werden. Da der Begriff facettenreich ist, ist es schwierig, ihn einheitlich zu bestimmen bzw. zu bewerten. Unwahrscheinlich ist eine einheitliche Bestimmung bzw. Bewertung von Natürlichkeit, in der alle ihre Facetten eingeschlossen werden können. Deshalb kann es hier nicht darum gehen, den facettereichen Begriff ›Natürlichkeit‹ einheitlich zu bestimmen oder zu bewerten, sondern darum, *welches* der obigen Verständnisse von Natürlichkeit sowohl unserem gegenwärtigen Wissen als auch unseren moralischen Überzeugungen entspricht und somit am besten geeignet ist, einen evaluativen Zugang zur Natur zu ermöglichen und somit zur Begründung einer tragfähigen Naturethik beizutragen. Jedes oben angeführte Verständnis von Natürlichkeit ist dafür nicht ausreichend oder gar nicht geeignet. Der Grund dafür besteht nicht bloß darin, dass jedes Verständnis von Natürlichkeit allenfalls eine Facette der Natürlichkeit beleuchtet. Das größte Problem besteht vielmehr darin, dass es selbst dafür ungeeignet und sogar problematisch ist. Zum einen: Der facettenreiche Begriff ›Natürlichkeit‹ ist gewöhnlich von den Antithesen des Natürlichen her zu deuten. Dadurch, dass er oben jeweils mit seiner Antithese verglichen wird, taucht das Problem des landläufigen Verständnisses von ›Natürlichkeit‹ auf. Im Rahmen der Bio- und Naturethik kann das Wort ›natürlich‹ nicht ohne weiteres mit den Worten ›normal‹, ›gewöhnlich‹ oder ›selbstverständlich‹ identifiziert werden. Dass das Natürliche als Gegensatz zum Kulturellen bzw. Technischen verstanden wird, scheint heute unplausibel oder fraglich zu sein. Zum anderen: Da das Wort ›Natürlichkeit‹ in den meisten obigen Verwendungsweisen nicht als wertbezogener Begriff, sondern in der Tat als rein deskriptiver Begriff verstanden wird, gibt es vermittels des Begriffs ›Natürlichkeit‹ keinen evaluativen Zugang zur Natur oder zu menschlichem Handeln in der Natur. Daraus ergibt sich, dass moralische Normen bezüglich der Natürlichkeit und Widernatürlichkeit nicht unmittelbar aus demselben Begriff abgeleitet werden dürfen.

### **5.3.3 MENSCHLICHES HANDELN IN DER NATUR ODER: ÜBER DEN ZUSAMMENHANG VON NATÜRLICHKEIT, NATURGEMÄSSHEIT UND GERECHTIGKEIT**

Wenn es bei der Naturethik um evaluative Beschreibungen der Natur und Wertungen von menschlichen Eingriffen in die Natur geht, sollte in der Naturethik von dem wertbezogenen Begriff ›Natürlichkeit‹, d.h. von Wertungen des Natürlichen und des Kulturellen, die Rede

sein. Um den Begriff ›Natürlichkeit‹ im Rahmen der Bio- und Naturethik, die menschliches Handeln thematisiert, zu verstehen, wäre es m.E. hilfreich, die Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ gleichzeitig zu behandeln. Denn der Begriff ›Naturgemäßheit‹ thematisiert oder bewertet im Anschluss an den Begriff ›Natürlichkeit‹ das menschliche Handeln in der Natur, d.h. die menschlichen Mitwirkungen in der Natur und die menschlichen Eingriffe in die Natur. Um den Begriff ›Natürlichkeit‹ zu verstehen, sollten wir die folgenden Fragen beantworten: Wofür sollten wir naturgemäß handeln? Was bedeutet naturgemäßes Handeln? Was sollten wir unter dem Begriff ›Naturgemäßheit‹ verstehen? Zur Beantwortung dieser Fragen sollten wir die oben genannten Probleme des Begriffs ›Natürlichkeit‹ vermeiden bzw. beseitigen.

Wir sollten vor allem die Frage beantworten, wieso es bei der Naturethik um den Begriff ›Natürlichkeit‹ geht. Der Grund dafür geht m.E. auf unsere historische Überzeugung zurück, dass der Begriff ›Natürlichkeit‹ wahrscheinlich zur Erhaltung und Wiederherstellung einer wohlgeordneten guten Welt beitragen kann. ›Natürlichkeit‹ ist gewiss ein nennenswerter Bestandteil einer wohlgeordneten guten Welt. Die Wohlordnung der Welt zu erhalten und die Unordnung wieder in die Ordnung zu bringen sind nicht nur für den Menschen, sondern auch in Bezug auf das Ganze gut. Die Erhaltung und Wiederherstellung des Kosmos ist eine Aufgabe des Menschen. Dazu tragen sicher nicht alle Tätigkeiten des Menschen bei. Wie oben gezeigt, gehört auch der Mensch als natürliches Mitsein zur Natur, so dass die Kultur in vieler Hinsicht natürlich sein kann und sogar als der spezifisch menschliche Beitrag zur Naturgeschichte bezeichnet werden kann. Deshalb gibt es keinen Grund, menschliches Handeln in der Natur, d.h. die menschlichen Mitwirkungen in der Natur und die menschlichen Eingriffe in die Natur, jederzeit negativ zu bewerten. Es geht nicht nur um die Frage des ›Maßes‹, sondern auch um die der ›Art‹ bzw. der ›Richtung‹ des menschlichen Handelns in der Natur. Die positiv bewerteten Züge der Natürlichkeit müssten weiter erhalten werden, und die negativ bewerteten Züge der Natürlichkeit müssten korrigiert werden, es sei denn, dass wir unter dem Begriff ›Natürlichkeit‹ eine illusionäre Unberührtheit der Natur durch den Menschen verstehen würden, und auf die Erhaltung und Wiederherstellung einer unberührten Natur abzielten.

Wir müssen also überlegen, was wir tun dürfen und sollen, um positiv bewertete Züge der Natürlichkeit zu erhalten und negativ bewertete Züge der Natürlichkeit zu korrigieren. In Bezug auf die Natürlichkeit sollten wir entscheiden, welches Handeln naturgemäß ist und welches nicht und welche Technik naturgemäß ist und welche nicht. Durch das naturgemäße Handeln und die naturgemäße Technik, Kultur oder Kunst können wir maßgeblich zur

Erhaltung und Wiederherstellung einer wohlgeordneten guten Welt beitragen. Die Naturgemäßheit bedeutet hier nicht, dass der Mensch unbedingt der naturgegebenen Ordnung folgt. Die Naturgemäßheit wird je verschieden interpretiert, in Abhängigkeit davon, welche Naturvorstellung zu Grund liegt. Unter der mechanistisch-physikalischen Naturvorstellung heißt ›naturgemäß handeln‹ nichts anderes als ›(sich) dem Naturgesetz unterzuordnen‹. Nach der metaphysischen Naturvorstellung bedeutet ›naturgemäß handeln‹ nichts anderes als einem ›göttlichen oder übernatürlichen Ordnung zu folgen‹. ›Naturgemäß zu leben‹ bedeutet in diesem Verständnis, ein gottgefälliges Leben zu führen. Unter ›Natürlichkeit‹ verstehe ich aber keine gleichgültige Einstellung zur Natur und keine übernatürliche oder überirdische Naturordnung. Naturgemäßes Handeln bedeutet m.E. nicht unbedingt gleichgültiges oder unbeabsichtigtes Handeln. Naturgemäßes Handeln ist willentliches Handeln, das auf die Erhaltung der positiv bewerteten Züge der Natürlichkeit bzw. die Korrektur der negativ bewerteten Züge der Natürlichkeit abzielt und so zur Erhaltung und Wiederherstellung einer wohlgeordneten guten Welt beiträgt.

Eine so verstandene Naturgemäßheit ist schon im Zusammenhang mit der platonischen Vorstellung von der Natur und der Welt (vgl. bes. Tim.81eff.; s.o. Kap.2.1.1.4) sowie dem aristotelischen Denken über das Verhältnis von Natur und Technik (vgl. Kap.2.1.2.4) thematisiert worden. Kurz gesagt: Das naturgemäße Leben und Handeln stehen bei Platon und Aristoteles im sehr engen Zusammenhang mit der Verwirklichung des Guten (*to agathon*) und des besten Lebens (*aristos bios*) sowie der gut propositionierten Ordnung der Welt bzw. des Kosmos (vgl. bes. Tim. 87c, 90d; s.o. Kap.2.1.1.5; vgl. auch De anima, 415a28). Meines Erachtens ist *Wu-wei* (Nicht-Handeln) des Taoismus am besten geeignet, eine so verstandene Naturgemäßheit zu erklären. *Wu-wei* bedeutet nicht, dass der Mensch wirklich gar nicht handeln sollte, sondern eher, dass er rechtzeitig (zeitgemäß) ohne unnötige Willens- und Kraftanstrengung handeln sollte. Sein Handeln ist dann gewaltlos und ungezwungen. Wer nach dem Handlungsprinzip ›*Wu-wei*‹ handelt, denkt immer darüber nach, was eine gute Welt (Kosmos) ist, was das Tao des Kosmos ist, und wie er dem Tao des Kosmos gemäß handeln kann, und auch wie er andere Naturwesen ihrer Art gemäß behandeln kann. Sein Handeln ist naturgemäß. *Wu-wei* ist die Kunst des rechten Handelns (vgl. Kap.3.3.2). Zusammengefasst lässt sich sagen: Das naturgemäße Handeln ist das rechtzeitige (zeitgemäße), angemessene und notwendige Handeln, das die Natur weder zerstört, noch bedroht oder belastet. Es verwirklicht vielmehr den Wert der Natürlichkeit und trägt somit zur Erhaltung und Wiederherstellung einer wohlgeordneten guten Welt bei. Das Handeln, das im Umgang mit der natürlichen Mitwelt bzw. der Natur das Grundverhältnis des Mitseins wahrt oder dieses



zumindest nicht verletzt, kann als das naturgemäße Handeln bezeichnet werden (vgl. Meyer-Abich, 1997: 405).

Bisher hat sich gezeigt, was wir unter den Begriffen ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ verstehen sollten. Anschließend möchte ich im Folgenden darüber nachdenken, auf welche Weise sie als Werte einer wohlgeordneten guten Welt fungieren können, oder auf welche Weise sie zur Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt beitragen können. Vom Standpunkt der holistischen Ethik aus haben alle wahrhaften Werte ethische Bedeutung, insofern sie die Welt besser machen (Siep, 2004: 137). Es ist kaum zu bezweifeln, dass Natürlichkeit, Mannigfaltigkeit, Gedeihen oder Gerechtigkeit derartige wahrhafte Werte sind, durch die eine wohlgeordnete gute Welt verwirklicht werden kann. Bemerkenswert ist, dass allein ein Wert dieser Werte in vielen Fällen nicht ausreicht und mit anderem Wert verknüpft werden oder durch andere Werte ergänzt werden sollte. Dann wäre er für die Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt von größerer Bedeutung.

Beispielsweise ist der Begriff ›Gedeihen‹ zweifellos ein wahrhafter Wert in der Bio- und Naturethik. Das Gedeihen einer bestimmten Art steht aber ebenso zweifellos häufig in Konflikt mit dem Gedeihen anderer Arten oder der Mannigfaltigkeit der Arten. Das Gedeihen einer bestimmten Art fordert in den meisten Fällen die Beschränkung der Selbstentwicklungsmöglichkeit einer anderen Art und im Extremfall sogar die Vernichtung einer anderen Art. Ein unbegrenztes Gedeihen einer bestimmten Art kann kaum gerechtfertigt werden und ist nicht billigens- und wünschenswert. Das Gedeihen einer Art muss in die Ordnung einer wohlgeordneten guten Welt oder die Natur als Ganzes passen, in der natürliche *Mannigfaltigkeit* und *gerechte Verteilung* von Chancen der Existenz und des Wohlergehens berücksichtigt werden. Das bedeutet, dass sowohl das Gedeihen einer bestimmten Art als auch das einer (wohlgeordneten guten) Welt oder der Natur als des Ganzen gleichzeitig berücksichtigt werden müssten. ›Gedeihen‹ sollte in der Bio- und Naturethik nicht unbedingt vom individualistischen Standpunkt aus, sondern vom holistischen Standpunkt aus gedacht werden.

Der Begriff ›Mannigfaltigkeit‹ gilt zweifellos in der Bio- und Naturethik als nennenswert. In der Bio- und Naturethik wird häufig thematisiert, ob ›artifizielle‹ Mannigfaltigkeit der Arten erlaubt oder sogar moralisch geboten ist. Durch genetische Kombination bzw. Manipulation im Labor kann die (bloße) Zahl der biologischen Arten erhöht werden. Viele Naturethiker und Biologen insistieren aber darauf, dass es in der Bio- und Naturethik nicht um eine bloße Vermehrung biologischer Arten geht. Es fragt sich, ob sie ohne weiteres mit dem Begriff ›Mannigfaltigkeit‹, der in der Bio- und Naturethik als ein wahrhafter Wert bezeichnet wird,

gleichgesetzt werden kann. Anders gefragt: Kann die Bedeutungsdimension des wahrhaften Wertbegriffs ›Mannigfaltigkeit‹ bloß auf die Erhöhung der Artenzahl reduziert werden? Es ist zumindest fraglich, ob eine genmanipulierte Mannigfaltigkeit der biologischen Arten ebenfalls für sich selbst und in Bezug auf die Natur als das Ganze billigens- und erstrebenswert ist. Wenn eine genmanipulierte Mannigfaltigkeit biologischer Arten bzw. ihre bloße Vermehrung in Bezug auf die Natur als das Ganze weder billigens- noch erstrebenswert ist, ist sie nicht mit dem Wertbegriff der ›Mannigfaltigkeit‹ in Einklang zu bringen, weil dieser unmittelbar auf die Verbesserung der Natur als Ganzen abzielt. Demgegenüber werden menschliche Bemühungen um die Erhaltung der ausstrebenden Arten als positiv und wertvoll bewertet, obwohl sie teilweise ebenfalls durch menschliche Eingriffe – wie z.B. künstliche Befruchtungen im Labor – erfolgen. Es geht hier also nicht nur um die Frage des Maßes, sondern auch um die der Art bzw. der Richtung der menschlichen Eingriffe. Deshalb sollte der Begriff ›Mannigfaltigkeit‹ im Anschluss an die Begriffe *Natürlichkeit* und *Naturgemäßheit* verstanden werden. Dann können wir wahrscheinlich gute Entscheidungen treffen, welche Eingriffe in die Natur und welche Art von natürlicher Mannigfaltigkeit in Bezug auf die Natur als Ganzes positiv oder negativ bewertet werden sollen.

Wie oben gezeigt, werden nicht alle Züge der Natürlichkeit positiv bewertet, so gibt es auf der Erde nicht nur positiv bewertete Züge der Natürlichkeit, sondern auch negativ bewertete Züge der Natürlichkeit wie z.B. Naturkatastrophen, Knappheiten oder Krankheiten. Das bedeutet, dass der Wertbegriff ›Natürlichkeit‹ allein ebenfalls nicht selbstgenügsam ist. Aufgabe der Naturethik ist es, positiv bewertete Züge der Natürlichkeit zu erhalten und negativ bewertete Züge der Natürlichkeit zu korrigieren. Dafür sollte der Wertbegriff ›Natürlichkeit‹ ebenfalls mit anderen Wertbegriffen verknüpft werden. Die Frage ist, *welcher Wert* den Wertbegriff ›Natürlichkeit‹ ergänzen kann. Da die wahrhaften Werte in der Naturethik wie Natürlichkeit, Mannigfaltigkeit, Gedeihen oder Gerechtigkeit miteinander verknüpft sind, kann der Wertbegriff ›Natürlichkeit‹ im Prinzip nicht bloß durch einen anderen Wert ergänzt werden. Er sollte trotzdem vor allem durch den Wertbegriff ›(ökologische) Gerechtigkeit‹ ergänzt werden. Dafür lassen sich mindestens zwei Gründe anführen:

(1) Es gibt ein unmittelbares wechselseitiges Verhältnis des Lebendigen. Picht weist ausdrücklich auf dieses Verhältnis hin:

Es [das Individuum] kann auch isoliert nicht existieren. Es *hat* isoliert gar kein Leben, sondern es lebt nur als Glied einer Gruppe in einer Umwelt, für deren Konstitution das Leben anderer Arten ebenso notwendig ist wie das Leben der Menschen. Wir müssen also noch einen Schritt weitergehen und sagen, dass es nicht nur falsch ist, dem Begriff ›Leben‹ das Individuum als das Subjekt des Lebens betrachtet werden. ›Leben‹ ist vielmehr das komplexe Spiel von Wechselwirkungen innerhalb eines Bereiches (Biotop), der nicht einer einzigen Art angehört, sondern an dem eine sehr große Zahl von konkurrierenden Arten und Individuen partizipiert. Die Partizipation am Leben setzt voraus, dass die

Arten und Individuen in einem Konkurrenzverhältnis stehen, in dem sie sich wechselseitig bedrohen oder zerstören. Auch diese Zerstörung gehört zum Leben (Picht, 1990: 334f.).

Zum Leben gehören nicht nur Mutualismus und Symbiose, sondern auch Konkurrenz, Konflikt und Zerstörung zwischen Individuen derselben Art oder zwischen verschiedenen Arten. Der letztere Fall ermöglicht sogar die ›Koevolution‹ der wechselwirkenden Arten.<sup>136</sup> Das Sterben der Individuen ist die Bedingung dafür, dass eine Art am Leben bleiben kann. Jenes Leben, dem die Biologie ihren Namen verdankt, setzt den Tod der Individuen voraus. Es kann deshalb nicht durch seinen Gegensatz zum Tod definiert sein. Der Tod muss im Gegenteil als Voraussetzung des Lebens verstanden werden (Picht, 1990: 334f.). Trotzdem kann der Konflikt zwischen Individuen oder zwischen biologischen Arten in der Naturethik (und Biologie) nicht immer positiv bewertet werden, wenn er sich z.B. so zuspitzt, dass einige Arten auszusterben drohen. Diese Situation ist weder gut für die betroffenen Arten selbst noch in Bezug auf die Natur als das Ganze. Um den Zustand des Gleichgewichts zu stabilisieren, um das Gedeihen der Gesamtnatur zu verwirklichen oder um die Mannigfaltigkeit der biologischen Arten zu erhalten, müsste der zugespitzte Konflikt friedlich gelöst werden. Das heißt: Er sollte nicht durch Gewalt, sondern nach Prinzipien geregelt werden. Als solches Prinzip spielt der Begriff ›(ökologische) Gerechtigkeit‹ (z.B. zwischen biologischen Arten) eine bedeutende Rolle.

(2) Der zweite Grund hängt mit dem wechselwirkenden Verhältnis zwischen Menschen und außermenschlichen Naturwesen zusammen. Die Naturethik thematisiert das menschliche Handeln in der Natur und den Umgang des Menschen mit der Natur, und zwar wie weit und auf welche Weise der Mensch in die Natur eingreifen darf, und welche seine Handlungen in der Natur positiven oder negativen Einfluss auf die Natur haben. Deshalb sollte in der Naturethik zunächst gefragt werden, *nach welchen Prinzipien* der Mensch in der Natur handeln sollte. Vom holistischen Standpunkt aus sollen Landschaften, Ökosysteme, Arten und Individuen Platz haben in einem Kosmos der größtmöglichen miteinander zu vereinbarenden Mannigfaltigkeit gedeihlicher Entwicklungen (vgl. Siep, 1999a: 145). Dabei geraten die Interessen des Menschen und die außermenschlichen Naturwesen aber in Konflikt. Dann sollte in der Naturethik gefragt werden, *wie* dieser Konflikt gelöst werden müsste. Siep zufolge entstehen dabei schwierige Abwägungsprobleme:

Die natürliche Selbstvorzugung des Menschen und seine interpersonalen Pflichten können einerseits eine Ausdehnung der ›ökologischen Nische‹ der Gattung zu Lasten anderer Teilnehmer des Kosmos rechtfertigen. *Wie weit* diese Erweiterung zu rechtfertigen ist, hängt auch von der Unterscheidung ab,

---

<sup>136</sup> Wenn eine Pflanze neue chemische Substanzen zur Verteidigung gegen Pflanzenfresser entwickelt und die pflanzenfressenden Insekten ihrerseits neue Entgiftungsmechanismen entwickeln, kann hier von der Koevolution wechselwirkender Arten die Rede sein (Mayr, 1998: 282).

was Menschen zu ihrem Wohlergehen brauchen und was sie sich in ihren Wünschen einbilden [...] Es ist andererseits möglich, dass die Orientierung an einer Wohlordnung der Gesamtnatur bestimmte Mittel menschlicher Interessen verknüpft und daher zu Verteilungskonflikt [zwischen Menschen] führt (ebd.: 146).

Die These eines unbegrenzten ethischen Anthropozentrismus kann nicht ohne weiteres durchgesetzt werden. Eine Welt, in der allein menschliche Interessen durchgesetzt werden, kann eben nicht als eine gerechte und gute Weltordnung bezeichnet werden. Es fragt sich, ob das menschliche Leben in einer solchen Welt gut mit einem menschenwürdigen Leben zusammenpasst. Allerdings sollte der Mensch zum einen selbst fragen, was er für sich selbst als wertvoll erfahren hat oder sich vorstellt, und zum anderen, was er als die Quelle der menschlichen Würde annimmt.<sup>137</sup> Ich bin der Meinung, dass die moralischen und rechtlichen Ansprüche der Menschen in eine gerechte und gute Weltordnung integriert werden müssten. Außerdem gibt es keinen vernünftigen Grund, dass Konflikte zwischen Mensch und auermenschlichen Naturwesen durch Gewalt gelöst werden. Aus diesen Gründen scheint es mir sehr plausibel, dass nicht nur die soziale Gerechtigkeit zwischen Menschen, sondern auch die *ökologische Gerechtigkeit* zwischen Menschen und auermenschlichen Naturwesen berücksichtigt werden müssten.

Was ist mit *ökologischer Gerechtigkeit* gemeint? Sicher ist, dass ökologische Gerechtigkeit nicht mit sozialer Gerechtigkeit gleichgesetzt werden kann. Soziale Gerechtigkeit erstreckt sich nämlich nur auf Gleiche; auf menschliche Individuen, die zu wechselseitigem Nutzen miteinander kooperieren und/oder einander Schaden zufügen können. Der argumentative Aufbau der sozialen Gerechtigkeit wird also häufig in die Form eines Vertragsmodells gekleidet. Auermenschliche Naturwesen haben nicht die Fähigkeit, einen Vertrag abzuschließen und zu erfüllen und sind deshalb aus der sozialen Gerechtigkeit ausgeschlossen. Außerdem kann das Verhältnis des Menschen zu auermenschlichen Naturwesen nicht als ein Verhältnis Gleicher bezeichnet werden. Ökologische Gerechtigkeit kann daher nicht auf einer Vertragstheorie basieren (vgl. auch s.u. Exkurs 1). Daraus folgt nicht, dass wir außer menschlichen Interessen nichts berücksichtigen sollen. Der Naturethik geht es darum, wie weit menschliche Interessen erweitert werden dürfen. Dementsprechend geht es bei der Naturethik auch darum, *wie weit* Interessen der auermenschlichen Naturwesen berücksichtigt werden sollten. Daran schließt sich dann die Frage an, *wie* auermenschliche Naturwesen

---

<sup>137</sup> Vgl. Zu den historischen Entwicklungen des Begriffs ›Menschenwürde‹: Baranzke (2002: bes. Kapitel II, S. 53-81) Sie interpretiert den Würdebegriff anhand von zwei Traditionen – die der Dignitas und die der Bonitas. Baranzke zufolge vertritt die Dignitas-Tradition die These, dass nur der Mensch Würde besitzt, und somit die anthropozentrische Tradition der Menschenwürde. Demgegenüber vertritt die Bonitas-Tradition die Würde der Kreatur und somit die nicht-anthropozentrische Tradition der Menschenwürde; Vgl. Zur bio- und naturethischen Debatte um Menschenwürde und Personbegriff: oben bes. Kap.2.2.2

behandelt werden sollten. Der Grundsatz der ökologischen Gerechtigkeit sollte davon ausgehen, dass Mensch und außermenschliche Naturwesen gemäß ihrer Gleichheit gleich und gemäß ihrer Verschiedenheit verschieden behandelt werden sollten. In der Gemeinschaft der Natur ist derjenige Umgang angemessen, in dem alle Dinge und Lebewesen gleichermaßen naturgemäß, d.h. ihrer jeweiligen Natur nach und dementsprechend verschieden behandelt werden (Meyer-Abich, 1997: 365). Der ökologischen Gerechtigkeit geht es um die *artgemäße Behandlung* und den *naturgemäßen Umgang* mit der Natur. Hier besteht eine weitere Verknüpfung zwischen Gerechtigkeit und Naturgemäßheit (bzw. Artgemäßheit).

Was bedeuten dann *artgemäße Behandlung* und *naturgemäßer Umgang* mit der Natur? Was bedeutet ökologische Gerechtigkeit im Anschluss an Naturgemäßheit und Artgemäßheit? Was bedeutet Naturgemäßheit im Anschluss an ökologische Gerechtigkeit? Es kommt hier darauf an, welches menschliche Handeln in der Natur und welcher menschliche Umgang mit der Natur sowohl naturgemäß als auch gerecht sind. Für die ökologische Gerechtigkeit müsste die Gerechtigkeit als „das für den Stärkeren Zutragliche“ zunächst ausgeschlossen werden. Da zwischen Menschen und außermenschlichen Naturwesen ein asymmetrisches Machtverhältnis besteht, rechtfertigte eine solche Auffassung von der Gerechtigkeit ein anthropozentrisches Verhältnis zwischen Menschen und außermenschlichen Naturwesen sowie eine unbegrenzte Erweiterung der menschlichen Interessen. Weder eine artgemäße Behandlung noch ein naturgemäßer Umgang mit der Natur kann durch die Gerechtigkeit als „das für den Stärkeren Zutragliche“ verwirklicht werden. Eine so verstandene Gerechtigkeit steht in Wirklichkeit in keinem Zusammenhang mit ökologischer und sozialer Gerechtigkeit. Eine derartige Gerechtigkeitskonzeption wurde oft als naturgemäß und somit gerecht angesehen. Stärker ist immer der, der ungestraft die Schwächeren unterdrücken und ausbeuten kann, mit anderen Worten: der Stärkere ist der, der unrecht handelt, und die Natur gibt ihm recht (vgl. Gor. 483e; Thr. 336b-354c). Dem stellt Platon einen Entwurf des Wesens der Physis entgegen, wonach sowohl der Kosmos im Ganzen wie auch der Bestand und die Gesundheit von allem, was im Kosmos erscheint, auf Harmonie, auf Proportion, also auf Ordnung beruht. Gerechtigkeit ist die Tugend, kraft derer der Mensch in seiner eigenen Seele wie im Staat jene Harmonie herzustellen vermag, auf der die Erhaltung des Ganzen beruht. Nicht das die Ordnung überschreitende und mißachtende Recht des Stärkeren, sondern die Einhaltung der rechten Harmonie ist der Natur gemäß, weil sie der Erhaltung dient (Picht, 1990: 359). Platon hat zu Recht betont, dass die Gerechtigkeit eigentlich in das gute Leben und eine wohlgeordnete gute Welt integriert werden müsste.

Ich habe oben behauptet, dass der Wertbegriff der Natürlichkeit vor allem durch den der

Gerechtigkeit ergänzt werden sollte, zum einen, weil es nicht nur positiv bewertete Züge der Natürlichkeit, sondern auch negativ bewertete Züge der Natürlichkeit gibt, und zum anderen, weil der Mensch einen positiven oder negativen Einfluss auf die Natur nimmt. Dadurch, dass der Wertbegriff der Natürlichkeit durch den der Gerechtigkeit ergänzt wird, sollte er in eine wohlgeordnete gute Welt integriert werden. Das menschliche Handeln in der Natur, d.h. die menschlichen Eingriffe in die Natur und der menschliche Umgang mit der Natur, sollte nach dem Handlungsprinzip der Gerechtigkeit zur Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt beitragen. Das menschliche Handeln in der Natur sollte sowohl naturgemäß wie auch gerecht sein. Der Mensch ist seit langem der bedeutendste Evolutionsfaktor der Naturgeschichte und er ist Bestandteil des Ökosystems: „Naiv wird oft von natürlichen Ökosystemen gesprochen, die nicht dem Einfluss des Menschen unterliegen. Heute gibt es solche natürlichen Systeme nicht mehr“ (Remmert, 1984: 195). Vom holistischen Standpunkt aus wird die Natur als gemeinsamer Lebensbereich einer großen Vielfalt von Arten und Individuen vorgestellt, die sich ihrer Art gemäß entwickeln und trotz aller Konflikte koexistieren können. Diese Koexistenz kann durch Dominanzen und Monokulturen, durch großflächige Zerstörungen und andere Katastrophen gestört werden, aber sie ist zumindest zeitweise unter Mitwirkung des Menschen zu erreichen oder zu stabilisieren (Siep, 1998: 28). Der Mensch kann so in der Natur positiv mitwirken. Allerdings kann er auch negativ wirken: Forschung und seine technisch-ökonomische Umsetzung beschleunigen die Naturveränderung. Generell gewinnen anthropogene Faktoren an Einfluss. Der Mensch beherrscht z.B. mit wenigen Dutzend Nutzpflanzen und Nutztierarten weltweit bereits den größten Teil der produktiven Landbiotope (Markl, 1988: 13). Das allein wird noch nicht als Übel angesehen, trotz des damit verbundenen tiefen Eingriffs in den Evolutionsprozess. Die Unkalkulierbarkeit der Nebenfolgen unseres sich intensivierenden technischen Zugriffs bringt aber die Gefahr irreversibler Zerstörungen der natürlichen Welt mit sich und lässt eine Restriktion des technischen Zugriffs als geboten erscheinen.

Angesichts dieser Nebenfolgen bzw. der irreversiblen Zerstörung der natürlichen Welt wird häufig von dem Begriff des *ökologischen Gleichgewichtes* gesprochen, hinter dem biologisch das Problem der Anpassung und das der natürlichen Mannigfaltigkeit stehen. Der Begriff des ökologischen Gleichgewichtes ist allerdings naturethisch mit dem Thema der ökologischen Gerechtigkeit und dem einer wohlgeordneten guten Welt verknüpft. Im Ökosystem sind die lebenden Organismen miteinander evoluiert, aufeinander evoluiert. Koevolution gilt als einer der wesentlichen Faktoren bei der Funktionsanalyse von Ökosystemen und könnte daher ein ethisch relevantes empirisches Kriterium zur Bewertung von menschlichen Eingriffen in die

Natur sein. Im Rahmen der Ökosystemforschung sollten menschliche Eingriffe in die Natur also unter Rückgriff auf die Natur als das Ganze bewertet werden. Der Mensch als Teil der Natur beeinflusst die Natur und somit auch das bestehende Gleichgewicht des Ökosystems. Die Frage lautet, ob das neue Gleichgewicht in Bezug auf die Natur als das Ganze billiger- und erstrebenswert ist und/oder wem es möglicherweise schadet. Das menschliche Handeln in der Natur, d.h. die menschlichen Eingriffe in die Natur und die menschlichen Mitwirkungen in der Natur, sollte deshalb unter zwei Bedingungen bewertet werden, zum einen, dass es möglichst dem artgemäßen Leben anderer biologischer Arten nicht schadet, und zum anderen, dass es die Ordnung des Ganzen nicht stört, sondern möglichst zu ihr beiträgt. Dabei werden sowohl das menschliche Wohlergehen wie auch die Mannigfaltigkeit der biologischen Arten und das Gedeihen und Wohlergehen anderer Naturwesen sowie der Gesamtnatur mitberücksichtigt. Aus dem holistischen Denken und diesen Werten folgt ein Tunsollen, demzufolge der Mensch zumindest seine Expansionsbestrebungen einschränken muss und in der Natur möglichst positiv mitwirken sollte. Dadurch kann die ökologische Gerechtigkeit zwischen Mensch und Natur verwirklicht werden. Dies trägt tatsächlich zur Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt bei.

## KAPITEL 6

### WERTETHISCHE GRUNDLEGUNG DER HOLISTISCHEN NATURETHIK

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass es bei der holistischen Naturethik um das Verhältnis von Mensch und Natur geht. Bei der Naturethik geht es in der Regel um das menschliche Handeln in der Natur, die menschlichen Eingriffe in die Natur und die menschlichen Mitwirkungen in der Natur. In der Naturethik sollte das menschliche Handeln in der Natur bewertet werden. Deswegen sollte in der Naturethik gefragt werden, »was der Mensch tun darf und soll«, »welche Eingriffe in die Natur erlaubt sind, und welche nicht«, »wie weit der Mensch in die Natur eingreifen darf« usf. Da das menschliche Handeln ein Ausdruck des menschlichen Denkens ist, geht es bei der Naturethik ebenfalls um die Einsicht des Menschen in die Natur, die Einstellung des Menschen zur Natur, unsere evaluative Beschreibung der Natur usf. Das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit hängt deshalb eng mit dem menschlichen Denken, d.h. unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt. In der Naturethik sollte auch diskutiert werden, wie moralische Normen, durch die das menschliche Handeln in der Natur und sein gerechter Umgang mit der Natur bestimmt werden, begründet werden können. In diesem Kapitel werde ich zeigen, dass moralische Normen in der holistischen Naturethik mit Hilfe unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt begründet werden können.

Die bisherige Debatte um die Begründung moralischer Normen in der Naturethik dreht sich – mit einiger Vereinfachung gesagt – um zwei extreme Positionen. (1) Moralische Normen und ethische Werteigenschaften lassen sich *vollständig* auf subjektive Einstellungen zurückführen. Werte sind dann grundsätzlich auf subjektive Wünsche, Präferenzen oder Projektionen zurückführbar, die auf eine wertneutrale Welt projiziert werden. Der Mensch wird hier mehr oder weniger als Maß aller Dinge gedacht. Deswegen wird dieser ethische Subjektivismus häufig umweltethisch in die Form des Anthropozentrismus gekleidet. Allerdings kann gefragt werden, ob die bisherige Umweltschutzpolitik, die sich grundsätzlich auf einen Anthropozentrismus beruft, – trotz mancher Veränderungen in den zurückliegenden Jahren – gelungen ist. Diese ethische Position beschränkt sich tatsächlich nur auf den zwischenmenschlichen Bereich. Mit dem ethischen Subjektivismus und dem umweltethischen Anthropozentrismus dokumentiert sich vielmehr die Naturlosigkeit unserer moralischen Überlegungen. (2) Die Gegenposition vertritt die Ansicht, dass moralische Normen *unmittelbar* aus der Natur abgeleitet werden müssen. Sie sagt, „nicht der Mensch, sondern die



Natur soll das Maß aller Dinge sein. Nicht nach unseren Maßstäben sollen wir handeln, sondern nach den von der Natur *vorgegebenen* Regeln“ (Groh, 1996: 88). Diese Position wird durch einen Naturalismus gekennzeichnet. Der Naturalismus tritt innerhalb der Naturethik in zwei Varianten auf (vgl. Birnbacher, 1991a: 287): (a) in einer von einigen Naturphilosophen und bes. von einigen Biozentrikern (wie Schweitzer, Taylor und Jonas) vertretenen Variante, nach der sich moralische Normen aus bestimmten metaphysischen Naturdeutungen ergeben sollen. Hier wird die Natur bereits an sich als etwas Normatives vorausgesetzt. Diese Variante wird häufig als „Moralisierung der Natur“ oder „Wiederverzauberung der Welt“ kritisiert. Deshalb stellt sich die Frage, ob diese Variante heute noch eine aktuelle Rolle für die Naturethik spielen kann; (b) in einer von einigen evolutionären Ethikern vertretenen Variante, derzufolge natürliche Eigenschaften und Verfahren von sich aus in der Lage seien, Normen des menschlichen Naturverhältnisses zu begründen. In der naturalistischen Ethik werden ethische Begriffe in naturwissenschaftlich respektable Begriffe übersetzt. Ethische Begründungen werden durch naturwissenschaftlich akzeptable Begründungen ersetzt. Diese Variante zieht den Vorwurf der „Naturalisierung der Moral“ und den des „naturalistischen Fehlschlusses“ auf sich.

Wie gezeigt, begegnen die beiden Varianten des Naturalismus schwerwiegenden Einwänden. (a) In der gegenwärtigen Naturethik ist die erste Variante m.E. in der Regel mit einer teleologischen Naturauffassung verknüpft, d.h. der Teleologie oder Zweckhaftigkeit der Natur und dem Selbstzweckcharakter oder Lebenswillen alles Lebendigen. Im biozentrischen Ansatz wird ein ontologisch verankertes Sollen aus der teleologisch geprägten Natur abgeleitet. Diese Ansicht kann sich tatsächlich nicht auf die den Naturwissenschaften implizierte Ontologie berufen. Denn der Ausdruck ›Teleologie‹ bezieht sich heute nicht auf Zwecke in der Natur, sondern auf die Zielgerichtetheit der belebten Natur, die wiederum in die naturwissenschaftlichen Begriffe ›genetisches Programm‹ oder ›biologische Adaptation‹ übersetzt werden kann. Diese Ansicht, die der vorwissenschaftlichen Intuition am nächsten kommt, hat im Allgemeinen die Schwierigkeit, dass sie eine Metaphysik der Natur voraussetzt, die das wissenschaftlich-szientifische Naturverständnis transzendiert und damit in Gefahr ist, in haltlose Spekulationen zu führen (Mutschler, 2002: 176). Die Moralisierung der Natur scheint heute unhaltbare Überfrachtungen für unser gegenwärtiges Wissen und unsere moralische Überzeugung zu sein.

Anschließend möchte ich hier kurz auf zwei damit verkoppelte Probleme im Rahmen der Umwelt- und Naturethik hinweisen. Zum einen: Obgleich die Teleologie der Natur und der Selbstzweckcharakter alles Lebendigen heute sehr heftig bestritten werden, garantiert dies gar

nicht, dass die Natur und alle außermenschlichen Naturwesen lediglich als „Mittel zu menschlichen Zwecken“ behandelt werden dürfen. Einige Vertreter anthropozentrischer Theorien insistieren jedoch darauf, dass die Natur nicht etwa Selbstzweck sei, sondern lediglich „Mittel zu menschlichen Zwecken“, sonst falle man in mythische Denkformen und Naturideologie zurück. Passmore sieht z.B. in den nicht-anthropozentrischen Ansätzen eine Gefährdung der abendländischen Tradition, für die der Vorrang der Person und der wissenschaftlich-technische Rationalismus kennzeichnend seien. Passmore begründet daher seinen starken anthropozentrischen Standpunkt mit dem Hinweis auf die Alternative eines spekulativ-metaphysischen Naturbegriffs, der notgedrungen hinter den Stand der wissenschaftlichen Aufklärung zurückfalle (Passmore, 1980: bes. 173ff.). Eine solche Kritik scheint mir nur einseitig zu sein. Hier wird nur eine Metaphysik der Natur widerbelegt, nicht aber der bewertende Zugang des Menschen zur Natur. Sowohl die anthropozentrische Ansicht der Natur als bloßes Mittel zu menschlichen Zwecken als auch die metaphysische Naturauffassung der intrinsisch wertbehaftete und in sich etwas Normatives enthaltene Natur scheinen heute nicht mehr selbstverständlich, sondern vielmehr problematisch. Zum anderen: Zwar sollte man wohl die metaphysisch geprägte Teleologie der Natur verabschieden, doch ist damit die Behauptung nicht widerlegt, dass die Wertlosigkeit der Natur heute überwunden werden müsste. Der bewertende Zugang des Menschen zur Natur ist m.E. möglich und ethisch geboten. Er ist allerdings nicht unabhängig von unserer Wahl und unserer moralischen Überlegung. In diesem Kapitel wird gezeigt, dass die inhaltlichen, realen und objektiven Kriterien der Moral mit Hilfe unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem Leben und einer guten Welt sowie unseren evaluativen Aktivitäten formuliert werden können.

(b) Weder die Natur selbst, noch die Beschreibung ihrer Strukturen und Prozesse durch die Naturwissenschaften kann uns sagen, wie wir uns der Natur gegenüber verhalten sollen. Die Naturwissenschaften beschreiben die Natur, ihre Strukturen und in ihr ablaufende Prozesse. Sie sind aber nicht präskriptiv. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Naturwissenschaften gar keine Rolle für die Naturethik spielen können. Mit naturwissenschaftlichem Wissen können wir verstehen, z.B. dass »wir als Organismen in physiologischer Wechselwirkung mit der Natur stehen«, »wir selber Teil der Natur sind« usf. Ohne naturwissenschaftliches Wissen sind wir z.B. nicht in der Lage, naturgemäße Umgangsformen mit der Natur von naturwidrigen zu unterscheiden. In diesem Sinne spielen die Naturwissenschaften die „Rolle des Entscheidungshelfers“ (Remmert, 1984: 1) für die Begründung moralischer Normen in der Naturethik. Im Anschluss an die Brückenprinzipien im Kontext der Naturethik spielt empirisches Wissen über die Natur auch die Rolle einer kritischen Instanz zur Überprüfung

moralischer Normen und Prinzipien (vgl. s.u. Kap.6.3.2).

Das bedeutet allerdings nicht, dass evaluative Aussagen sich vollständig auf rein deskriptive Aussagen zurückführen lassen. Sonst begegnet man dem naturalistischen Fehlschluss. Das Sein-Sollen-Problem im Kontext der Naturethik besteht darin, dass moralische Normen für die Naturethik unmittelbar aus der Natur abgeleitet werden. Normative Konklusion folgt aber nicht aus ihren deskriptiven Prämissen. Jeder Naturalismus gerät bekanntlich in Konflikt mit dem Autonomiegedanken und der Autonomie der Ethik. Denn was immer als ein Gesolltes zu verantworten wäre, soll zurückgeführt werden auf etwas, das von Natur aus zu erfolgen habe. Das Projekt der Naturalisierung der Moral unterminiert in der Tat das Fundament der Moral. Das Sein-Sollen-Problem im Kontext der Naturethik sollte deshalb gelöst werden. Es geht hier darum, *wie* moralische Normen in der Naturethik ohne naturalistischen Fehlschluss begründet werden können. Im Anschluss an die Lösung des Sein-Sollen-Problems im Kontext der Naturethik lässt sich *wiederum* die Oszillation zwischen zwei jeweils unbefriedigenden Positionen in der gegenwärtigen umwelt- und naturethischen Diskussion feststellen: (a) Biozentrische Moralbegründung vs. (b) Anthropozentrische Moralbegründung.

(a) Die biozentrische Begründung moralischer Normen ist allerdings nicht dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses ausgesetzt, weil die Natur bereits als etwas Normatives (oder als etwas Metaphysisches) verstanden wird.<sup>138</sup> Normative Aussagen werden hier nicht aus deskriptiven Aussagen abgeleitet. Die Natur gehört schon nicht zum deskriptiven Bereich, sondern zum normativen Bereich. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die metaphysische Begründung moralischer Normen in der Naturethik heute einfach gerechtfertigt werden kann. Wie oben gezeigt, begegnen wir hier dem Vorwurf der Moralisierung der Natur und dem der Wiederverzauberung der Welt.

(b) Die anthropozentrische Begründung moralischer Normen begeht m.E. ebenfalls keinen naturalistischen Fehlschluss. In der anthropozentrischen Moralbegründung werden moralische Umgangsnormen des Menschen mit der Natur nicht aus natürlichen Eigenschaften bzw. Verfahren abgeleitet. Die Begründung moralischer Normen wird hier manchmal vollständig auf subjektive Wünsche, Präferenzen oder Projektionen zurückgeführt. Moralische Normen können hier allenfalls als die Pflichten des Menschen gegen sich selbst bezeichnet werden. Da Anthropozentriker die Natur rein naturwissenschaftlich und somit nur als Ort der Notwendigkeit verstehen,<sup>139</sup> schließen sie die Natur nicht ohne weiteres in die Moral mitein.

---

<sup>138</sup> Im Anschluss an Moore (1903) könnte man sagen, dass metaphysische Ethik ebenfalls einen naturalistischen Fehlschluss begeht. Ob die metaphysische Begründung moralischer Normen einen naturalistischen Fehlschluss begeht oder nicht, hängt m.E. davon ab, was wir unter dem Begriff „naturalistischer Fehlschluss“ verstehen (vgl. s.u. Kap.6.3.1).

<sup>139</sup> Augenfällig ist, dass die anthropozentrische Begründung moralischer Normen auch in der organozentrischen

Sie sind nicht der Meinung, dass sie unmittelbare Pflichten gegen die Natur haben. Wie im Kap.2.2.3 gezeigt, können indirekte Pflichten gegen die Natur im anthropozentrischen Ansatz begründet werden. Diese indirekten Pflichten können auf zwei Arten begründet werden. Zum einen: Nach Locke dürfen wir nicht die Grundvoraussetzungen des Wohlergehens anderer beeinträchtigen oder zerstören. Die indirekten Pflichten, die wir zur Schonung von Naturgütern haben, sind somit Teil der Pflichten, die wir gegenüber unseren Mitmenschen und bestenfalls auch gegenüber kommenden Generationen haben. Zum anderen: Nach Kant (vgl. MST, §17) hat der Mensch gegenüber der Natur und außermenschlichen Naturwesen *nur* „in Ansehung“ der Natur Pflichten gegen sich selbst, d.h. zur Erhaltung seiner Selbstachtung oder seiner Würde und seines moralischen Gefühls. Diese indirekten Pflichten des Menschen gegenüber der Natur zielen darauf ab, entweder menschlichen Interessen möglichst weitgehend respektieren zu können, oder die „moralische Gesundheit“ des Menschen zu erhalten. Wenn moralische Umgangsnormen des Menschen mit der Natur als die Pflichten gegen sich selbst gedacht werden, begeht solche Begründung moralischer Normen keinen naturalistischen Fehlschluss. Sie geht jedoch nicht über die *Umweltethik* hinaus, zum einen, weil die Natur dabei bloß menschliche Umwelt ist, und zum anderen, weil Naturschutz dabei nur Selbstschutz bezeichnet.

Die Begründung moralischer Normen in der Naturethik sollte m.E. weder bloß auf subjektive Wünsche, Präferenzen oder Projektionen, noch auf einen metaphysischen Naturbegriff, noch bloß auf die naturwissenschaftliche Faktizität zurückgeführt werden. In diesem Sinne sollten *drei* Bedingungen für die Begründung moralischer Normen in der Naturethik erfüllt werden. *Erstens*: Moralische Normen in der Naturethik sollten begründet werden, ohne dass die Begründung moralischer Normen dem Vorwurf der Naturalisierung der Moral und dem des naturalistischen Fehlschlusses unterworfen wird. *Zweitens*: Die Begründung moralischer Normen in der Naturethik sollte nicht dem Vorwurf der Moralisierung der Natur und dem der Wiederverzauberung der Welt unterworfen werden. *Drittens*: Die Naturethik sollte über den Rahmen des Anthropozentrismus hinausgehen. Damit ist auch gemeint, dass Normativität der Lebenswelt und Faktizität der Naturwissenschaften zueinander in Beziehung gesetzt werden müssen.

In diesem Zusammenhang werde ich in diesem Kapitel zeigen, *wie* die holistische Naturethik begründet werden kann. Dazu werde ich zeigen, welche Rolle unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, unsere moralischen Überlegungen

---

Naturvorstellung besteht. Schäfer begründet moralische Umgangsnormen des Menschen mit der Natur als die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, obwohl/weil er einen physiologischen Naturbegriff entwickelt (vgl. Schäfer, 1993; vgl. s.o. Kap.1.1.2).

und Bewertungen sowie empirisches Wissen über die Natur für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik spielen. Mit Hilfe des Zusammenwirkens von deskriptiven und evaluativen Komponenten verfällt das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit weder dem naturalistischen Fehlschluss, noch dem bloßen Rückgang auf einen metaphysischen Naturbegriff. Damit kann m.E. das Sein-Sollen-Problem im Kontext der Naturethik gelöst werden.

Eine solche Moralbegründung findet sich schon bei Nussbaum, Habermas und Siep. Mit Hilfe der aristotelisch geprägten Theorie versucht Martha Nussbaum (1995) die Vorstellung des guten menschlichen Lebens zu entwickeln. Sie benutzt Erkenntnis über die Natur des Menschen, um zu Aussagen über das für ihn Gute zu gelangen. Sie versucht gar nicht, ihre Behauptungen bezüglich des guten menschlichen Lebens auf biologische Tatsachen zu reduzieren. Sie versteht den Begriff der Natur des Menschen als Ergebnis eines selbstinterpretierenden Prozesses. Er ist deshalb nicht wertfrei zu bestimmen. Da sie ihre Theorie nicht auf Naturzwecke oder biologische Erkenntnisse zurückführt, sondern von vornherein eine evaluative Perspektive einnimmt, kann sie der spezifischen Normativität von Aussagen über das gute menschliche Leben gerecht werden (Schramme, 2002: 265).; Habermas (2002) spricht mit seinem neuerdings vertretenen Terminus ›Gattungsethik‹ von der Notwendigkeit einer ›evaluativen Anthropologie‹.; Im Rahmen der Naturethik entwickelt Siep (2004) die wertethische Form des Holismus, in der Pflichten auf Normen und Normen auf Werte zurückgehen. Dadurch, dass er einen philosophischen Begriff ›Kosmos‹ entwickelt, den er einer aktualisierenden Interpretation unterzieht, schließt er die ganze Welt in die Ethik mitein (vgl. Kap.1.4.3).

Mit Hilfe einer solchen Moralbegründung können auch die Begriffe wie Natürlichkeit, Naturgemäßheit, Artgemäßheit, Gerechtigkeit, Mannigfaltigkeit, Gedeihen etc. geklärt werden. Wenn z.B. vom ökologischen Gleichgewicht als einem erstrebenswerten Zustand gesprochen wird, dann geht es sich dabei nicht um eine vorgegebene Norm der Natur, sondern um eine bestimmte Bewertung. Wieso bewerten wir einen Zustand ökologischen Gleichgewichts erstrebenswert? Der Grund dafür ist zum einen nicht unabhängig von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über die Natur. Ohne diese können wir nicht genau verstehen, was der Begriff ›ökologisches Gleichgewicht‹ bedeutet. Das bedeutet allerdings nicht, dass moralische Normen hier unmittelbar aus diesen Erkenntnissen abgeleitet werden. Wie oben gezeigt, spielt empirisches Wissen über die Natur die Rolle des Entscheidungshelfers. Der Grund dafür, dass wir z.B. eine wohlgeordnet gerechte Naturordnung oder einen Zustand ökologischen Gleichgewichts für gut halten, ist nicht unabhängig von unserer historisch konstituierten

Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt. Die Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt und wertvolle Eigenschaften der Natur sind nicht einfach erdacht, sondern historisch konstituiert. Was wir in der Natur und in der Welt als wertvoll erfahren, ist ebenfalls nicht unabhängig von unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt. Wir blicken hier nicht nur auf die Faktizität bzw. die Wirklichkeit, sondern auch auf die Normativität. Dabei gibt es nicht nur deskriptive, sondern auch evaluative Komponenten. Eine solche Erklärung bedeutet keinen Naturalismus. Sie bedeutet auch keinen bloßen Rückgang auf einen metaphysischen Naturbegriff.

Es kommt daher darauf an, auf welche Weise moralische Umgangsnormen des Menschen mit der Natur begründet werden sollten. Anders gefragt: Auf welche ethische Theorie sollte sich das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit berufen? Ich werde in zwei Exkursen zwei ethische Theorien, d.h. den ethischen Subjektivismus und den starken moralischen Realismus im Sinne eines metaphysisch fundierten Realismus in Bezug auf die Begründung der Naturethik kritisieren. Danach werde ich diskutieren, wie moralische Normen in der holistischen Naturethik mit Hilfe des Zusammenwirkens unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, unserer moralischen Überlegungen und Bewertungen sowie empirischen Wissens über die Natur begründet werden können. Mein Resümee: (a) Unsere historisch konstituierten Vorstellungen von einem guten Leben und einer guten Welt können das wohlverstandene Ziel und die inhaltlichen, realen und objektiven Kriterien der Moral sein.; (b) Unsere moralischen Überlegungen und Bewertungen tragen dazu bei, dass der Wirklichkeit evaluative Dimension zukommt.; (c) Empirisches Wissen über die Natur spielt die Rolle einer kritischen Instanz zur Überprüfung moralischer Normen und Prinzipien.

## **EXKURS 1:**

### **DER ETHISCHE SUBJEKTIVISMUS ODER: DER SUBJEKTIVE ETHISCHE RATIONALISMUS**

#### ***1. Die Grundidee des ethischen Subjektivismus***

Der ethische Subjektivismus, der grundsätzlich auf dem methodologischen Individualismus basiert, ist m.E. von vornherein nicht gut mit der holistischen Naturethik zu vereinbaren. Trotzdem darf der ethische Subjektivismus im Rahmen der ethischen Debatte nicht einfach ignoriert werden, weil er seit der Neuzeit als die beherrschende Theorie der Ethik bezeichnet wird, und weil er zumindest zwei Anfangsplausibilitäten hat.

Zum einen: Eine starke metaphysische oder religiöse Moralbegründung bürdet sich offenbar in ontologischer und in erkenntnistheoretischer Hinsicht erhebliche Beweislasten auf.

Demgegenüber hat der ethische Subjektivismus keine solchen Beweislasten, weil er auf dem Begriff ›Selbstinteresse‹ fußt, dessen Existenz in der Selbsterfahrung nachweisbar ist. In diesem Sinne sucht der ethische Subjektivismus nach einer erfahrungsgemäßen und empirischen Grundlegung der Ethik. Damit versucht er „eine Ethik ohne transzendente Bezüge“ (Kutschera, 1982: 109) zu begründen. Er passt relativ besser mit dem szientifischen Weltbild zusammen.

Zum anderen: Der ethische Subjektivismus hat eine weitere Anfangsplausibilität, dass Selbstinteresse uns sehr effektiv zum Handeln motivieren würde. Der ethische Subjektivismus wird häufig als Egoismus bezeichnet, weil er sich durchaus für Selbstinteresse interessiert. Der anthropologischen Annahme des ethischen Subjektivismus zufolge ist der Mensch gewiss nicht nur *rational*, sondern auch *egoistisch*. Indem ethische Subjektivisten behaupten, dass eine ethische Theorie nicht auf einer idealen anthropologischen Annahme fußen sollte, sondern durchaus auf einem realen Menschenbild und einem wirklichen Zustand einer Gesellschaft, halten sie ein Menschenbild, durch das der Mensch als Egoist bezeichnet wird, für den unausweichlichen anthropologischen Ausgangspunkt *jeder* ethischen Theorie.

Der Hobbessche Naturzustand und die Hobbessche anthropologische Annahme sind eine wichtige Quelle des ethischen Subjektivismus (vgl. Hobbes, 1651; Gert, 1983). Wenn jeder seine potentiell unbegrenzten Interessen und Bedürfnisse zu befriedigen versucht, aber wenn es stets knappen Ressourcen gibt, sind Konflikte zwischen Menschen leicht denkbar und unausweichlich. Und wenn es in der Welt keine Moral und Normen gibt, spitzen sich derartige Konflikte gefährlich zu, weil alle wechselseitig gewaltbereit bleiben. Dies ist ein bekannter Zustand des „*bellum omnium contra omnes*“. In einem solchen Zustand kann jeder tatsächlich weder sein Selbstinteresse noch sein Leben garantieren. Weil der Mensch *rational* ist, versucht er möglichst Selbstschädigung zu vermeiden. Aus Todesangst und für sein echtes, langfristiges Selbstinteresse sucht man nach einem Ausweg. Da der Mensch *rational* ist, kann er die „Stimme der Vernunft“ hören. Rationale Menschen stimmen also darin überein, dass sie einen Vertrag miteinander abschließen müssen, um ihr langfristiges Selbstinteresse zu sichern und zumindest ein friedliches Leben zu führen. Ihrer Ansicht nach handeln sie *moralkonform*, ohne die moralische oder altruistische Natur des Menschen und eine erfahrungsunabhängige Existenz der Moral vorauszusetzen. Ethische Subjektivisten halten deshalb ihren anthropologischen Ausgangspunkt nicht für einen Fehler, sondern für einen Vorzug. Zusammengefasst lässt sich sagen: Ethische Subjektivisten wollen in dieser Weise einerseits *die Entstehung eines Bedarfs an Normen* und andererseits *die Befriedigung dieses Bedarfs durch die Verwirklichung effektiver Normen* erklären.

