

Ursula Wolf

Brauchen wir eine ökologische Ethik?

Es ist heute viel davon die Rede, daß wir, wenn die Menschheit sich nicht selbst zerstören soll, eine neue Ethik brauchen. Die zwei großen Probleme, die die Existenz der Menschheit grundsätzlich gefährden, sind die atomare Bedrohung und die Umweltkrise. Mein Thema hier ist das zweite dieser Probleme. Gerade was dieses Problem betrifft, ist die Vorstellung verbreitet, daß seine Lösung nur durch einen Wandel in unseren ethischen Einstellungen zustandekommen könnte: Die Zerstörung der Natur lasse sich nur noch aufhalten, wenn wir von unserer bisherigen anthropozentrischen Ethik, die alle moralischen Verpflichtungen auf menschliche Bedürfnisse zurückführt, übergehen zum Standpunkt einer biozentrischen oder ökologischen Ethik, die allem Lebendigen oder – noch allgemeiner – allem Natürlichen bzw. der Natur oder Biosphäre im ganzen ein Eigenrecht zuerkennt. Gegen diese Forderung steht die These der Vertreter der bisherigen anthropozentrischen Ethik, wonach nicht nur diese Ethik völlig ausreichend sei, um die ökologischen Probleme zu erfassen, sondern darüber hinaus die sog. neue Ethik einen gefährlichen Rückfall in Irrationalismus und Mystizismus bedeute. Um einen Einstieg in diese Kontroverse zu gewinnen, müssen wir zunächst Klarheit darüber gewinnen, was auf der einen und der anderen Seite genauer gemeint ist. Es liegt nahe sich zu fragen, wie die beiden Begriffe, um die es hier geht, der Begriff der Ethik und der Begriff der Ökologie, zu verstehen sind.

Für den Begriff der Ökologie läßt sich diese Frage rasch klären. Der Terminus »Ökologie« ist ursprünglich in der Biologie aufgekommen und bezeichnet dort die Wissenschaft von den Beziehungen zwischen Organismus und Außenwelt. Wo in der politischen Auseinandersetzung von der ökologischen Problematik die Rede ist, sind damit jedoch nicht Probleme in der deskriptiven Wissenschaft der Ökologie gemeint, sondern die praktischen Probleme, mit denen wir als Auswirkungen unseres Umgangs mit der Natur konfrontiert sind (vgl. Passmore 1980, S. 43 ff.). Ich werde daher im folgenden den Ausdruck »ökologische Probleme«, in diesem informellen und gängigen Sinn verwenden. Diese Probleme können von verschiedener Struktur sein, was deswegen von Anfang an zu beachten ist, weil darin die Möglichkeit liegt, daß sich die Frage nach dem Zusammenhang von Ökologie und Ethik je nach Typ des Problems verschieden stellt und daher nicht als ausgemacht gelten kann, daß wir zu einer einheitlichen Antwort kommen. Was die Einteilung der Probleme angeht, werde ich mich ebenfalls an die weithin übliche Unterscheidung von drei Bereichen halten: 1. Verknappung von Ressourcen (Nahrung, Rohstoffe, Energie etc.); 2. Umweltverschmutzung (Nebenwirkungen der Industrie, die teils sofort, teils langfristig, teils mit Sicherheit, teils mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit schädlich für den Menschen und/oder die übrige Natur sind); 3. Veränderung und Zerstörung von Natur (Ausrottung natürlicher Arten, aber auch Erzeugung und Veränderung von Arten (Gentechnik), Reduktion unberührter Landschaften).

Die Frage wäre also jetzt, ob und inwiefern diese Probleme jeweils ethische Probleme sind und ob sie ethische Probleme einer so neuen Art sind, daß sie eine grundlegend neue Ethik erfordern. Ehe ich mich dieser Frage zuwenden kann, muß ich jedoch den zweiten thematischen Begriff, den der Ethik, erläutern. Hier ist eine ausführlichere Überlegung vonnöten, weil die angemessene Bestimmung dieses Begriffs strittig ist, weil aber seine Definition gerade mit darüber entscheiden wird, wie die Frage nach einer ökologischen Ethik zu beantworten ist.

I. Ethik und Moral

Zur Bedeutung der beiden Wörter

Das Wort »Ethik« meint in seiner ursprünglichen Bedeutung »Lehre vom richtigen Verhalten«. In der griechischen Philosophie ist daher das Thema der Ethik die Frage, wie man leben sollte oder wie zu leben gut oder ratsam ist. Der Bezugspunkt dieser Frage ist das gute oder glückliche individuelle Leben. Kant hat die Verhaltensregeln, die auf diese Frage antworten, als Imperative der Klugheit bezeichnet (wofür man in der heutigen Literatur manchmal auch den Ausdruck »prudentielle Regeln« findet) und sie den moralischen Imperativen oder Normen entgegengestellt. In der heutigen Philosophie ebenso wie in der alltäglichen Rede wird das Wort »Ethik« häufig in diesem engeren Sinn, also gleichbedeutend mit dem Wort »Moral« verwendet (außerdem als Titel der Disziplin, die sich mit der Moral befaßt, also im Sinn von »Moralphilosophie« – diesen technischen Sinn kann ich hier außer acht lassen). Moralische Normen werden meist dadurch charakterisiert, daß sie einen besonderen Verbindlichkeits- oder Verpflichtungscharakter haben. Hingegen gehört es wesentlich zu unserer heutigen Moralkonzeption, die ich als Aufklärungsmoral oder liberale Moral bezeichnen werde, daß die Wahl und Befolgung ethischer Regeln im weiten Sinn, d.h. die Fragen des guten Lebens, der Autonomie des Individuums überlassen bleiben und nicht Gegenstand moralischer Verpflichtungen sein sollen, solange keine Konflikte zwischen Individuen entstehen.

Die Frage, die zur Zeit in der Moralphilosophie kontrovers diskutiert wird, ist die engere Frage, ob wir angesichts der ökologischen Probleme eine neue Moral brauchen. Das zeigt sich deutlich an dem Vokabular, mit dem die Kontroverse geführt wird. Die Vertreter der »neuen« Moral reden von einem Eigenrecht der Natur, davon, daß wir Verpflichtungen nicht nur gegen Menschen, sondern gegen alles Lebendige oder Natürliche haben. Außerdem gibt es einen guten Grund, die Frage in diesem engeren Sinne zu stellen. Denn wenn wir heute der Auffassung sind, daß Fragen des guten Lebens dem Individuum zu überlassen sind, wenn aber andererseits die ökologischen Probleme dringlich sind, dann wäre es von Vorteil, wenn sich die Art unseres Umgangs mit der Natur als moralische Frage betrachten ließe; denn dann wären hier bestimmte Verhaltensregeln verpflichtend und könnten so allgemein gefordert werden. Ich gehe daher zunächst von der Frage der Moral aus, wobei sich jedoch zeigen wird, daß sich Moral und Ethik nicht so scharf trennen lassen, wie das manchmal angenommen wird.

Allgemeiner Begriff von Moral und die Form traditionaler Moralen

Häufig wird der Begriff der Moral einfach durch das definiert, was wir hier und heute unter Moral verstehen, etwa so, daß moralisch handelt, wer auf einem universalistischen Standpunkt steht oder allen gleiche Rücksicht zukommen läßt oder alle als Träger moralischer Rechte achtet. Diese Angaben sind jedoch als allgemeine Definition des Moralbegriffs ungeeignet; sie machen unsere Moral zu *der* Moral und übersehen, daß es in anderen Gesellschaften und Kulturen Moralen anderen Inhalts gegeben hat und gibt (vgl. Tugendhat 1984, S. 82). Wir müssen also den Moralbegriff allgemeiner und so fassen, daß dem Phänomen verschiedener Moralen Rechnung getragen wird. Es gibt hier grundsätzlich zwei Weisen, auf die man vorgehen könnte. Die eine bestünde darin, die Moral von ihren Inhalten her zu definieren. Diese Zugangsweise hat den Nachteil, daß sie leicht in die gerade erwähnte Gefahr gerät, daß wir hier unsere eigene inhaltliche Konzeption voraussetzen und *per definitionem* zur richtigen erheben. Daher scheint die andere Möglichkeit, daß wir uns statt dessen an der Form oder Art und Weise orientieren, in der moralische Inhalte vorkommen, den Vorzug zu verdienen. Ich beginne also mit diesem Weg, werde jedoch zeigen, daß er der Ergänzung durch inhaltliche Gesichtspunkte bedarf und daß dadurch zugleich die moderne Trennung von Moral und gutem Leben fragwürdig wird.

Ich habe oben bereits informell einen über die Form definierten Moralbegriff verwendet, als ich sagte, daß das Moralische gewöhnlich durch seinen Verbindlichkeits- oder Verpflichtungscharakter bestimmt wird. Wie dieser Verpflichtungscharakter zu verstehen ist, ist seinerseits umstritten. Wenn wir hier vom Phänomen der Verschiedenheit von Moralen ausgehen, dann liegt eine soziale Interpretation nahe. Ich orientiere mich daher in der Darstellung an Tugendhats Moraltheorie, der diese Zugangsweise so weit ausgearbeitet hat, daß sie zumindest in sich kohärent die verschiedenen Problemaspekte berücksichtigt (vgl. Tugendhat 1984, S. 145 ff.): Die Moral einer Gruppe ist in dem sozialen Normensystem enthalten, welches durch die Ausübung von sozialem Druck in Kraft gehalten wird, d.h. der Verpflichtungscharakter besteht darin, daß die moralischen Normen sozial sanktioniert sind. Anders als bei Rechtsnormen bestehen diese Sanktionen nicht in äußeren Strafen, sondern in psychologischen Reaktionen, die denjenigen, der die Normen verletzt, in seinem Personenkern treffen, indem sie ihn als schlechten Menschen hinstellen und ihm Gefühle der Scham und Schuld verursachen. Die Form der Moral ist also das Zusammen von sozialem Druck und individuellen Affekten. Dieses findet sich nicht bei beliebigen sozialen Konventionen, sondern nur dort, wo Normen auf eine spezifische Weise begründet sind. Der Bezugspunkt, aus dem sich sowohl der Inhalt konkreter Normen als auch die Legitimität des sozialen Drucks und die individuelle Motivation ergibt, ist das gemeinsame Selbstverständnis der Gruppe, ihre gemeinsame Identitätsvorstellung. Diese liegt in einer Wertvorstellung, die angibt, was eine Person wesentlich zu einem guten oder schätzenswerten Menschen, nicht nur in dieser oder jener Hinsicht, sondern einfachhin macht. In traditionellen Gesellschaften gründet diese Wertvorstellung in Mythen, die von allen Mitgliedern geglaubt werden. Die moralischen Normen sind also begründet relativ zu diesen Glaubensmeinungen, die bestimmen, welche Verhaltensweisen für die Gruppenidentität wesentliche sind. Zu diesen wesentlichen Identitätsaspekten gehören in traditionellen Moralen

auch solche der bloß individuellen Lebensgestaltung, und nicht nur Fragen des Verhaltens zwischen Personen.

Der Übergang von traditionellen Moralen zur modernen Moral

Wenn wir diese formale Definition zugrundelegen, stellt sich der Übergang von traditionellen Moralen zur modernen Moral so dar: Mit der Aufklärung entfällt der Glaube an mythische Weltbilder, womit sich auch jede Basis für die Rechtfertigung moralischer Normen aufzulösen scheint. Individuen und Gruppen haben zwar nach wie vor Konzeptionen des guten Lebens bzw. Wert- und Identitätsvorstellungen, aber diese haben jetzt mangels Begründung nur noch den Status subjektiver Vorstellungen und lassen sich daher nicht mehr verbindlich machen. Die Frage wäre dann, ob hier nicht doch noch ein gemeinsamer Rest bleibt, aus dem sich moralische Normen ableiten lassen. Und wenn Wertüberzeugungen jetzt nur noch subjektiv sind und sich nicht mehr für alle begründen lassen, liegt es nahe, diesen Rest in empirischen Tatsachen zu suchen, in Tatsachen, deren Bestehen jeder zugeben würde.

