

*Hans-Günter Wagner*

## **Hat die Natur ein Recht auf sich selbst?**

Paradigmen einer Ethik interkultureller Ökologie

### **Zusammenfassung**

Die *Interkulturelle Ökologie* fragt nach dem Naturverständnis in verschiedenen Kulturen und den verbindenden menschlichen Handlungsmustern im Umgang mit anderen Wesen und der natürlichen Lebensumwelt. Dieser Beitrag analysiert die Dimensionen, welche unser Bild von natürlicher und sozialer Welt bestimmen. Dabei reflektiert der Autor einige der Kontroversen, die im Mittelpunkt der Diskussionen um eine ökologische Ethik stehen. Im Spannungsfeld zwischen kapitalistischer Sachzwanglogik und ökologischer Verbrauchermacht, zwischen der Suche nach dem guten Leben, dem Gattungsinteresse und einer universellen Verantwortungsethik wird die Perspektive umfassender Partizipation und eines herrschaftsfreien Diskurses als Letztbegründungsinstanz entwickelt. Im Aufeinandertreffen von Ökologie als Wissenschaft und ganzheitlichem Lebensmodell, von ökonomischen Machtinteressen und biosphärischer Gleichheit, von Re-Moralisierung und globaler Empathie geht es um die stete Neudefinition der Bestimmungsmomente von Rationalität.

Schlüsselwörter: interkulturelle Ökologie, ökologische Ethik, Eigenrechte von Tieren und der Natur, Ökonomie und Ökologie

## **Does Nature Possess Inherent Rights?**

### Paradigms of an Ethics of Cross-Cultural Ecology

#### **Summary**

*“Cross-Cultural Ecology” asks for the understanding of nature in different cultures and for common human action patterns in dealing with other beings and the natural environment. This article analyzes the dimensions shaping our image of nature and society, thereby reflecting some of the controversies on which the discussions of ecological ethics are being focused. In the field of tension between the capitalist society with its inherent necessities and the ecological power of consumers and between the search for a good life, the interests of the human species as a whole and a universal ethics of responsibility, the perspective of comprehensive participation and a non-hierarchical discourse are developed. In the clash of ecology as a scientific field and as a holistic life-model, of economic interests and the equality of all beings in the biosphere, as well as a new moralization and global empathy, the crucial point is the unceasing redefinition of the essential features of rationality.*

*Keywords: intercultural ecology, ecological ethics, individual rights of animals and nature, economy and ecology.*

In der Diskussion um Umwelt- und Naturschutz finden sich heute vom staatlichen Umweltschutz über die Tierrechtbewegung bis zu den Akteuren von *Fridays for Future* sehr verschiedene Auffassungen von Natur und Ökologie, die in entsprechend unterschiedliche Modelle gesellschaftlichen Handelns münden. Die Bestimmungen von Natur oszillieren zwischen den beiden Extremen des Anthropozentrismus und des Physiozentrismus, wobei auf der Handlungsebene noch eine pathozentrische Ethik hinzutritt. Grundsätzlich geht es dabei immer um die Stellung des Menschen in der Welt und unter anderem um die Frage, ob die Tiere und die Natur Eigenrechte besitzen oder die Anthropozentrik unhintergebar sei. Einige der Teilnehmer\*innen an diesem Diskurs fordern Verfassungsrechte für Tiere und umfassende Schutzbestimmungen für die Natur als Ganzes sowie verbindliche staatliche Regelungen und zwingende Vorgaben

für die Wirtschaft, während andere vornehmlich auf dialogische Verständigung und freiwillige Akte der Selbstverpflichtung von Bürger\*innen, Unternehmen und Wirtschaftsverbänden sowie Konsumentensouveränität setzen. Vernunft, Gefühle und Machtinteressen sind die drei Spannungspole, zwischen denen sich dieser Diskurs bewegt. Ist die Entfaltung allumfassenden Mitgefühls, eine an den rationalen Interessen des Gattungssubjekts ausgerichtet Ethik, eine Ethik des guten Lebens oder eine Verantwortungsethik die grundlegendste Orientierung? Interessengegensätze, Weltanschauungen und unterschiedliche Paradigmen prallen hier hart aufeinander.

## **1 Legitimationsquellen verschiedener Ethiklehren**

Hinsichtlich der Begründungskontexte ethischen Argumentierens in ökologischer Absicht gibt es sehr verschiedene Grundorientierungen bzw. Ausgangspunkte:

- den Glauben an die außermenschliche Stiftung ethischer Codes und deren unbedingte Geltung,
- rationalitätsbasierte Ansätze,
- utilitaristische Orientierungen,
- umfassende Empathie mit allen Wesen,
- die Analogiebildung mit Naturprozessen.

Im Christentum, im Judentum und im Islam gilt göttliches Offenbarungswissen als die ursprüngliche Quelle ethischer Normenbildung. Im Unterschied dazu leiten das Denken der Aufklärung und insbesondere der Philosoph Immanuel Kant die Ethikgebote aus der Vernunft ab. Sein Kategorischer Imperativ kommt dabei ohne jegliche empirische Beschreibung aus und ist allein aus dem allgemeinen Moralprinzip erklärbar. Utilitaristische Ethiker wie Jeremy Bentham oder John Stuart Mill betonen dagegen in ihren Ethikkonzepten ausdrücklich die empirische Erfahrung als relevante Größe, insbesondere unter dem Gesichtspunkt des Nutzens, wobei sie Nutzen und Schaden auch quantitativ abwägen (größter Nutzen der größten Zahl). So kann auch das Leiden einiger durch den Nutzen vieler legitimiert werden. Im Unterschied zum transzendentalen Ansatz Kants versuchen empirisch fundierte Ethiken, ihre Orientierungen

und Entscheidungsspielräume aus der deskriptiven und analytischen Bearbeitung bestimmter Bereiche des Lebens zu schöpfen als den alleinigen Quellen normativer Kraft. Konkurrierende Ethik-Konzeptionen rekurrieren demgegenüber auf nochmals andere Prinzipien, so etwa Nietzsche, der mit dem Willen zur Macht die moralische Relativität der Gesellschaft kritisiert (oft jedoch dahingehend missinterpretiert wurde, dass er das „Recht des Stärkeren“ propagiert habe).

Einen ganz anderen Ausgangspunkt wählen Schopenhauer sowie die buddhistische Lehre. Schopenhauer hat im Mitleid mit anderen Wesen die Grundlage des ethischen Empfindens identifiziert, womit er zugleich eine kritische Gegenposition zu Kant bezog. („Grenzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für sittliches Wohlverhalten [...]“ – Schopenhauer, 1920, S. 236). Empathie und das Gewährwerden der Einheit allen Lebens sind ebenso die Quelle ethischen Denkens und Handelns in der buddhistischen Ethik. Auch die Hindu-Religionen begründen ihre Ethiklehren aus dem Mitgefühl mit allen anderen Wesen. Daneben spielen in ihrer Ethik jedoch auch der Bezug auf Traditionen und Überlieferungen sowie die Pflichterfüllung bzw. der Konflikt zwischen einer Ethik der Tugend einerseits und einer der Pflichterfüllung andererseits eine wichtige Rolle. Ethische Lehren mit Relevanz für den Umgang mit der Natur liefern auch der Daoismus und der Konfuzianismus. Während die konfuzianische Ethik auf Ritual und die Erfüllung der gesellschaftlichen Pflichten eines Individuums setzt und dabei zwischen Natur- und Menschenwelt strikt unterscheidet, sehen die Daoist\*innen im *Dao* den Ursprung aller Dinge im Zustand ihrer ursprünglichen Vollkommenheit. Ethisch ist für die klassischen Anhänger\*innen dieser Lehre somit jedes Handeln im Einklang mit der natürlichen Ordnung des *Dao*, welches alle Dinge im Selbstlauf regelt. So ist für sie die Naturanalogie ein zentrales Moment ethischer Urteilsbildung (siehe zum Beispiel Wagner, 1994). Der ethische Ansatz der verschiedenen ostasiatischen Religionen zeigt eine Gemeinsamkeit darin, dass hier die Trennung von Religion und Ethik fremd ist. Empathie mit anderen Lebensformen findet sich nicht nur bei den

Buddhist\*innen, sondern ebenso bei den Jainist\*innen, die jedes Töten von Lebewesen unterlassen und sogar ihr Trinkwasser filtern, um auch keinem der winzigen Wassertierchen das Leben zu nehmen.