Werden die anthropologische Annahme des ethischen Subjektivismus und sein Kernbegriff ›Selbstinteresse‹ in dieser Weise systematisch entfaltet, kommen wir zur kontraktualistischen Strategie der Moralbegründung. Das heißt: Die Moral wird hier als das Resultat einer Art von Übereinkunft aufgefasst, in der sich rationale, aber ausschließlich selbstinteressierte Individuen auf einen Verhaltenskodex einigen und diesen im jeweils eigenen Interesse auch befolgen (vgl. Bayertz, 2004: 139; Quante, 2003: 62). Rationale Egoisten sind sich einig, dass sie moralische Normen (hier: Vertrag oder Gesetz) benötigen, weil sie erwarten, dass sie von der Existenz der Moral profitieren können. Da der Mensch rational ist, hat er nicht das geringste Interesse daran, die Fundamente der Moral zu unterminieren, insofern er von der Existenz der Moral profitieren kann. Er ist bereit, moralkonform zu handeln, insofern er von seinem moralkonformen Handeln profitieren kann. Wenn er wirklich *klug* ist, interessiert er sich nicht nur für die kurzfristige Maximierung seines Selbstinteresses, sondern eher für sein langfristiges Selbstinteresse. Um sein Selbstinteresse zu befriedigen bzw. maximieren und es möglichst lange zu genießen, erkennt er die Notwendigkeit des Zusammenlebens und der Kooperation an. Sofern Kooperation seinen langfristigen Selbstinteressen nicht entgegengesetzt ist, sondern diese fördert, kooperiert er mit anderen. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass er nicht um der Moral willen handelt, sondern durchaus um seines Selbstinteresses willen. Er ist *allenfalls Moralkonformist*. Er ist bereit, unmoralisch oder nicht kooperativ zu handeln, wenn er davon profitieren kann, und zum anderen, wenn er nicht überwacht bzw. bestraft wird. Ob er entweder kooperativ oder nicht kooperativ handelt, hängt davon ab, wovon er mehr und sicher profitieren kann. Er bleibt jedoch darauf angewiesen, vor allen anderen an der Übereinstimmung mit den institutionalisierten Regelsystem festzuhalten. Er möchte alle Vorteile genießen, die seine moralische Umwelt anbietet, ohne in seinem Handeln eingeschränkt zu sein und den Preis zu bezahlen. Das heißt: Er hat ein Interesse an der Existenz der Moral, aber nicht unbedingt ein Interesse daran, selbst moralisch zu handeln. Eine ausschließlich an ihrem Selbstinteresse orientierte Person hat zwar gute Gründe, die Existenz und die allgemeine Befolgung der moralischen Normen zu befürworten; es ist für sie jedoch nicht rational, selbst immer moralisch zu handeln. Diese individuelle Klugheit unterminiert nachhaltig die Fundamente der Moral und macht ein gutes Zusammenleben schwierig.

## ***2. Kritik am ethischen Subjektivismus im Zusammenhang mit der Begründung der holistischen Naturethik***

Der ethische Subjektivismus ist m.E. keine angemessene Grundlage für die Begründung der



holistischen Naturethik. Darüber hinaus fragt es sich sogar, ob auch nur eine Umweltethik durch ihn begründet werden kann. Ich möchte mit den allgemeinen Problemen des ethischen Subjektivismus beginnen.

Wir wissen, dass es eine strukturelle Spannung zwischen den moralischen Normen und dem jeweiligen Selbstinteresse der Normadressaten gibt. Wenn das jeweilige Selbstinteresse des Menschen immer gut mit den moralischen Normen und den Forderungen der Moral zusammenpasste, wäre unklar, wieso moralische Normen begründet werden müssen. Ich bin skeptisch, dass moralische Normen aus dem Egoismus des Menschen oder seinem Streben nach Selbstinteresse abgeleitet werden können. Der Egoist ist nicht durch Moralität gekennzeichnet, sondern allenfalls durch *Moralkonformismus* bzw. *Opportunismus*. Sein moralkonformes Handeln und seine Bereitschaft zur Kooperation zielen letztlich auf sein langfristiges und größeres Selbstinteresse ab. Für ihn ist die Moral nichts anderes als ein Instrument oder eine kluge Handlungsoption, sein langfristiges und größeres Selbstinteresse zu sichern. Damit kann man sagen, dass die Moral beim Egoisten durch Klugheit ersetzt wird. Wir alle aber wissen, dass ethische Forderungen an uns häufig im Gegensatz stehen zu dem, wozu wir aus Eigeninteressen heraus motiviert sind. Deshalb kann es nicht sein, dass das ethische Sollen sich letztlich zurückführen lässt auf das rationale Eigeninteresse (Quante, 2003: 58). Die Moral darf nicht durch die Klugheitsmoral ersetzt werden, die letztlich auf das Selbstinteresse abzielt. Das moralische Richtige ist in Wirklichkeit nicht mit dem Begriff des (Selbst-)Interesses verknüpft.

Der ethische Subjektivist könnte seine Position grob auf zwei Arten verteidigen. (1) Dem ethischen Subjektivismus zufolge versucht der rationale und kluge Egoist nicht immer das ethisch inakzeptable Selbstinteresse zu befriedigen. Sein moralkonformes Handeln passt zumindest scheinbar mit den Forderungen der Moral zusammen. Er handelt zumindest nicht mit böser Absicht, sondern um seines Selbstinteresses willen. Obwohl er bloß sein Selbstinteresse anstrebt, handelt er – nach dem ethischen Subjektivismus – wegen der Sanktionen des Staates und der internen Logik der iterativen Interaktionen zwischen Menschen (vgl. Axelrod, 1986) zumindest nicht immer unmoralisch, sondern in der Regel moralkonform bzw. kooperativ. (2) Vertragstheoretiker glauben *insgesamt*, dass rationale und kluge Egoisten *tatsächlich moralische Normen* begründen könnten oder, dass die Gehalte ihres Vertrags *tatsächlich moralisch* sein könnten. Jeder wäre nicht ganz sicher, dass seine derzeit günstige Lage für immer fortbestehen wird (vgl. Rawls, 1976: 336). Egoisten könnten deshalb rationalerweise auch ein Interesse daran haben, dass rationale Maximen für jeden akzeptabel sind, egal, auf welcher Stelle der Skala von Leistungsfähigkeit er steht. Daraus

folgt, dass jeder rationalerweise die Existenz und die Forderungen einer *Minimalethik* befürwortet, in der zumindest negative Pflichten erfüllt werden müssen.

Wir dürfen aber nicht vergessen, dass der Akteur des ethischen Subjektivismus die rationale, kluge und selbstinteressierte Person ist, d.h. der Egoist. Er ist allenfalls *Moralkonformist* bzw. *Opportunist*. Im ethischen Subjektivismus wird vorausgesetzt, dass Egoisten das *ethisch* akzeptable Selbstinteresse von dem *ethisch* inakzeptablen unterscheiden können und möglichst *moralische* Normen befolgen, um ihr langfristiges Selbstinteresse zu befriedigen, und dass sie verstehen, welcher Vertrag tatsächlich *moralisch* ist oder welcher nicht. Dies ist aber theoretisch unmöglich. Strenggenommen kennen sie nicht das *ethisch* Richtige, das unabhängig von dem Begriff des Selbstinteresses existiert. Was sie für die Moral und die Ethik halten, ist in Wirklichkeit nichts anderes als die Folge des Kompromisses, d.h. der Vertrag. Selbst wenn die Moral und die Ethik bei ihnen durch den Vertrag ersetzt werden, sind die Moral und die Ethik in Wirklichkeit nicht mit dem Vertrag zu identifizieren. Es gibt keine Garantie, dass die Inhalte des Vertrags immer moralisch sind. Vielmehr sollten wir mit der Gefahr rechnen, dass unfaire, ungerechte oder unmoralische Verträge zwischen Menschen, die sich in einem asymmetrischen Machtverhältnis befinden, tatsächlich abgeschlossen werden könnte.<sup>140</sup> Wenn Egoisten wirklich das *ethisch* akzeptable Selbstinteresse kennen und nur dieses anstreben, dürfen sie nicht mehr als Egoisten bezeichnet werden. In diesem Sinne weist Quante zu Recht darauf hin: „Lässt man dagegen nur die ethisch akzeptablen Interessen zu, dann benötigt man offensichtlich zusätzliche *ethische Werte* (z.B. Vorstellungen des guten Lebens), die in der Konzeption des subjektiven ethischen Rationalismus jedoch nicht zur Verfügung stehen“ (Quante, 2003: 69; Hervorhebung von N.-J. Kim).

Der ethische Subjektivismus geht aber bekanntlich vom ontologischen Zweifel aus, ob es in

---

<sup>140</sup> Gauthiers *Morals by Agreements* (1986) ist m.E. ein sehr passendes Beispiel. Wenn die Verhandlung vom ungezwungenen (*non-coercive*) Zustand und Lockeschen Proviso ausgeht, muss sie nach Gauthier „*bargain of mutual interest*“ sein – das heißt: sie ist fair, rational und moralisch. Es gibt Gauthier zufolge Situationen, in denen es für jeden vorteilhaft ist, wenn niemand auf seinen unmittelbaren Vorteil schießt. Er setzt voraus, dass der eingeschränkte Maximierer einen größeren Nutzen erwarten kann als der direkte Maximierer. Gauthier folgert, dass jeder wegen des Lockeschen Provisos und des „*principle of minimax relative concession*“ die Maximaxstrategie (die Strategie der eingeschränkten Maximierung) als Interaktionsprinzip wählt. Aufgrund des Begriffs „*the disposition of constrained maximization*“ versteht Gauthier Rationalität als Moralität. Gauthier insistiert darauf, „Morality, as a system of rationally required constraints, is possible if the constraints are generated simply by the understanding that they make possible the more effective realization of one’s interests“ (ebd.: 103). Aber Fishkin (1988) zeigt, dass rationale Verhandlung bei Gauthier nicht moralisch sein könnte. Ein Ertrinkender Q hofft auf die Hilfe eines möglichen Retters P. Wenn P Q nicht ins Wasser gestoßen hat, dann ist in dieser Situation das Proviso nicht verletzt, auch wenn P Q ertrinken lässt. P verlangt die Hälfte aller Gewinne von Q, die Q in seinem restlichen Leben produzieren wird. Willigt Q nicht ein, ertrinkt Q. Willigt Q ein, so muss Q die Hälfte aller Gewinne, die Q jemals wieder machen wird, mit P teilen. Diese dynamische Situation zwingt Q in eine Kooperation, in der P ihn ausbeutet. Der Vorzug, den P in diesem Fall hat, ist durch „*threat advantage*“ gekennzeichnet. Asymmetrische Machtverteilung macht das Ergebnis der Minimaxrelativen Konzession *unmoralisch*. Das heißt: Es ist wahrscheinlich, dass sich Rationalität und Unmoralität leicht miteinander verbinden lassen. Der Begriff der Rationalität kann bestenfalls moralisch neutral sein.

der Welt wirklich sowohl subjekts- und erlebensunabhängige Werte wie z.B. intrinsische oder inhärente Werte als auch moralische Tatsachen, das ethisch Richtige an sich und das ethisch Gute an sich gibt, vom erkenntnistheoretischen Zweifel, ob wir sie objektiv erkennen können, selbst wenn sie irgendwie existieren würden und, letztlich vom moralisch-praktischen Zweifel, entweder ob wir sie brauchen, um moralische Normen zu begründen, oder ob moralische Normen durch sie gut begründet werden können. Werte sind für ethische Subjektivisten grundsätzlich subjektiv. Wenn wir moralische Normen dadurch zu begründen versuchen, dass wir uns auf Werte, unterschiedliche Lebensentwürfe oder Weltanschauungen, unvereinbare religiöse Anschauungen etc. berufen, dann geraten wir nur fundamentale (Wert-)Konflikte. Um diese Konflikte zu vermeiden, müsste die Ethik sich auf eine zustimmungsfähige Begründung elementarer Regeln des sozialen Verhaltens zwischen Kooperationspartnern, d.h. eine *Minimalethik*, beschränken (vgl. Kap.4.2). Bemerkenswert ist, dass ethische Subjektivisten oder Minimalethiker eine solche Ansicht nicht für ihren theoretischen Nachteil halten, sondern für ihren theoretischen Vorteil. Ihrer Meinung nach braucht der Mensch keine besondere Moralität, um zu moralkonformen bzw. kooperativen Handeln veranlasst zu werden. Aus extrinsischen Motiven (Sanktionen oder Belohnungen) tut er das moralisch Geforderte der Minimalethik. Er handelt damit tatsächlich moralisch, wenn wir unter dem Begriff ›Moral‹ nur Minimalethik verstehen. Wer lediglich aus Angst vor juristischen Sanktionen das moralisch Falsche unterlässt, ist aber in Wahrheit nicht besonders moralisch. In einer weniger sittenstrengen und weniger kontrollierenden Gesellschaft würde er sich weniger moralisch verhalten (Birnbacher, 2003: 286).

Für diese Arbeit ist wichtig, ob eine Minimalethik zur Begründung der holistischen Naturethik beitragen kann. Die Minimalethik kann als ein Versuch verstanden werden, nur eine begrenzte Zahl von moralischen Normen zu begründen und damit universal konsensfähige Bezugspunkte für die moralische Debatte zu gewinnen. Minimalethiker sind der Meinung, dass diese begrenzte Zahl von moralischen Normen nicht nur notwendig, sondern auch hinreichend für das friedliche Zusammenleben ist. Das bedeutet, dass die Begründung moralischer Normen, die über diese begrenzte Zahl von moralischen Normen hinausgehen, überflüssig für das friedliche Zusammenleben sind. Wichtig ist, was zu dieser begrenzten Zahl von moralischen Normen zu zählen ist. Wir sind uns über die zu vermeidenden Übel gewöhnlich eher einig als über positive Werte. Übel sind Tod, Schmerzen, Verlust von Freiheit, Beschränkung von Chancen usw. Von diesen Übeln kann man mit einiger Sicherheit sagen, dass sie jeder für sich selbst vermeiden möchte. Deshalb hat jeder ein unmittelbares Interesse daran, moralische Regeln, nach denen die Zufügung dieser Übel

verboten ist, zu befolgen (vgl. Birnbacher, 2003: 400; ebenso Gert, 1983). Die Minimaethik bemüht sich primär also nicht um die Verwirklichung des Guten (*bonum*), sondern um die Vermeidung der Übeln (*malum*). Deshalb kann die Minimaethik wahrscheinlich nicht zur Begründung der holistischen Naturethik herangezogen werden, in der von einer wohlgeordneten *guten* Welt die Rede sein muss. Und eine begrenzte Zahl von moralischen Normen ist notwendig für das gute Leben, nicht aber hinreichend, da wir unter dem guten Leben gewöhnlich mehr als ein konfliktfreies Leben verstehen.

Es ist schwer zu beweisen, dass der schonende Umgang des Egoisten mit der Natur ihm selbst nützt. Diese Ansicht entspricht auf den ersten Blick nicht unserer allgemeinen Erwartung. Dennoch werde ich versuchen, zu zeigen, dass sie zutrifft. Wir alle wissen, dass der Nutzen (besonders die Selbstzufriedenheit) nicht objektiv, sondern nur subjektiv eingeschätzt werden kann. Der Nutzen lässt sich also z.B. je nach dem Betroffenen, seinem psychischen und physischen Zustand und dem jeweiligen Zeitpunkt anders einschätzen. Den Nutzen, den der schonende Umgang des Menschen mit der Natur mit sich bringen würde, schätzt jeder anders ein. Die Schwierigkeit geht jedoch darüber hinaus. Wie wir erfahren haben, bemüht sich der rationale und kluge Egoist nicht nur um sein kurzfristiges Selbstinteresse, sondern auch um sein langfristiges Selbstinteresse. Deshalb handelt er manchmal moralkonform und kooperativ. Es bedarf jedoch einer Voraussetzung, dass er davon überzeugt ist, auf lange Sicht von seinem moralkonformen und kooperativen Handeln mehr profitieren zu können als von unmoralischem und nicht-kooperativem Handeln. Wenn sein langfristiges Selbstinteresse ihm nicht größer zu sein scheint als sein kurzfristiges Selbstinteresse, dann stellt sich die Frage, ob er moralkonform und kooperativ handelt. Der Egoist glaubt wahrscheinlich, dass sein ökologisch unbewusstes Handeln nützlicher für ihn ist als ein schonender Umgang mit der Natur. Allerdings vermutet auch der Egoist, dass sein umweltfreundliches Handeln ihm irgendwann selbst nützen würde. Es gibt aber keine Garantie, dass sein umweltfreundliches Handeln ihm unmittelbar, sicher und mehr nützt. Er profitiert nicht allein von seinem umweltfreundlichen Handeln. Das langfristige Interesse, das sein umweltfreundliches Handeln mit sich bringt, teilen andere Menschen und kommende Generationen. Der Egoist kann sich wahrscheinlich nicht mit der Situation begnügen, dass er selbst nur wenig von seinem umweltfreundlichen Handeln profitiert. Dem Anthropozentrismus zufolge kann der Mensch wahrscheinlich um der Menschheit willen umweltfreundlich handeln. Demgegenüber handelt Egoist nicht um der Menschheit willen, sondern um seines Selbstinteresses willen, weil es ihm nicht um ein gemeinsames Interesse und eine bessere Zukunft für die Menschheit geht, sondern um sein sicheres und größeres Selbstinteresse. Deswegen muss man sagen, dass

der egoistische Zugang des ethischen Subjektivismus zur Natur oder Umwelt viel schmalere ist als der des aufgeklärten Anthropozentrismus. Mir scheint, dass weder die holistische Naturethik noch die anthropozentrische Umweltethik durch den ethischen Subjektivismus begründet werden kann.

Gegen diese Kritik können Egoisten einwenden, dass ein Vertrag, der mit den moralischen Normen und den Forderungen der Moral zusammenpasst, zwischen ihnen gemacht werden kann. Mir scheint aber unwahrscheinlich, dass jeder Egoist ohne weiteres einem Vertrag des schonenden Umgangs mit der Natur zustimmt, weil er wahrscheinlich nicht von diesem Vertrag profitieren kann. Wenn er wirklich zustimmt so, ist er tatsächlich nicht mehr Egoist. Selbst wenn ein Egoist für unser gemeinsames Interesse und unsere bessere Zukunft sowie die Chancengleichheit zwischen Generationen einen Vertrag des schonenden Umgangs des Menschen mit der Natur vorschlägt, der fast alle ethisch gebotenen Normen in sich enthält, würden fast alle Egoisten einem solchen Vertrag wahrscheinlich nicht zustimmen. Wir dürfen nicht vergessen, dass sie sich ausschließlich für ihr Selbstinteresse interessieren, nicht aber für die Moralität an sich, unsere bessere Zukunft, die Chancengleichheit zwischen Generationen usw.

### ***3. Kritik am ethischen Subjektivismus im Zusammenhang mit dem Menschenbild***

Das Hauptproblem des ethischen Subjektivismus besteht darin, dass er auf einer zweifelhaften anthropologischen Prämisse basiert: der These des psychologischen Egoismus. Obgleich ethische Subjektivisten darauf insistieren, dass der Mensch durchaus als Egoist bezeichnet werden müsste, ist diese These tatsächlich nicht selbstverständlich. Die Vertreter des Kommunitarismus wenden vor allem gegenüber der liberalen Theorie ein, die ursprünglich von vereinzelteten Subjekten ausgeht. Sandel (1982) kritisiert z.B. einen liberalen Begriff des Selbst als ungebundenes Selbst (*unencumbered self*), das den Menschen als unabhängig von allen Wertüberzeugungen und frei von jeder sozialen Bindung beschreibt. Taylor kritisiert die Vorgehensweise der liberalen Theorie z.B. in der Form des methodologischen Individualismus, den er als Atomismus bezeichnet. (Taylor, 1993: 103). Taylor zufolge wird in der liberalen Theorie weder das Wesen des Menschen noch seine Beziehung zur Gemeinschaft richtig erkannt. Dagegen versucht Taylor die Bedingungen der Möglichkeit unserer historischen und kulturellen Plastizität systematisch zu begründen (Rosa, 2001: 58f.). Er entwickelt deshalb „eine soziale Konzeption des Menschen.“ Er spricht also von einer „Wir-Identität“ und bringt damit zum Ausdruck, dass sich Individuen mit Gemeinschaften identifizieren (Taylor, 1993: 116). Ein Individuum gewinnt seine Identität dadurch, dass es in eine Gemeinschaft

hineinsozialisiert wird, welche die zur Selbstinterpretation notwendigen Kategorien bereitstellt und in einer moralischen Topographie, einem vorrangigen Bedeutungshorizont verankert (Rosa, 2001: 62f.). Wie im Kap.2 und im Kap.3 gezeigt, werden sowohl die Einheit von Individuen und Gemeinschaften als auch die von Mensch und Natur im holistischen Weltbild thematisiert. Insofern das Selbstverständnis des Menschen nicht unabhängig vom Naturverständnis ist, könnte sich die Konzeption „Wir-Identität“ m.E. auch auf die Einheit von Mensch und Natur bzw. auf die Gemeinschaft mit der Natur beziehen. Deshalb könnten wir nicht nur vom menschlichen Mitsein, sondern auch vom natürlichen Mitsein sprechen.

Die These des psychologischen Egoismus besagt, dass nur der Egoismus, d.h. Selbstinteresse, Menschen zum Handeln motivieren kann. Diese These entspricht zumindest nicht immer unseren alltäglichen Selbsterfahrungen. Unabhängig von seinem Selbstinteresse handelt man häufig altruistisch. Mit dem Begriff ›Selbstinteresse‹ kann man gar nicht erklären, wieso viele Menschen gerne Geld für die Kinder in der Dritten-Welt spenden. Wir haben gewiss ein Interesse an der Existenz altruistischer Interessen, das nicht einfach ignoriert werden darf. Wir handeln in Wirklichkeit nicht nur aus Selbstinteresse, sondern aus altruistischem Interesse. Sympathie oder Mitleid bewegt uns zum altruistischen Handeln.

Für diese Arbeit ist die Frage wichtig, ob die Natur dank dem Begriff der Sympathie in die ethische Debatte eingeschlossen werden kann. Hume (1978) hat gegenüber Hobbes darauf insistiert, dass die Sympathie ein Teil der menschlichen Natur und eine machtvolle Triebkraft des menschlichen Handelns sei; zugleich aber auch stets auf ihre engen Grenzen hingewiesen. Wegen einer „*limited generosity*“ richtet sich Sympathie nur auf den sozialen Nahbereich wie z.B. Familie, Verwandte, Freunde oder persönliche Bekannte, nicht aber auf den sozialen Fernbereich wie z.B. Unbekannte oder die gar ganze Menschheit. Da sich Sympathie Hume zufolge nur auf Individuen in unserer Nähe erstreckt, könne sie nicht das moralische Prinzip sein, das auf alle Menschen und Unbekannten angewendet werden müsse. Das heißt: Weil Sympathie schwächer entwickelt ist, müssten Menschen oder menschliche Beziehungen in großen Gesellschaften durch künstliche Institutionen reguliert werden.<sup>141</sup> Wenn der Begriff ›Sympathie‹ in einem so eng begrenzten Sinne verstanden wird, ist es unmöglich, dass sich

---

<sup>141</sup> Universalistische und partikularistische Orientierungen koexistieren in unserem moralischen Bewusstsein. Nach Bergson kann man jedoch nicht erwarten, ohne weiteres von der natürlichen Moral zur universellen Menschheitsmoral überzugehen (Bergson, 1933: 53), weil die menschlichen Gefühle wie z.B. Sympathie, Mitempfinden, Mitleid etc. nicht in quantitativer Weise erweitert werden. Eine Frage bleibt jedoch ungelöst. Wie kann man erklären, dass viele Leute gerne Fremden helfen? Beispielsweise helfen sie Fremden, die sich im Unglück befinden, wie z.B. Opfern der Naturkatastrophen, Waisen, Obdachlosen etc., obwohl sie Fremden persönlich nicht kennen und niemals gesehen haben. Ein solches Handeln ist eine Art von Menschenliebe. Eine solche Menschenliebe lässt sich nicht bloß durch die universalistische Moral erklären. Sie scheinen in diesem Fall nicht ausschließlich aus Pflicht zu handeln. Wir haben m.E. bisher ein wichtiges Element der Sympathie aus den Augen verloren. Wir sollten dabei nicht nur Intimität, sondern auch Dringlichkeit berücksichtigen, denn Leid hat sozusagen ›*moral appeal*‹.

die Sympathie (des Menschen) auf die Natur und außermenschliche Wesen erstreckt. Das heißt: Selbst wenn der Mensch von Natur aus sympathisch wäre, könnte die Natur im Rahmen der neuzeitlichen Ethik nicht in die ethische Debatte eingeschlossen werden.

Einige Philosophen wie Max Scheler und Nicolai Hartmann vertreten allerdings die Ansicht, dass „die gesamte moralische Welt durch das Solidaritätsprinzip zu einem großen Ganzen wird, in dem jedes Individuum mitverantwortlich ist für das Handeln und Wollen, für Schuld und Verdienst jedes anderen Individuums“ (Scheler, 1916: 488). Die Idee einer allgemeinen Brüderlichkeit aller Menschen und das daraus abgeleitete Postulat, dass jedes Individuum moralisch verpflichtet ist, allen anderen Individuen unterschiedlos zu helfen, scheint jedoch die moralische Leistungsfähigkeit der meisten Menschen zu überfordern. Ein solches Postulat verfügt nur über eine schwache motivationale Basis; es ist daher ebenso anspruchsvoll wie kraftlos. Eine realistische Ethik wird die Grenzen der Sympathie und der Solidarität nicht einfach ignorieren können (Bayertz, 1998: 21). Selbst wenn Albert Schweitzer versucht, die Bande der Solidarität über die menschliche Gattung hinausgehend auszudehnen, scheint ein solcher Versuch in der neuzeitlichen und gegenwärtigen Philosophie vielmehr eine große Ausnahme zu sein.<sup>142</sup>

Es wäre ein Mißverständnis, dass die Natur und außermenschliche Wesen seit der Neuzeit nicht in die ethische Debatte eingeschlossen werden können, *nur* weil die Natur des Menschen nicht als altruistisch, sondern als egoistisch bestimmt wird. Insofern sich die Moral bzw. die Ethik nur auf zwischenmenschliche Beziehungen beschränkt, kann die Natur auf keinen Fall in die ethische Debatte eingeschlossen werden, gleichgültig, ob die Natur des Menschen entweder als altruistisch bzw. sehr sympathisch oder als egoistisch bestimmt wird. Die Hauptursache, die Natur bzw. außermenschliche Wesen nicht in die ethische Debatte einzuziehen, besteht m.E. vielmehr im ethischen Subjektivismus bzw. in der neuzeitlichen Ethik, der bzw. die sich nur auf zwischenmenschliche Beziehungen beschränkt. Menschliche Wünsche und Zwecksetzungen, Gründe und Rechtfertigungen seien dabei das Einzige in der Welt, was an sich Anspruch auf moralische Beachtung verdiene (vgl. Siep, 2004: 19).

Der gute Mensch wird im Rahmen der neuzeitlichen und gegenwärtigen Ethik meist bloß als guter Kooperationspartner definiert: „Als Mensch oder als Mitglied der Gemeinschaft, als Sozialpartner bzw. als Kooperationspartner gut“ (Tugendhat, 1997: 56). Und das (moralisch) gute Handeln wird in den meisten Fällen als nichts anderes als kooperatives Handeln gedacht.

---

<sup>142</sup> Bis in die Neuzeit ist Sympathie auch ein Begriff der Naturphilosophie. Seit der Mitte des 16. Jh. wird der naturphilosophische Sympathie-Begriff verstärkt auf den Bereich der sozialen, moralischen und gesellschaftlich-politischen Beziehungen angewendet und bezeichnet hier die Anziehungskraft zwischen Menschen oder die Übereinstimmung ihrer Empfindungen. In diesem Sinne ist es ziemlich schwer, das Mitgefühl des Menschen mit außermenschlichen Naturwesen in der neuzeitlichen Ethik und sogar in der „moral-sense Schule“ zu finden. Vgl. Zur Entstehung und Entwicklung des Begriffs ›Sympathie‹; Richter (1996).

Wie oben gezeigt, taucht ein derartiges Verständnis im ethischen Subjektivismus deutlich auf. Man könnte sogar sagen, dass Ethik in diesem Verständnis letztlich bloß als Instrument der Kooperationsbildung und -maximierung angesehen wird (Quante, 2003: 59). Für diese Arbeit wird folgende Frage wichtig : Wer ist als Kooperationspartner zu zählen? Wir kooperieren im Prinzip weder mit Tieren noch mit der Natur. Gleiches gilt für menschliche Embryonen, zukünftige Generationen usw. Strenggenommen ist sogar der Mensch, der keine soziale Rolle spielen kann, nicht mehr als Kooperationspartner zu zählen, obgleich er nach wie vor zu uns als Gattungswesen gehört. Eine solche Ethik erstreckt sich nur auf Gleiche; auf Individuen, die miteinander kooperieren können. Das ist eines der Probleme des ethischen Subjektivismus. Gegenüber dem ethischen Subjektivismus glauben manche Menschen im Alltag, dass sie ethische Verpflichtungen oder Verantwortung nicht nur gegenüber Kooperationspartnern, sondern auch gegenüber der Natur, tierischen und nichtrationalen menschlichen Wesen haben. Es gibt „Bereiche der Ethik, die sich nicht als Kooperationsprobleme darstellen lassen“ (Quante, 2003: 69). Mir scheint plausibel, dass wir unter dem Begriff des guten Menschen und dem des guten Handelns jeweils das Wesen und das Handeln, das zur Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt beiträgt, verstehen. Zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise bedarf es heute einer tiefgreifenden Umorientierung, die nicht auf die neuzeitliche Form der Ethik als die Autonomie-Moral bzw. die zwischenmenschliche Moral reduziert wird.

## **EXKURS 2:**

### **DIE STARKE VARIANTE DES MORALISCHEN REALISMUS ODER: DER METAPHYSISCH FUNDIERTE MORALISCHE REALISMUS**

#### ***1. Die Grundidee des starken moralischen Realismus***

Im Exkurs 1 hat sich gezeigt, dass sich Werteigenschaften zumindest nicht vollständig auf die Interessen und Werteinstellungen empirischer Subjekte zurückführen lassen. Kann das ethisch Gute bzw. das ethisch Richtige unabhängig von menschlichen Wünschen und Einstellungen existieren? Diese Frage ist schon seit langem diskutiert worden. Als Gegenposition des ethischen Subjektivismus wird der moralische Realismus schon in der Antike entwickelt. Die kritische Antwort von Platon auf den ethischen Relativismus der Sophisten ist gewiss ein klassisches Beispiel des ethisch Guten bzw. Richtigen, das unabhängig von unseren Wünschen und Einstellungen existiert. Seine Ideenlehre besagt, dass die Idee (genauer: die Idee des Guten) Grundursache von Sein, Erkenntnis und Handlung ist, und dass sie ebenfalls die objektive und reale Existenz der Moral bzw. des ethisch Guten oder Richtigen garantiert (vgl.



Kap.2.1.1.3). Im Anschluss an Platons Ideenlehre kann man sagen, dass wir eine Handlung billigen, weil sie objektiv moralisch gut ist. Und nicht: Eine Handlung ist moralisch richtig, weil wir sie billigen. Es gibt also ein Korrespondenzverhältnis zwischen der Billigung und der objektiven moralischen Richtigkeit der Handlung. Daraus ergibt sich, dass es wirklich die Entitäten geben muss, die unsere moralische Urteile wahr oder falsch machen können und unabhängig von subjektiven Leistungen existieren. Der moralische Realismus besagt also, dass Werteigenschaften nicht bloß als Gehalte subjektiver mentaler Zustände oder als Folge des Konsenses zwischen rationalen Individuen bestimmt werden können, sondern reale Eigenschaften der Welt sein können. Dieser Satz besteht aus zwei Teilen. Der moralische Realismus bemüht sich zunächst darum, ethische Ansprüche von empirischen Subjekten loszulösen. Demnach behauptet er, dass die Ethik eine objektive und reale Grundlage in der Welt haben muss. Ihm zufolge gibt es in der Welt eine moralische Wirklichkeit bzw. Tatsache, die sich nicht auf die menschlichen Einsichten, Einstellungen, Wünsche etc. zurückführen lässt. Die Grundlage der Ethik muss dem moralischen Realismus zufolge grundsätzlich auf evaluativen Entitäten fußen, die ethische Ansprüche begründen und unabhängig von subjektiven Leistungen existieren.

Wenn die Ethik bzw. die Moral auf dem starken moralischen Realismus beruht, glaubt man, dass sie eine selbständige und objektive Grundlage haben kann. Da ethische Begriffe, Aussagen und Phänomene dabei nicht auf nicht-ethische Begriffe, Aussagen und Phänomene zurückgeführt werden, ist die Ethik bzw. die Moral, die durch den starken moralischen Realismus begründet wird, selbstständig. Der starke moralische Realismus geht von der Selbstständigkeit und der Irreduzibilität des Ethischen aus. Und da evaluative Entitäten beim starken moralischen Realismus unabhängig von subjektiven Leistungen existieren, kann die Ethik bzw. die Moral, die durch evaluative Entitäten begründet wird, objektiv sein. Eine solche Ethik geht von moralischer Wirklichkeit aus. Das Ethische (das ethisch Richtige und das ethisch Gute) wird nicht von Menschen erfunden. Moralische Tatsache bzw. evaluative Entitäten sind dem moralischen Realismus zufolge Teil der Welt. Nur wenn es allgemein verständlich gemacht werden kann, dass moralische Tatsachen bzw. evaluative Entitäten, die unsere moralischen Urteile wahr oder falsch machen können, vollständig unabhängig von subjektiven Leistungen existieren, kann die Ethik bzw. die Moral eine sichere Grundlage.

Es kommt daher darauf an, ob die Existenz moralischer Tatsache allgemein verständlich gemacht werden kann oder, auf welche Weise sie begründet werden kann. Um diese Frage zu beantworten, wäre es besser, dass wir uns zunächst mit den Fragen beschäftigen: Wieso wird der starke moralische Realismus von der naturalistischen Ethik unterschieden? Sowohl bei der

naturalistischen Ethik als auch beim starken moralischen Realismus wird das Sollen aus einem Sein abgeleitet. Sofern eine solche strukturelle Ähnlichkeit nicht als Inkorrektheit bewiesen wird, kann die Frage gestellt werden, ob der starke moralische Realismus einen naturalistischen Fehlschluss begeht. Doch gibt es einen entscheidenden Unterschied. Obwohl das Sein der naturalistischen Ethik und das Sein des starken moralischen Realismus unabhängig von der Existenz der Subjektivität und ihrer Leistungen existieren, werden die beiden Arten des Seins inhaltlich nicht miteinander identifiziert.

Das Sein der naturalistischen Ethik bezieht sich auf die Entitäten, die empirisch zu betrachten sind. Da das Sein bei der naturalistischen Ethik auf die einzig naturwissenschaftlichen Gesetzen unterliegende Erfahrungswirklichkeit eingeschränkt wird, ist es wertfrei. Deswegen gehört es zum Bereich der Deskription. Bei der naturalistischen Ethik wird das Ethische also auf etwas Außerethisches reduziert, das sich naturwissenschaftlich erfassen lässt. Die Ethik wird bei der naturalistischen Ethik in der Tat durch die Naturwissenschaften ersetzt. Deshalb zieht die naturalistische Ethik den Vorwurf der „Naturalisierung der Moral“ auf sich.

Demgegenüber kann das Sein des starken moralischen Realismus empirisch nicht beobachtet werden, obgleich vorausgesetzt wird, dass es in der Welt existiert. Es handelt sich bei den moralischen Tatsachen bzw. den evaluativen Entitäten des starken moralischen Realismus um einen Seinsbereich, der sich prinzipiell nicht naturwissenschaftlich erfassen lässt (vgl. Quante, 2003: 78). Aber sicher ist, dass moralische Tatsachen bzw. evaluative Entitäten nach dem moralischen Realismus ganz gewiss in der Welt existieren müssen. Er behauptet, dass wir die Wirklichkeit befragen müssten, um die Wahrheit einer moralischen Aussage festzustellen. Moralische Tatsachen bzw. evaluative Entitäten machen unsere moralischen Aussagen wahr oder falsch. Ob eine moralische Aussage wahr oder falsch ist, ist ausschließlich durch die von uns und unseren Meinungen unabhängige Wirklichkeit bestimmt. Kurz gesagt: Es müsste tatsächlich einen Bereich in der Welt geben, der sich naturwissenschaftlich nicht erfassen lässt. Da das Ethische bzw. das Sollen eigentlich nicht zum Bereich der Deskription, sondern zum Bereich der Präskription gehört, könnte man damit behaupten, dass es tatsächlich einen derartigen Bereich in der Welt gibt. Der Bereich der Präskription reduziert sich zwar nicht auf den naturwissenschaftlich beweisbaren oder empirisch beobachtbaren Seinsbereich; es fragt sich jedoch, ob evaluative Entitäten ganz unabhängig von subjektiven Leistungen existieren können.

In diesem Zusammenhang hat Mackie (1981) sein *argument from queerness* entwickelt. Es besagt, dass moralische Tatsachen oder objektive Werte, wenn es sie gäbe, *absonderlich* sein müssten. Sie müssten sich aufgrund ihrer Präskriptivität grundsätzlich von allen übrigen Arten

von Tatsachen unterscheiden und gehören daher nicht zum übrigen *fabric of the world*. Daraus ergibt sich, dass objektive Werte dem Sein innewohnen müssten. Es zeigt sich, dass der Wert zu den Transzendentalien gehört; das Sein ist von seinem Innersten her werthaft, und der Wert ist von seinem Innersten her seinshaft. Sofern das Sein den Sollens- und Normcharakter enthält, kann es nicht zum Bereich der Deskription gehören, sondern zum Bereich der Präskription. Das Problem des starken moralischen Realismus besteht jedoch darin, dass die postulierten objektiven Werte ontologisch suspekt sind, weil sie einige metaphysische Absonderlichkeiten aufweisen. Mit anderen Worten: Beim starken ethischen Realismus wird das Sein metaphysisch begründet. Moralische Tatsachen bzw. evaluative Entitäten gehören deshalb nicht zur natürlichen, sondern zur übernatürlichen bzw. metaphysischen Weltordnung. Sofern das Sein des starken moralischen Realismus zur übernatürlichen bzw. metaphysischen Weltordnung gehört, ist der epistemische Zugang zum übernatürlichen bzw. metaphysischen Sein schwer. Wir müssten ein besonderes moralisches Erkenntnis- oder Einsichtsvermögen besitzen, das sich von allen anderen uns geläufigen Erkenntnisweisen unterscheidet (Mackie, 1981: 44). Diese epistemische Schwierigkeit darf im nachmetaphysischen Zeitalter nicht einfach übersehen werden. Der starke moralische Realismus zieht deshalb den Vorwurf der Moralisierung der Natur bzw. Wiederverzauberung der Welt auf sich.

## **2. Kritik am starken moralischen Realismus**

Der starke moralische Realismus wird daher in vielen Fällen in die Form des metaphysisch fundierten Realismus gekleidet. Wie gezeigt, fußt die Vorstellung einer wohlgeordneten guten Welt in der europäischen und ostasiatischen Tradition nicht bloß auf empirischer Wirklichkeit. Die platonische Vorstellung von der Natur als dem wohlgeordneten Kosmos des Weltganzen, d.h. die Vorstellung von einem harmonisch geordneten, ewig in sich kreisenden, einzigartigen Kosmos, dessen Bestand in der Herrschaft des Göttlichen verankert ist, ist nicht Resultat von Beobachtungen oder systematischer Naturforschung, sondern ein metaphysischer oder apriorischer Entwurf. Es gibt seit langem die philosophische Auffassung des sogenannten Universalienrealismus, demzufolge Universalien denkunabhängig existieren müssen. Im Universalienrealismus wird die Unabhängigkeit der Wirklichkeit von unserem Denken nicht als problematisch betrachtet, sondern als selbstverständlich und notwendig vorausgesetzt.<sup>143</sup> Platon zufolge existiert hinter der uns in der Erfahrung zugänglichen Welt materieller Objekte und Eigenschaften eine Ideenwelt von objektiven und unveränderlichen Ideen, die das Sein

---

<sup>143</sup> As for the 800-odd years of Greek philosophy before Neoplatonism took over [...] thought and theory are dominated by an unquestioned, unquestioning realism (Burnyeat, 1982: 32).

und die Erkenntnis ermöglichen. An der Spitze einer Ideenwelt steht die Idee des Guten. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass alle anderen Ideen ihren inhärenten Wert von der Idee des Guten her haben; und dies gilt ebenfalls für die empirische Realität. Aufgrund des teleologischen Weltbildes und einer Ideenwelt gehören die Werteigenschaften der Dinge für Platon zu ihrem objektiven Wesen. Wenn wir von der Vorstellung einer wohlgeordneten guten Welt im ostasiatischen Denken als der Einheit von Mensch und Natur (*Tiandi-ren heyi*, wörtlich übersetzt: die Einheit von Himmel, Erde und Mensch) oder der Harmonie von Himmel, Erde und Zehntausend Dingen (*Tiandi wanwu*) sprechen, beziehen sich Himmel, Erde und Zehntausend Dinge nicht bloß auf die sinnlich erfahrbare Natur, sondern vielmehr auf einen Weltentwurf, der metaphysisch begründet wird. Damit könnte man sagen, dass die Vorstellung einer wohlgeordneten guten Welt im europäischen und ostasiatischen Denken insgesamt metaphysisch begründet wird. Wie McDowell (1994) kritisch bemerkt hat, begegnen wir dem wild wuchernden Platonismus (*rampant platonism*), wenn der Bereich der Vernunft als übernatürliche bzw. metaphysische Seinssphäre begriffen wird, die von der entzauberten Natur unabhängig ist und von außen erfasst werden kann. Dabei verfügt die Wirklichkeit von sich aus und vollständig unabhängig von unseren geistigen Fähigkeiten über eine Struktur, die mit der normativ-rationalen Struktur unseres Denkens kompatibel ist. Ein wild wuchernder Platonismus wäre zwar eine Form des Realismus, aber keinesfalls im erforderlichen Maße unproblematisch und selbstverständlich (Willaschek, 1996: 172). Es fragt sich, ob die metaphysische Begründung einer Weltordnung oder der metaphysisch fundierte Realismus heute noch gerechtfertigt werden kann.

Eine historisch neuere Variante des starken moralischen Realismus ist die materiale Wertethik, die in der deutschsprachigen Ethik der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine wichtige Rolle gespielt hat. Gegen die Vorherrschaft einer kantianischen Tradition des Formalismus in der Ethik haben Max Scheler und Nicolai Hartmann die Aufgabe der Wiedergewinnung oder Neubegründung einer materialen Wertethik übernommen. Wir begegnen dort einer Art von platonischen Wertideen, auf die Hartmann ausdrücklich hingewiesen hat: „Werte sind der Seinsweise nach Platonische Ideen“ (Hartmann, 1926: 108). Mit anderen Worten: Bei der materialen Wertethik treten *objektive Werte* an die Stelle der platonischen Ideen. Die materiale Wertethik behauptet, dass moralische Normen letztlich auf Werte zurückgehen, die gar nicht als subjektive Leistungen aufzufassen seien, sondern als eine von der empirischen Welt abgesonderte Klasse von Objekten, Gegenständen, Entitäten aufzufassen seien. So findet sich etwa bei Scheler die Aussage, „dass es echte und wahre Wertqualitäten gibt, die ein eigenes Bereich (sic!) von Gegenständen darstellen, die ihre besonderen Verhältnisse und

Zusammenhänge haben“ (Scheler, 1916: 37). Dieser Theorie zufolge kann eine unabhängige Wertewelt ja nur entdeckt und erkannt werden: „Werte können nicht geschaffen und vernichtet werden. Sie bestehen unabhängig von aller Organisation bestimmter Geisteswesen“ (ebd.: 275). Gegen einen empirischen Subjektivismus stellt Scheler also die These, dass die Person ausschließlich letzter *Wertträger*, nicht aber und in keinem Betracht *Wertsetzer* sei (ebd.: 519f.). Bei Scheler wird Wert scharf von Wirklichkeit getrennt: Werte sind unabhängig von Dingen und Sachverhalten. Bei Scheler begegnen wir einer Substanzialisierung von Werten. Bei Scheler beziehen sich Wertwörter auf Dinge. Er spricht z.B. von „Namen für Werte“ (ebd.: 35). Für Scheler sind Werte z.B. „echte Gegenstände“ (ebd.: 41) oder „ideale Objekte“ (ebd.: 43). Eine Substanzialisierung von Werten wird auch von Nicolai Hartmann vorgenommen, der Werte ontologisch als Quasi-Dinge – den platonischen Ideen entsprechend – und nicht bloße Sachverhalte aufgefasst hat. Deswegen beziehen sich Werte für Max Scheler und Nicolai Hartmann tatsächlich auf eine spezielle moralische Wirklichkeit, aber in Wirklichkeit auf die Existenzform von metaphysischen Gegenständen. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass das Sein in der materialen Wertethik aus solchen Werten<sup>144</sup> abgeleitet wird. Scheler behauptet, „dass, wo von einem Sollen die Rede ist, immer ein Erfassen eines Wertes stattgefunden haben muss [...], dass jedes Sollen in einem Wert fundiert sei“ (ebd.: 200).

Der Wertbezug kann sich in den vorreflexiven Strebungen des Menschen finden, weil Werte für Scheler aufzufassen sind als „Objekte intentionaler Gefühlsakte (Joas, 1999: 145f.). Wesen, die zu ethischer Erkenntnis und Einsicht fähig sind, haben zugleich ein apriorisches Vermögen, metaphysische oder apriorische Werte zu erfassen. Auf welche Weise die metaphysisch oder apriorisch begründeten Werte bei der materialen Wertethik erkannt werden können, wird immer wieder in Frage gestellt. Diese Frage wird bekanntlich bei der materialen Wertethik durch *das intentionale Wertfühlen* beantwortet. Weil der Wert vom Sein getrennt wird, so ist er der auf das Sein gerichteten Vernunft nicht zugänglich. Die Werte können deshalb nicht vom Verstand erkannt, sondern einzig emotional-schauhaft erfasst werden, und zwar durch das intentionale Fühlen, das auf die Werte als seine Gegenstände gerichtet ist. In diesem Moment eröffnet Scheler zwei miteinander verbundene Aussichten: auf eine „materiale Wertethik“ und auf eine „Phänomenologie der Gefühle“. In erkenntnistheoretischer Hinsicht geht es darum, was Scheler unter ›Gefühlen‹ versteht. Nicht die Gefühlszustände, sondern die intentionale Fühlfunktionen sind entscheidend für Schelers Projekt. Er unterscheidet das

---

<sup>144</sup> Werte gehören bei Scheler einem distinkten und in sich strukturierten Seinsbereich an, der „vom Dasein einer Güterwelt, in der sie zur Erscheinung kommen, desgleichen von der Bewegung und Veränderung dieser Güterwelt in der Geschichte ganz unabhängig und für deren Erfahrung *a priori* ist“ (Scheler, 1916: 37f.).

intentionale Wertfühlen von dem bloß subjektiven Gefühl. Nach ihm sind dem menschlichen Fühlen eine Reihe von moralischen und nicht-moralischen Werten vorgegeben, deren objektiv bestehende Rangunterschiede gefühlsmäßig – er nennt diese Feststellung „Vor- und Nachziehen“ – erfasst werden können. „Vor- und Nachziehen“ können vielleicht durch einen bewussten Abwägungsprozess dieser Wertqualitäten erfolgen, aber auch vorreflexiv, intuitiv und quasi automatisch, etwa in der Gestalt eines „enthusiastischen Sichdahingebens an den höheren Wert“ (Scheler, 1916: 107). Das intentionale Wertfühlen bedeutet also mehr oder weniger ein spezifisches Vermögen zur direkten und irrtumsfreien Erfassung von Werten, das häufig als *Intuition* charakterisiert wird. Deshalb kann die materiale Wertethik in erkenntnistheoretischer Hinsicht entweder als intuitionistischer Kognitivismus oder einfach als *Intuitionismus* bezeichnet werden, da die Rangfolge der Werte durch Intuition erkennbar ist. Mir scheint jedoch unklar, ob jeder wirklich ein spezifisches Vermögen zur direkten und irrtumsfreien Erfassung von Werten hat.

Max Scheler und Nicolai Hartmann vertreten einen starken moralischen Realismus, demzufolge es moralische Sachverhalte, d.h. eine ewige Rangordnung der Werte, gibt. Eine metaphysisch-objektive Wertewelt, d.h. der Wertehimmel bzw. objektive Werte, scheint jedoch heute nicht mehr allgemein verständlich und sogar nicht plausibel zu sein. Unter diesen Umständen bürden sich die metaphysisch begründete Ethik und der starke moralische Realismus sowohl in ontologischer als auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht erhebliche Begründungslasten auf. Die metaphysisch begründete Ethik geht davon aus, die Existenz von Ideen, Werten oder Zwecken entweder metaphysisch zu postulieren oder als etwas Selbstverständliches vorauszusetzen. Wenn man die Existenz einer metaphysisch-objektiven Wertewelt nicht versteht, dann wird das moralische Erkenntnis- oder Einsichtsvermögen als krank charakterisiert. Eine solche metaphysische Voraussetzung ist jedoch heute nicht mehr selbstverständlich. Wir stehen dann vor einem Dilemma. Entweder: Unser Zeitalter des entzauberten Weltbildes müsste als das erkrankende Zeitalter definiert werden. Oder: Das metaphysisch begründete Weltbild sollte in nachmetaphysischer Weise aktualisiert werden. Dass die Existenz einer metaphysisch-objektiven Wertewelt nicht ins Mobiliar des szientifischen Weltbildes passt, ist aber in Wirklichkeit kein entscheidender Einwand gegen den starken moralischen Realismus bzw. die metaphysisch begründete Ethik. Denn das rein szientifische Weltbild könnte eine unzugängliche Beschreibung der Wirklichkeit sein. Die Wirklichkeit, die grundsätzlich mit Menschen und ihren Leistungen verknüpft ist, lässt sich nicht allein durch die rein szientifische Weltauffassung verständlich machen. Dies bedeutet allerdings nicht, dass das szientifische Weltbild durch das metaphysische Weltbild ersetzt

werden muss, und ebenfalls nicht, dass die Ethik nach wie vor metaphysisch begründet werden muss. Ein solcher Ersatz wird vielmehr als die Moralisierung der Natur oder die Wiederverzauberung der Welt charakterisiert.

Das Hauptproblem der metaphysisch begründeten Ethik bzw. des starken moralischen Realismus besteht darin, dass die metaphysisch begründeten Werte oder Werteigenschaften uns nicht zum Handeln motivieren können, wenn sie mit uns als empirischen Subjekten gar nichts zu tun haben (vgl. Quante, 2003: 102). Der starke moralische Realismus behauptet, dass moralische Sachverhalte eigenständige Sachverhalte sind, die eine vollständig beurteilerunabhängige Realität haben. In diesem Sinne werden moralische Gesetze oder ethische Kriterien nicht von empirischen Subjekten gesetzt, sondern tatsächlich von einem objektiven Wertehimmel *gegeben*. Dieser Theorie zufolge sind wir nicht imstande, moralische Sachverhalte zu bewerten, sondern, aus dem Spiegel einer objektiven Wertewelt moralische Sachverhalte entgegenszuschauen. Moralische Urteile sind also dem Subjekt, psychologisch betrachtet, typischerweise *gegeben* (Birnbacher, 2003: 343). Es fragt sich, auf welche Weise der starke moralische Realismus die faktischen Wertkonflikte erklären kann. Für die starken ethischen Realisten bedeutet die Existenz der faktischen Wertkonflikte weder, dass es *zwei* oder *mehre* moralische Wahrheiten zugleich geben kann, noch, *zwei* miteinander unvereinbare Normen zugleich wahr sein können. Die faktischen Wertkonflikte werden eher durch eine ›Werttäuschung‹ erklärt (vgl. Scheler, 1916: 58). Genauer gesagt: Alle, die *dem* wahren Urteil nicht zustimmen können, erliegen einer Werttäuschung. Aber woher können wir im Fall eines Wertkonfliktes wissen, welches Urteil wirklich *der* moralischen Wahrheit entspricht? Diese Frage widerlegt allerdings nicht die Existenz objektiver Werte. Sie weist aber wenigstens auf das Problem bzw. die Schwäche des Intuitionismus hin, dass die Wahrheit der Werterkenntnis, die wir durch Intuition bekommen, wiederum nur durch Intuition unterstützt werden kann.

Zusammengefasst lässt sich sagen: Im Exkurs 1 hat sich gezeigt, dass sich die Moral nicht auf subjektive Wünsche, Präferenzen oder Projektionen zurückführen. Und im Exkurs 2 hat sich gezeigt, dass die Moral nicht vollständig unabhängig von subjektiven Leistungen ist. Allein mit Hilfe der erfahrungsunabhängigen Wirklichkeit oder der objektiven Werte kann die holistische Naturethik m.E. heute nicht mehr begründet werden. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Grundlage der Naturethik bloß auf die rein szientifische Weltauffassung reduziert werden sollte. Das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit bestreitet nicht nur die Moralisierung der Natur, sondern auch die Naturalisierung der Moral. In der holistischen Naturethik sollten die Faktizität und die Normativität richtig zueinander in Beziehung gesetzt werden. Im metaphysisch begründeten moralischen Realismus scheint sich

die Normativität jedoch quasi auf den metaphysischen Wertehimmel zu beschränken. Das heißt, moralische Normen scheinen allein durch etwas Metaphysisches begründet werden zu können. Die moralischen Werte oder Werteigenschaften sind aber grundsätzlich nicht ganz unabhängig von menschlichen Leistungen und Aktivitäten. Realität oder Wirklichkeit wird heute oft nur als empirisch beobachtbare Tatsache verstanden. Die unreflektierte Übernahme des naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses führt jedoch zu einer Dichtonomie von Geist und Welt. Die bewerteten Eigenschaften und Zustände gehören ebenfalls zu unserer Welt. In diesem Sinne könnte die Einsicht des Menschen in die Welt ebenfalls ein (Bestand-)Teil der Wirklichkeit sein. Mit diesem Verständnis werde ich im folgenden (bes. Im Kap.6.2 und im Kap.6.3) zeigen, wie die holistische Naturethik mit Hilfe des schwachen moralischen Realismus begründet werden kann. Dort wird auch gezeigt, welche Rolle unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sowie empirisches Wissen über die Natur für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik spielen.