Vertragstheorien

Der einfachste Weg ist der, den Vertragstheorien der Moral beschreiten, die mit geringen und unstrittigen Voraussetzungen auskommen, nämlich daß wir erstens alle ein subjektives Interesse daran haben, daß andere auf uns Rücksicht nehmen, und daß wir zweitens nicht zu einer Einigung über Lebenskonzeptionen kommen können, jedoch bei allen die Fähigkeit zu einer zweckrationalen Überlegung über die Maximierung der eigenen Interessen unterstellen können. Für alle begründet und daher verbindlich zu machen wären dann diejenigen Normen, durch die jeder, wenn sie insgesamt befolgt werden, mehr gewinnt, als er dadurch, daß auch er sie befolgen muß, an Verzicht in Kauf nehmen muß. Die Probleme dieser Position liegen auf der Hand: Die Befolgung der Normen wäre hier nur dann rational, wenn man sicher sein kann, daß auch die meisten anderen sie befolgen, was die Einführung eines Zwangsrechts und totaler Überwachung erfordern würde. Das aber ist offensichtlich nicht, was wir unter Moral verstehen. D.h. bei diesem Ansatz fehlt der Aspekt der affektiven Motivation der Individuen. Ferner ist nicht zu erwarten, daß eine rein zweckrationale Kalkulation zu derjenigen inhaltlichen Moralkonzeption führen würde, die herauspringen soll, also zu einer Moral der gleichen Rücksicht auf alle. Denn es ist nicht ersichtlich, welchen Grund die faktisch Privilegierten haben sollten, sich auf Gleichheit zu einigen, solange es für die Schwächeren immer noch zweckrational besser ist, ungerechte Regelungen von Interessenkonflikten zu haben, als willkürlicher Macht ausgeliefert zu sein. Diejenigen Tatsachen, von denen die Vertragstheorie ausgeht, reichen also offensichtlich nicht aus, um zur Moral zu kommen.

Vernunfttheorien

Es bietet sich dann die Möglichkeit an, daß wir die eine dieser Prämissen, die Annahme der Rationalität, in einem stärkeren Sinn verstehen. Die Ausgangssituation besteht ja nicht einfach darin, daß die Individuen zweckrational überlegen, sondern daß sie miteinander zu einer

Einigung zu kommen versuchen. Man könnte dann mit Habermas sagen, daß in dieser Fähigkeit zur Kommunikation faktisch immer schon grundlegende Moralprinzipien enthalten sind, die daher jeder anerkennen muß, wenn er nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten will (vgl. Habermas 1983). Damit wird jedoch ein starker Vernunftbegriff unterstellt, der anders als die Annahme der Zweckrationalität nicht allgemein akzeptiert ist. Außerdem hat auch diese Position Schwierigkeiten, dem Motivationsaspekt der Moral gerecht zu werden, denn die Erfahrung des Selbstwiderspruchs faßt nicht das Spezifische der moralischen Affekte¹. Gehen wir von der formalen Definition der Moral aus, dann liegt das Grundsatzproblem dieses ebenso wie des vertragstheoretischen Ansatzes darin, daß sie die Entwicklung der modernen Konzeption nicht an den allgemeinen Begriff der Moral anschließen. Warum die moderne Moral sich nur noch auf Interessenkonflikte und nicht mehr auf das gute Leben bezieht, wird auf diese Weise nicht erklärt. Vielmehr bleibt das eine bloße Setzung, die sich nur pragmatischen Gründen verdankt, nämlich der Tatsache, daß bei Interessenkonflikten Normen unerläßlich sind. Bei der Vertragstheorie ist diese Setzung expliziter, wenn auch unbegründeter Ausgangspunkt. Innerhalb der transzendentalpragmatischen Normenbegründung bleibt ihr Stellenwert unklar, und man fragt sich, ob es nicht einfach ein glücklicher Zufall ist, daß der Bereich lösungsbedürftiger praktischer Konflikte und die Reichweite des rationalen Begründungsverfahrens zusammenfallen.

Theorien vom Wert der Person

Ein dritter Vorschlag findet sich bei Tugendhat, der nun direkt an seinen allgemeinen Moralbegriff anknüpft (vgl. Tugendhat 1984, S. 156 ff.). Personen haben auch nach der Auflösung mythisch begründeter Selbstverständnisse noch die Eigentümlichkeit, daß sie nach Vorstellungen vom guten Leben oder einer Identitätskonzeption ihr Leben führen und bewerten; d.h. sie haben ein Selbstwertbedürfnis, und Selbstwert ist wesentlich sozial vermittelt. Ohne begründbare inhaltliche Wertkonzeption bleibt dafür nur noch die Basis, daß man überhaupt an einem System wechselseitiger Anerkennung beteiligt sein will. Daß jemand gut als Mensch, in den wesentlichen Seiten seines Personseins ist, kann daher nur noch heißen, daß er an diesem System teilnimmt und alle als Personen ernstnimmt, daß er also ein moralischer Mensch gemäß unserer modernen Konzeption einer universalistisch-egalitären Moral ist. Die Voraussetzung, auf die sich diese Position stützt, das Vorhandensein eines Selbstwertbedürfnisses und sein sozialer Charakter, ist nun sicher eine empirische Tatsache. Hingegen sind die weiteren Schritte problematisch, denn die Konsequenz, daß für moderne Menschen der einzig wesentliche Bestandteil ihres Personseins bzw. Selbstwertgefühls darin besteht, nach einer Moral der gleichen Rücksicht auf alle zu leben, entspricht sicher nicht mehr den Tatsachen². Sehen wir uns die faktischen Wertvorstellungen gerade in liberalen Gesellschaften an, so gehört zu dem, was ihre Mitglieder an sich selbst und anderen als wesentlich schätzen, z.B. auch Selbständigkeit, Entfaltung der eigenen Fähigkeiten, Klugheit, Engagement u.a. Nach der liberalen Doktrin sind das gerade nicht-moralische Werte, also Werte, deren Realisierung nicht verpflichtend sein sollte. In Wirklichkeit jedoch ist insbesondere die Schätzung persönlicher Autonomie wesentlicher Bestandteil des Selbstverständnisses, innerhalb dessen die liberale Moral steht und aller-

erst verständlich wird, und wenn wir die formale Definition der Moral zugrundelegen, müßten solche wesentlichen Hinsichten des Personseins Gegenstand moralischer Verpflichtungen sein. Das ist im übrigen auch faktisch der Fall, denn auch in liberalen Gesellschaften beschränkt sich sozialer Druck nicht auf Normen der gleichen Rücksicht auf alle. Er beschränkt sich faktisch nicht einmal auf die für das liberale Selbstverständnis weiteren wesentlichen Hinsichten, denn die liberale Idee, daß das gute Leben allein Sache des Individuums ist, widerspricht der menschlichen Psychologie, die Identität durch Abgrenzung gewinnt. So zerfallen auch liberale Gesellschaften in Subgruppen mit konkreten Identitäten, innerhalb derer Druck auch auf die individuelle Lebensführung ausgeübt wird. Und man wird in der Realität kaum Personen finden, die völlig frei von moralischer Verachtung (»moralisch« jetzt nach der formalen Definition) für Personen sind, die ihr Leben nach entgegengesetzten Wertvorstellungen führen. Dafür, daß solche konkreteren Wertvorstellungen innerhalb der Gruppe als verpflichtend akzeptiert werden und affektiv motivieren, scheint weder der Glaube an mythische o.ä. Begründungen noch das Vorhandensein einer Begründung in dem anderen Sinn einer Rückführung auf allgemeine empirische Tatsachen der menschlichen Existenz erforderlich. Denn offensichtlich haben Menschen auch ohne solche Begründungen Überzeugungen darüber, was für ihr Leben wesentlich oder wichtig ist.

Inhaltliche Bestimmung des Moralbegriffs

Es spricht natürlich grundsätzlich nichts dagegen, den Moralbegriff formal zu definieren und jedes Normensystem einer Gruppe, das die entsprechenden Bedingungen erfüllt, als eine Moral zu bezeichnen. Es zeigt sich jedoch, daß wir, ausgehend von dieser Definition, nicht in der Lage sind, unsere heutige inhaltliche Moralkonzeption einzuführen. Das gelingt vielmehr nur, wenn wir eine engere Bedeutung ausgrenzen. Innerhalb der Moral im weitesten Sinn sind ohnehin Differenzierungen erforderlich. Das wird unmittelbar deutlich, wenn wir uns aus der Ichperspektive mit der Frage konfrontieren, welche Werte für uns selbst wesentlich sind und welche Normen wir daher akzeptieren wollen. Hier kommen wir nur weiter, wenn wir Bereiche des guten Lebens unterscheiden und die Frage für diese Bereiche getrennt stellen, weil sich hier je nach Bereich auch die Überlegungskriterien unterscheiden werden. Einer der wesentlichen oder zentralen Bereiche der Lebensführung betrifft die Frage, wie man sich zu anderen verhalten will, und es entspricht auch unserer alltäglichen Verwendung des Moralbegriffs, daß wir ihn auf diesen engeren Bereich des Umgangs mit anderen beschränken. Diese inhaltliche Ausgrenzung der moralischen Normen setzt unsere moderne Moralkonzeption nicht voraus; sie läßt sich in allen, auch in traditionellen Gesellschaften vornehmen, weil es in allen Gesellschaften Normen gibt, die das Verhalten zu anderen bestimmen. Ich würde jedoch weiter behaupten, daß das moralische Grundprinzip hier in allen Gesellschaften dasselbe ist: Wo immer wir keine Willkürherrschaft, sondern moralische Verhältnisse haben, gilt das Prinzip, daß niemandem grundlos Leiden zugefügt werden darf oder daß jeder ein Recht auf Rücksicht hat. Die motivationale Basis dieser Geltung liegt in altruistischen Affekten, insbesondere in der Fähigkeit zum Mitleid. Die soziale Geltung zeigt sich daran, daß in jeder Gesellschaft die Zufügung von Leiden, ob sie nun direkt durch ein Individuum geschieht oder eine Folge der

politischen Verteilung von Macht und Gütern ist, der Rechtfertigung bedarf.

Dieser inhaltlich definierte Moralbegriff (und ich werde im folgenden das Wort »Moral« immer in diesem Sinn verwenden) kann durchaus der Tatsache gerecht werden, daß die meisten Moralen partikularistische und inegalitäre sind. Moralische Normen sind ebenso wie die anderen Arten sozial verbindlicher Normen (womit ich fortan die moralischen Normen im weiten, nur formalen Sinn bezeichne) *prima facie*-Normen, d.h. sie lassen Ausnahmen zu, jedoch nicht in beliebiger Weise, sondern genau dort, wo verschiedene Normen in Konflikt geraten, wo also die Ausnahme durch eine andere Norm gerechtfertigt werden kann. Wenn daher aus dem Selbstverständnis bzw. der Wertkonzeption einer Gruppe verbindliche Normen folgen, die die geringere Berücksichtigung von Mitgliedern mit den und den Eigenschaften legitimieren oder den gänzlichen Ausschluß anderer Gruppen aus der moralischen Berücksichtigung, dann ergibt sich eine partikularistische Moral. Dieses Ergebnis kann nur zustandekommen, wenn die übrigen verbindlichen Werte im Selbstverständnis einer Gruppe das gleiche oder ein größeres Gewicht haben als die moralischen, weil die Entscheidung von Wertkonflikten eine Gewichtungsfraße ist. Das heißt, daß sich, was die Moral betrifft, verschiedene Gesellschaften weniger durch ihre inhaltliche Bestimmung als vielmehr durch die Gewichtung des moralischen Werts innerhalb der Gesamtheit ihrer verbindlichen Werte unterscheiden.

Alternative Beschreibung des Zustandekommens der Aufklärungsmoral

Den Übergang zur modernen Moral könnte man jetzt so beschreiben: Im Gefolge der Aufklärung wird alles, was sich nicht streng rational begründen läßt, in Zweifel gezogen. Dazu gehören insbesondere Wertvorstellungen, die sich traditional auf mythische Gründe stützen, die man niemandem beweisen kann. Faktisch sind solche Wertvorstellungen etwas, was einer zwingenden Begründung nicht fähig ist und nicht bedarf. Wie die weitere Entwicklung gezeigt hat, brauchen Menschen solche Wertvorstellungen und sind von ihnen überzeugt, auch wo der Glaube an ihre Begründbarkeit fehlt. Das zeigt sich auch daran, daß die Auflösung von Wertkonzeptionen in der Aufklärung nur in eins damit zustandekommt, daß die Vernunft selbst zum höchsten Ideal oder Wert wird, an den man glaubt. Wenn das, was am höchsten geschätzt wird, die Vernunft ist, dann ergibt das auf der praktischen Seite, daß wir Bedingungen schätzen müssen, unter denen alle sich als vernünftige Wesen entfalten können, also einen Zustand, wie er mit Kants Begriff vom »Reich der Zwecke« intendiert ist, Bedingungen der Freiheit und Gleichheit. Nun ist das Selbstverständnis der Aufklärung nicht weniger einseitig und unbegründet wie jedes andere. Es erhebt die Vernunft zum zentralen Wert und nimmt dadurch eine Gewichtung der Wertbereiche vor, die ebenfalls zu einer Beschränkung der Reichweite moralischer Werte führt.