Hinsichtlich der christlichen Ethik finden sich in Bezug auf die Natur durchaus ambivalente Einschätzungen und Bewertungen. In ihrem Fundament stützt sie sich auf das Offenbarungswissen der Bibel, das heißt, sie bedient sich einer außermenschlichen Quelle als Autorität für die Setzung ethischer Codes. Leslie White (1967) hat auf die anthropozentrischen Grundlagen der christlichen Ethik hingewiesen. Durch das Christentum gehe die Idee einer beseelten Natur verloren, und das Geistige werde damit als menschliche Eigenschaft monopolisiert. Weil christliches Denken von der Idee ausgeht, es sei Gottes Wille, dass der Mensch über die Natur herrsche, habe die christliche Ethik und Moral die Grundlage für die Etablierung einer Technologie der Rücksichtslosigkeit gegenüber der Natur geliefert, wie sie von mittel- und nordeuropäischen Bauern erstmals entwickelt wurde, und damit gleichzeitig den Boden für die moderne Wissenschaft und Technik bereitet. Tatsächlich heißt in *Genesis 1.28*: „Macht euch die Erde untertan.“ So steht zum Beispiel auch ein „Baumfrevel“, nämlich das Fällen der Donar-Eiche durch Bonifatius – um den Germanen die Wirkungslosigkeit ihres Glaubens an die Naturgötter zu demonstrieren –, am Beginn der Ausbreitung des Christentums nördlich der Mainlinie. Andererseits gibt es auch den biblischen Auftrag der „Bewahrung der Schöpfung“, also die Idee einer Verantwortlichkeit des Menschen für die Welt. Das „Untertan-Machen“ und „Herrschen“ beziehen sich auf die hebräischen Begriffe *kabasch* und *radah*, wobei der letztere die Arbeit eines Gärtners beschreibt, der die Erde segensvoll bewirtschaftet. Daraus kann man das Gebot ableiten, dass der Mensch mit den Geschöpfen, die seinen Lebensraum teilen, schützend und fürsorglich umgehen soll (siehe zum Beispiel Lüdke, 2018). Von Franz von Assisi, der mit den Vögeln sprach und Mitgefühl mit den Tieren empfand, über Hildegard von Bingen, welche intuitiv die heilenden Kräfte der Pflanzen entdeckte, bis zu den christlich motivierten Umweltschützer\*innen unserer Tage zeigen Christ\*innen immer wieder, dass sie Bewahrung der Schöpfung durchaus im Sinne des Hegens, Einfühlens

und Sorgetragens verstehen. So betonen moderne christliche Ethiker\*innen die Notwendigkeit von Maximen ökonomischen Handelns, die über Marktkonformität hinausgehen; Tierrechte und gesetzliche Schutzrechte für die Natur werden gerade von sehr vielen Christ\*innen gefordert, die alle Wesen als geschwisterliche Weltteilnehmer\*innen betrachten.

Für den Ethik-Diskurs der Neuzeit hat auch das griechische Denken zentrale Impulse geliefert, welches auf anderen Fundamenten basiert als die christlich-jüdische Tradition. Bei Platon und Aristoteles geht es vor allem um eine Ethik des guten Lebens. Das ethische Reflektieren kreist bei ihnen immer wieder um den Widerspruch zwischen der Souveränität der Vernunft und der Triebhaftigkeit des Begehrungsvermögens (beispielsweise mit Blick auf das ökonomische Handeln). Nach Platon ist das menschliche Verlangen maßlos – und wo immer ihm freier Lauf gelassen wird, da kommt es zu einer schrankenlosen Expansion der Bedürfnisse und der zu ihrer Verwirklichung erforderlichen Machtmittel. Daher müssten ihm durch bewusstes Verhalten Schranken gesetzt werden. So soll zum Beispiel das Recht als Instinktersatz fungieren und Normen setzen, welche die Kluft zwischen Freiheit und Begehrungsvermögen überbrücken. Ein gutes sei stets auch ein tugendhaftes Leben. Nur in der Harmonie mit anderen sei wahres Glücksempfinden möglich.

## **2 Historische Wandlungen und die paradigmatischen Dimensionen verschiedener Ethiklehren**

In ihrer langen Tradition waren die christliche Ethik ebenso wie die Ethik des Buddhismus und des Hinduismus Verhaltenslehren auf der Basis vormoderner, überschaubarer Gesellschaften, in denen Verantwortung fast immer an konkrete Personen fixiert werden konnte. Durch den Geist der Aufklärung und mit dem Komplexer-Werden der Gesellschaft sowie ihrer fortlaufenden Differenzierung in Subsysteme büßten die klassischen Ethiklehren nicht nur an Einheitlichkeit und Geschlossenheit ihrer Grundlagen ein, sondern sie mussten auch traditionelle Einflussphären zugunsten konkurrierender Ethik-Konzeptionen preisgeben. In globalisierten Gesellschaften sind die

Ursachen und Folgen von Handlungen vielfach vernetzt, die Kausalitätsketten komplex und Wirkungen oft nur im Sinne von Wahrscheinlichkeiten prognostizierbar. Heute ist vor allem die Diskursethik populär. Die moderne diskursive oder dialogisch fundierte Ethik beruft sich sowohl auf Kant als auch auf die Utilitaristen. Ethische Entscheidungen stützen sich vornehmlich auf empirische Erfahrungen. Zugleich wird der Kant'sche Begriff der Rationalität um eine diskursive Komponente erweitert. Nach diesem Ansatz entscheidet der (idealerweise herrschaftsfreie) Diskurs über die letztendliche Gültigkeit ethischer Normen (anstelle einer höheren geistigen Macht oder der *reinen* Rationalität).

Beziehen wir die Legitimationsquellen verschiedener Ethiklehren auf deren paradigmatische Dimensionen (das heißt die grundlegende Struktur von Musterlösungen und deren Begründungen) sowie ihr diskursives Gebaren, dann ergibt sich folgendes Bild: Ist die Quelle der Ethik göttliches Offenbarungswissen, können die ethischen Codes nur in engen Interpretationsfeldern zum Gegenstand kontroverser Diskussion werden. Wenn hingegen die Naturordnung als Maßstab und Grundmodell zur Konstruktion ethischer Regelsysteme dient, so stellt sich sogleich die Frage nach den Begrifflichkeiten und weltanschaulichen Prämissen, mit denen diesbezügliche Naturprozesse wahrgenommen und kognitiv verarbeitet werden. Die Streitpunkte liegen dann beispielsweise auf der Ebene, ob natürliche Systeme auf Harmonie beruhen oder auf Ungleichgewichtszuständen, oder ob der Mensch als Naturwesen ursprünglich gut oder böse ist, oder ob die Natur an sich heilig und erhaben oder wild und gefährlich ist.

Bei einer reinen Vernunftethik ergeben sich wiederum andere Probleme. Die grundsätzliche Schwierigkeit einer rationalen Ethik ist die implizite Gleichsetzung von Rationalität mit den Interessen des „Gattungssubjekts“ sowie die Abspaltung der Vernunft von Gefühlen und Sinnlichkeit. Die *kalte* und instrumentelle Rationalität blickt nur auf das rechenhaft Bewertbare. Tatsächlich können moralische Vernunft und rationale Interessenverfolgung jedoch durchaus getrennte Wege gehen. Albert Schweitzer nennt als Beispiel für die Grenzen einer reinen Vernunftethik das Töten von Millionen von

Keimen (das heißt ebenfalls Lebensformen), um einen Patienten zu retten. Wie ein Mensch auch entscheidet, er muss beim Abwägen und im Widerstreit der Lebensbedürfnisse unvermeidlich moralische Schuld auf sich laden. Gäbe es allerdings eine allumfassende rationale Ethik, so müsste er aber von jeder Schuld freigesprochen werden. Eine rein instrumentelle Rationalität vermag auf diesen Konflikt keine befriedigende Antwort zu geben. Während A. Schweitzer hier die Grenzen der Vernunftethik sieht, wollen andere diesen Einwand nicht gelten lassen (siehe zum Beispiel Patzig, 1983, S. 5, 20).

Das Problem der Geltung von Begrifflichkeiten und die große Bandbreite virtueller Interpretationen ökologisch-ethischer Fragen stellen sich ebenso für die diskursive oder dialogische Ethik, denn auch hier ist die Anerkennung eines gemeinsamen kategorialen Bezugsrahmens die Voraussetzung, um zwischen den Teilnehmer\*innen eines Diskurses zu einer Verständigung zu gelangen. Auch hier liefert das jeweilige Naturbild die Basis, auf der ethische Verhaltensaxiome formuliert werden, die das ökologische Alltagshandeln strukturieren. Natur als feindselige und bedrohliche Macht, durch deren Niederringung wir erst den Raum schaffen, um unser Leben autonom zu gestalten, oder Natur als der göttliche Ursprung allen Lebens, wo Weisheit letztlich nur durch kontemplative Schau und das Anschmiegen an ihre Kreisläufe, nicht aber vornehmlich durch technisch-manipulative Akte erfahren werden kann – solch konträren Paradigmen führen in ihrer verhaltenspragmatischen Umsetzung zu jeweils unterschiedlichen Modi des Welthandelns. *De facto* geht es in der Diskursethik jedoch oft um Verfahrensfragen bzw. schlicht darum, wie „Menschen mit konfligierenden Vorstellungen von Lebensqualität zu einer mehr oder weniger vernünftigen und fairen Verständigung gelangen können.“ (Ulrich, 1989, S. 135).

Zu Ende gedacht heißt das allerdings, dass jeweils als ethisch richtig anzusehen ist, worauf man sich in einem diskursethischen Verfahren auf korrekte Weise geeinigt hat. Damit würde Ethik dann allerdings zu einer Sache von Mehrheitsvoten und Emotionalität weitgehend eliminiert. Wer im Diskurs nicht obsiegt, von dem würden Anpassung und Akzeptanz erwartet. Es ist offensichtlich, dass



die Herrschaftsfreiheit solcher Diskurse ein sehr hohes und abstraktes Ideal ist. Sobald ethische Entscheidungen die Wirtschaftsinteressen von Unternehmen berühren, ist mit politischem und ökonomischem Sperrfeuer zu rechnen. Praktisch stehen bei der Diskursethik regelmäßig ideale Modellwelten gegen die normative Kraft des Faktischen.