## **6.1. DAS HUMEANISCHE BELIEF-DESIRE-MODELL**

### **6.1.1 DIE GRUNDIDEE DES HUMEANISCHEN BELIEF-DESIRE-MODELLS**

Um die Diskussion zu erleichtern, möchte ich mit dem humaneischen Modell beginnen. Vorher noch wäre es aber besser, dass wir zuerst den Psychologismus kennenlernen, bevor wir dem humaneischen Modell begegnen. Der Psychologismus behauptet, dass *ausschließlich* psychische Zustände des Handelnden, d.h. Wünsche und Überzeugungen, Handlungsmotive sein können. Er zeichnet sich deshalb durch das *Belief-Desire-Modell* aus. Er insistiert auch darauf, dass nicht die Vernunft, sondern Emotionen uns zum Handeln bewegen. Da er dem *Belief-Desire-Modell* verpflichtet ist, setzt er voraus, dass eine Emotion nur dann zum Handeln motivieren kann, wenn sie entweder einen Wunsch beinhaltet oder sich auf einen solchen reduzieren lässt. Hume vertritt eine einflußreiche Form des Psychologismus und bietet ein klassisches Beispiel des *Belief-Desire-Modells*.<sup>145</sup> Hume stellt zunächst fest, dass

---

<sup>145</sup> Das humaneische *Belief-Desire-Modell* ist eine klassische Form des Psychologismus, nicht aber die einzige Form des Psychologismus. Psychologistische Theorien sind sich vielmehr anhand der Frage nicht einig, welche Rolle sie jeweils Wünschen bzw. Überzeugungen bei der Konstituierung der Motive für Handlungen zuweisen. Wie Halbig (2002) zurecht bemerkt hat, gibt es andere Formen des Psychologismus, die sich kritisch mit dem humaneischen *Belief-Desire-Modell* auseinandergesetzt haben: (i) die von Nagel formulierte Theorie motivierter Wünsche und (ii) der reine Kognitivismus. (i) Obgleich Nagel mit dem humaneischen *Belief-Desire-Modell* darin übereinkommt, dass Motive für Handlungen aus Wünschen und Überzeugungen bestehen, stimmt er nicht ganz der humaneischen Asymmetrie-These vom Primat des Wunsches vor der Überzeugung zu. Dadurch, dass er motivierende Wünsche von motivierten Wünschen unterscheidet, behauptet er, dass Wünsche in vielen Fällen erst auf Grund einer Überzeugung gebildet werden. Hier spricht er von motivierten Wünschen und von dem Primat der Überzeugung vor dem Wunsch (Nagel, 1970: 29f.). (ii) Der reine Kognitivismus betrachtet Überzeugungen allein als hinreichend für die Konstituierung der Motive für Handlungen. So kann ich einen



Vernunft oder Wissen allein nicht hinreichend sind, um zum Handeln zu motivieren (Hume, 1978: 413). Welcher Art auch immer ziehen sie nach humanischer Auffassung keinlei Handlung nach sich, wenn ihr Inhalt ihrem Träger gleichgültig ist. Die Frage, etwa wieso eine Person einen Regenschirm nimmt, wenn es regnet, kann also Hume zufolge folgendermaßen beantwortet werden: (1) Der Sachverhalt ›Es regnet‹ kann nie allein ein Motiv für daselbe Handeln sein. Das heißt: Eine Person nimmt einen Regenschirm, nicht (bloß) weil es regnet. Und selbst wenn eine Person weiß, wie sie vermeiden kann, naß zu werden, wenn es regnet, ist sie noch nicht dazu motiviert, etwa einen Regenschirm zu benutzen; (2) Die Überzeugung ›Eine Person glaubt, es regnet‹ motiviert auch noch nicht dazu, einen Regenschirm zu benutzen. Obwohl eine Person sich im Überzeugungszustand ›Ich glaube, es regnet‹ befindet, kann sie z.B. absichtlich keinen Regenschirm benutzen; (3) Daraus folgt, dass entscheidende Motive für Handlungen nicht in Sachverhalte und Überzeugungen bestehen, sondern vielmehr in Wünschen. Ohne Wünsche kann eine Person nicht zum Handeln motiviert sein. Für unser Beispiel ist damit gemeint, dass das entsprechende Motiv erst dann besteht, wenn der Person etwas daran gelegen ist, nicht naß zu werden. Erst dieses Anliegen stellt ein Motiv für das Benutzen des Regenschirms dar, wohingegen das Wissen der Person lediglich die Mittel dazu benennt, ihr Motiv in die Tat umzusetzen (vgl. Döring, 2002: 19).

Das humanische *Belief-Desire-Modell* etwa nimmt an, dass (1) ein Motiv aus einem Wunsch und einer Überzeugung besteht und (2) beide in einem asymmetrischen Verhältnis zu Gunsten des Wunsches stehen (Halbig, 2002: 963).<sup>146</sup> Welche Rolle spielen Vernunft, Überzeugung und Wunsch nach Hume bei der Konstituierung der erklärenden Handlungsmotive bzw. im menschlichen Handeln? Die Vernunft (*reason*) erklärt Hume in einem fast sprichwörtlich gewordenen Satz zum bloßen Sklaven der Leidenschaften (*slave of the passions*): sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen als die, denselben zu dienen und zu gehorchen (Hume, 1978: 415), das heißt, dass die Rolle der Vernunft im menschlichen Handeln darauf reduziert ist, Mittel zur Realisierung von irrationalen Handlungsmotiven aufzufinden. Die

---

Grund haben, Sport zu treiben, nicht weil ich das wünsche, sondern weil das gut für mich ist (vgl. etwa Dancy, 1993; Dancy, 2000: 31-43; Raz, 1999; Scanlon, 1999: 41-49). Zudem haben wir bestimmte Wünsche, weil wir das, was gewünscht wird, als gut oder richtig betrachten. Ich möchte Sport treiben, weil ich glaube, dass das gut für mich ist. Und entsprechend wird in einem solchen Fall der Grund, entsprechend tätig zu werden, nicht vom Wunsch, sondern von Eigenschaften geliefert, aufgrund derer ich die Tätigkeit für gut halte (Schaber, 2004: 23). Trotz der verschiedenen Formen des Psychologismus werde ich mich in erster Linie darum bemühen, das humanische *Belief-Desire-Modell* vorzustellen und zu kritisieren. Hier geht es mir nicht darum, alle einzelnen Formen des Psychologismus wiederzugeben und zu diskutieren, sondern, verständlich zu machen, warum wir uns nicht auf den Psychologismus bzw. den ethischen Subjektivismus berufen sollten, sondern auf den Antipsychologismus bzw. den moralischen Realismus, um die holistische Naturethik oder moralische Normen für die Natur als das Ganze zu begründen. In diesem Sinne ist es sinnvoll, den Psychologismus in idealisierter Form vorzustellen und zu kritisieren.

<sup>146</sup> Die klassische humanische Motivationstheorie wird etwa von Smith folgendermaßen formuliert: „An agent is motivated to act in a certain way just in case she has an appropriate desire and a means-end belief, where belief and desire are, in Hume’s terms, distinct existences.“ (Smith, 1994: 12).

Vernunft kann nicht darüber entscheiden, welche Ziele man sich setzt. Daraus folgt, dass die Vernunft keine Rolle für die Konstituierung der Handlungsmotive spielt. Demgegenüber ist Überzeugung eine notwendige Komponente für die Konstituierung der Handlungsmotive. Für Hume spielt sie allerdings lediglich eine Nebenrolle bzw. eine kanalisierende Rolle für die Konstituierung der Handlungsmotive. Wie in der humeanischen Asymmetrie-These zwischen Wunsch und Überzeugung gezeigt wird, spielen Wünsche eine wichtige Rolle für die Konstituierung der Handlungsmotive. Der Wunsch besitzt für Hume die aktive, motivierende Kraft für Handlungen. Die Ziele werden nicht durch die Vernunft gesetzt, sondern sind vorgegeben durch die Wünsche einer Person, die ihrerseits keiner rationalen Bewertung zugänglich sind. Im Anschluss an den Wunsch sind die Gefühle (die Leidenschaften, *passions*) deshalb für die Handlungsmotivation verantwortlich, nicht aber die Vernunft.

Im Alltag glauben wir, dass moralische Urteile durch ihren grundlegenden Einfluss auf das menschliche Handeln ausgezeichnet sind. Damit ist zum einen gemeint, dass moralische Urteile des Handelnden notwendig für sein moralisches Handeln sind. Wenn er moralische Richtigkeit von moralischer Falschheit nicht unterscheiden kann, scheint es nicht möglich zu sein, moralisch zu handeln. Damit ist zum anderen gemeint, dass moralische Urteile des Handelnden in der Lage sind, positive und negative Handlungspflichten zu liefern. Dabei wird stillschweigend vorausgesetzt, dass moralische Urteile tatsächlich motivierende Kraft haben. Aber Hume leugnet, dass Vernunfturteile für sich genommen motivierende Kraft haben. Diese Ansicht von Hume verlangt also weitere Erklärungen, um sich verständlich zu machen. Dadurch, dass zwei Fragen über diese Ansicht im Folgenden diskutiert werden, wird die humeanische Motivationstheorie bzw. das humeanische *Belief-Desire*-Modell deutlich.

(1) Wie löst Hume das sich einer jeden Moraltheorie stellende Motivationsproblem, wenn er die motivierende Kraft der Vernunfturteile bestreitet? Um diese Frage zu beantworten, sollten wir zugleich auf die Frage antworten, was Hume unter moralischen Urteilen versteht. Das Motivationsproblem in der Moraltheorie besteht – allgemein gesagt – darin, erklären zu können, wie es möglich ist, dass moralische Urteile faktisch handlungswirksam werden. Die Ethik bemüht sich vor allem darum, normative Gründe für das moralisch richtige Handeln zu postulieren. Ethik zielt also wesentlich auf die Normativität moralischer Urteile und Handlungen ab. *Dann* ist an eine jede Moraltheorie die Frage zu stellen, wie normative Handlungsgründe faktisch Handlungsmotive liefern können. Dieser Anspruch ist wie folgt zu begründen. Zum einen: Es scheint unsinnig zu sein, normative Handlungsgründe für Wesen zu postulieren, wenn diese Wesen gar nicht imstande sind, aus diesen Gründen zu handeln. Das heißt: Die Postulierung normativer Handlungsgründe verknüpft sich (wenigstens zum Teil)

mit der Erwartung, dass man genau aus diesen normativen Handlungsgründen handelt. Zum anderen: Im Alltag glauben wir, dass moralisches Handeln nicht unabhängig von normativen Handlungsgründen ist. Das Handeln, das sich nicht auf normative Handlungsgründe beruft, könnte kontingenterweise mit den Forderungen der Moral zusammentreffen. Dieses Zusammentreffen passiert aber nicht immer, sondern eher selten. Moralisches Handeln bezieht sich in der Regel auf das Handeln, das sich auf normative Handlungsgründe beruft. Daraus kann sich der obige Anspruch ergeben, dass normative Handlungsgründe faktisch Handlungsmotive liefern können. Damit kann das Motivationsproblem in der Moraltheorie in der Regel wie folgt verstanden werden: Normative Handlungsgründe können ohne weiteres auch Handlungsmotive sein. Anders ausgedrückt: Normative Handlungsgründe haben *de facto* motivierende Kraft, die eine Person tatsächlich zur moralischen Handlung veranlasst.

Das Motivationsproblem im humeanischen *Belief-Desire*-Modell wird ganz anders gelöst. Humes Lösung des Motivationsproblems läuft darauf hinaus, die Normativität moralischer Urteile schlichtweg aufzuheben (Korsgaard, 1999: 130). Da die Forderung, dass moralische Urteile notwendig zum Handeln motivieren, mit der These verbunden ist, dass es nicht Vernunft und Wissen, sondern nur die Gefühle sein können, die als Handlungsmotive fungieren, hängen moralische Urteile einer Person für Hume *de facto* von ihren Gefühlen ab. In Humes Augen sind die Handlungsmotive einer Person identisch mit ihren Gefühlen. Ihr Gefühl bestimmt, welche Handlung sie für die beste hält, oder was sie tun *will*. Und weil die Rolle der Vernunft im menschlichen Handeln bloß darauf reduziert ist, Mittel zur Realisierung von irrationalen Handlungsmotiven aufzufinden, spielt die Vernunft keine besondere Rolle für moralische Urteile einer Person. Deshalb sind die in Gefühlen fundierten praktischen Urteile einer Person nichts anderes als ihre Wünsche. Das heißt: Die Vernunft ist bei Hume nicht in der Lage, normative Handlungsgründe bereitzustellen. Die Gefühle sollten deshalb die Aufgabe übernehmen, normative Handlungsgründe bereitzustellen. Unter diesen Umständen werden Handlungsmotive bzw. Wünsche (oder die in Gefühlen fundierten praktischen Urteile) folglich mit normativen Handlungsgründen gleichgesetzt. Daraus ergibt sich, dass Wünsche offenbar *sowohl* erklärende Handlungsmotive *als auch* normative Handlungsgründe sind. Auf diese Weise wird das Motivationsproblem bei Hume gelöst.

(2) Gibt es keinen Konflikt zwischen der Vernunft und den Gefühlen? Gibt es keinen Widerspruch zwischen den Vernunfturteilen und den in Gefühlen fundierten praktischen Urteilen? Gibt es keine Kluft zwischen Handlungsgründen und Handlungsmotiven? Hume schließt von vornherein die Möglichkeit der negativen Antwort auf diese Fragen aus. Einen Widerspruch zwischen normativen Handlungsgründen und erklärenden Handlungsmotiven

könnte es z.B. nur dann geben, wenn sich die Gefühle und die Wünsche (bzw. die in Gefühlen fundierten praktischen Urteile) rational kritisieren ließen. Diese Kritik ist aber bei Hume von vornherein ausgeschlossen. Weil Hume Gefühle als Eindrücke der Selbstwahrnehmung (*impressions of reflexion*) definiert, spricht er statt von Gefühlen (*emotions*) durchgängig auch von ›Leidenschaften‹ (*passions*) (vgl. Döring, 2002: 16). Für unsere Fragestellung ist wichtig, dass die Gefühle bzw. die Leidenschaften nach Hume keinen repräsentationalen Inhalt haben (Hume, 1978: 415). Hume spricht den Gefühlen von vornherein ab, zur Repräsentation tauglich zu sein. Zur Repräsentation ist nur die Vernunft tauglich. Vernunfturteile bezieht sich für Hume auf etwas jenseits ihrer selbst, und zwar auf das Urteilsvermögen der Menschen und das in der Außenwelt Gegebene. Das bedeutet, dass ein Vernunfturteil im Gegensatz zu einem Gefühl entweder eine analytische oder eine empirische Tatsache repräsentiert. Vernunfturteile sind aufgrund ihrer Fähigkeit, Tatsachen zu repräsentieren, überhaupt erst wahrheitsfähig, insofern nämlich die Repräsentation, die sie jeweils beinhalten, korrekt oder inkorrekt sein kann (a.a.O.). Bemerkenswert ist, dass Vernunft für Hume ausschließlich theoretische Vernunft ist. Für Hume gibt es praktische Vernunft schlicht nicht. Praktische Rationalität reduziert sich für Hume allenfalls auf instrumentelle Rationalität, nämlich auf die Wahl geeigneter Mittel für vorgegebene Zwecke. Die Vernunft (*reason*) als der Sklave der Leidenschaften (*slave of the passions*) darf niemals eine andere Funktion beanspruchen als die, denselben zu dienen und zu gehorchen (a.a.O.). Nach Hume kann die Vernunft also weder normative Handlungsgründe noch erklärende Handlungsmotive liefern. In diesem Punkt lassen sich die in Gefühlen fundierten praktischen Urteile definitiv von den Vernunfturteilen unterscheiden. Mit den Gefühlen nimmt Hume die moralischen bzw. praktischen Urteile grundsätzlich von der Klasse der Vernunfturteile aus. Da moralische bzw. praktische Urteile nach seiner Auffassung gefühlsbedingt sind, haben sie keinen repräsentationalen Inhalt. Sie spiegeln ausschließlich die Empfindungen wider. Sie könnten folglich der Vernunft nicht widersprechen. Handlungsziele, wie sie durch Gefühl und praktisches Urteil (bzw. Wunsch) vorgegeben werden, können bei Hume grundsätzlich nicht in Widerspruch zur Vernunft stehen. Zusammengefasst lässt sich sagen: Die Vernunft und die Gefühle beschäftigen sich bei Hume jeweils mit ihren eigenen Aufgaben bzw. Funktionen. Dementsprechend beschäftigen sich Vernunfturteile und Wünsche (die in Gefühlen fundierten praktischen Urteile) bei Hume sozusagen jeweils mit ihrem speziellen Bereich. Damit könnte es keinen Konflikt bzw. Widerspruch zwischen beiden geben. Es besteht also von vornherein keine Möglichkeit, dass Gefühle, Wünsche und vorgegebene Handlungsziele rational kritisiert bzw. argumentiert werden können.

### 6.1.2 KRITIK AM HUMEANISCHEN BELIEF-DESIRE-MODELL

Wünsche sind für Hume die *einzig*e Quelle normativer Handlungsgründe und erklärender Handlungsmotive. Handlungen können letztlich nur durch die Wünsche des Handelnden erklärt werden. Alle praktischen Urteile gehen für Hume auch von den Wünschen des Handelnden aus. Das heißt: Handlungszwecke sind schon von den Wünschen des Handelnden vorgegeben. Daraus folgt, dass normative Handlungsgründe und erklärende Handlungsmotive für Hume identisch sind. Mir scheint aber zunächst unplausibel, dass Hume die Vernunft nur auf theoretische Vernunft reduziert, und dass die Rolle der Vernunft im menschlichen Handeln bloß darauf reduziert wird, Mittel zur Realisierung von irrationalen Handlungsmotiven aufzufinden. Die humeanische Schlussfolgerung kann sich allerdings logischerweise aus den humeanischen Prämissen ergeben. Anders formuliert: Wenn die humeanischen Prämissen in Frage gestellt werden, ist die humeanische Schlussfolgerung dementsprechend fraglich. Auf der philosophischen Ebene wird gezeigt, dass die Vernunft aus theoretischer und praktischer Vernunft besteht, und dass praktische Vernunft nicht bloß mit instrumenteller Rationalität identifiziert wird. Viele Menschen glauben, dass die Ziele nicht durch die Wünsche des Handelnden vorgegeben werden, sondern durch die praktische Vernunft gesetzt werden, und dass praktische Überlegungen und Urteile erst durch die praktische Vernunft möglich sind. Das bedeutet, dass nicht der Wunsch, sondern die praktische Vernunft imstande ist, normative Handlungsgründe und erklärende Handlungsmotive zu liefern. Unter diesen Umständen sind die humeanischen Prämissen und seine Schlussfolgerung nicht selbstverständlich, sondern fraglich.

Damit lässt sich zeigen, dass die Vernunft wahrscheinlich mit den Wünschen in der Handlungsrechtfertigung und –motivation konkurrieren kann, und somit dass Wünsche *nicht* die *einzig*e Quelle normativer Handlungsgründe und erklärender Handlungsmotive sind. Darüber hinaus wird im Folgenden darüber diskutiert, ob Wünsche in der Lage sind, uns normative Handlungsgründe und erklärende Handlungsmotive zu liefern. Anders gefragt: Können Wünsche überhaupt *eine* Quelle normativer Handlungsgründe und erklärender Handlungsmotive bilden? Um diese Frage zu beantworten, sollte der Ausgangspunkt des humeanischen *Belief-Desire*-Modells zunächst überprüft werden, nämlich ob erklärende Handlungsmotive in Wünschen bestehen, oder ob eine Person ohne entsprechende Wünsche nicht zum Handeln motiviert sein kann. Eine Person P zieht nach Hume eine intentionale Handlung nach sich, wenn ihr Inhalt P nicht gleichgültig ist. Anders ausgedrückt: Wenn P das entsprechende Motiv hat, aus dem P handeln *will*, handelt P tatsächlich mit der Intention, so

zu handeln. Handlungsmotive bestehen also für Hume ausschließlich in Wünschen. Daraus könnte sich ergeben, dass keine intentionale Handlung vorstellbar ist, die nicht gewollt wird. Bemerkenswert ist, dass Wünsche hier ohne weiteres mit Intentionen des Handelnden gleichgesetzt werden, oder dass Intentionen des Handelnden hier *de facto* auf Wünsche eingeschränkt sind. Dann richtet sich unsere Aufmerksamkeit auf die Frage, ob jede intentionale Handlung das Vorhandensein eines entsprechenden Wunsches voraussetzt. Das humane *Belief-Desire*-Modell erklärt manche Fälle menschlicher Handlungen, nicht aber alle Fälle. Besonders fraglich ist, ob moralisches Handeln durch das humane *Belief-Desire*-Modell oder die humane Annahme erklärt werden kann. Wer glaubt, dass man nicht aus Neigung, sondern ausschließlich aus Pflicht handeln muss, um moralisch zu handeln, verneint eine solche Annahme oder Erklärung für menschliche Handlungen. Aus der kantianischen Perspektive scheint die humane Annahme oder Erklärung für menschliche Handlungen und besonders für moralische Handlungen unplausibel zu sein. Im kantianischen Modell fragt es sich, ob Handlungen aus Neigung moralisch gerechtfertigt werden können, oder sogar, ob man durch Neigung zum moralischen Handeln motiviert sein kann. Im kantianischen Modell muss man aus Pflicht handeln. Anders als die humane Erklärung für menschliche Handlungen sind Intentionen des Handelnden nicht bloß auf Wünsche eingeschränkt. Daraus folgt, dass man nicht unbedingt durch Wunsch zum (moralischen) Handeln motiviert ist, oder dass nicht alle intentionalen Handlungen das Vorhandensein eines entsprechenden Wunsches voraussetzen. Damit kann es doch nicht ganz widerlegt werden, dass jede intentionale Handlung von uns *ipso facto* auch gewollt wird. Derjenige, der irgendwie auf dem humane *Belief-Desire*-Modell beharren will, behauptet vielleicht, dass Handlungen aus Pflicht nicht möglich sind, es sei denn, dass man seine Pflicht erfüllen will. Wie Halbig im Anschluss an Raz (1999: 109f.) und Scanlon (1999: 37f.) zu Recht bemerkt hat, bedeutet der Begriff ›Wollen‹ aber hier lediglich, dass der Handelnde der entsprechenden Handlung gegenüber eine *pro-attitude* einnimmt (Halbig, 2003: 134f.; 2004: 35). Und nicht: Der Handelnde hat einen Wunsch im starken Sinne (*thick-wants*) oder im engeren Sinne (*some narrower class of desires*), etwa wie Hume behauptet.

Die größte Schwäche der humane Motivationstheorie besteht m.E. in den Eigenschaften der Leidenschaften (*passions*) und der in Gefühlen fundierten praktischen Urteile. Hume zufolge haben die Gefühle bzw. die Leidenschaften (*passions*) keinen repräsentationalen Inhalt. Die in Gefühlen fundierten praktischen Urteile bzw. Wünsche sind deshalb blind für das moralisch Gute und Schlechte bzw. für das moralisch Richtige und Falsche. Der Wunsch ist allenfalls moralisch neutral. Da die Vernunft (*reason*) als der Sklave der Leidenschaften

(*slave of the passions*) für Hume ausschließlich auf theoretische Vernunft oder auf die Rolle der Wahl geeigneter Mittel für vorgegebene Zwecke reduziert ist, kann die Vernunft bei der humanistischen Motivationstheorie keine Rolle für die praktischen bzw. moralischen Urteile spielen, etwa für die Unterscheidung vom moralisch Richtigen und Falschen. Deswegen hängen die praktischen bzw. moralischen Urteile definitiv von den Leidenschaften (*passions*) ab. Sie spiegeln ausschließlich die Empfindungen wider. Damit könnte die Gefahr nicht ganz ausgeschlossen werden, dass der Handelnde durch die Leidenschaften (*passions*) und die in Gefühlen fundierten praktischen Urteile zum moralisch Schlechten, Falschen oder Bösen motiviert wäre. Kurz gesagt: Es gibt keine Garantie, dass das, was sich der Handelnde zum Ziel setzt, d.h. das, was er tun *will*, immer moralisch gut und richtig ist. Außerdem ist ja keineswegs gewährleistet, dass ein und dieselbe Handlung von jedermann in gleicher Weise empfunden und dementsprechend moralisch beurteilt wird. Dies ist m.E. das Problem der wunsch-basierten Moral- bzw. Motivationstheorie. Trotz dieser Kritik an den in Gefühlen fundierten moralischen bzw. praktischen Urteilen bedeuten sie für Hume weder, dass der Handelnde durch sie in vielen Fällen zum moralisch Schlechten motiviert sein könnte, noch, dass sie von bloß subjektiver Geltung sind. Hume zeichnet unter den Gefühlen bestimmte als genuin moralisch aus, die zu entwickeln jedem Menschen möglich sei (vgl. Hume, 1978: 417). Menschen als soziale Wesen empfinden Mitgefühl (*sympathy*). Das heißt: Sie neigen zum Wohlwollen gegenüber ihren Mitmenschen und somit zum moralisch Guten. Und wegen des Mitgefühls, d.h. weil Menschen dazu fähig seien, Gefühle anderer zu teilen, könnten sie Handlungen unparteiisch und moralisch beurteilen. Aus der kantianischen Perspektive treffen Handlungen aus Neigung aber bestenfalls kontingenterweise mit den Forderungen der Moral zusammen. Sie sind vielmehr in vielen Fällen moralisch falsch. Mir scheint noch unplausibel, dass die moralischen Urteile ausschließlich von Leidenschaften (*passions*) abhängen müssten, und dass Sittlichkeit grundsätzlich kein Gegenstand der Vernunft ist.

Ich möchte im Folgenden behaupten, dass normative Handlungsgründe *de facto* nicht von Wünschen des Handelnden abhängen, oder dass Wünsche des Handelnden in Wirklichkeit nicht imstande sind, normative Handlungsgründe zu liefern. Menschen sind nicht die einzigen Lebewesen, die Wünsche haben, *x* zu tun. Im Anschluss an Harry G. Frankfurt (1971) wendet Taylor ein, dass der einfache Begriff des Wunsches (erster Ordnung) nicht ausreicht, um das Spezifische des menschlichen Handelns zu erfassen. Vielmehr sprechen wir menschlichen Akteuren einen Grad an Reflexivität und Autonomie zu, der ein hierarchisches Einstellungssystem beinhaltet – vor allem Wünsche zweiter Ordnung (*second order desires*), mit denen wir auf unsere Wünsche erster Ordnung nochmals evaluativ Bezug nehmen. Das

heißt: Frankfurt zufolge zeichnen sich Personen durch die Fähigkeit aus, zwischen verschiedenen Wünschen abwägen zu können, um Wünsche als mehr oder weniger wünschenswert zu beurteilen. Der Mensch besitzt die Möglichkeit, die Wünschbarkeit der Wünsche erster Ordnung zu reflektieren. Die Wünsche zweiter Ordnung bestehen somit darin, dass gewünscht wird, bestimmte Wünsche erster Ordnung zu hegen (vgl. Taylor, 1988: 9ff.). Stärker als Frankfurt betont Taylor die Differenzierung zwischen schwachen und starken Wertungen und die damit verbundene Einführung qualitativer Unterscheidungen. Schwache Wertungen bestehen darin, dass Wünsche nicht nach qualitativen Maßstäben beurteilt werden. Deswegen beschränkt sich die Begründung der Wahl darauf, eine Alternative mache „mehr Spaß“ oder man habe „Lust dazu“ (ebd.: 12f.). Wünsche können aber auch stark bewertet werden. Dies erfolgt, wenn anders als bei den schwachen Wertungen qualitative Kriterien zur Bewertung angelegt werden:

Im Falle schwacher Wertungen genügt es, dass etwas gewünscht wird, damit es als gut beurteilt wird, während starke Wertungen eine Verwendung von gut oder eines anderen evaluativen Ausdrucks erfordern, für die ein Gewünschtsein allein nicht ausreicht; in der Tat können manche Wünsche oder gewünschten Ziele als schlecht, niedrig, unehrenhaft, oberflächlich, unwürdig usw. bewertet werden (ebd.: 14).

Bei starken Wertungen werden Wünsche hinsichtlich ihres *Wertes* bewertet. In *Quellen des Selbst* fasst Taylor diesen Punkt deutlicher: Stark sind Wertungen, weil sie einen überindividuellen Wertmaßstab heranziehen, „der von meinen Vorlieben und Wünschen unabhängig ist“ (Taylor, 1994: 17). In den starken Wertungen kommt somit stets eine gegenüber den schwachen Wertungen zu unterscheidende Art einer Bewertung zum Ausdruck, die als im weiteren Sinne ethisch bezeichnet werden könnte. Es reicht somit nicht mehr, auf Spaß oder Lust zu verweisen. Vielmehr ist es im Rahmen der starken Wertungen notwendig, sich einer Sprache zu bedienen, die qualitative Differenzierungen erlaubt und sich so über den Vorrang bestimmter Wünsche artikulieren zu können. Die starken Wertungen verleihen der Selbstinterpretation Ausdruck; sie artikulieren, dass „ich eine bestimmte Art von Person sein will“ (Taylor, 1988: 15), einer bestimmten Lebensweise oder einem Subjekttypus entsprechen will. Dem stark Wertenden geht es nicht allein um die Vorzugswürdigkeit von Handlungsergebnissen, er reflektiert eher über „die verschiedenen möglichen Seinsweisen des Handelnden“ (ebd.: 23). Für Taylor ist „die Fähigkeit zu starker Wertung insbesondere für unsere Idee des menschlichen Subjekts“ wesentlich (ebd.: 27). Also fragt das Subjekt, das seine Handlungsabsichten in Form einer starken Wertung prüft, stets auch danach, welche Art von Leben es führen möchte (Honneth, 1988: 303). Menschen vollziehen ihre Selbst- und die damit verknüpfte Weltdeutung mit Hilfe ihrer starken Wertungen. Diese bilden die Basis für



die Bewertung eigener Wünsche und Entscheidungen und geben damit unserem Leben Sinn und Richtung:

Sie beinhalten Unterscheidungen zwischen Richtig und Falsch, Besser und Schlechter, Höher und Niedriger, deren Gültigkeit nicht durch unsere eigenen Wünsche, Neigungen oder Entscheidungen bestätigt wird, sondern sie sind von diesen unabhängig und bieten selbst Maßstäbe, nach denen diese beurteilt werden können (Taylor, 1994: 17).

Zusammengefasst lässt sich sagen: In starken Wertungen und den Handlungen, die aus ihnen resultieren, verleiht ein Akteur seiner Selbstinterpretation Ausdruck, indem er auf ein überindividuelles, kontrastives Wertvokabular zurückgreift. Schon mit der Frage, was für menschliches Handeln charakteristisch ist, taucht also der für Taylor zentrale Gedanke auf, dass unser individuelles Selbstbild sich im Bezug auf überindividuelle Güter und Werte artikuliert.

Aus dem Argument Taylors ergibt sich, dass Wünsche sich in Wirklichkeit nur dann mit moralischer bzw. normativer Bedeutung verbinden könnten, wenn sie einen überindividuellen Wertmaßstab heranziehen, der von Vorlieben und Wünschen des Handelnden unabhängig ist. Der Schwerpunkt liegt hier nicht in Wünschen, sondern *de facto* in einem überindividuellen Wertmaßstab. Damit der Handelnde seinem Wunsch moralische bzw. normative Bedeutung verleiht, soll er deshalb darüber nachdenken, *warum* er etwas will. Er soll also das je unterschiedliche Gewicht der einzelnen Wünsche nicht bloß in Hinblick auf ihre Intensität, sondern in Hinblick auf ihren Wert bzw. einen überindividuellen Wertmaßstab abwägen. Anders als beim humanistischen *Belief-Desire*-Modell sollen Wünsche *rational* kritisiert bzw. geprüft werden, um normative Gründe zu bilden. Die Normativität von Handlungsgründen ist gar nicht mit der bloßen motivationalen Wirksamkeit von Wünschen gleichzusetzen. Die Normativität von Handlungsgründen greift nicht auf bloße Wünsche des Handelnden, sondern auf die von seinen Wünschen unabhängigen Wertmaßstäbe zurück, mit denen das unterschiedliche Gewicht konkurrierender Wünsche *objektiv* abzuwägen ist. Die Normativität von Handlungsgründen besteht somit schließlich in starken Wertungen. Etwa wenn dem Wunsch, einen Wert zu verwirklichen, die Normativität zukommt, liegt der Grund dafür – genau genommen – nicht bloß darin, dass die Verwirklichung eines Wertes gewünscht wird, sondern vielmehr, dass derselbe Wunsch *rational* und *wertethisch* geprüft bzw. argumentiert wird. Die rational geprüften oder stark bewerteten Wünsche sind ganz und gar abhängig von Werten. Das heißt: Normative Handlungsgründe sind nicht in Wünschen, sondern in Werten fundiert. Mit normativen Handlungsgründen fragen wir nicht nach einem Motiv für das Handeln, d.h. wie der Handelnde zum Handeln motiviert wird, sondern nach einer *Rechtfertigung* des Handelns, d.h. was für das Handeln spricht. Für unser Beispiel fragen wir

nach den Gründen, etwas wollen zu *sollen* oder *dürfen*. Zusammengefasst lässt sich sagen: Wünsche im Humeanischen Sinne sind *de facto* nicht in der Lage, normative Handlungsgründe zu liefern.<sup>147</sup> Damit bestehen Gründe, von wunsch-basierter auf *wert-basierte Moraltheorie* überzugehen, sowie vom Psychologismus auf den *Antipsychologismus*. Der Antipsychologismus bestreitet die Auffassung, dass die Entitäten, die ethische Ansprüche begründen, völlig abhängig von subjektiven Leistungen bzw. psychologischen Zuständen des Handelnden sind. Der Antipsychologismus ist deshalb häufig mit dem moralischen Realismus verknüpft. Ihm zufolge greifen die Entitäten, die ethische Ansprüche begründen, vielmehr auf die Wirklichkeit und moralische Tatsachen oder Sachverhalte zurück.

## 6.2 MORALISCHE WERTE UND NORMEN

Nachdem der metaphysisch fundierte Realismus etwa von Max Scheler und Nicolai Hartmann als *gescheitert* oder zumindest *problematisch* betrachtet worden ist, wird die wert-basierte Moraltheorie oder die axiologische Moralbegründung nicht mehr als das unhinterfragbare Fundament der Ethik gedacht. Ist sie heute möglich? Für diese Arbeit kommt es darauf an, auf welche Weise sich die Natur und außermenschliche Naturwesen in die Ethik miteinbeziehen lassen, ohne dabei den Vorwurf der Naturalisierung der Moral, noch den der Moralisierung der Natur auf sich zu ziehen. Die Überzeugung, dass ein starker Naturalismus, demzufolge Werte bzw. moralische Normen direkt aus der Natur abgeleitet werden können, in der Ethik scheitert, verpflichtet nicht auf eine Sichtweise, wonach Werte und moralische Normen rein subjektiv dem menschlichen Willen anheim gestellt sind (vgl. Sousa, 1985: 170). Dies gilt auch für die Kritik am metaphysisch begründeten Realismus. Mit einer solchen Kritik am metaphysisch begründeten Realismus ist nur gezeigt, dass die metaphysische bzw. apriorische Existenz der Werte ontologisch suspekt ist, und es fragt sich, ob moralische Normen heute immer noch metaphysisch begründet werden können. Das bedeutet allerdings nicht, dass Werte ausschließlich durch subjektive Pro- und Contra-Einstellungen, durch Vorlieben oder Abneigungen determiniert sein müssen. Mit anderen Worten: Werte lassen sich (wenigstens) nicht vollständig auf subjektive Leistungen und Wünsche zurückführen. Im Zusammenhang mit dem moralischen Realismus entwickelt sich die wert-basierte Moraltheorie weiter. Der moralische Realismus, der eine *prinzipielle* Unabhängigkeit von subjektiven Leistungen beinhaltet, ermöglicht eine Realität der Werte im Sinne von Unabhängigkeit von subjektiven Wünschen und eine Objektivität der Moral im Sinne von intersubjektiver Zugänglichkeit. In diesem Abschnitt werde ich zeigen, dass die inhaltlichen, realen und objektiven Kriterien der

---

<sup>147</sup> Vgl. Zur ausführlichen Debatte um dasselbe Thema: Scanlon (1999: 18, 43ff.); Raz (1999: 50ff.); Halbig (2003: 135ff.).

Moral heute noch anhand unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt formuliert werden können.

Das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit zielt mehr oder weniger darauf ab, dass die Normativität der lebensweltlichen Naturauffassung und die Faktizität der naturwissenschaftlichen Naturauffassung richtig zueinander in Beziehung gesetzt werden, um den Vorwurf der Naturalisierung der Moral und den der Moralisierung der Natur zu vermeiden. In diesem Abschnitt werde ich zunächst zeigen, wie der schwache moralische Realismus zur Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik beiträgt. Konkret gefragt: Welche Rolle spielt unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt für die Begründung moralischer Normen? Dies trägt auch dazu bei, das Sein-Sollen-Problem im Kontext der Naturethik zu lösen. Um das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit verständlich zu machen, werde ich in diesem Abschnitt auf einige wichtige Fragen antworten: Was sollten wir unter dem Begriff „moralische Tatsache“ verstehen? In welcher Beziehung stehen Normen und Werte zueinander? In welcher Beziehung stehen Wirklichkeit und Evaluation zueinander? Wie kommt der Wirklichkeit evaluative Dimension zu? Ist unsere evaluative Beschreibung der Wirklichkeit mitkonstitutiv für die Begründung moralischer Normen? etc.

### **6.2.1 WAS IST MORALISCHER REALISMUS?**

Die in der angelsächsischen Philosophie intensiv geführte Diskussion zwischen moralischem Realismus und moralischem Antirealismus dreht sich hauptsächlich um die Frage nach dem *Status moralischer Urteile* (vgl. Schaber, 1995: 313). Zwei Fragen sind wichtig: (1) Haben moralische Urteile einen Wahrheitwert?; Wenn ja, (2) Anhand welcher Kriterien können wir feststellen, ob ein moralisches Urteil wahr oder falsch ist? (vgl. Ricken, 2003: 73). Die erste Frage ist die Debatte zwischen dem Kognitivismus und dem Non-Kognitivismus. Die zweite Frage ist unmittelbar mit den Bedingungen des moralischen Realismus verknüpft. Bevor wir direkt auf diese Fragen antworten, sollten wir uns auf zwei Punkte aufmerksam machen. Zum einen: Moralischer Realismus bzw. Antirealismus sind jeweils nicht gut zu verstehen, ohne die jeweilige Gegenposition zu kennen. Denn moralischer Realismus bzw. Antirealismus entwickeln sich m.E. in der Auseinandersetzung mit seiner Gegenposition. Deswegen sollte im Folgenden wenigstens kurz von moralischem Antirealismus gesprochen werden. Zum anderen: Ethische Ontologie, Erkenntnistheorie und Handlungstheorie lassen sich nicht ganz voneinander trennen. Da sie eng miteinander verbunden sind, werden sie im Folgenden nicht isoliert diskutiert.

Zwischen dem Kognitivismus und dem Nonkognitivismus ist umstritten, ob moralische Urteile wie „Tierquälerei ist moralisch verwerflich“ oder „Was Mutter Theresa tat, war moralisch gut“ einen Wahrheitswert haben können oder nicht. Der Kognitivismus hält dies für möglich. Moralische Urteile können – so der Kognitivismus – genauso wie alle nicht-moralischen Urteile wahr oder falsch sein. Im Unterschied zum Kognitivismus leugnet der Nonkognitivismus die Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile. Der moralische Realismus plädiert natürlich für die kognitivistische Position, dass moralische Urteile wahrheitsfähig sind.

Wir sollten nun Mackies Irrtumstheorie (1981) kennenlernen, derzufolge moralische Urteile zwar wahrheitsfähig, aber allesamt falsch sind. Damit sollten wir auf die Frage antworten, ob moralische Urteile immer oder zumindest oft wahr sein können. Mackie vertritt das Argument aus der Relativität und das aus der Absonderlichkeit (vgl. Mackie, 1981: 40-49). Er findet in ethischen Fragen eine Fülle von tiefgreifenden und hartnäckigen Uneinigkeiten vor. Er hält die Tatsache der Verschiedenheit moralischer Regelsysteme für geeignet, eine antirealistische Position zu stützen:

Die Tatsache grundlegender Unterschiede hinsichtlich sittlicher Überzeugungen [...] macht es schwierig, solche Überzeugungen als Einsichten in objektive Wahrheiten zu deuten. [...] Man ist von der sittlichen Angemessenheit der Monogamie überzeugt, weil man in Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Gepflogenheiten die Monogamie lebt; man lebt nicht die Monogamie, weil man von ihrer Angemessenheit überzeugt ist. (ebd.: 40f.)

Und entsprechend lassen sich moralische Meinungsverschiedenheiten besser im Rekurs auf unterschiedliche Lebensformen als im Rekurs auf kognitive Defizienzen, „auf misslungene Versuche, objektive Werte zu erfassen“ (ebd.: 42).

Mackie zufolge könnten moralische Urteile nur dann den Wahrheitswert wahr haben, wenn es objektive Werte oder moralische Tatsachen gäbe. Doch besagt sein berühmtes Argument aus der Absonderlichkeit (*argument from queerness*), dass objektive Werte oder moralische Tatsachen, wenn es sie gäbe, absonderlich sein müssten. Nach Mackie handelt es sich bei moralischen Tatsachen und Eigenschaften um absonderliche Dinge, die mit präskriptiven und zugleich motivierenden Eigenschaften ausgestattet wären. Mackie schreibt:

Platons Formen liefern ein sonderbares Bild von dem, was objektive Werte darstellen müssten. Die Form des Guten ist von der Art, dass ihre Erkenntnis dem Erkennenden sowohl die Handlungsrichtung anzeigt als ihn auch mit einem durchschlagenden Handlungsmotiv versieht; die Tatsache, dass etwas gut ist, sagt demjenigen, der dies erkennt, was er zu tun hat, und zugleich bringt sie ihn dazu, es zu tun. Ein objektiver Wert würde von jedem, der ihn erkennt, angestrebt, und zwar nicht aufgrund irgendeiner kontingenten Tatsache, dass dieser Mensch (oder alle Menschen) gerade so beschaffen ist, dass er eben dies wünscht, sondern aufgrund einer diesem Wert innewohnenden Würdigkeit, realisiert zu werden (ebd.: 46).

Moralische Tatsachen gehören definitiv nicht zum übrigen *fabric of the world*. Sie müssten nach Mackie dem sie Erkennenden sagen, was er tun soll und ihn gleichzeitig motivieren, das, was er tun soll, auch zu tun. Mackie zufolge gibt es aber keine Erkenntnistheorie, die uns die Erkennbarkeit dieser objektiven Werte oder moralischen Tatsachen verständlich machen kann. Es gibt also keine objektiven Werte oder moralischen Tatsachen (vgl. ebd.: 11, 39f. 58f.). Aus diesem Grund kann der Wahrheitsanspruch, den die meisten Menschen mit ihren moralischen Äußerungen erheben, nach Mackie in keinem Fall eingelöst werden. Alle moralischen Urteile sind falsch, weil es keine objektiven Werte oder moralischen Tatsachen gibt.<sup>148</sup> Daraus folgt, dass alle moralischen Urteile aus der Binnenperspektive des Beurteilenden den Wahrheitswert ›wahr‹ haben zu können scheinen, aber aus der Beobachterperspektive den Wahrheitswert ›falsch‹ haben, insofern es keine objektiven Werte oder moralischen Tatsachen gibt. Damit ist gemeint, dass moralische Urteile immer falsch sind.

Mir scheint fraglich, wieso moralische Werte oder Tatsachen bloß auf einige metaphysischen oder absonderlichen Entitäten beschränkt werden müssten. Diese Frage ist wichtig für die Diskussion über die Wahrheitskriterien moralischer Urteile. Auf diese Frage werde ich im Kap.6.2.2 und im Kap.6.2.3 zurückkommen. Ich möchte hier über das Argument aus der Relativität diskutieren. Oberflächlich gesehen kann das Argument aus der Relativität reibungslos durchgesetzt werden, weil wir häufig faktische Meinungsverschiedenheiten haben. Das Faktum der Uneinigkeit kann jedoch kein entscheidender Grund sein, den moralischen Realismus abzulehnen. Es gibt neben Dissensen auch viele Konsense in moralischen Fragen. Woher kommen faktische Meinungsverschiedenheiten? Auf diese Frage sind verschiedene Antworten möglich. Nur zwei mögliche Antworten möchte ich im Folgenden vorstellen.

(a) Moralische Urteile lassen sich nicht mit theoretischen Urteilen gleichsetzen. Anders als theoretischen Urteilen kommt moralischen Urteilen in den meisten Fällen praktische Dimension zu. Ein moralisches Urteil wie „Die brutale Robbenjagd in Kanada ist moralisch verwerflich“ beinhaltet die Forderung wie „Sie muss sofort verboten sein“. Selbst wenn ein Robbenjäger stillschweigend anerkennt, dass dasselbe moralische Urteil den Wahrheitswert ›wahr‹ haben kann, ist er *um seines Selbstinteresses willen* der Meinung, dass Robbenjagd nicht verboten sein muss. Indem er *zuvor* (bewußt oder unbewußt) die mögliche Folge seines moralischen Urteils berücksichtigt, bildet er sogar absichtlich ein (un-)moralisches Urteil wie

---

<sup>148</sup> Mackies Redeweise von ›falsch‹ und ›Irrtum‹ ist erklärungsbedürftig. Birnbacher zufolge ist sie ihrerseits missverständlich: „Mit der Falschheit moralischer Urteile verbinden wir die Vorstellung einer *normativen* Falschheit. [...] Diese Art moralischer Falschheit ist von Mackie aber gerade nicht gemeint. ›Falsch‹ sind vielmehr *alle* moralischen Urteile als solche, nämlich indem sie den Anschein erwecken, es gebe so etwas wie moralische Sachverhalte, nach denen sich ihre Wahrheit und Falschheit bemisst“ (Birnbacher, 2003: 356f.). In diesem Sinne sind alle moralischen Urteile falsch.

„Die Robbenjagd in Kanada ist moralisch vertretbar“. Da ein solches Urteil durchaus abhängig von Wünschen des Beurteilenden oder seinem Selbstinteresse ist, ist es von vornherein nicht objektiv, sondern vielmehr subjektiv. Damit kann man zu Recht sagen, dass ein solches Urteil *moralisch falsch* ist. Ein großer Teil der Uneinigkeit kann also durch den Egoismus bzw. die psychologischen Mechanismen erklärt werden, die uns bewußt oder unbewußt dazu verhelfen, zuvor mögliche (nachteilige) Folgen moralischer Urteile zu berücksichtigen. In diesem Fall bestätigt das Faktum der Uneinigkeit nicht, dass es keine moralischen Eigenschaften geben kann, anhand deren wir feststellen, ob moralische Urteile oder Aussagen wahr oder falsch sind.

(b) Faktische Meinungsverschiedenheiten sind kein entscheidender Beweis dafür, dass es keine objektive Wahrheit gibt. Dies kann durch ein einfaches Beispiel nachgewiesen werden: In einer Gesellschaft A hält man das Ptolemäische (geozentrische) Weltsystem, d.h. „Die Sonne dreht sich um die Erde“, für wahr. In einer anderen Gesellschaft B hält man hingegen das Kopernikanische (heliozentrische) Weltbild, d.h. „Die Erde dreht sich um die Sonne“, für wahr. In den beiden Gesellschaften bestehen Meinungsverschiedenheiten. Daraus folgt aber nicht, dass es keine wissenschaftlich objektive Wahrheit geben kann, oder dass die Meinung in einer Gesellschaft A wahr sein könnte, weil mehr Menschen für das Ptolemäische (geozentrische) Weltsystem plädieren würden (im Mittelalter war dies ja tatsächlich der Fall). In diesem Fall ist schlicht eine der beiden Gesellschaften, d.h. Gesellschaft A, im Irrtum.

Dies könnte ebenfalls für moralische Meinungsverschiedenheiten gelten. Stellen wir uns folgende Situation vor: Zwei Menschen sitzen in einer Arena und schauen einem Stierkampf zu. Die beiden reagieren völlig unterschiedlich auf das Spektakel, der eine billigend, der andere entrüstet. Dies bringen sie auch in zwei völlig unterschiedlichen Einschätzungen der Situation zum Ausdruck: So sagt Person A: „Ich finde dieses Spektakel unerträglich. Mir wird speiübel, wenn ich zusehen muss, wie ein so arrogantes Wesen wie dieser Torero ein unschuldiges Tier quält. Es ist mir schleierhaft, wie Menschen sich so eine Perversion ausdenken konnten. Dies ist Tierquälerei, nichts anderes. Siehst du das denn nicht?“ Zuschauer B kommt zu einem völlig entgegengesetzten Urteil: „Ich liebe das: Diese Eleganz, diese Schönheit, dieser Mut! Das ist Kultur, große Kunst, siehst du das denn nicht?“ Wie kann diese Uneinigkeit erklärt werden? Ein moralischer Realist könnte wie folgt sagen: Wer nicht weiß, was ›Tierquälerei‹ ist, wer weder diesen Begriff noch eines seiner Äquivalente kennt und vielleicht in Tieren etwas Ähnliches sieht wie Spielzeuge, wird in einem Stierkampf auch kein tierquälerisches Verhalten erkennen (Ammann, 2004: 118). Auch wenn Zuschauer B vielleicht den Begriff ›Tierquälerei‹ versteht, kennt er nur die sozial

anerkannte Überzeugung, von der er selbst nicht überzeugt ist. Wer nicht weiß, was ›Tierquälerei‹ bedeutet, weil dieser Begriff in seiner Lebensform keinen Ort hat, lernt dessen Bedeutung nicht, indem er Definition lernt. Menschen sehen, wie ein Tier gequält wird, und sagen spontan, ohne lange zu überlegen: ›Das ist schlecht‹; sie sagen dies deshalb, weil das, was sie da sehen, eben schlecht *ist*.

Seit langem wird behauptet, dass es schwierig ist, moralische Tatsachen oder Wahrheiten richtig zu erkennen. Damit ist gemeint, dass nicht alle moralischen Urteile oder Aussagen den Wahrheitswert ›wahr‹ haben. Einige von ihnen sind wahr, einige falsch. Durch moralische Meinungsverschiedenheiten könnte also für Realisten festgestellt werden, dass es schwierig ist, moralische Tatsachen oder Wahrheiten richtig zu erkennen und dementsprechend moralisch richtig zu urteilen. Für Realisten bedeuten moralische Meinungsverschiedenheiten nicht, dass es keine objektiven Kriterien gibt, anhand derer wir feststellen können, ob moralische Urteile wahr oder falsch sind.

Zusammengefasst lässt sich sagen: Der moralische Realismus unterscheidet sich insofern vom Nonkognitivismus und von der Irrtumstheorie, als er behauptet: Moralische Urteile haben Wahrheitswert und zumindest einige von ihnen sind wahr. Der moralische Realismus behauptet: (a) Es gibt moralische Tatsachen oder Eigenschaften, anhand derer wir feststellen können, ob moralische Urteile oder Aussagen wahr oder falsch sind, und (b) da es moralische Tatsachen gibt, können zumindest einige moralische Urteile wahr sein. Moralische Urteile würden sich also nicht auf etwas beziehen, was der Fall ist, sie seien vielmehr Ausdruck von Einstellungen oder Präferenzen. Ein Tierschützer als ein moralischer Realist meint z.B. mit dem Urteil ›Die Robbenjagd in Kanada ist moralisch verwerflich‹ nicht bloß seine subjektive Einstellung zur Robbenjagd auszudrücken. Er will damit vielmehr sagen, wie es sich in der Welt verhält, nämlich dass Robbenjagd moralisch verwerflich *ist*. Damit will er sagen, dass Robbenjagd sofort verboten sein muss, weil Robbenjagd moralisch verwerflich *ist*. Moralische Werte bzw. Eigenschaften sind nicht Produkte unseres Wollens; sie sind vielmehr Teil der Welt. Und entsprechend können moralische Aussagen und Urteile auch wahr oder falsch sein. Im moralischen Realismus wird die Annahme zu verteidigen versucht, es gebe moralische Tatsachen, die (prinzipiell) unabhängig von unseren moralischen Überzeugungen sein können. Moralische Eigenschaften sind echte Eigenschaften von Dingen oder Handlungen, moralische Überzeugungen sind wahr, wenn sie diese korrekt wiedergeben. Dieses Thema wird im Folgenden diskutiert.

## 6.2.2 DIE DEBATTE UM WAHRHEITSBEDINGUNGEN MORALISCHER URTEILE

Durch die Antwort auf die Frage (2), d.h. Anhand welcher Kriterien können wir feststellen, ob ein moralisches Urteil wahr oder falsch ist?, kann der moralische Realismus weiter geklärt werden. Auf diese Frage sind verschiedene Antworten möglich, d.h. es sind unterschiedliche Wahrheitsbedingungen für moralische Urteile denkbar. Meines Erachtens sind drei ethische Positionen wichtig.

(a) Da der ethische Subjektivismus im Exkurs<sup>1</sup> diskutiert worden ist, möchte ich hier nur kurz seine Position zusammenfassen. Der ethische Subjektivist hält moralische Urteile zwar für wahrheitswertfähig, ohne aber anzumelden, es gebe moralische Tatsachen und Eigenschaften. Im Sinne eines ethischen Subjektivismus kann man sagen, dass das moralische Urteil ›x ist richtig‹ dann und genau dann wahr ist, wenn der Urteilende x gegenüber eine positive Einstellung hat (Schaber, 2004: 16). Dem ethischen Subjektivismus zufolge sind die Entitäten, die moralische Urteile wahr oder falsch machen, vollständig abhängig von subjektiven Leistungen. Werteigenschaften sind keine realen Eigenschaften der Welt, sondern können lediglich als Gehalte subjektiver mentaler Zustände bestimmt werden.

(b) Kant grenzt sich durchaus vom ethischen Subjektivismus ab. Die Kantische Ethik zielt vor allem auf die universale Geltung moralischer Normen ab. Dazu müssen moralische Normen vollständig unabhängig von individuellen Interessen, Bedürfnissen, Meinungen usw. begründet werden. Die Begründung moralischer Normen soll deshalb nicht auf der empirisch bedingten praktischen Vernunft fußen, die bloß der Realisierung der eigenen Glückseligkeit konkreter Subjekte dient, sondern auf den universal gültigen Strukturen der reinen praktischen Vernunft, die keine empirischen Aspekte enthält und daher objektive Kriterien der Moral begründen kann. Anhand der reinen praktischen Vernunft bzw. des durch sie begründeten, universal gültigen Sittengesetzes, d.h. des Kategorischen Imperatives, können wir feststellen, ob moralische Urteile oder Aussagen wahr oder falsch sind. Die Diskursethik lässt sich in diese Begründungsform der Moral kategorisieren. Nach der Diskursethik ist der Wahrheitsanspruch eingelöst, wenn über die Geltung moralischer Normen ein Konsens erzielt wurde. Der Begriff ›Konsens‹ in der Diskursethik sollte nicht mit dem Begriff ›Konsens‹ bzw. ›Vertrag‹ zwischen rationalen, aber ausschließlich selbstinteressierten Individuen gleichgesetzt werden. Während der Begriff ›Konsens‹ bzw. ›Vertrag‹ beim ethischen Subjektivismus – kurz gesagt – auf das strategische Klugheitssollen, das in Wirklichkeit auf das Selbstinteresse abzielt, ausgerichtet ist, ist der Begriff ›Konsens‹ in der Diskursethik auf die intersubjektive Begründung und die universale Geltung des ethischen Sollens ausgerichtet. Das heißt: Mit der kantischen Ethik teilt die Diskursethik die Auffassung, dass moralische Normen unabhängig von jeder



Erfahrung begründet werden müssen. Nach der Diskursethik bildet ein derartiger Konsens, d.h. die intersubjektiv begründeten moralischen Normen, die Wahrheitsbedingungen moralischer Urteile oder Aussagen. Bei der Diskursethik tritt rationale Kommunikation bzw. argumentativer Diskurs an die Stelle der reinen praktischen Vernunft bei der kantischen Ethik, um die *objektive* Grundlage der Ethik zu begründen. Zusammengefasst lässt sich sagen: In dieser Begründungsform der Ethik können moralische Normen entweder durch die reine praktische Vernunft, oder durch rationale Kommunikation bzw. argumentativen Diskurs universal gültig, unparteilich und intersubjektiv begründet werden. Anhand solcher moralischen Normen können wir feststellen, ob moralische Urteile oder Aussagen wahr oder falsch sind. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass die kantische Ethik und die Diskursethik auf ein epistemisches Wahrheitskriterium gerichtet sind.

(c) Der moralische Realismus behauptet, dass moralische Urteile Wahrheitswert haben und zumindest einige von ihnen wahr sind. Dies ist aber noch keine ausreichende Bestimmung des moralischen Realismus. Durch die Auseinandersetzung mit dem Antirealismus kann der moralische Realismus besser geklärt werden. Moralische Realisten lehnen einen ethischen Subjektivismus genauso wie eine Konsensstheorie der Moral ab. Ihrer Meinung nach sind moralische Tatsachen und Eigenschaften unabhängig von subjektiven Einstellungen und von Konsensen. Ein Tierschützer als ein moralischer Realist kann z.B. wie folgt sagen: Ich mißbillige die Robbenjagd in Kanada, weil sie moralisch verwerflich *ist*. Er sagt nicht, dass die Robbenjagd in Kanada moralisch verwerflich ist, weil er sie mißbilligt, oder weil viele Menschen sie mißbilligen. Der moralische Realismus bestreitet die Ansicht des ethischen Subjektivismus, dass die Entitäten, die moralische Urteile oder Aussagen wahr oder falsch machen, vollständig von subjektiven Leistungen abhängig sind. Nach dem moralischen Realismus können moralische Tatsachen und Eigenschaften nicht als Gehalte subjektiver mentaler Zustände bestimmt werden, sondern als evaluativer Teil der Wirklichkeit. Ebenso wie die kantische Ethik oder die Diskursethik grenzt sich der moralische Realismus vom ethischen Subjektivismus ab, um die *objektive* Grundlage der Moral bzw. moralischer Normen zu begründen. Während die kantische Ethik oder die Diskursethik sich primär für die universale Geltung moralischer Normen oder die Begründung der *epistemisch* objektiven moralischen Normen interessiert, ist der moralische Realismus in erster Linie auf die ethische *Ontologie* ausgerichtet. Moralische Realisten befragen die Wirklichkeit, um die Wahrheit eines moralischen Urteils festzustellen; ein moralisches Urteil sei wahr, wenn den Dingen oder Handlungen moralische Eigenschaft tatsächlich zukomme. Moralische Tatsachen und Eigenschaften sind evaluative Aspekte der Wirklichkeit, die die Wahrheitsbedingungen

moralischer Urteile oder Aussagen bilden. Daraus ergibt sich, dass der moralische Realismus sowohl auf die *Objektivität der Moral* als auch auf die *Realität der Moral* abzielt.