Nach meiner deskriptiven Ausgrenzung betrifft die Moral das Verhalten zu anderen oder, auf der Motivationsebene, den Bereich altruistischer Affekte. Affekte wie Liebe, Sorge, Mitleid erklären, wie nicht nur das eigene Leben, sondern auch das Leben und Wohl anderer ein Wert für uns sein kann, etwas, woran uns liegt. Sehen wir von unseren anderen Werten ab, die mit diesem Wert konfliktieren können, dann ergibt sich als umfassende Moralkonzeption, daß wir alle Wesen, die Gegenstand altruistischer Affekte sein können, d.h. alle empfindungs- oder

leidensfähigen Wesen, so behandeln, wie wir handeln, wo wir diese Affekte haben. Das bedeutet gegenüber selbständigen Wesen, die ihr eigenes Leben führen, daß wir Rücksicht auf sie nehmen und ihnen in Notsituationen helfen. Dem entspricht auf der affektiven Ebene das Mitleid, weil gegenüber solchen Wesen eine positive Förderung ihres Wohls nicht erforderlich ist, sondern von ihnen eher als Eingriff empfunden werden würde. Es bedeutet gegenüber unselbständigen und auf dauernde Hilfe angewiesenen Wesen darüber hinaus, daß wir für sie sorgen und uns um ihr Wohl kümmern, was auf der affektiven Ebene der Liebe (im Sinne der Liebe der Eltern zu ihren Kindern) entspricht. Man könnte sagen, daß das Mitleid einfach eine Seite dieses auf das ganze Sein des anderen bezogenen Affekts der Liebe ist, eben diejenige Seite, die gegenüber selbständigen Wesen genügt.

Die Gewichtung von Werten, die das Selbstverständnis der Aufklärung vornimmt, bedeutet trotz der Prominenz, die in ihm Ideale wie Freiheit und Gleichheit haben, nicht, daß wir hier ein primär moralisches Selbstverständnis hätten, in dem also das Moralische der höchste Wert wäre. Daß der höchste Wert die Vernunft ist, hat zur Folge, daß diejenigen Bereiche der Moral, die nicht mit dieser Wertsetzung zusammenfallen, im Konfliktfall außer Kraft gesetzt werden. So kennt die Aufklärungsmoral keine moralischen Verpflichtungen gegen Tiere, weil diese keine Vernunft besitzen, und Verpflichtungen gegen nicht-vernünftige menschliche Wesen, deren Leugnung allzu kontraintuitiv wäre, werden von ihr über künstliche und nicht sehr plausible Hilfskonstruktionen gewonnen. Eine im eigentlichen Sinn universalistische Moral hätten wir daher nur innerhalb eines Selbstverständnisses, das die verschiedenen Wertbereiche so gewichtet, daß der moralische Wert der höchste und zentrale ist, der im Konflikt mit anderen Werten immer den Ausschlag geben muß. Auch solche Selbstverständnisse gibt es, etwa im Ideal der Nächstenliebe oder eines radikal verstandenen Humanismus. Nach solchen Selbstverständnissen ist das, was wir an uns selbst am höchsten schätzen, nicht die Fähigkeit zur Vernunft, sondern die Fähigkeit zu Liebe und Mitgefühl. Aber diese Konzeption ist wie jede andere, die einen einzigen Wert zum höchsten erhebt, einseitig, während die zentralen Bestandteile des Personseins, auf die wir Schätzungen aufbauen, mehrere sind. Und daher besteht wenig Aussicht, daß sie je zum gemeinsamen Selbstverständnis aller Menschen werden könnte.

Moralische Gründe, Wertüberzeugungen und prudentielle Gründe

Nach der Einführung einer Unterscheidung zwischen Moral im engeren Sinn und ethischen Verbindlichkeiten im weiteren Sinn bleibt jetzt noch zu erläutern, daß ethische Überlegungen sich nicht auf die Frage wesentlicher Wertungen beschränken. Daß die meisten Individuen und Gruppen solche wertenden Selbstkonzeptionen haben, ist eine Beschreibung der faktischen Situation. Aber es scheint sogar denkbar, daß wir das Selbstverhältnis auf ganz andere Weise verstehen könnten, orientiert nicht an der Frage, was den Wert einer Person ausmacht, sondern an der Frage, mit welcher Lebensweise wir uns als so und so konstituierte Wesen am wohlsten fühlen würden. Ich muß hier offenlassen, ob und wie es möglich wäre, die eine Frage restlos in die andere zu überführen. Auf jeden Fall beziehen sich viele ethischen Überlegungen auf die schwächere zweite Frage, die einfach eine Frage nach Ratschlägen (prudentielle Frage) ist, wie man befriedigend leben kann. Mit solchen Ratschlägen ist kein Anspruch sozialer Verbindlich-

keit verknüpft. Sie beziehen sich außerdem auf das Individuum in seiner konkreten Situation und scheinen daher wenig für allgemeine Argumentationen geeignet. Es gibt jedoch durchaus auch hier relativ allgemeine Überlegungen, die ich unter dem Begriff des Eigeninteresses zusammenfassen werde. Zum einen gibt es Bedingungen oder Voraussetzungen, die für jede Weise eines guten Lebens erforderlich sind, unabhängig davon, worin eine Person dieses inhaltlich sieht. Zweitens gibt es wohl Grundbestandteile des guten Lebens selbst, die sich aus der allgemeinen Konstitution der menschlichen Existenz ergeben, d.h. grundlegende Arten von Wünschen, die bei allen Menschen vorkommen, wenn auch in verschiedener inhaltlicher Ausprägung. Das eröffnet die Möglichkeit, einseitige Lebenskonzeptionen zu kritisieren, indem man die Person darauf hinweist, daß ihr Leben erfüllter sein könnte, wenn sie auch andere Seiten des Lebens stärker ausbilden würde. Da jede Lebenskonzeption eine Auswahl und Rangordnung möglicher Wünsche vornehmen muß, um realisierbar zu sein, bleibt hier die Reichweite allgemeiner Überlegungen jedoch begrenzt.

Diese langen Vorüberlegungen schienen mir wichtig, um Klarheit darüber zu gewinnen, auf welche Weise wir angesichts praktischer Probleme überhaupt moralisch und ethisch argumentieren können. Es lassen sich drei solche Weisen festhalten¹. Wir berufen uns auf das Moralische im engeren Sinn. Das verspricht deswegen Wirksamkeit, weil, sofern Menschen sozial existieren, das Moralische in allen Gesellschaften eine hohe Bewertung hat und daher hier der soziale und internalisierte Druck allgemein stark sein wird. Hinzu kommt, daß zumindest diejenige Gewichtung, die das Moralische innerhalb liberaler Wertvorstellungen hat, zwar nicht in der Praxis, aber doch verbal heute fast überall akzeptiert wird, so daß diejenigen, die hier gegen ihr verbales Bekenntnis handeln, unter Rechtfertigungszwang geraten, diesem aber nicht nachkommen können, weil sie wissen, daß sie andere von ihren partikulären Wertvorstellungen nicht werden überzeugen können². Wir berufen uns auf nicht-moralische Wertvorstellungen, die relativ verbreitet sind oder in einer Gruppe bestehen und als verbindlich gelten. Das hat den Vorteil, daß solche Wertkonzeptionen meist stark motivierend sind, aber den Nachteil, daß hier keine für alle überzeugenden Gründe zur Verfügung stehen³. Wir appellieren an das Eigeninteresse, wo es manchmal gute Gründe gibt, die zugleich motivieren, während manchmal die motivierende Kraft der Gründe fehlt. Dazu komme ich noch konkreter.

Ich werde im folgenden die verschiedenen praktischen Probleme unter beiden Perspektiven erörtern, also jeweils fragen, was auf der einen Seite die Gründe sind, die uns faktisch hier und jetzt in Argumentationen zur Verfügung stehen, und was auf der anderen Seite die tieferen Motive sind, die das Wirksamwerden allgemein akzeptabler Gründe verhindern, und wo diese Motive sich kritisieren lassen. Ich werde die Überlegungen zu den konkreten ökologischen Problemen so einteilen, daß ich mich an den Unterschieden in der Struktur der praktischen Probleme orientiere. Ich beginne mit denjenigen Problemen, für deren Beseitigung sich auf den ersten Blick am leichtesten argumentieren läßt, weil ihre Lösung im Eigeninteresse der Individuen bzw. des Kollektivs ist. Die zweite Stufe bilden Probleme, von denen nicht sicher ist, daß sie uns selbst betreffen, die aber künftige Generationen betreffen werden. Zu einer dritten Ebene schließlich kommen wir, wenn wir zu den ökologischen Problemen auch solche rechnen, die weder für uns noch für unsere Nachkommen eindeutig zu praktischen Schwierigkeiten führen, sondern Probleme der Natur selbst sind³.

II. Typen der Argumentation über ökologische Probleme

1. Ökologische Probleme mit Bezug auf unser Eigeninteresse

Unter allen drei Gruppen ökologischer Probleme, die ich eingangs genannt habe, können Probleme derjenigen Art auftreten, deren Beseitigung oder Verhinderung in unserem eigenen Interesse ist. Für die erste Gruppe, die Verknappung von Ressourcen, scheint das allerdings vorläufig nur regional zu gelten. Wenn in einer bestimmten Region z.B. durch zu intensive Nutzung der Boden unfruchtbar wird, kann dort Nahrungsknappheit entstehen. Da aber vorläufig weltweit betrachtet weder hier noch an anderen Ressourcen Knappheit besteht, läßt sich das regionale Problem durch Importe lösen, sofern dafür die finanziellen Voraussetzungen gegeben sind. Sofern nicht, handelt es sich um ein ökonomisches Problem, das eine Folge der Ungerechtigkeit der weltweiten ökonomischen Strukturen ist (vgl. Huber 1982, S. 147 ff.). Solche nur scheinbar ökologischen Probleme, die in Wirklichkeit Probleme der Verteilungsgerechtigkeit sind, gehören nicht zu meinem Thema, weshalb ich sie im folgenden ausklammern werde. Echte ökologische Probleme unter der Perspektive unseres Eigeninteresses finden wir am deutlichsten in der zweiten Gruppe. Wenn wir z.B. jetzt Luft und Wasser mit Giften belasten, kann das unserer eigenen Gesundheit schaden. Ich beschränke mich vorläufig auf diese Phänomene, weil ich auf die dritte Gruppe, die Reduktion oder Zerstörung von Natur, ohnehin im Zusammenhang meiner dritten Argumentationsebene detaillierter eingehen muß.