### **3 Dimensionen unseres Naturbildes und die Problematik von Naturmetaphern**

Menschliche Vorstellungen von Natur und natürlichem Verhalten werden von unterschiedlichen Faktoren bestimmt. Da ist einerseits das Weltbild der Naturwissenschaften. Natur wird reduziert auf das wissenschaftlich Erklär- und Messbare (Klassifikations- und Funktionswissen über Organismen und ökologische Systeme). Dabei steht der Mensch der Natur als ein getrenntes Subjekt gegenüber und erhebt sich weit über sie. Nicht selten wird vergessen, dass wir als Naturwesen selbst vielen verhaltensbiologischen Mustern unterworfen sind und dementsprechend subjektive Präferenzen bilden. Die Muster der Pavianhorden-Kommunikation lassen sich, wenn man nur genau hinschaut, auch in betrieblichen Hierarchien und anderen menschlichen Interaktionsformen erkennen. Ein weiteres Beispiel liefert das sog. „Kindchen-Schema“, das Menschen veranlasst, mit einem verlassenen Seehundbaby, das sie laut heulend und mit großen traurigen Augen anschaut, spontanes Mitgefühl zu empfinden, was bei einer kleinen Krabbe oder einer sich windenden jungen Made zumeist nicht der Fall ist. Darüber hinaus neigen Menschen zur ästhetischen Verklärung der Natur, wenn sie beispielsweise aus einer Katastrophe ein „Naturschauspiel“ machen, das man aus sicherer Entfernung mit einem Fernglas beobachtet oder vom gemütlichen Wohnzimmerstuhl aus im Fernsehen verfolgt.

Die ästhetische Erfahrung der Natur prägt auch den öko-ethischen Diskurs – und das nicht erst in der Moderne. In der Romantik, im Daoismus und in einigen der großen Schulen des Buddhismus ist die Natur als Ganzes eine Metapher für wortlose Vollkommenheit. Die Daoist\*innen und die chinesischen und japanischen Buddhist\*innen suchten seit jeher in der Abgeschlossenheit der Berge

nach Weisheit durch das Verstehen der Natur. Anders als in der Romantik ästhetisieren sie die Natur nicht, ziehen sie jedoch zur symbolhaften Deutung der Wirklichkeit heran. In der buddhistischen Lyrik ist die Natur ein Sinnbild für das Erwachen. Ausgewählte Erscheinungen der Natur repräsentieren häufig die grundlegenden Aspekte der buddhistischen Weltansicht: Gleich fließendem Wasser sind alle Dinge in steter Veränderung; wie die Wolken sind sie ohne Substanz und ohne bleibenden Kern. Ähnlich den Ranken eines Waldes sind sie in vielfältiger Weise miteinander verbunden.

Im Buddhismus, insbesondere in der buddhistischen Poesie und Prosa, ist die Natur vor allem als Bild und Metapher innerer Erfahrung zu verstehen (siehe zum Beispiel Wagner, 2007). In Laozis *Daodejing*, der programmatischen Schrift des Daoismus, steht das Bild der Natur für die ursprüngliche Vollkommenheit. Ohne menschliche Einwirkung ist alles im Einklang miteinander. Die Dinge der Natur sind im Kern einfach und klar und frei von einem bleibenden Selbst. Stets verändern sie sich; unablässig sind sie im Fließen, gleich dem Wasser in einem Bachbett oder einem reißenden Strom. In einigen der klassischen Schulen, und ebenso im heutigen ökologischen Buddhismus, ist die Natur eine Metapher für das allumfassende Ganze, jedoch ebenso für die wechselseitige Abhängigkeit aller Dinge und Erscheinungen. Sie verkörpert wortlose Vollkommenheit. Die Sichtweise des ökologischen Buddhismus ist jedoch nicht ganz unproblematisch, da hier Naturbegriffe und gesellschaftliche Kategorien miteinander vermischt werden. Das geschieht oft unreflektiert und auf eine eher schematische Weise (siehe zum Beispiel die an diesem Punkt zutreffende Kritik von Baatz, 2013, S. 44f.). In Gary Synders *Lektionen der Wildnis* (2016) wird die Natur per se zum Hort alles Reinen und Unverfälschten erklärt, der endlich wieder zum alleinigen Maßstab menschlichen Handelns werden müsse, um so die zivilisatorischen Fehlentwicklungen zu korrigieren. „Wildes Land, gutes Land, heiliges Land“ (ebd., S. 111) ist eine sehr einfache Formel, die im Sinne eines Rousseau'schen Naturverständnisses den „bon sauvage“ gegen alles Schlechte der modernen Gesellschaft und „das Gefusche der abendländischen Naturwissenschaftler/Ingenieure/Herrscher [...]“ (ebd., S. 29) stellt. Dabei gerät

jedoch die Grausamkeit der Natur aus dem Blick, jenes Fressen und Gefressenwerden, welches Snyder einfach mit Jägerromantik verklärt und dem angeblich stillen Einverständnis des getöteten Tieres, wenn man sich denn nur bei ihm entschuldige und bedanke, fußt doch all sein intellektuelles Bemühen auf der unerschütterlichen Vorstellung einer „heiligen Wildheit“.

Die moderne Ökosystemtheorie hat als wissenschaftliche Teildisziplin *de facto* das Modell einer subjektlosen Wirklichkeit kreiert und legt damit durchaus Vergleiche mit der buddhistischen Lehre vom Entstehen in Abhängigkeit (skt. *pratītya-samutpāda*) nahe. Allerdings wird von einigen der Interpretationsbogen ein wenig überspannt. Die „spirituelle Ökologie“ einer Joanna Macy versucht, Ökologie, Systemtheorie und die buddhistische Lehre des Entstehens in Abhängigkeit zusammenzuführen, und entwickelt so ein positives Handlungsszenario für eine nachhaltige und menschliche Zukunft – doch spricht diese Haltung vornehmlich die Wohlmeinenden an. Die wissenschaftliche Ökologie folgt dagegen erkenntnisleitenden Paradigmen, die unter einer Gemeinschaft von Fachwissenschaftler\*innen akzeptiert werden und den Kriterien empirischer Überprüfbarkeit und Falsifikation entsprechen müssen. Weil sich gesellschaftliche Entscheidungsprozesse wissensbasiert und wissenschaftsorientiert vollziehen, können ethische Begründungen nicht allein von der subjektiven Erfahrung einzelner ausgehen. Daher sind die Chancen gering, lediglich aufgrund einer Haltung- und persönlichen Einstellung Geltungsansprüche gegenüber Nicht-Gläubigen erfolgreich einzufordern. Löhr (2004, S. 16) weist auf einige der Probleme hin, die entstehen, wenn „wissenschaftliche Ökologie“ und „religiöse Ökologie“ zu einem Gesamtpaket verschnürt werden. Insbesondere die Selektivität in der Auswahl naturwissenschaftlicher Erkenntnisse sei problematisch, insofern nur solche Aussagen herangezogen werden, welche das eigene religiös-intuitive Bewusstsein einer vernetzten und harmonischen Weltsicht unterstützen. Das empirisch belegte ökologische Gleichgewicht transfiguriert so zur ubiquitären Sollens-Vorlage für ein Modell der Harmonie von Mensch und Natur, wobei die ökologische Diversität unumwunden als wirkungsgleich mit der

Einheit in der Vielfalt erklärt wird, wie sie für die asiatische Religiosität so typisch ist. Aktiver Umweltschutz gewinnt in diesem Denken seine Legitimation aus einer Haltung der Empathie allen fühlenden Wesen gegenüber – das ist zweifellos eine positive Grundhaltung, die jedoch noch keine wissenschaftliche Wahrheitsmacht reklamieren kann. Die Problematik von Naturmetaphern liegt darin, dass hier ein Teilgebiet der Biologie auf eine Religion als Ganzes stößt. Reduktionistische moderne Wissenschaft trifft (im Fall der asiatischen Religionen) auf eine von einigen ihrer Vertreter\*innen gern so deklarierte „alte Wissenschaft des Geistes“. Die Anfechtbarkeit solcher Ansätze liegt in nicht hinreichend ausgeschärften Begriffen und oftmals in einem Mangel an Reflexion der erkenntnisleitenden Zielsetzungen. Während die asiatischen Religionen hinsichtlich ihres Gegenstandes recht klar umrissen werden können und Gleiches auch für die wissenschaftliche Ökologie als ein Teilgebiet der Biologie gilt, ist die Verwendung des Begriffes Ökologie im Alltagssprachgebrauch auf der Objektseite bisweilen diffus und unscharf. Der populäre Ökologiebegriff ist mitunter ein Gemischtwarenladen, in dem ein buntes Sammelsurium aller möglichen Begriffe und Erklärungsmuster angeboten wird. Im allgemeinen, nicht wissenschaftlichen Sprachgebrauch verkörpert die Ökologie eine neue Richtung des Denkens, die sich als deutlich sichtbarer Gegenpol zum herkömmlich naturwissenschaftlich-technisch dominierten Weltbild formiert: Ganzheitlichkeit steht gegen analytische Zerstückelung, wechselseitige Vernetzung gegen monokausale Reduktion, vernetztes und übergreifendes Denken gegen die einseitige Beschränkung auf Fachterminologien und die Ausblendung umgreifender Erkenntnis und Verwertungszusammenhänge. Ebenfalls sehr weit gefächert sind andererseits natürlich auch die populären Vorstellungen, die beispielsweise mit dem Buddhismus als der im Westen am weitesten verbreiteten asiatischen Religion assoziiert werden. Sie reichen von einer Vernunftreligion über eine Lebensphilosophie bis hin zu einer Wellnesslehre und einem bizarren Guru-Kult. Während die kategoriale Offenheit einerseits eine große Interpretationsbreite zulässt, sinkt andererseits gleichzeitig die wissenschaftliche Akzeptanz der so generierten Aussagensysteme.