### 6.2.3 ZUM BEGRIFF „MORALISCHE TATSACHE“

Um die realistische Position plausibel zu machen, müssten moralische Realisten klar machen, was moralische Tatsachen sind; Gehören moralische Tatsachen zum *fabric of the world* oder zum Wertehimmel? Handelt es sich bei moralischen Tatsachen um natürliche oder nicht-natürliche Dinge? Sind moralische Tatsachen Tatsachen *sui generis*? usf. Mit solchen Fragen beschäftigen wir uns vor allem mit dem ontologischen Status moralischer Tatsachen. Und wenn moralische Tatsachen sich auf evaluative Entitäten der Wirklichkeit bezieht, fragen wir hier nach dem ontologischen Status der Werte und auch danach, in welcher Beziehung Werte und Subjekte zueinander stehen. Je nach der Antwort auf diese Frage lassen sich zwei Varianten des moralische Realismus vorstellen: Dem *starken* moralischen Realismus zufolge sind evaluative Entitäten der Wirklichkeit, die die Wahrheitsbedingungen moralischer Urteile oder Aussagen bilden, vollständig unabhängig von subjektiven Leistungen.; Dem *schwachen* moralischen Realismus zufolge lassen sich evaluative Entitäten der Wirklichkeit, die die Wahrheitsbedingungen moralischer Urteile oder Aussagen bilden, nicht vollständig auf subjektive Leistungen zurückführen.

Der Begriff „moralische Tatsache“ ist für die Diskussion zwischen moralischen Realisten und moralischen Antirealisten von zentraler Bedeutung. Meines Erachtens sollte wenigstens kurz vom hareschen Argument zum Thema „Ontologie und Ethik“ gesprochen werden, um moralische Tatsachen zu verstehen. Durch das haresche Argument lässt sich der Streitpunkt über moralische Tatsachen umreißen. Hare behauptet, dass in der Welt nur Dinge existieren, aber keine Tatsachen, denn „es gibt ein ganz allgemeines Problem bezüglich der Existenz von Qualitäten und Fakten aller Art“ (Hare, 1989: 84). Er glaubt, dass alles, was im Raum existiert, grundsätzlich wahrnehmbar ist. Tatsachen gehören nicht zu jenen Gegebenheiten, denen wir – wie individuellen Dingen – an bestimmten Orten begegnen. Er glaubt, dass nur Dinge im Raum *materialiter* existieren. Unter Dingen versteht er ausschließlich lokalisierbare, in der Welt vorfindbare Entitäten, d.h. *materialiter* existierende Wesen oder Gegebenheiten *in rerum natura* (Wolf, 1995: 339). Moralische Tatsachen sind keine vorfindbaren Gegebenheiten bzw. physikalischen Objekte, die wir in der Welt sinnlich wahrnehmen können. Sie existieren nicht *materialiter* bzw. *in rerum natura*. Daraus folgt, dass sie nicht das unsichtbare Mobiliar der Wirklichkeit (*fabric of the world* bzw. *furniture of the world*) bilden. Sie gehören auch nicht zum Wertehimmel. Die These, die das Gegenteil behauptet, wäre, wie Hare selber bemerkt,

leicht zu karikieren. Sie gleicht der Aristophanischen Vision eines Wolkenkuckucksheims (Wolf, 1995: 342f.; vgl. Mackie, 1981). Damit akzeptiert Hare weder moralische Tatsachen als empirische Tatsachen noch moralische Tatsachen als metaphysische Tatsachen. Doch stellt Hare den moralischen Realisten vor eine falsche Alternative: Entweder ist er ein ontologischer Monist, dann müsste er moralische Eigenschaften für lokalisierbare Dinge halten oder ihre Existenz völlig in Abrede stellen. Oder ein moralischer Realist beruft sich auf eine sehr großzügige Ontologie, deren Welt metaphysisch begründet wird. Aber unklar ist, wieso der Begriff ›Realität‹ ausschließlich auf Dinge, die im Raum *materialiter* existieren, reduziert sein müsste.

Existieren moralische Tatsachen in der Welt? Wie existieren sie? Ich möchte zunächst danach fragen, ob moralische Tatsachen sich auf natürliche Gegebenheiten oder Eigenschaften zurückführen lassen. Eine solche These wird offensichtlich etwa in der naturalistischen Ethik, der evolutionären Ethik, der Soziobiologie usf. vertreten. Wer moralische Tatsachen als empirische Tatsachen versteht, vertritt m.E. entweder (a) die These der *Supervenienz* oder (b) die These der *Elimination*. (a) Wer die These der Supervenienz vertritt, behauptet, dass moralische Tatsachen in vielen Fällen auf nicht-moralischen Tatsachen supervenieren. Wertprädikate werden hier als *supervenient* in Bezug auf deskriptive Prädikate aufgefasst, d.h. als einseitig abhängig von bestimmten deskriptiven Prädikaten. Wie für Moore das axiologische Prädikat ›gut‹ supervenient war in Bezug auf bestimmte deskriptive Prädikate, etwa das Prädikat „ein organisches Ganzes sein“ (vgl. Moore, 1970: §20-22), ist für den ethischen Naturalisten das Prädikat ›gut‹ supervenient auf das deskriptive Prädikat ›natürlich‹ in einer seiner verschiedenen Bedeutungen. Die Existenz moralischer Tatsachen wird hier allerdings nicht bestritten. Sie sind aber nicht selbstständig, sondern durchaus abhängig von sinnlich wahrnehmbaren Wesen. (b) Wer die These der Elimination steht, verneint tatsächlich die Existenz moralischer Tatsachen, d.h. die eigenen Eigenschaften moralischer Tatsachen, die von natürlichen Eigenschaften unterschieden werden können. Für ethische Naturalisten sind moralische Tatsachen und Eigenschaften auf natürliche reduzierbar (vgl. Brink, 1989: 156-167; Schaber, 1997: 90-122). Moralische Eigenschaften sind *identisch* mit natürlichen Eigenschaften, die wir in der Welt sinnlich wahrnehmen können. Für diese Arbeit ist mein Interesse primär darauf gerichtet, ob die These (b) ethisch gerechtfertigt werden kann. Wie gezeigt, begeht die These (b) einen naturalistischen Fehlschluss. Dabei wird etwas Ethisches oder etwas Normatives vollständig auf etwas Außerethisches zurückgeführt, das da draußen in der Natur vorgegeben ist und daher naturwissenschaftlich erfasst wird. Obgleich etwas Außerethisches, d.h. etwas Vorfindbares und Lokalisierbares, allerdings *per definitionem*

unabhängig von subjektiven Leistungen existiert, können es keine moralische Tatsache sein, die die reale und objektive Grundlage der Moral bilden soll. Die Moral wird hier vielmehr auf deterministische Weise interpretiert. Die Moral ist keine autonome, normative Wissenschaft mehr, sondern eine empirische, positive Wissenschaft. Die These (b) wird deshalb als „das Reduktionsprojekt der Moral“ oder „die Naturalisierung der Moral“ kritisiert.

Im Anschluss an das Thema „ethischer Determinismus“ sollte die Bedeutung des Normativen bzw. des Ethischen m.E. etwas mehr erklärt werden. Wir wissen sehr genau, welche Dinge rot oder rund genannt werden können. Zumindest lassen sich Uneinigkeiten in der Anwendung solcher rein deskriptiven Ausdrücke leicht erklären: sie sind z.B. durch Farbenblindheit oder Sehstörungen erklärbar. Skizzieren wir eine einfache physikalische Gesetzmäßigkeit G: Wenn etwas ein materieller Körper ist, so unterliegt es der Schwerkraft. Zu Prüfzwecken muss ein konkreter Fall konstruiert werden, der die Ableitung einer Prognose über ein beobachtbares Ereignis gestattet: Aus der Fallbeschreibung K ist ein materieller Körper folgt zusammen mit G die Prognose P: K unterliegt der Schwerkraft. Solche rein deskriptiven Aussagen oder theoretischen Urteile sind nicht auf mögliche Wahlsituationen bezogen. Der Begriff der Wahl oder Entscheidung spielt dabei keine Rolle. Daraus ergibt sich, dass solche rein deskriptiven Aussagen oder theoretischen Urteile vollständig unabhängig vom freien Willen des Beurteilenden bestehen.

Stellen wir kurz das ethische Prinzip E vor: Wenn man ein Versprechen abgegeben hat, dann soll man dieses stets halten. Können wir aufgrund des ethischen Prinzips E prognostizieren, dass eine konkrete Person P auf jeden Fall ihr Versprechen hält? Das Problem besteht nun darin, eine Bestätigung bzw. Bewährung dafür in Analogie zur physikalischen Gesetzmäßigkeit oder empirischen Fallbeschreibung zu fabrizieren (vgl. Ruß, 2002: 81). Im Falle der moralischen Wertungen – im Unterschied zu bloßen Wahrnehmungen – kann man einen ablenkenden Einfluss der Wahl oder Entscheidung nicht übersehen (vgl. McDowell, 1983: 5). Das bedeutet allerdings nicht, dass es keine moralischen Tatsachen geben kann, und daher dass die Entitäten, die moralische Urteile oder Aussagen wahr oder falsch machen, vollständig auf subjektive Leistungen zurückgeführt werden. Vielmehr ist damit gemeint, dass moralische Tatsachen oder Eigenschaften nicht mit natürlichen Tatsachen oder Eigenschaften identisch sind; dies impliziert ja, dass moralische Urteile oder Aussagen nicht durch Ausdrücke mit rein deskriptiver Bedeutung ersetzt werden können. Nennen wir dafür ein Beispiel: Wenn man sieht, wie einige Rowdies einen Hund mit Benzin übergießen und anschließend anzünden, kommt man ohne lange Überlegungen zum moralischen Urteil, dass dies moralisch falsch ist. Man könnte jedoch mit einigen deskriptiven Sätzen diese Situation

nur beschreiben bzw. wiedergeben:

- (S<sub>1</sub>) Einige Rowdies haben einen Hund mit Benzin übergossen.
- (S<sub>2</sub>) Einer von ihnen hat den Hund angezündet.
- (S<sub>3</sub>) Der Hund verbrannte in den Flammen.
- (S<sub>4</sub>) Also: Der Hund war tot.

Aber warum denken wir, dass diese Situation mehr als eine solche Fallbeschreibung bedeutet? Warum begnügen wir uns nicht mit der deskriptiven Schlussbemerkung (S<sub>4</sub>)? Wieso ist diese Situation nicht vergleichbar mit der Situation, dass wir im Sommer Schweinefleisch grillen? Die Bedeutung der moralischen Erfahrung bzw. Beobachtung in der Lebenswelt ist nämlich nicht mit der Bedeutung der naturwissenschaftlichen Erfahrung bzw. Beobachtung z.B. in der Physik gleichzusetzen. Ohne evaluative Komponente ist die Bedeutung der moralischen Erfahrung bzw. Beobachtung schwer zu verstehen. Niemand glaubt, dass die obige Situation nur zu beschreiben ist. Allgemein ausgedrückt scheitert eine Reduktion moralischer Tatsachen auf natürliche Tatsachen daran, dass erstere eine wertende Dimension haben, die in reinen Beschreibungen fehlt. Ein moralischer Realist muss die Wahrnehmung von evaluativen Entitäten nicht nach dem Modell der Objektwahrnehmung konzipieren. Damit muss der moralische Realismus die unterstellten evaluativen Entitäten nicht nach dem Modell raumzeitlich existierender Dinge begreifen und z.B. Werte wie Gegenstände behandeln, die man wahrnehmen kann (Quante, 2003: 95). Gegenstand unserer moralischen Urteile sind keine evaluativen *Einzel Dinge*, die mit raum-zeitlich vorfindbaren Objekten vergleichbar sind.

Wenn es sich bei den moralischen Tatsachen wirklich um Tatsachen handeln soll, dann ist kaum zu bestreiten, dass sie unabhängig von subjektiven Selbstinteressen, Wünschen und Präferenzen bestehen. Umstritten ist, ob moralische Tatsachen *vollständig* unabhängig von unserem moralischen Denken. Anders gefragt: Gibt es in der Welt *objektive Werte* im Sinne von etwa Scheler und Hartmann? Sind moralische Werte *nur* insofern objektiv, dass sie vollständig unabhängig von Subjekten existieren? Indem wir nach dem ontologischen Status moralischer Tatsachen bzw. Werte fragen, denken wir gleichzeitig über die Begriffe *real* und *objektiv* nach. Wie wir im Exkurs 2 erfahren haben, sind moralische Normen z.B. bei der materialen Wertethik in *objektiven Werten* fundiert, die gar nicht durch subjektive Leistungen geschaffen oder vernichtet werden können. Scheler zufolge gibt es echte und wahre Wertqualitäten, die ein *eigenes* Bereich (sic!) von Gegenständen darstellen (Scheler, 1916: 37). Nimmt man dies an, so bedeutet es nicht, dass objektive Werte (bzw. moralische Tatsachen)

mit natürlichen Objekten, d.h. Dingen, identisch sind; nur: Ihr ontologischer Status ist dann demjenigen natürlicher Objekte ähnlich oder mit ihm gar identisch. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass objektive Werte (bzw. moralische Tatsachen) nicht von uns gesetzt werden, sondern uns *vorgegeben* sind. Sie existieren vollständig unabhängig von Subjekten. Sie beziehen sich jedoch nicht auf die Wirklichkeit, sondern ausschließlich auf die sog. übersinnliche Wirklichkeit, d.h. die Existenzform von metaphysischen Gegenständen.

Wie im Kap.5.1.1 und im Exkurs 2 gezeigt, scheint eine solche metaphysische Existenzform im nachmetaphysischen Zeitalter unhaltbare Überfrachtungen für unser gegenwärtiges Wissen zu beinhalten. Ich bin der Meinung, dass moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte weder mit natürlichen Objekten, die sich durch die Methoden der Naturwissenschaften erfassen lassen, noch mit metaphysischen Gegenständen, deren Existenz durch etwa den Werethimmel apriorisch abgesichert werden, zu identifizieren sind. Dementsprechend lässt sich die Bedeutung von *real* und *objektiv* des moralischen Realismus weder mit der des szientistischen Naturalismus (oder der naturalistischen Ethik) noch mit der der metaphysischen Güterethik identifizieren. Damit kann man sagen, dass moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte nicht gleichbedeutend mit „*okkulten* Wesenheiten oder Qualitäten“ (Nagel, 1992: 249) gebraucht werden. Nicht nur für moralische Tatsachen, sondern für die Moral sind die Existenz der Subjekte und ihr Denken m.E. *unverzichtbar*. Wir sollten hier danach fragen, ob wir als Subjekte eine *mitkonstitutive* Rolle für moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte spielen oder nicht. Anders gefragt: In welcher Beziehung stehen wir als Subjekte zu moralischen Tatsachen, Eigenschaften und Werten?

Müssen moralische Tatsachen *vollständig* unabhängig von subjektiven Leistungen sein, damit es sich bei ihnen wirklich um Tatsachen handeln? Angesichts der Gefahr, dass moralische Tatsachen entweder als physikalische Objekte, d.h. Dinge, oder als metaphysische Objekte wie z.B. objektive Werte gedacht werden könnten, sollte diese Frage sorgfältig beantwortet werden. Wie oben gezeigt, lassen sich moralische Tatsachen weder auf physikalische Objekte noch auf metaphysische Objekte zurückführen. Der schwache moralische Realismus beharrt nicht auf der *starken* Annahme eines eigenen Bereichs moralischer Tatsachen oder Eigenschaften etwa im Sinne der materialen Wertethik. Der schwache moralische Realismus erkennt zum einen die ontologische Existenz moralischer Tatsachen an, die moralische Urteile oder Aussagen wahr oder falsch machen. Er bezeichnet zum anderen diese Existenz nicht als „*okkulte* Wesenheiten oder Qualitäten“ im starken oder metaphysischen Sinne. Damit ist gemeint, dass moralische Tatsachen, Eigenschaften oder evaluative Entitäten, die die Wahrheitsbedingungen moralischer Urteile bilden, beim schwachen moralischen Realismus

weder vollständig subjektabhängig noch vollständig subjektunabhängig sind. Nach ihm spielen wir eine *mitkonstitutive* Rolle für moralische Tatsachen, Eigenschaften oder evaluative Entitäten.

In der gegenwärtigen Version des starken moralischen Realismus wird die zentrale Bedeutung von Subjektivität für eine Theorie der Moral allerdings nicht vernachlässigt, weil eine Theorie moralischer Eigenschaften, die strukturell die Rolle von Subjektivität vollständig ausblendet, abwegig zu sein erscheint. Damit behauptet der starke moralische Realismus aber gar nicht, dass wir als Subjekte oder Urteilende eine mitkonstitutive Rolle für moralische Tatsachen und Eigenschaften spielen, die moralische Urteile oder Aussagen wahr oder falsch machen. Halbig schreibt in seiner Habilitationsschrift:

Auch der starke moralische Realist wird keineswegs die zentrale Bedeutung von Subjektivität für eine Theorie der Moral bestreiten; was er in der Tat bestreiten muss, ist lediglich, dass diese Bedeutung in dem Sinne zu verstehen ist, dass subjektive Leistungen vollständig oder partiell konstitutiv für die moralischen Eigenschaften selbst sind. Damit ist jedoch vereinbar, dass auch der hier vertretene starke moralische Realismus in drei wichtigen Hinsichten der Rolle von Subjektivität in unserer Praxis moralischer Wertungen Rechnung trägt: *Erstens* bilden Subjekte bzw. deren Handlungen den *Gegenstand* unserer moralischen Wertungen [...] *Zweitens* zählen Eigenschaften von Subjekten zu den Entitäten, die moralische Urteile wahr machen [...] *Drittens* schließlich lassen sich moralische Begriffe in dem Sinne als subjektiv verstehen, dass sie nur von Wesen sinnvoll verwendet werden können, die eine spezifisch menschliche Perspektive einnehmen (Halbig, 2004: 270f.).

Damit ist gemeint, dass subjektive Leistungen weder vollständig noch partiell konstitutiv für die moralischen Eigenschaften sind. Das heißt: Moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte beziehen sich beim starken moralischen Realismus auf einen Bereich, der vollständig unabhängig von subjektiven Leistungen ist. Halbig greift hier auf ein Beispiel zurück, das von J. Dancy vorgestellt wurde: „Was es heißt, dass mein Nachbar Schmerzen hat, kann ich nur verstehen, wenn ich den Standpunkt eines Wesens einnehme, das selbst schmerzempfindlich ist; seine Schmerzen jedoch sind in keiner Weise durch meine Einstellung ihnen gegenüber konstituiert“ (ebd.: 271). Der Mensch kann also moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte verstehen und auf sie reagieren. Seine bewertende Reaktion nimmt aber keinen Einfluss auf die Konstituierung moralischer Tatsachen, Eigenschaften oder Werte. Damit behauptet Halbig schließlich: „Dass nämlich subjektive Leistungen der bewertenden Subjekte in irgendeiner Weise konstitutiv für die zu bewertende moralische Situation sind, wird er [der starke moralische Realist] weiterhin bestreiten müssen“ (ebd.: 271f.). Sonst beteiligt sich eine Theorie der Moral nach der Ansicht von Halbig stillschweigend am Projekt des ethischen Subjektivismus, das die Grundlage der Moral vollständig auf subjektive Leistungen oder psychologische Zustände der Subjekte zurückführt.

Halbig setzt allerdings keine absonderlichen Entitäten oder Eigenschaften voraus. Mir scheint

aber unklar, welche Rolle unser Denken beim starken moralischen Realismus spielt. Falls die Rolle unseres Denkens sich auf das richtige Verständnis von den moralischen Tatsachen und Eigenschaften beschränkte, gäbe es nur die Irrtumsmöglichkeit unseres Denkens, aber keine echte Bewertungsmöglichkeit. Dann fragt es sich, ob es bei der Ethik um unser Denken geht, und damit auch, ob es bei der Ethik um das menschliche Handeln geht, sofern es ein Ausdruck des menschlichen Denkens ist. Wieso gibt es denn eine *Pluralität* von Bewertungen? Bedeutet sie nur die verschiedenen Varianten des Irrtums oder der Werttäuschung? Mit diesen Fragen meine ich allerdings nicht, dass es keine moralischen Tatsachen, Eigenschaften oder Werte gibt. Ich bin der Meinung, dass sie fähig sind, die Wahrheitsbedingungen moralischer Urteile oder Aussagen zu bilden. Ohne Wahrnehmende oder Beurteilende sind sie m.E. jedoch nicht vollständig. Beim schwachen moralischen Realismus geht es darum, „die bindende Kraft von moralischen Tatsachen, Eigenschaften oder Werten und die erlebte Passivität im Wertwahrnehmen angemessen zu erfassen“ (vgl. Quante, 2003: 76).

Ich werde hier zeigen, dass moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte nicht unabhängig von unserem historisch konstituierten Denken sind. Genauer gesagt: Moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte werden zumindest partiell durch unser historisch gebildetes Denken konstituiert. Die historisch konstituierten moralischen Tatsachen, Eigenschaften und Werte tragen dazu bei, moralische Handlungsnormen zu begründen und inhaltliche Kriterien der Moral zu entwickeln. Stellen wir zunächst ein Beispiel vor: Ein fünfjähriges Mädchen Maria hat großen Hunger, weil es drei Tage lang keine Speisen und Getränke bekommen hat. Man könnte vielleicht mit zwei deskriptiven Sätzen diese Situation nur beschreiben:

(S<sub>1</sub>) Ein fünfjähriges Mädchen Maria hat drei Tage lang nichts gegessen.

(S<sub>2</sub>) Also: Sein Magen ist leer.

Die meisten von uns begnügen sich gewiss nicht mit der deskriptiven Schlussbemerkung (S<sub>2</sub>). Ich glaube, dass die meisten von uns sagen: „Oh! Armes Mädchen!“ Und zumindest viele von uns kommen ohne lange Überlegungen zum moralischen Urteil, dass wir ihr sofort helfen müssen. Warum begnügen wir uns hier nicht mit der Unterlassungspflicht, d.h. der negativen Pflicht wie etwa ›Es ist verboten, willkürlich ein Mädchen zu quälen‹? Warum besteht die Hilfspflicht, d.h. die positive Pflicht ›Wir müssen ihr sofort helfen‹? Warum haben wir hier sowohl den normativen Handlungsgrund als auch das erklärende Handlungsmotiv? Anders gefragt: Warum sind wir dazu motiviert, etwa dass wir gerne ihr helfen möchten?

Ein Sachverhalt, etwa ›Ein fünfjähriges Mädchen Maria hat großen Hunger‹, besteht dem



starken moralischen Realismus nach vollständig unabhängig von subjektiver Wahrnehmung bzw. Überzeugung, etwa ›Ich finde, dass ein fünfjähriges Mädchen Maria großen Hunger hat‹. Anders gesagt: Der Grund dafür, dass ein fünfjähriges Mädchen Maria großen Hunger hat, besteht nicht darin, dass ich finde, dass es großen Hunger hat. Ein fünfjähriges Mädchen Maria hat großen Hunger, gleichgültig, ob ich seinen Hunger wahrnehme oder nicht. Damit könnte man sagen, dass meine derzeitige Wahrnehmung bzw. Überzeugung weder vollständig noch partiell konstitutiv für die moralischen Tatsachen und Eigenschaften ist. Doch sollte m.E. im moralischen Realismus gefragt werden, *wie* das inhaltliche, reale und objektive Kriterium der Moral besteht. In unserem Zusammenhang sollte z.B. gefragt werden, *wie* das inhaltliche, reale und objektive Kriterium der Hilfsbedürftigkeit besteht. Konkret gefragt: Wieso halten wir die Hilfsbedürftigkeit eines fünfjährigen Mädchens Maria für selbstverständlich und unsere Hilfsaktion für unsere selbstverständliche Pflicht? Wieso kann Marias Situation aus der Beobachtersperspektive der Drittperson objektiv und selbstverständlich als die Notlage bezeichnet werden? Im Allgemeinen: Wieso denken wir, dass der Begriff ›Armut‹, ›Hungersnot‹ oder ›Kinderarbeit‹ nicht nur deskriptive, sondern auch evaluative Komponenten hat,<sup>149</sup> und damit, dass dieser Begriff von moralischer Bedeutung ist und sogar ›*moral appeal*‹ hat? Wieso sind moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte von Bedeutung? Wieso sind sie in der Lage, uns normative Handlungsgründe und in vielen Fällen auch erklärende Handlungsmotive zu liefern?

Moralische Tatsache, Eigenschaften und Werte werden zwar nicht unmittelbar durch meine derzeitige Wahrnehmung bzw. Überzeugung konstituiert; sie sind jedoch m.E. nicht unabhängig von unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt. Das heißt: Ohne unsere historisch entwickelte Überzeugung, etwa ›Die Beseitigung von Armut und Hunger ist eine notwendige, minimale Bedingung dafür, ein gutes Leben zu führen‹ oder ›Die Würde des Menschen kann nicht gesichert werden, ohne dass für den minimalen Lebensunterhalt gesorgt werden kann‹, kommt der Situation Marias evaluative bzw. moralische Dimension nicht zu. Ohne unsere historisch entwickelte Überzeugung kann Marias Situation von vornherein nicht im evaluativen bzw. moralischen Zusammenhang verstanden werden, sondern als Tatsache, die nur beschrieben werden kann. Um meine Ansicht besser zu begründen, möchte ich hier Marias Geschichte etwas weiter erzählen: Marias Vater ist im letzten Jahr gestorben. Marias Mutter, die arbeitslos und Alkoholikerin ist, ist seit dem letzten Freitag vermisst. Deshalb hat Maria drei Tage lang keine Speisen und

---

<sup>149</sup> Ich glaube nicht, dass der Satz „Ca. 4 Mio. Kinder in Deutschland leiden unter Armut“, „Ca. 1 Mio. Kinder sind im letzten Jahr in Afrika aus Hungersnot gestorben“ oder „Ca. 10 Mio. indische Kinder müssen täglich zwölf Stunden lang arbeiten, um erstklassige Teppiche zu weben“ nur zu beschreiben ist und damit auf keinen Fall im moralischen Zusammenhang zu verstehen ist.

Getränke bekommen. Und da der Strom zu Hause seit dem letzten Monat abgeschaltet worden ist, hat Maria allein drei Tage lang im Dunkel sitzen müssen. Derjenige, welcher Marias Geschichte erfährt, empört sich wahrscheinlich nicht nur über Marias Mutter, sondern auch über das Jugendamt, die Stadtwerke und sogar unsere Sozialpolitik. Er kommt damit wahrscheinlich zum Urteil, dass unsere Gesellschaft sozial umgebaut werden soll. Der Grund für eine solche Empörung und ein solches Urteil ist nicht unabhängig von unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, aber auch nicht unabhängig von unserer derzeitigen Überzeugung, etwa dass Marias Situation überhaupt nicht unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben entspricht. Wären wir davon überzeugt, dass es schon genug für ein fünfjähriges Mädchen Maria und sein gutes Leben wäre, Maria willkürlich nicht zu quälen, dann fragte es sich, ob Marias Situation moralisch berücksichtigt werden sollte, oder wieso wir Maria helfen sollten. Mir scheint, dass der Situation Marias aufgrund unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und partiell aufgrund unserer derzeitigen Überzeugung von Marias Situation evaluative bzw. moralische Dimension zukommt.

Mir scheint auch klar, dass unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt weder erfunden wird, noch im Wertehimmel vorgegeben ist. Dies kann durch ein einfaches Beispiel bestätigt werden. Die Sklaverei sah in der Antike so ganz normal aus, dass große Philosophen wie Platon und Aristoteles keinen Zweifel daran hatten. Aristoteles rechtfertigt sogar die Sklaverei damit, dass die Sklaven Sklaven „von Natur“ seien und es in ihrer Natur liege, regiert zu werden (Pol. 1254 b15). Die Sklaverei existierte sogar bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts in den hochentwickelten Kulturstaaten. Sie ist aber heute nicht mehr zu rechtfertigen. Wenn moralische Werte und Normen von jemandem erdacht würde, und wenn sie je nach Region ganz anders begründet werden könnten, könnte die Apartheidpolitik in Südafrika heute noch existieren, weil wir als Dritte die Apartheidpolitik nicht kritisieren dürften. Wenn moralische Werte und Normen (hier: Die Sklaverei ist moralisch nicht erlaubt) im Wertehimmel vorgegeben wäre, hätte zumindest der große Philosoph Aristoteles an der Sklaverei zweifeln müssen, statt die Sklaverei moralisch zu rechtfertigen. Umgekehrt: Wenn moralische Werte und Normen (hier: Die Sklaverei ist moralisch erlaubt) im Wertehimmel vorgegeben wäre, befänden wir alle uns seit der Mitte des 19. Jahrhunderts im Irrtum oder in einer Werttäuschung. Ich bin der Meinung, dass unsere moralische Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt historisch konstituiert werden. Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt ist zumindest partiell konstitutiv für die moralischen Tatsachen, Eigenschaften und Werte.

Und sie fungieren als das inhaltliche, real und objektive Kriterium der Moral. Selbst wenn jemand sich heute dächte, dass Waisen sich als Knechte verdingen lassen, weil sie keine Eltern haben, die gegen eine solche Idee sind, kann sie aufgrund unserer historisch konstituierten und damit allgemein verständlichen moralischen Werte nicht gerechtfertigt werden. Die Sklaverei und eine solche Idee entspricht nicht unserer historisch konstituierten Vorstellung von einer gerechten Ordnung der Welt, in der wir alle moralisch und gesetzlich gleich behandelt werden müssen.

In Bezug auf die Begründung der holistischen Naturethik möchte ich hier die obige Ansicht argumentieren. Ich bin der Meinung, dass unsere moralische Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt historisch konstituiert wird. Die evaluativen Begriffe wie Natürlichkeit, Naturgemäßheit, Artgemäßheit, Gerechtigkeit, Mannigfaltigkeit, Gedeihen etc. in der Naturethik werden auch historisch gebildet. Solche Begriffe haben deshalb nicht nur deskriptive Komponenten, die naturwissenschaftlich erfasst werden können, sondern auch evaluative Komponenten, die im lebensweltlichen und moralischen Zusammenhang verstanden werden können. Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt beinhaltet natürlich solche Begriffe. Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt ist m.E. das *wohlverstandene* Ziel, nach dem wir streben sollten, und ein geteiltes Verständnis (*shared-understanding*), von dem wir überzeugt sind. Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt kann also die inhaltlichen, realen und objektiven Kriterien der Moral sein, anhand derer unsere Wünsche, Projekte und Handlungen in der Natur moralisch überprüft werden können. Wenn eine Landesregierung z.B. die Abholzung und Rodung der ganzen Wälder zur Gewinnung von Bau- und Brennmaterial plante, würde dieser Plan wahrscheinlich kritisch überprüft werden, weil er grundsätzlich nicht unserer historisch konstituierten Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt entspricht. Genauer gesagt: Dieser Plan trägt gewiss nicht zur Verwirklichung des guten Zustandes der Gesamtnatur bei, in dem die gerechte Verteilung von Chancen der Existenz und des Wohlergehens aller biologischen Arten berücksichtigt wird. Dieser Plan verursacht vielmehr katastrophale ökologische Konsequenzen wie Erdbeben und Überschwemmung, die weder gut für Menschen noch gut für die Natur als das Ganze sind.; Angesichts der Gefahr „the coming of a posthuman species“ (vgl. Fukuyama, 2002) müssten die neuen Technologien (z.B. Biotechnologie und Nanotechnologie) und ihre medizinischen Anwendungen (die technischen Eingriffe in den menschlichen Körper und unsere Wünsche nach dem Enhancement) sowohl anhand unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben, als auch anhand

unserer evaluativen Begriffe wie Natürlichkeit, Mannigfaltigkeit und Gerechtigkeit kritisch bewertet werden.; Angesichts der globalen Erwärmung sollten unsere Handlungs- und Lebensgewohnheiten (z.B. Glühbirne vs. Sparlampe, Auto vs. Öffentliches Verkehrsmittel, Auslandsreise mit Flugzeug vs. Inlandsreise mit Zug etc.) anhand unserer historisch konstituierten Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt kritisch überprüft werden. Im Allgemeinen: Das anthropozentrische Projekt, in dem die Natur nur für uns zur Verfügung steht, müsste anhand unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt kritisch überprüft werden.

Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt ist zumindest partiell konstitutiv für moralische Tatsachen, Eigenschaften, Werte und evaluative Entitäten der Wirklichkeit, die die Wahrheitsbedingungen moralischer Urteile und Aussagen bilden,<sup>150</sup> obwohl die moralischen Tatsachen, Eigenschaften, Werte und evaluativen Entitäten der Wirklichkeit nicht erst und unmittelbar durch unsere derzeitigen Überzeugungen mitkonstituiert werden. Der ethische Diskurs kann m.E. erfolgreich sein, wenn unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sowie unsere gemeinsamen Werterfahrungen akzeptiert werden. Und wir als bewertende und urteilende Subjekte denken darüber nach, ob einer bestimmten Situation (z.B. Marias Situation) evaluative bzw. moralische Dimension zukommt oder nicht. In diesem Prozess blicken wir natürlich nicht nur auf die Wirklichkeit, sondern auch auf unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt. Unsere derzeitige Überzeugung bzw. Entscheidung ist deshalb zumindest partiell verantwortlich für die Rekonstruktion bzw. die Interpretation einer bestimmten Situation im moralischen Zusammenhang, und damit auch zumindest partiell verantwortlich für das Zustandekommen moralischer Tatsachen, Eigenschaften, Werte oder evaluativer Entitäten der Wirklichkeit. Ohne einen solchen Prozess wäre eine bestimmte Situation nicht im moralischen Zusammenhang zu verstehen, sondern nur die Tatsache, die nur beschrieben werden kann. Ich bin also der Meinung, dass moralische Tatsachen, Eigenschaften, Werte oder evaluative Entitäten der Wirklichkeit zumindest partiell mithilfe des Zusammenwirkens von unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sowie unseren derzeitigen Überzeugungen bzw. Entscheidungen imstande sind, uns negative Pflichten (Unterlassungspflicht) und positive

---

<sup>150</sup> Die Rawlssche Konzeption „*overlapping consensus*“ zeigt, dass moralische Normen, die aus dem Prozeduralismus, Konstruktivismus und Non-Perfektionismus, d.h. aus dem politischen Liberalismus, abgeleitet werden, tatsächlich mit historisch geprägten Werten verknüpft sind (vgl. Rawls, 1993: Kap.4). Dem sog. Differenzprinzip kann z.B. deshalb von allen zugestimmt werden, weil es auf verschiedener Weise mit historisch geprägten Werten zusammenpasst.; Siep hat argumentiert, dass alle Begründungsformen der Moral, aber auch kantianisch und diskursethisch begründete Moralnormen *de facto* nicht unabhängig von historisch konstituierten Werten sind (vgl. Siep, 2004: 109ff. & 174ff.).

Pflichten (etwas Gutes zu tun) zu liefern.

In diesem Zusammenhang zieht der taoistische Begriff „Wu-Wei“ (Nicht-Handeln) unsere besondere Aufmerksamkeit auf sich, weil er nicht nur die negative Pflicht, sondern auch die positive Pflicht beinhaltet, und zwar in Bezug auf unsere historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sowie in Bezug auf die Natur als das Ganze. Wie im Kap.3.3.2 gezeigt, bedeutet der Begriff „Wu-Wei“ nicht, gar nicht zu handeln, sondern, nicht gewalttätig zu sein. Er bedeutet ›Nicht-Eingreifen‹ und ›Geschehen-, Wachsen- oder Seinlassen‹, weil sein Ziel nicht in Untätigkeit, sondern in der Harmonie mit der Natur besteht. Er bedeutet im naturethischen Zusammenhang den Verzicht auf die willkürliche Manipulation an der Natur und den Verzicht auf die Gewalttätigkeit gegenüber der Natur. Der Begriff „Wu-Wei“ beinhaltet die negative Pflicht (die Unterlassungspflicht) in Bezug auf die Natur als das Ganze. Bei näherer Betrachtung wird aber auch gezeigt, dass der Begriff „Wu-Wei“ das rechtzeitige Handeln ohne unnötige Willens- und Kraftanstrengung und damit die Kunst des rechten Handelns, das die gerechte Ordnung der Welt und die Natur als das Ganze nicht zerstört, bedroht und belastet. Mit dem Begriff „Wu-Wei“ ist also gemeint, dass der Mensch naturgemäß handeln müsste und andere Naturwesen ihrer Art gemäß behandeln müsste. Das naturgemäße Handeln des Menschen trägt zur Erhaltung der positiv bewerteten Züge der Natürlichkeit und zur Korrektur der negativ bewerteten Züge der Natürlichkeit bei. Dadurch trägt es schließlich zur Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt bei (vgl. Kap.5.3.3). In diesem Sinne beinhaltet der Begriff „Wu-Wei“ die positive Pflicht in Bezug auf die Natur als das Ganze. Daraus folgt, dass die naturgemäße Technik und Kultur in Bezug auf die Natur als das Ganze billigens- und erstrebenswert sind. Damit kann man sagen, welche Eingriffe des Menschen in die Natur erlaubt und welche nicht, und auch, wie der Mensch in der Natur mitwirken darf.

Der schwache moralische Realismus scheint mir sehr plausibel. Auf der theoretischen Ebene könnte er sich damit zufrieden geben, dass die Wirklichkeit nicht von unserem Wissen über sie abhängt, ihre Abhängigkeit von unseren Begriffen jedoch zugestehen (vgl. Willaschek, 2003: 17f.). Auf der praktischen Ebene vertritt die oben begründete Theorie der Moral die Ansicht, dass unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt zumindest partiell konstitutiv für moralische Tatsachen, Eigenschaften, Werte und evaluative Entitäten der Wirklichkeit. In der Ethik müssten die inhaltlichen, realen und objektiven Kriterien m.E. entwickelt werden, anhand derer die unterschiedlichen evaluativen Relationen zueinander gewichtet werden können. Der ethische Subjektivismus ist aber nicht in der Lage, uns die inhaltlichen, realen und objektiven Kriterien zu liefern. Er beruft sich

nämlich nicht auf die Werte oder die überindividuelle Wertmaßstäbe, anhand derer sich das unterschiedliche Gewicht konkurrierender Wünsche gegeneinander abwägen lassen, sondern vielmehr auf subjektive Wünsche oder Präferenzen, die auf eine wertfreie oder -neutrale Welt projiziert werden. Werte sind nicht auf individuelle Projektionen zurückführbar. Wie oben gezeigt, können Werte aber nicht mehr durch den Wertapriorismus begründet werden. Die Ansicht, dass die Natur, der inhärente Werte zukommen, selbst als Quelle der Normativität bezeichnet wird, scheint mir also nicht plausibel. Im Vergleich zum ethischen Subjektivismus und zum starken moralischen Realismus kann die oben begründete Theorie der Moral m.E. uns die Möglichkeit geben, die inhaltlichen, realen und objektiven Kriterien der Bewertung ethischer Relationen zu entwickeln (vgl. Quante, 2003: 107). Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt fungiert als solche inhaltlichen, realen und objektiven Kriterien der Moral. Sie ermöglicht eine umfassende integrative Ethik, in der sowohl das Wohlergehen des Individuums, als auch die Gestaltung eines gerechten sozialen Lebens und die eines gerechten Umgangs des Menschen mit der Natur thematisiert werden.

Werte haben einen Bezug auf Menschen. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Realität und die Objektivität der Werte wegen ihres Bezugs auf Menschen aufgegeben werden sollten. Es geht hier darum, was wir unter dem Begriff ›Realität‹ und ›Objektivität‹ verstehen. Ich bin der Meinung, dass sowohl physikalische Objekte, als auch das Geistige real sind. Der Begriff ›Realität‹ bezieht sich auch auf einen Bereich, der nicht auf naturwissenschaftlich erfassbare Gegenstände reduziert ist. Das Geistige existiert zwar nicht *materialiter* bzw. *in rerum natura*; es ist jedoch real. Moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte sind m.E. nicht unabhängig von unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt. Dies bedeutet allerdings nicht, dass moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte nur Illusionen oder subjektive Projektionen sind. Unsere historischen und alltäglichen Werterfahrungen sind keine Illusionen, sondern real. Moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte können m.E. als evaluative Entitäten der Wirklichkeit bezeichnet werden, die nicht vollständig auf menschliche Leistungen reduziert sind. Sie existieren nicht *materialiter*. Sie sind aber gewiss real.

Meiner Ansicht nach gibt es zumindest zwei Arten von ›Objektivität‹. Die Art der Objektivität, die im wertrelevanten Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften verwendet wird, ist nicht ganz mit der Art der Objektivität gleichzusetzen, die in der wertfreien Welt der Naturwissenschaften verwendet wird. Bewertungen sind nicht die reine Beschreibung der Gegenstände. Sie sind komplexe Relationen, in denen auch ihr Bezug auf Menschen

berücksichtigt werden müsste. Moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte existieren nicht unabhängig von einer Sphäre menschlicher Praxis. Müssen sie unbedingt als subjektiv bezeichnet werden? Sind nur die primären Qualitäten, die naturwissenschaftlich erkennenbar und beweisbar sind, objektiv? Diese Frage ist unmittelbar mit dem Aufstieg der modernen Naturwissenschaften verknüpft. Die zunehmende Bedeutung einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der Welt hat zu einer Dichotomie von Geist und Welt geführt (vgl. McDowell, 1994). Die ›harten‹ Naturwissenschaften mit ihren Verfahren werden seit der Neuzeit scheinbar zum Maßstab dafür, was Wirklichkeit, Wahrheit und Objektivität heißt. Was nicht naturwissenschaftlich beweisbar ist, kann somit keinen Anspruch auf Objektivität erheben. Dann scheint der ethische Subjektivismus bzw. Projektivismus eine sehr attraktive philosophische Position zu sein. Ein solches Verständnis vom Begriff ›Objektivität‹ scheint aber heute pejorativ zu sein. Der Begriff ›Objektivität‹ kann im wertrelevanten Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften und besonderes im moralischen Diskurs anders verstanden werden. Bewertungen können objektiv in dem Sinne sein, dass sie nicht bloß auf subjektive Wünsche, Präferenzen oder Projektionen zurückgeführt werden. Der Begriff ›Objektivität‹ wird im Sinne intersubjektiver Zugänglichkeit oder Begründbarkeit verwendet. Moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte beziehen sich in diesem Sinne auf die Objektivität, die nicht auf diejenige der rein deskriptiven Aussagen der Naturwissenschaften reduziert ist.

Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt bezieht sich auf die Objektivität im Sinne der Intersubjektivität. Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt entwickelt sich natürlich erst in bestimmten Kulturkreisen. Damit kann man fragen, ob sie objektiv ist. Ein rein räumlich orientierter Relativismus ist aber für die moderne Welt nicht von Interesse und auch nicht anwendungsfähig. Dafür möchte ich kurz zwei Gründe in der naturethischen Diskussion angeben. Zum einen: Angesichts der gegenwärtigen Naturkrise verstehen wir sehr wohl die Ansicht, dass es keine verschiedenen Welten, sondern nur *eine Welt* gibt. Angesichts der globalen Erwärmung fühlen wir, dass wir eine gemeinsame Aufgabe haben. Zum anderen: Die Vorstellung eines absoluten Ostens oder absoluten Westens ist nichts anderes als ein von Menschen kreierte begriffliches Konstrukt; sie ist nicht wirklich. Wie im Kap.2 und im Kap.3 gezeigt, gibt es die gut miteinander vergleichbaren Gedankeninhalte (z.B. Kosmos und Tian als unsere historisch konstituierte Vorstellung von einer wohlgeordneten guten Welt). Wie besonders im Kap.5.3 gezeigt, sind die Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ sowohl im europäischen Kulturkreis, wie auch im ostasiatischen Kulturkreis unterstrichen worden. Damit denke ich, dass diese Begriffe das objektive Kriterium der Moral sein können,

anhand dessen unsere Handlungen in der Natur bewertet werden können.

Bisher hat sich gezeigt, dass moralische Tatsachen (oder Eigenschaften) nicht auf natürliche Tatsachen (oder Eigenschaften) im naturwissenschaftlichen Sinne zu reduzieren sind. Dabei ist die Kritik vor allem auf den szientistischen Naturalismus gerichtet, der nur das als real und objektiv anerkennt, was sich durch Naturwissenschaften erfassen lässt (vgl. Nagel, 1992: 244). Der Bereich der Realität und die Deutung der Objektivität beschränken sich jedoch nicht bloß auf sinnlich bzw. naturwissenschaftlich erfassbare Objekte. Dem moralischen Realismus zufolge können moralische Tatsachen oder evaluative Entitäten, die moralische Urteile oder Aussagen wahr oder falsch machen, ebenfalls *real* und *objektiv* sein, obwohl sie auf keinen Fall auf die Gegenstände der Naturwissenschaften reduziert werden können.

### **6.3 HOLISTISCHE NATURETHIK OHNE NATURALISTISCHEN FEHLSCHLUSS**

Insbesondere im Kap.6.2.3 hat sich gezeigt, dass unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt dazu beiträgt, normative Handlungsnormen zu begründen und die inhaltlichen, realen und objektiven Kriterien der Moral zu entwickeln. Ebenso wie unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt ist empirisches Wissen über die Natur unverzichtbar für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik. Denn die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik sollte keine bloße Festsetzung des menschlichen Geistes sein. Evaluative Zugänge zur Natur benötigen wissenschaftlich objektive Beschreibungen der Natur, um angemessene und realisierbare Umgangsnormen des Menschen mit der Natur zu begründen. Das heißt: Moralische Normen können nicht unabhängig von empirischem Wissen über die Wirklichkeit begründet werden. Ansonsten erfahren wir bei der Begründung der moralischen Normen in der holistischen Naturethik eine Gefahr des „spinning in the void“ (McDowell, 1994: 11). Moralische Normen sollten daraufhin überprüft werden, ob in ihre Begründung Annahmen eingeflossen sind, die angesichts empirischen Wissens über die Wirklichkeit unhaltbar sind. Biozentrische Moralbegründung, die entweder die Heiligkeit oder den Lebenswillen alles Lebens oder den Selbstzweckcharakter alles Lebendigen voraussetzt, kommt angesichts empirischen Wissens über die Natur nicht weiter in Betracht. Moralbegründung sollte prinzipiell allgemein rational einsehbar sein. Empirisches Wissen über die Natur hilft uns bei der Entscheidung, was wissenschaftlich möglich ist, oder was nicht. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Moral bloß auf *matters of fact* reduziert sein könnte. Die Natur selbst kennt keine moralischen Normen. Falls man versucht, moralische Normen unmittelbar aus der Natur selbst herzuleiten, bedarf es entweder



der Naturalisierung der Moral oder der Moralisierung der Natur. Empirisches Wissen über die Natur bzw. die Faktizität der Naturwissenschaften spielt m.E. aber hier nur die „Rolle des Entscheidungshelfers“ (Remmert, 1984: 1) für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik. Ich bin also der Meinung, dass die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik sowohl unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, als auch empirisches Wissen über die Natur benötigt.

Wenn wir empirisches Wissen über die Natur als ein wichtiges Hilfsmittel für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik bezeichnen, sollten wir berücksichtigen, dass empirisches Wissen über die Natur nicht moralisch evaluativ, sondern nur deskriptiv ist. Wir sollten auch berücksichtigen, dass es in der gegenwärtigen akademischen Ethik die These einer scheinbar unüberbrückbaren Kluft zwischen deskriptivem Wissen und moralischem Sollen gibt. Wir sollten uns deshalb mit dem Sein-Sollen-Problem auseinandersetzen: Mittels reiner Tatsachenbeschreibungen, kann nicht geklärt werden, was im moralischen Sinne getan werden soll. Das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit, das sich auf den (deskriptiven und evaluativen) Begriff ›Natürlichkeit‹ bezieht, sollte auch mit dem Einwand rechnen, dass jeder Versuch, Natürlichkeit als moralisches Kriterium zu etablieren, die illegitime Ableitung eines Sollens aus einem bloßen Sein involviert und insofern einen naturalistischen Fehlschluss begeht. Eine Begründung moralischer Normen mit Hilfe empirischen Wissens über die Natur und des Begriffs ›Natürlichkeit‹ wird in der akademischen Moralphilosophie kritisch überprüft, weil sie zwangsläufig dem Einwand des naturalistischen Fehlschlusses ausgesetzt ist (vgl. Birnbacher, 2006: 45f.), und teilweise weil die Natur seit der Neuzeit überwiegend naturwissenschaftlich erfasst wird.

Da ›Natur‹ und ›Natürlichkeit‹ je nach Kontext anders verstanden werden, kann die obige Kritik aber nur dann in Betracht gezogen werden, wenn klargelegt wird, auf welche Natur und welche Art von Natürlichkeit man sich beruft (vgl. Kap.5.3). Die Begründung moralischer Normen mit Bezug auf den umfassenden Naturbegriff, der nicht nur empirisches Wissen über die Natur, sondern auch evaluativen Zugang zur Natur beinhaltet, sollte m.E. nicht dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses ausgesetzt sein. Es gibt jedoch keinen Grund, dass der Begriff ›Natur‹ nur auf den naturwissenschaftlichen Naturbegriff beschränkt sein sollte. Wichtig ist, dass die Faktizität der naturwissenschaftlichen Naturauffassung und die Normativität der lebensweltlichen Naturauffassung bei der Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik richtig zueinander in Beziehung gesetzt werden sollten. Wenn wir den lebensweltlichen Naturbegriff, der unsere bewertende Beschreibung der Natur und unsere Mitwirkungen in der Natur beinhaltet, in Betracht ziehen, können wir m.E. den

Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses vermeiden. Das Begründungsprojekt moralischer Normen in der vorliegenden Arbeit mit Bezug auf unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, aufgrund derer wir bestimmte Weltzustände für billigens- und erstrebenswert halten, begeht m.E. von vornherein keinen naturalistischen Fehlschluss, weil es schon evaluative bzw. normative Komponenten impliziert. Um das Begründungsprojekt in der vorliegenden Arbeit zu rechtfertigen, müsste klargestellt werden, welche Rolle unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sowie die evaluativen Begriffe wie Natürlichkeit, Naturgemäßheit, Artgemäßheit, Gerechtigkeit, Mannigfaltigkeit, Gedeihen für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik spielen (vgl. Kap.6.2.3). Man müsste natürlich auch auf die Frage antworten, welche Rolle empirisches Wissen über die Natur für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik spielt. Anders gefragt: Dürfen wir empirisches Wissen über die Natur als Kriterien einer akzeptablen Normkonstruktion verwenden? Inwiefern darf empirisches Wissen über die Natur einen Beitrag zur Formulierung moralischer Normen leisten? Durch die Antwort auf solche Fragen werde ich zeigen, dass das Begründungsprojekt moralischer Normen in der vorliegenden Arbeit mit Bezug auf unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sowie auf empirisches Wissen über die Natur weder dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses, noch dem des bloßen Rückgangs auf einen metaphysischen Naturbegriff ausgesetzt sein sollte. Um eine solche Ansicht zu begründen, sollten wir vor allem darüber diskutieren, was unter dem Begriff „naturalistischer Fehlschluss“ besonders im Kontext der Naturethik verstanden werden sollte.

### **6.3.1 ZUM SEIN-SOLLEN-PROBLEM IM KONTEXT DER NATURETHIK**

Der Naturalismus bezieht sich seit der Neuzeit auf jede Lehre, die in irgendeiner Form die Natur zum Grund und zur Norm aller Erscheinungen, ebenfalls in der Geschichte, Kultur, Moral und Kunst, erklärt. Sofern der Naturalismus alles Existierende, ob materiell, geistig, ethisch usf. als nur aus der Natur heraus für existent und erklärbar hält, scheint der ethische Naturalismus als der Versuch, eine moralisch-praktische Einstellung des Menschen zur Natur dadurch zu erklären bzw. zu rechtfertigen, dass auf die Natur selbst als Begründungsinstanz zurückgegriffen wird. Wer Maßstäbe für menschliches Handeln in der Natur aus der Natur selbst entnehmen möchte, vertritt einen ethischen Naturalismus. Indem der ethische Naturalismus die Kluft zwischen Sein und Sollen überspringt bzw. die Existenz dieser Kluft verschleiert, versucht er jede Formulierung moralischer Normen in das Gewand einer Naturtatsache zu kleiden (vgl. Birnbacher, 1991b: 64). Alle moralischen Bewertungen und

Urteile scheinen sich dabei aus den Naturtatsachen ganz von selbst zu ergeben. Alle Versuche, sich durch den Rückgriff auf eine vorgegebene Natur von der Aufgabe einer eigenen Bewertung und Entscheidung zu entlasten, und Menschen als diejenige Wesen, die tatsächlich nicht freiwillig urteilen und handeln, zu bezeichnen, werden jedoch im Laufe der philosophischen Geschichte immer wieder in Frage gestellt.

Im Anschluss an diese Kritik sollte das Argument des naturalistischen Fehlschlusses diskutiert werden. Manche Naturethiker halten die Begründung einer Naturethik ohne naturalistischen Fehlschluss für eine der wichtigen Aufgaben der Naturethik. Im Rahmen der metaethischen Diskussion besagt das Argument des naturalistischen Fehlschlusses, dass auf keinen Fall von einem Sein (wie etwas ist) auf ein Sollen (wie etwas sein soll) geschlossen werden darf [starke These], oder dass keine wertende oder deontische Aussage (Soll-Aussage) gültig aus einer Prämissenmenge gefolgert werden darf, die nicht wenigstens eine wertende oder deontische Aussage enthält [schwache These]. Das heißt: Keine Sollensaussage darf mit dem Rekurs auf Naturtatsachen begründet werden. Die Biologie und andere Naturwissenschaften beschreiben und erklären Beziehungen und Zusammenhänge. Diese Beschreibungen liefern aber keine normative Aussagen, denn die Natur schreibt nicht vor, wie wir die in ihr zu entdeckenden Tatsachen moralisch zu bewerten haben (vgl. Quante, 1994: 291). Das bedeutet, dass keine wissenschaftliche oder andere rein deskriptive Aussage darüber, dass sich das System Natur in einem bestimmten Zustand befindet, mit logischer Notwendigkeit eine bestimmte Bewertung dieses Zustands als gut oder schlecht erzwingt. Die logische Kluft zwischen Aussagen, die Sachverhalte beschreiben, und normativen Forderungen, die Bewertungen ausdrücken und zu Handlungen auffordern, ist unüberbrückbar (Birnbacher, 1980: 107). Jeder Versuch, die Kluft zwischen deskriptiven und normativen Aussagen zu überbrücken, ist deshalb dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses unterworfen. Dabei wird offenbar vorausgesetzt, zum einen dass die Biologie und andere Naturwissenschaften nur als rein deskriptive Wissenschaften gedacht werden können, und zum anderen, dass Ethik als normative Wissenschaft und Naturwissenschaften als rein deskriptive Wissenschaften voneinander getrennt bleiben müssten. Sonst begegnen wir der Reduktionsthese, dass sich die Begriffe und Urteile der Ethik auf diejenigen der empirischen Wissenschaften reduzieren lassen und nichts anderes sind als jene, so dass sich also moralische Wert- und Verpflichtungsurteile und Begriffe durch die der empirischen Wissenschaften explizieren und erschöpfend in ihrem semantischen Gehalt reformulieren lassen (vgl. Engels, 1993: 93; Quante, 2003: 111f.).

In diesem Zusammenhang kann gefragt werden, ob das Begründungsprojekt moralischer

Normen in der holistischen Naturethik mit Bezug auf empirisches Wissen über die Natur einen naturalistischen Fehlschluss begeht. Wie oben gezeigt, ist die Begründung moralischer Normen in der Naturethik ohne empirisches Wissen über die Natur unmöglich. Mir scheint auch klar, dass unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt nur dann einen konstruktiven Beitrag zur Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik leisten können, wenn sie richtig zu empirischem Wissen über die Natur in Beziehung setzen. Begriffe wie Natürlichkeit, Naturgemäßheit, Artgemäßheit, Gerechtigkeit, Mannigfaltigkeit, Gedeihen etc. sind m.E. ohne Bezug auf empirisches Wissen über die Natur unvorstellbar. Sollte das Begründungsprojekt einer holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit somit notwendig dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses unterworfen werden? Wie später klargestellt wird, darf die Begründung einer holistischen Naturethik mit Hilfe des empirischen Wissens über die Natur aber nicht mit dem Ersatz der Naturethik durch die Naturwissenschaften identifiziert werden. Um eine solche Ansicht zu rechtfertigen, sollte die Rolle des empirischen Wissens über die Natur für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik geklärt werden (vgl. Kap.6.3.2). Meines Erachtens sollte jedoch zunächst geklärt werden, was unter dem Argument des naturalistischen Fehlschlusses insbesondere im Kontext der Naturethik verstanden werden sollte.

Das Argument des naturalistischen Fehlschlusses ist eines der meistdiskutierten Themen in der metaethischen Diskussion. Es gibt jedoch bis heute keine einstimmige Definition des naturalistischen Fehlschlusses. Das Argument des naturalistischen Fehlschlusses wird vielmehr auf verschiedene Weise interpretiert.<sup>151</sup> Das Ziel dieses Kapitels besteht jedoch nicht darin, alle möglichen Interpretationen des naturalistischen Fehlschlusses zu analysieren. Es geht hier um die Frage nach der Haltbarkeit des Arguments des naturalistischen Fehlschlusses im Kontext der Naturethik, und zwar um die Frage, auf welche Weise empirische Wissenschaften und normative Ansätze in eine Beziehung miteinander zu bringen sind, die die beiden Extreme der *Irrelevanz* von Empirie für Ethik einerseits und der *Reduktion* von Ethik auf Empirie andererseits ausschließt (vgl. Engels, 1993: 92f.). Das Ziel dieses Kapitels ist es, einige wichtige Interpretationen des naturalistischen Fehlschlusses in Bezug auf die Naturethik zu zeigen und ihre Prämissen zu entkräften. Dazu sollten sowohl die begründungsproblematische Fragestellung als auch die semantische Fragestellung m.E. behandelt werden, weil die begründungsproblematische Fragestellung ohne die semantische Fragestellung unvorstellbar ist. Bei der semantischen Fragestellung geht es in der Regel um

---

<sup>151</sup> Vgl. Zur verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten des naturalistischen Fehlschlusses: Biesenbach (1982: 38ff.); Engels (1994: 98f.).

den Versuch, (a) ›gut‹ in der Ethik überhaupt zu definieren, und (b) in ethischen Argumentation den ethischen Begriff ›gut‹ mit anderen nicht-ethischen, also sich von Moores Auffassung von ›gut‹ unterscheidenden Begriffen, d.h. mit natürlichen bzw. übernatürlichen Begriffen zu identifizieren. Hier besteht die ›fallacy‹ nicht unmittelbar im Versuch einer Ableitung des Normativen aus Deskriptivem, sondern im Versuch der Definierbarkeit von etwas Undefinierbarem durch die Identifikation der Bedeutung von ›gut‹ mit irgendwelchen besonderen Eigenschaften (vgl. Engels, 1993: 103). Anschließend geht es bei der begründungsproblematischen Fragestellung um die Begründung einer normativen Ethik als Wissenschaft bzw. um die Autonomie praktischer Normativität. Damit geht es beim Argument des naturalistischen Fehlschlusses in der Regel um die Unersetzbarkeit der Ethik durch andere Einzelwissenschaften und um das Sein-Sollen-Problem.<sup>152</sup> Die begründungsproblematische Fragestellung ist deshalb für den naturethischen Zusammenhang viel wichtiger als die semantische Fragestellung.

Die beiden bekanntesten Argumente des naturalistischen Fehlschlusses sind das ›Humesche Gesetz‹, nach dem aus einem Sein kein Sollen folgt, und der ›naturalistische Fehlschluss‹, den George Edward Moore in seinen *Principia Ethica* in kritischer Absicht einführt. Da das Argument des naturalistischen Fehlschlusses häufig auf David Hume zurückgeführt wird, bedarf es natürlich eines Blickes auf das Humesche Gesetz, unter dem das Ableitungsproblem des Sollens aus dem Sein bzw. das Sein-Sollen-Fehlschluss verstanden wird. Das Problem geht auf eine berühmte Passage im Traktat über menschliche Natur (Buch III, Teil I, Abschnitt 1) zurück:

In jedem Moralsystem, das mir bisher vorkam, habe ich immer bemerkt, dass der Verfasser eine Zeitlang in der gewöhnlichen Betrachtungsweise vorgeht, das Dasein Gottes feststellt oder Beobachtungen über menschliche Dinge vorbringt. Plötzlich werde ich damit überrascht, dass mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit ›ist‹ und ›ist nicht‹ kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein ›sollte‹ oder ›sollte nicht‹ sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies ›sollte‹ oder ›sollte nicht‹ drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muss also notwendigerweise beachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muss ein Grund angegeben werden für etwas, das sonst ganz unbegreiflich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind (Hume, 1978: 211f.).

Hume macht bekanntlich auf eine logische Schwierigkeit aufmerksam, dass ein Übergang von Aussagen, die ein *ist* enthalten, zu Aussagen, die ein *soll* enthalten, „völlig inkonsequent“ ist. Humes *Is-Ought-Thesis* stellt den Unterschied von deskriptiven und präskriptiven Aussagen fest. Sie kritisiert eine Praxis, die unterschiedliche Begründungsebenen vermischt, und damit wendet sie sich mehr oder minder gegen eine Ableitung des Sollens aus dem Sein. In dieser

---

<sup>152</sup> Vgl. Im deutschsprachigen Raum geht es überwiegend um die begründungsproblematische Fragestellung. Zur deutschsprachigen Diskussion über das Argument des naturalistischen Fehlschlusses: Hoerster (1969); Höffe (1980); Sosoe (1988); Engels (1993).

viel zitierten Passage wird z.B. behauptet, dass man nicht ohne weitere Auskünfte und Gründe von einem deskriptiven Bereich zu einem präskriptiven Bereich schreiten kann. Aus einem Sein folgt demnach kein Sollen einfachhin. Es gilt, eine Kluft zu überschreiten. Diese logische Unableitbarkeit eines Sollens aus einem Sein wird bekanntlich unter den Begriff „Humesches Gesetz“ gefasst. Es besagt: Keine wertende oder deontische Aussage (Soll-Aussage) kann gültig aus einer Prämissenmenge gefolgert werden, die nicht wenigstens eine wertende oder deontische Aussage enthält (Ricken, 2003: 61). Wer dagegen verstößt, begeht einen Sein-Sollen-Fehlschluss bzw. einen naturalistischen Fehlschluss.

Für Moore spielt das Argument des naturalistischen Fehlschlusses die zentrale Rolle in seiner Auseinandersetzung mit dem Naturalismus. Der englische Name ›*naturalistic fallacy*‹ und seine deutsche Übersetzung ›*naturalistischer Fehlschluss*‹ sind aber schon mißverständlich. Es gibt dafür zwei Gründe. Der Ausdruck ›*naturalistischer Fehlschluss*‹ ist irreführend, da sie suggeriert, es handele sich hier um einen logischen Fehler. Manche Autoren haben zu Recht gezeigt, dass der naturalistische Fehlschluss keinen logischen Fehlschluss beinhaltet, sondern allenfalls anderweitig fehlerhaft ist (vgl. Ricken, 2003: 66ff.; Engels, 1993; Quante, 1994: 293). In diesem Sinne bedeutet das Wort ›Fehlschluss‹ hier tatsächlich ›Irrtum‹ oder ›Täuschung‹.

Das Wort ›*naturalistisch*‹ ist ebenfalls mißverständlich. Moores Argument ›*naturalistischer Fehlschluss*‹ widerlegt nämlich nicht nur Versuche, normative und evaluative Aussagen aus deskriptiven Aussagen über die Natur abzuleiten, sondern auch alle Versuche, Wertungen aus deskriptiven Aussagen über andersartige Realitäten abzuleiten, sind gleichermaßen betroffen (vgl. Birnbacher, 1991b: 64). Diese vorausgesetzten deskriptiven Aussagen müssen sich nicht notwendig auf die außermenschliche Natur beziehen. Das Argument des naturalistischen Fehlschlusses besagt nicht nur, dass eine Ableitung moralischer Normen aus Naturtatsachen fehlerhaft ist, sondern auch, dass eine Ableitung moralischer Normen aus beliebigen rein deskriptiven Aussagen fehlerhaft ist, gleichgültig, ob es sich um Aussagen über Natürliches oder Übernatürliches handelt (Birnbacher, 2006: 45).<sup>153</sup> Moore setzt sich deshalb in seinen *Principia Ethica* mit allen Theorien auseinander, die den Begriff ›gut‹ mittels nicht-moralischer Eigenschaften zu definieren versuchen, oder die den Begriff ›ethisch gut‹ mit nicht-ethischen Begriffen zu identifizieren versuchen: Naturalistische Ethik, Hedonismus und Metaphysische Ethik. Für Moore vertreten solche Theorien also gleichermaßen die These der Reduzierbarkeit des Moralischen auf das Nicht-Moralische. Moores Argument betrifft sowohl

---

<sup>153</sup> Um den mißverständlichen Terminus ›*naturalistischer Fehlschluss*‹ zu vermeiden, spricht Hare in Anlehnung an Austin von einem ›deskriptivistischen Fehlschluss‹, denn das Kennzeichen dieses Fehlschlusses sei, eine Äußerung als deskriptiv zu verstehen, die es nicht ist (Hare, 1952: 82; 1972: 55).

Übergänge von Beschreibungen des Natürlichen als auch des Metaphysischen zu wertenden oder normativen Aussagen. Moore beabsichtigt damit eine autonome wissenschaftliche, als Moralphilosophie verstandene Ethik. Im Gegensatz zu anderen theoretischen Wissenschaften sollte die Ethik sich nicht mit dem beschäftigen, *was ist*, sondern ausschließlich mit dem, *was sein soll* (vgl. Sosoe, 1988: 46).

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass metaphysische Ethik hier einer formalen Kritik des naturalistischen Fehlschlusses unterworfen werden müsste (vgl. Moore, 1970: §25). Ob eine metaphysische Begründung moralischer Normen einen naturalistischen Fehlschluss begeht oder nicht, hängt m.E. allerdings davon ab, was wir unter dem Argument des naturalistischen Fehlschlusses verstehen. Der naturalistische Fehlschluss im weiteren Sinne liegt bereits vor, wenn etwas Normatives auf etwas Natürliches oder auf etwas Übernatürliches zurückgeführt wird. Demgegenüber liegt der naturalistische Fehlschluss im engeren Sinne nur vor, wenn aus Aussagen mit *rein* deskriptivem Gehalt wertende oder deontische Aussagen abgeleitet werden, d.h. wenn etwas Normatives auf etwas Außerethisches oder etwas Vorgegebenes in der Natur zurückgeführt wird. In der gegenwärtigen meta- und naturethischen Diskussion wird das Argument des naturalistischen Fehlschlusses überwiegend im engeren Sinne verstanden, weil die Natur bzw. die übersinnliche Wirklichkeit bei der metaphysisch begründeten Ethik schon inhärente Werte enthält. Sie gehört nicht zum Bereich, der nur zu beschreiben ist, sondern zum normativen Bereich. Anschließend wird die schwache These des naturalistischen Fehlschlusses (vgl. S.395) allgemein akzeptiert. Das heißt: Eine Begründungsform der Ethik wird dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses ausgesetzt, wenn sie versucht, normative Aussagen aus *rein* deskriptiven Aussagen abzuleiten, oder moralische Normen *unmittelbar* aus deskriptiven Naturprozessen oder –zuständen abzuleiten.

Die These der undefinierbarkeit von ›gut‹ ist der Ausgangspunkt des Mooreschen Arguments des naturalistischen Fehlschlusses. Moore zufolge lässt sich der Begriff ›gut‹ nicht definieren, weil ›gut‹ nicht aus Teilen zusammengesetzt ist, d.h. weil ›gut‹ ein einfacher und kein komplexer Begriff ist (vgl. ebd.: 39f.). Wer dennoch versucht, ›gut‹ zu definieren, begeht schon einen naturalistischen Fehlschluss. Und wer versucht, ›gut‹ mithilfe natürlicher oder übernatürlicher Begriffe zu definieren, begeht ebenfalls einen naturalistischen Fehlschluss bzw. besonders einen Identifikationsfehlschluss. Die These der undefinierbarkeit von ›gut‹ ist aber nur unter einem spezifischen Verständnis von „Definition im entscheidenden Sinne des Wortes“ (ebd.: 39) möglich. Unter dem Begriff ›Definition‹ versteht Moore nur die Analyse eines Ganzen in die einzelnen Komponenten bzw. die Substitution eines Begriffs durch andere

Begriffe.<sup>154</sup> Das bedeutet, dass die Definition eines Gegenstands für Moore nichts anderes, als die analytische Zerlegung dieses Gegenstands in seine konstitutiven Teile bzw. Teilaspekte ist. Da die These der undefinierbarkeit von ›gut‹ mehr oder weniger auf einem willkürlichen Verständnis von Definition beruht, glaube ich nicht, dass sie auch im Kontext der Naturethik ernsthaft berücksichtigt werden müsste.

Im naturethischen Zusammenhang sollte das Argument der offenen Frage (*open-question-argument*) berücksichtigt werden. Zur Stützung der These der undefinierbarkeit von ›gut‹ und der Autonomiethese des ethischen Diskurses führt Moore das Argument der offenen Frage ein (ebd.: §13). Demzufolge bleibt die Frage offen, ob die für ›gut‹ angebotene Definition angemessen ist. Es lässt sich wie folgt formulieren:

Die Hypothese, eine Meinungsverschiedenheit über die Bedeutung von ›gut‹ sei eine Meinungsverschiedenheit über die richtige Analyse eines gegebenen Ganzen, stellt sich sehr leicht als unzutreffend heraus, wenn wir überlegen, dass *bei jeglicher aufgebotenen Definition angesichts des definierten Ganzen stets zu Recht gefragt werden kann, ob es selbst gut ist* (ebd.: 46; Hervorhebung von N.-J. Kim).

Gegenüber jedem Vorschlag, ›gut‹ zu definieren als gleichbedeutend mit einem anderen Prädikat p, lässt sich also nach Moore folgende Frage erheben: Dieser Gegenstand ist p, aber ist er auch gut? Rein deskriptive Charakterisierungen einer Sache, einer Person oder einer Handlung, die mit dem Ausdruck ›gut‹ (mit-)gemeint werden, wie z.B. ›lustmaximierend‹, ›zweckmäßig‹, ›angepasst‹, ›von allen gewollt‹ usw. lassen offen, ob das, was auf diese Weise charakterisiert ist, auch wirklich gut ist. Das bedeutet, dass das Wort ›gut‹ kein Synonym hat. Dies stützt also offensichtlich die These der undefinierbarkeit von ›gut‹ und die der Nicht-Identifizierbarkeit von ›gut‹ mit natürlichen oder übernatürlichen Begriffen, insofern man nicht sagen kann „gut = x“, ohne sich des naturalistischen Fehlschlusses schuldig zu machen. Der wesentliche Punkt des Arguments der offenen Frage besteht deshalb darin, dass entweder die vorgeschlagene Definition von ›gut‹ etwa mit ›lustvoll‹ identisch ist und die Aussage erscheint tautologisch; oder sie ist nicht angemessen und die Frage lässt sich sinnvoll stellen (Sosoe, 1988: 120). Das Argument der offenen Frage schlägt sich in den *Principia Ethica* an vielen Stellen nieder, an denen Moore seine philosophischen Gegner damit kritisiert. Seine wichtigsten Gegner sind die Analyse von ›gut‹ als ›lustvoll‹ bei den Hedonisten, als ›höher entwickelt‹ bei Herbert Spencer, aber auch als ›gesund‹ oder ›natürlich‹ in der naturalistischen Ethik:

Wir dürfen uns also durch die Versicherung, eine Sache sei natürlich, nicht dazu verleiten lassen,

---

<sup>154</sup> Vgl. Zur Kritik am Mooreschen Verständnis von Definition und an der These der undefinierbarkeit von ›gut‹: Baumrin (1968: 80); Nakhnikian (1969: 66); Sosoe (1988: 92).



einzuräumen, sie sei gut. Gut meint definitionsgemäß keineswegs etwas, das natürlich ist. Somit bleibt es stets eine offene Frage, ob etwas, das natürlich ist, auch gut ist (Moore, 1970: 82).

Für unseren Zusammenhang kann man damit sagen, dass das Argument der offenen Frage auch auf die Kritik an der naturalistischen Ethik gerichtet ist. Für Moore ist es vollkommen evident, dass ›gut‹ keine natürliche Eigenschaft bezeichnet, sondern eine nicht-natürliche, ethische Eigenschaft. Das heißt: Es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen deskriptiven und normativen Aussagen. Aufgrund dessen wird behauptet, dass die letzteren nicht aus den ersteren abgeleitet werden dürfen. Es wird damit geltend gemacht, dass der ethische Begriff ›gut‹ nicht auf naturwissenschaftliche Begriffe reduziert werden kann, und dass normative Begriffe oder Sollensaussagen nicht mit Hilfe deskriptiver Begriffe bzw. Aussagen definiert werden können. Daraus folgt, dass ethische Begründungen nicht durch naturwissenschaftlich akzeptable Begründungen ersetzt werden dürfen.

Moore richtet sich damit gegen den ethischen Naturalismus bzw. die naturalistische Ethik, und zwar gegen denjenigen Versuch, „für ›gut‹ eine bestimmte Eigenschaft eines natürlichen Gegenstandes oder einer Anzahl natürlicher Gegenstände einzusetzen und auf diese Weise die Ethik durch eine bestimmte Naturwissenschaft zu ersetzen“ (ebd.: 77). Hier geht es um das Begründungsproblem in der (Natur-)Ethik und die Problematik von Deskriptivem (Sein) und Normativem (Sollen). Im Kapitel II ›Naturalistische Ethik‹ der *Principia Ethica* werden zwei Beispiele besonders thematisiert. Zum einen: Die verbreitete ethische Maxime ›ein Leben gemäß der Natur‹ begeht einen naturalistischen Fehlschluss (ebd.: §27-28). Wer diese Maxime vertritt, setzt Moore zufolge das Wort ›natürlich‹ mit dem Wort ›normal‹ oder ›notwendig‹ gleich, und das Normale oder das Notwendige werden dann mit Selbstverständlichkeit als gut beurteilt, als etwas, das sein soll. Eine solche Ansicht müsste nach Moore mit dem Argument der offenen Frage getestet werden, ob das Normale oder das Notwendige gut ist. Da es keine Garantie gibt, dass das Normale oder das Notwendige auf Grund seiner Normalität oder Notwendigkeit *per se* schon gut ist, lässt sich die Ansicht „etwas, das natürlich ist, ist auch gut“ nicht durchsetzen, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen:

Wird der Begriff in diesen üblichen Bedeutungen verstanden, so ist das Argument, eine Sache sei gut, weil sie ›natürlich‹ ist, oder schlecht, weil sie ›unnatürlich‹ ist, mit Sicherheit falsch (ebd.: 84).

Zum anderen: Die evolutionäre Ethik wird als eine der wichtigsten Varianten des ethischen Naturalismus exemplarisch erörtert (ebd.: §29-34). Sie beruht nur auf dem Glauben, dass das Gute schlicht die Seite bedeutet, auf der die Natur wirkt:

Diese Lehren besagen, dass der Verlauf der ›Evolution‹, insofern er uns die Richtung angibt, in der wir uns *tatsächlich* entwickeln, eben dadurch und deshalb auch die Richtung angibt, in der wir uns entwickeln *sollen*“ (ebd.: 84f.).

Nach Moore ist es jedoch eine offene Frage, ob die Seite, auf der die Natur wirkt, *per se* gut ist. Damit lässt sich das Argument des naturalistischen Fehlschlusses als die Annahme charakterisieren, dass mit Beschreibungen von Naturprozessen oder –zuständen zugleich ethisch relevante, normative Festsetzungen verbunden sind bzw. daraus ableitbar sind, wobei diese Festsetzungen sowohl die Form von Werturteilen (etwas ist gut, weil es natürlich ist) als auch von Geboten (wir sollten uns in Richtung der Evolution entwickeln) annehmen können (Engels, 1993: 104). Das bedeutet, dass bestimmte Strukturen und Verfahrensweisen der Natur den Maßstab für moralisches Urteilen bzw. menschliches Handeln vorgeben, und damit, dass das Kriterium des moralisch Richtigen in bestimmter Strukturen und Verfahrensweisen der Natur zu sehen ist.

Für unseren Zusammenhang sollte hier gefragt werden, ob die Begründung moralischer Normen in der vorliegenden Arbeit mit Bezug auf die evaluativen Begriffe wie Natürlichkeit, Naturgemäßheit, Artgemäßheit, Gerechtigkeit, Mannigfaltigkeit, Gedeihen ebenfalls dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses unterworfen sein sollte. Da diese Frage im Kap.6.3.3 ausführlich beantwortet wird, möchte ich mich hier nur mit zwei Bemerkungen begnügen. Zum einen: Solche evaluativen Begriffe sind nicht bloß im naturwissenschaftlichen Sinne zu verstehen (vgl. Kap.5.3). Sie sind allerdings ohne empirisches Wissen über die Natur unvorstellbar. Sie haben jedoch auch evaluative Komponenten, da sie historisch konstituiert worden sind. Sie sind m.E. nicht unabhängig von unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt. Sie sind komplexe Begriffe, die sowohl deskriptive als auch evaluative Komponenten haben. Zum anderen: Der Begriff ›Natürlichkeit‹ in der vorliegenden Arbeit bedeutet nicht bloß das Normale, das Gewöhnliche, das Selbstverständliche usw. (vgl. auch Kap.5.3).

Für unseren Zusammenhang sollte m.E. ebenfalls gefragt werden, ob das Begründungsprojekt moralischer Normen in der vorliegenden Arbeit mit Bezug auf empirisches Wissen über die Natur dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses unterworfen ist oder nicht. Um das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit zu rechtfertigen, müsste geklärt werden, welche Rolle empirisches Wissen über die Natur für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik spielt. Im Kap.6.3.2 wird auch gezeigt, wie empirisches Wissen über die Natur und unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt bei der Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik zusammenwirken. Damit kann ich auf einige wichtige Fragen

antworten: Wie können die Faktizität der naturwissenschaftlichen Naturauffassung und die Normativität der lebensweltlichen Naturauffassung richtig zueinander in Beziehung gesetzt werden? Wieso ist das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit weder dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses, noch dem Vorwurf des bloßen Rückgangs auf einen metaphysisch begründeten Naturbegriff unterworfen? Wieso kann das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit über den Rahmen des Anthropozentrismus und der anthropozentrischen Umweltethik hinausgehen?

### **6.3.2 BRÜCKENPRINZIPIEN IM KONTEXT DER NATURETHIK**

Im Kap.6.3.1 hat sich gezeigt, dass es einen Unterschied von deskriptiven und präskriptiven Aussagen gibt, und anschließend, dass sich präskriptive Aussagen (Sollen) nicht *allein* aus deskriptiven Aussagen (Sein) herleiten lassen. In diesem Abschnitt wird gezeigt, dass das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit durch eine solche Sein-Sollens-These gar nicht bedroht wird, obwohl moralische Normen in der holistischen Naturethik allerdings mit Hilfe empirischen Wissens über die Natur begründet werden. Das Sein-Sollen-Problem ist m.E. kein Hindernis für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik, wenn passende Brückenprinzipien formuliert werden, die normative Brückenprämisse als passende Normkonstruktion bzw. Zielsetzung und empirisches Wissen über die Natur als Kriterien einer akzeptablen Normkonstruktion einsetzen. Hier sollte geklärt werden, welche Rolle passende Brückenprinzipien für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik spielen. Naturethische Probleme können m.E. heute nicht mehr in isolationistischer Unabhängigkeit von wissenschaftlichen Erkenntnissen und auch nicht prinzipiell losgelöst von der Lebenspraxis behandelt werden. Wie oben gezeigt, müssten die Normativität und die Faktizität deshalb richtig zueinander in Beziehung gesetzt werden. Brückenprinzipien tragen dazu bei, den normativen Bereich mit dem empirischen Bereich zu verbinden. Im Allgemeinen: Albert zufolge tragen Brückenprinzipien zur „Überbrückung der Distanz zwischen Soll-Sätzen und Sachaussagen und damit auch zwischen Ethik und Wissenschaft“ bei (Albert, 1991: 92).

Nun sollte geklärt werden, *wie* die Formulierung von Brückenprinzipien zur Verbindung von normativen Handlungsnormen und theoretischen Erkenntnissen beiträgt, und anschließend, *wie* Brückenprinzipien in der holistischen Naturethik formuliert werden. Unter dem Begriff ›Brückenprinzipien‹ versteht man in der Regel, dass eine Ableitung von Sollensaussagen aus deskriptiven Aussagen mit Hilfe einer normativen Brückenprämisse möglich ist, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen. Um Brückenprinzipien in der holistischen Naturethik

zu formulieren, benötigen wir jedoch nicht nur normative Brückenprämisse, sondern auch empirisches Wissen über die Natur als Kriterien der empirischen Prüfung von moralischen Normierungen. In der holistischen Naturethik kann unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt m.E. als normative Brückenprämisse verwendet werden, weil sie uns die inhaltlichen, realen und objektiven Kriterien der Moral sowie das *wohlverstandene* Ziel liefern kann (vgl. Kap.6.2.3). Bei näherer Prüfung ist sie die Quelle der Normativität für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik, weil moralische Tatsachen, Eigenschaften und Werte nicht unabhängig von ihr sind. Empirisches Wissen über die Natur ist allerdings keine Quelle der Normativität. Es spielt die Rolle der kritischen Prüfung von moralischen Normierungen. Seine Rolle kann prinzipiell in zwei Kategorien eingeteilt werden. (a) Eine moralische Norm N kann/soll in empirischer Hinsicht realisiert werden [das Realisierbarkeits-Postulat]. Da die Unantastbarkeit jedes Lebendigen z.B. in praktischer Hinsicht unmöglich ist (vgl. Kap.1.3.2), ist sie nicht akzeptierbar. (b) N sollte nicht empirischem Wissen über die Natur widersprechen [das Kongruenz-Postulat] (vgl. ebd.: 92). Metaphysische Moralbegründung in der Naturethik, die bloß auf einen metaphysischen Naturbegriff zurückgreift, ist z.B. nicht mehr akzeptierbar. Die Funktion der Brückenprinzipien besteht darin, „eine wissenschaftliche Kritik an normativen Aussagen zu ermöglichen“ (a.a.O). Mit Hilfe der Brückenprinzipien wirken unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sowie empirisches Wissen über die Natur bei der Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik zusammen. Das heißt: Wir blicken hier nicht nur auf die Normativität, sondern auch auf die Faktizität bzw. die Wirklichkeit, um moralische Normen in der Naturethik zu begründen. Um eine solche Ansicht zu rechtfertigen, sollte die Funktion der Brückenprinzipien im Kontext der Naturethik noch genauer gezeigt werden.

Da Brückenprinzipien in erster Linie auf die Lösung des Sein-Sollen-Problems abzielen, ist es sinnvoll, dass wir zunächst auf das typische Beispiel bei Hume zurückgreifen. Es geht beim Humeschen Gesetz um ein rein formallogisches Problem. Es beruht darauf, dass alle logisch richtigen Schlüsse analytisch sind und deshalb als Konklusion keine Begriffe enthalten dürfen, die nicht bereits in den Prämissen enthalten sind. Es setzt voraus, dass zwischen deontischen und wertenden Prädikaten auf der einen und beschreibenden Prädikaten auf der anderen Seite keine analytischen Zusammenhänge der Art bestehen, dass deontische und wertende durch beschreibende Prädikate definiert werden können (vgl. Ricken, 2003: 61f.). Das Humesche Gesetz ist mit Hilfe der Brückenprinzipien lösbar. Falls wir unmittelbar aus einer deskriptiven Ist-Aussage (P<sub>1</sub>: Alle Menschen trachten nach Lust) eine normative Soll-Aussage (C: Lust ist

gut) abzuleiten versuchen, verstoßen wir gegen das Humesche Gesetz, weil dieses Argument logisch unvollständig ist. Dieser logische Fehler kann beseitigt werden, wenn die elliptische bzw. stillschweigende Prämisse (P<sub>2</sub>: Wonach alle Menschen trachten ist gut) eingefügt wird. Diese neue Argumentation verstößt nicht gegen das Humesche Gesetz, da (P<sub>2</sub>) bereits normativ ist. Auch wenn die (C) inhaltlich fraglich ist, ist dieses Argument zumindest logisch gültig (vgl. Quante, 1994: 293f.). (P<sub>2</sub>) ist eine Brücke zwischen einer deskriptiven Ist-Aussage (P<sub>1</sub>) und einer normativen Soll-Aussage (C). Brückenprinzipien haben also die Funktion, den Bereich der ethischen Eigenschaften, Prädikate oder Tatsachen mit dem nicht-ethischen Bereichen zu verbinden. In diesem Sinne besagt das Sein-Sollen-Problem nicht, dass Sein und Sollen zwei völlig getrennte Sphären darstellen, die in keinerlei Verbindung stehen können (vgl. Schramme, 2002: 252). Mit Hilfe der Brückenprinzipien kann das Sein-Sollen-Problem gelöst werden.

Marias Situation, die wir im Kap.6.2.3 kennengelernt haben, kann m.E. mit Hilfe der Brückenprinzipien gut rekonstruiert bzw. geklärt werden. Wir erklären Marias Situation (in der Regel) mit zwei Sätzen, weil viele von uns ohne lange Überlegungen (oder fast unbewußt) zum moralischen Urteil kommen, dass wir sofort Maria helfen sollten.

(P<sub>1</sub>) Ein fünfjähriges Mädchen Maria hat drei Tage lang nichts gegessen.

(C) Also: Maria sollte geholfen werden.

Streng genommen sollten wir hier dem Sein-Sollen-Problem begegnen, weil eine normative Aussage (C) hier *scheinbar* aus einer deskriptiven Aussage (P<sub>1</sub>) abgeleitet wird. Wie oben gezeigt, kann dieser logische Fehler beseitigt werden, wenn die stillschweigende Prämisse (P<sub>2</sub>) eingefügt wird.

(P<sub>1</sub>) Ein fünfjähriges Mädchen Maria hat drei Tage lang nichts gegessen.

(P<sub>2</sub>) Menschen in Not sollte geholfen werden.

(C) Also: Maria sollte geholfen werden.

Dieses Argument ist logisch gültig. Die Wahrheit seiner Prämissen garantiert die Wahrheit der Schlussfolgerung. Bei näherer Prüfung kommen wir zum moralischen Urteil (C), weil wir stillschweigend überprüfen, ob Marias Situation unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer gerechten Wohlordnung einer guten Welt entspricht oder nicht. Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer gerechten

Ordnung einer guten Welt ist m.E. hier das inhaltliche, reale und objektive Kriterium der Moral. Unsere moralische Überlegung trägt zumindest partiell dazu bei, dass dieser Situation evaluative Dimension zukommt. Mit Hilfe des Zusammenwirkens von unserer historisch konstituierten Vorstellung und unserer moralischen Überlegung ist Marias Situation ( $P_1$ ) – bei näherer Prüfung – keine rein deskriptive Aussage (vgl. Kap.6.2.3).

An dem Beispiel der „globalen Erwärmung“ möchte ich die Funktion der Brückenprinzipien im Kontext der Naturethik erklären. Mit diesem Beispiel möchte ich auch zeigen, welche Rolle unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sowie wissenschaftliche Erkenntnisse über die Natur für die Begründung moralischer Normen in der Naturethik spielen. Das Thema „die globale Erwärmung“ steht heutzutage im Mittelpunkt der naturethischen Diskussion. Wir sprechen sogar im Alltag über die globale Erwärmung. Mit einiger Vereinfachung kann unser alltägliches Gespräch wie folgt formuliert werden:

( $P_1$ ) Das Klima hat sich im 20. Jahrhundert deutlich erwärmt.

(global um ca.  $0,6^{\circ}\text{C}$ , in Deutschland um ca.  $1^{\circ}\text{C}$ )

(C) Also: Wir sollten unsere Handlungs- und Lebensgewohnheiten verändern.

Insofern eine normative Aussage (C) hier unmittelbar aus einer deskriptiven Aussage ( $P_1$ ) abgeleitet wird, sollte eine solche Formulierung unseres alltäglichen Gespräches dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses unterworfen sein. Um einen naturalistischen Fehlschluss zu vermeiden, brauchen wir vor allem eine normative Brückenprämisse (etwa: ›Der gesamte Zustand der Welt sollte wohlgeordnet sein‹ oder ›Der Zustand der Welt sollte wenigstens nicht lebensbedrohlich sein‹). Durch die Einfügung einer normativen Brückenprämisse kann der logische Fehler beseitigt werden. Wir können jedoch noch nicht einfach verstehen, wieso eine solche Brückenprämisse hier hinzutritt, und wie wir schließlich zum moralischen Urteil (C) kommen. Unser Unverständnis kann hier darauf zurückgeführt werden, dass viele notwendige Prämissen noch nicht geklärt worden sind. Das heißt: Für eine solche Ableitung sind sowohl eine normative Brückenprämisse als auch verschiedene Arten von wissenschaftlichen Erkenntnissen bzw. deskriptiven Aussagen erforderlich. Um den Grund für die Einfügung einer solchen Brückenprämisse zu verstehen, sollten wir m.E. zuerst einige wissenschaftliche Erkenntnissen über die Auswirkungen der globalen Erwärmungen wissen:

- Eine vom Kieler Institut für Weltwirtschaft erstellte Studie zeigt, dass sich bis 2100 die Zahl der Hitzetoten in Deutschland um zusätzlich 5.000 erhöhen kann.

- Im Zuge der globalen Erwärmung kommt es zu einem Anstieg des Meeresspiegels. Dieser erhöhte sich in den letzten Jahrzehnten um je 1-2cm und aktuell um 3cm pro Jahrzehnt, was besonders küstennahe Gebiete und Inseln bedroht. Nach verschiedenen Szenarien des IPCC (das Intergovernmental Panel on Climate Change) sind bis 2100 Erhöhungen des Meeresspiegels zwischen 0,19m und 0,58m möglich.
- Durch den wärmeren Indischen Ozean beispielsweise kommt es im Osten Afrikas zu häufigeren und extremeren Dürren.
- Durch die Erhöhung der globalen Durchschnittstemperatur steigt die Verdunstungsrate, was gleichzeitig zu Dürren und vermehrt auftretenden Starkniederschlägen führt. Es gilt als gesichert, dass es auf einer erwärmten Erde zu einem häufigeren Auftreten von schweren Überschwemmungen kommt.
- Das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung schätzt, dass ein ungebremster Klimawandel bis zum Jahr 2050 bis zu 200 Billionen US-Dollar volkswirtschaftliche Kosten verursachen könnte.
- Seit einigen Jahrzehnten ist ein Anstieg der Zerstörungskraft von Hurrikanen messbar geworden, der sich direkt mit steigenden Meerestemperaturen in Einklang bringen lässt. Die Daten deuten darauf hin, dass sich mit ansteigender Oberflächentemperatur der Meere nicht die Zahl, wohl aber das Ausmaß schwerer Tropenstürme vergrößert.
- Nach einer Studie vom Postdam-Institut für Klimafolgenforschung verursacht eine Erwärmung oberhalb von 2°C enorme Risiken für das Aussterben zahlreicher Tier- und Pflanzenarten, deren Lebensräume nicht länger ihren Anforderungen entsprechen. Bei über 3°C droht sogar der völlige Kollaps von Ökosystemen, deutlich verstärkt auftretende Hunger- und Wasserkrisen sowie weitere sozioökonomische Schäden, besonders in Entwicklungsländern.<sup>155</sup>

Um mögliche Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich hier ein Resümee voranstellen: »Moralische Normen können zwar nicht unabhängig von wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Wirklichkeit begründet werden; dies bedeutet jedoch nicht, dass moralische Normen unmittelbar aus wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Wirklichkeit abgeleitet werden können«. Wer denkt, dass eine normative Aussage (C) in diesem Fall unmittelbar aus solchen wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Auswirkungen der globalen Erwärmung abgeleitet werden kann, hat m.E. schon stillschweigend die moralische Überlegung gemacht, die im folgenden vorgestellt wird. Eine solche Ansicht kann durch eine alltägliche Erfahrung bewiesen werden. Trotz solcher wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Auswirkungen der globalen Erwärmung kommen einige Leute oft zu einem ungewöhnlichen Urteil: „Was ist denn die globale Erwärmung? Mir ist egal, dass die globale Durchschnittstemperatur zunimmt. Ich liebe auf jeden Fall den sommerlichen Winter. Wieso sorgst du dich um die Auswirkungen der globalen Erwärmung im Jahr 2100? Du bist im Jahr 2100 nicht mehr am Leben.“ Solche Leute haben m.E. wahrscheinlich eine Maxime wie: „Genieße heute, lasse die Rechnung für den Enkel liegen.“ Reinen Beschreibungen eines Seins mangelt es am Moment der Billigung und Stellungnahme. Durch unsere moralische Überlegung kommt der Wirklichkeit evaluative bzw. moralische Dimension zu. Wissenschaftliche Erkenntnisse über die Natur sind keine entscheidende Quelle der Normativität. Kaum zu bestreiten ist, dass Naturwissenschaftler sich vor allem um genaue empirische Forschungen, Beobachtungen und Beschreibungen bemühen, nicht aber darum, normative Untersuchungsergebnisse aus ihren empirischen Beschäftigungen

---

<sup>155</sup> Aus: „Globale Erwärmung“ in Wikipedia ([http://de.wikipedia.org/wiki/Globale\\_Erw%C3%A4rmung](http://de.wikipedia.org/wiki/Globale_Erw%C3%A4rmung)); abgerufen am 20. 03. 2007.

abzuleiten. Aus einer natürlichen Tatsache, dass jeder in der wilden Natur jeden frisst, dürfen wir keine Maxime ableiten, etwa dass auch der Mensch über andere Menschen und Naturwesen willkürlich verfügen darf. Die Forderung, in der Naturethik empirisches Wissen der Naturwissenschaften zu berücksichtigen, darf nicht als ein Plädoyer für blindes Vertrauen in die empirischen Naturwissenschaften mißverstanden werden (vgl. Engels, 1993: 123). Der Evolutionspsychologe Steven Pinker hat zu Recht gezeigt, dass wir als Menschen frei sind, gegen die ›Imperative‹ der Natur aufzubegehren (Pinker, 1998: 71f.). Die Normativität von Werten und Normen, d.h. ihr Soll-Charakter, kann nicht einfach auf ihrer Fundierung in der Natur beruhen. Die Ethik kann deshalb nicht auf empirisches Wissen der Naturwissenschaften reduziert werden. Daraus folgt aber nicht, dass Sein und Sollen beziehungslos nebeneinander stehen sollten. Empirisches Wissen über die Natur ist ein wichtiges argumentatives Hilfsmittel. Wissenschaftliche Erkenntnisse *helfen* uns z.B. bei der Entscheidung, was wissenschaftlich möglich ist, oder was nicht, und wie wir in der Natur handeln sollten. Empirischem Wissen über die Natur könnte eine Orientierungsfunktion in der Ethik gewährt werden, ohne dass ihm eine Begründungsfunktion zugestanden würde. Das heißt: Empirisches Wissen über die Natur kann zwar nicht als eine entscheidende Quelle der Normativität bezeichnet werden; es ist jedoch offenbar von Bedeutung.

Wie oben angedeutet, brauchen wir sowohl eine normative Brückenprämisse als auch unsere moralischen Überlegungen, Überzeugungen bzw. Bewertungen von etwa den Auswirkungen der globalen Erwärmung, um ohne naturalistischen Fehlschluss zu einer normativen Aussage (C) zu kommen. Das häufig auftretende Sein-Sollen-Problem im Kontext der Naturethik kann m.E. durch zwei Schritte vermieden werden. (a) Das wohlverstandene Ziel als eine normative Brückenprämisse sollte eingefügt werden, anhand derer deskriptive Prämissen (hier:  $P_1$  und die stillschweigende Prämisse der Auswirkungen der globalen Erwärmung) moralisch bewertet werden können, und anhand derer unser Denken und unsere Handlungen in der Natur objektiv bewertet werden können. Das wohlverstandene Ziel sollte allerdings allgemein verständlich sein, damit es als eine normative Brückenprämisse erfolgreich fungiert. Anders formuliert: Wir alle oder zumindest die meisten von uns können vom wohlverstandenen Ziel als dem objektiven Kriterium der Moral überzeugt sein. Eine Maxime wie „Genieße heute, lasse die Rechnung für den Enkel liegen“ oder „Genieße dein Leben, lasse die Rechnung für die Natur liegen“ kann kein wohlverstandenes Ziel bzw. keine normative Brückenprämisse sein, vor allem weil sie unter moralischen Gesichtspunkten untragbar ist. Darüber hinaus widerspricht eine Maxime wie „Genieße dein Leben, lasse die Rechnung für die Natur liegen“ den naturwissenschaftlichen Fakten wie etwa „Wir als Organismen stehen in



physiologischer Wechselwirkung mit der Natur.“ Damit ist stillschweigend gemeint, dass die anthropozentrische Zielsetzung in der Moral nicht nur unter moralischen Gesichtspunkten, sondern auch unter naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten fraglich ist. Um eine passende Brückenprämisse herzustellen, brauchen wir m.E. einen umfassenden Naturbegriff, aufgrund dessen die Interessen aller Beteiligten in fairer Weise berücksichtigt werden können. Deshalb bin ich der Meinung, dass unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, die bestimmte Weltzustände als wertvoll oder erstrebenswert in Bezug auf die Natur als das Ganze postuliert, hier als eine passende Brückenprämisse bzw. als wohlverstandenes Ziel fungieren kann. Denn sie ist vor allem ein geteiltes Verständnis (shared-understanding), von dem wir alle oder zumindest die meisten von uns überzeugt sind. Und weil sie schon evaluative bzw. normative Komponenten impliziert, können wir mit Hilfe dieser normativen Brückenprämisse zu einer normativen Aussage (C) kommen, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen. (b) Als nächstem Schritt bedarf es unserer moralischen Überlegungen, Überzeugungen bzw. Bewertungen von den Auswirkungen der globalen Erwärmung, um ohne naturalistischen Fehlschluss zu einer normativen Aussage (C) zu kommen. Anhand der normativen Brückenprämisse bzw. des wohlverstandenen Ziels (›Der gesamte Zustand der Welt sollte wohlgeordnet sein‹ oder ›Der Zustand der Welt sollte wenigstens nicht lebensbedrohlich sein‹) sollten die Auswirkungen der globalen Erwärmung moralisch bewertet werden. Aus unserer moralischen Bewertung, dass die Auswirkungen der globalen Erwärmung nicht dem wohlverstandenen Ziel entspricht, können sich die positive Pflicht (Etwas Gutes sollte getan werden) und die negative Pflicht (Etwas Schlechtes sollte nicht getan werden) ergeben. Mit Hilfe des wohlverstandenen Ziels und unserer moralischen Bewertung können wir darüber nachdenken, wie wir in der Natur handeln sollten, und welche Eingriffe des Menschen in die Natur erlaubt sind und welche nicht.

In der Naturethik beschränkt sich die Rolle des empirischen Wissens über die Natur nicht bloß auf das Objekt unserer moralischen Bewertungen. Wie oben gezeigt, können ethische Maßstäbe in der Naturethik nicht unabhängig von wissenschaftlichen Erkenntnissen sein. Empirisches Wissen über die Natur kann deshalb auf mannigfache Weise zur Begründung moralischer Normen beitragen. Seine kritische Funktion wird benötigt, um taugliche von untauglichen moralischen Normen zu unterscheiden. Brückenprinzipien ermöglichen es also, um das kurz anzudeuten, empirische Erkenntnisse als kritische Instanzen zur Überprüfung moralischer Normen und Prinzipien fruchtbar zu machen (Ruß, 2002: 9). Wie oben gesagt, kann die Rolle der empirischen Erkenntnisse für die kritische Überprüfung moralischer Normen und Prinzipien wiederum in zwei Kriterien eingeteilt werden.

(a) Das Realisierbarkeitskriterium: Moralische Normen bzw. Regeln, die nicht realisierbar sind, scheiden aus. Die allgemeine Formel, in die die Realisierbarkeitsforderung gewöhnlich gefasst wird, lautet: ›Sollen impliziert Können‹, oder, in der logisch äquivalenten kontrapositionalen Form: ›Nicht-Können impliziert Nicht-Sollen‹ (Albert, 1991: 91f.). Eine Regel wie „Wir sollten früher oder später auf alle Arten der Verkehrsmittel verzichten, um Treibhausgasemissionen zu vermindern“ kann keine angemessene Regel sein, weil sie in der wirklichen Welt unerfüllbar oder nicht realisierbar ist. Und es fragt sich, ob sie dem wohlverstandenen Ziel entspricht – anders gesagt: ob sie der Verwirklichung eines guten Lebens dienen kann. Wir können also z.B. eine alternative Regel vorschlagen, etwa dass man möglichst öffentliche Verkehrsmittel benutzen sollte, statt allein sein Auto zu fahren. Da diese Regel nicht nur realisierbar ist, sondern auch der Verwirklichung des wohlverstandenen Ziels dienen kann, kommt sie in empirischer Hinsicht in Betracht.<sup>156</sup>

(b) Das Kongruenzkriterium: Moralische Normen sollten daraufhin überprüft werden, ob in ihre Begründung Annahmen eingeflossen sind, die angesichts eines von empirischem Wissen geprägten Weltbildes unhaltbar sind. Die Begründung moralischer Normen in der Naturethik, die auf einen irrealen Zustand abzielt, ist m.E. im nachmetaphysischen Zeitalter nicht mehr haltbar. Die Ansicht, dass jede Art der menschlichen Eingriffe in die Natur nicht erlaubt ist, ist angesichts dieses Kriteriums fraglich. Die Paradies-Vorstellung von der Natur bezeichnet eine vom Menschen unberührte Natur als eine Idylle. Da die Natur in dieser Naturvorstellung als sakrosankt gedacht wird, wird jede Art der menschlichen Eingriffe in die Natur mehr oder weniger als die Zerstörung der perfekten Ordnung der Natur bezeichnet. Wie der Tsunami im Jahr 2004 und der Hurrikan ›Katrina‹ im Jahr 2005 gezeigt haben, gehören Zerstörung, Katastrophen, Krankheiten etc. jedoch zu den Prozessen der Natur. Die Paradies-Vorstellung von der Natur beabsichtigt m.E. die Projektion menschlicher Überzeugungen in die Natur, indem solche Sachverhalte der Natur ausgewählt werden, die diesen Überzeugungen zu entsprechen scheinen. Da die Natur in Wirklichkeit weder moralisch noch amoralisch ist, wird eine solche Projektion mehr oder weniger durch die Überhöhung eines menschlichen Ideals gekennzeichnet. Die Moralbegründung gerät m.E. hier in die Gefahr der Moralisierung der Natur. Unter dem Begriff ›Natürlichkeit‹ sollten wir keine illusionäre Unberührtheit der Natur durch den Menschen verstehen. Die Ordnung der Natur kann durch die Mitwirkung des

---

<sup>156</sup> Die Einsicht, dass Sollen Können impliziert, darf aber nicht dazu führen, einer voreiligen Entlastung von moralischen Forderungen das Wort zu reden. Das Realisierbarkeitskriterium schließt unrealisierbare Prinzipien aus, aber nicht solche, die nur schwer zu realisieren sind (Ruß, 2002: 174). Die Realisierung einer moralischen Norm „Der gesamte Zustand der Welt sollte wohlgeordnet sein“ ist schwerer als die einer Maxime „Genieße heute, lasse die Rechnung für den Enkel liegen“. Trotzdem ist diese Maxime nicht als eine moralische Norm zu akzeptieren.

Menschen sogar erst gerecht geordnet werden. In der Naturethik geht es deshalb darum, welche Eingriffe des Menschen in die Natur erlaubt sind, und wie weit sie erlaubt sind. Kurz gesagt: In der Naturethik geht es darum, wie wir in der Natur handeln sollten. Mithilfe des Kongruenzkriteriums kann der Vorwurf der Moralisierung der Natur in der naturethischen Diskussion beseitigt werden

Wie gezeigt, können wir mit Hilfe des Zusammenwirkens von dem wohlverstandenen Ziel (einer normativen Brückenprämisse), unseren moralischen Bewertungen und empirischem Wissen über die Natur darüber nachdenken können, wie wir in der Natur handeln sollten. Wir können jedoch keine Entscheidung treffen, welche Handlungs- und Lebensgewohnheiten wir angesichts der globalen Erwärmung verändern sollten. Damit kommen wir noch nicht zu einer normativen Aussage (C). Das heißt: Wir können noch keine konkreten Handlungsnormen in Bezug auf die globale Erwärmung formulieren. Um die konkreten Handlungsnormen zu begründen, sollten wir m.E. nochmal auf wissenschaftliche Erkenntnisse blicken. Wir sollten also die Ursachen der globalen Erwärmung und einige wissenschaftliche Prognosen erfahren:

- Die hauptsächliche Ursache der globalen Erwärmung liegt in der Verstärkung des Treibhauseffektes, vorwiegend verursacht durch das Verbrennen fossiler Brennstoffe und den daraus resultierenden Emissionen von Kohlendioxid (CO<sub>2</sub>) sowie in der Freisetzung weiterer Treibhausgase.
- Inzwischen (2005) hat die CO<sub>2</sub>-Konzentration den Rekordwert von 380ppm (also 0,038%) erreicht. Dies ist der höchste Wert seit mindestens 700000 Jahren.
- Die letzte vergleichbar große globale Erwärmung gab es, als vor ca.15000 Jahren die letzte Eiszeit zu Ende ging: Damals erwärmte sich das Klima global um ca.5°C. Doch diese Erwärmung erfolgte über einen Zeitraum von 5000 Jahren – der Mensch droht nun einen ähnlich einschneidenden Klimawandel innerhalb eines Jahrhunderts herbeizuführen.
- Wir müssen ohne Klimaschutzmaßnahmen bis zum Jahr 2100 eine anthropogene Erwärmung um knapp 2°C bis mehr als 6°C über den vorindustriellen Wert hinaus erwarten.<sup>157</sup>

Dann wissen wir: Steigt die CO<sub>2</sub>-Konzentration in einem Jahr weniger als normal, dann war es ein gutes Jahr für die Biosphäre. Wir kommen gewiss zu dem moralischen Urteil, dass wir sofort einen Beitrag zum Klimaschutz leisten sollten. Hierzu können unter anderem verstärkte Energieeinsparung durch sparsameres Verhalten oder den Einsatz effizienterer Geräte, der Umstieg auf umweltfreundlichere Verkehrsmittel, der Kauf von Produkten der eigenen Region, was emissionsintensive weite Transportwege vermeidet, sowie die Investition in erneuerbare Energieträger im privaten Bereich gezählt werden. Das können wir allerdings mit Hilfe der wissenschaftlichen Erkenntnisse wissen. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die konkreten Handlungsnormen schon unmittelbar aus solchen wissenschaftlichen Erkenntnissen abgeleitet werden können. Anhand des wohlverstandenen Ziels sollten wir darüber nachdenken, wie wir angesichts der globalen Erwärmung handeln sollten. Konkret formuliert: Unsere Handlungs-

---

<sup>157</sup> Aus: „Globale Erwärmung“ in Wikipedia ([http://de.wikipedia.org/wiki/Globale\\_Erw%C3%A4rmung](http://de.wikipedia.org/wiki/Globale_Erw%C3%A4rmung)); abgerufen am 20. 03. 2007.

und Lebensgewohnheiten (z.B. Glühbirne vs. Sparlampe, Auto vs. Öffentliches Verkehrsmittel, Flugreise vs. Zugreise etc.) sollten anhand des wohlverstandenen Ziels, d.h. unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, moralisch überprüft werden.

Zusammengefasst lässt sich sagen: Das Brückenprinzip im Kontext der Naturethik ermöglicht nicht nur das vernünftige Zusammenstehen von Tatsachen und Normen, sondern auch das von empirischem Wissen über die Natur und unserer moralischen Überlegung. Albert zufolge kann man durch die Anwendung kritischer Brückenprinzipien einen Zusammenhang zwischen Erkenntnissen und moralischen Stellungnahmen herstellen, der solche Stellungnahmen kritisierbar macht (Albert, 1991: 126). Brückenprinzipien ermöglichen es, „weitere Kriterien zu entwickeln, die empirisches Wissen moralkritisch zur Geltung bringen“ (Ruß, 2002: 193). Bestimmte Wertüberzeugungen sind also im gewissen Sinne mit sachlichen Überzeugungen *verwachsen* (Albert, 1991: 93). Bei der Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik wirken das wohlverstandene Ziel (unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt), empirisches Wissen über die Natur und unsere moralischen Überlegungen zusammen. Mit Hilfe des Zusammenwirkens von deskriptiven und evaluativen Komponenten verfällt die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik hier weder dem naturalistischen Fehlschluss, noch dem bloßen Rückgang auf einen metaphysischen Naturbegriff. Die Konklusion (C) ist gewiss mit einer oder mehreren deskriptiven und evaluativen Komponenten verknüpft. Moralische Normen werden hier nicht unmittelbar aus der Natur abgeleitet. Das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit bestreitet nicht nur die Naturalisierung der Moral, sondern auch die Moralisation der Natur. Es setzt kein Reduktionsprogramm der Moral voraus, durch das moralische Normen in der Naturethik ausschließlich auf etwas Empirisches im Sinne des Naturvorgegebenen oder auf etwas Metaphysisches im Sinne des im Wertehimmel Vorgegebenen zurückgeführt werden. Beim Begründungsprojekt der holistischen Naturethik werden die Normativität und die Faktizität richtig zueinander in Beziehung gesetzt. Und mit Hilfe des wohlverstandenen Ziels geht dieses Begründungsprojekt über den Rahmen der anthropozentrischen Ethik hinaus.

### **6.3.3 INHALTSREICHE ETHISCHE BEGRIFFE ODER: DIE MEHRDEUTIGKEIT DES SEINS**

In diesem Abschnitt wird gezeigt, dass die Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ ein inhaltliches Kriterium der Moral sein kann, anhand dessen unsere Handlungen in der Natur bewertet werden können. Jeder Versuch, Natürlichkeit als das inhaltliche Kriterium der Moral

zu etablieren, ist jedoch in der akademischen Moralphilosophie zwangsläufig dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses ausgesetzt. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, ob das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik mit Bezug auf die Begriffe wie Natürlichkeit, Naturgemäßheit, Artgemäßheit, Gerechtigkeit, Mannigfaltigkeit, Gedeihen etc. ebenfalls dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses ausgesetzt sein sollte, weil solche Begriffe eigentlich ohne Bezug auf empirisches Wissen über die Natur unvorstellbar sind.

Das Argument der Ableitbarkeit des Sollens aus dem Sein in der metaethischen Diskussion sollte m.E. zunächst kritisch vorgestellt werden. Falls es bewiesen werden könnte, dass normative Aussagen aus einer deskriptiven Aussagen abgeleitet werden können, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen, könnte das Sein-Sollen-Problem in der Ethik weitestgehend (auf-)gelöst werden. Der bekannteste Versuch, die These der Unableitbarkeit eines Sollens aus einem Sein in Frage zu stellen, ist von John R. Searle (1964) unternommen worden. Er behauptet, dass nicht bei allen methodischen Übergängen von Deskriptionen zu Präskriptionen naturalistische Fehlschlüsse vorliegen. Er argumentiert dies mit dem berühmt gewordenen Beispiel des Versprechens. Er unterscheidet folgende Schritte:

(S<sub>1</sub>) Jones uttered the words, "*I hereby promise to pay you, Smith, five dollars!*"

(S<sub>2</sub>) Jones promised to pay Smith five dollars.

(S<sub>3</sub>) Jones placed himself under an obligation to pay Smith five dollars.

(S<sub>4</sub>) Jones is under an obligation to pay Smith five dollars.

(S<sub>5</sub>) Jones ought to pay Smith five dollars.

Damit behauptet Searle: (a) Die Ausgangsaussage (S<sub>1</sub>) ist eindeutig deskriptiv, weil es nur die Tatsachenfeststellung einer direkten Rede ist; (b) die abschließende Aussage (S<sub>5</sub>) ist dagegen eine echte ›Ought-Aussage‹, also eindeutig normativ, die aus (S<sub>1</sub>) mittelbar folgt; (c) jede Aussage außer der ersten wird durch die ihr vorhergehende Aussage logisch impliziert.

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, ob die Ausgangsaussage (S<sub>1</sub>) eindeutig bzw. *rein* deskriptiv ist. Sobald ein Versprechen mit der, wenn auch unausgesprochenen Voraussetzung der Verpflichtung in die Argumentationskette kommt, handelt es sich um eine versteckte normative Aussage. Das ist schon in Aussage (S<sub>1</sub>) der Fall. Searle selber behauptet, dass aus der Tatsache, dass jemand etwas versprochen hat, sich allein aufgrund der Bedeutung des Wortes ›versprechen‹ auf die deontische Aussage schließen lasse, dass der Betreffende das Versprochene zu erfüllen habe. Zu den Regeln, durch die das Wort ›versprechen‹ seine Bedeutung erhält, zählen die, dass derjenige, der ein Versprechen macht, damit die Verpflichtung übernimmt, das Versprochene zu tun. Aufgrund dieser Regel impliziere die Tatsachenaussage, John habe ein Versprechen abgegeben, die deontische Aussage, er müsse

das Versprochene tun (Ricken, 2003: 63f.). Für Searle ist, eine Sprache zu sprechen, „untrennbar verknüpft mit der Übernahme von Verpflichtungen, dem Akzeptieren von Festlegungen, der Anerkennung zwingender Schlüsse“ (Searle, 1971: 294). In diesem Zusammenhang unterscheidet er institutionelle Tatsachen wie z.B. *Jones got married, Smith made a promise*, von nackten Tatsachen, z.B. *Das Auto fährt 80 Meilen pro Stunde*. Heirat und Versprechen müssen etabliert sein, damit diese Aussagen einen Sinn haben. Damit sieht Searle z.B. eine Ableitung eines Sollens aus einem Sein in der Institution des Versprechens gegeben. Institutionen sind mit Verpflichtungen verbunden. Kurz gesagt: Seine ›Ableitung von einem Sein auf ein Sollen‹ beruft sich nicht auf nackte Tatsachen, sondern auf institutionelle Tatsachen.

Bisher hat sich gezeigt, dass es bei Ableitungsfragen von Sollensaussagen aus Seinsaussagen um versteckte normative Prämissen geht, und dass sich der Sollensatz aus der Institution des Versprechens ergeben kann. Bemerkenswert ist, dass die Ausgangsaussage (S<sub>1</sub>) *nicht rein deskriptiv* ist. Damit muss man sagen, dass Searles Argumentation nicht das Humesche Gesetz bzw. das Sein-Sollen-Problem widerlegt, sofern es beim naturalistischen Fehlschluss um die These der Unableitbarkeit einer normativen Aussage aus einer *rein* deskriptiven Aussage geht. Dies bedeutet m.E. allerdings nicht, dass Searles Argumentation gescheitert ist. Im Gegenteil: Der Grund, dass Searles Argumentation nicht ganz das Humesche Gesetz bzw. das Sein-Sollen-Problem widerlegt, ist vielmehr darauf zurückzuführen, dass sein Beispiel bei näherer Prüfung eigentlich nicht mit dem naturalistischen Fehlschluss zusammenhängt. Das heißt: Searles Argumentation beweist zwar nicht die Möglichkeit, dass normative Aussagen aus *rein* deskriptiven Aussagen abgeleitet werden können, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen; sie bietet jedoch eine neue Möglichkeit an, den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses zu vermeiden. Die Ausgangsaussage (S<sub>1</sub>) ist nur scheinbar deskriptiv und daher offenbar mehrdeutig. Die Diskussion um die Ableitung von einem Sollen aus dem Sein beruht zum größten Teil auf Verwirrungen, die allein der Mehrdeutigkeit des Begriffs ›Sein‹ zuzuschreiben sind (vgl. Sosoe, 1988: 86). Die Ableitung von einem Sollen aus einem Sein, das nicht nur deskriptive, sondern auch normative Komponente hat, ist m.E. eigentlich nicht mit dem ethischen Naturalismus verknüpft, und begeht daher keinen naturalistischen Fehlschluss.

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass Searles Argument von vornherein nicht mit dem naturalistischen Fehlschluss zusammenhängt, weil (S<sub>1</sub>) bereits bestimmte Wertungen bzw. normative Gehalte enthält. Diese Aussage ist nicht rein deskriptiv, sondern zumindest partiell normativ. Die Ableitung eines Sollens aus einem Sein, das sich auch auf bestimmte

Wertungen bzw. normative Gehalte bezieht, bedeutet keinen ethischen Naturalismus. Eine solche Ansicht kann im Anschluss an „Inhaltsreiche ethische Begriffe“ (thick ethical concepts) von Bernard Williams gut geklärt werden. Begriffe wie ›rücksichtslos‹ werden von Bernard Williams als *thick ethical concepts* bezeichnet und damit von solchen unterschieden, die ausschließlich einen deskriptiven Bestandteil oder einen wertenden Bestandteil enthalten. Andere Beispiele für *thick ethical concepts* sind Mord, Betrug, Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft, Ehrlichkeit und alle anderen Tugendbegriffe; sie drücken, wie Williams es formuliert, „eine Verbindung von Tatsachen und Werten“ aus und scheinen deshalb der im Humeschen Gesetz vorausgesetzten Unterscheidung zwischen beschreibenden und wertenden bzw. deontischen Aussagen zu widersprechen (vgl. Williams, 1985: 129f.). Die Verwendungsweise dieser Begriffe ist durch die Beschaffenheit der Welt bestimmt (z.B. dadurch, wie sich jemand verhalten hat), zugleich beinhaltet aber ihre Verwendung normalerweise eine bestimmte Bewertung der Situation, also von Personen oder Handlungen. Diese Begriffe sind allgemein verständlich, weil sie historisch gebildet werden. Darüber hinaus liefern sie gewöhnlich (wenn auch nicht notwendigerweise direkt) Gründe für Handlungen. Begriffe dieser Art legen sicherlich nicht die Unterscheidung zwischen Wert und Tatsachen offen. Viele Begriffe in unserer Lebenswelt lassen sich nicht fein säuberlich in Fakten und Werte zerlegen. Wir leben in einer Lebenswelt, in der unsere Betrachtung der Realität nicht einfach von unserer angemessenen Bewertung zu trennen ist. Der wertende Bestandteil dieser Begriffe ist deshalb bereits mit dem deskriptiven Bestandteil verknüpft. Die naturethischen Begriffe wie Natürlichkeit, Naturgemäßheit, Artgemäßheit, Gerechtigkeit, Mannigfaltigkeit, Gedeihen etc. werden nicht bloß aus empirischem Wissen über die Natur abgeleitet. Sie sind vielmehr historisch gebildet. Das heißt: Sie werden nicht durch naturwissenschaftliche Fakten, sondern durch das Zusammenwirken von lebensweltlichen Anschauungen und empirischem Wissen über die Natur definiert. Sie enthalten nicht nur wissenschaftliche Erkenntnisse, sondern auch unsere bewertende Beschreibung der Natur. Deshalb können sie im Zusammenhang mit unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt verstanden werden (vgl. Kap.5.3). Sie sind mehr oder weniger mit dem Begriff ›gut‹ verknüpft, der in unserer historisch geprägten Lebenswelt als billigen- und erstrebenswert in Bezug auf die Natur als das Ganze verstanden wird. Da der evaluative Charakter dieser Begriffe nicht durch reine Beschreibungen geleistet werden, ist eine naturalistische Reduktion zum Scheitern verurteilt. Unsere naturethischen Begriffe haben nicht nur einen deskriptiven Bedeutungsanteil, sondern auch einen evaluativen Bedeutungsanteil. Da die Faktizität und die Normativität dabei zueinander in Beziehung

gesetzt werden, begeht die Begründung moralischer Normen mit Bezug auf unsere naturethischen Begriffe keinen naturalistischen Fehlschluss.<sup>158</sup> Anhand unserer naturethischen Begriffe können wir also über unsere positiven und negativen Pflichten für die Natur als das Ganze nachdenken.

## **6.4 MORALISCH-PRAKTISCHE ÜBERLEGUNG UND MORALISCHES HANDELN**

### **6.4.1 INTERNALISMUS UND EXTERNALISMUS**

Im handlungstheoretischen Bereich dreht sich die Hauptkontroverse um die Frage, was in der Lage ist, normative Handlungsgründe und/oder erklärende Handlungsmotive zu liefern. Während wir auf diese Frage antworten, begegnen wir der Kontroverse über Psychologismus und Antipsychologismus und der über Internalismus und Externalismus in der Moraltheorie. Diese Kontroverse ist umfangreich und subtil. Doch geht es für unseren Zusammenhang nur um einen Ausschnitt: (a) die Frage, ob unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt (die inhaltlichen, realen und objektiven Kriterien der Moral, die mit Hilfe des Zusammenwirkens von unserer historisch konstituierten Vorstellung und unserer moralischen Überlegungen begründet werden) ein normativer Handlungsgrund sein kann, der für eine bestimmte Art des menschlichen Handelns spricht, und (b) die Frage, ob sie gleichzeitig ein erklärendes Handlungsmotiv sein kann, das den Handelnden tatsächlich (ohne Zusatzmotive z.B. Wünsche, Selbstinteressen u.ä) zu einem bestimmten Handeln bewegt. Um diese Fragen zu beantworten, möchte ich sie zunächst mit zwei Akzenten konkretisieren bzw. auf einen bestimmten Bereich beschränken.

Zum einen: Während es der Frage (a) um mögliche Rechtfertigungen einer Handlung und eine normative Dimension des Handlungsverstehens geht, geht es der Frage (b) um mögliche Ursachen einer Handlung und eine erklärende Dimension des Handlungsverstehens. Erklärungen einer Handlung unterscheiden sich von deren möglichen Rechtfertigungen. Gründe als mögliche Rechtfertigungen und Motive als mögliche Ursachen einer Handlung dürfen also nicht miteinander verwechselt werden. Normative Handlungsgründe und erklärende Handlungsmotive können manchmal auseinander treten. Es kann die besten Gründe für eine Handlung geben, ohne dass wir dazu motiviert sind, die Handlung auch tatsächlich auszuführen. Und umgekehrt kann man zu Handlungen motiviert sein, obgleich gute Gründe gegen ihre Ausführung sprechen. Patzig zufolge gehört die Kluft zwischen der

---

<sup>158</sup> Meyer-Abich hat zu Recht gesagt: „Wo aus Naturaussagen, die schon latent oder manifest präskriptiv sind, auf ein Sollen geschlossen wird, ist dies kein naturalistischer Fehlschluss. Wo Schlüsse als naturalistische Fehlschlüsse kritisiert werden, wird meistens dogmatisch und irrtümlich vorausgesetzt, Naturaussagen seien grundsätzlich rein deskriptiv“ (Meyer-Abich, 1997: 219).



Zustimmung zur Gültigkeit einer Norm und ihrer Befolgung zu den Grundtatsachen des menschlichen Lebens (Patzig, 1996: 54). Durch eine strikte Trennung zwischen normativen Handlungsgründen und erklärenden Handlungsmotiven wird man jedoch schnell dazu geführt, die bestehenden Verbindungen aus den Augen zu verlieren. Moralisches Handeln, von dem in der Ethik die Rede sein muss, zeichnet sich aber in der Regel dadurch aus, dass normative Handlungsgründe, die für eine bestimmte Art des Handelns spricht, uns auch motivieren, so zu handeln. In Bezug auf moralisches Handeln sind normative Handlungsgründe und erklärende Handlungsmotive nicht voneinander isoliert. Für moralisches Handeln kommt es darauf an, wie der Zusammenhang zwischen normativen Handlungsgründen und erklärenden Handlungsmotiven im Bereich der Moral zu denken ist. Damit ist gemeint, dass das Motivationsproblem in der Ethik gelöst werden muss. Hier geht es darum, ob und wie moralische Werturteile faktisch motivational wirksam werden können, oder ob und wie normative Handlungsgründe faktisch Handlungsmotive liefern können.

Zum anderen: Die humane Motivationstheorie, derzufolge Wünsche als die einzige Quelle erklärender Handlungsmotive bezeichnet werden, habe ich bereits im Kap.6.1.1 bestritten. Damit ist gemeint, dass nicht nur Wünsche uns zum Handeln motivieren können, sondern auch Aktivitäten praktischer Vernunft, z.B. rationale und ethische Einsicht in die Güte bzw. den positiven Wert eines Zustandes, die in keiner Beziehung zu einem sonstigen Wunsch oder subjektiven Interesse des Handelnden stehen. Intentionale Handlungen beziehen sich nicht ausschließlich auf Wünsche. Wie etwa im kantianischen Modell gezeigt wird, lassen sich intentionale Handlungen vorstellen, ohne das Vorhandensein entsprechender Wünsche vorauszusetzen. Außerdem gibt es die Möglichkeit in der humanen Motivationstheorie, dass die Leidenschaften (*passions*) und die in Gefühlen fundierten praktischen Urteile (Wünsche) den Handelnden zu einem moralisch falschen Handeln motivieren. Die Ethik kann nach meiner Auffassung nicht von einer wunsch-basierten Handlungstheorie ausgehen, die Handeln aus irrationalen Wünschen und Leidenschaften in vielen Fällen gepaart mit instrumenteller Vernunft und Selbstinteressen erklärt. Aus moralischer Perspektive gesehen sind Wünsche also keine guten erklärenden Handlungsmotive. Sie sollten vielmehr rational kritisiert werden. Die normative Dimension von Handlungsgründen ist gar nicht mit der motivationalen Wirksamkeit und Intensität von Wünschen zu identifizieren. Die Normativität menschlicher Urteile und Handlungen wird aber in der humanen Motivationstheorie einfach aufgehoben. Das ethisch Gute und das Sollen aus den tatsächlichen Motivationen abzuleiten, wäre eine Art motivationaler Fehlschluss. Die Normativität praktischer Urteile und menschlicher Handlungen greift nicht auf Wünsche des Handelnden, sondern auf die von

seinen Wünschen unabhängigen Wertmaßstäbe zurück, anhand deren das unterschiedliche Gewicht konkurrierender Wünsche objektiv abzuwägen ist (vgl. Scanlon, 1999: 40f.). Die Ethik sollte grundsätzlich auf moralischen Tatsachen, Eigenschaften, Werte und evaluativen Entitäten der Wirklichkeit fußen. Wenn es bei der Ethik um Normativität praktischer Urteile und moralisches Handeln geht, sollte in der Ethik nicht danach gefragt werden, ob normative Handlungsgründe durch erklärende Handlungsmotive ersetzt werden können, sondern, ob normative Handlungsgründe motivational wirksam werden können. In der holistischen Naturethik, in der moralische Normen bzw. normative Handlungsgründe nicht unabhängig von unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sind, sollte schließlich danach gefragt werden, ob sie notwendig und hinreichend dafür sein kann, den Handelnden zu einem moralischen Handeln zu motivieren.

Unbestreitbar ist, dass die Moral nicht bloß auf ein theoretisches Wissen, sondern primär auf ein wesentlich praktisches Wissen und ein praktisches Handeln zielt. Moralische Werturteile, Wertungen und Überlegungen sind also auf Handlungen bezogen und – genaugenommen – ebenfalls auf die hinter Handlungen stehenden und sich in ihnen ausdrückenden Motive, die moralisch bewertet werden. Die zentrale Debatte, in der heute die Frage nach Motiven der Moral geführt wird, ist die über Internalismus und Externalismus<sup>159</sup> in der Motivations- und Handlungstheorie. Der wichtigste Gegenstand dieser Debatte ist der Zusammenhang zwischen normativen Handlungsgründen und erklärenden Handlungsmotiven: Sind normative Gründe schon von sich aus motivierend, oder ist moralisches Handeln auf außermoralische Quellen der Motivation angewiesen? Ist dadurch, dass ein moralisches Urteil begründet ist, bereits ein Motiv gegeben, entsprechend zu handeln? Für diese Arbeit geht es um die Frage, ob normative Gründe, die mit Hilfe des Zusammenwirkens unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sowie unserer moralischen Überlegungen begründet werden, uns dazu motivieren können, zur Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt oder eines guten Lebens beizutragen. Während der Internalismus behauptet, dass es einen engen Zusammenhang zwischen normativen Gründen und den entsprechenden Motiven gibt, dass also mit den normativen Gründen, wenn sie einem bewusst sind, auch notwendig ein Motiv zum Handeln gegeben ist, verneint der Externalismus diesen engen Zusammenhang. Genauer gesagt: Für den Externalismus ist dieser Zusammenhang allenfalls kontingent, selbst wenn er existiert. Laut der internalistischen Position sind

---

<sup>159</sup> Die Ausdrücke ›Internalismus‹ und ›Externalismus‹ gehen auf Falk (1948) und Frankena (1958) zurück; Seit Williams (1979) dieselbe Ausdrücke auf allgemeine Fragen der Handlungsmotivation ausgeweitet hat, werden sie in sehr verschiedenen Kontexten in der Motivations- und Handlungstheorie verwendet. Im Folgenden werde ich mich auf moraltheoretischen Kontext beschränken; vgl. dazu Brink (1989: Kap.3); Dancy (1993: Kap.1) und Smith (1994: Kap.3).

moralische Werturteile, Wertungen und Überlegungen notwendig mit Motiven zum entsprechenden moralischen Handeln verbunden: Wenn jemand von der Wahrheit eines moralischen Urteils überzeugt ist, dann ist er dadurch motiviert, entsprechend zu handeln. Frankena zufolge ist die Motivation irgendwie in die moralischen Urteile *eingebaut* (Frankena, 1958: 50). Demgegenüber ist es für den Externalismus eine Sache, von der Wahrheit eines moralischen Urteils überzeugt zu sein, und eine andere, ein Motiv zur Ausführung eines moralischen Handelns zu haben. Moralisches Urteil und Motivation sind für den Externalismus voneinander getrennt. Es wäre also möglich, dass jemand, der davon überzeugt ist, eine bestimmte Handlung aus normativen Gründen ausführen zu müssen, dennoch kein Motiv hat, entsprechend zu handeln. Um moralisch motiviert zu sein, bedarf es einer externen Motivation wie z.B. einer äußeren Sanktion (körpernahe Strafe) oder einer inneren Sanktion (Schuld- und Schamgefühle), welche dazu motiviert, das Urteil zu befolgen. Wesentlich für den Externalismus ist die Annahme, dass diese Motive nicht notwendig mit den moralischen Überzeugung des Handelnden verbunden sind.

Beim Internalismus sind ethische Werte, normative Handlungsgründe und erklärende Handlungsmotive aufeinander bezogen. Daraus ergibt sich zwei Forderungen für das Verhältnis von normativen Handlungsgründen und erklärenden Handlungsmotiven (vgl. Dancy, 2000: 103). Zum einen: Normative Handlungsgründe müssen Entitäten beinhalten, die zugleich den Handelnden zum moralischen Handeln motivieren können. Das bedeutet, dass moralisches Handeln durch normative Handlungsgründe erklärt werden kann. Zum anderen: Erklärende Handlungsmotive müssen ethische Entitäten beinhalten, die nicht nur motivierend, sondern auch normativ sind. Das bedeutet, dass erklärende Handlungsgründe moralisch gerechtfertigt werden müssen. Aus den beiden Forderungen folgt, dass normative Handlungsgründe und erklärende Handlungsmotive *de facto* miteinander identisch sind. Nach der internalistischen Position ist es unmöglich zu urteilen, dass eine Handlung moralisch gerechtfertigt ist, ohne zugleich motiviert zu sein, die Handlung auszuführen. Beim Internalismus geht es darum, *was* nicht nur normative Handlungsgründe, sondern auch gleichzeitig erklärende Handlungsmotive liefern kann. Für diese Arbeit sollte auch gefragt werden, ob unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt in der Lage ist, die beiden Forderungen zu erfüllen.

#### **6.4.2 MORALISCHE WERTUNG, MOTIVATION UND MORALISCHES HANDELN**

Wie oben gezeigt, sind moralische Tatsachen, Eigenschaften, Werte und evaluative Entitäten der Wirklichkeit, die moralische Urteile oder Aussagen wahr oder falsch machen, weder mit

natürlichen Dingen zu identifizieren, die *materialiter* bzw. *in rerum natura* existieren, noch mit übersinnlicher Wirklichkeit, die vollständig unabhängig von unseren Leistungen ist. Moralische Tatsachen, Eigenschaften, Werte und evaluative Entitäten der Wirklichkeit berufen sich weder auf einen reinen Szientifismus, noch auf eine großzügige Ontologie. Sie sind m.E. nicht unabhängig von unseren historischen Werterfahrungen und unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt. Sie können zwar ontologisch gesehen unabhängig von der derzeitigen Wahrnehmung bzw. Überzeugung des Handelnden bzw. des Beurteilenden sein; eine solche ontologische Unabhängigkeit bedeutet jedoch nicht, dass der Handelnde durch moralische Tatsachen, Eigenschaften, Werte und evaluative Entitäten der Wirklichkeit motiviert sein kann, ohne von ihnen überzeugt zu sein. Welche Rolle spielen unsere Überzeugung und Bewertung bei der Konstituierung erklärender Handlungsmotive? Diese Frage lässt sich wie folgt ausdrücken: (i) Sind moralische Tatsachen, Eigenschaften, Werte und evaluative Entitäten der Wirklichkeit *selbst* motivational wirksam?; (ii) Sind unsere Überzeugung von ihnen und unsere Bewertung mitkonstitutiv für erklärende Handlungsmotive?

Wer die Position (i) vertritt, müsste auch die Rolle unserer Überzeugung von moralischen Tatsachen, Eigenschaften, Werten und evaluativen Entitäten der Wirklichkeit berücksichtigen, um ihre motivationale Wirkung sichtbar zu machen. Der Vertreter der Position (i) bezeichnet unsere Überzeugung von moralischen Tatsachen, Eigenschaften, Werten und evaluativen Entitäten der Wirklichkeit jedoch nicht als einen konstitutiven Bestandteil erklärender Handlungsmotive. Das Fehlen unserer Überzeugung von moralischen Tatsachen, Eigenschaften, Werten und evaluativen Entitäten der Wirklichkeit macht es zwar unmöglich, dass wir dazu motiviert werden, ihren moralischen Forderungen gemäß zu handeln; dies bedeutet für den Vertreter der Position (i) jedoch nicht, dass unsere Überzeugung von moralischen Tatsachen, Eigenschaften, Werten und evaluativen Entitäten der Wirklichkeit erklärende Handlungsmotive mitkonstituiert. Unsere Überzeugung von moralischen Tatsachen, Eigenschaften, Werten und evaluativen Entitäten der Wirklichkeit ist nur eine ermöglichende Bedingung, anhand derer sie tatsächlich motivational wirksam werden können (vgl. Dancy, 2000: Kap.6.2). Unsere Überzeugung von moralischen Tatsachen, Eigenschaften, Werten und evaluativen Entitäten der Wirklichkeit als ein mentales Zwischenstück zwischen dem Subjekt und der Wirklichkeit ist nur ein Platzhalter für moralische Tatsachen, Eigenschaften, Werte und evaluative Entitäten der Wirklichkeit (vgl. Halbig, 2004: 68ff.). Moralische Tatsachen, Eigenschaften, Werten und evaluative Entitäten der Wirklichkeit *selbst* bilden für den Vertreter der Position (i) erklärende Handlungsmotive. Wenn unsere Überzeugung von

moralischen Tatsachen, Eigenschaften, Werten und evaluativen Entitäten der Wirklichkeit nur als ein Platzhalter für sie bezeichnet wird, müssen sie selbst aber verantwortlich dafür sein, uns zum moralischen Handeln zu motivieren.

Ein Einwand gegen eine solche Ansicht kann aufgrund des freien Willens des Menschen erhoben werden. Mir scheint, dass die Rolle des Menschen – genauer gesagt: die Rolle des praktischen Urteils oder die Rolle moralischer Überlegung – für die Begründung moralischer Normen und für die Motivierung menschlicher Handlungen bei einer solchen Ansicht unterschätzt wird. Nur wenn wir moralische Tatsachen, Eigenschaften, Werte und evaluative Entitäten der Wirklichkeit nicht wahrnehmen, werden wir nach einer Position (i) moralisch nicht motiviert. Eine solche Möglichkeit erklärt manche Fälle, wieso wir trotz der Existenz von moralischen Tatsachen, Eigenschaften, Werten und evaluativen Entitäten der Wirklichkeit moralisch nicht motiviert werden, nicht aber alle solche Fälle. Wie später gezeigt wird, lassen sich praktische Urteile und moralische Überzeugungen von rein theoretischen Urteilen und deskriptiven Überzeugungen unterscheiden. Da praktische Urteile und moralische Überzeugungen Wertungen enthalten, werden wir je nach praktischem Urteil und moralischer Überzeugung, motiviert oder nicht. Aufgrund unseren moralischen Überzeugungen und Bewertungen sind wir unterschiedlich motiviert. Bemerkenswert ist, dass unsere Wertungen nicht immer bzw. bloß durch die Irrtümer unserer Wahrnehmungen erklärt werden können. Wenn moralische Tatsachen, Eigenschaften, Werte und evaluative Entitäten der Wirklichkeit selbst intrinsisch motivierend sind, sollten wir hier mit einer ontologischen Schwierigkeit rechnen. Denn grundsätzlich stellt sich die Frage, wie intrinsisch handlungsleitende Entitäten vorstellbar sind (vgl. Döring, 2002: 27; vgl. Mackie, 1981). Sie sind *ipso facto vorgegeben*, also aller Erkenntnis *vorgeordnet*. Da sie *de facto* keinen Bezug auf unsere Leistungen wie z.B. Bewertungen haben, sollten sie durch unsere Erkenntnis erst nur *entdeckt* werden.

Derjenige, der die Position (ii) vertritt, behauptet, dass unsere Überzeugung von moralischen Tatsachen, Werten und evaluativen Entitäten *notwendig* für die Konstituierung erklärender Handlungsmotive ist. Die Notwendigkeit unserer Überzeugung wird zwar bei Position (i) nicht geleugnet; Der Begriff ›notwendig‹ wird aber je nach dem Kontext anders verwendet. Nach der Position (ii) wird die Rolle unserer Überzeugung nicht bloß auf einen Platzhalter für moralische Tatsachen, Werte und evaluative Entitäten reduziert. Sie ist ein mitkonstitutiver Bestandteil erklärender Handlungsmotive. Der Mensch handelt ja moralisch aufgrund bzw. mithilfe von moralisch-praktischen Überlegungen, die er als normative Handlungsgründe betrachtet. Wenn er etwas für wertvoll hält, nimmt er ihm gegenüber positive Einstellung ein (vgl. Scanlon, 1999: 95). Demgegenüber wenn er etwas als evaluativ neutral oder sogar

negativ betrachtet, handelt er wahrscheinlich nicht. Moralisch-praktische Überlegungen, d.h. moralisch-praktische Urteile, Überzeugungen, Bewertungen, sind durch ihre grundlegenden Einflüsse auf das menschliche Handeln gekennzeichnet. Je nachdem, wie wir moralische Tatsachen, Werte und evaluative Entitäten erkennen und anerkennen, werden wir motiviert oder nicht. Dies bedeutet allerdings nicht, dass moralische Tatsachen, Werte und evaluative Entitäten vollständig durch subjektive Leistungen konstituiert werden. Ontologische Realität bzw. Existenz ist prinzipiell unabhängig von unserem epistemischen Zugang zu ihr. Mir scheint aber unplausibel, dass die Existenz von moralischen Tatsachen, Werten und evaluativen Entitäten vollständig unabhängig von unseren moralisch-praktischen Überlegungen erklärende Handlungsmotive mit sich bringt und somit fast automatisch moralische Handlungen auslöst, obgleich moralische Handlungen ohne dieselbe Existenz von vornherein schwer vorstellbar sind. In diesem Sinne sind unsere moralisch-praktischen Überlegungen mitkonstitutiv für Handlungsmotivation und unsere moralischen Handlungen. Wir als der Bewertende sind verantwortlich für unsere moralisch-praktischen Überlegungen, um zum moralisch richtigen Handeln motiviert werden zu können. Und wir als Handelnde sind verantwortlich für unsere Handlungen. Eine solche Position kollabiert nicht in den ethischen Subjektivismus bzw. die kontraktualistische Ethik, weil sie sich grundsätzlich auf ontologische Realität der Moral wie moralische Tatsachen, Werte und evaluative Entitäten bezieht, und auch, weil sie grundsätzlich auf epistemische Objektivität im Sinne von intersubjektiver Zugänglichkeit fußt. Das heißt: Unsere moralisch-praktischen Überlegungen, die nicht unabhängig von unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sind, lassen sich nicht bloß auf subjektive Wünsche, Präferenzen und Projektionen zurückführen.

Bisher hat sich gezeigt, dass unsere moralisch-praktischen Überlegungen *mitkonstitutiv* für erklärende Handlungsmotive sind. Das bedeutet, dass sie notwendig für die Konstituierung erklärender Handlungsmotive sind. Dadurch wird jedoch nicht bewiesen, dass sie allein hinreichend für die Konstituierung erklärender Handlungsmotive sind.<sup>160</sup> Dies bedeutet allerdings nicht, dass sie mit unseren zusätzlichen Wünschen verbunden sein müssen (vgl. Kap.6.1). Ansonsten kollabiert diese Position mehr oder weniger in die humane Motivationstheorie bzw. den ethischen Subjektivismus. Damit wir zum moralisch richtigen Handeln motiviert werden, müssen unsere moralisch-praktischen Überlegungen und Überzeugungen mit moralischen Tatsachen, Werten und evaluativen Entitäten verbunden sein. Ohne ihre reale Existenz sind unsere moralisch-praktischen Überlegungen bzw.

---

<sup>160</sup> Vgl. zu diesem Thema: Raz (1999); Scanlon (1999). Die beiden Autoren betrachten Überzeugungen allein als hinreichend für die Konstituierung erklärender Handlungsmotive.

Überzeugungen schwer vorstellbar. Umgekehrt benötigen moralische Tatsachen, Werte und evaluative Entitäten unsere moralisch-praktischen Überlegungen und Überzeugungen, um tatsächlich uns zum moralischen Handeln zu motivieren, weil sie allein nicht motivational wirksam werden können. Wenn sie intrinsisch motivational wirksam wären, würden wir alle fast immer gleich motiviert, gleichgültig, wie wir sie erkennen, urteilen und bewerten. Dementsprechend würden wir fast immer gleich handeln. Unsere Handlungen scheinen dann quasi bloße Reaktionen auf sie zu sein. Eine solche Annahme widerspricht jedoch unseren Handlungen, die in der wirklichen Welt beobachtet werden.

Allgemein gesagt: Ontologische Realität der Moral und epistemische Objektivität der Moral müssten also zueinander in korrespondierender bzw. kooperierender Beziehung stehen. Unsere moralisch-praktischen Überlegungen und Überzeugungen müssten normative Aspekte der Wirklichkeit, d.h. moralische Tatsachen, Werte und evaluative Entitäten, zum Inhalt haben. Und normative Aspekte der Wirklichkeit müssten sich auf geeignete Weise mit moralisch-praktischer Vernunft verbinden. Dadurch können wir zum moralisch richtigen Handeln motiviert werden. Es besteht also eine komplexe Beziehung zwischen normativen Aspekten der Wirklichkeit und moralisch-praktischer Vernunft bzw. unseren bewertenden Zugang zu normativen Aspekten der Wirklichkeit. In diesem Sinne sind normative Aspekte der Wirklichkeit und unsere wahre moralisch-praktischen Überlegungen zwei notwendige Komponenten, die uns zum moralisch richtigen Handeln motivieren. Zusammengefasst lässt sich sagen: Wir handeln mit Blick auf die Wirklichkeit, nicht mit Blick auf uns selbst. Unsere moralischen Handlungen und die hinter ihnen stehenden Motive beruhen auf dem Zusammenwirken von normativen Aspekten der Wirklichkeit (moralischen Tatsachen, Werten, evaluativen Entitäten etc.) und intentional-evaluativem Zugang zu ihnen (unsere moralisch-praktischen Überlegungen, Urteile, Bewertungen, Überzeugungen etc). Unsere evaluativen Überzeugungen von moralischen Tatsachen und Werten sind motivational wirksam. Sie unterscheiden sich von rein deskriptiven Überzeugungen, weil sie durch praktische Vernunft bearbeitet werden und Wertungen beinhalten. Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sind als eine Art moralisch-praktische Überlegungen in dieser Weise motivational wirksam.

Im folgenden wird diskutiert, ob sie nicht nur notwendig, sondern hinreichend dafür sind, uns zum moralisch richtigen Handeln zu motivieren. Die Ansicht, moralische Überzeugungen seien notwendig für *moralische* Motivation, ist schwer zu leugnen. Moralische Motive sind eigentlich nicht vorstellbar ohne den Bezug auf die ihnen zugrunde liegenden moralischen Überzeugungen. Sie sind intentional auf normative Aspekte der Wirklichkeit (moralische

Tatsachen, Werte und evaluative Entitäten) bezogen und lassen sich von ihnen gedanklich nicht ablösen. Zwischen Internalisten und Externalisten ist unstrittig, dass unsere moralisch-praktischen Überlegungen wie z.B. Wertungen *in der Regel* motivational wirksam sind. In diesem Sinne bezeichnen Cullity und Gaut den Internalismus sogar als einen ›Gemeinplatz‹ (Cullity & Gaut, 1997: 3). Dementsprechend versucht Rachels das Motivationsproblem von vornherein als das Problem zu erklären, warum moralische Urteile oder Überzeugungen notwendig zum Handeln motivieren (Rachels, 1998: 3f.). Laut der internalistischen Position ist moralische Überzeugung *notwendig* mit einem Motiv zum entsprechenden Handeln verbunden. Darüber hinaus behauptet der Internalismus, dass ein *hinreichendes* Motiv für die Handlung schon durch unsere moralisch-praktischen Überlegungen bzgl. normativer Gründe mitgegeben ist. Damit impliziert der Internalismus jedoch nicht, dass moralische Motive fast zwangsläufig handlungswirksam werden. Nicht jedes für sich hinreichende Motiv wird umgesetzt. Dass moralische Gründe und Motive notwendig verbunden sind, heißt auch nicht automatisch, dass dem Motiv entsprechend gehandelt wird. Ob die entsprechende Handlung tatsächlich ausgeführt wird, liegt mehr oder weniger in der Entscheidung des Handelnden. Der Internalismus leugnet nicht, dass ein moralisches Motiv im Kampf mit konkurrierenden Motiven unterliegen kann und nur eines davon umgesetzt werden kann. Menschen sind in der Lage, wider ihr moralisches Urteil zu handeln (vgl. Scarano, 2002: 434; Döring, 2002: 22f.). Obgleich eine solche Position des Internalismus ein plausibles Argument für die Motivation und die Handlungen anbietet, bleibt die Frage, ob sie wirklich als Internalismus bezeichnet werden kann. Das heißt: Wenn unsere moralisch-praktischen Überlegungen bzw. moralischen Motive oft nicht umgesetzt werden, fragt es sich, wo der Internalismus sich vom Externalismus unterscheidet. Damit wird auch danach gefragt, *wieso* unsere moralisch-praktischen Überlegungen bzw. moralischen Motive oft nicht umgesetzt werden. Für diese Arbeit wird danach gefragt, ob unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt notwendig und hinreichend ist, uns zu einem moralisch richtigen Handeln zu motivieren. Es kommt hier darauf an, welche Rolle sie dafür spielt, tatsächlich eine wohlgeordnete gute Welt zu verwirklichen.

Der Externalismus bestreitet, dass moralische Überzeugungen eine motivationale Kraft besitzen. Indem der Externalismus *de facto* moralische Überzeugungen für Überzeugungen rein deskriptiver Art hält, die mit Überzeugungen über das Bestehen von Sachverhalten in der Natur bzw. Wissen von einem naturwissenschaftlichen oder mathematischen Sachverhalt zu vergleichen ist, insistiert er vor allem darauf, dass das Moment des Fürwahrhaltens nicht hinreichend für moralische Motive und die Ausführung eines moralisch richtigen Handelns ist.



Wie Aristoteles zu Recht behauptet hat, bewegt die bloße Einsicht nichts (NE 1139a: *dianoia d'aute ouden kinei*), weil sie keinen motivationalen Gehalt hat. Aus externalistischer Sicht ist der Zusammenhang zwischen normativen Gründen (wie z.B. Wertung) und entsprechender Handlungsmotivation nicht notwendig, sondern allenfalls kontingent. Daraus folgt die Möglichkeit, dass eine Person zwar feste moralische Überzeugungen hat, sie aber darin kein Motiv sieht, ihnen entsprechend zu handeln. Genau in diesem Punkt divergieren der Internalismus und der Externalismus. Während motivationale Kraft für den Internalismus unsere moralisch-praktischen Überlegungen bereits begleitet, bedarf es für den Externalismus zusätzlicher Motive wie z.B. Sanktionen, Belohnungen, soziale Anerkennung, altruistische Gefühle usf., die unabhängig von unseren moralisch-praktischen Überlegungen sind, um moralisch motiviert zu sein. Wenn ein externes Motiv nach Ansicht des Externalismus nicht hinzukommt, würde es niemals zur Ausführung eines moralisch richtigen Handelns kommen. Eine solche Ansicht des Externalismus scheint jedoch für den Internalisten unplausibel zu sein.<sup>161</sup> Für die Internalisten ist fraglich, wieso wir überlegen, etwa was moralisch richtig oder falsch ist, und somit was wir tun dürfen und müssen, wenn unsere moralisch-praktischen Überlegungen keine Rolle für die Motivation und die Ausführung eines moralisch richtigen Handelns spielen würde. Wie kann man dann erklären, dass eine Person eine Handlung unterlässt, obgleich sie der festen Überzeugung ist, dass dieselbe Handlung getan werden muss?

Der Mangel an Handlungsfähigkeit muss hier nicht diskutiert werden. Wenn wir ein ertrinkendes Kind sehen, sind wir alle in den allermeisten Fällen davon überzeugt, dass wir es retten müssen. Eine Person, die gar nicht schwimmen kann, befindet sich jedoch nicht in der Lage, die Rettungsaktion auszuführen, obwohl sie ebenfalls der festen Überzeugung ist, dass sie möglichst helfen sollte. Ein solcher Fall scheint mir kein moralisches Moment zu haben, über den wir aus moralischer Sicht diskutieren sollten. Es gibt aber viele anderen Fälle, die tatsächlich die internalistische Position widerlegen. Das heißt: Eine Person, die davon überzeugt ist, dass sie eine bestimmte Handlung tun müsste, handelt sie häufig nicht ihrer Überzeugung entsprechend oder sogar wider ihre Überzeugung. Damit wäre dem Externalismus Recht zu geben. Es gibt ja häufig gute Handlungsgründe, die uns letztlich doch nicht zu einer entsprechenden Handlung bewegen.

Wie kann der Internalismus auf die Frage antworten, wieso normative Handlungsgründe bzw. moralische Überzeugungen häufig nicht motivational wirksam werden bzw. häufig nicht in entsprechende Handlungen umgesetzt werden? Der Internalismus zieht anhand dieser Fragen

---

<sup>161</sup> Vgl. Zur prominenten Verteidigung des Externalismus: Brink (1989: Kap.3); Vgl. auch zur ausführlichen Kritik an Brinks Argument: Smith (1994: Kap.3).

seine Position allerdings nicht zurück. Statt dessen greift er vielmehr diese Fragen an. Die Internalisten halten solche Personen entweder für irrational, oder für diejenige, die in Wahrheit niemals zu einer bestimmten moralischen Überzeugung kommt. Das heißt: Dem Internalismus zufolge macht der Mangel an praktischer Rationalität es häufig unmöglich, dass jemand zu einem moralisch richtigen Handeln motiviert ist und tatsächlich moralisch handelt, obwohl er weiß, was moralisch richtig ist. Dann ist er in Augen der Internalisten nicht richtig davon überzeugt, wie *er selbst* handeln müsste, obwohl er weiß, was moralisch gefordert ist und somit wie man handeln müsste. Mit anderen Worten kennt er zwar eine sozial anerkannte Überzeugung, von der er selbst jedoch nicht überzeugt ist. Dies erinnert uns an den moralischen Intellektualismus Sokrates', dass moralisches Wissen nicht nur notwendige, sondern hinreichende Bedingung moralischen Handelns ist. Entsprechend sei die Tatsache, dass sich jemand nicht seinen moralischen Überzeugungen gemäß verhält, ein hinreichender Beweis dafür, dass er das moralisch Richtige nicht kenne, zumindest nicht hinreichend kenne, um davon im vollen Sinne überzeugt zu sein (Birnbacher, 2003: 292). Eine solche Behauptung scheint mir den Vorteil zu haben, dass sie nicht einfach widergelegt werden kann, weil niemand weiß, wie stark der Handelnde davon überzeugt ist, was moralisch richtig ist und wie er selbst handeln müsste. Damit kann der Internalismus also nach wie vor seine Ansicht vertreten, dass normative Handlungsgründe und unsere moralisch-praktischen Überlegungen nicht nur notwendig, sondern auch hinreichend seien, um uns zu moralisch richtigem Handeln zu motivieren.

Das obige Argument des Internalismus besagt, dass jemand zu einem moralisch richtigen Handeln motiviert ist und somit tatsächlich moralisch handelt, nur wenn er wirklich davon überzeugt ist, was moralisch gefordert ist. Laut der internalistischen Position muss er nicht irrational, sondern rational sein. Im Allgemeinen: Dass man wirklich davon überzeugt ist, was moralisch gefordert ist, ist nicht nur notwendige, sondern auch hinreichende Bedingung für die Motivation und ferner für die Ausführung eines moralisch richtigen Handelns, sofern der Handelnde rational ist. Wir sind jedoch nicht immer in der Lage, rational zu denken und zu handeln. Je häufiger wir nicht rational sind, desto schwächer wird eine solche Ansicht des Internalismus. Doch bleibt die Frage offen, wie rational wir sind, und wie häufig wir irrational sind. Wenn wir sagen könnten, dass wir in der Regel rational seien, wäre der obige Einwand gegen die internalistische Ansicht in meinen Augen nicht entscheidend.

Wir sollten uns aber hier an rationale Egoisten erinnern, die wir im Exkurs 1 kennengelernt haben. Sie kennen zwar sozial anerkannte moralische Normen – das heißt: Sie wissen, was moralisch gefordert ist und wie man handeln müsste; Sie befolgen jedoch nicht immer

moralische Normen bzw. Forderungen. Sie sind zwar rational; Sie handeln jedoch nicht immer moralisch. Sie handeln nur moralkonform, insofern sie von ihrem Verhalten profitieren können. Da sie ausschließlich um ihres Selbstinteresses willen handeln, werden sie allenfalls als Moralkonformist bzw. Opportunist bezeichnet. Anders als Internalisten behaupten, zeigt dies ja, dass der Mensch nicht unbedingt zu einem moralisch richtigen Handeln motiviert ist, obwohl er rational ist. Rationale Egoisten handeln häufig unmoralisch und sogar moralwidrig, obwohl sie rational sind. In den Augen der Internalisten sind sie niemals von dem moralisch Richtigen bzw. Guten überzeugt – das heißt: sie haben niemals moralisch genuine Wertungen getroffen. Deswegen scheint es den Internalisten sehr plausibel, dass sog. rationale Egoisten nicht zu einem moralisch richtigen Handeln motiviert sind und häufig unmoralisch handeln, weil sie in Wahrheit irrational sind. Die Plausibilität dieser Behauptung hängt natürlich davon ab, was man unter dem Begriff ›Rationalität‹ versteht. Auch wenn rationale Egoisten in den allermeisten Fällen nur am Begriff ›Rationalität‹ im engeren Sinne (Klugheit) interessiert sind, kann man nicht sagen, dass sie gar nicht rational sind. Wenn der Begriff ›Rationalität‹ willkürlich definiert würde, würde er nicht unserem Alltagsverständnis entsprechen.

Meines Erachtens sind rationale Egoisten davon überzeugt, was sie tun sollten, und welche Handlungen moralisch erlaubt sind. Trotzdem sind sie in den meisten Fällen von kalkulierten Vorteilsüberlegungen, d.h. Selbstinteressen, motiviert. Die Kluft zwischen ihrer moralischen Überzeugung und ihrem Handlungsmotiv kann durch ihre Willensschwäche erklärt werden. Die von einer moralischen Überzeugung ausgehende Motivation ist für sie nicht immer stark genug, sich gegen konfligierende Motive wie Selbstinteressen durchzusetzen (vgl. Birnbacher, 2003: 292). Das heißt: Mit der Kluft zwischen ihrer moralischen Überzeugung und ihrem Handlungsmotiv ist nicht unbedingt gemeint, dass sie niemals davon überzeugt sind, was moralisch richtig und gut ist. Da sie willensschwach sind, sind sie nicht immer in der Lage, ihre moralische Überzeugung vom ethisch Richtigen und Guten in entsprechende Handlung umzusetzen. In diesem Sinne sollten wir nicht nur die internalistische, sondern auch die externalistische Position in Rechnung ziehen. Moralische Überzeugungen spielen zwar eine entscheidende Rolle für die Motivation und die Ausführung eines moralischen Handelns; man muss jedoch nicht bestreiten, dass weitere moralische Motive bzw. altruistische Gefühle wie z.B. Sympathie, Mitleid, Liebe usf. und auch nicht-moralische Motive wie z.B. Streben nach sozialer Anerkennung oder soziale Strafung hinzukommen, um moralische Überzeugungen in entsprechende Handlungen umzusetzen.

Radikale Positionen des Internalismus und des Externalismus sind nicht leicht durchzuhalten. Unsere moralischen Überzeugungen vom moralisch Richtigen bzw. Guten sind m.E. zwar

nicht nur notwendig, sondern auch hinreichend für moralische Motivation; Sie sind jedoch nicht unbedingt notwendig für die Ausführung eines moralischen Handelns, da es auch von nicht-moralischen Motiven geleitet sein kann.<sup>162</sup> Sie sind ebenfalls nicht hinreichend für die Ausführung eines moralischen Handelns, weil sie nicht stark genug sind, um sich gegen konkurrierende Motive durchzusetzen. Dies bedeutet allerdings nicht, dass der Handelnde allein von nicht-moralischen Faktoren motiviert werden kann und somit ausschließlich aus externen bzw. nicht-moralischen Motiven handelt, die kaum mit unseren moralischen Überzeugungen zusammenhängen. Da unser Handeln in der wirklichen Welt in den meisten Fällen ein Ausdruck des Zusammenwirkens von internen und externen Motiven ist, kann man sagen, dass externe Motive nicht ausschließlich, sondern partiell zur Ausführung eines moralischen Handelns bzw. Umsetzung unserer moralischen Überzeugungen in entsprechende Handlungen beitragen. Das bedeutet, dass ein moralisches Handeln ohne externes Motiv vorstellbar ist. Außerdem sollten wir bemerken, dass externe Motive des Externalismus nicht mit normativen Handlungsgründen zusammenhängen.

Die Rolle unserer moralischen Überzeugungen für die Motivation und für die Ausführung eines moralischen Handelns darf nicht unterschätzt werden. Mir scheint unwahrscheinlich, dass es niemals zur Ausführung eines moralischen Handelns kommen würde, ohne ein externes Motiv hinzuzukommen. Wir sind von unseren moralischen Überzeugungen vom moralisch Richtigen bzw. Guten motiviert. Dementsprechend handeln wir in vielen Fällen moralisch. In diesem Sinne sind normative Handlungsgründe, unsere moralisch-praktischen Überlegungen, Bewertungen, Überzeugungen usf. motivational wirksam und in vielen Fällen (ohne externe Motive) tatsächlich handlungswirksam. Selbst wenn unsere moralischen Überzeugungen manchmal aus konkurrierenden Motiven (Selbstinteressen), Willensschwäche oder aus anderen Gründen nicht in entsprechende Handlungen umgesetzt werden, bedeutet dies allerdings nicht, dass wir gar nicht von unseren moralischen Überzeugungen vom moralisch Richtigen bzw. Guten motiviert sind. Die Ansicht, dass wir ausschließlich aus nicht-moralischen Gründen oder kalkulierten Vorteilsüberlegungen handeln, kann m.E. nicht wahr sein. Damit kann man sagen, dass unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt (die inhaltlichen, realen und objektiven Kriterien der Moral, die mit Hilfe des Zusammenwirkens von unserer historisch konstituierten Vorstellung und unserer moralischen Überlegungen begründet werden) nicht nur notwendig, sondern auch

---

<sup>162</sup> Allerdings ist umstritten, ob eine Handlung, die von nicht-moralischen Motiven geleitet ist, als moralische Handlung bezeichnet werden kann. Aus der Perspektive des Konsequentialismus, bei dem Handlungsmotive in der Regel nicht mitgerechnet werden, kann eine solche Handlung ohne weiteres mit einer moralischen Handlung gleichgesetzt werden. In einer ethischen Position, die großes Gewicht auf Handlungsmotive legt, wird eine solche Handlung jedoch nicht als moralische Handlung bezeichnet. In dieser ethischen Position sind nur moralische Motive in der Lage, ein moralisches Handeln auszuführen.

hinreichend, zum moralisch richtigen Handeln zu motivieren. Da sie nicht immer in der Lage ist, sich gegen konfligierende Motive wie egoistische und anthropozentrische Interessen des Menschen durchzusetzen, wird sie jedoch nicht immer in entsprechende Handlungen umgesetzt. Das heißt: Wir gehen nicht immer moralisch gut mit der Natur um, obwohl wir davon überzeugt sind, was moralisch und ökologisch gefordert ist, und wie wir für die Verwirklichung einer wohlgeordneten guten Welt handeln sollten. Soziale Normierungen als externe Motive wie z.B. das Natur- und Tierschutzgesetz, das Kyoto-Protokoll, die Agenda 21 etc. sind deshalb unverzichtbar. Unsere Einsicht in den guten Zustand der Welt kann in der Regel mit anderen Motiven kombiniert werden. Dadurch können normative Handlungsgründe handlungswirksam sein.

## 6.5 EMOTIONEN IN DER MORAL

Die Rationalität des Menschen trägt zwar zur Bildung unserer moralischen Überzeugungen vom moralisch Richtigen bzw. Guten bei, und somit auch, uns zu moralischem Handeln zu motivieren; die Rationalität des Menschen garantiert jedoch nicht immer die Umsetzung unserer moralischen Überzeugungen in entsprechende Handlungen. Raz zufolge gibt es in der Tat eine Asymmetrie zwischen *capacity-rationality* und *capacity to act* (Raz, 1999: 117). Deswegen insistieren die Internalisten nicht darauf, dass immer und automatisch dem Motiv bzw. unseren moralischen Überzeugungen entsprechend gehandelt wird. Ob unsere moralischen Überzeugungen bzw. normativen Handlungsgründe tatsächlich in entsprechende Handlungen umgesetzt werden, liegt in der Entscheidung des Akteurs. In diesem Sinne ist jedes intentionale Handeln ein willentliches Handeln. Obgleich normative Handlungsgründe bzw. unsere moralischen Überzeugungen vom moralisch Richtigen bzw. Guten nicht immer und automatisch in entsprechende Handlungen umgesetzt werden können, bedeutet dies allerdings weder, dass sie keinen Einfluss auf die Motivation und die Ausführung eines moralischen Handelns nehmen, noch, dass man immer externe Motive für die Ausführung eines moralischen Handelns benötigt. Sie sind selbst motivational wirksam und lösen in vielen Fällen ohne externe Motive tatsächlich moralische Handlungen aus,<sup>163</sup> weil sie

---

<sup>163</sup> Diese Ansicht ist allerdings nicht unabhängig von dem Menschenbild. Das heißt: wie der Mensch sich selbst versteht. Wenn der Mensch sich ganz und gar als moralisches Wesen bezeichnet, versucht er (fast) immer seine moralische Überzeugung vom moralisch Richtigen bzw. Guten in entsprechende Handlungen umzusetzen, soweit er dazu in der Lage ist. Für ihn reichen moralische Wertungen aus, um zum moralisch richtigen Handeln zu motivieren. Wenn der Mensch sich ganz und gar als Egoist bzw. sogar Amoralist versteht, setzt er nur selten seine moralische Überzeugung in entsprechende Handlungen um, je nachdem, ob er von seinem Verhalten profitieren kann oder nicht. Da sein Verhalten um seines Selbstinteresses willen durchgeführt wird, fragt es sich, ob es als moralisches Verhalten bezeichnet werden kann. Es besteht sogar die Möglichkeit, dass er in vielen Fällen nicht aufrichtig vom moralisch Richtigen bzw. Guten motiviert ist. Er braucht (fast) immer nicht nur seine moralischen Überzeugungen, sondern externe Motive, um die Umsetzung seiner moralischen Überzeugungen in

Bewertungen enthalten, die diesen Überzeugungen einen gänzlich anderen Charakter verleihen als Überzeugungen über das Bestehen von natürlichen Sachverhalten (vgl. Birnbacher, 2003: 293). Da Bewertungen anders als rein deskriptive Überzeugungen bestimmte affektive Einstellungen gegenüber dem Bewerteten ausdrücken, sind moralische Überzeugungen, die Bewertungen enthalten, nicht mit deskriptiven Überzeugungen gleichzusetzen. Moralisch-praktische und ästhetisch-praktische Überzeugungen sind nicht allein durch die Bearbeitung der Rationalität gekennzeichnet. Sie enthalten bereits ein affektives und volitionales Moment. Es bedarf m.E. einer weiteren Erklärung der Bewertung, der Emotionen und des Verhältnisses der Emotionen zur Bewertung.

Oben hat sich gezeigt, dass Bewertungen nicht allein mithilfe der Rationalität, sondern nur mithilfe des Zusammenwirkens von Rationalität (im Sinne von praktischer Vernunft), Emotionen und Willen möglich sind. Da Bewertungen in der Regel einen emotionalen Anteil haben, sind unsere moralischen Überzeugungen vom moralisch Richtigen bzw. Guten, die Bewertungen enthalten, selbst motivational wirksam. Sie lösen in vielen Fällen ohne externe Motive tatsächlich moralische Handlungen aus. Die Erkenntnis des Wertvollen ist in den meisten Fällen nicht ohne Zusammenwirken des emotionalen und voluntativen Anteils unserer Seelenvermögen möglich. Das bedeutet, dass die Bewertung von etwas als gut bereits einen emotionalen und volitionalen Anteil hat. Falls wir z.B. zu der moralischen Überzeugung kommen, dass eine Person P wirklich dringend hilfsbedürftig ist, und somit zu dem moralischen Urteil, dass wir so schnell wie möglich P helfen müssen, spielt der emotionale und voluntative Anteil unserer Seelenvermögen dabei nicht nur eine *unterstützende Rolle* für die Motivierung moralischen Handelns und für die Umsetzung unserer moralischen Überzeugung in entsprechende Handlungen, sondern auch eine *mitkonstitutive Rolle* für die Bildung unserer moralischen Überzeugungen und Urteile. Die moralische Überzeugung von moralischen Tatsachen oder Werten, Bewertungen und Werturteile beziehen sich also bereits in gewissem Maße auf einen emotionalen und voluntativen Anteil unserer Seelenvermögen. Praktische Vernunft ist nicht gänzlich von seinem emotionalen und voluntativen Anteil der Seelenvermögen zu trennen. Wenn wir zu einem moralischen Urteil kommen, benötigen wir deshalb nicht nur praktische Vernunft, sondern auch Emotionen und Wille. In der aristotelischen Tradition ist praktische Vernunft etwa im Sinne der *phronesis* nicht von anderen psychischen Vermögen zu isolieren. Moralische Überzeugungen, Urteile und Bewertungen bilden in diesem Sinne eine komplexe Konstruktion, sie teilen einerseits

---

entsprechende Handlungen zu ermöglichen. Die Natur des Menschen zu idealisieren bzw. zu radikalieren ist theoretisch gut vorstellbar; die Natur des Menschen ist in Wirklichkeit weder extrem moralisch, noch extrem unmoralisch. In diesem Zusammenhang bezeichnet Hume die Natur des Menschen als *moderate egoist*.

praktische Vernunft und Emotion sowie Wille andererseits. Sowohl die Motivation moralischen Handelns und die Umsetzung unserer moralischen Überzeugungen in entsprechende Handlungen als auch die Bildung (ggf. auch die Rechtfertigung) unserer moralischen Überzeugungen und Urteile erfolgen in vielen Fällen nicht isoliert. Die Plausibilität und Rechtfertigung dieses Arguments hängt m.E. in ganz entscheidendem Maße davon ab, was wir unter ›Emotion‹ verstehen.