Kurzfristiges und langfristiges Eigeninteresse

Das gerade erwähnte Beispiel der Gesundheitsschädlichkeit von Umweltverschmutzung kann sich auf das unmittelbare oder auf das langfristige Eigeninteresse beziehen. Einen Grund, auf die Veränderung der Situation hinzuwirken, der nicht nur ein vernünftiger, d.h. zweckrational begründbarer ist, sondern zugleich motivierend ist, haben hier diejenigen, die bereits faktisch an negativen Folgen leiden. Das sind jedoch bei weitem nicht alle, und was diese anderen betrifft, müßten wir daher an das langfristige Eigeninteresse appellieren. Hier aber stoßen wir auf ein Phänomen, das wir alle aus eigener Erfahrung kennen, daß nämlich vernünftige langfristige Gründe nur schwach oder gar nicht motivierend sind. Ich erläutere dieses Phänomen der Einfachheit halber anhand eines nichtökologischen Problems auf der Ebene des Individuums. Es läßt sich empirisch belegen, daß Rauchen der Gesundheit schadet. Das aber bewegt wenige dazu, diese Gewohnheit aufzugeben. Motivierend ist dagegen das unmittelbare Interesse: Die meisten Leute, denen das Rauchen akut nicht mehr bekommt, hören auf. Hume hatte hier zweifellos recht, daß die Vernunft selbst keine motivierende Kraft hat, sondern nur im Dienst der Affekte operiert. Man müßte also nach geeigneten Affekten suchen, die schon in der Gegenwart motivieren können. Was sich anbietet, ist die Angst vor Krankheiten, die sich dadurch aktivieren ließe, daß man die möglichen Folgen ständig und intensiv imaginiert. Hiergegen läßt sich aber mit der aristotelisch-spinozischen Affektenlehre einwenden, daß negative Affekte allein für die Handlungsmotivation wenig tauglich sind, weil sie den Lebensvollzug hemmen und so das Wollen lähmen. Sie sind motivierend nur auf dem Hintergrund positiver affektiv ver-

ankerter Wunsche. Der Wunsch, gesund zu bleiben, hat jedoch keine affektive Stärke, weil Gesundheit im Sinn der Abwesenheit von Krankheiten nur eine Vorbedingung der gewünschten Lebensweise ist, nur ein als gegeben unterstellter Normalzustand, der erst dann eigens geschätzt wird, wenn er abhanden gekommen ist. Hinzu kommt, daß der Zusammenhang zwischen Rauchen und bestimmten Krankheiten eine Sache von Wahrscheinlichkeitsgesetzen ist. Das bietet nicht nur die Möglichkeit von Rationalisierungen, indem man sich sagt, daß zwar andere an negativen Folgen leiden werden, aber man selbst verschont bleiben wird. Vielmehr gehört es auch zu den Grundlagen der Theorie rationaler Entscheidung, in Kosten-Nutzen-Kalkülen die Unerwünschtheit von Folgen niedriger zu gewichten, wenn deren Eintreten nicht sicher, sondern nur von einer gewissen Wahrscheinlichkeit ist. Das Gewicht wird daher nur für solche Personen hoch sein, für die die Unerwünschtheit der potentiellen Folgen von vornherein sehr hoch ist. Daß das vorkommen kann, läßt sich jetzt nur noch so erklären, daß die betreffende Person die Gesundheit nicht nur im gewöhnlichen Sinn wünscht, sondern sie als Bestandteil ihrer Lebenskonzeption hoch bewertet, wie das z.B. in der verbreiteten Hochschätzung von Fitness oder von körperlicher Sensitivität der Fall ist.

Was ich jetzt für das langfristige individuelle Eigeninteresse gezeigt habe, gilt natürlich ebenso auf der kollektiven Ebene. Das scheint mir deswegen nicht ganz unwichtig, weil es deutlich macht, daß die vielbeschworene Unfähigkeit zu einer der Größenordnung der Probleme angemessenen Angst (vgl. z.B. Anders 1956, S. 264 ff., mit Bezug auf die Gefahr des Atomkriegs) nicht der eigentliche Grund ist, der eine Lösung der Probleme verhindert. Auch wenn wir uns die potentiellen Folgen der Umweltverschmutzung ständig in den schwärzesten Farben vor Augen führen würden und dadurch zu einer Erweiterung der Angstfähigkeit kämen, würde das nichts helfen, weil Angst nur auf dem Hintergrund motivierender Wertvorstellungen zum Handeln führt. Wenn wir die Angst so sehr steigern könnten, daß sie den weltweiten Gefahren angemessen ist, hätte das den nicht gerade erwünschten Effekt, daß sich jetzt das Wollen nur noch durch so starke Wertüberzeugungen in Bewegung setzen ließe, daß diese von der Intensität eines wilden Fanatismus sein müßten.

Wie läßt sich dann mit Bezug auf das langfristige Eigeninteresse so argumentieren, daß die Argumente zugleich motivierend sind? Motivierend werden solche Argumente erstens dort sein, wo nicht nur eine unklare Wahrscheinlichkeit besteht, sondern sich eine Gefahr sicher voraussagen läßt. Das ist eine Frage der Tatsachen, auf die ich noch komme. Zweitens könnten wir versuchen, doch an unmittelbare Wünsche anzuknüpfen. So könnte jemand, wenn seine Gesundheit nicht lädiert ist, es unangenehm finden, verschmutzte Luft zu atmen und ständig eine Dunstglocke über der Stadt zu sehen. Man könnte annehmen, daß die meisten Menschen es im Prinzip vorziehen würden, in einer unverschmutzten Umgebung zu leben. Im Prinzip, d.h. einmal davon abgesehen, daß sie dafür vielleicht auf anderes verzichten müssen. Da auch solche Verzichte unmittelbar unangenehm sind, bleibt hier eine Frage der Gewichtung der verschiedenen unmittelbaren Wünsche, die bei verschiedenen Personen zu verschiedenen Ergebnissen führen kann. Drittens könnte man daher zu zeigen versuchen, daß eine Veränderung nicht nur zur Vermeidung eines Unangenehmen führt, sondern daß sie neue Wege für ein befriedigenderes Leben bietet. Diese positive Aussicht scheint stärker zu motivieren als das potentielle Bestehen einer künftigen Gefahr. Während man diese Strategien allgemein verwen-

den könnte, fehlt einer vierten, die motivational besonders wirksam wäre, eine gegenüber allen vertretbare argumentative Basis. Sie bestünde im Appell an Wertüberzeugungen, an die Personen glauben. Alle diese Möglichkeiten werden uns im folgenden noch weiter beschäftigen.

Individuelles und kollektives Eigeninteresse

Ich habe bisher von einer entscheidenden Komplikation der Problematik abstrahiert. Die ökologischen Probleme sind nicht durch das Handeln eines Individuums erzeugt, und sie lassen sich daher auch nicht dadurch vermeiden, daß ein Individuum sein Verhalten ändert. Manche Probleme ließen sich vielleicht beseitigen, wenn alle Individuen anders handeln würden, doch selbst das würde häufig nicht ausreichen, weil die Ursachen ebenso oder mehr bei der Industrie zu suchen sind als im Privatverhalten der Individuen. Auf einer ersten Ebene haben wir hier ein zusätzliches Argument, das auch bei denen greifen kann, die selbst nicht unmittelbar an den Folgen von Umweltschäden leiden und auch selbst nicht in einer unangenehmen Umgebung leben. Wir könnten nämlich moralisch argumentieren, indem wir auf die Leiden der Opfer von Umweltkatastrophen hinweisen oder auf die Ungerechtigkeit hinweisen, die darin liegt, daß man anderen ein Leben unter unerfreulichen Bedingungen zumutet, unter denen man selbst nicht leben wollte. Aber auch diese moralische Argumentation trägt nicht sehr weit. Denn auch hier gilt, daß sich die Situation derer, die leiden, nicht ändern würde, wenn nur ein Individuum seine Lebensweise umstellt. Wenn eine einzelne Person auf privates Autofahren verzichten würde, wäre die Auswirkung auf die Luftqualität so minimal, daß sie nicht bemerkbar wäre. Insofern wäre Handeln aus Motiven des Eigeninteresses ebenso wie der Moral hier nur dann rational bzw. sinnvoll, wenn man annehmen kann, daß wenn nicht alle, so doch die meisten anderen ihr Verhalten auf dieselbe Weise ändern würden. Auch wenn eine Lösung der ökologischen Probleme im kollektiven Eigeninteresse ist, bleibt hier eine Lücke zwischen dem, was für das Kollektiv zu tun rational wäre, und dem, was aus der individuellen Perspektive rational ist. Wie könnte man diese Lücke schließen?

Vielleicht könnte man sagen, daß ihre Vernachlässigung dort rational ist, wo mit großer Wahrscheinlichkeit der kollektive Untergang droht. Hier scheint es rationaler, daß jeder so viel für eine Veränderung der Situation tut, wie ihm möglich ist, statt abzuwarten, bis alle mitmachen und es zu spät ist (vgl. Tugendhat 1986, S. 89 f.). Ich kann offenlassen, ob diese Überlegung zwingend ist. Denn was die ökologischen Probleme angeht, ist trotz allen Prophezeiungen des Weltuntergangs die Gefahr realistisch betrachtet nicht so groß, daß sie noch zu unseren Lebzeiten oder in der näheren Zukunft zum Ende der Menschheit führen würde (vgl. dazu die nüchterne Darstellung bei Huber 1982, S. 146 ff.). Das übliche Verfahren, die benannte Lücke auszufüllen, besteht darin, daß wir Regelungen einführen, auf deren Befolgung sich alle verpflichten. Sie werden das mit Bezug auf Regelungen tun, von denen sich zeigen läßt, daß sie zur Sicherung des kollektiven Interesses unverzichtbar sind, und die zugleich unter gerechten Verfahren zustandekommen, so daß individuelle Verzichte nicht einseitig auferlegt werden. Es gehört zu unserem Moralverständnis, daß die Befolgung solcher kollektiv zweckmäßiger und gerecht erzeugter Regelungen moralisch verpflichtend ist. Die moralische Motivation also wäre das, was das fehlende Motiv aus der individuellen Perspektive zur Verfügung

stellen könnte. Das Problem ist jedoch, daß für diesen Bereich der Moral die motivationale Basis schwach ist. Man kann die Art der Verpflichtung, um die es hier geht, aus dem Prinzip ableiten, daß man Versprechen und Vereinbarungen halten sollte. Dieses Prinzip scheint motivational fundiert innerhalb kleiner Gruppen, deren Mitglieder sich alle kennen. Wer sich hier parasitär verhält, muß damit rechnen, daß die anderen ihm die Anerkennung und Kooperation verweigern. Aber diese Motiv wird sehr schwach, wo wir es mit Versprechen gegenüber einer nicht überschaubaren Einheit zu tun haben.

Das ist eines der Probleme, an dem Vorschläge für eine Erneuerung der Moral ansetzen, die hier allerdings keine spezifisch ökologische wäre. Daß Individuen sich gegenüber der Allgemeinheit verantwortlich fühlen, ist dort der Fall, wo sie sich mit der Gemeinschaft identifizieren, und die Basis solcher Identifikationen sind gemeinsame Wertvorstellungen. Eine solche Wiederherstellung der Verankerung der politischen Moral in einem gemeinsamen Selbstverständnis, wie sie unter dem Stichwort »communitarianism« gefordert wird (vertreten z.B. von Unger 1976; Sandel 1982), ist jedoch für komplexe moderne Gesellschaften unrealistisch. Hinzu kommt, daß die ökologischen Probleme grenzübergreifend sind und sich daher nicht innerhalb einzelner Staaten lösen lassen. Wenn das Kollektiv hier aber die Menschheit ist, dann ist noch weniger zu erwarten, daß sich hier einheitliche Wertvorstellungen ausbilden könnten. Selbst ein abstrakter Rahmen eines gemeinsamen menschlichen Selbstverständnisses ist hier faktisch nicht allgemein vorhanden, und auch wo er vielleicht vorhanden ist, etwa in der schon erwähnten Weise, daß sich Personen als Teilnehmer einer Struktur universaler Anerkennung verstehen, oder in der Weise, daß sie sich mit den formalen Bedingungen einer vernünftigen gemeinsamen Identitätsbildung identifizieren (vgl Habermas 1976, S. 107), läßt sich beobachten, daß solche abstrakt-formalen Selbstverständnisse individuelles Handeln kaum motivieren. Wenn hier weder die Moral genügend motiviert, noch auf allen gemeinsame Wertüberzeugungen zu hoffen ist, dann bleibt nur noch der Ausweg, daß wir Gründe des guten Lebens finden, die jeder Person eine Veränderung ihres Verhaltens zur Natur ratsam erscheinen lassen, unabhängig davon, wie andere sich verhalten. Ich werde unten versuchen, einen solchen Grund zu formulieren.