#### 4 Die kapitalistische „Sachzwanglogik“

Bei den Diskussionen um Umweltschutz, Tierrechte und ökologische Politik überzeugt nicht allein der zwanglose Zwang des besseren Arguments; vielmehr stehen sie im Spannungsfeld ökonomischer und politischer Interessenkonstellationen. Wo Umwelt- und Tierschutz primär als Kostenfaktoren wahrgenommen werden, herrscht rationales Denken vor allem in seiner pragmatischen Ausprägung der einzelwirtschaftlichen Effizienz. Das heute vorherrschende Management-Modell der Umwelt billigt der Natur nur insoweit Wert zu, als sie profitablen menschlichen Nutzungszwecken dienstbar ist. „Ökologisch handeln muss sich lohnen!“ wird so zu einer Maxime, die für eine sehr begrenzte Identifikation mit partikularen Interessen steht.

Am Ende ist es nicht die Autorität von Ideen, welche das Zünglein an der Waage bewegt, sondern es sind ökonomische Machtinteressen. Marktrationalist\*innen verweisen auf die Marktwirtschaft als ein „System rivalisierender Akteure“ und gestehen einer „philosophisch schlüssig entworfenen Prinzipienethik“ nur begrenzte Realisierungschancen zu (siehe zum Beispiel Bausch, 2004, S. 200). Alles werde sich im Selbstlauf regeln, wenn man nur die Grundsätze marktwirtschaftlichen Nutzen- und Interessenausgleichs akzeptiere. Nutze beispielsweise eine Chemiefabrik einen Fluss zur Abwässereinleitung und führten giftige Reststoffe zu einem Fischsterben, so hätten die Fischer\*innen als gleichberechtigte Nutzer\*innen dieser Ressource ein Recht auf Unterlassung und Schadenersatz. Nicht um den Wert der Natur geht es somit, sondern um den fairen Ausgleich einer Nutzungskonkurrenz. Ganz forsche Apologet\*innen marktwirtschaftlich fundierter Ansätze stellen gar die Frage in den Raum, wie viel ethische Bedenken der Wirtschaft überhaupt noch zumutbar seien, oder gehen soweit, die Ökonomie selbst zu einer kritischen Theorie der Moral zu erklären. Dementsprechend wird Ethik in die Begriffe der Marktwirtschaft transponiert: Moralakteur\*innen formulieren ihre Interessen, und „Moralbedürftige“ werfen ihr Drohpotenzial von „exit“ und „choice“ in die Waagschale (siehe zum Beispiel Priddat, 2001, S. 40).

Ökologische Ethik und Markttrationalität bedienen sich unterschiedlicher Kategoriensysteme, über deren Kommensurabilität gestritten wird. Dabei stehen sich kritische und apologetische Ansätze gegenüber. Bis heute weit verbreitet ist eine Position, welche unter Verweis auf Adam Smith als dem Erzvater der klassischen Ökonomie marktwirtschaftliches Handeln an sich für rational hält und letztlich damit auch zu ethischem und ökologischem Handeln erklärt. Barben und Dierkes (1991, S. 209f.) haben in der allgemeinen Diskussion über die elementaren Beziehungen von Wirtschaftssystem, Markt und Unternehmen zur Ethik zwei konträre Vorstellungsmuster lokalisiert, die zugleich die Blaupause für alle darauf aufbauenden grundlegenden Lösungsstrategien liefern:

Das erste Paradigma lautet: „Die Marktwirtschaft ist ethisch: Ihr Funktionieren nach den Regeln des freien Austausches und freier Konkurrenz führt zum Wohlstand [...] und zum Wohl der Natur.“ (Ebd.) In dieser Sichtweise reduzieren sich beispielsweise die Aufgaben einer ökologischen oder Wirtschaftsethik auf das Herausstellen der Marktregeln, die mit den ethischen Prinzipien des Markthandelns synonym sind. Maßnahmen zum Tier- und Umweltschutz seien freiwillige Leistungen der Unternehmen und mit der Wirtschaft nur in einem dialogischen Prozess zu klären. Ein Beispiel für marktgerechte Maßnahmen zum Schutz der Umwelt sind die an der Börse gehandelten Zertifikate auf begrenzte Umweltverschmutzung gemäß dem Kyoto-Protokoll von 1997 („Ausgestaltung der Klimarahmenkonvention“). Wer neue umweltschonende Techniken einführt, so das Kalkül der Zertifikate-Theoretiker\*innen, der gibt weniger Schadstoffe an die Umwelt ab und kann daher Zertifikate abstoßen, die dann ein\*e andere\*r erwerben kann, der oder die über solche Techniken noch nicht verfügt. Das Zertifikate-Modell hat jedoch bisher nur begrenzte Wirkungen gezeigt und fördert eindeutig die Interessen der ökonomisch Mächtigen. Zertifikate wurden zu Schleuderpreisen vergeben, die Unternehmen waren vor allem daran interessiert, ihr Zertifikat-Portefeuille zu erhöhen, es kam zu Spekulationen, und zudem wurde die Monopolisierung gefördert (siehe zum Beispiel Altvater, 2011, S. 53f., oder Wagner, 2020, S. 327).

Die Kritiker\*innen des marktkonformen Umweltschutzes halten die Marktwirtschaft dagegen im Kern für unethisch. Das marktwirtschaftliche System verkörpere allein die Moral des Eigennutzes, und das Gewinnstreben setze Dynamiken frei, die Armut, Naturzerstörung und Krieg hervorbringen. Wer dieser Einschätzung folgt, ist davon überzeugt, ökologische Politik nur gegen das herrschende Wirtschaftssystem durchsetzen zu können. Die Wirtschaft brauche daher zwingende Vorgaben, und freiwillige Akte der Selbstverpflichtung seien nicht ausreichend, oft sogar nichts als ein Täuschungsmanöver – so die paradigmatische Grundorientierung dieser keynesianisch geprägten Richtung. Solche staatlichen Interventionen sind zum Beispiel Umweltauflagen, Abgaben oder ökologische Steuern. Anstelle bloßer Anreize an die Marktkräfte steht hier die ausdrückliche Setzung von Rahmenbedingungen, die für alle in gleicher Weise bindend sind. So wird zum Beispiel durch ökologische Steuerreformen die Energie schrittweise von Jahr zu Jahr verteuert. Im Lauf der Zeit, so die Erwartung, steige dann der Anreiz für die Wirtschaft, energieeffizienter zu produzieren, immer mehr.

Neben dem Problem der Fundierung (anthropozentrisch versus physiozentrisch) kreisen verschiedene Diskussionsstränge im ökologischen Diskurs um die Problematik der Realisierungschancen neuer rechtlicher und ökonomischer Modelle im Hinblick auf die Rolle und die Bereitschaft unterschiedlicher Akteur\*innen, an zukunftsorientierten Veränderungen mitzuwirken. Manche halten – wie beschrieben – Selbstverpflichtungen der Wirtschaft für ausreichend; andere meinen, dass vor allem der Staat handeln müsse. Umfassende staatliche Eingriffe in die ökonomische Sphäre seien notwendig, um die Natur und die Lebensrechte geschundener Kreaturen zu schützen. Gesamtgesellschaftliche Rationalität müsse sich so gegen die Partialrationalitäten von Subsystemen durchsetzen. Wiederum andere sehen die entscheidenden Handlungsimpulse bei den Konsument\*innen; vor allem über neue Muster des Verbraucher\*innenverhaltens lasse sich die Welt ändern. Jede\*r einzelne müsse handeln. Ein neues Denken über und Fühlen der Natur im Sinne globaler Verantwortung seien der Schlüssel allen wirklichen Wandels; ökologische Rettungspolitik beginne bei jedem einzelnen Subjekt und wirke

so zurück auf den Staat, die Gesellschaft und letztlich die Natur. Es gehe darum, wie es Rudolf Bahro (1987, S. 205) einmal formuliert hat, das „gesellschaftliche Bewusstsein (neu) zu organisieren.“