### **6.5.1 ÜBERBLICK ÜBER DIE BISHERIGEN POSITIONEN ZU EMOTION**

In den letzten Jahren ist die Auseinandersetzung mit den Emotionen des Menschen zu einem zentralen Thema verschiedener Teildisziplinen der Philosophie geworden. In der praktischen Philosophie finden sich ausführliche Diskussionen zur Frage nach der Beschaffenheit von Emotionen und zur Auseinandersetzung mit der Frage nach ihrer Rolle und Funktion für das Denken und Handeln des Menschen. Damit versucht man vor allem, eine Antwort auf die Frage nach der Rolle der Emotionen in moralischen Urteilen und Handlungen zu geben, und somit schließlich eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Emotion, Werten, Urteilen und Moral zu geben. Dieses ist in der philosophischen Geschichte von einem Dilemma geprägt: auf der einen Seite machen Emotionen (hier besonders im Sinne von Empfindung) den Akteur unfrei und sind deshalb ethisch nur durch die Kontrolle und Distanz der Vernunft von Bedeutung, auf der anderen Seite motivieren sie zu moralischen Handlungen, die durch Vernunft allein nicht zustande kämen (vgl. Mayer, 2002: 141). Um das Verhältnis von Emotion und Moral zu verstehen, bedarf es vor allem eines Blickes auf zwei jeweils unbefriedigende Positionen zu Emotion in der philosophischen Geschichte.

In der klassischen Theorie der Gefühle wird formuliert, dass Gefühle sowohl zu moralischen Urteilen und moralischem Werten als auch zur Ausführung moralischen Handelns beitragen, und darüber hinaus, dass Gefühle wie Sympathie oder Mitleid selbst zu den Tugenden gezählt werden können. Der Stoiker grenzt dagegen den Tugendbegriff grundsätzlich von den Empfindungen oder Affekten ab. Besonders bei Kant sollten moralische Urteile und Normen sich definitiv auf (subjektive) Gefühle, sondern auf praktische Vernunft berufen, damit sie sich universalisieren lassen. In seiner „reinen Moralphilosophie“ konzipiert Kant die Vorstellung von moralischen Pflichten in Abgrenzung von Gefühlen bzw. sinnlichen Neigungen, um das oberste Prinzip der Moralität aufzusuchen und festzusetzen (vgl. GMS: 392). Kant macht deutlich, dass die Möglichkeit des kategorischen Imperativs nicht durch empirische Bedingungen, also auch nicht durch moralische Gefühle begründet werden kann, und somit versucht er den Pflichtbegriff ausdrücklich gegen das Gefühl und die Neigung

abzugrenzen. Außerdem sind Gefühle für Kant eigentlich nicht imstande, uns zu moralisch richtigem Handeln zu motivieren, weil sie aus der subjektiven Perspektive stammen, die dem notwendig objektiven Charakter der Moral widerspricht. Selbst wenn Gefühle wie z.B. Sympathie oder Mitleid uns zu moralisch richtigem Handeln zu motivieren scheinen, macht Kant deutlich, dass moralisches Handeln nicht einmalig oder kontingenterweise, sondern immer moralischen Normen bzw. Forderungen entsprechen soll, d.h. dass moralisches Handeln nicht nur pflichtgemäß, sondern „aus Pflicht“ erfolgen soll. Allein emotional motivierte Maximen und Handlungen sind deshalb im Kantischen Sinne nicht moralisch. Für Kant spielen Gefühle also weder eine unterstützende Rolle für die Motivation eines moralisch richtigen Handelns, noch eine mitkonstitutive Rolle für die Begründung moralischer Normen. In diesem Zusammenhang wird die Moralphilosophie Kants häufig als eine gefühllose und rigoristische Philosophie bezeichnet.<sup>164</sup>

Im Unterschied zu Kant sind zwei ethische Theorien, die großes Gewicht auf Emotionen legen, aber auch in scharfem Gegensatz zueinander stehen, in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts ausgearbeitet worden. Eine Theorie ist die materiale Wertethik, die vor allem von Max Scheler entwickelt worden ist und in der deutschsprachigen Ethik eine wichtige Rolle gespielt hat. Gegen Kants Formalismus in der Ethik versucht Scheler die materiale Wertethik und die Phänomenologie der Gefühle erneut zu begründen (vgl. Scheler, 1916; vgl. Exkurs.2). Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass es der materialen Wertethik zufolge denkunabhängige axiologische Eigenschaften bzw. objektive Werte gibt, die wir nur mithilfe bestimmter Emotionen erfassen können. Der materialen Wertethik zufolge kann eine solche Wertewelt nicht durch Vernunft bzw. Verstand, sondern nur durch Gefühle, genauer ausgedrückt: durch das intentionale Wertfühlen, entdeckt und erkannt werden. Emotionen werden demnach als Einstellungen begriffen, die uns einen epistemischen Zugang zu Werten als besonderen Teilen der objektiven Realität verschaffen (Steinfath, 2002: 110). Objektive Werte sind m.E. für die materiale Wertethik durch die ontologische Grundlage der Moral gekennzeichnet, und das intentionale Wertfühlen durch die epistemische Grundlage. Damit kann man sagen, dass moralisches Denken und Handeln für Scheler definitiv nicht unabhängig von Gefühlen sind. Das heißt: Gefühle sind wesentlich für die Moral, weil objektive Werte als reale Grundlage der Moral sich nur durch intentionale Gefühlsakte erkennen lassen. Doch sollten wir bemerken, dass Gefühle und das intentionale Wertfühlen

---

<sup>164</sup> Die kantische Ethik wird häufig kritisiert, dass sie das moralische Subjekt als emotionale Person vernachlässige, und damit ausschließlich eine rein vernunftmäßig geregelte Moral definiere. Nach einem viel zitierten Beispiel, das an Schillers Kant-Kritik anschließt, könnte intuitiv einer, der seinen kranken Freund „aus Neigung“ besucht, ein besserer Mensch sein als derjenige, der dasselbe nur „aus Pflicht“, das heißt aus allgemeinen Prinzipien heraus, tut (vgl. Mayer, 2002: 127).



niemals objektive Werte mitkonstituieren. Dieser Theorie zufolge sind Werte Emotionen vorgeordnet, da die Gefühlsakte bzw. die moralischen Urteile nichts anderes sind, als aus dem Spiegel eines objektiven Wertehimmels oder einer ewigen Rangordnung der Werte moralische Sachverhalte entgegenzuschauen. Moralische Urteile und Überzeugungen sind deshalb hier tatsächlich vorgegeben. Unsere Aufmerksamkeit ist also nun darauf gerichtet, dass zum einen die Rolle der praktischen Vernunft in der materialen Wertethik vernachlässigt wird, und zum anderen, dass die Emotionen in der materialen Wertethik keine konstitutive Rolle für die Bildung moralischer Urteile und Überzeugungen spielen.

Eine andere Theorie ist der Emotivismus wie er bei Alfred Jules Ayer und Charles Leslie Stevenson entwickelt wird. Gegen die Vernunftsethik behauptet der Emotivismus, dass moralische Urteile keine reinen Vernunftakte, sondern Manifestationen bzw. Expressionen emotional getönter Pro- und Kontra-Einstellungen sind. Deswegen geht es bei moralischen Urteilen um Emotionen im Sinne von Gefühlswallungen. Für Emotivisten sind Bewertungen nichts anderes als Ausdruck von subjektiven emotionalen Zuständen oder Einstellungen und Werte lediglich Projektionen dieser Zustände oder Einstellungen auf die Welt. Selbst wenn der Emotivismus gewissermaßen die Dominanz bzw. Einseitigkeit der Vernunftakte in der Moral kritisiert, besteht die Einseitigkeit des Emotivismus seinerseits darin, dass er die Rolle und Funktionen emotional getönter Einstellungen absolut setzt und damit die rationalen Aspekte moralischer Urteile sowie Bewertungen vernachlässigt. Das bedeutet, dass der Emotivismus schließlich wichtige Züge moralischer Urteile und Bewertungen, wie ihren Anspruch auf Objektivität vernachlässigt, die über den Horizont des individuellen Subjekts hinausgehen muss. Alle moralischen Aktivitäten sollten sich m.E. auf überindividuelle Wertmaßstäbe berufen. Falls moralische Urteile und Bewertungen bloße Gefühlsäußerungen wären, wäre nicht zu erklären, warum ihnen über ihren subjektiven bzw. individuellen Ausdruck hinaus eine handlungsleitende Funktion zukommt. Für den Emotivismus sind moralische Urteile und Bewertungen mehr oder weniger schlicht Ausdruck einer persönlichen Vorliebe oder bloß individuelle Hurra!-Erfahrung. Deswegen bietet der Emotivismus keine objektiven Maßstäbe oder Grundlage der Moral an, auf die unsere moralischen Urteile bzw. Bewertungen sich berufen. Im Gegensatz zum Emotivismus stehen wir m.E. vor zwei Aufgaben, zum einen, die Emotionen erneut zu definieren bzw. verstehen, und zum anderen, den rationalen Aspekten moralischer Urteile bzw. Bewertungen angemessen Rechnung zu tragen (vgl. Birnbacher, 2003: 344ff.; Steinfath, 2002: 110f.).

## **6.5.2 DER KOGNITIVISMUS INNERHALB DER PHILOSOPHIE DER EMOTION: EMOTION, MORALISCHES URTEIL UND MOTIVATION**

Kaum zu bestreiten ist, dass die meisten Emotionen motivationale Kraft haben – das heißt: sie spielen eine unterstützende Rolle für die Motivation und Ausführung moralischen Handelns sowie die Umsetzung moralischer Überzeugungen in entsprechende Handlungen. Obwohl Kant bekanntlich versucht, die Gefühle in seiner universalen Begründung der Moral möglichst außen vor zu lassen, erkennt er jedoch an, dass moralische Urteile in den allermeisten Fällen passende Motive wie exemplarisch das moralische Gefühl der Achtung vor dem moralischen Gesetz als die subjektive Triebfeder des guten Willens erzeugen. Anders als Kant versucht Hume die Begründung eines moralischen Urteils von Gefühlen abhängig zu machen. Er bestreitet zuerst die Möglichkeit eines Übergangs von Urteilen der Vernunft zu moralischen Urteilen. Urteile der Vernunft sind nämlich allesamt Urteile, die eine Beziehung zwischen Ideen ausdrücken. Sie konstatieren etwas, ohne etwas vorzuschreiben und können daher nicht zum Handeln motivieren. Demgegenüber motivieren moralische Urteile intrinsisch bzw. notwendig zum Handeln. Wer einen Diebstahl als moralisch nicht gut bezeichnet, sagt etwas über seine Emotionen aus, die diese Handlung in ihm hervorruft. Wenn wir eine Handlung als moralisch gut bezeichnen, so artikulieren wir unser Gefühl der Billigung, und wenn wir eine Handlung als moralisch schlecht bezeichnen, so drücken wir ein Gefühl der Mißbilligung aus (vgl. Rohls, 1991: 261f.). Moralische Urteile, die durch das Gefühl bestimmt werden, haben auf diese Weise eine motivierende Kraft. Charakteristisch ist, dass Gefühle in einer solchen Gefühlsethik als seelische Empfindungen ohne repräsentationalen Inhalt interpretiert werden. Gefühle haben in diesem Sinne jedoch kein rationalen Aspekt und fungieren daher mehr oder weniger bloß als blinder Antreiber. Damit fragt es sich, ob gefühlsbedingte Urteile allein ein guter Kandidat für moralische Urteile sein können (vgl. Kap.6.1). Im Gegensatz zum internalistischen Ansatz zur Erklärung moralischer Motivation entkoppelt der externalistische Ansatz die Rechtfertigung eines moralischen Urteils von der Frage nach dessen motivierender Kraft. Gefühle fungieren im Rahmen einer externalistischen Theorie als den moralischen Urteilen bloß äußerliche Handlungsmotive. Das heißt: Gefühle tragen nicht dazu bei, normative Handlungsgründe zu bilden, sondern, normative Handlungsgründe zu verstärken bzw. sie in entsprechende Handlungen umzusetzen (vgl. Greenspan, 1988: 154). Zusammengefasst lässt sich sagen: Gefühle in der Moral sind überwiegend durch ihre unterstützende Rolle für die Motivation und Ausführung moralischen Handelns, die Verstärkung moralischer Überzeugung sowie die Umsetzung moralischer Überzeugung in entsprechende Handlungen gekennzeichnet.

Das neue Interesse an den Gefühlen besteht jedoch nicht in der Wiederholung der bisherigen Diskussion über die Rolle der Gefühle in der Moral, sondern in einer fundamentalen Neubewertung der kognitiven Relevanz von Gefühlen. Während Gefühle traditionell überwiegend als arationale Empfindungen betrachtet wurden, stößt man nunmehr verstärkt auf die entgegengesetzte These, dass Gefühle ein integraler Bestandteil rationalen Urteilens und Handelns seien. Diesem Sinneswandel liegt eine kognitivistische Reinterpretation des Gefühlsbegriffs zugrunde, die den Gefühlen einen intentionalen oder repräsentationalen Inhalt zubilligt (Döring, 2002: 15). Die kognitivistische Position innerhalb der Philosophie der Gefühle geht davon aus, dass Gefühle einen urteilshaften Charakter besitzen. Gefühlen wird ein intentionaler oder repräsentationaler Inhalt zugeschrieben, kraft dessen sie sich als ein integraler Bestandteil menschlicher Rationalität verstehen lassen, insofern nämlich der repräsentationale Inhalt der Gefühle in normative Beziehungen zu den Inhalten von Urteilen oder Überzeugungen eintreten kann. Gefühle gelten nun als intentionale, wertende Urteile, nicht bloß als Klasse von Empfindungen. Gefühlsbedingte Urteile sind damit nicht mehr bloß Ausdruck von Empfindungen, sondern haben ebenso wie die ihnen zugrundeliegenden Gefühle und ebenso wie rein intellektuell begründete Urteile einen repräsentationalen Inhalt.

Die fortwährende Auseinandersetzung zwischen Kognitivisten und Non-Kognitivisten in der Philosophie der Gefühle zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich. Kognitivisten behaupten, dass Gefühle zumindest mitkonstitutiv für die Bildung moralischer Überzeugungen und Urteilen seien, und darüber hinaus, dass Gefühle identisch mit Urteilen seien.<sup>165</sup> Demgegenüber insistieren Non-Kognitivisten darauf, dass Gefühle primär Erregungen des Nervensystems oder leibliche Empfindungen sind, und damit, dass sie keine rationale bzw. repräsentationale Seite haben und sie daher tatsächlich keine Rolle für moralische Urteile spielen. Die Ursache einer derartigen Gegenüberstellung zwischen Kognitivisten und Non-Kognitivisten ist in gewissem Maße darauf zurückzuführen, dass Kognitivisten und Non-Kognitivisten Gefühle unterschiedlich analysieren, und, dass Non-Kognitivisten verschiedene Aspekte der Gefühle übersehen. Obwohl die klassische Gefühlstheorie in vielen Fällen Gefühle als Komplexe von affektiven und kognitiven Elementen beschreibt, blendet sie den Empfindungsaspekt und den kognitiven Aspekt eines Gefühls oftmals ganz aus. Gefühle sind Komplexe aus verschiedenen Elementen, die zwar phänomenal als integrales Ganzes erlebt werden, aber sich in der phänomenologischen Analyse als bestimmte Struktur aus Kognition und Affektivität erweisen. Es gibt viele Arten von Gefühlen, von kognitiv hochentwickelten Gefühlen bis hin zu primär

---

<sup>165</sup> Robert C. Solomon vertritt eine solche Position (Gefühle sind Urteile). Er weist z.B. darauf hin, dass meine Scham mein Urteil ist mit dem Ergebnis, dass ich für eine unglückliche Situation oder ein unglückliches Ergebnis verantwortlich bin (Solomon, 1993: 126).

affektiv geprägten Gefühlen bzw. leiblichen Empfindungen. Falls verschiedene Aspekte der Gefühle nicht genau zu bemerken sind, oder falls nur ein Aspekt der Gefühle übertrieben wird, scheint die obige Auseinandersetzung zwischen Kognitivisten und Non-Kognitivisten unlösbar zu sein. Der Haupteinwand der Kognitivisten gegen die Empfindungstheorie betrifft genau ihre mangelhaften Differenzierungsleistungen und ihr eindimensionales Verständnis von Gefühlen. Die Wirkungsmacht kognitivistischer Theorien in der Philosophie der Gefühle ist wesentlich darauf zurückzuführen, dass sie verschiedene Aspekte der Gefühle bemerken.

Im Jargon der Philosophie der Gefühle wird die Empfindungsseite von Emotionen als ihre Affektivität bezeichnet. Affektivität ist diejenige Eigenschaft von Emotionen, die sie von Einstellungen wie Meinungen und Absichten unterscheidet und damit mit distinkten Formen des Empfindens verknüpft ist (vgl. Steinfath, 2002: 106). Das bloße Haben von Affektivität gilt in der Regel nicht als moralisch gut, sondern bestenfalls als ein Anzeichen bestimmter Arten von Einstellungen und Handlungen, weil sie noch keinen rationalen bzw. evaluativen Aspekt hat. Leibliche Empfindungen, wie sie kaltes Wasser erzeugt, kann man weder als moralisch gut, noch als moralisch schlecht bezeichnen. Emotionen haben zugleich scharf umrissene kognitive Implikation; sie besitzen einen repräsentationalen Gehalt. Aufgrund ihres kognitiven Gehalts lassen sich Emotionen nicht bloß auf affektive Phänomene wie leibliche Empfindungen reduzieren. Prinzipiell können als kognitivistisch alle Gefühlstheorien gelten, die den Emotionen wesentlich einen intentionalen oder repräsentationalen Inhalt zusprechen (Döring, 2002: 28). Der kognitivistischen Position in der Theorie der Gefühle zufolge sind Emotionen erstens intentional, d.h. auf bestimmte Objekte gerichtet. Das intentionale Objekt einer Emotion wird demnach in der Weise repräsentiert, wie es dem Begriff dieser Emotion entspricht. Wenngleich die Intentionalität der Emotionen seit der Antike im Rahmen der philosophischen Diskussion über Emotionen anerkannt wird, wird sie erst seit einigen Jahrzehnten in Hinblick auf eine mögliche Rationalität der Gefühle systematisch entwickelt. Sich zu ärgern bzw. zu empören heißt z.B. genauer, sich *über etwas* zu ärgern bzw. zu empören. Wenn eine Person P sich ohne intentionale Objekte ärgert bzw. empört, kann ihr Ärger bzw. ihre Empörung nicht verständlich für Dritte sein. Da ihr Ärger in diesem Fall Dritten grundlos zu sein scheint bzw. nicht begründet zu werden scheint, lässt er sich nicht erklären, rechtfertigen oder rationalisieren. Rationale Erklärung eines Urteils oder einer Handlung durch Emotionen setzt notwendig voraus, dass die Emotion einen intentionalen Inhalt hat. Die Empörung über die Robbenjagd in Kanada macht z.B. es nur dann rational, gegen die Tierquälerei zu protestieren, wenn die Emotion einen intentionalen Inhalt hat, der die Tierquälerei als ungerecht repräsentiert. Nur insofern es geboten scheint, etwas gegen die

Tierquälerei zu tun, liefert der Inhalt der Empörung einen Handlungszweck. Durch diesen kann die Handlung erklärt, gerechtfertigt oder rationalisiert werden. Dabei muss die moralisch-praktische Überlegung des Handelnden wie z.B. moralisches Urteil, moralische Bewertung usf., die zu dieser Handlung führt, in einer angemessenen Beziehung zum intentionalen Inhalt der erklärenden Emotion stehen. Bemerkenswert ist, dass wir m.E. mit Hilfe des Zusammenwirkens von praktischer Vernunft (Rationalität) und Emotion zu einem moralischen Urteil kommen, etwa dass Tiere niemals willkürlich gequält werden dürfen.

Für kognitivistische Gefühlstheorie ist wichtig, dass Emotionen nicht nur intentional, d.h. auf etwas gerichtet sind, sondern auch als repräsentational angesehen werden müssen. Wie das obige Beispiel zeigt, empört eine Person P sich *über* die Robbenjagd in Kanada – und: P sorgt sich *um* die Auswirkungen der globalen Erwärmung. Eine Emotion ist auf etwas gerichtet und hat dementsprechend ein intentionales oder Zielobjekt (*target*) (de Sousa, 1987: 116). Die Robbenjagd in Kanada und die Auswirkungen der globalen Erwärmung bilden jeweils das intentionale Objekt der Empörung und der Sorge. In keinem Fall aber lassen Emotionen sich auf bloße Handlungsdispositionen reduzieren, sondern implizieren notwendig eine Bewertung ihres jeweiligen intentionalen Objekts.<sup>166</sup> Emotionen enthalten also einen evaluativen Aspekt. P's Empörung über die Robbenjagd in Kanada heißt, dass P ganz gewiss die Robbenjagd in Kanada als ungerecht betrachtet oder – genauer gesagt: bewertet. Eine emotionale Repräsentation besteht grundsätzlich in einer bestimmten Bewertung, da die Zuschreibung von Eigenschaften wie empörend nicht rein deskriptiv ist, sondern das intentionale Objekt in bestimmter Weise (wie z.B. die Robbenjagd in Kanada als ungerecht) evaluiert.<sup>167</sup> Emotionen haben kognitivistischer Gefühlstheorie zufolge einen urteilshaften Charakter. Sie sind in diesem Sinne zumindest mitkonstitutiv für (moralische) Überzeugungen, Urteile und Bewertungen<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> In seinem Buch (1963), das heute als der Ausgangspunkt der gegenwärtigen kognitivistischen Gefühlstheorie betrachtet wird, charakterisiert Kenny die spezifische Eigenschaft, die das Subjekt dem intentionalen Objekt seiner Emotion notwendig zuschreibt, als das „formale Objekt“ dieser Emotion. Nach Kenny implizieren Emotionen Urteile, indem sie formale Objekte haben (Kenny, 1963: 193f.).

<sup>167</sup> Dadurch, dass sich der repräsentationale Inhalt der Emotionen in Analogie zu dem sinnlicher Wahrnehmungen analysieren lässt, argumentieren Döring und Peacocke indirekterweise das Wesen von gefühlsbedingten Urteilen oder Bewertungen. Der repräsentationale Inhalt von Emotionen kann korrekt oder inkorrekt sein. Weil er korrekt sein kann, vertrauen die Personen, welche die entsprechenden Emotionen haben, unter bestimmten Umständen auf die Urteile, die mit Gefühlen einhergehen. Wenn die Personen auf die repräsentationalen Inhalte von Emotionen bauen, vermögen Emotionen ebenso wie sinnliche Wahrnehmungen eine (die Autoren machen Gebrauch von den begrifflichen Mitteln der durch Sellars und Brandom prominent gewordenen inferentiellen Semantik) nicht-inferentielle Basis für Überzeugungen abzugeben. Wie ein Wahrnehmungsurteil (Der Himmel über Berlin ist blau) durch den Gehalt einer Wahrnehmung nicht-inferentiell gerechtfertigt werden kann, kann den Autoren zufolge ein Werturteil – jedenfalls unter bestimmten Bedingungen – nicht-inferentiell durch eine Emotion gerechtfertigt werden. Wenn man nun davon ausgeht, dass derjenige, der eine Emotion hat, tatsächlich berechtigt ist, auf den Inhalt dieser Emotion zu bauen, dann eröffnet sich für „moralische Emotionen [...] die Möglichkeit, dass sie einen nicht-inferentiellen Weg darstellen, zu Wissen über moralische Propositionen zu gelangen“ (Döring & Peacocke, 2002: 92ff.).

<sup>168</sup> Vgl. Für diese kognitivistische Position innerhalb der Gefühlstheorie: Arnold (1960: 172ff.) und Solomon

Somit kann eine Emotion als ein „aktueller bewußter Zustand mit einem bestimmten Affekt und einer bestimmten Art von intentionalem, nämlich repräsentationalem Inhalt“ (Döring & Peacocke, 2002: 92) aufgefasst werden.

### **6.5.3 HOLISTISCHE NATURETHIK UND EMOTIONEN ODER: SYMPATHIE IN DER HOLISTISCHEN NATURETHIK**

Bisher hat sich gezeigt, dass eine Emotion nicht nur als motivierender Antreiber fungiert, sondern auch einen repräsentationalen Inhalt hat, der für die Handlung spricht. Aufgrund ihres repräsentationalen Inhalts kann eine Emotion eine wichtige Rolle für die Begründung, Erklärung, Rationalisierung oder Rechtfertigung von moralischen Überzeugungen, Urteilen und Bewertungen spielen. Anders formuliert: Emotionen spielen nicht nur eine unterstützende Rolle, normative Gründe zu verstärken oder in entsprechende Handlungen umzusetzen, sondern auch eine konstitutive Rolle, normative Gründe (mit-)zukonstituieren. Allerdings behaupten nicht alle Theorien in der Ethik, dass moralische Normen und normative Handlungsgründe durch Emotionen bzw. repräsentationale Inhalte von Emotionen mitkonstituiert werden. Die konstitutive Position innerhalb der Gefühlstheorie scheint der kantianischen Ethik wenig plausibel zu sein. Demgegenüber spielt sie m.E. eine bedeutende Rolle für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik, die sich auf unsere moralisch-praktische Überlegung bezieht. Ein Zusammenhang zwischen Normen und Werten ergibt sich, sofern Normen auf der Basis von Werten gerechtfertigt werden, die als durch das Zusammenwirken von Rationalität (im Sinne von praktischer Vernunft) und Emotionen konstituiert begriffen werden. Emotionen konstituieren deswegen in vielen Fällen normative Handlungsgründe mit und verleihen unseren moralischen Überzeugungen, Urteile und Bewertungen einen gänzlich anderen Charakter als rein deskriptive Überzeugungen. Das bedeutet, dass Emotionen ebenfalls dazu beitragen, normative Gründe in entsprechende Handlungen umzusetzen bzw. moralische Handlungen tatsächlich auszulösen. Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, anhand deren die unterschiedlichen evaluativen Relationen zueinander gewichtet werden können, als normative Gründe, werden zumindest partiell durch Emotionen konstituiert und sind also zugleich ohne Zusatzmotive wie Wünsche, Selbstinteresse u.ä. motivational wirksam.

Diese Arbeit ging davon aus, dass es bei der holistischen Naturethik um das Verhältnis von Mensch und Natur geht. Bei der Naturethik geht es in der Regel um das menschliche Handeln in der Natur, d.h. die menschlichen Eingriffe in die Natur und die menschlichen

---

(1993: 209-212). Die gegenwärtige kognitivistische Gefühlstheorie wird von de Sousa in seiner Arbeit über die Rationalität der Emotionen weiterentwickelt (de Sousa, 1987).

Mitwirkungen in der Natur. In der Naturethik müsste das menschliche Handeln in der Natur bewertet werden. Da das menschliche Handeln ein Ausdruck des menschlichen Denkens ist, geht es bei der Naturethik ebenfalls um die Einsicht des Menschen in die Natur, die Einstellung des Menschen zur Natur, die Vorstellung von der Natur und der Welt, die evaluative Beschreibung einer wohlgeordneten guten Welt usf. Sofern Emotionen mit dem Zusammenwirken von praktischer Vernunft bzw. Rationalität eine mitkonstitutive Rolle für derartige menschlichen Gedanken spielen, tragen sie zur Begründung moralischer Normen bei, durch die das moralische Handeln des Menschen in der Natur bestimmt wird. Und sofern solche moralischen Normen selbst in vielen Fällen handlungswirksam sind, tragen Emotionen zumindest indirekterweise dazu bei, eine wohlgeordnete gute Welt zu verwirklichen.

Ich bin der Meinung, dass Sympathie, Mitgefühl, Mitleid u.a. gute Kandidaten für solche Emotionen sind, durch die moralische Normen in der Naturethik mitkonstituiert und motivational wirksam werden. Soweit ich sehe, stimmen viele Naturethiker stillschweigend dem gemeinschaftlichen Mitdenken für die Natur zu (z.B. die Begriffe wie *eine* Welt, Natur als Mitgeschöpf, Partnerschaft mit der Natur usf.). Für ein solches Mitdenken schlägt Meyer-Abich unmittelbar exemplarische Begriffe wie natürliche Mitwelt und (Recht-)Gemeinschaft der Natur vor (vgl. Meyer-Abich, bes. 1984, 1990, 1997; vgl. s.o. Kap.1.4.2). Siep entwickelt dafür einen aktualisierten Begriff des Kosmos (vgl. Siep, 2004; vgl. s.o. Kap.1.4.3). Um ein gemeinschaftliches Mitdenken für die Natur zu begründen, sollten wir uns m.E. auf Sympathie, Mitgefühl, Mitleid u.a. blicken. Solche Gefühle sind sozusagen gemeinschaftliche Gefühle, ohne die eine Gemeinschaft zerbrechen wird.

Gegen einen solchen Versuch, ein gemeinschaftliches Mitdenken für die Natur im Anschluss an Sympathie, Mitgefühl, Mitleid mit der Natur zu entwickeln, werden jedoch zwei Einwände erhoben. Zum einen: Sympathie ist zwar bis in die Neuzeit auch ein Begriff der Naturphilosophie; sie wird aber seit 16.Jh. auf den Bereich der sozialen, moralischen und gesellschaftlich-politischen Beziehungen beschränkt. Da der Sympathie-Begriff seit der Neuzeit nur auf menschliche Beziehungen angewendet wird, ist der Begriff „Sympathie, Mitgefühl, Mitleid des Menschen mit der Natur“ unmöglich. Das heißt: Ein solcher Begriff ist nur für empfindungsfähige Wesen von Bedeutung. Und Hume zufolge erstreckt sich Sympathie wegen einer „*limited generosity*“ nur auf Individuen in unserer Nähe. Die Idee der Sympathie mit außermenschlichen Naturwesen scheint die moralische Leistungsfähigkeit der Menschen zu überfordern. Sie ist deshalb motivational kraftlos. Zum anderen: Da Sympathie, Mitgefühl, Mitleid u.a. als menschliche Gefühle nur einen Empfindungsaspekt haben, könnten sie nicht das moralische Prinzip sein, das ein objektives Kriterium anbieten muss. Das heißt:

durch sie können normative Gründe nicht konstituiert werden.

Da solche Einwände m.E. seit der Neuzeit allgemein akzeptiert werden, können sie nicht einfach kritisiert werden. Ich möchte mich deshalb damit begnügen, die Möglichkeit von Sympathie, Mitgefühl, Mitleid u.a. des Menschen mit der Natur zu zeigen und somit ferner die Möglichkeit des gemeinschaftlichen Denkens für die Natur zu entwickeln.

(a) Obgleich die Idee einer allgemeinen Brüderlichkeit aller Menschen unwahrscheinlich zu sein scheint, erstreckt sich Sympathie nicht nur auf Individuen in der Nähe. Wie im Exkurs 1 gezeigt, helfen wir häufig wildfremden Menschen, die sich im Unglück befinden, wie z.B. Opfer von Naturkatastrophen, Waisen, Obdachlose usw. Solche Hilfeleistung kann m.E. nicht unmittelbar durch universalisierbare positive Hilfspflichten, sondern vielmehr durch sog. gemeinschaftliche Gefühle wie Sympathie, Mitgefühl, Mitleid usw. erklärt werden. Unsere Werterfahrungen, die eng mit solchen Gefühlen verknüpft sind, begründen moralische Normen (Man muss Hilfsbedürftigen helfen, gleichgültig, ob man sie persönlich kennengelernt hat oder nicht.) bzw. positive Hilfspflichten. Wichtig ist, dass Sympathie zwei wichtige Komponenten hat: Intimität und Dringlichkeit (Intensität). Die letztere Komponente bewegt uns ohne weiteres zu einem moralischen Handeln, weil Leid sozusagen „*moral appeal*“ hat (vgl. Fn.141).<sup>169</sup>

(b) Für unseren Zusammenhang ist wichtig, ob Sympathie, Mitgefühl, Mitleid u.a. nur zwischen Wesen entstehen, die empfindungs- und zurechnungsfähig sind. Anders gefragt: Müssen das Subjekt und das Objekt empfindungs- und zurechnungsfähig sein?; Verlangt der Begriff von Sympathie, Mitgefühl, Mitleid u.a. das symmetrische Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt? Sympathie, Mitgefühl, Mitleid u.a. sind mehr als bloße Teilnahme am Gefühl des anderen. Ich möchte dafür drei Beispiele nennen: das Mitleid mit einem Menschen, der den Verstand verloren hat, das Mitleid einer Mutter mit ihrem kranken Kind und das Mitleid eines Arztes mit seinem vierjährigen Patienten, der im Koma liegt (vgl. Smith, 1977: 7).

(Bsp.1) Der geistig schwer Behinderte lacht und singt und ist sich seines Elends nicht bewusst. Wenn Mitleid einfach Teilnahme am Gefühl des anderen wäre, wäre es in diesem Fall nicht möglich; wir würden uns vielmehr mit dem Unglücklichen freuen. Dass wir dennoch Mitleid haben, zeigt, dass diese Analyse falsch ist. Mitleid enthält vielmehr ein objektives Element:

---

<sup>169</sup> Sympathie verstärkt die Freude und erleichtert den Kummer. Die Teilnahme an unserem Kummer bereitet uns weit mehr Genugtuung als die Teilnahme an unseren Freuden. Der Ärger, den wir haben, wenn Menschen keine Sympathie mit unserem Kummer haben, ist weitaus stärker, als wenn sie an unseren Freuden nicht teilnehmen. Wir fordern in dem Sinn voneinander Sympathie, dass wir das Zuhören und die Sympathie des anderen als Erleichterung des eigenen Kummers erleben, und dass wir es als Kränkung und Ummenschlichkeit bezeichnen, wenn uns in einer schweren Situation von Anderen diese Teilnahme versagt wird. Umgekehrt freuen wir uns selbst, wenn wir imstande sind, mit dem Leid eines anderen mitzufühlen (vgl. Smith, 1977: 11ff.).



Wir sehen das Übel des anderen Menschen. Es ist dieses Übel und nicht das Gefühl des anderen, welches das Mitleid auslöst. (Bsp.2) Das kranke Kind empfindet zwar die gegenwärtigen Schmerzen, aber es hat keine Sorgen um seine Zukunft. Das Mitleid der Mutter erschöpft sich nicht in der Sympathie mit den Schmerzen. Es bezieht sich vielmehr auf die Empfindung, welche das Kind hätte, wenn ihm die möglichen schwerwiegenden Folgen seiner Krankheit bewusst wären. Auch hier ist die Sympathie nicht lediglich Teilnahme an einer Empfindung; sie schließt vielmehr eine Vorstellung des Übels ein, das den anderen treffen kann. (Bsp.3) Der vierjährige Koma-Patient, der bewußtlos und empfindungslos ist, hat keine Ahnung von seinem Zustand. Er hat nicht einmal Schmerzen. Er spricht niemals mit seinem Arzt. Der Arzt hat dennoch Mitleid mit seinem vierjährigen Koma-Patienten, nicht weil der bewusst oder empfindungsfähig ist, sondern weil der Zustand seines kleinen Patienten ihm elend zu sein scheint.

Aus den obigen Beispielen ergeben sich m.E. drei Folgen. (i) Das Subjekt muss zwar bewusst und empfindungsfähig sein, damit es Sympathie, Mitgefühl, Mitleid mit dem Objekt hat; aber es ist nicht wichtig, ob das Objekt bewusst und empfindungsfähig ist oder nicht. (ii) Für die Begriffe ›Sympathie‹, ›Mitgefühl‹, ›Mitleid‹ u.a. geht es nicht bloß um das Gefühl des anderen, sondern eher um die elende Situation oder die Dringlichkeit des anderen, über die wir oben diskutiert haben. (iii) Mir scheint klar, dass Sympathie, Mitgefühl, Mitleid u.a. kein symmetrisches Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt verlangen. Sympathie, Mitgefühl, Mitleid u.a. sind m.E. sogar durch das asymmetrische Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt gekennzeichnet. Die sog. gefühlsbedingte Ethik geht in diesem Sinne über den Diskussionsrahmen der neuzeitlichen Ethik hinaus, die offenbar das symmetrische Machtverhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt sowie die Symmetrie von Rechten und Pflichten voraussetzt. Sofern die obigen Folgen verständlich sind, könnte man behaupten, dass Sympathie, Mitgefühl, Mitleid u.a. des Menschen mit der Natur bzw. außermenschlichen Wesen vorstellbar wären. Wenn wir z.B. viele fast federlose Hennen sehen, haben wir gewiss komplexe Emotionen. Wir empören uns über die Massentierhaltung. Wir haben Mitleid mit diesen Hennen. Sicher ist, dass es uns leid tut, dass viele Hennen so grausam gequält werden. Damit begründen wir ein ethisches Prinzip, dass die Tierquälerei und die Massentierhaltung nicht erlaubt sein sollten. Dann sollten wir über einen Interessenkonflikt zwischen Mensch und Tier nachdenken. Denn wir bezahlen voraussichtlich etwas mehr für ein Ei, wenn wir auf die Massentierhaltung verzichten. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass viele Tiere um unserer ökonomischen Interessen willen so grausam gequält werden. Beim Genuß eines Frühstückseis denken wir jedesmal an eine fast federlose Henne, die es vielleicht gelegt hat.

Die meisten von uns sind davon überzeugt, dass unsere ökonomischen Interessen nicht größer als artgerechte Behandlung der Tiere sind. Anhand der Begriffe ›Artgemäßheit‹ und ›Gerechtigkeit‹ denken wir darüber nach, was wir tun sollten. Damit kommen wir zu dem moralischen Urteil, dass wir uns um einer Ersparnis von zwei Cent pro Ei willen nicht mitschuldig an der Tierquälerei machen dürfen (vgl. Meyer-Abich, 1984: 181). Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass Sympathie, Mitgefühl und Mitleid in gewissem Maße dazu beitragen, moralische Normen zu begründen, uns zu moralischem Handeln zu motivieren und unsere moralischen Überzeugungen in entsprechende Handlungen umzusetzen.

(c) Sympathie, Mitgefühl, Mitleid u.a. enthalten das, was wir als wichtiges Charakteristikum der Moral bezeichnen können: den überpersönlichen Standpunkt. Jede Form von Sympathie, Mitgefühl, Mitleid u.a. setzt *per definitionem* voraus, dass wir unseren eigenen Standpunkt verlassen und den des anderen einnehmen. Die obigen Beispiele zeigen ja, dass es bei solchen Gefühlen nicht nur um Nachempfinden bzw. –fühlen geht, sondern um Nachdenken über das Übel bzw. die schwerwiegende Situation des anderen sowie ferner auch über das, was wir für den anderen tun sollten. In diesem Sinne haben solche Gefühle einen rationalen Aspekt. Aus der Perspektive der kognitivistischen Theorie innerhalb der Philosophie der Gefühle gesehen können solche Gefühle mit dem Zusammenwirken von praktischer Vernunft bzw. Rationalität dazu beitragen, normative Gründe mitzukonstituieren und sie in entsprechende Handlungen umzusetzen. Damit könnte man sagen, dass solche Gefühle nicht einfach zu ignorieren sind. Sie spielen m.E. ebenfalls bei der Naturethik eine mitkonstitutive Rolle für moralische Überzeugungen, Urteile und Bewertungen sowie somit auch für die Begründung moralischer Normen, durch die das menschliche Handeln in der Natur bestimmt werden. Und sie sind gewiss motivational wirksam und handlungswirksam.

## SCHLUSS

Das Ziel der vorliegenden Arbeit war es, eine holistische Naturethik zu begründen, die die Naturzugehörigkeit des Menschen und die Einheit der Natur als Ganzes wieder sichtbar macht. Es geht in der Naturethik nicht nur um das menschliche Handeln in der Natur, sondern auch um das menschliche Denken. Denn das menschliche Handeln in der Natur ist ein Ausdruck des menschlichen Denkens, aber auch des Bewußtseins überhaupt und letztlich vor allem des menschlichen Selbstverständnisses. Das Selbstverständnis des Menschen kann nicht bloß als Resultat empirischer Entdeckungen aufgefasst werden. Es hängt vielmehr davon ab, wie der Mensch sich selbst bestimmen will. Das Selbstverständnis des Menschen beeinflusst sein Naturverständnis und damit auch unsere moralischen Entscheidungen, welche Einstellung wir zur Natur haben sollten, und wie wir in der Natur handeln sollten. Da das Selbstverständnis des Menschen und sein Naturverständnis eng miteinander verknüpft sind, geht es in der Naturethik um Einstellungen des Menschen zu sich selbst und zur Natur. Der Mensch wählt als Konsequenz der von ihm gewählten Einstellung zu sich selbst und zur Natur ein Handeln gegenüber der Natur. Deshalb lässt sich die tiefgreifende Ursache der gegenwärtigen Naturkrise auf das Unverständnis der Naturzugehörigkeit des Menschen in unserem Selbstverständnis und die Naturvergessenheit sowie die Wertlosigkeit der Natur in unserem Denken zurückführen. In diesem Zusammenhang ist die vorliegende Arbeit davon ausgegangen, dass die gegenwärtige Naturkrise grundsätzlich als Erkenntnis-, Bewertungs- und Orientierungskrise in Bezug auf das Verhältnis von Mensch und Natur aufgefasst werden kann, und damit, dass es einer tiefgreifenden Umorientierung in Sinn- und Werthaltungen zur Natur bedarf, um die gegenwärtige Naturkrise zu überwinden.

Es gibt verschiedene Einstellungen des Menschen zu sich selbst und zur Natur, aufgrund derer sich in ethischer Hinsicht ganz unterschiedliche Folgerungen ziehen lassen. Im Kap.1 habe ich vier verschiedene Begründungsansätze der Naturethik überprüft, um die Ursache und das ethische Heilmittel für die gegenwärtige Naturkrise herauszufinden. Dort hat sich gezeigt, dass der Anthropozentrismus verantwortlich oder mitursächlich für die gegenwärtige Naturkrise ist, weil der Mensch darin als Mittelpunkt aller Reflexionen und als Subjekt des Weltgeschehens verstanden wird, während die Natur bloß als Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse gedacht wird. Im Anthropozentrismus findet sich die Trennung des Menschen von der Natur, d.h. die Naturlosigkeit unseres Selbstverständnisses und die Wertlosigkeit der Natur in unserem Denken. Angesichts der gegenwärtigen Naturkrise sollten wir deshalb zunächst die ethische Aufgabe übernehmen, das anthropozentrische Denken zu

kritisieren und die ethischen Probleme, die sich einer zwischenmenschlichen Ethik stellen, zu überwinden. Danach benötigen wir ein Umdenken, um den anthropozentrischen Ansatz zu ersetzen und zugleich einen Ausweg aus der gegenwärtigen Naturkrise zu zeigen. Angesichts der gegenwärtigen Naturkrise wird heute klar, dass die Gegenstände der Naturethik nicht bloß auf das Interesse des Menschen oder die Optimierung der Lust-Schmerz-Balance von empfindungsfähigen Wesen reduziert werden können. Daran anschließend habe ich behauptet, dass ein guter Zustand der Gesamtnatur oder der Welt in der Naturethik thematisiert werden sollte. In der vorliegenden Arbeit habe ich deshalb versucht, eine holistische Naturethik zu begründen, die heute als eine erkenntnis- und handlungsleitende Orientierungsinstanz für die Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise fungieren kann.

In der Naturethik kommt es m.E. darauf an, woher wir ein erkenntnis- und handlungsleitendes Orientierungswissen entwickeln können. Das neuzeitliche Verständnis von Mensch und Natur besagt auf der kosmologischen Ebene, dass die Natur nicht mehr als eine wohlgeordnete gute Welt, sondern nur als ein naturwissenschaftlich erfassbarer Gegenstand, der auf *matters of fact* zurückgeführt wird, verstanden wird; und auf der anthropologischen Ebene, dass der Mensch kein Teil dieser Natur, sondern Beobachter oder Herrscher dieser Natur ist. Die Natur ist seit der Neuzeit entzaubert, aber zugleich neutralisiert und fragmentiert. Damit wird die Natur seit der Neuzeit nicht mehr im ethischen Zusammenhang verstanden. Die Ethik ist seit der Neuzeit nur neutral mit Blick auf das Verhalten zur Natur, und richtet den Blick nur auf die zwischenmenschlichen Beziehungen oder die symmetrische Beziehung zwischen Rechten und Pflichten. Da die Natur wertneutral geprägt sei, ließen sich ethische Werte und Normen häufig vollständig auf subjektive Wünsche, Präferenzen und Projektionen zurückführen. Ich habe deshalb behauptet, dass das neuzeitliche Menschen- und Naturbild nicht als Mittel zur Konsultierung einer Orientierungsinstanz fungieren kann, sondern eher mitursächlich für die gegenwärtige Naturkrise ist (vgl. Kap.2.2 & Exkurs 1).

Meines Erachtens sollten wir uns auf einen umfassenderen Naturbegriff berufen, der nicht auf den szientifischen Naturbegriff der Neuzeit reduziert wird, wenn wir aus der holistischen Einstellung des Menschen zu sich und zur Natur ein lebenspraktisches Orientierungswissen gewinnen wollen. Ein Rückblick auf antike Naturvorstellungen kann heute als Hilfe angeraten werden, weil in den antiken Naturvorstellungen von einem guten Leben und einer guten Welt die Rede war. Deshalb habe ich versucht, die Vorstellungen von einer wohlgeordneten guten Welt im europäischen und im ostasiatischen Denken zu formulieren, aufgrund derer das holistische Verhältnis des Menschen zur Natur wiederhergestellt werden kann. Dazu habe ich in Kap.2 und Kap.3 versucht, unsere historischen Vorstellungen von einem guten Leben und

einer guten Welt darzustellen, in denen sich die Natur als Ganzes in unsere moralischen Überlegungen miteinbeziehen lässt. Ich habe das Verhältnis des Menschen zur Natur im europäischen und ostasiatischen Denken, insbesondere den Begriff ›Kosmos‹ im europäischen Denken und den Begriff ›Tian‹ im ostasiatischen Denken als die Konzeptionen einer wohlgeordneten guten Welt, untersucht. Daraus ergibt sich, dass sich die Natur zum einen als Sphäre durchgängiger Ordnung präsentiert, deren positive Bewertung sich in der Bezeichnung für das Naturganze ausdrückt, und zum anderen, dass ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ wichtige Werte der Natur sind, die aus den europäischen und den ostasiatischen Vorstellungen von einer wohlgeordneten guten Welt abgeleitet werden (vgl. auch Kap.5.3).

Meiner Auffassung nach ist unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt das wohlverstandene Ziel, nach dem wir streben sollten, und eine weithin geteilte Ansicht (shared-understanding), von der wir oder zumindest die meisten von uns überzeugt sind. Unsere historisch konstituierten Vorstellungen von einem guten Leben und einer guten Welt können also inhaltliche, reale und objektive Kriterien der Moral sein, anhand derer unsere Wünsche, Projekte und Handlungen in der Natur moralisch überprüft werden können. Moralische Normen, anhand derer das menschliche Handeln in der Natur und das adäquate Verhältnis des Menschen zur Natur formuliert werden, können mit Hilfe unserer historisch konstituierten Vorstellungen von einem guten Leben und einer guten Welt begründet werden. Damit ist allerdings nicht gemeint, dass die moralischen und rechtlichen Ansprüche der Menschen um der Natur als des Ganzen willen vernachlässigt werden sollten, sondern, dass sie in eine wohlgeordnete gute Welt integriert werden sollten. Dabei versteht sich der Mensch nicht als Herrscher und Eroberer der Natur, sondern als natürliches Mitsein, das seine moralischen und rechtlichen Ansprüche in die Konzeption einer gerechten Ordnung der Welt integriert. Die Natur wird hier nicht mehr als bloßes Mittel betrachtet, das dem Menschen für beliebige Wünsche zur Verfügung steht.

Da sich unsere Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt erst in bestimmten Kulturkreisen entwickelt, kann man allerdings fragen, ob sie objektiv ist. Ein rein räumlich orientierter Relativismus ist jedoch für die moderne Welt nicht mehr anwendungsfähig. Angesichts der gegenwärtigen Naturkrise gibt es keine verschiedenen Welten, sondern nur Eine Welt. Außerdem gibt es zwischen der europäischen und der ostasiatischen Geisteswelt fließende Übergänge, der Gegensatz ist also nicht so groß, wie man oft denkt. Die Vorstellung eines absoluten Ostens oder absoluten Westens ist nichts anderes als ein von Menschen kreierte begriffliches Konstrukt. Es gibt mehr Gemeinsamkeiten zwischen ›Kosmos‹ und ›Tian‹ als unsere historischen Vorstellungen von einer wohlgeordneten guten Welt, in der sich

der Mensch als ein integrativer Teil der Natur als des Ganzen versteht. Darin zeigt sich, dass die ethischen Begriffe ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ als wichtige Handlungsprinzipien des Menschen in der Natur fungieren. Unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt ist deshalb objektiv im Sinne der intersubjektiven Zugänglichkeit.

Wer mit Hilfe unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt ethische Handlungskriterien formulieren möchte, sollte sich bewußt machen, dass moralische Normen heute nicht ohne weiteres auf einen metaphysisch fundierten Naturbegriff zurückgeführt werden können, der partiell der naturwissenschaftlichen Weltauffassung widerspricht. Die Natur als Kosmos oder Tian wird bereits als etwas Normatives verstanden. Moralische Normen sind hier mehr oder weniger vorgegeben, also aller Erkenntnis vorgeordnet. Die Moralisierung der Natur scheint deshalb heute unhaltbare Überfrachtungen für unser gegenwärtiges Wissen und unsere moralischen Überzeugungen zu beinhalten. Wir sollten die Rolle unserer moralischen Überlegungen und die Rolle des empirischen Wissens über die Natur berücksichtigen, um moralische Normen in der Naturethik zu begründen. Wir benötigen m.E. empirisches Wissen über die Natur, um angemessene und realisierbare Umgangsnormen des Menschen mit der Natur zu begründen. In der Naturethik können moralische Normen nicht ohne Bezug auf die Wirklichkeit begründet werden. Das bedeutet allerdings nicht, dass moralische Normen bloß auf das *realm of law* oder *matters of fact* zurückgeführt werden. Jeder Versuch, normative Aussagen aus rein deskriptiven Aussagen abzuleiten, d.h. moralische Normen unmittelbar aus deskriptiven Naturprozessen oder – zuständen abzuleiten, zieht den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses auf sich. Er wird im Rahmen der Naturethik als Naturalisierung der Moral kritisiert.

Im Teil II der vorliegenden Arbeit habe ich versucht, zu zeigen, wie die holistische Naturethik begründet werden sollte, ohne der Moralisierung der Natur und der Naturalisierung der Moral zu verfallen. Es geht darum, wie die Normativität der lebensweltlichen Naturauffassung und die Faktizität der szientifischen Naturauffassung richtig zueinander in Beziehung gesetzt werden können, um moralische Normen in der holistischen Naturethik zu begründen. Ich bezweifle, dass wir heute ein erkenntnis- und handlungsleitendes Orientierungswissen zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise dadurch gewinnen können, dass wir uns ausschließlich auf eine rein szientistische Naturkonzeption berufen, die durch einen starken Trend zur Neutralisierung und Fragmentierung der Natur gekennzeichnet ist. Eine solche Naturkonzeption trägt eher dazu bei, die philosophische Position des ethischen Projektivismus zu verstärken. Die zunehmende Bedeutung einer naturwissenschaftlichen Betrachtung der

Welt führt zu einer Dichotomie von Geist und Welt. Um eine solche scheinbare Aufspaltung von Normativität und Wirklichkeit zu überwinden, sollten wir uns m.E. einen umfassenderen Naturbegriff wiederaneignen, in dem evaluative und deskriptive Komponenten richtig zueinander in Beziehung gesetzt werden. Mit diesem Naturbegriff habe ich versucht, aus dem Zustand der Oszillation zwischen dem rein naturwissenschaftlich erfassbaren und dem metaphysisch fundierten Naturverständnis auszubrechen. Damit habe ich auch versucht, weder eine Naturalisierung der Moral noch eine Moralisierung der Natur vorzunehmen.

Um einen Ausweg aus der gegenwärtigen Naturkrise zu finden, versuchen viele Naturethiker heute, ›Moral‹ und ›Natur‹ erneut zu definieren. Das bedeutet, dass die Begriffe ›Moral‹ und ›Natur‹ nicht auf das neuzeitliche Verständnis von Moral und Natur reduziert werden sollten, um eine holistische Naturethik zu begründen und damit einen Beitrag zur Überwindung der gegenwärtigen Naturkrise zu leisten. Die zugrundeliegende Idee von Kap.4 und Kap.5 besteht darin, dass der Mensch holistisch denken kann, wenn er sich selbst als einen Teil der Natur als des Ganzen versteht. Im Kap.4 hat sich gezeigt, dass eine holistische Naturethik über die Prinzipien der Autonomie-Moral und der zwischenmenschlichen Moral hinausgehen sollte. In der holistischen Naturethik wird die Natur nicht als Umwelt bezeichnet, die wiederum als Mittel zur Befriedigung menschlicher Interessen bezeichnet wird, sondern als Natur als Ganzes bezeichnet, die in die naturethische Debatte integriert werden sollte. Im Kap.5 habe ich mit der holistischen Naturkonzeption versucht, aus der fruchtlosen Oszillation zwischen der rein szientifischen und der metaphysischen Naturkonzeption auszubrechen. Dort hat sich gezeigt, dass evaluative und kulturelle Aktivitäten des Menschen bei der Bildung der Begriffe ›Natur‹, ›Natürlichkeit‹ und ›Naturgemäßheit‹ berücksichtigt werden sollten. Das bedeutet, dass menschliche Handlungen in der Naturethik moralisch bewertet werden müssten, und dass die Kultur als Teil der Natur zum Gegenstand der Naturethik gehört.

Das Ziel des Kap.6 ist es, zu zeigen, wie moralische Normen mit Hilfe des schwachen moralischen Realismus und von Brückenprinzipien begründet werden können. Dazu sollte klargestellt werden, welche Rolle unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, unsere moralischen Überlegungen, Überzeugungen und Bewertungen sowie empirisches Wissen über die Natur für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik spielen. Im Kap.6 habe ich versucht, zu zeigen, dass das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik durch das Humesche Gesetz bzw. das Sein-Sollens-Problem nicht bedroht wird, wenn passende Brückenprinzipien formuliert werden, anhand derer drei oben genannte Komponenten bei der Begründung moralischer Normen richtig zusammenwirken.

(a) Unsere historisch konstituierte Vorstellungen von einem guten Leben und einer guten Welt als das wohlverstandene Ziel und ein geteiltes Verständnis (shared-understanding) tragen dazu bei, normative Handlungsnormen zu begründen und inhaltliche, reale und objektive Kriterien der Moral zu entwickeln, anhand derer die unterschiedlichen evaluativen Relationen zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Unsere historisch konstituierten Vorstellungen von einem guten Leben und einer guten Welt fungieren damit als Mittel zur Konsultierung einer Orientierungsinstanz. Sie ermöglichen eine umfassende integrative Ethik, in der sowohl das Wohlergehen des Menschen, als auch die Gestaltung eines gerechten sozialen Lebens und die eines gerechten Umgangs des Menschen mit der Natur thematisiert werden können.

(b) Durch unsere moralischen Überlegungen, Überzeugungen und Bewertungen kommt der Wirklichkeit eine evaluative bzw. moralische Dimension zu. Reinen Beschreibungen eines Seins mangelt es am Moment der Billigung und Stellungnahme. Die Natur kennt keine moralischen Normen. Dadurch, dass eine bestimmte Situation anhand der Werte oder der überindividuellen Wertmaßstäbe moralisch bewertet wird, kann sie im moralischen Zusammenhang verstanden werden. Wir als Bewertende sind deshalb verantwortlich für die evaluative Rekonstruktion oder Interpretation einer bestimmten Situation. Mit Hilfe des Zusammenwirkens unserer historisch konstituierten Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt sowie unserer evaluativen Aktivitäten können negative und positive Handlungspflichten formuliert werden.

(c) In der Naturethik beschränkt sich die Rolle des empirischen Wissens über die Natur jedoch nicht bloß auf das Objekt unserer moralischen Bewertungen. Empirisches Wissen über die Natur trägt auf mannigfache Weise zur Begründung moralischer Normen in der Naturethik bei. Wenn wir empirisches Wissen über die Natur als ein wichtiges Hilfsmittel für die Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik bezeichnen, sollten wir berücksichtigen, dass empirisches Wissen über die Natur nicht präskriptiv, sondern deskriptiv ist. Weder die Natur selbst, noch die naturwissenschaftliche Beschreibung der Naturprozesse und –zustände können uns sagen, wie wir uns der Natur gegenüber verhalten sollten. Damit ist gemeint, dass empirisches Wissen über die Natur nicht als Quelle von Normativität, sondern als ein Entscheidungshelfer für die Begründung moralischer Normen verstanden wird. Mit Hilfe von empirischem Wissen über die Natur können wir z.B. naturgemäße Handlungen in der Natur von naturwidrigen unterscheiden. Deshalb kann empirisches Wissen über die Natur als ein konstitutiver Bestandteil der naturethischen Begriffe wie ›Natürlichkeit‹, ›Naturgemäßheit‹, ›Artgemäßheit‹, ›(ökologische) Gerechtigkeit‹, ›Mannigfaltigkeit‹, ›Gedeihen‹ etc. gedacht



werden, anhand derer unsere Handlungen in der Natur moralisch bewertet werden können. Solche Begriffe werden durch das Zusammenwirken unserer lebensweltlichen Anschauungen und des empirischen Wissens über die Natur definiert. Darüber hinaus leistet empirisches Wissen über die Natur einen Beitrag zur akzeptablen Normkonstruktion. Es fungiert als eine kritische Instanz zur Überprüfung moralischer Normen und Prinzipien. Die Begründung moralischer Normen in der Naturethik sollte nicht allein auf Festsetzungen des menschlichen Geistes beruhen. Moralische Normen sollten deshalb daraufhin überprüft werden, ob in ihre Begründung Annahmen eingeflossen sind, die angesichts empirischen Wissens über die Natur unhaltbar sind. Damit trägt empirisches Wissen über die Natur dazu bei, angemessene und realisierbare moralische Normen in der Naturethik zu begründen.

In der vorliegenden Arbeit habe ich versucht, zu zeigen, dass unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, unsere moralischen Überlegungen, Überzeugungen und Bewertungen sowie empirisches Wissen über die Natur auf diese Weise bei der Begründung moralischer Normen in der holistischen Naturethik zusammenwirken können. Wir blicken hier nicht nur auf die Normativität der lebensweltlichen Naturauffassung, sondern auch auf die Faktizität der naturwissenschaftlichen Naturauffassung, um moralische Handlungsnormen des Menschen in der Natur zu begründen. Mit Hilfe des Zusammenwirkens von evaluativen und deskriptiven Komponenten verfällt die Begründung moralischer Umgangsnormen des Menschen mit der Natur hier weder der Naturalisierung der Moral, noch der Moralisierung der Natur. Das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik mit Bezug auf unsere historisch konstituierte Vorstellung von einem guten Leben und einer guten Welt, aufgrund derer wir bestimmte Weltzustände wie z.B. einen wohlgeordneten guten Zustand der Welt für billigen- und erstrebenswert halten, bedeutet keinen Anthropozentrismus und keinen Naturalismus. Um die holistische Position der Naturethik im nachmetaphysischen Zeitalter zu begründen und zu rechtfertigen, ist das Begründungsprojekt der holistischen Naturethik in der vorliegenden Arbeit mit Hilfe eines empirisch fundierten und zugleich historisch konstituierten Wertrealismus durchgeführt worden.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Abegg, Lily, 1970, *Ostasien denkt anders – Eine Analyse des west-östlichen Gegensatzes*, München/Wien/Basel
- Albert, Hans, <sup>5</sup>1991, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen (1.Auflage: 1968).
- Altner, Günther, 1991, *Naturvergessenheit – Grundlagen einer umfassenden Bioethik*, Darmstadt.
- Ammann, Christoph, 2004, „Der Szientismus in Therapie – Eine Skizze von John McDowells Moralphilosophie“, in: *Moralischer Realismus – Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte*, hrsg. von Johannes Fischer, Stefan Grotefeld und Peter Schaber, Stuttgart.
- Amery, Carl, 1972, *Das Ende der Vorsehung – Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg.
- Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung mit historisch-philologischen und philosophischen Kommentaren, begründet von E. Grumach, hrsg. von H. Flashar, Berlin; In der „Bibliothek der Alten Welt“ in Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen von O. Gigon, als Taschenbuch wiederabgedruckt beim Deutschen Taschenbuchverlag, München; In der „Philosophischen Bibliothek Meiner“, Hamburg; Übersetzungen und Textausgaben in Reclams Universalbibliothek, Stuttgart (Da die Klassiker in mehreren Übersetzungen vorliegen, wird keine bestimmte hervorgehoben)
- Siglen der zitierten Texte:
- De anima (Über die Seele)
- De caelo (Vom Himmel)
- De partibus animalium (Über die Teile der Tiere) – Part. an.
- Ethica Nicomachea (Nikomachische Ethik) – NE
- Meteorologica (Meteorologie) – Meteor.
- Metaphysik – Met.
- Physik – Phys.
- Politik – Pol.
- Arnold, M.B., 1960, *Emotion and Personality*, Bd.I., New York.
- Attfield, Robin, 1983, *The ethics of environmental concern*, Oxford.

- Attfield, Robin, 1997, „Biozentrismus, moralischer Status und moralische Signifikanz“, in: *Ökophilosophie*, hrsg. von Dieter Birnbacher, Stuttgart. (Originalausgabe: „Biocentrism, moral standing and moral significance, *Philosophica* 39, 1987).
- Axelrod, Robert, 1986, *The Evolution of Cooperation*, New York. (dt.: *Die Evolution der Kooperation*, 1988, München)
- Bacon, Francis, 1774, *Neues Organon der Wissenschaften*, übers. von A. T. Brück, Darmstadt.
- Baranzke, Heike, 2002, *Würde der Kreatur? – Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*, Würzburg.
- Bartels, Andreas, 1996, *Grundprobleme der modernen Naturphilosophie*, Paderborn.
- Bauer, Wolfgang, 1971, *China und die Hoffnung auf Glück*, München.
- Bauer, Wolfgang, 2001, *Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*, hrsg. von Hans van Ess, München.
- Baumrin, Bernard H., 1968, „Is There A Naturalistic Fallacy?“, in: *American Philosophical Quarterly* 5.
- Bayertz, Kurt, 1987, *GenEthik – Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*, Hamburg.
- Bayertz, Kurt (Hrsg.), 1993, *Evolution und Ethik – Biologische Grundlage der Moral?*, Stuttgart.
- Bayertz, Kurt, 1995, „Die Idee der Menschenwürde – Probleme und Paradoxien“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd.81.
- Bayertz, Kurt, 1998, „Begriff und Problem der Solidarität“, in: *Solidarität – Begriff und Problem*, hrsg. von ders., Frankfurt am Main.
- Bayertz, Kurt, 2004, *Warum überhaupt moralisch sein*, München.
- Bayertz, Kurt, 2005, „Die menschliche Natur und ihr moralischer Status“, in: *Die menschliche Natur – Welchen und wieviel Wert hat sie?*, hrsg. von ders., Paderborn.
- Bechert, Heinz (Hrsg.), 1991, 1992 und 1997, *Die Datierung des historischen Buddha*, 3Bde., Göttingen
- Berger, Peter, 1987, *The Capitalist Revolution*, Hants.
- Bergson, Henri, 1930, *Die Schöpferische Entwicklung*, Jena. (Originalausgabe: *Evolution creative*, Paris, 1907)
- Bergson, Henri, 1933, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Jena.
- Birnbacher, Dieter, 1980, „Sind wir für die Natur verantwortlich?“, in: *Ökologie und Ethik*,

- hrsg. von ders., Stuttgart.
- Birnbacher, Dieter, 1991a, „Mensch und Natur – Grundzüge der ökologischen Ethik“, in: *Praktische Philosophie – Grundorientierungen angewandter Ethik*, hrsg. von Kurt Bayertz, Hamburg.
- Birnbacher, Dieter, 1991b, „Natur als Maßstab menschlichen Handelns“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd.45.
- Birnbacher, Dieter, 2003, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin/New York.
- Birnbacher, Dieter, 2006, *Natürlichkeit*, Berlin/New York.
- Bloch, Ernst, 1985, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main. (zuerst: 1959).
- Blumenberg, H., 1975, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main.
- Bohr, Niels, 1963, *Essays 1958-62 on Atomic Physics and Human Knowledge*, New York/London.
- Bonitz, H., 1960, *Index Aristotelicus*, Neuausgabe besorgt von Olaf Gigon, Berlin.
- Böhme, Gernot, 1989, „Einleitung. Einer neuen Naturphilosophie den Boden bereiten“, in: *Klassiker der Naturphilosophie – Von den Vorsokratikern bis zur kopenhagener Schule*, hrsg. von ders., München.
- Böhme, Gernot, 1992, *Natürlich Natur – Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main.
- Böhme, Gernot und Gregor Schiemann (Hrsg.), 1997, *Phänomenologie der Natur*, Frankfurt am Main.
- Brasser, Martin (Hrsg.), 1999, *Person – Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart.
- Braithwaite, R.B., 1954, *Scientific Explanation*, Cambridge.
- Brink, David O., 1989, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge.
- Burnyeat, Myles F., 1982, „Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed“, in: *Idealism Past and Present*, hrsg. von G. Vesey, Cambridge.
- Cassirer, Ernst, 1958, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2. Teil – Das mythische Denken, Darmstadt.
- Chang Chung-Yuan, 1975, *Tao, Zen und schöpferische Kraft*, Düsseldorf/Köln.
- Chang Tsung-tung, 1979, „Chinesische Moralphilosophien – gestern und heute“, in: *60. Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt am Main.
- Cherniss, H., 1945, *The Riddle of the early Academy*, New York.

- Claghorn, G. S., 1954, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, The Hague.
- Conze, Edward, 1953, *Der Buddhismus*, Stuttgart.
- Cooper, J. C., 1977, *Der Weg des Tao – Eine Einführung in die älteste chinesische Weisheitslehre*, übers. von Ulli Olvedi, München/Wien.
- Cornford, Francis M., 1937, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid, 1980, *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Freiburg/München.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid, 1989, „Aristoteles“, in: *Klassiker der Naturphilosophie – Von den Vorsokratikern bis zur kopenhagener Schule*, hrsg. von Gernot Böhme, München.
- Creel, H. G., 1960, *Confucius and and the Chinese Way*, New York.
- Cullity, Garrett & Berys Gaut (hrsg.), 1997, *Ethics and Practical Reason*, Oxford.
- Dancy, Jonathan, 1993, *Moral Reasons*, Oxford.
- Dancy, Jonathan, 2000, *Practical Reality*, Oxford.
- Dawkins, Richard, 1978, *Das egoistische Gen*, Berlin.
- Degen-Ballmer, Stephan, 2001, *Gott-Mensch-Welt: eine Untersuchung über mögliche holistische Denkmodelle in der Prozesstheologie und der ostkirchlich-orthodoxen Theologie als Beitrag für ein ethikrelevantes Natur- und Schöpfungsverständnis*, Frankfurt am Main.
- Deigh, J, 1994, „Cognitivism in the Theory of Emotions“, in: *Ethics*, 104.
- Deyo, Frederic C., 1987, „State and Labor: Modes of Political Exclusion in East Asian Development“, in: *The Political Economy of the New Asian Industrialism*, hrsg. von ders., Ithaca/London.
- Döring, Sabine A., 2002, „Die Moralität der Gefühle: Eine Art Einleitung“, in: *Die Moralität der Gefühle*, hrsg. von Sabine A. Döring & Verena Mayer, Berlin.
- Döring, Sabine A. & Christopher Peacocke, 2002, „Handlungen, Gründe und Emotionen“, in: *Die Moralität der Gefühle*, hrsg. von Sabine A. Döring & Verena Mayer, Berlin.
- Driesch, Hans, 1909, *Philosophie des Organischen*, Leipzig.
- Driesch, Hans, <sup>2</sup>1922, *Geschichte des Vitalismus*, Leipzig.
- Dürr, H. P., 1988, *Das Netz des Physikers – Naturwissenschaftliche Erkenntnis in der Verantwortung*, München/Wien.
- Eberhard, Wolfram, 1933, „Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit“,

- in: *Baessler-Archiv*, Bd.16., Berlin.
- Eliade, Mircea, 1974, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd.II. Freiburg.
- Engels, Eve-Marie, 1993, „George Edward Moores Argument der *naturalistic fallacy* – in seiner Relevanz für das Verhältnis von philosophischer Ethik und empirischen Wissenschaften“, in: *Ethische Norm und empirische Hypothese*, hrsg. von Lutz H. Eckensberger & Ulrich Gähde, Frankfurt am Main.
- Falk, W.D., 1948, „Ought and Motivation“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 48 (1947/48).
- Fang Thomé, 1980, *The Chinese View of Life*, Taipei.
- Fischer, Johannes, 1998, *Handlungsfelder angewandter Ethik – Eine theologische Orientierung*, Stuttgart.
- Fishkin, James S., 1988, „Bargaining, Justice, and Justication: Towards Reconstruction“, in: *The New Social Contract – Essays on Gauthier*, hrsg. von Ellen Frankel Paul et al., Oxford/NewYork.
- Fleischer, Margot, 2001, *Anfänge europäischen Philosophierens: Heraklits – Parmenides – Platons Timaios*, Würzburg.
- Foot, Philippa, 2001, *Natural Goodness*, Oxford.
- Forschner, Maximilian, 1981, *Die stoische Ethik – Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart.
- Forschner, Maximilian, 1998, *Über das Handeln im Einklang mit der Natur*, Darmstadt.
- Franke, Herbert, 1983, „Geschichte und Natur – Betrachtungen eines Asien-Historikers“, in: *Natur und Geschichte*, hrsg. von Hubert Markl, Wien/München/Oldenburg.
- Frankena, William K., 1958, „Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy“, in: *Perspectives on Morality – Essays by William K. Frankena*, hrsg. von K.E. Goodpaster, Notre Dame/London, 1976.
- Frankena, William K., 1979, „Ethics and Environment“, in: *Ethics and the Problems of the 21<sup>st</sup> Century*, hrsg. von K. E. Goodpaster/K. M. Sayre, Notre Dame.
- Frankfurt, Harry G., 1971, „Freedom of the will and the concept of a person“, in: *Journal of Philosophy*, 67/1.
- Fukuyama, Francis, 2002, *Our Posthuman Future – Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York.
- Fung Yulan, 1952, *A History of Chinese Philosophy, Bd.1.* übers. von Derk Bodde, Princeton.

- Gadamer, Hans-Georg, 1974, *Idee und Wirklichkeit in Platons Timaios*, Heidelberg.
- Gan Shaoping, 1997, *Die chinesische Philosophie – Die wichtigsten Philosophie, Werke, Schulen und Begriffe*, Darmstadt.
- Gaiser, Konrad, 1969, „Das zweifache Telos bei Aristoteles“, in: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, hrsg. von Ingmar Düring, Heidelberg.
- Galilei, Galileo, 1987, *Schriften, Briefem Dokumente, 2 Bände*, hrsg. von Anna Mudry, München.
- Garma C. C. Chang, 1989, *Die buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins – Das holistische Weltbild der buddhistischen Philosophie*, Bern/München/Wien.
- Gauthier, David, 1986, *Morals by Agreement*, Oxford.
- Gehlen, Arnold, 1961, *Anthropologische Forschung*, Hamburg.
- Gerlitz, Peter, 1998, *Mensch und Natur in den Weltreligionen – Grundlagen einer Religionsökologie*, Darmstadt.
- Gert, Bernard, 1983, *Die moralischen Regeln*, Frankfurt am Main. (Originalausgabe: *The moral rules – A new rational foundation for morality*, New York, 1966).
- Glaser, Helmut von, 1974, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart.
- Gloy, Karen, 1995, *Das Verständnis der Natur. Bd.1 – Die Geschichte der wissenschaftlichen Denkens*, München.
- Gloy, Karen, 1996, *Das Verständnis der Natur. Bd.2 – Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*, München.
- Gonda, Jan, 1960, *Die Religionen Indiens*, 2 Bde., Stuttgart.
- Granet, Marcel, 1963, *Das chinesische Denken*, übers. von Manfred Porkert, München.
- Greenspan, Patricia, 1988, *Emotions & Reasons – An Inquiry into Emotional Justification*, New York.
- Groh, Ruth / Groh, Dieter, 1996, *Die Außenwelt der Innenwelt – Zur Kulturgeschichte der Natur 2*, Frankfurt am Main.
- Groot, J.J.M. de, 1918, *Universismus – Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin. (Originalausgabe: *Religion in China*, New York/London, 1912).
- Habermas, Jürgen, <sup>4</sup>2002, *Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt am Main (zuerst: 2001).
- Hackforth, R., 1959, „Plato’s Cosmogony (Timaeus 27dff.)“, in: *Classical Quarterly* 9.

- Halbig, Christoph, 2002, „Motivierende Gründe – Neue Beiträge zur Theorie praktischer Vernunft (I)“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 50.
- Halbig, Christoph, 2003, „Normative Gründe – Neue Beiträge zur Theorie praktischer Vernunft (II)“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 51.
- Halbig, Christoph, 2004, *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Habilitationsschrift, Münster.
- Haldane, John S., 1931, *The Philosophical Basis of Biology*, London. (dt.: *Die philosophischen Grundlage der Biologie*, Berlin, 1932).
- Happ, Heinz, 1969, „Die Skala naturae und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles“, in: *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*, Bd.1, hrsg. von Ruth Stiehl und Hans Erich Stier, Berlin.
- Hare, R.M., 1952, *The Language of Morals*, London.
- Hare, R.M., 1972, *Essays on the moral concepts*, London.
- Hare, R.M. 1989, *Essays in Ethical Theory*, Oxford.
- Härle, Wilfried, 1995, *Dogmatik*, Berlin.
- Harris, Ian, 1995, „Getting to Grips with Buddhist Environmentalism: A Provisional Typology“, in: *Journal of Buddhist Ethics*, Bd.2.
- Hartmann, Nicolai, 1926, *Ethik*, Berlin/Leipzig.
- Heinemann, Gottfried, 2001, *Studien zum griechischen Naturbegriff – Teil 1. Philosophische Grundlegung: Der Naturbegriff und die Natur*, Trier.
- Heisenberg, W., 1962, *Physics & Philosophy*, New York.
- Held, Klaus, 1980, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft – Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin/New-York.
- Herder, J.G., 1967, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden.
- Hermann, Diels / Kranz, Walther (hrsg.), <sup>6</sup>1951, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griech/dt, Berlin.
- Hill, Thomas E., 2003, „Die Würde der Person – Kant, Probleme und ein Vorschlag“, in: *Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff*, hrsg. von R. Stöcker, Wien.
- Hippokrates, 1955, *Fünf auserlesene Schriften*, eingeleitet und neu übertragen von W. Capelle, Zürich.
- Hobbes, Thomas, <sup>5</sup>1992, *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. von Iring Fetscher, Frankfurt am Main. (English-



Originalausgabe: 1651)

- Hoerster, Norbert, 1969, „Zum Problem der Ableitung eines Sollens aus einem Sein in der analytischen Moralphilosophie“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 55.
- Höffe, Otfried, 1980, *Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß: Ein rechtsphilosophisches Programm*, Wien.
- Höffe, Otfried, 1993, *Moral als Preis der Moderne – Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main.
- Höffe, Otfried, 1995, „Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative“, in: *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik* (Klassiker auslegen Bd.2), hrsg. von ders., Berlin.
- Höffe, Otfried, <sup>2</sup>1999, *Aristoteles*, München.
- Honnefelder, Ludger (Hrsg.), 1992, *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg.
- Honnefelder, Ludger, 1993, „Welche Natur sollen wir schützen?“ in: *Gaia*.2.
- Honneth, Axel, 1988, „Nachwort“, in: Charles Taylor, *Negative Freiheit? - Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, übers. von Hermann Kocyba, Frankfurt am Main.
- Hume, David, 1978, *A Treatise of Human Nature*, hrsg. von P.H. Nidditch, Oxford. (zuerst: 1739). (dt.: *Ein Traktat über menschliche Natur*, Buch II und III: *Über die Affekte, Über Moral*, Zwei Bände, Hamburg, 1978).
- Huntington, Samuel, 1968, *Political Order in Changing Societies*, New Haven-London.
- Husserl, Edmund, <sup>2</sup>1962, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie – Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel, Den Haag.
- Ingensiep, Hans Werner, 2001, *Geschichte der Pflanzenseele – Philosophische und biologische Entwürfe von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart.
- Irrgang, Bernhard, 1997, *Forschungsethik, Gentechnik und neue Biotechnologie – Entwurf einer anwendungsorientierten Wissenschaftsethik unter besonderer Berücksichtigung von gentechnologischen Projekten an Pflanzen, Tieren und Mikroorganismen*, Stuttgart/Leipzig.
- Jaini, Padmanabh J., 1979, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley.
- Jeans, James, 1955, *Der Weltraum und seine Rätsel*, München. (zuerst: 1931).
- Joas, Hans, 1999, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main.
- Jonas, Hans, 1973, *Organismus und Freiheit – Ansätze zu einer philosophischen Biologie*,

Göttingen.

Jonas, Hans, 1979, *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main.

Kallhoff, Angela, 2002, *Prinzipien der Pflanzenethik – Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*, Frankfurt am Main.

Kambartel, Friedrich, 1997, „Normative Bemerkungen zum Problem einer naturwissenschaftlichen Definition des Lebens“, in: *Naturethik – Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. von Angelika Krebs, Frankfurt am Main.

Kanitscheider, Bernulf, 1979, *Philosophie und moderne Physik*, Darmstadt.

Kanitscheider, Bernulf, 1984, „Einleitung und Übersicht“, in: *Moderne Naturphilosophie*, hrsg. von ders., Würzburg.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preußische [später: Deutsche] Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1900ff.; *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wiesbaden, 1956ff (ebenso: Darmstadt 1956ff; in zwölf Bänden: Frankfurt am Main, 1968).

Siglen der zitierten Texte:

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels - ANTH

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten - GMS

Kritik der praktischen Vernunft – KpV

Kritik der reinen Vernunft - KrV

Kritik der Urteilskraft – KU

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft – MAdN

Metaphysik der Sitten (Rechtslehre) – MSR

Metaphysik der Sitten (Tugendlehre) - MST

Kenny, Anthony, 1963, *Emotion, Action and Will*, London

Kogaku Arifuku, 1999, *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus*, Berlin.

Konfuzius, *Gespräche des Konfuzius (Lunyü)*, übers. von Richard Wilhelm, Köln, 1985.  
(übers. von Ralf Moritz, Frankfurt am Main, 1983 / übers. von Ernst Schwarz, München, 1985).

Köster, Hermann, 1958, *Symbolik des chinesischen Universismus*, Stuttgart.

Korsgaard, Christine M., 1996, *The Sources of Normativity*, Cambridge.

- Korsgaard, Christine M., 1999, „Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft“, in: *Motive, Gründe, Zwecke – Theorien praktischer Rationalität*, hrsg. von S. Gosepath, Frankfurt am Main. (Originalausgabe: „Skepticism about Practical Reason, in: *Journal of Philosophy* 83, 1986).
- Krämer, H. J., 1959, *Arete bei Platon und Aristoteles – Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg.
- Krebs, Angelika, 1997, „Naturethik im Überblick“, in: *Naturethik – Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. von dies. Frankfurt am Main.
- Kriwan, Christopher, <sup>2</sup>1993, *Aristotle, Metaphysics Books I, Δ and E*, translated with notes by ders., 2<sup>nd</sup>. ed. Oxford.
- Kropotkin, Peter, 1976, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, Frankfurt am Main.
- Kuhn, T.S., 1976, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main. (Originalausgabe: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962).
- Kutschera, Franz von, 1982, *Grundlagen der Ethik*, Berlin/New York.
- Kutschera, Franz von, 2002, *Platons Philosophie – Bd.III Die späten Dialoge*, Paderborn.
- LaFleur, William R., 1973/1974, „Saigyō and the Buddhist Value of Nature – Part I/II“, in: *History of Religions*, Vol.13.2., Nov. 1973; Vol.13.3., Feb. 1974.
- Laotse, *Tao Te King*, übers. von Richard Wilhelm, Köln, 1986 (übers. von Günther Debon, Stuttgart, 1979 / übers. von Rudolf Backofen, München, 1984).
- Leibniz, Gottfried W., 1966, „Abhandlung über die chinesische Philosophie“, in: *Antaios* VIII, Nr.2.
- Leibniz, Gottfried W., 1979, *Novissima Sinica – Das Neueste von China*, hrsg. und kommentiert von H.G. Nesselrath & H. Reinbothe, Köln.
- Lenk, Hans, 1983, „Verantwortung für die Natur – Gibt es moralische Quasirechte von oder moralische Pflichten gegenüber nicht-menschlichen Naturwesen?“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*.
- Lesch, Walter, 1998, „Tierethik in einem schöpfungstheologischen Kontext“, in: *Tier, Gott, Mensch*, hrsg. von Gotthard Fuchs und Guido Knörzer, Frankfurt am Main.
- Liu Mao-tsai, 1971, *Wesenszüge der chinesischen Philosophie, Wilhelmshavener Vorträge Heft 50*, Wilhelmshaven.
- Liu Xiaogan, 1997, „Der Daoismus“, in: *Innenansichten der großen Religionen*, hrsg. von Arvind Sharma, übers. von Ingrid Fischer-Schreiber et al., Frankfurt am Main.

- (Originalausgabe: *Our Religions*, Harper Collins Publishers, 1993)
- Locke, John, 1974, *Über die Regierung*, hrsg. von P.C. Mayer-Tasch, Stuttgart.
- MacFarquhar, Roderick, 1980, „The post-Confucian challenge“, in: *The Economist*, 9.2. 1980.
- Mackie, John L., 1981, *Ethik – Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*, Stuttgart.  
(Originalausgabe: *Ethics – Inventing Right and Wrong*, Hammondsworth, 1977).
- Markl, Hubert, 1988, *Evolution, Genetik und menschliches Verhalten*, München/Zürich.
- Martens, Ekkehard, 1989, „Platon“, in: *Klassiker der Naturphilosophie – Von den Vorsokratikern bis zur kopenhagener Schule*, hrsg. von Gernot Böhme, München.
- Masao Abe, 1997, „Der Buddhismus“, in: *Innenansichten der großen Religionen*, hrsg. von Arvind Sharma, übers. von Ingrid Fischer-Schreiber et al., Frankfurt am Main.  
(Originalausgabe: *Our Religions*, Harper Collins Publishers, 1993)
- Maurer, Reinhart, 1988, „Ökologische Ethik als Problem“, in: *Ökologische Ethik*, hrsg. von Kurt Bayertz, München/Zürich.
- Mayer, Verena, 2002, „Tugend und Gefühl“, in: *Die Moralität der Gefühle*, hrsg. von Sabine A. Döring & Verena Mayer, Berlin.
- Mayr, Ernst, 1984, *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt – Vielfalt, Evolution und Vererbung*, übers. von Karin de Sousa Ferreira, Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo.
- Mayr, Ernst, 1991, *Eine neue Philosophie der Biologie*, Vorwort von Hubert Markl, übers. von Inge Leipold, München/Zürich.
- Mayr, Ernst, 1998, *Das ist Biologie – Die Wissenschaft des Lebens*, übers. von Jorunn Wißmann, Heidelberg/Berlin.
- McDowell, John, 1983, „Aesthetic value, objectivity, and the fabric of the world“, in: *Pleasure, Preference & Value – Studies in Philosophical Aesthetics*, hrsg. von Eva Schaper, Cambridge.
- McDowell, John, 1994, *Mind and World*, Cambridge. (dt.: *Geist und Welt*, Paderborn, 1998).
- Mei, Y.P., 1955, „Man and Nature in Chinese Philosophy“, in: *Indiana University Conference on Oriental-Western Relations*, hrsg. von Horst Frenz & G.C. Anderson, Chapel Hill.
- Mengzi, *Mengzi*, übers. von Richard Wilhelm unter dem Titel *Mong Dsi, die Lehrgespräche des Meisters Mong K'o*, München, <sup>2</sup>1994.
- Meyer-Abich, Adolf, 1934, *Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis – Beiträge zur*

- Theorie und Geschichte der biologischen Ideologie*, Leipzig.
- Meyer-Abich, Adolf, 1948, *Naturphilosophie auf neuen Wegen*, Stuttgart.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, 1965, *Korrespondenz, Individualität und Komplementarität*, Wiesbaden.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, 1973, „Eikos Logos: Platons Theorie der Naturwissenschaft“, in: *Einheit und Vielheit – Festschrift für Carl Friedrich v. Weizsäcker zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Erhard Scheibe und Georg Süßmann, Göttingen.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, 1982, „Geschichte der Natur, in praktischer Absicht“, in: *Gesichtsbewußtsein und Rationalität – zum Problem der Geschichtlichkeit in der Theoriebildung*, hrsg. von Enno Rudolph und Eckehart Stöve, Stuttgart.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, 1984, *Wege zum Frieden mit der Natur – Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, 1989, „Der Holismus im 20. Jahrhundert“, in: *Klassiker der Naturphilosophie – Von den Vorsokratikern bis zur kopenhagener Schule*, hrsg. von Gernot Böhme, München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, 1990, *Aufstand für die Natur – Von der Umwelt zur Mitwelt*, München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, 1992, „Philosophie der Ganzheit“, in: *Auf der Suche nach dem ganzheitlichen Augenblick – Der Aspekt Ganzheit in den Wissenschaften*, hrsg. von Christian Thomas, Zürich.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, 1997, *Praktische Naturphilosophie – Erinnerung an einen vergessenen Traum*, München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, 1999, *Ist der Mensch etwas Besonderes in der Gemeinschaft der Natur? – Das kleine und das größere Selbst*, Oldenburg.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, 2000, „Was sind wir dafür schuldig, daß wir von anderen Leben leben?“, in: *Leben-Töten-Essen: Anthropologische Dimensionen*, hrsg. von Heike Baranzke, Franz-Theo Gottwald und Hans Werner Ingensiep, Leipzig.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, <sup>4</sup>2003a, „Natur“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, hrsg. von Hans Dieter Betz et al., Tübingen, Bd.6.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, 2003b, „Kultur der Nachhaltigkeit: Nachhaltigkeit – die neue Kulturform der Wirtschaft“, in: *Jahrbuch Ökologie 2004*, hrsg. von Günter Altner et al., München.

- Meyer-Abich, Klaus Michael, <sup>4</sup>2003c, „Naturphilosophie“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, hrsg. von Hans Dieter Betz et al., Tübingen, Bd.6.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, <sup>4</sup>2003d, „Naturalismus“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, hrsg. von Hans Dieter Betz et al., Tübingen, Bd.6.
- Mill, John Stuart, 1984, *Drei Essays über Religion*, Stuttgart. (zuerst: 1874).
- Mittelstraß, Jürgen, 1981, „Das Wirken der Natur – Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs“, in: *Naturverständnis und Naturbeherrschung – Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext*, hrsg. von Fr. Rapp, München.
- Mittelstraß, Jürgen, 1987, „Leben mit der Natur – Über die Geschichte der Natur in der Geschichte der Philosophie und über die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur“, in: *Über Natur – Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, hrsg. von Oswald Schwemmer, Frankfurt am Main.
- Mohr, H., 1993, „Evolutionäre Ethik als biologische Theorie“, in: *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus*, hrsg. W. Lütterfelds (unter Mitarbeit von T. Mohrs), Darmstadt.
- Møller-Kristensen, F., 1972, „Indische Religionen“, in: *Handbuch der Religionsgeschichte*, Bd.2, Göttingen
- Moore, G. E., 1903, *Principia Ethica*, Cambridge. (dt.: *Principia Ethica*, Stuttgart, 1970).
- Moscovici, Serge, 1982, *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*, Frankfurt am Main. (Originalausgabe: Paris, 1968).
- Munro, Donald J., 1969, *The Concept on Man in Early China*, Stanford.
- Mutschler, Hans-Dieter, 2002, *Naturphilosophie*, Stuttgart.
- Nagel, Ernest, 1977, „Teleology revisited: goal directed process in biology“, in: *Journal of Philosophy*, 74.
- Nagel, Thomas, 1970, *The Possibility of Altruism*, Princeton. (dt.: *Die Möglichkeit des Altruismus*, Bodenheim, 1998).
- Nagel, Thomas, 1986, *The View from Nowhere*, New York/Oxford. (dt.: *Der Blick von Nirgendwo*, Frankfurt am Main, 1992).
- Nakhnikian, George, 1969, „On the Naturalistic Fallacy“, in: *Studies in the Philosophy of G.E. Moore*, Chicago.

- Natorp, Paul, 1903, *Platons Ideenlehre – Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg.
- Needham, Joseph, 1984, *Wissenschaft und Zivilisation in China*, von Colin A. Ronan bearbeitete Ausg., übers. von Rainer Herbst, Frankfurt am Main.
- Neidl, Walter M., 1985, „Die philosophisch-religiöse Kosmos-Erfahrung der Hellenen als Gegensatz zur jüdisch-christlichen Schöpfungswirklichkeit“, in: *Kairos* 27.
- Nussbaum, Martha, 1994, *The Therapy of Desire – Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton.
- Nussbaum, Martha, 1995, „Aristoteles on Human Nature and the Foundation of Ethics“, in: *World, Mind and Ethics – Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, hrsg. von J.E.J. Altham und R. Harrison, Cambridge.
- Nusser, Karl-Heinz, 1998, „Politische Ethik“, in: *Angewandte Ethik – Eine Einführung*, hrsg. von A. Pieper/U. Thurnherr, München.
- Oehler, K., 1984, *Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles*, Frankfurt am Main.
- Passmore, John, <sup>2</sup>1980, *Man's Responsibility for Nature*, London.
- Patzig, Günther, 1983, *Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft*, Göttingen.
- Patzig, Günther, 1996, „Moralische Motivation“, in: *Die Rationalität der Moral*, hrsg. von G. Patzig et al., Bamberg.
- Pfordten, Dietmar von der, 1998, *Ökologische Ethik – Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Hamburg.
- Picht, Georg, 1969, „Der Begriff der Verantwortung“, in: ders., *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, Stuttgart.
- Picht, Georg, 1979, „Ist Humanökologie möglich?“, in: *Humanökologie und Frieden*, hrsg. von Constanze Eisenbart, Stuttgart.
- Picht, Georg, <sup>2</sup>1990, *Der Geschichte der Natur und seine Geschichte*, Stuttgart.
- Pieper, Annemarie, 1998, „Evolutionäre Ethik“, in: *Angewandte Ethik – Eine Einführung*, hrsg. von A. Pieper/U. Thurnherr, München.
- Pinker, Steven, 1998, *Wie das Denken im Kopf entsteht*, München.
- Pittendrigh, C.S., 1958, „Adaptation, natural selection and behavior“, in: *Behavior and Evolution*, hrsg. von A. Roe und G.G. Simpson, New Haven. (dt.: *Evolution und Verhalten*, Frankfurt am Main, 1969).
- Platon, *Euthyphron*, übers. von K. Reich, Hamburg, 1968.
- Platon, *Werke in acht Bänden*, hrsg., von Gunther Eigler, (gr./dt. ; übers. von Friedrich

Schleichermacher und Hieronymus Müller), Darmstadt, <sup>2</sup>1990.

Siglen der zitierten Texte:

Charmides – Cha.	(Bd. 1, S. 287-349)
Gorgias – Gorg.	(Bd. 2, S. 269-503)
Kriton – Krit.	(Bd. 2, S. 71-107)
Menon – Men.	(Bd. 2, S. 505-599)
Nomoi – Nom.	(Bd. 8/1, 8/2)
Parmenides – Parm.	(Bd.5, S. 195-319)
Phaidon – Phd.	(Bd. 3, S. 1-207)
Phaidros – Phdr.	(Bd. 5, S. 1-193)
Philebos – Phil.	(Bd. 7, S. 255-443)
Politeia – Pol.	(Bd. 4)
Protagoras – Prot.	(Bd. 1, S. 83-217)
Siebter Brief – SB	(Bd. 5, S. 366-443)
Thrasymachos – Thr. (= Politeia I)	(Bd. 4, S. 1-93)
Timaios – Tim.	(Bd. 7, S. 1-209)

Plessner, Helmut, 1981, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Bd.4, Frankfurt am Main.

Popper, Karl R., 1957, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (2Bde.)*, Band 1: *Der Zauber Platons*, Bern.

Popper, Karl R., 1976, *Logik der Forschung*, Tübingen.

Quante, Michael, 1994, „Natur, Natürlichkeit und der naturalistische Fehlschluß – Zur begrenzten Brauchbarkeit eines klassischen philosophischen Arguments in der biomedizinischen Ethik“, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik*, Nr.40.

Quante, Michael, 2000, „Zurück zur verzauberten Natur – ohne konstruktive Philosophie?, McDowells Naturbegriff in Mind and World“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 48.

Quante, Michael, 2003, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, Darmstadt.

Rachels, James (hrsg.), 1998, *Ethical Theory I – The Question of Objectivity*, Oxford.

Radke, Gyburg, 2002, „Platons Ideenlehre“, in: *Klassische Fragen der Philosophiegeschichte I: Antike bis Renaissance*, hrsg. von Franz Gniffke und Norbert Herold, Münster.



- Rawls, John, 1976, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main. (Originalausgabe: *A Theory of Justice*, Oxford, 1971).
- Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, New York.
- Raz, Joseph, 1999, *Engaging Reason*, Oxford.
- Reinhardt, Karl, 1927, *Platons Mythen*, Bonn.
- Remmert, Hermann, <sup>3</sup>1984, *Ökologie – Ein Lehrbuch*, Berlin/Heidelberg/New York.
- Ricken, Friedo, 1987, „Anthropozentrismus oder Biozentrismus? – Begründungsprobleme der ökologischen Ethik“, in: *Theologie und Philosophie*, Bd. 62.
- Ricken, Friedo, <sup>3</sup>2000, *Philosophie der Antike*, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Ricken, Friedo, <sup>4</sup>2003, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart.
- Richter, Jürgen, 1996, *Die Theorie der Sympathie*, Frankfurt am Main.
- Riencourt, Amaury de, 1962, *Die Seele Chinas*, Frankfurt am Main.
- Roetz, Heiner, 1984, *Mensch und Natur im alten China – Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universalismus*, Frankfurt am Main/Bern/New York.
- Roetz, Heiner, 2005, „Der Streit um die menschliche Natur – Das Beispiel China“, in: *Die menschliche Natur – Welchen und wieviel Wert hat sie?*, hrsg. von Kurt Bayertz, Paderborn.
- Rohls, Jan, 1991, *Geschichte der Ethik*, Tübingen.
- Ropohl, Günter, 1983, „Technik als Gegennatur“, in: *Natur als Gegenwelt – Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur*, hrsg. von Götz Großklaus und Ernst Oldemeyer, Karlsruhe.
- Ropohl, Günter, 1985, *Die unvollkommene Technik*, Frankfurt am Main.
- Rosa, Hartmut, 2001, „Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor“, in: *Politische Theorien der Gegenwart II: Eine Einführung*, hrsg. von André Brodocz und Gary S. Schaal, Opladen.
- Rosenau, Hartmut, 1994, „Natur“, in: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd.24, Berlin/New York.
- Ross, W. D. 1924, *Aristotle's Metaphysics – A revised text with introduction and commentary*, 2 Vols. Oxford.
- Roughley, Neil, 2005, „Was heißt menschliche Natur? Begriffliche Differenzierungen und normative Ansatzpunkte“, in: *Die menschliche Natur – Welchen und wieviel Wert*

- hat sie?*, hrsg. von Kurt Bayertz, Paderborn.
- Ruß, Hans G., 2002, *Empirisches Wissen und Moralkonstruktion – Eine Untersuchung zur Möglichkeit und Reichweite von Brückenprinzipien in der Natur- und Bioethik*, Frankfurt am Main.
- Sachsse, Hans, 1976, „Ist die Natur beseelt?“, in: *Sprache und Erkenntnis*, hrsg. von Bernulf Kanitscheider, Innsbruck.
- Sandel, Michael, 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge.
- Scanlon, T.M. 1999, *What we owe to each other*, Cambridge(Mass.).
- Scarano, Nico, 2002, „Motivation“, in: *Handbuch Ethik*, hrsg. von M. Düwell, C. Hubenthal, M.H. Werner, Stuttgart/Weimar.
- Schaber, Peter, 1995, „Moralische Tatsachen“, in: *Zum moralischen Denken*, Bd.1., hrsg. von Christoph Fehige und Georg Meggle, Frankfurt am Main.
- Schaber, Peter, 1997, *Moralischer Realismus*, Freiburg/München.
- Schaber, Peter, 2004, „Zur Debatte um den Moralischen Realismus – Eine Einführung“, in: *Moralischer Realismus – Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte*, hrsg. von Johannes Fischer, Stefan Grotefeld und Peter Schaber, Stuttgart.
- Schäfer, Lothar, 1982, „Wandlungen des Naturbegriffs“, in: *Das Naturbild des Menschen*, hrsg. von Jörg Zimmermann, München.
- Schäfer, Lothar, 1987, „Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen“, in: *Über Natur – Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, hrsg. von Oswald Schwemmer, Frankfurt am Main.
- Schäfer, Lothar, 1993, *Das Bacon-Projekt – Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt am Main.
- Schäfer, Lothar, 1998, „Natur“, in: *Lexikon der Bioethik*, Bd.2., Gütersloh.
- Scheler, Max, 1916, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik – Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in: *Gesammelte Werke*. Bd.2. Bern/München, 1966.
- Scheler, Max, 1949, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München.
- Scherhorn, Gerhard, 1997, „Das Ganze der Güter“, in: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*, hrsg. von Klaus Michael Meyer-Abich und Gerhard Scherhorn, München.

- Schmithausen, Lambert, 1985, „Buddhismus und Natur“, in: *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, hrsg. von Raimundo Panikkar und Walter Strolz, Freiburg/Basel/Wien.
- Schmithausen, Lambert, 1991, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, Tokyo.
- Schmithausen, Lambert, 1997, „The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics“, in: *Journal of Buddhist Ethics*, Bd.4.
- Schmithausen, Lambert & Maithrimurthi, Mudagamuwe, 1998a, „Tier und Mensch im Buddhismus“, in: *Tiere und Menschen - Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, hrsg. von Paul Münch, Paderborn.
- Schmithausen, Lambert, 1998b, „Religionen und Bioethik (2.Buddhismus)“, in: *Lexikon der Bioethik*, Bd.3: Pe-Z, Gütersloh.
- Schmithausen, Lambert, 1999, „The Value of Nature in Buddhist Tradition“, in: The conference of the International Association of Buddhist Studies in Lausanne as a kind of introduction to a panel on »The Value of Nature in Buddhist Tradition«.
- Schmithausen, Lambert, 2000a, „Ātman und Nirvāna im frühen Buddhismus“, in: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*, Hamburg. [Keine offizielle Publikation]
- Schmithausen, Lambert, 2000b, „A Note on the Origin of Ahimsā“, in: *Harānandalaharī – Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*, hrsg. von Ryutaro Tsuchida & Albrecht Wezler, Reinbeck.
- Schmithausen, Lambert, 2000c, „Gleichmut und Mitgefühl – Zu Spiritualität und Heilsziel des älteren Buddhismus“, in: *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, hrsg. Andreas Bsteh, Mödling.
- Schmithausen, Lambert, 2000d, „Buddhism and the Ethics of Nature – Some Remarks“, in: *The Eastern Buddhist*, New Series, Vol.32, No.2.
- Schmitz, Hermann, 1964, *System der Philosophie*, Bonn.
- Schlick, Moritz, 1948, *Grundzüge der Naturphilosophie*, Wien.
- Schopenhauer, A., <sup>2</sup>1950, *Über die Grundlagen der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von A. Hübscher, Bd.IV, Wiesbaden.
- Schramme, Thomas, 2002, „Natürlichkeit als Wert“, in: *Analyse & Kritik – Zeitschrift für Sozialtheorie*, Jr. 24., Heft 2.

- Schumann, Hans Wolfgang, 1982, *Der historische Buddha*, Köln
- Schweitzer, Albert, 1966a, *Ausgewählte Werke in fünf Bänden*. Bd.5, München.
- Schweitzer, Albert, 1966b, *Ausgewählte Werke in fünf Bänden*. Bd.2, München.
- Searle, John R., 1964, „How to Derive ›Ought‹ from ›Is‹“, in: *Philosophical Review*, 73.; ND in: *Readings in Ethical Theory*, hrsg. von Wilfred Sellars & John Hospers, New York, 1970.
- Searle, John R., 1971, *Sprechakte – Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt am Main. (Originalausgabe: *Speech Acts – An Essay in the Philosophy of Language*, London, 1969).
- Seel, Martin, 1991, *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt am Main.
- Seel, Martin, 1996, *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt am Main.
- Senger, Harro von, 1992, „Ganzheit im chinesischen Denken – Legende und Realität“, in: *Auf der Suche nach dem ganzheitlichen Augenblick – Der Aspekt Ganzheit in den Wissenschaften*, hrsg. von Christian Thomas, Zürich.
- Senghaas, Dieter, 1995, „Über asiatische und andere Werte“, in: *Leviathan*.
- Siep, Ludwig, 1993, „Was ist Altruismus?“, in: *Evolution und Ethik*, hrsg. von Kurt Bayertz, Stuttgart.
- Siep, Ludwig, 1996a, „Eine Skizze zur Grundlegung der Bioethik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 50.
- Siep, Ludwig, 1996b, „Ethik und Anthropologie“, in: *Identität, Leiblichkeit, Normativität – Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, hrsg. von Annette Barkhaus et al., Frankfurt am Main.
- Siep, Ludwig, 1997a, *Zwei Formen der Ethik*, Opladen.
- Siep, Ludwig, 1997b, „Naturbegriff und philosophische Ethik“, in: *Was die Welt im Innersten zusammenhält – zum Dialog der Theologie mit den Naturwissenschaften*, hrsg. von Peter Beier, Neukirchener.
- Siep, Ludwig, 1998, „Bioethik“, in: *Angewandte Ethik – Eine Einführung*, hrsg. von A. Pieper/U. Thurnherr, München.
- Siep, Ludwig, 1999a, „Natur als Norm?“, in: *Argument Natur – Was ist natürlich?*, hrsg. von Ruth-Elisabeth Mohrmann, Münster.
- Siep, Ludwig, 1999b, *Ethik und Menschenbild*, Münster.
- Siep, Ludwig, 2002a, „Moral und Gattungsethik – Zu Jürgen Habermas' *Die Zukunft der*

- menschlichen Natur*“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50.
- Siep, Ludwig, 2002b, „Praktische Naturphilosophie als Grundlegung der Ethik“, in: *Philosophie der natürlichen Mitwelt, Grundlagen – Probleme – Perspektiven*, hrsg. von Hans Werner Ingensiep und Anne Eusterschulte, Würzburg.
- Siep, Ludwig, 2004, *Konkrete Ethik – Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Frankfurt am Main.
- Singer, Peter, 1984, *Praktische Ethik*, Stuttgart. (Originalausgabe: *Practical Ethics*, Cambridge, 1979)
- Smith, Adam, 1977, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg. (Originalausgabe: *The Theory of Moral Sentiments*, hrsg. von D.D. Raphael & A.L. Macfie, 1976, Oxford. / 1. Auflage: 1759).
- Smith, Michael, 1994, *The Moral Problem*, Oxford.
- Smuts, Jan C., 1926, *Holism and Evolution*, New York. (2. Auflage: 1965). (dt.: *Die holistische Welt*, Berlin, 1938).
- Solomon, Robert C. 1993, *The Passions – Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis.
- Sosoe, Lukas K., 1988, *Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik – Studien zu G. E. Moore und J. S. Mill*, München.
- Sousa, R. de, 1985, „Arguments from Nature“, in: *Morality, Reason and Truth – New Essays on the Foundation of Ethics*, hrsg. von D. Copp & D. Zimmerman, Totowa.
- Sousa, R. de, 1987, *The Rationality of Emotion*, Cambridge (Mass.). (dt.: *Die Rationalität des Gefühls*, 1997, Frankfurt am Main).
- Spaemann, Robert, 1980, „Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik“, in: *Ökologie und Ethik*, hrsg. von Dieter Birnbacher, Stuttgart.
- Spaemann, Robert, 1987, „Das Natürliche und das Vernünftige“, in: *Über Natur – Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, hrsg. von Oswald Schwemmer, Frankfurt am Main.
- Stegmüller, Wolfgang, <sup>2</sup>1983, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie – Bd.I. Erklärung, Begründung, Kausalität*, Berlin.
- Steinfath, Holmer, 2002, „Emotionen, Werte und Moral“, in: *Die Moralität der Gefühle*, hrsg. von Sabine A. Döring & Verena Mayer, Berlin.
- Stöckler, Manfred, 1989, „Was kann man heute unter Naturphilosophie verstehen?“, *Philosophia Naturalis* 26.

- Stöckler, Manfred, 1993, „Naturbegriff – Alltagssprache, Wissenschaft, Philosophie“, in: *Dialektik*, Heft 3.
- Suhr, Martin,<sup>2</sup>2001, *Platon*, Frankfurt am Main/New York.
- Talyor, A. E., 1928, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford.
- Taylor, Charles, 1988, *Negative Freiheit? - Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, übers. von Hermann Kocyba, Frankfurt am Main.
- Taylor, Charles, 1993, „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, in: *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, hrsg. von Axel Honneth, Frankfurt am Main.
- Taylor, Charles, 1994, *Quellen des Selbst – Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main.
- Taylor, Paul W., 1986, *Respect for Nature – A Theory of Environmental Ethics*, Princeton.
- Taylor, Paul W., 1997, „Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur“, in: *Naturethik – Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. von Angelika Krebs, Frankfurt am Main. (Originalausgabe: „The Ethics of Respect for Nature“, in: *Environmental Ethics* 3., 1981).
- Teutsch, Gotthard M., 1985, *Lexikon der Umweltethik*, Göttingen/Düsseldorf.
- Totok, Wilhelm, 1964, *Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd.1: Altertum*, Frankfurt am Main.
- Tribe, Laurence H., 1980, „Was spricht gegen Plastikbäume?“, in: *Ökologie und Ethik*, hrsg. von Dieter Birnbacher, Stuttgart.
- Tugendhat, Ernst,<sup>4</sup>1997, *Vorlesung über Ethik*, Frankfurt am Main.
- Tu Wei-Ming, 1997, „Der Konfuzianismus“, in: *Innenansichten der großen Religionen*, hrsg. von Arvind Sharma, übers. von Ingrid Fischer-Schreiber et al., Frankfurt am Main.
- Vieth, Andreas und Michael Quante, 2005, „Chimäre Mensch? – Die Bedeutung der menschlichen Natur in Zeiten der Xenotransplantation“, in: *Die menschliche Natur – Welchen und wieviel Wert hat sie?*, hrsg. von Kurt Bayertz, Paderborn.
- Vlastos, Gregory, 1954, „The Third Man Argument in the Parmenides“, in: *Philosophical Review* 63.
- Vlastos, Gregory, 1965, „Creation in the Timaeus: Is it a Fiction?“, in: *Studies in Plato's Metaphysics*, hrsg. von R. E. Allen, London.

- Walpora Sri Rahula, 1974, *What the Buddha taught*, New York.
- Warnock, G. J., 1971, *The Object of Morality*, London.
- Waterlow, Sarah, <sup>2</sup>1988, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics – A Philosophical Study*, Oxford.
- Watson, Burton, 1968, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York.
- Watts, Alan, 1956, *Der Lauf des Wassers – Eine Einführung in den Taoismus*, München.
- Weber, Max, 1991, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen – Konfuzianismus und Taoismus*, Schriften 1915-1920, Studienausgabe, Tübingen.
- Weggel, Oskar, 1990, „Zwischen Marxismus und Metakonfuzianismus: China auf dem Weg zur Renormalisierung“, in: *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, hrsg. von Rolf Trauzettel & Silke Krieger, Mainz.
- Wehr, Gerhard, 2002, *Die sieben Weltreligionen – Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus*, München.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, 1971, *Die Einheit der Natur*, München.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, 1977, *Der Garten des Menschlichen*, München.
- Wenz, G., 1987, „Wert als Gesprächsstoff – Erwägungen zum Naturverhältnis des neuzeitlichen Menschen“, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 31.
- White Jr., Lynn, 1967, „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis“, in: *Science* 155, (dt.: „Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise“, in: *Gefährdete Zukunft*, hrsg. von M. Lohmann, 1970, München)
- Wilhelm, Richard (übers.), 1956, *I Ging*, Köln.
- Wilhelm, Richard (übers.), 1994, *Buch der Riten (Liji)*, München.
- Wilhelm, Richard (übers.), 1994, *Maß und Mitte (Zhongyong)*, in: *Buch der Riten (Liji)*, München.
- Willaschek, Marcus, 1996, „Die Wiedererlangung der Welt als Gegenstand der Erfahrung – Bemerkungen zu John McDowells *Mind and World*“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Bd.21.
- Willaschek, Marcus, 2003, *Der mentale Zugang zur Welt – Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Frankfurt am Main.
- Williams, Bernard, 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.
- Wirtz, Hans-Gert, 1992, *Natur und menschliches Handeln – Zum Naturverständnis in der gegenwärtigen Umweltdiskussion*, Idstein.

- Wolf, Jean-Claude, 1995, „Hare über Ontologie und Ethik“, in: *Zum moralischen Denken*, Bd.1., hrsg. von Christoph Fehige und Georg Meggle, Frankfurt am Main.
- Wolf, Ursula, 1990, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main.
- Wolf, Ursula, 1997, „Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?“, in: *Naturethik – Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. von Angelika Krebs, Frankfurt am Main.
- Wolters, Gereon, 1989, „Immanuel Kant“, in: *Klassiker der Naturphilosophie – Von den Vorsokratikern bis zur kopenhagener Schule*, hrsg. von Gernot Böhme, München.
- Wright, R. 1996, *Diesseits von Gut und Böse – Die biologischen Grundlagen unserer Ethik*, München.
- Zehnpfennig, Barbara, <sup>2</sup>2001, *Platon zur Einführung*, Hamburg.
- Zhuang zi, *Zhuang zi*, übers. von Richard Wilhelm unter dem Titel *Dschuang Dsi – das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, München, 1988.
- Xunzi, *Xunzi (Hsün-tzu)*, übers. von Hermann Köster, Kaldenkirchen 1967.



## **LEBENS LAUF**

Name, Vorname: Kim, Nam-Joon  
Geburtsdatum: 06. 03. 1971  
Geburtsort: Seoul/Korea  
Staatsangehörigkeit: koreanisch  
Geschlecht: männlich  
Ehestand: verheiratet, 1 Kind

### **SCHULAU SBILDUNG**

März 1978 - Feb. 1984 Shinkwang Grundschule in Incheon/Korea  
März 1984 - Feb. 1987 Inha Middle School in Incheon/Korea  
März 1987 - Feb. 1990 Dongsan High School in Incheon/Korea

### **STUDIUM**

März 1991 - Feb. 1995 Immatrikulation und Studium an der Seoul National University (Fach: Ethics Education) mit dem Abschluss „Bachelor of Arts“  
März 1995 - Feb. 1997 Immatrikulation und Studium an der Seoul National University (Graduate School; Fach: Ethics Education) mit dem Abschluss „Master of Education“  
März 2000 - Feb. 2002 Immatrikulation und Studium an der Seoul National University (Graduate School; Promotionsaufbaustudium; Fach: Ethics Education)  
seit Okt. 2002 Immatrikulation und Studium an der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster (HF.: Philosophie, NF.: Erziehungswissenschaft)

### **BERUF SERFAHRUNG**

März 1996 - Feb. 1997 Wissenschaftlicher Assistent an der Seoul National University (Fach: Ethics Education)  
März 1997 - Juni 2000 Erfüllung des Militärdienstes bei der Marine (R.O.K. Naval Academy) als Erziehungs-offizier

- Okt. 1997 - Juni 2000 Lehrtätigkeit als Parttime Instructor & Fulltime Instructor für Philosophie/Ethik an der R.O.K. Naval Academy
- Sep. 2000 - Feb. 2002 Wissenschaftlicher Assistent an der Seoul National University (Fach: Ethics Education)
- März 2002 - Aug. 2002 Lehrbeauftragter für Philosophie/Ethik an der Incheon University, Seoul Women's University und Dongseoul College