Interessenkonflikte und Risiken

Während angesichts extremer Umweltgefahren Einigkeit darüber unterstellt werden kann, was im kollektiven Interesse ist, sind die wirklichen Probleme häufig so beschaffen, daß schon die Beantwortung dieser Vorfrage umstritten ist. Wie schon erwähnt, kann man sicher annehmen, daß es im Prinzip im Interesse jeder Person ist, in einer Umwelt zu leben, die ihre Gesundheit nicht gefährdet, und stärker noch, in der zu sein nicht allzu unangenehm ist, weil unser Wohlbefinden u.a. entscheidend von der Qualität unserer Umwelt abhängt (vgl. Höffe 1981, S. 140). Aber auch wenn dieses Interesse an einer gesunden und erfreulichen Umwelt allgemein und fundamental ist, so ist es doch nur eines neben anderen Interessen, die ebenso allgemein und fundamental sind, wie z.B. das Interesse an ökonomischem Wohlstand oder das Interesse an den Erleichterungen, die die Benutzung der modernen Technik für das alltägliche Leben bringt. Wo diese Interessen in Konflikt treten, reicht die liberale Vorstellung, daß der Staat bei Interes-

senkonflikten für eine gerechte Verteilung der Freiheiten und Beschränkungen und Lasten zu sorgen hat, nicht aus. Man kann nicht energischen Umweltschutz, wie er für die Reduktion der bereits vorhandenen Umweltschäden erforderlich wäre, und starke ökonomische und technische Entwicklung zugleich haben. Die Entscheidung für Regelungen und politische Strategien ist hier nicht wertfrei möglich, sondern nimmt eine Rangordnung zwischen konfligierenden Werten vor. Und daß der Umweltschutz hier der höchste Wert sein sollte, ist alles andere als selbstverständlich. Es wird häufig darauf hingewiesen, daß diese Werthierarchie eine elitäre Vorstellung sei, die sich die Mitglieder besser gestellter Schichten leisten könnten, weil die ökonomischen Kosten eines massiven Umweltschutzes gerade die Ärmeren zu tragen hätten (z.B. Faramelli 1973), die materiellen Wohlstand höher gewichten würden als Reinheit der Umwelt. Ebenso kann man sich fragen, ob tatsächlich die Mehrheit der Menschen technische Lebenserleichterungen so gering gewichten, daß sie ohne weiteres zugunsten der Umweltqualität auf sie zu verzichten bereit wären, oder ob das nicht nur die Präferenzordnung einiger Intellektueller ist, die den Alltagskram verachten (vgl. Passmore, S. 94).

Wenn jedoch das Leben in einer erfreulichen Umwelt für alle Menschen und unabhängig davon, wie sie ihr Leben konkret gestalten, zu den elementaren Voraussetzungen des Wohlbefindens gehört, dann wird man immerhin soviel sagen können, daß dieses Interesse in einem bestimmten Mindestmaß geschützt werden muß. Man könnte das so ausdrücken, daß ein Interesse dieser Art ein Recht begründet, welches man hier als das Recht auf eine gesunde oder annehmbare Umwelt bezeichnen kann⁴. Denn die moralische Rücksicht erfordert, daß alle zumindest mit den Grundbedingungen für ein befriedigendes Leben ausgestattet sind. Wo es um solche Grundbedingungen geht, darf daher das individuelle Interesse erstens nicht beliebigen Strategien geopfert werden und zweitens muß es, wo es mit anderen grundlegenden Rechten kollidiert, mit einigem Gewicht in die abwägende Entscheidung einbezogen werden. Da solche Konflikte zwischen grundlegenden Rechten auftreten, scheint hier nur noch übrigzubleiben, daß wir Mehrheitsentscheidungen unter gerechten Verfahren treffen. Das bleibt allerdings unbefriedigend, weil hier jeweils diejenigen, die andere Werthierarchien haben, nicht nur auf die Erfüllung eines punktuellen Wunsches verzichten müssen, sondern die ganze von ihnen gewünschte Lebensform nicht realisierbar sein wird. Für dieses Problem weiß ich keine Lösung.

Es gibt allerdings Fälle, in denen sich Forderungen des Umweltschutzes stärker machen lassen, dort nämlich, wo industrielle Unternehmungen nicht nur Folgen haben, die das Wohlbefinden der Individuen beeinträchtigen, sondern wo diese Folgen schwere Gesundheitsschäden oder den Tod bewirken können. Denn auch wenn es nach unserer Moralkonzeption dem Individuum unbenommen ist, sich selbst zu ruinieren bzw. das Risiko langfristiger Selbstschädigung einzugehen, so halten wir es für moralisch unzulässig, anderen Gefahren für Leib und Leben gegen ihren Willen aufzuzwingen. Fragen wir uns, was hieraus konkret zu folgern wäre, so zeigt sich schnell, daß wir hier auf ein undurchsichtiges Gebiet geraten, in dem unsere alltäglichen Meinungen und unsere politische Praxis voll von Widersprüchen und irrationalen Einstellungen sind. Eine Klärung dieser Phänomene wäre kein eigenes Thema, so daß ich diese Problematik hier nur streifen kann.⁵ Es gibt sicher kein Leben ohne Risiken, und wir alle begeben uns täglich bewußt oder unbewußt in Situationen, die Gefahren enthalten. Und das ist nicht

spezifisch für das Leben in einer technisierten Umwelt, sondern war schon immer so. Was sich geändert hat, ist nur die Art der Gefahren. In manchen Hinsichten hat uns, was von Kritikern der Technik gern übersehen wird, der wissenschaftlich-technische Fortschritt in die Lage versetzt, Gefahren, die früher das menschliche Leben bedrohten, zu beseitigen oder zu bekämpfen. Wobei dann allerdings neuartige Gefahren entstehen. Neuartige Gefahren rufen meist stärkere affektive Reaktionen hervor als vertraute, an die man sich gewöhnt hat, auch wenn sie objektiv nicht größer sind, ebenso werden potentielle Gefahren dort als bedrohlicher empfunden, wo Menschen im ständigen Anblick der Gefahrenquelle leben. Ferner dann, wenn die Gefahr die einer größeren Katastrophe ist, der eine größere Anzahl von Menschen auf einmal zum Opfer fallen würde, während Gefahren, die unbestimmte und vereinzelte Opfer fordern, oft geringer eingeschätzt werden, auch wenn die Summe der Opfer über die Zeit hinweg ebenso groß oder größer ist. Naturkatastrophen werden leichter hingenommen als Katastrophen, die durch menschliches Handeln verursacht sind. Die Gefahr der letzteren wird wiederum dort geringer bewertet, wo sie im Kontext einer Praxis auftreten, die allgemein akzeptiert ist, deren Nutzen für alle sichtbar ist und an der sich alle oder viele selbst beteiligen, während sie auf größere Ablehnung stößt, wo die Praxis nur im Interesse von Mächtigen ist und den anderen aufgezwungen wird.

Es müßte nun im Interesse des Kollektivs sein, alle Risiken, die sich durch menschliches Handeln verringern oder beseitigen lassen, zu vermindern, auch diejenigen, die längst akzeptiert und kaum noch wahrgenommen werden. Wenn es kein Leben ohne Risiken gibt, dann bleiben hier die Kriterien, mit denen man entscheiden könnte, welcher Aufwand hier eingegangen werden sollte, unbestimmt. Was bleibt, ist ein moralisches Argument, daß wir Personen nicht Gefahren für Leib und Leben zumuten dürfen, die sie nicht auf sich zu nehmen bereit sind. Dem ließe sich in manchen Fällen durch Sicherheitsmaßnahmen Rechnung tragen, die dazu führen, daß die Wahrscheinlichkeit des Eintretens der Gefahr extrem gering wird. Da es keine Technik ohne Störanfälligkeit gibt, würde dadurch das Risiko allerdings nie gleich Null werden. Dieses Lösung befriedigt daher v. a. dort nicht, wo die Gefahr die einer größeren Katastrophe wäre, wie das bei Reaktorunfällen geschehen kann. Hier wäre dann die einzig wirkliche Lösung die Beseitigung der Gefahrenquellen selbst.

2. Die ökologische Problematik mit Bezug auf künftige Generationen

Wie schon erwähnt, ist das Problem der Verknappung von Ressourcen für uns mehr ein ökonomisches als ein ökologisches Problem. Hingegen kann es in der fernerer Zukunft durchaus zum ökologischen Problem werden, und ebenso könnte die Umweltbelastung, mit der wir vorläufig noch leben können, Spätfolgen haben, die schwer zu bewältigen sind. Hieraus läßt sich moralisch für einen sparsamen Umgang mit Ressourcen und eine weitsichtige Schonung der Umwelt argumentieren. Wenn unsere Moralkonzeption darin besteht, daß allen gleichermaßen Rücksicht gewährt werden soll, so gehören zu den »alle« auch die Mitglieder künftiger Generationen, denen wir daher ebenso wie uns selbst ein Recht auf hinreichende Lebensmittel und eine annehmbare Umwelt einräumen müssen (vgl. Patzig 1984, S. 72). Dieses moralische Argument wird hier zugleich motivational wirksam sein, wo es um die nächstfolgenden Gene-

rationen geht, weil die Sorge um das Wohl der Kinder und Enkelkinder allgemein ein starkes Motiv ist. Andererseits werden auch hier moralische Argumentation und Motivation nicht viel ausrichten, weil die Gesamtheit der jetzt erwachsenen Menschen kein gemeinsam planendes und handelndes Subjekt ist. Ich lasse dieses bereits erörterte Problem beiseite und beschränke mich auf die speziellen Fragen, die mit Bezug auf künftige Generationen auftreten.

Eine erste Schwierigkeit besteht darin, daß die moralische Motivation abnimmt, wo es nicht mehr um die Sorge für unmittelbare Nachkommen geht, sondern um Rücksicht auf unbestimmte Wesen, die in fernen Zeiten leben werden. Hinzu kommt, daß diese Unbestimmtheit zugleich unserem Wissen Grenzen setzt. Wir können ungefähr vorhersehen, was die Interessen, Probleme und Problemlösungsfähigkeiten der nächstfolgenden Generation sein werden, während uns für die ferne Zukunft dieses Wissen fehlt (vgl. Feinberg 1974, S. 65). Man könnte sich allerdings fragen, ob das eine echte praktische Schwierigkeit ist. Was sich moralisch fordern läßt, ist ohnehin nicht, daß man jeden einzelnen konkreten Wunsch, den jemand hat, in Rechnung stellt, sondern daß man den anderen als Person mit Interessen und Wünschen respektiert. Was daher mit Bezug auf entfernte Generationen gefordert ist, ist nur, daß sie die grundlegenden menschlichen Wunschtypen überhaupt noch mit hinreichenden Spielräumen der konkreten Ausfüllung realisieren können. Und solange wir die Erde der jeweils nachfolgenden Generation in einem annehmbaren Zustand hinterlassen würden und diese wiederum dasselbe täte, würde damit, so scheint es, auch weiter entfernten Generationen Rechnung getragen.

Gleichwohl bleibt hier ein prinzipielles Problem. Die Erde ist endlich, und daher ist die Belastbarkeit der Umwelt mit Schadstoffen begrenzt, und ebenso ist die Menge der Ressourcen begrenzt. Um dieser Begrenztheit Rechnung zu tragen, scheint es nach Meinung mancher Autoren schon kurzfristig erforderlich, ein weiteres Bevölkerungswachstum zu verhindern, und manche sehen in diesem Wachstum sogar *das* ökologische Problem (vgl. Campell 1987, S. 218 ff.). Ich lasse das dahingestellt. Es scheint, was die Begrenztheit angeht, grundsätzlich auch denkbar, daß Menschen entfernter Generationen ganz neue Möglichkeiten der künstlichen Erzeugung von Ressourcen und der Umwandlung schädlicher Stoffe entwickeln könnten. Es gibt hier nur eine Grenze, die sich nicht überwinden läßt: Technisches Handeln bringt irreversible Umwandlung anderer Energieformen in Wärme mit sich, was in einem geschlossenen System früher oder später zum Wärmetod führt, d.h. zu klimatischen Bedingungen, unter denen kein Leben mehr möglich ist (vgl. Randers/Meadows 1973, S. 256 ff.). Da die Erde kein wirklich geschlossenes System ist, gehen allerdings auch hier die Meinungen auseinander. Diejenigen, die sich an diesem Phänomen orientieren, fordern jedenfalls Nullwachstum aller physischen Aktivitäten (ebenda, S. 271 ff.). Fragen wir uns, was hinter dieser Forderung steht und ob sie sinnvoll ist. Ich beginne mit der Hypothese, der Wärmetod sei im Prinzip vermeidbar. Das muß zum einen unwahrscheinlich scheinen, wenn wir andererseits die Erde für so geschlossen halten sollen, daß die Umwandlung von kinetischer Energie in Wärme zum Wärmetod des Systems führt. Denn diese Umwandlung findet permanent statt, wo es Leben und Bewegung gibt, und wenn es weniger menschliches Leben gäbe, wäre daher die Folge nur, daß sich der Wärmetod etwas länger hinauszögern ließe.