Gefördert durch eine zunehmende Umweltsensibilität und ein steigendes Umweltbewusstsein, haben sich inzwischen tatsächlich eine relativ starke ökologische Verbraucher\*innenmacht und Konsument\*innensouveränität entwickelt, wobei die CO<sup>2</sup>-Emissionen dennoch weiter ansteigen und die Umweltzerstörung nicht geringer wird. Leider haben Appelle an das Verbraucher\*innenverhalten in den letzten Jahrzehnten daher nur begrenzte Wirkungen entfaltet. Wo sie nicht weitgehend ungehört verhallten, vollzogen sich entsprechende Veränderungen nur langsam und auch nur in Teilen der Gesellschaft. Der Flug- und Autoverkehr nahmen weiter zu, auch wenn jetzt einige Ablasshandel bei den Flugtickets leisten und das SUV mit Ökosprit betanken. So gehören beispielsweise die Anhänger\*innen der Partei DIE GRÜNEN zu denjenigen, welche Flugreisen aufgrund ihrer Umweltwirkungen sehr negativ bewerten, tatsächlich aber als Angehörige der gehobenen Mittelschicht zu den aktivsten Flugzeugnutzer\*innen gehören (nach *Spiegel online* vom 03.11. 2015 – zitiert aus einer unveröffentlichten Studie). Tatsächlich kommt den Subjekten in ihrer Eigenschaft als Verbraucher\*innen künftig jedoch eine entscheidende Rolle zu. Hier zeigt sich, ob und inwieweit die Keimzellen eines neuen Bewusstseins auch wirklich imstande sind, ökonomischen und politischen Druck auf die herrschenden Verhältnisse auszuüben. Ökologische und soziale Bewegungen werfen heute die Frage einer generellen Neuorientierung ökonomischen Handelns auf, etwa in Form *fairer* Wirtschaftsmodelle, eines achtsamen und auf geringe Eingriffstiefe orientierten Erwerbshandelns oder eines alternativen Konsumverhaltens (zum Beispiel Kauf langlebiger Güter anstatt von Wegwerfprodukten, vegane oder vegetarische Ernährung aus Mitgefühl mit den Tieren). Diese Neuorientierung resultiert bereits in klaren ökologischen Handlungsvorgaben für Staat, Wirtschaft und Gesellschaft. Es geht um eine neue Art des Wirtschaftens, die nicht mehr allein marktrationalen Kalkülen gehorcht. Bisher hat die Mainstream-Ökonomie sol-



chen Entwicklungen zumeist nur periphere Aufmerksamkeit geschenkt, und in den wirtschaftsethischen Debatten hallen die Forderungen der neuen sozialen und ökologischen Bewegungen oft nur als ferne Echos wider. Ökologische Ethik wird vor allem als Unternehmensethik thematisiert und damit reduziert auf die Kompatibilität mit erwerbswirtschaftlichen Zielen. Arbeiten, welche den „Erfolg“ eines ethischen Managements für den Gewinn eines Unternehmens zum Thema haben, stehen daher nicht ohne Grund bei den neueren wirtschaftsethischen Publikationen an vorderster Stelle (siehe den Überblick über den aktuellen Publikationsstand bei van Aaken & Schreck, 2015, in der Einleitung zu dem von ihnen herausgegebenen Sammelband).

Viele Kritiker\*innen der herrschenden Wirtschaftsweise fordern daher nicht ohne Grund eine Re-Moralisierung der Ökonomie im Sinne der Abkehr von anthropozentrischer Naturunterwerfung und der Wiedereinbettung menschlicher Arbeits- und Lebensabläufe in ökologische Zusammenhänge. Ökonomische Partialrationalitäten müssten im Lichte gesamtgesellschaftlicher Rationalitäten reflektiert werden. Eine weithin akzeptierte ökologische Ethik besitze das Potenzial, neue Legitimations- und Verantwortungsstrukturen zu erzeugen. Aufgrund der Komplexität ökonomischer und ökologischer Beziehungen richtet sich der Blick auf die Fernverantwortung menschlichen Handelns. Jede\*r sollte beim Einkaufen, Geschirrspülen, Spazierengehen oder In-Urlaub-Fahren achtsam gegenüber den ökologischen Folgen seines bzw. ihres Handelns und auch bei der Arbeit sensibel gegenüber ökologischen Situationen sein, gerade weil die herrschenden Muster des Umgangs mit der Mitwelt und den Mitgeschöpfen so negativ durch einseitige Zweck-Nutzen-Betrachtung geprägt sind. Verantwortung ist, wie es Hans Jonas einmal formuliert hat, „die als Pflicht anerkannte Sorge um ein anderes Sein.“ (Jonas, 1979, S. 391)

Auf der Umsetzungsebene geht es um sehr konkrete Fragen, beispielsweise wie das Verhältnis von substanzieller Inhaltsbestimmung zu prozeduralen Verfahrensfragen zu bestimmen ist. In Worten wird ja heute jeder dem Artenschutz zustimmen oder quälerische Massentierhaltung nicht gut finden. Doch dann kommen Kosten-

und Zweckmäßigungsargumente ins Spiel. Oft heißt es dann: ja, im Prinzip schon, aber nur sehr langfristig, in ganz kleinen Schritten und frei von jedwedem Zwang. Schließlich stünden viele Arbeitsplätze auf dem Spiel, oder Unternehmen könnten angesichts zu hoher Umwelt- und Tierschutzaufgaben ins Ausland abwandern; der Forschungsstandort sei gefährdet usw. An einem gewissen Punkt solcher Debatten heißt es dann, das Problem sei nach allen Richtungen durchdekliniert, das Parlament oder die Exekutive hätten entschieden, die Naturschutzverbände oder andere Interessengruppen seien gemäß den gesetzlichen Vorschriften angehört worden; nun aber sei eine Entscheidung getroffen worden und müsse akzeptiert werden, auch wenn sie dem einen oder der anderen nicht passe. Was dann bleibt, ist die Frage, ob die prozedurale Legitimität eines Verfahrens mehr zählt als die Inhalte, über die entschieden wurde. Wäre dies der Fall, so hätten Umweltaktivist\*innen ihr Recht verwirklicht, ihre jeweiligen Anliegen mit militanten Mitteln weiter zu verfolgen – denn rechtsstaatlich ist ja alles einwandfrei geregelt worden. Auf der anderen Seite lässt sich jedoch beobachten, wie einerseits zwar Maßnahmen zum Tier- und Umweltschutz beschlossen werden, danach jedoch die Einhaltung und Umsetzung entsprechender Regelungen in den Unternehmen nicht wirklich kontrolliert werden, wobei Intransparenz und Lobbyismus oft eine entscheidende Rolle spielen. Gäbe es keine militanten Tierschützer, die des Nachts heimlich in die Ställe der Massentierhaltungen einstiegen, die verheerenden Zustände dort dokumentierten und den Medien zuspielten, so fehlte viel von dem öffentlichen Druck, um notwendige Maßnahmen auch wirklich durchzusetzen. Effizienz und kreativer Widerstand stehen hier gegen das Postulat (nicht immer wirksamer) prozeduraler Legitimität. Wie sieht es am Ende mit der moralischen Notwendigkeit von Zwang aus, wenn ethische Setzungen verbindlich werden? Verfassungsrechte sind schnell formuliert und zu Papier gebracht, aber ihre Umsetzung in durchsetzungsfähige und verbindliche rechtliche Regelungen ist ein langwieriger Prozess, in dessen Verlauf zahlreiche Widerstände zu überwinden sind.

## **5 Partizipation aller Wesen - Eigenrechte der Natur in die Verfassung aufnehmen?**

Die Frage der Eigenrechte der Natur ist sehr komplex. Das Thema wird heute aus unterschiedlicher Sicht betrachtet, und es ergibt sich eine Vielzahl von Handlungsfeldern. Ein zentrales Problem bei der Debatte um unversehrte Natur und das Recht der Natur auf sich selbst ist die Integration aller Beteiligten und Betroffenen. Grundsätzlich sollen sich alle im öko-ethischen Diskurs artikulieren können. Konsens in Fragen der ökologischen Ethik fordert die Perspektive umfassender Partizipation und Herrschaftsfreiheit als kritische Leitidee. Weil Probleme einer ökologischen Ethik stets und untrennbar auch Probleme des menschlichen Handelns gegenüber der Natur sind, stellt sich die Frage, ob bzw. auf welche Weise die Natur selbst in diesen Diskurs integriert werden kann. Die meisten Diskursethiker\*innen fordern ausdrücklich eine metaphysikfreie Vernunftethik. Ihr normatives Fundament könne allein in den Bedingungen der Möglichkeit vernünftigen Argumentierens über den menschlichen Umgang mit der Natur selbst liegen. Die Natur selbst kommt so nicht zu Wort. Es geht in einem solchen Diskurs folglich vor allem um Konsensfindung hinsichtlich eines pragmatischen Umgangs mit ihr. Das ist eine typisch anthropozentristische Perspektive!

Vielen Menschen ist diese Sichtweise aber zu eng. Daher fordern sie, Eigenrechte der Natur sowie den Schutz und das Recht (einige aller, andere nur bestimmter Arten) von Tieren auf Unversehrtheit in die Verfassung aufzunehmen (zum Beispiel Meyer-Abich mit der Forderung nach „Eigenrechten“ für die Natur). Das Leiden der Tiere ist erheblich und nicht zu bestreiten. Pro Jahr werden heute weltweit 65 Mrd. Tiere geschlachtet; allein in Deutschland werden in jedem Jahr ca. 20 bis 50 Mio. männliche Küken „geschreddert“ und immer noch männliche Ferkel ohne Betäubung kastriert. Nicht allein Tiereschützer\*innen stellen daher die Frage, bis zu welchem Grad man andere Wesen leiden lassen darf. Mit dem neugeschaffenen Artikel 20a wurde im Oktober 1994 der Umweltschutz als Staatsziel in das Grundgesetz aufgenommen. Acht Jahre später fand auch der Tierschutz nach einer jahrelangen gesellschaftspolitischen Debatte sei-

nen Weg in die Verfassung. Der § 90a des Bürgerlichen Gesetzbuches legt nunmehr fest, dass Tiere keine Sachen sind und durch besondere Gesetze geschützt sind. Doch gilt noch immer der Grundgedanke der alten Tierschutzregelung von 1871, welche die Tierquälerei vor allem zum Schutz der Menschen verbietet, die solches Tun mit ansehen müssen. Mit dem *Abolitionismus* ist heute eine neue radikale Bewegung entstanden, die jede Nutzung und alle Eigentumsverhältnisse ablehnt, welche den Menschen über die Tiere stellen. Der herrschende *Tierschutz*, so die Kritik, sei faktisch vor allem ein Regelungsgebilde zur besseren *Tiernutzung*. Die Tierrechtsbewegung ist mittlerweile eine soziale Bewegung, die den ethischen und philosophischen Diskurs maßgeblich beeinflusst. Peter Singer, Christine Korsgaard und Tom Regan sind derzeit die weltweit prominentesten Vertreter\*innen eines philosophisch reflektierten Tierschutzes. Die herrschende Form des menschlichen Umgangs mit anderen Wesen wird dabei oft mit dem Begriff „speziesistisch“ bezeichnet, der gleich dem Wort *rassistisch* im Verhalten gegenüber Menschen anderer Hautfarbe die Vorherrschaft des Menschen über alle anderen Spezies kritisch widerspiegelt. Die ethischen Begründungsfiguren der Tierrechtler\*innen sind im Einzelnen sehr verschieden. Einige betonen vordergründig das Recht der Tiere auf Freiheit. Einerseits ist in der Natur Freiheit selbstverständlich, andererseits aber nehmen Raubtiere anderen Tieren das Leben (und damit ihre Freiheit). Doch wie könnte das Verhalten von Tieren untereinander je Gegenstand der menschlichen Rechtsordnung sein? Begriffe wie Würde und Autonomie sind menschliche Schöpfungen und passen nicht so recht zur Beschreibung tierischen Verhaltens oder zur Begründung von Schutzrechten für nicht-menschliche Daseinsformen.

Einen anderen Ansatz wählt Tom Regan (1986) in *The Case for Animal Rights*: Tiere seien „Subjekte des Lebens“, und daher dürften sie nie so behandelt werden, als hänge ihr Wert von ihrer Nützlichkeit für andere ab. Steven Wise (2000) formuliert in *Rattling the Cage* das Prinzip einer praktischen Autonomie. Tiere besäßen einen Sinn des „Ich“ und handelten intentional; damit seien sie Kandidaten für Grundrechte. Zumindest gelte dies für einige höher entwickelte

Arten wie Primaten, Elefanten, Delphine und – nach Ansicht einiger – auch für Graupapageien. Christine Korsgaard (2008) interpretiert Kant neu und führt die Begriffe des „natürlich Guten“ und des „natürlich Schlechten“ in den Diskurs ein; dabei verweist sie auf den Unterschied hinsichtlich der Frage, wer moralische Gesetze verleiht und an wen sie verliehen werden. Peter Singer (2009) entwickelt in *Animal Liberation* eine präferenzutilitaristische Ethik und unterscheidet zwischen schmerzempfindlichen Wesen sowie Wesen mit Selbstbewusstsein und Sinn für die Zukunft. In praktischer Hinsicht plädiert er für die Abschaffung der industriellen Nutztierhaltung, eine vegetarische/vegane Lebensweise sowie (zu großen Teilen) für die Abschaffung von Tierversuchen. Helmut Kaplan (1999) hingegen ist utilitaristischen Konzepten gegenüber kritisch eingestellt, da der utilitaristische Grundsatz des großen Glücks der großen Zahl auch Opfer legitimiere. Als Beispiel nennt er den Stierkampf in einer großen Arena, wo man das Leiden eines Stieres damit rechtfertigen könnte, dass Tausende von Menschen ihren Spaß haben.

Doch es gibt auch grundsätzliche und massive Gegenstimmen, die sich vehement gegen die Verankerung verfassungsmäßiger Eigenrechte der Natur erheben. Wo Gegner\*innen der Rechtsverleihung an Tiere dennoch im Kern das dahinterliegende ökologische Anliegen unterstützen, plädieren sie anstelle dessen für die ökologisch-ethische Erweiterung der Menschenrechte. Tiere, so heißt es, verstünden überhaupt keine Rechtskonzepte und könnten daher auch nicht in die Vertragstheorie einbezogen werden. Patzig (1983, S. 15ff.) beispielsweise will Tieren keine Eigenrechte zugestehen, solches lasse sich rational nicht begründen; stattdessen meint er (in Anlehnung an Joel Feinberg), dass Menschen Pflichten gegenüber den Tieren hätten und diese zu definieren seien. Da Tiere, Bäume und ökologische Systeme über keine Stimme zum Mitreden verfügen, meinen die Anhänger\*innen einer allein auf den Menschen zentrierten Ethik, dass letztlich die Anthropozentrik unhintergebar sei. Physiozentrisch orientierte Ethiker\*innen wie Meyer-Abich (1985) halten dem entgegen, dass Menschen und Organisationen, wie etwa Naturschutzverbände, durchaus die Rechte der Natur in der

Menschenwelt vertreten könnten. Auch Linz (2000, S. 9) macht darauf aufmerksam, dass, wenn Rechte nur hätte, wer sie selbst geltend machen kann, auch Unmündige ohne Rechte wären. Dem physiozentrischen Denken geht es darum, die Rechte und Chancen der sonst beiseite Gedrängten zu stärken. Darüber hinaus ergibt sich auch aus dem übergreifenden Ziel der Vorsorge für künftige Generationen die Notwendigkeit von Kontroll- und Sanktionsmaßnahmen zum Schutz nichtmenschlicher Lebensformen. Hier liegt durchaus eine Schnittstelle von anthropo- und physiozentrischer Ethik.

Weiterhin existieren noch die Ansätze einer biozentrischen Ethik, die von der biosphärischen Gleichheit aller Lebensformen ausgeht, sowie der pathozentrischen Ethik, welche die Leidensfähigkeit anstelle des oben genannten Freiheitsbegriffs setzt. Letztere fordert, empfindungsfähige Wesen moralisch zu berücksichtigen, ihnen also Schutzrechte zu gewähren. Bei den biozentrischen Ethiker\*innen gibt es Vertreter\*innen eines radikalen und egalitären Biozentrismus sowie einer hierarchischen Ausprägung, die Abstufungen in der Wertigkeit von Lebensformen zulässt. Von einigen wird letztere auch als „schwacher Biozentrismus“ bezeichnet. Ein Argument ist das Folgende: Hätten alle Lebensformen die gleiche Behandlung verdient – wie etwa im Konzept der biosphärischen Gleichheit –, dann hätten auch Pockenviren und Milzbranderreger ein Existenzrecht.

Dann gibt es noch die Tiefenökolog\*innen, welche die Erfahrung innerer und äußerer Natur zusammenzubringen bestrebt sind. Auf die Rezeptoren und Verarbeitungsmechanismen unseres Wirklichkeitserlebens blickend, geht es ihnen ganz zentral um die menschlichen Gefühle beim Erleben der ökologischen Katastrophen um uns herum, die Emotionen, welche beim Wahrnehmen des Leidens anderer aufsteigen, die Erfahrung von Verzweiflung ebenso wie rettender Hoffnung.

„Die tiefenökologischen Denker bestehen darauf, dass die natürliche Welt ihren Wert in sich selbst trägt, dass die Gesundheit der natürlichen Systeme unser erstes Anliegen sein sollte – und dass damit auch die menschlichen Interessen am besten gewahrt würden.“  
(Snyder, 2011, S. 247)

So setzen Vertreter\*innen der tiefenökologischen Bewegung gegen eine „unhintergehbare“ Anthropozentrik die praktische Übung des Fühlens der Einheit allen Lebens: „Wie denkt ein Berg? Was fühlt ein Wal? Wie lebt ein Lachs? Was bewegt den Wind?“ In einem *Council of All Beings* (Seed, Macy & Fleming, 2007) wählen die Teilnehmer\*innen andere Lebensformen und sprechen für sie. Empathie als ganzheitlicher Ansatz, um uns selbst als Individuen und ebenso als Spezies sowie unsere Eingebundenheit in diese Welt zu begreifen, weist zugleich auf die Begrenzungen rein instrumenteller Weltdeutung und liefert ein neues Paradigma eines erweiterten Verständnisses von Rationalität. Der Norweger Arne Naess versucht in seinem Buch *Ecology, Community and Lifestyle* (1989), durch die Entwicklung einer Tiefenökologie auf eine Veränderung der herrschenden anti-ökologischen Politik und sozialen Strukturen hinzuwirken. Auch in Deutschland haben Ökologiedenker\*innen wie Klaus Meyer-Abich und andere versucht, die Erkenntnisse der Ökologie auf unsere alltägliche Lebenspraxis und unseren Umgang mit uns selbst, unseren Mitgeschöpfen und unserer Mitwelt rückzubeziehen, und entwickeln dabei eine sehr ähnliche physiozentrische Wahrnehmungs- und Handlungsperspektive.

Ob Tiere und Natur Eigenrechte besitzen, ist letztlich eine Frage, die von Menschen entschieden wird. Es würde den in Massentierhaltung gequälten Tieren und der global geschundenen Natur nur wenig nützen, wenn sie jetzt über auf Papier gedruckte Rechte verfügten, ohne dass sich sonst etwas für sie ändert. Das heißt, dass es wiederum Menschen sind, welche diese Rechte einfordern und umsetzen. Die Rechte der Tiere und der Natur werden so faktisch zu Aufgaben und Pflichten des Menschen.

## **6 Von Verantwortungsethik bis zu Menschenpflichten – Ein breites Panorama unterschiedlicher Orientierungen**

Auf der Suche nach den Fundamenten einer Ethik ökologischen Handelns finden wir also ein breites Spektrum von geistigen Orientierungen und praktischen Handlungsmodellen. Wer im Glauben an die außermenschliche Stiftung ethischer Codes und deren unbedingte Geltung sein Handeln ausrichtet, wird anders argumentieren als jemand, der allein Rationalität – oder was er dafür erklärt – gelten lässt. Aus der Analogie- und Musterbildung mit Naturprozessen ergeben sich oft ganz andere Konsequenzen als aus der Etablierung des gesellschaftlichen Diskurses als Letztbegründungsinstanz, ganz zu schweigen von der Perspektive einer umfassenden Empathie mit allen Wesen. Es geht also um das Problem des Findens und Formulierens gemeinsamer Bezugspunkte an den Schnittstellen von wissenschaftlichen und lebensweltlichen Weltzugängen.

Beim Sprung von der Problemdiagnose zur Therapie zeigt sich alsdann das alte philosophische Problem der möglichen oder unmöglichen Ableitung von Sollens-Aussagen aus Tatsachenfeststellungen. Lässt sich aus dem, was ist, ableiten, was zu tun ist? Sehr viele Menschen sind von Mitgefühl mit den durch unsere Lebensweise geschundenen Mitwesen erfüllt. Doch ergibt sich daraus auch schon, was und wie es zu tun ist? Bisher hat sich noch kein logisch-konsistentes Verfahren durchsetzen können, mit dessen Hilfe sich aus Tatsachenfeststellungen Werturteile oder normative Aussagen mittels logischer Schlüsse ableiten ließen. Dennoch handeln Menschen so; sonst wäre es beispielsweise nicht selbstverständlich, dass jemand in einer lebensbedrohlichen Situation sein Leben oder das anderer rettet. Ist es da nicht nur konsequent festzustellen, dass doch ähnliches gelten muss, wenn es um die Bedrohung der menschlichen Gattung und den Erhalt der natürlichen Lebensumwelt geht?! Ein pragmatischer „Lösungsweg“ für das alte Problem der (Un-)Möglichkeit der Ableitung von Sollens- aus Seins-Aussagen sähe also so aus: Im Angesicht globaler Vernichtung und realer Gefahr für die Fortdauer menschlichen Lebens auf dem Planeten werden Vernetzung und Harmonie, Suche nach Synergie und wechselseitigem Vorteil nicht allein als ökologische Grundfunktionen des Lebendigen analysiert,



sondern zugleich zu fundamentalen Prinzipien zukunftsfähigen Wirtschaftens und der Fortdauer menschlichen Überlebens auf dem Planeten erklärt. Eine Grundlage dafür sind die zahlreichen wissenschaftlichen Erkenntnisse zur Funktionsweise natürlicher Systeme und der Auswirkungen menschlicher Aktivitäten auf deren Stabilität. Die wissenschaftliche Ökologie leistet ganz wesentliche Beiträge, um die konkreten Einflüsse unseres Handelns auf die globalen Lebenszusammenhänge eingehender zu erkennen. Basierend darauf liefert die gesellschaftliche Ökologie Empfehlungen für nachhaltiges Handeln. Über Vergleiche mit den Stabilitäts- und Gleichgewichtsfunktionen ökologischer Systeme lassen sich sehr pragmatische Orientierungsmaßstäbe für ethische und politische Handlungsmodelle oder zumindest bestimmte Sichtweisen auf sie (Stabilität, Gleichgewicht, Diversität und Harmonie im Ganzen) definieren. Religiöse und weltanschauliche Dimensionen spielen ebenfalls eine implizite und nicht immer klar definierbare Rolle im Diskurs. Eine nicht allein auf unmittelbar menschliche Interessen bezogene Sichtweise und Handlungsorientierung ermöglicht den Menschen eine viel umfassendere Selbstverwirklichung als die alte Nischenstrategie der Dominanz über den Planeten, die uns an den Rand der globalen Katastrophe geführt hat. Ein handlungsaktivierendes ökologisches Bewusstsein beruht auf der Einsicht oder dem spontanen Gewährsein der Einheit allen Lebens. Der rein instrumentelle Verstand erweist sich dabei oft als eine begrenzte Größe, sowohl im individuellen psychischen Erleben als auch hinsichtlich der Bereitschaft, im übergreifenden Interesse von Natur und Gesellschaft verantwortlich zu handeln. Die Dominanz persönlicher Nutzenerwägung und der alleinige Fokus auf die Effizienz von Subsystemen sind die Wurzel unzähliger Probleme. Vielen Vertreter\*innen einer ökologischen Ethik geht es um die Wiederannäherung an eine Rationalität des Ganzen, einen Logos, der sich nicht länger über die Natur erhebt. Biologisierende Ethik-Konzeptionen, die moralisches Handeln als Ausdruck der menschlichen Natur sehen, werfen wohl eine Reihe von Fragen auf, aber sie bauen auf einem durchaus festen Fundament und können auf eine lange historische Entwicklung zurückblicken. Menschen haben schon moralisch gehandelt, bevor die Kirche moralisches Handeln

lehrte, und sie kannten Reziprozitätsregeln, lange bevor die Staatsrechtsphilosoph\*innen der Moderne ihre Theorien entwickelten. Tausch und die implizite Geltung von Interessenausgleich gab es lange vor Adams Smiths Theorien über Geld, Eigeninteressen von Marktteilnehmer\*innen und seiner Ideologie von der „invisible hand“, die angeblich alles zum Wohle des Ganzen steuere. Eine ökologische Ökonomie des Schutzes der Natur und der Begrenzung des menschlichen Begehrungsvermögens ist kein Produkt des 20. Jahrhunderts. Wir finden viele dieser Lehren bereits bei Platon und in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, der englischen *Moral Economy* sowie im Wirtschaftskreislauf der Physiokrat\*innen des 18. Jahrhunderts, von den Jahrtausendealten buddhistischen und daoistischen Wirtschaftslehren ganz zu schweigen.

## **7 Rationalität und Konsensfindung**

Evidenz und Akzeptanz sind zwei Schlüsselbegriffe, um zu einem Konsens in Fragen der ökologischen Ethik und ihrer Konsequenzen für Umwelt- und Naturschutz zu gelangen. Übereinstimmung in Fragen ethischen Handelns erzeugt intersubjektive Gültigkeit, doch kann diese natürlich nicht mit objektiver Geltung im Sinne wertfreier Tatsachenfeststellung oder formallogischer Deduktion gleichgesetzt werden. Im Diskurs um eine ökologische Ethik entstehen viele Missverständnisse dadurch, dass zwischen wissenschaftlichen Wahrheitsfragen und Plausibilitätsfragen nicht klar genug unterschieden wird. Leider wird heute in politischen und ökonomischen Planungsprozessen oft ein Modell rationaler Entscheidung unterstellt, das wissenschaftliche Expertise auch dort noch in Dienst nehmen will, wo die Natur der Kontroversen dies in verantwortlicher Weise gar nicht zulässt (siehe hierzu beispielsweise Apel, 1992, S. 27). Wobei der logische Beweis von Evidenz selbst zu einem *circulus vitiosus* führt, wie Stegmüller (1969, S. 167) gezeigt hat, denn er setzt ja Evidenz, das heißt das Gelten-Lassen, voraus. Apel (1988, 1992) sieht im Verständigungsprozess selbst die eigentlichen Bestimmungsmomente von Rationalität. Die Diskursethik kann nach Ansicht ihrer Vertreter\*innen sowohl eine rationale Begründung für verantwortli-

ches Handeln liefern als auch die Organisation der kollektiv wirksamen Mitverantwortung auf allen Ebenen menschlicher Kooperation leisten. In der Praxis aber hängt viel vom Verständigungsprozess selbst ab – denn der Rationalitätsbegriff ist keinesfalls so klar und selbsterklärend, wie es auf den ersten Blick scheint. Selbst die Kritiker\*innen des „rationalistischen Dämons“, welcher jene „Tektonik des Verderbens“ erzeuge, die für die heute herrschende „Logik der Selbstausrottung“ verantwortlich sei, argumentieren durchaus im Sinne rationalen Rasonnements. Das höhere Verständnis von Rationalität liegt für sie in einer „Wiederannäherung an den Logos als das natürliche (göttliche) Bewusstsein, das mit dem menschlichen Bios gegeben ist.“ (Bahro, 1987, S. 204) Von Ludwig Wittgenstein stammt die berühmte Feststellung, dass die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch in der Sprache sei. So ist der Rationalitätsbegriff die große Sprachspielkategorie, an der sich die Geister scheiden.

Alles rationale Argumentieren setzt Evidenz *und* Akzeptanz voraus. Was aber, wenn jemand sich weigert, eine bestimmte Regel oder Schlussfolgerung im Hinblick auf eine bestimmte Situation anzuerkennen? Rationalität, Emotion und Macht sind die drei Bestimmungsgrößen, zwischen denen sich der Diskurs um eine interkulturelle Ökologie bewegt. Praktisch berufen sich dabei alle Teilnehmer\*innen auf den Begriff der Rationalität, den sie jedoch von Rentabilität und Effizienz über die Vernunft des Ganzen bis hin zum Logos des natürlichen göttlichen Bewusstseins sehr unterschiedlich verstehen und gebrauchen. Erster Schritt einer Verständigung wäre es, bevor man über Plausibilität und Akzeptanz streitet, sich über die Unterschiedlichkeit von Kriterien wissenschaftlicher Wahrheit, der Empathie mit anderen Wesen und solcher subjektiven Betroffenheit klar zu werden – und ohne diese gleich in ein Dominanz erheischendes Prioritätenranking zu bringen.

## Literatur und Internetquellen

- Aaken, D. van, & Schreck, P. (2015). Wirtschafts- und Unternehmensethik: Ein Überblick über die Forschungslandschaft. In D. van Aaken & P. Schreck, *Theorien der Wirtschafts- und Unternehmensethik* (S. 7–22). Berlin: Suhrkamp.
- Altvater, E. (2011). *Das Ende des Kapitalismus, wie wir ihn kennen*. Münster: Dampfboot.
- Apel, K.-O. (1988). *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1992). Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch einen Diskurs normativ-rational gerechtfertigt werden? In K.-O. Apel & M. Kettner (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft* (S. 29–61). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Aristoteles (2000). *Nikomachische Ethik*. München: dtv.
- Baatz, U. (2013). Buddhas Natur. Ökologiebewegung und Buddhismus. *polylog – Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren*, (29), 37–48.
- Bahro, R. (1987). *Logik der Rettung. Wer kann die Apokalypse aufhalten? Ein Versuch über die Grundlagen ökologischer Politik*. Stuttgart & Wien: Edition Weitbrecht.
- Barben, D., & Dierkes, M. (1991). Wirtschaftsethik, Unternehmenskultur und Technikfolgenabschätzung – Orientierungsgrundlagen für die tägliche Praxis? In M. Dierkes & K. Zimmermann (Hrsg.), *Ethik und Geschäft – Dimensionen und Grenzen unternehmerischer Verantwortung* (S. 205–240). Frankfurt a.M. & Wiesbaden: Gabler.
- Bausch, T. (2004). Philosophische Ethik und Wirtschaft. In T. Bausch, D. Böhler & T. Ruschke (Hrsg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?* (S. 197–212). Münster: LIT.
- Kaplan, H.F. (1999). *Tierrechte – Die Philosophie einer Befreiungsbewegung*. Göttingen: Echo.
- Korsgaard, C. (2008). *The Constitution of Agency*. Oxford: University Press.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M.: Insel.
- Linz, M. (2000). *Wie kann geschehen, was geschehen muß? Ökologische Ethik am Beginn unseres Jahrhunderts* (Wuppertal Papers, No. 111). Zugriff am 28.07.2016. Verfügbar unter: <https://epub.wupperinst.org/files/1095/WP111.pdf>.

- Löhr, S. (2004). *Zwischen Ost und West: Ansätze einer Ethik im modernen Buddhismus*. Dissertation, Universität Hamburg. Zugriff am 27.11.2020. Verfügbar unter: <https://ediss.sub.uni-hamburg.de/handle/ediss/675>.
- Lüdke, K.-P. (2018). *Biblische Grundlagen zur Bewahrung der Schöpfung und zum Klimaschutz*. Zugriff am 02.11.2018. Verfügbar unter: [https://www.kirchengemeinde-neuweiler.de/fileadmin/mediapool/gemeinden/KG\\_neuweiler/Biblische\\_Grundlagen\\_zur\\_Bewahrung\\_der\\_Schoepfung\\_und\\_zum\\_Klimaschutz.pdf](https://www.kirchengemeinde-neuweiler.de/fileadmin/mediapool/gemeinden/KG_neuweiler/Biblische_Grundlagen_zur_Bewahrung_der_Schoepfung_und_zum_Klimaschutz.pdf).
- Meyer-Abich, K.M. (1985). Im Sozialen Frieden zum Frieden mit der Natur. In M. Jänicke, U.E. Simonis & G. Weigmann, *Wissen für die Umwelt* (S. 291–301). Berlin & New York: de Gruyter.
- Mill, J.S. (1976). *Der Utilitarismus*. Stuttgart: Reclam.
- Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle – Outline of an Ecosophy*. Cambridge: University Press.
- Nietzsche, F. (1922). *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe. Aus dem Nachlaß 1884/88*. Leipzig: Alfred Kröner.
- Patzig, G. (1983). *Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Priddat, B.P. (2001). Moral in ökonomischer Umgebung. In P. Koslowski (Hrsg.), *Wirtschaftsethik – Wo ist die Philosophie?* (S. 23–54). Heidelberg: Physica
- Regan, T. (1986). The Case for Animal Rights. In M.W. Fox & L.D. Mickley (Hrsg.), *Advances in Animal Welfare Science 1986/87* (S. 179–189). Washington, DC: The Humane Society of the United States. Zugriff am 27.11.2020. Verfügbar unter: [https://www.wellbeingintlstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=acwp\\_away](https://www.wellbeingintlstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=acwp_away).
- Schopenhauer, A. (1920). Die beiden Grundprobleme der Ethik. Preisschrift über die Grundlage der Moral. In *Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke, Bd. 4*. Hrsg. von J. Frauenstädt (2. Aufl.). Leipzig: Reclam.
- Seed, J., Macy, J., & Fleming, P. (2007). *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings*. Gabriola Island, British Columbia: New Catalyst Books.
- Singer, P. (2009). *Animal Liberation*. New York: Ecco.
- Synder, G. (2011). *Lektionen der Wildnis*. Aus dem amerikanischen Englisch übers. v. H. Blume. Berlin: Matthes & Seitz.
- Stegmüller, W. (1969). *Metaphysik – Skepsis – Wissenschaft*. Berlin, Heidelberg & New York: Springer.
- Ulrich, P. (1989). Lassen sich Ökonomie und Ökologie wirtschaftsethisch versöhnen? In E.K. Seifert & R. Pfriem (Hrsg.), *Wirtschaftsethik und ökologische Wirtschaftsforschung* (S.129–149). Bern & Stuttgart: Haupt.

- Wagner, H.-G. (1994). Ethik und Wirtschaftshandeln im chinesischen Denken. *Zeitschrift für Sozialökonomie*, 31 (102./103. Folge), 45–53.
- Wagner, H.-G. (2007). *Wie die Wolken am Himmel. Die Dichtung des Chan-Buddhismus*. Frankfurt a.M.: YinYang Media.
- Wagner, H.-G. (2020). *Bioökonomie. Die nachhaltige Nischenstrategie des Menschen*. Hamburg: Diplomica.
- White, L. (1967). The Historical Roots of our Ecological Crisis. *Science*, 155 (3767), 1203–1207.
- Wise, S. (2000). *Rattling the Cage*. Cambridge: Perseus Books.

## Zur Person

Hans-Günter Wagner studierte Wirtschaftswissenschaftswissenschaft, Pädagogik, Anglistik und chinesische Sprache. Nach Promotion an der Universität Kassel über *Umweltlernen und berufliches Handeln* war er jahrzehntelang in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit tätig. Heute arbeitet er als Chinesischlehrer am Hessenkolleg in Kassel sowie als freier Autor und Übersetzer. Zuletzt erschien von ihm: *Buddhismus in China – Von den Anfängen bis in die Gegenwart*. Berlin: Matthes & Seitz 2020.

## Korrespondenzadresse

Dr. Hans-Günter Wagner  
Rasenallee 29a  
34128 Kassel  
E-Mail: [Wagner-Consult@gmx.net](mailto:Wagner-Consult@gmx.net)

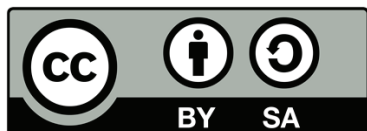
## Beitragsinformationen

### Zitationshinweis:

Wagner, H.-G. (2021). Hat die Natur ein Recht auf sich selbst? Paradigmen einer Ethik interkultureller Ökologie. *TIERethik*, 13 (1), 137–166. <https://www.tierethik.net/>.

Online verfügbar: 15.04.2021

ISSN: 2698–9905 (Print); 2698–9921 (Online)



© Die Autor\*innen 2021. Dieser Artikel ist freigegeben unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung, Weitergabe unter gleichen Bedingungen, Version 4.0 Deutschland (CC BY-SA 4.0 de).  
URL: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/de/legalcode>