Wenn auf der anderen Seite gar nicht sicher sein sollte, daß die Erde so weit geschlossen ist, daß ihr der Wärmetod früher oder später in jedem Fall droht, dann wissen wir vorläufig nichts

Konkretes darüber, unter welchen Bedingungen das Biosystem zusammenbrechen würde und unter welchen nicht, und dann wäre es im übrigen hier wie für die übrigen ökologischen Probleme im Prinzip denkbar, daß es in ferner Zukunft neue Möglichkeiten geben könnte, die Nicht-Geschlossenheit des Systems zur Verhinderung des Wärmetods zu nutzen. Nehmen wir andererseits an, der Wärmetod sei so oder so unvermeidlich und sein Eintreten nur eine Frage des Früher oder Später, so fragt man sich, warum wir auf jeden Fall alles tun müßten, um ihn so lange wie möglich hinauszuschieben. Sicher werden diejenigen, die kurz vor dem Zusammenbruch des Systems leben, leiden. Aber wenn das früher oder später unvermeidlich ist, scheint es unter moralischen Gesichtspunkten keinen relevanten Grund zu geben, aus dem wir dieses Leiden erst der spätestmöglichen Generation zumuten könnten.

Was hinter solchen Vorstellungen steht, kann daher nur die Idee sein, daß die Menschheit existieren sollte, wenn möglich für immer, und wenn nicht möglich, dann so lange es irgend geht. Hier haben wir eine weitere Variante einer neuen Moral vor uns, die entschieden z.B. von Hans Jonas vertreten wird. Während die Moral im üblichen Sinn Verpflichtungen gegen jetzige und künftige Menschen enthält, *sofern* sie existieren (werden), ist nach Jonas der grundlegende moralische Imperativ der, »daß eine Menschheit sei« (Jonas 1979, S. 91). Moralische Verpflichtungen gibt es jedoch ihrem Sinn nach nur gegenüber Wesen, auf deren Leiden oder Wollen man Rücksicht nehmen kann, und das kann man nur gegenüber Wesen, sofern sie existieren. Wenn die Menschheit heute beschließen würde, ab sofort auf ihre Fortpflanzung zu verzichten, läßt sich dagegen moralisch nichts einwenden (so auch Patzig 1984, S. 75). Daß die Menschheit weiterexistiert, ist vielmehr etwas, was (fast) alle wollen, also ein gemeinsames Interesse. Dieses Interesse zum höchsten Ziel zu erklären, enthält jedoch eine Rangordnung der Werte, die nicht unbedingt viele überzeugen wird. Denn diese Wertkonzeption müßte die Konsequenz enthalten, daß wir, wenn sich dadurch der Wärmetod auch nur etwas verzögern ließe, auf alles in unserem Leben verzichten müßten, was nicht absolut notwendig ist, oder zugunsten der längeren Existenz der Menschheit ökonomische Not besser nicht beheben sollten. Diese Konsequenz scheint wenig plausibel, und daher scheint mir die Forderung der Existenz der Menschheit nicht nur keine moralische zu sein, sondern auch keine ethische Konzeption darzustellen, deren allgemeine Verbreitung eine Lösung der ökologischen Probleme fördern würde.

3. Ökologische Probleme mit Bezug auf die Natur

Die menschliche Benutzung der Natur hat nicht nur Auswirkungen, die gegen das Interesse der jetzt und später existierenden Menschheit sind. Die Schadstoffbelastungen von Wasser, Luft, Boden beeinträchtigen auch Leben und Gedeihen von Tieren und Pflanzen; die zunehmende Ausdehnung der Menschheit entzieht ihnen Nahrungsquellen und Lebensräume, viele natürliche Arten sind bereits ganz ausgestorben und weitere vom Aussterben bedroht; die letzten Reste von unberührter Natur oder Wildnis sind im Verschwinden begriffen. Kaum jemand bestreitet ernsthaft, daß diese Entwicklung beklagenswert ist. Umstritten ist hingegen, warum sie es ist. So, wie gerade beschrieben, würde es sich um Probleme der Natur selbst handeln. In vielen Fällen allerdings lassen sich die Probleme auf menschliche Interessen beziehen, was die einfachste Erklärung für Bestrebungen des Naturschutzes wäre. Gerade dieser Problembereich

jedoch ist das eigentliche Feld derjenigen neuen Moral, die sich als spezifisch ökologische versteht, so daß wir prüfen müssen, ob es hier nicht vielleicht doch Möglichkeiten einer Ausdehnung der Moral gibt.

Prudentielle und gewöhnliche moralische Argumente

Zunächst gibt es auch hier allgemein vertretbare Gründe des Eigeninteresses und der gewöhnlichen Moral, auf die wir uns berufen könnten. Zum einen lassen sich zweckrationale Gründe anführen. Je mehr unbelassene Natur noch vorhanden ist, um so größer wird die Regenerationsfähigkeit der Umwelt sein. Die Erhaltung genetischer Vielfalt ist ratsam, weil Monokulturen von Krankheiten befallen werden können, die sie ganz ausrotten könnten, so daß wir darauf angewiesen sind, auf andere Spezies zurückzugreifen (darauf verweist Passmore 1980, S. 102). Solche zweckrationalen Argumente greifen sicher nicht in allen Fällen. Zum Eigeninteresse sollten jedoch nicht nur notwendige Lebensvoraussetzungen gehören, sondern auch die grundlegenden Arten von Wünschen, die man bei verschiedenen Menschen voraussetzen kann, auch wenn sie dann in je verschiedener Ausführung auftreten werden. Nun lassen sich grundsätzlich zwei Weisen des menschlichen Verhaltens zur Natur unterscheiden. Wir benutzen die Natur auf der einen Seite als Mittel zur Befriedigung unsere materiellen Bedürfnisse, was Verbrauch und Umformung bedeutet. Andererseits erfahren wir die Natur als das, woraus wir selbst hervorgegangen sind und worin wir sind; darauf bauen kontemplativ-ästhetische Einstellungen zur Natur auf, die sie belassen, wie sie ist, und die desto mehr Freude bieten, je reicher die Natur ist. Daß die Möglichkeit eines solchen Naturgenusses besteht, würden wohl im Prinzip die meisten wünschen, »im Prinzip«, d.h. abgesehen von eventuellen konfligierenden Wünschen, die jemand für ebenso wichtig oder wichtiger hält. Immerhin würde daraus so viel folgen, daß dieses Interesse in moralisch legitimen politischen Strategien nicht ganz vernachlässigt werden darf, sondern auf jeden Fall in einem Mindestmaß geschützt werden muß. Man kann zusätzlich mit unseren Verpflichtungen gegen künftige Generationen argumentieren, für die sich die Reduktion der natürlichen Vielfalt noch deutlicher bemerkbar machen wird als für uns selbst. Die Maßnahmen, die wir hier ergreifen müßten, wären von zwei Arten: Erstens läßt sich die Natur, soweit überhaupt noch vorhanden, nur erhalten, wenn die Menschheit sich nicht mehr weiter ausdehnt, oder besser noch, ihre Anzahl zu verringern versucht. Zweitens müßten sparsamer Umgang mit Ressourcen und Maßnahmen gegen Umweltverschmutzung verstärkt werden, wenn unser Ziel die Verhinderung von Schäden nicht nur für die Menschheit, sondern für die ganze Natur ist. Das bedeutet zugleich, daß wir die Gründe für ein ökologisch achtsames Verhalten verstärken können, indem wir auf dieses zusätzliche Ziel verweisen.

Nun ist hier erstens der Appell an das kollektive Eigeninteresse und an unsere Verpflichtungen gegenüber künftigen Generationen nicht so unangreifbar wie in den bisherigen Fällen. Man könnte bestreiten, daß alle Menschen faktisch den Wunsch nach einem Leben in einer möglichst reichen Natur haben, und man könnte darauf hinweisen, daß ja auch die menschliche Kulturleistungen natürliche, da von einer bestimmten natürlichen Spezies geschaffene sind, und daß wir unsere kontemplativ-ästhetischen Bedürfnisse auch an ihnen befriedigen könnten. Zweitens bleibt, selbst wenn die Argumente des Eigeninteresses allgemein greifen würden, die

Frage, ob sie mit einer entsprechenden Motivation zusammentreffen, ohne die sich eine Veränderung nicht erwarten läßt. Wie sich mehrfach gezeigt hat, ist handlungsmotivierend u.a. das unmittelbare egoistische und altruistische Interesse. Aber auch wenn hier, wo nicht alle, so doch sicher viele, darunter leiden, wenn in ihrer Umgebung nichts Grünes ist, so leiden doch die wenigsten darunter, daß sie nicht in einer Wildnis mit möglichst vielen natürlichen Arten leben. Wenn das unmittelbare Interesse hier kein Motiv liefert, dann bleibt als andere mögliche Motivation die Überzeugung von Wertvorstellungen. Sollte aber die Vorstellung vom Werte der Existenz einer reichen Natur nicht an allgemein vorhandene unmittelbare Wünsche anknüpfen, dann bleibt die Frage, wie wir uns auf diesen Wert berufen können, während sich bisher, wo wir an allgemeine Wünsche anknüpfen konnten, immer nur die Gewichtungsfrage stellte, aber eine minimale Berücksichtigung sich fordern ließ. Wenn wir andererseits gleichwohl die Intuition haben, daß die Vielfalt der Natur nicht weiter zerstört werden sollte, welche Argumente stehen uns dann zur Verfügung, um diese Intuition zu untermauern?

Kritik an erweiterten Moralkonzeptionen

Die erste Strategie wäre die einer moralischen Argumentation. Sie liegt deswegen nahe, weil ja auch für die Moral im üblichen Sinn die unmittelbaren Motive, die in Affekten wie Mitleid und Sorge bestehen, nicht überall vorhanden sind, wo moralische Verpflichtungen bestehen. Moralisches Handeln bedeutet, daß man allgemein so handelt, wie wenn man diese Affekte hätte, auch dort, wo man sie nicht empfindet. Dort ist dann das andere Motiv der Identifikation mit einer Wertkonzeption wirksam, und auch wenn das Moralische in verschiedenen Wertkonzeptionen verschieden gewichtet sein kann, können wir unterstellen, daß es in jeder Konzeption ein nicht zu geringes Gewicht hat. Wenn sich also zeigen ließe, daß wir moralische Verpflichtungen auch gegenüber der Natur haben, dann würde das in der Tat eine argumentative und motivationale Basis bereitstellen, auf der sich die Erhaltung der Natur fordern läßt. Und diese Basis würde zugleich motivationale Lücken ausfüllen, die sich daraus ergeben, daß sich mit dem langfristigen Eigeninteresse zwar argumentieren läßt, daß es jedoch keine motivierende Kraft hat. Vorschläge für eine Erweiterung oder Erneuerung der Moral treten in einer Reihe von Varianten auf, von denen ich nur die wichtigsten durchgehe⁶. Die Gründe und Motive für ökologisch bewußtes Handeln würden bereits beträchtlich zunehmen, wenn wir nicht nur, wie es meiner obigen Definition der Moral entspricht, Menschen und Tiere als Gegenstände moralischer Rücksicht sehen würden, sondern auch Pflanzen. Man könnte versuchen, diese Erweiterung mit Überlegungen zu stützen, die an das übliche Moralverständnis anknüpfen. Pflanzen haben zwar kein Bewußtsein und daher keine subjektiven Bedürfnisse und Affekte, aber sie haben doch objektive Bedürfnisse, z.B. insofern sie Nahrung brauchen, um zu leben⁷. Aber wenn zugegeben wird, daß Pflanzen kein subjektives Leiden und Wollen haben, ist die Frage zulässig, was denn für diese Wesen selbst schlimm wäre, wenn man mit ihnen dieses oder jenes tut. Daß sich diese Frage nicht beantworten läßt, zeigt, daß die Berücksichtigung dieser Wesen, auch wenn es dafür andere Gründe geben mag, jedenfalls nicht eine Sache der Moral wäre, weil deren Gegenstandsbereich die leidensfähigen Wesen sind. Häufig wird die Ausdehnung unserer Rücksichtnahme auf Pflanzen auf andere Weise motiviert, nämlich durch

eine Einstellung der Ehrfurcht vor dem Leben, wie sie etwa Albert Schweitzer vertritt. Hinter dieser Einstellung steht die Überzeugung, daß alles Leben heilig ist; sie enthält, wie Schweitzer selbst sagt, eine »Weltanschauung«, die »ethische Mystik« ist (Schweitzer 1982, S. 157 ff.). Das aber heißt, daß wir es hier mit einer ethischen Position zu tun haben, die auf religiösen Überzeugungen beruht. Diese ethische Position ist so geartet, daß in ihr das Moralische dank zusätzlicher Motive ein besonderes Gewicht hat. Man könnte sie auch so interpretieren, daß die Moral eine größere Reichweite gewinnt. Denn sofern das Lebendige als heilig erfahren wird, gibt es hier eine Instanz sei es eines Schöpfers, sei es einer Weltseele, gegen die man moralische Verpflichtungen haben kann. Nur ist diese Erweiterung der Moral keine, die sich auf Meinungen, Affekte usw. berufen kann, die wir bei allen Menschen unterstellen können, und daher besteht keine Aussicht, daß wir sie allen nahebringen könnten.

Ähnliches gilt für noch umfassendere moralische Positionen, die eine Ausdehnung nicht nur auf Pflanzen, sondern auf alles Natürliche vornehmen. Denn die Vorstellungen, daß wir moralische Verpflichtungen auch gegen Flüsse, Steine, die Elemente haben könnten (so Meyer-Abich 1984, S. 188 f.) oder daß Gegenstand der Moral die Natur im ganzen sei (so Goodpaster 1979, S. 29 ff.), lassen sich überhaupt nur im Kontext einer religiösen ethischen Konzeption verstehen. Dasselbe gilt aber auch für eine andere Überlegung, die auf den ersten Blick keine religiösen Prämissen enthält. Sie besagt, daß wir die Natur nicht nur als Mittel betrachten, sondern als etwas in sich Wertvolles sehen müssen; was aber in sich wertvoll sei, verdiene moralische Rücksicht (so z.B. Spaemann 1980, S. 197 f.). Diese Argumentation leidet jedoch entweder an einer begrifflichen Konfusion, oder sie muß religiöse Annahmen machen. Denn fragen wir uns, was es heißt, daß etwas in sich wertvoll ist. Wenn das als Gegensatz dazu gemeint ist, daß etwas nur ein Mittel ist, dann läßt es sich als Hinweis auf unsere schon erwähnten nicht-instrumentellen Verhaltensweisen zur Natur interpretieren, auf unsere ästhetisch-kontemplativen Bedürfnisse. Dann heißt »wertvoll in sich« aber nur, daß die Natur für uns nicht nur Mittel zu unseren sonstigen Zwecken ist, sondern daß der Umgang mit der Natur selbst einer unserer Zwecke ist. Also immer noch: unserer Zwecke, womit dieser Wert der Natur für uns nicht unabhängig vom Menschen in ihr liegt, sondern nur relativ zu menschlichen Wünschen besteht (darauf verweist auch Birnbacher 1980, S. 131). Entsprechend könnte es hier moralische Verpflichtungen nur in dem Sinn geben, daß wir Rücksicht auf diese menschlichen Wünsche nehmen. Was daher letztlich und nicht mehr nur relativ wertvoll in sich wäre, wäre das Leben individueller Menschen und Tiere. Diese absolute Rede von einem inhärenten Wert läßt sich dadurch erklären, daß für ein solches Wesen selbst sein eigenes Leben ein Wert ist, sofern es dieses zu erhalten und sich in ihm wohlfühlen strebt und es in seinem subjektiven Befinden als gut oder schlecht erfährt. Dieser absolute Wertbegriff ist also an den eines empfindenden Subjekts gebunden und läßt sich nicht auf andere Naturdinge anwenden, die kein subjektives Bewußtsein haben. Wenn daher jemand behauptet, daß es objektive Werte in den Dingen gibt, die unabhängig von subjektiven Bewertungen existieren, dann ist das nur verständlich vor dem Hintergrund religiöser Annahmen, wonach z.B. alle Dinge als geschaffene einen Wert haben oder wonach sie alle Anteil an der Weltseele und dadurch eine gewisse Bewußtheit haben, auch wenn wir sie nicht beobachten können⁸.

Alle jetzt erörterten Argumente führen also entweder nicht über die Moral im üblichen Sinn

hinaus, oder sie lassen sich nicht gegenüber allen vertreten, weil sie religiöse Prämissen in Anspruch nehmen müssen. Und selbst wenn man bei allen Menschen religiöse Neigungen in einem weiten und vagen Sinn annehmen könnte, bliebe doch das, woran verschiedene Leute glauben, verschieden. Man muß sich im übrigen fragen, ob derjenige Glaube, der ökologische Bemühungen am besten stützen könnte, in jeder Hinsicht wünschenswert wäre. Er besteht in einer ethischen Konzeption, innerhalb derer die Bewahrung des Natürlichen als Heiligem der höchste Wert ist. Die Konsequenz müßten konservative Verhaltensmaximen sein, und diese könnten zur Vernachlässigung anderer Werte, etwa auch der moralischen im gewöhnlichen Sinn führen.

Vertiefung der »gewöhnlichen« Gründe

Ich wende mich jetzt der zweiten Argumentationsstrategie zu, die in dem Versuch besteht, allgemein vorhandene ethische Motive für eine Erhaltung der natürlichen Vielfalt auszumachen. Solche Überlegungen finden sich in der kritischen Theorie, dort allerdings meist in moralischem Gewand; sie lassen sich jedoch auch schwächer verstehen. Ich habe oben angedeutet, daß man bezweifeln kann, daß der Wunsch, es möge eine möglichst reiche Natur existieren, allgemein vorhanden ist. Aber auch wenn das so ist, so gibt es die Möglichkeit, Wünsche ebenso wie das Fehlen von Wünschen zu kritisieren. Die faktische Abwesenheit eines Wunsches kann sich dadurch erklären lassen, daß dieser Wunsch verdrängt oder verschüttet wurde. Verdrängte Wünsche machen sich allerdings immer noch indirekt bemerkbar. Die weitergehende Möglichkeit besteht darin, daß die Menschen sich im Verlauf der Geschichte bestimmte Bedürfnisse so grundsätzlich abgewöhnt haben, daß diese überhaupt nicht mehr empfunden werden. Und für die Fähigkeit zur Freude an der Natur ist das sicher weitestgehend der Fall. Nun haben Menschen verschiedene Fähigkeiten und Bedürfnisse, und die Frage wäre daher, ob hier der Verlust eines Bedürfnisses unbedingt ein gutes Leben verunmöglicht. Die Vertreter der Kritischen Theorie führen diese Argumentation mit moralischen Mitteln: Die Befreiung der Menschen sei nur möglich, wenn wir die Natur befreien (Marcuse 1973, S. 72), weil die Geschichte der Unterjochung der Natur zugleich die Geschichte der Unterjochung des Menschen sei (Horkheimer 1985, S. 104). Moralische Verhältnisse zwischen Menschen lassen sich daher, so die These, nur herstellen, wenn wir auch die Natur in den Bereich der Moral einbeziehen und sie als Subjekt eigenen Rechts anerkennen (Marcuse 1973, S. 74). Diese moralische Argumentation scheint mir nicht sehr plausibel. Wenn z.B. Marcuse von »Herrschaft« über die Natur, »Vergewaltigung« der Natur redet und darin ein mit der Versklavung von Menschen gleichrangiges Übel sieht (Marcuse 1973, S. 74 f.), so scheint mir das nicht nur eine bedenkliche Verharmlosung moralischen Unrechts zu enthalten. Die Aussage erscheint darüber hinaus wenig sinnvoll, weil man nur solche Wesen beherrschen und vergewaltigen kann, die einen Willen haben, also Menschen und Tiere. Und da es moralisches Unrecht in allen, auch vorindustriellen Gesellschaften gegeben hat, kann man auch den Erklärungszusammenhang zwischen Vernachlässigung der Natur und sozialer Unmoral bezweifeln. Wenn hier etwas erklärt wird, dann nicht das Daß, sondern allenfalls das Wie, das die Unterdrückung von Menschen in modernen Gesellschaften annimmt.

Gleichwohl enthalten diese Überlegungen einen richtigen Kern. Er läßt sich fassen, wenn wir sie nicht als moralische nehmen, sondern als Ratschläge des guten Lebens, wie sie zum Teil auch formuliert werden. Der Verlust der Fähigkeit zur Freude an der Natur bedeutet einen Verlust der sinnlich-ästhetischen Erlebnisfähigkeiten des Menschen (Marcuse 1973, S. 74, 76). Eine Wiedergewinnung dieser Fähigkeiten läßt sich jedem deswegen empfehlen, weil sie eine wichtige Quelle des Selbstgefühls und eines befriedigenden Lebens sind. So gewendet, ist das vielleicht noch kein sehr starkes Argument. Unsere sinnlich-ästhetischen Vermögen ließen sich ja auch dadurch wiedererwecken, daß wir uns detailliert mit Kunst befassen. Insofern ist die Rede von einem ästhetischen Verhältnis zur Natur eher irreführend, weil sie verdeckt, daß es sich hier um etwas Fundamentaleres handelt. Wie ich oben sagte, baut die ästhetische Einstellung zur Natur auf elementare Erfahrungen auf, auf die Erfahrung der eigenen Natürlichkeit, der Herkunft aus der Natur und des Seins in der Natur. Solche Erfahrungen lassen sich zwar vielleicht in der Kunst zur Sprache bringen, aber wer sie nicht in sich selbst findet, wird sie auch in der Kunst nicht wiederfinden. Und anders als der Kunstgenuß scheinen diese Erfahrungen nicht nur eine Quelle der Lebensfreude neben anderen, sondern die Bewußtheit und Differenziertheit dieser untersten Schicht unserer Existenz könnte die Bedingung für eine vielfältige und gehaltvolle Entfaltung auch derjenigen unserer Fähigkeiten sein, die weiter von denen der übrigen Natur entfernt sind. Ob das in der Tat so ist, läßt sich letztlich nur dadurch verifizieren, daß man entsprechend zu leben versucht. Aber auch die schon vorhandenen Erfahrungen scheinen für diese Überlegung zu sprechen. Man müßte jetzt genauer erklären, auf welche Weise die Möglichkeit der Erfahrung der eigenen Lebendigkeit mit der Existenz einer vielfältigen äußeren Natur zusammenhängt. Ich begnüge mich hier mit der Andeutung, daß die innere Komplexität sich nicht direkt als solche wahrnehmen und artikulieren läßt, sondern sich Erlebnisse und Gefühle nur durch Korrelation mit äußeren Gegebenheiten explizit fassen lassen (man denke z.B. an die Korrelation von Seelenstimmungen und Naturstimmungen). Wenn das so ist, dann würde mit dem Verschwinden der noch vorhandenen Reste natürlicher Vielfalt nach und nach auch die Möglichkeit der Wahrnehmung und Entfaltung der Komplexität des inneren Lebens verlorengehen.

Diese Argumentation hat den Vorteil, daß sie sich auf Zusammenhänge beruft, die sich vielleicht für jeden als einsichtig erweisen könnten. Die Gründe, die sie anführt, scheinen mir die weitestgehenden Gründe zu sein, die bei allen Menschen greifen und alle erörterten Arten ökologischer Forderungen untermauern könnten. Sie dürften zugleich Gründe im Sinne von Motiven sein, weil sie sich nicht auf die Vermeidung langfristiger Schäden beziehen, sondern an bereits vorhandene negative Erfahrungen wie Gefühle der Leere anknüpfen und Wege zu einem erfüllteren Leben in Aussicht stellen. Dieses Motiv ist im übrigen relativ unabhängig davon, ob das kollektive Handeln bereits von ihm bestimmt ist, weil es besagt, daß ein bewußter Umgang mit der inneren und äußeren Natur das individuelle Wohlbefinden fördern wird. Wenn alle Individuen je für sich ein solches Naturbewußtsein hätten, und d.h. eine Einstellung, die einen umsichtigen Umgang mit der natürlichen Umwelt impliziert, dann könnte man also eine Verbesserung der kollektiven Situation erwarten. Allerdings bliebe dann immer noch das Problem der Zähigkeit der bestehenden politischen Strukturen, die sich schwerer verändern lassen als individuelle Bewußtseinseinstellungen. Und da wir mit Bezug auf die ökologische Proble-

Einsicht
Gründe
Motive

was als die Konsequenz im
Gesicht der Struktur ein zu verstehen

als gegeben.
dann
Stellung

matik bereits einen weitgehenden Bewußtseinswandel beobachten können, ist die Frage der politischen Durchsetzung und Umsetzung wohl die anstehende Frage, während man die Frage von Ökologie und Ethik fast schon für ein wenig obsolet halten könnte. Sicher wäre hier der Druck auf politische Umsetzung stärker, wenn wir nicht nur prudentielle Gründe angeben könnten, sondern uns auf eine sozial verbindliche Wertkonzeption berufen könnten. Aber wie gezeigt, besteht keine Aussicht, ein gemeinsames Selbstverständnis der Ehrfurcht vor der Natur o.ä. einzuführen, weil es religiöse Annahmen macht, die nicht alle teilen. Eine solche religiöse Konzeption hätte in der Tat stärkere praktische Konsequenzen, weil sie die Bewahrung des Natürlichen zum höchsten Wert erhebt und als Glaubensüberzeugung eine besonders hohe motivierende Kraft enthält. Hingegen bleibt in meiner prudentiellen Argumentation der bewußte Umgang mit dem Natürlichen nur ein Aspekt des guten Lebens neben anderen, wenn auch ein sehr elementarer. Und daraus folgt nur, daß wir ihm, wenn wir auf gute Weise leben wollen, in einem Mindestmaß Rechnung tragen müssen. Welches Gewicht wir ihm in unserer Konzeption des guten Lebens im ganzen einräumen wollen, bleibt eine Frage der Abwägung, die zunächst jede Person für sich selbst beantworten muß, die aber auch kollektive Entscheidungen nicht vermeiden können.

Grenzprobleme

Ich komme abschließend noch kurz zu einer letzten und schwierigen Frage. Daraus, daß wir an der Existenz natürlicher Vielfalt interessiert sein müßten, folgt nicht direkt, daß wir nicht die derzeitige Beschaffenheit von Arten ändern dürften, wie es durch Gentechnik mehr und mehr möglich zu werden scheint. Und, stärker noch, meine ganze Argumentation würde offenbar den Boden verlieren, wenn es eines Tages möglich werden sollte, die ökologischen Probleme auf einfache und radikale Weise zu beseitigen, indem wir die menschliche Spezies selbst so verändern, daß sie die Probleme nicht mehr wahrnimmt, d.h. sowohl physisch an die Bedingungen einer verschmutzten und künstlichen Umwelt angepaßt ist als auch solche Bedingungen nicht mehr als unangenehm erlebt. Was zunächst die genetische Veränderung anderer Spezies angeht, so kann man sagen, daß diese an eine Praxis anschließt, der sich die Menschheit schon immer bedient, indem sie z.B. Tier- und Pflanzenarten domestiziert bzw. kultiviert hat oder Kreuzungen zwischen verschiedenen Spezies herzustellen versuchte. Der Schrecken, mit dem viele Menschen auf die Möglichkeiten der Gentechnik reagieren, wird hier wohl einfach dadurch gesteigert, daß das Ausmaß der technischen Möglichkeiten eine neue Dimension annimmt. Berechtigt ist der Schrecken natürlich insofern, als wir die Folgen eines breiten Einsatzes dieser Technik und damit die mit ihr verbundenen Risiken noch zu wenig durchschauen. Und solange das so ist, gibt es starke Gründe des kollektiven Interesses und der Moral, vorsichtig mit ihr umzugehen.

Nun könnte man, was die Veränderung unserer eigenen Natur betrifft, vielleicht ähnlich sagen, daß sie nur mit neuen Mitteln fortsetzt, was wir, wenn auch in schwächerem Ausmaß, schon immer tun. Die genetische Beschaffenheit der Menschheit wird z.B. durch Bevölkerungspolitik ebenso wie private Entscheidungen darüber beeinflußt, wer wie viele Nachkommen haben will, und die »Natur« des Menschen wird durch die soziale Entwicklung verändert, etwa

durch die Wertvorstellungen, die in der Erziehung vermittelt werden (vgl. Glover 1984, S. 27, 53). Die Erziehung wäre in der Tat der einfache Weg, künftige Generationen an die ökologischen Probleme zu gewöhnen. Warum ihnen unser Bedauern über die Reduktion der natürlichen Umwelt weitergeben, statt ihnen die Welt, wie sie jetzt ist, als erfreulich hinzustellen, sie zum Genuß des Anblicks von Plastikbäumen anzuhalten?⁹ Wenn die obigen Argumente für die Erhaltung einer natürlichen Umwelt zutreffen, wird dieser Weg über die Erziehung jedoch auf Dauer keinen Erfolg haben, solange die Wesen, die wir erziehen, Organismen derselben Art sind wie wir selbst. Sie werden dann zwar vielleicht nicht wissen, was ihnen fehlt, aber ihr Leben nicht als erfüllt erfahren. Blicke also die Möglichkeit, die genetische Beschaffenheit des Menschen so umzugestalten, daß er physisch und psychisch an Bedingungen angepaßt ist, die für uns selbst schädlich oder unerfreulich sind. Das könnte man nun erstens grundsätzlich anstößig finden, weil diese neuen Wesen nicht mehr an dem teilhätten, was uns für eine menschliche Existenz wesentlich zu sein scheint. Dieses Bedenken hat entweder religiöse Motive, wenn es entsteht, weil man der Überzeugung ist, daß die Menschheit so, wie sie ist, etwas Wertvolles ist. Oder es gründet sich darauf, daß wir alle wollen, daß die Menschheit in ihrer jetzigen Beschaffenheit weiterexistiert und unsere Aktivitäten und Projekte weiterführt, was von den neuen Wesen kaum zu erwarten wäre. Und dieses kollektive Wollen können wir unterstellen, weil das, was wir tun, seinen Sinn im Kontext einer generationenübergreifenden Praxis gewinnt. Bleibt die Frage, ob wir hier nicht egoistisch sind und die moralische Überlegung beachten müßten, daß es diesen mit allem zufriedenen neuen Wesen besser gehen würde als Menschen mit unserer Ausstattung. Hier muß man sich fragen, ob dieses ganze Gedankenexperiment nicht reine Spekulation bleibt. Solange die Wesen, die wir hervorbringen, lebendige fühlende Organismen bleiben, werden sie sich nicht unter beliebigen Bedingungen wohlfühlen. Wenn wir sie andererseits der Fähigkeit zu differenzierten positiven wie negativen Empfindungen berauben und ihnen ein Gefühl ständiger Zufriedenheit einpflanzen, würden sie vermutlich schnell zugrundegehen. Denn Glück und Zufriedenheit bieten keinen Überlebensvorteil (vgl. Cambell 1987, S. 224), und insbesondere mit der komplizierten Welt, die wir ihnen hinterlassen, würden diese Wesen kaum zurechtkommen.

Das heißt nicht, daß partielle genetische Veränderungen mit Bezug auf unsere eigene Spezies, etwa zur Verhinderung erblicher Krankheiten, prinzipiell abzulehnen wären. Sie sind sicher bedenklich, solange die Risiken nicht hinreichend bekannt sind und Probleme der Zuständigkeit für Entscheidungen oder der Verantwortlichkeit ungeklärt sind. Wo wir hier jedoch eine Grenze ziehen sollten, welche Veränderungen wir noch für partiell und für prinzipiell zulässig halten wollen und welche nicht, ist dagegen eine offene Frage, über die sich wahrscheinlich sinnvoller diskutieren läßt, wenn unser Wissen über die Möglichkeiten konkreter sein wird. Das prinzipielle Problem, auf das wir hier früher oder später stoßen könnten, ergibt sich daraus, daß unsere Kriterien der Wünschbarkeit von Veränderungen die von Wesen mit unserer Konstitution sind, während sich ab einem bestimmten Grad der Veränderung auch diese Kriterien selbst ändern könnten, womit wir den Boden, auf dem wir über mögliche Eingriffe urteilen, verlieren würden.

Anmerkungen

- 1 Daß sein Ansatz die Frage der moralischen Motivation nicht direkt beantworten kann, sieht Habermas (1983, S. 118 f.) selbst.
- 2 Diese Kritik habe ich detaillierter ausgeführt in Wolf 1984, S. 213 ff.
- 3 Eine ähnliche, wenn auch noch weiter verfeinerte Einteilung schlägt Höffe (1981, S. 147 ff.) vor.
- 4 Den Begriff des Rechts auf eine »gesunde Umwelt« verwendet Höffe (1981, S. 153), den des Rechts auf eine »annehmbare (livable, decent) Umwelt« gebraucht Blackstone (1974, S. 32 f.).
- 5 Aufschlußreich hierzu Tugendhat 1986, S. 92 ff.; Hondrich 1987.
- 6 Für eine genauere Auflistung der Varianten siehe Frankena 1979, S. 5 f.
- 7 Diese Argumentation findet sich bei Ricken 1987, II. Ähnlich Taylor 1986.
- 8 Daß hier religiöse Einstellungen vorausgesetzt werden, wird von vielen Vertretern dieser Position selbst so gesehen, z.B. bei Spaemann 1980, S. 198, oder Rock 1980, S. 101 f.
- 9 Diese Frage stellt Tribe 1980.

Literatur

- Anders, G. (1956), *Die Antiquiertheit des Menschen*, 1. Bd., München
- Barbour, I.G. (Hrsg.) (1973): *Western Man and Environmental Ethics*, Reading u.a.
- Birnbacher, D. (Hrsg.) (1980): *Ökologie und Ethik*, Stuttgart
- Ders. (1980): »Sind wir für die Natur verantwortlich?«, in: *Birnbacher (Hrsg.) (1980)*, S. 103-139
- Blackstone, W.T. (Hrsg.) (1974): *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens
- Ders. (1974): »Ethics and Ecology«, in: *Blackstone (Hrsg.) (1974)*, S. 16-42
- Campbell, B. (1987): *Ökologie des Menschen. Unsere Stellung in der Natur von der Vorzeit bis heute*, Berlin
- Elster, H.J. u.a. (Hrsg.) (1984): *Umweltschutz. Herausforderung unserer Generation*, Mainz
- Faramelli, N.J. (1973): »Ecological Responsibility and Economic Justice«, in: *Barbour, Hrsg.*, S. 188-203
- Feinberg, J. (1974): »The Rights of Animals and Unborn Generations«, in: *Blackstone, Hrsg.* S. 43-68
- Frankena, W.K. (1979): »Ethics and the Environment«, in: *Goodpaster/Sayre (Hrsg.)*, S. 3-20
- Glover, J. (1984): *What Sort of People Should There Be?*, Harmondsworth
- Goodpaster, K.E. (1979): »From Egoism to Environmentalism«, in: *Goodpaster/Sayre (Hrsg.)*, S. 21-35
- Goodpaster, K.E./Sayre, K.M. (Hrsg.) (1979): *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame
- Habermas, J. (1976): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M.
- Ders. (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt
- Höffe, O. (1981): *Sittlich-politische Diskurse*, Frankfurt/M.
- Hondrich, K.O. (1987): »Ein unsichtbarer Gast sitzt mit am Tisch«, *Der Spiegel* Nr. 21, Hamburg
- Horkheimer, M. (1985): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/M.
- Huber, J. (1982): *Die verlorene Unschuld der Ökologie*, Frankfurt/M.
- Jonas, H. (1979): *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M.
- Marcuse, H. (1973): *Konterrevolution und Revolte*; Frankfurt/M.
- Meyer-Abich, K.M. (1984): *Wege zum Frieden mit der Natur*, München/Wien
- Passmore, J. (1980): *Man's Responsibility for Nature*, London
- Patzig, G. (1984): »Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft«, in: *Elster (Hrsg.)*, S. 63-81

-
- Randers, J./Meadows, D. (1973): »The Carrying Capacity of Our Global Environment: A Look at the Ethical Alternatives«, in: *Barbour* (Hrsg.): S. 251-276
- Ricken, F. (1987): »Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik«, *Theologie und Philosophie* (62) Heft 1, S. 1-21
- Rock, M. (1980): »Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen«, in: *Birnbacher* (Hrsg.), S. 72-102
- Sandel, M.J. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge
- Schweitzer, A. (1982): *Die Ehrfurcht vor dem Leben*, München
- Spaemann, R. (1980): »Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik«, in: *Birnbacher* (Hrsg.), S. 180-206
- Taylor, P.W. (1986): *Respect for Nature*, Princeton
- Tribe, L.H. (1980): »Was spricht gegen Plastikbäume?«, in: *Birnbacher*, Hrsg. S. 20-71
- Tugendhat, E. (1984): *Probleme der Ethik*, Stuttgart
- Ders. (1986): *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht*, Berlin
- Unger, R.M. (1976): *Knowledge and Politics*, New York/London
- Wolf, U. (1984): *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin