

# Ethik, Natur, Politik. Vorderdettigen als Beispiel

Beat Sitter-Liver

## Einleitung

Wenig nur braucht es um einzusehen, dass wir heute die Frage beantworten müssen, wie es uns gelinge, den Fortbestand von uns Menschen langfristig zu sichern. <sup>1</sup> Der Erdgipfel von Rio de Janeiro lehrte uns schon 1992 und eben erst wieder, dass es nicht reicht<sup>2</sup>, erforderliches moralisches Verhalten individuell zu sichern. Not tut weltweite Kooperation. Doch das ist die Krux. Denn weltweit weichen Weltanschauungen und Wertüberzeugungen mehr denn je voneinander ab. Ein Blick auf unsere technisch-industrielle und postmoderne Zivilisation genügt: Von Wertezerrfall und Orientierungskrise ist hier oft genug die Rede. Das Bild verschärft sich, bedenken wir die weltweite Migration: Unterschiedlichste Lebensformen prallen aufeinander.

In dieser Situation scheint es angezeigt, nach Grundlagen Ausschau zu halten, die jenseits der manifesten Differenzen liegen und eben darum eine normative Basis für gemeinsame Praxis zu liefern vermögen.

Insofern auch Politik letztlich auf moralischen Überzeugungen ruht, bildet der Entwurf einer universalen Ethik jedenfalls den ersten Schritt auf diesem Weg. Eine solche Ethik kann sich nicht damit begnügen, *formale* Strategien für das Zusammenleben<sup>3</sup> zu entwerfen.<sup>4</sup> Eher und dauerhafter verpflichtet ein materiales Gut. Es müsste, soll es den Fluchtpunkt universaler Ethik bilden, weltweite Anerkennung finden.

Ethik bleibt allemal das *geschichtliche* Unterfangen, unter jeweils sich wandelnden Bedingungen praktische Prinzipien und Argumente zu finden und sie auf ihre mögliche Verbindlichkeit zu prüfen. Daß sich dabei ein Gutes ausmachen läßt, dem universale Anerkennung zuteil wird, läßt sich nicht von vornherein ausschliessen.

*Meine These lautet, daß die Reflexion auf die Natur und unsere Stellung in ihr das heute gesuchte Ergebnis zumindest für einen weiten Bereich liefert. Weil die*

*Bedrohung der natürlichen Grundlagen unseres Daseins alle Menschen trifft, erschließt jene Reflexion einen Sinnhorizont, der allen in gleicher Weise zugänglich zu werden vermag. Vor diesem Horizont lassen sich einige Grundsätze zutage fördern, deren Beachtung im Prinzip allen Menschen offen steht.*

### 1. Natur als Horizont ethischer Reflexion

Der Gedanke, Natur zum Horizont zeitgemäßer Ethik zu wählen, besitzt seinerseits kulturgeschichtliche Quellen.

Seit der Renaissance ist die Geschichte der westlichen, durch Wissenschaft, Technik und Industrie geprägten Kultur eine Geschichte der Trennung von Geist und Natur. Dem entspricht, daß, was nicht als Ich existiert, als der Herrschaft des Ich als autonomen Subjekts unterworfen verstanden wird: Die Natur wird zum Gegenstand, der gebändigt und angeeignet werden soll.<sup>5</sup> Francis Bacon spannt sie auf die Folter, um ihr jene Geheimnisse zu entreißen, die es dem Menschen erlauben sollen, sich aufs Beste in der Welt einzurichten.<sup>6</sup> Verlässlicher Spiegel dieser Situation ist unser Rechtsdenken, das bis vor Kurzem scharf zwischen Personen und Sachen unterscheidet.<sup>7</sup> Des Menschen Herrschaft ist eine *absolute* und *schrackenlose* Herrschaft über Sachen.<sup>8</sup>

In zweifacher Weise wurde der dieses Welt- und Selbstverständnis tragende Sinnhorizont mittlerweile erschüttert. *Einmal* sind wir konfrontiert mit zivilisatorischen Entwicklungen, welche die individuelle Selbstbestimmung immer fadenscheiniger werden lassen. *Zum anderen* bedrohen uns globale Probleme, welche den Wirkungsbereich individueller Autonomie längst sprengen.

Überleben der Menschheit in Würde ist nur zu gewährleisten, wenn der letzte Sinnhorizont, aus dem heraus wir uns noch vorwiegend verstehen, gründlich umgestaltet wird. Auf ein derartiges Unternehmen sind wir indessen durch unsere Kulturgeschichte schlecht vorbereitet. Dennoch gilt, dass wir uns auf einen neuen, potentiell allen Menschen zugänglichen Sinnhorizont beziehen müssen, der es erlaubt, unsere Differenzen wenn nicht zu versöhnen, so doch zu neutralisieren.

Westliches Kultur- und Zivilisationsverständnis, von Anfang an unter universalistischen Vorzeichen entworfen und über Kolonisation und

Imperialismus in alle Welt hinausgetragen, durchdringt die Gemeinschaften praktisch überall auf der Erde. Der Protest und der Widerstand derart kolonisierter Kulturen, so gewaltsam er sich manifestiert, entkräftet diese Diagnose nicht. Die westlich-europäische Kulturgeschichte ist längst nicht mehr nur unsere Kulturgeschichte. Und so sind auch die ihr entsprossenen Anschauungen und Grundeinstellungen gegenüber der Natur nicht mehr nur unsere Haltungen und Wertüberzeugungen. Die Baconische Grundhaltung ist zum Leitmodell für das Verständnis der Natur und für die Stellung der Menschen in ihr avanciert.

Ein Weg, in einer einerseits immer uniformeren, andererseits durch sich widerstreitende Werte und Interessen paradox strukturierten Weltgesellschaft nach Grundsätzen gemeinsamer Praxis zu forschen, kann sich dort auf tun, wo wir alle letztlich in gleicher Weise betroffen sind. In unserer geschichtlichen Situation müssen wir Natur thematisieren und prüfen, wieweit sie Quelle einer weltweit akzeptablen Ethik zu sein vermag.

## 2. Zur Bedeutung von »Natur«

Von Natur sprechen wir in vielfältiger, teils widersprüchlicher Weise.<sup>9</sup> Kontrovers verfährt die Behauptung, Natur als solche manifestiere sich nirgends, wir begegneten immer schon menschlich geprägter Natur. Wiewohl die Behauptung übergeht, daß der Mensch selber Teil der Natur ist, daß Kultur als besondere Manifestation der Natur verstanden werden muß, tun wir gut daran, uns zunächst zu vergewissern, daß und wie uns *Natur selbst* begegnet.

### a) Wie wir der Natur-an-sich begegnen

Das häufigste Argument, das gegen die Möglichkeit, der Natur an sich zu begegnen, ins Feld geführt wird, trägt epistemologischen Charakter. In der Linie der Kantischen Erkenntniskritik wird geltend gemacht, das »Ding an sich« sei nie unmittelbar anzutreffen. Die Welt, in der wir leben, sei die Wirklichkeit unseres Gehirns, nicht »objektive« Wirklichkeit.<sup>10,11</sup> Doch die offenkundige Begrenztheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit ist nicht gleichbedeutend mit der Unmöglichkeit, dem Sein bzw. der Natur an sich zu begegnen. Die Formen, in denen wir etwas auffassen, sind nicht identisch mit

demjenigen, was sie zur Erscheinung bringen. Die Ontologie als *unsere Rede* vom Sein mag mit der Erkenntnistheorie zusammengehen; das Sein selber, das in unserem Erkennen und Reden aufscheint, bleibt davon getrennt. Im Wahrnehmen begegnen wir nie nur unseren subjektiven Formen, sondern immer auch dem Sein selber beziehungsweise der Natur an sich in ihrer Erscheinung.

Erst über erkenntnismäßige Zugangswesen zur Natur haben wir bislang gesprochen. Undiskutiert blieb die Frage gefühlsmäßiger, emotionaler Begegnung der Natur an sich. Sie muss es auch hier bleiben, doch soll wenigstens daran erinnert werden, daß wir nicht einfach als Kopffüßler leben. In unserem Leib sind und erfahren wir Natur unmittelbar. Das Diktum der Verslossenheit von Natur an sich entpuppt sich spätestens dann als Irrtum, wenn wir mit unserem leiblichen Tod konfrontiert werden. Die Vergänglichkeit unseres natürlichen Wesens entzieht sich jeglicher Interpretation, ist als existentielles Faktum unabweisbar. Wir brauchen uns nicht erst in die Steinwüsten des Hochgebirges oder in die unergründlichen Tiefen von Urwäldern und Meeren zu verfügen, um noch unkultivierter Natur zu begegnen. Sie ist für uns in Krankheit und Hinfälligkeit unmittelbar präsent. Da, wo wir damit schon sind, mögen für andere diese Zustände zu Objekten soziokultureller Bewältigung werden. Doch Natur an sich läßt sich auch mit der fortgeschrittensten technischen Medizin nicht aus unserem Erfahrungsbereich entfernen.

#### b) Natur, zeitgemäß verstanden

Antwort auf die Frage, was wir mit dem Ausdruck »Natur« meinen, läßt sich über verschiedene Wege gewinnen. Wie immer, es sind *kulturgeschichtliche* Gestalten, in denen Natur uns entgegentritt.<sup>12</sup> - Das Naturverständnis im Bereich der gegenwärtigen wissenschaftlich-technisch angeleiteten Industriegesellschaft ist dialektisch. *Einmal* gilt hier, wie wir gesehen haben, Natur als Gegenstand beliebiger Verfügung zur Steigerung menschlicher Wohlfahrt. *Zum anderen* aber erfahren wir sie als Voraussetzung allen Lebens, auch des menschlichen Daseins. Als diese Bedingung zeigt sie sich uns heute in ihrer Verletzlichkeit, in ihrem Mangel. Sie ist für uns eines nicht mehr: fraglos umfassende Ordnung, in der sich der Mensch geborgen fühlen kann.

Diese für uns bedrohliche Dialektik gibt uns Anlaß, die überkommenen handlungsleitenden Grundvorstellungen bezüglich dessen, was Natur ist, zu

hinterfragen. Natur *ist nicht*, wie das die hauptsächlichen gesellschafts- und politisch-ökonomischen Theorien bis vor kurzem stillschweigend unterstellten, unerschöpfliche Lebensgrundlage. Damit drängt sich unserem Bewusstsein aber zugleich auf, daß Natur das letztlich unverfügbare Vorgegebene ist, welches unserer Entfaltung, d. h. auch unserer Kultur, unüberwindbare Grenzen setzt, uns also unsere eigene Endlichkeit diktiert.

Eine weitere *Zweideutigkeit tut sich auf*. Natur, einerseits als Instanz angesprochen, die alles Seiende entstehen läßt, bringt Seiendes immer nur in vorübergehender Form zur Erscheinung. Natur selber ist *das nicht einholbare Ganze*, das immer schon über den Menschen hinaus ist: als *natura naturans*, die *unbestimmbare* Schöpfungskraft. Als diese ist sie nie Gegenstand menschlichen Handelns. — Mit der Rede von Natur verbinden wir einen zweiten Grundsinn. Der Ausdruck bezeichnet all das, was uns, nicht von uns geschaffen, *in der Welt* begegnet, begreifbar, Gegenstand unseres vielfältig ausgerichteten Handelns. Natur fungiert hier als *Inbegriff dessen, was wir als natürliches Seiendes ansprechen können*. Mit *ihm* befinden wir uns in einer Welt, nicht mit der Natur als ganzer.<sup>13</sup> Mit und von ihm leben wir, aus den Bedingungen, die es uns bietet bzw. die wir uns in ihm, es kultivierend, schaffen. Nicht also von der Natur als ganzer leben wir - wir leben *in* und *aus* ihr.

Noch einmal ist gegen die skeptische Erwägung, ob es denn Natur selbst überhaupt noch gebe, zu unterstreichen, daß alle menschliche Kultur sich auf *Vorgegebenes* bezieht. Des Menschen Wirken ist Umformen. Kulturlandschaften verdanken sich nicht einfach menschlicher Phantasie und Arbeit. Sie sind gestaltete Natur und, insofern der Mensch selber Natur ist, Erscheinung der Selbstformung der Natur. Wer in Kulturlandschaften Natur als das letztlich Unverfügbare nicht anzuerkennen vermag, vergißt, daß trotz »aller menschlichen Gestaltung ... der Globus im ganzen noch immer Natur« ist<sup>14</sup>.

### 3. Zu Gleichheit und Sonderstellung des Menschen in der Natur

Die Erfahrung der Selbstgefährdung hat dazu geführt, die Stellung des Menschen in der Natur neu zu bedenken. Er ist mit allem Seienden letztlich gleichen Ursprungs: ist *natura naturata* aus dem Schoße der *natura naturans*. Mit allem natürlich Seienden verbindet ihn eine *fundamentale Gleichheit* — Klaus Michael Meyer-Abich spricht von naturgeschichtlicher Verwandtschaft.<sup>15</sup> Wenn

die Ökologie, uns lehrt, daß alles, was existiert, durch unabsehbare Wechselwirkungen mit anderem verbunden ist, dann ist darin der Mensch inbegriffen. Auch er ist da als Teil von Systemen mit ihrem eigenen Zweck, mag er zugleich auch als Zweck für sich selber existieren. Er teilt doch mit allem, was in dieser Welt ist, eben jene fundamentale Gleichheit der natürlich Seienden.<sup>16</sup>

Neben den Aspekten der Gleichheit zeichnen den Menschen bekanntlich Eigenheiten aus, die seine *Sonderstellung* im Bereich des natürlich Seienden begründen. Vergegenwärtigen wir uns einige, zuerst daß der Mensch seine Naturbestimmtheit begreifen, sich zu ihr in ein Verhältnis setzen kann. Sodann besitzt er die Fähigkeit, Handlungsalternativen zu entwickeln und unter diesen auszuwählen. Mit ihm kommt das Vermögen zur Anerkennung von Werten in die Welt. Natur als Ganzes gibt sich im Menschen die Möglichkeit, nach wahr und falsch, nach gut und schlecht zu unterscheiden. In ihm erscheinen Vernunft und Sprache in der Natur, machen es möglich, das, was ist, *als* das, was es ist, zu erfassen, zu belassen oder zu verändern. Im Menschen schafft sich die Natur als Ganzes einen Weg, *sich durch Kultur als der Menschen spezifisches Dasein weiter zu entfalten*.<sup>17</sup>

Schliessen wir diese knappe Rekapitulation mit einem besonders wichtigen Punkt. Wahrnehmungs-, Reflexions- und Sprachfähigkeit gestatten zunächst, sich bewußt als Selbst zu erfahren in Gegenüberstellung zu anderen als Selbst erfahrbaren Wesen, sodann sich auf diese anderen in dem Sinne einzulassen, daß deren Bedürfnisse und Interessen als fremde wahrgenommen werden. Daraus entspringt für den Betrachter die Möglichkeit, andere Interessen *um ihrer selbst willen* den eigenen Strebungen vorzuziehen. Was etwa für eine bestimmte Pflanze gut ist, vermögen Menschen unabhängig davon festzustellen, ob diese Pflanze für sie nützlich sei. Werte für Menschen lassen sich so mit Werten für andere natürliche Wesen vergleichen; jene können diesen vor- oder nachgeordnet werden, wenn nur Umsicht, Einsicht und der nötige Wille Platz greifen.

#### 4. Die Würde des Menschen als Ausdruck der Würde der Natur

Die Sonderstellung des Menschen im Reiche der Natur bringen wir damit zum Ausdruck, daß wir von einer unveräußerlichen und unverletzlichen Würde des Menschen sprechen. Der Ausdruck hat Geschichte<sup>18</sup> und mittlerweile den Weg in nationale Verfassungen, internationale Erklärungen und Pakte gefunden.<sup>19</sup> Nach wie vor dient er dazu, den Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen auszuzeichnen.<sup>20</sup> Wollen wir genauer verstehen, wie Menschenwürde zum höchsten Schutzgut aufgestiegen ist, werden wir nach wie vor auf Immanuel Kant verwiesen. Würde gilt mit Kant als etwas, das einen »unbedingten, unvergleichbaren Wert«<sup>21</sup> besitzt, an dessen Stelle kein anderes treten kann, was »über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent gestattet«<sup>22</sup>, etwas, das nicht Mittel für ein anderes ist, sondern Selbstzweck.

Allerdings leistet Kant Denk- und Handlungsweisen Vorschub, die wir mittlerweile als einseitig erkennen. Zu ihnen zählt die Deklassierung der nichtmenschlichen Natur zum Objekt beliebiger Verfügung. Es gehört aber auch eine — von Kant bereits rigoros vorgenommene — Sprachregelung dazu, die Ausdrücke wie »Würde«, »Achtung«, »Pflicht« für den Bereich menschlichen Daseins reserviert. Und schließlich zählt dazu die auch heute noch weithin vertretene Meinung, wonach ausschließlich Personen Träger von Rechten, weil von Pflichten sein können. Daraus folgt unter anderem, daß seitens des Menschen *gegenüber* nichtmenschlichem Seienden keinerlei Pflichten anerkannt werden.<sup>23, 24</sup>

Der Gedanke, daß Sittlichkeit von natürlichen Bedingungen abhängt, findet in Kants Sprachspiel so wenig Platz wie die Besinnung auf den Umstand, daß moralische Einstellungen bald zerfallen, fehlen die durch ethische Theorie nicht bedachten Voraussetzungen in der äußeren und inneren Natur der Menschen. Wilhelm Vossenkuhl hat einige davon in Erinnerung gerufen. Vier »Typen von Naturverlust« zählt er auf: Naturkatastrophen, Krieg, Folter sowie schwere körperliche und seelische Krankheiten. Er macht geltend, »daß der Verlust der natürlichen Lebensbedingungen zum Moralverlust und zur Entmenschlichung führt«<sup>25</sup>, zum Verlust mithin auch der Menschenwürde.

Für Kant hingegen ist der Mensch als Träger möglicher Sittlichkeit sich selber genug. Die »bloßen Naturwesen«<sup>26</sup> sind als unvernünftige nie Selbstzweck, sind immer nur Mittel. Weil ohne Würde, besitzen sie keinen Anspruch auf

Achtung<sup>27</sup>. Kants Ethik<sup>28</sup> liefert ein beredtes Zeugnis für die »traditionelle ethische Selbstvergötzung des Menschen«<sup>29</sup>, die mit der schonungslosen Verdinglichung der übrigen Natur einhergeht.

Doch Würde des Menschen ist immer Erscheinung in der Natur. Philosophisch betrachtet, verstehen wir den Menschen in allem, was er ist und vermag, also auch in seiner Sittlichkeit, als aus der Natur hervorgegangen. Wenn ihm in bestimmter Hinsicht Würde zukommt, schuldet er sie letztlich der Natur als seinem Herkunftsort.

Verdeutlichen wir uns diesen noch ungewohnten Gedanken. Seiendes, soweit es von menschlicher Einwirkung unberührt ist (*natura naturata*), ist nicht nur unabhängig von unseren Zwecksetzungen, sondern es ermöglicht diese allererst: Menschliche Zwecksetzungen sind auf Vorleistungen der Natur angewiesen. Sie ist es, die den Menschen als ein Wesen schafft, das Zwecke setzen kann. Natur ist niemals nur Mittel für ihn, sondern die Bedingung seiner selbst als eines vernünftigen Wesens. Ihr gebührt darum von Seiten des Menschen zumindest Achtung. Es ist, meint ja auch Kant, die Natur, die »unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt« hat<sup>30</sup>. Trägt der Mensch Würde, verdankt er sie der Natur. *Die Natur als eine Grundlage der Ethik zu verstehen, legt sich darum nahe.*

##### 5. Würde als Ausdruck des Eigenwertes von natürlich Seiendem

Gesetzt, wir billigen diese Redeweise, dann sehen wir uns veranlaßt, die Deklassierung der nichtmenschlichen Natur zur bloßen Sache auf der Ebene der *natura naturata* rückgängig zu machen.<sup>31</sup> Früher wie gängiger Sprachgebrauch lehrt uns, daß wir Würde durchaus auch mit nichtmenschlichen Entitäten verbinden. – Aus Zeitgründen muss ich mich hier der Aufzählung von Belegen enthalten. Das Grimmsche Wörterbuch etwa, aber auch Hermann Pauls Wörterbuch (1992<sup>9</sup>) und Gotthard M. Teutschs Buch zur «Würde der Kreatur» (1995) liefern ihrer reichlich.

Würde, so lernten wir von Kant, kommt einem Seienden zu, insofern es keinen Preis hat, sich nicht tauschen läßt. Ein mit Würde begabtes Wesen besitzt einen Wert, der durch es selbst, nicht erst durch die Wertschätzung eines anderen zustande kommt — einen, wie wir sagen, *Eigenwert*. Soll nicht-



menschliches Seiendes als Träger von Würde Anerkennung finden, ist darzulegen, inwiefern es Eigenwert besitzt.<sup>32</sup> Dazu bloss einige Hinweise.

Im Tierschutzgedanken und dann vor allem in der Tierethik hat sich die Anerkennung des Eigenwertes auch von Tieren durchgesetzt.<sup>33</sup> Das Rechtsdenken ist ihr gefolgt. Die Würde der Tiere bildet die Grundlage verschiedener Tierschutzgesetze.<sup>34</sup>

In der Schweiz ist eine entsprechende Novellierung des Zivilrechtes durchgesetzt. Auf Verfassungsstufe hat die Tierwürde Anerkennung gefunden. Mehr noch, Artikel 120 Absatz 2 macht da seit 1992 dem Staat zur Pflicht, der »Würde der Kreatur« Rechnung zu tragen. Der philosophische Grundgedanke, der diese Normen trägt, ist einfach und einsichtig: Tiere, Pflanzen und andere Organismen besitzen je ihr eigenes Gutes. Unabhängig von auf Nützlichkeit oder Schönheit bezogene Wertschätzung der Menschen, streben sie in ihrer Entwicklung einen Zustand der Erfüllung an. In diesem Streben sind sie Menschen vergleichbar. Der *Gleichheitsgrundsatz* also als verbürgtes sittlich-politisches Prinzip verlangt, den Eigenwert anzuerkennen und praktisch zu achten.

Das stärkste Argument für den Eigenwert alles Seienden liegt aber wohl in der unvermeidlichen Erfahrung von dessen endgültiger Unverfügbarkeit. Dem Menschen fehlt die Kraft, irgendetwas ursprünglich ins Sein zu bringen.<sup>35</sup> Was immer existiert, wurzelt in einem Anderen. Und dieses Andere besitzt, noch bevor es vom Menschen verstanden wird, eine teleologische Konstitution, wenn anders es als *ein bestimmtes* Anderes aufgefaßt werden soll. Die Gehaltenheit in diesem Anderen vermittelt allem, was der Mensch bearbeitet, eine einzigartige Würde, nämlich eine vor menschlichem Zugriff endgültig geschützte Besonderheit, in seiner Selbstbezogenheit einen eigenen Wert.<sup>36</sup>

Es ist letztlich dieser für jedes natürliche Wesen gleiche, teleologische Selbstbezug — im Blick auf den verfügenwollenden Menschen also ein von diesem unabhängiger Wert —,<sup>37</sup> welcher die Rede von Eigenwert, in der Folge von Würde alles Seienden motiviert. Dazu noch ein Beispiel:

Der Sinn der Rede vom Eigenwert des Seienden wird mit dem Argument bestritten, Werte ließen sich nur von einem selbstbewußten und interessegeleiteten Wesen, also vom Menschen, erheben. Nur für den Menschen

seien Werte relevant, weil nur er sie zur Sprache bringe. Dem läßt sich entgegenhalten, wohl treffe zu, daß es der Vernunft bedürfe, um Werte zu erfassen. Der Umstand jedoch, daß Vernunft ein Gutes als Wert vernimmt, bedeutet nicht zugleich, daß erst sie dieses Gute ins Sein bringt. Bestimmte Bodenverhältnisse sind für eine gegebene Pflanze gut, auch wenn kein Mensch darum wüßte. Das Gute, das sich hier durch das Dasein der Pflanze im Sein zur Erscheinung bringt, ist in erster Linie ein Gutes an sich; erst im Nachhinein und unter neuen Gesichtspunkten vermag es auch für den betrachtenden Menschen zu einem Guten zu werden. Doch was immer in der Natur als dem Inbegriff des natürlich Seienden auftaucht, kommt nicht erst im Menschen zur letzten Erfüllung seines spezifischen Daseinssinnes.<sup>38</sup> Es ist insofern Zweck in sich selbst und Träger eines Eigenwertes.

*[[[ Weitere Gründe gegen die Werthypothese sammelt Ursula Wolf. Sie sind lehrreich, doch nicht immer überzeugend. Auch hier kann ich aus Zeitgründen nicht darauf eintreten, will sie aber wenigstens erwähnt haben. Auf eines wenigstens will ich hinweisen.*

*Zwar führt sie in einem ersten Schritt eine Reihe von Argumenten auf, die der Verteidigung eben dieser These dienen könnten,<sup>39</sup> vermutet gar, daß eine auf die Werthypothese gestützte metaphysische Moral gerade heute durchaus empfehlenswert wäre. Vielleicht, so meint sie, läge »in einer solchen Einstellung die einzige Chance, die Umweltzerstörung noch rechtzeitig aufzuhalten«<sup>40</sup>. Warum denn verwirft sie diese Konzeption?*

*Zunächst beruft sie sich darauf, daß sie selber die Werthypothese nicht teilt; zugleich nimmt sie an, dies treffe für die meisten zu.<sup>41</sup> Dieser Vermutung widerspricht sie allerdings, wenn sie andererseits feststellt, daß wir – das sind doch wohl die meisten – dort, wo wir an die Grenzen unseres Daseins stoßen, eine Dimension hinter dem für uns Verfügbaren erfahren, »die dem, was auf sie bezogen ist, ... eine Art ... Würde oder Wert verleiht«<sup>42</sup>. Zwar meint Wolf, dies sei eine willkürliche Art, sich auszudrücken. Dagegen wäre aber nach dem Grund solcher Sprechweise zu fragen. Jedenfalls ist offen, ob, wie Wolf behauptet, die metaphysische Wertsicht wirklich verschwunden ist. Und wäre dies so, bliebe es bei einem empirischen Faktum, welches die Möglichkeit, daß jene Sicht richtig ist, nicht auszuschließen vermag. Warum aber die Intention, was vergessen wurde, wieder zu lehren, keinen gangbaren Weg abgäbe, liegt keineswegs auf der Hand. Im Gegensatz zu diesem Diktum Wolfs<sup>43</sup> könnte es durchaus sein, daß die Einsicht in die funktionale Bedeutung der Werthypothese zum Quellgrund einer echten Überzeugung würde. In der Regel vermag ja das, was nützt, ohne weitere Umschweife zu überzeugen. Und neben dem Bestreben, Begründungen zu suchen, ist es wichtige Aufgabe der Ethik, erzieherisch zu wirken, ein Ethos zu formen.<sup>44</sup> Dies mag so geschehen, daß die Ethik Prinzipien und Sichtweisen vertritt, die üblichen Denk- und Verhaltensgewohnheiten sowie tief eingewurzelten Eigeninteressen widerstreiten .]]]*

Es ist eine wichtige Aufgabe der Ethik, erzieherisch zu wirken, ein Ethos zu Formen. Dies mag so geschehen, daß die Ethik Prinzipien und Sichtweisen vertritt, die üblichen Denk- und Verhaltensgewohnheiten sowie tief eingewurzelten Eigeninteressen widerstreiten. Wenn es aber zutrifft, was Ursula Wolf moniert, daß die Menschen sich selbst überschätzen, sich »für ganz besondere Wesen, für das einzig Wertvolle halten«; wenn »die Vorstellung vom Wert auch alles anderen Geschaffenen ... verloren gegangen«<sup>45</sup> ist, dann muß es gerade darum gehen, solche Hybris durch bessere Einsicht zu dämpfen oder gar aufzuheben. Das ist nicht bloßes Wiederherbeireden von etwas, das »in unserer ganzen heutigen Einstellung zur Welt nicht mehr vorhanden«<sup>46</sup> ist, wie Frau Wolf auch meint, sondern Bemühung um Korrektur eines Irrtums. Philosophie kann sich dessen gar nicht entschlagen, solange sie sich als Streben nach Wahrheit versteht.

#### 6. Das Prinzip der Achtung; erste Konkretisierung

Nehmen wir in der hier vorgeschlagenen Weise Natur zum Fluchtpunkt einer Ethik mit universalem Anspruch, dann ergibt sich als deren oberster Grundsatz das *Prinzip der Achtung*. Insofern wir in allem natürlich Seienden einen Eigenwert anerkennen, eignet *für uns als sittliche Wesen* jedem natürlich Seienden ein moralischer Status. Weil wir mit Wissen und Können, d.h. mit Macht zu Eingriff und Herrschaft ausgestattet sind, darf uns keines jemals nur Mittel zu einem von uns gesetzten Zwecke sein.<sup>47</sup>

Das Prinzip der Achtung impliziert, daß wir demjenigen gegenüber, dem wir in Achtung begegnen, in dem Sinne offen sind, daß wir es als das, was es ist, annehmen und gelten lassen. Natur-Ethik konstituiert das Reich des natürlich Seienden als eine *Naturgemeinschaft*, in welcher alle Mitglieder einander in bestimmter Weise gleich sind - formal gesprochen in ihrem Dasein als Träger von Eigenwert und Würde. Damit ist gesagt, daß sich für uns als vernünftige Wesen die Naturgemeinschaft als *Gerechtigkeitsgemeinschaft* aufbauen muß. Das Prinzip der Achtung konkretisiert sich auf der ersten nachgeordneten Stufe durch das Prinzip der *Gerechtigkeit*. Dieses Prinzip entfaltet sich seinerseits in zwei mittlere Grundsätze. Der erste ist der Grundsatz der *Gleichheit*. Er verbürgt jedem Gemeinschaftsmitglied den Anspruch, in seinem Dasein, seinem Sosein und in seinen Entfaltungsmöglichkeiten ernst genommen zu werden. Das ist dann der Fall, wenn diese drei Aspekte uns zu Grenzen oder zu

Richtlinien in unserem Umgang mit ihm werden. — *Fairneß* bildet den zweiten Grundsatz. Er verlangt von uns, daß wir aus natürlich Seiendem nicht Nutzen ziehen, ohne diesen durch entsprechende Gegenleistungen zu vergelten.

Das Prinzip der Achtung konkretisiert sich nicht allein in der Gerechtigkeitsforderung als *Schranke*, sondern ebenso im Prinzip der *Zuwendung* oder des *Wohltollens*. Dieses Prinzip resultiert aus unserer Sonderstellung innerhalb der Natur, aus unseren vielfältigen Möglichkeiten, in der Natur gestaltend, verändernd, fördernd und vernichtend einzugreifen. *Das Prinzip der Achtung macht so für uns Menschen als der Sittlichkeit fähige Wesen Natur zum Gegenstand moralischer Verpflichtung.*

## 7. Natur als Gegenstand moralischer Verpflichtung

Hier angelangt, müssen wir uns noch einmal der Unterscheidung von Natur als Ganzes (*natura naturans*) und als Inbegriff alles natürlich Seienden (*natura naturata*) vergewissern, um zu verstehen, inwiefern Natur zum Grund und Gegenstand moralischer Verpflichtung werden kann.

Natur als *natura naturans* ist zwar Gegenstand der Betrachtung, sie verbirgt sich aber zugleich als das Ganze. Sie fungiert als Referenzinstanz für die richtige Führung menschlicher Praxis, wird hingegen nie Gegenstand solcher Praxis, eben weil alle Praxis ihr schon immer zugehört. Natur als Ganzes ist der Rücksichtnahme seitens der Menschen nicht bedürftig. Wir sind für sie nicht verantwortlich.

Die Rede von der Natur als Gegenstand unserer Praxis erhält greifbaren Sinn erst, wenn wir sie als Inbegriff alles natürlich Seienden, als *natura naturata* eben, verstehen. Jedes einzelne Seiende in seiner besonderen Verfaßtheit, in seinem Eigenwert wird, vermittelt durch Vernunft, zum moralischen Gegenstand. Jedes Einzelne wird mit uns zum Element in einer Naturgemeinschaft, die nach Gesichtspunkten der Offenheit, der Gerechtigkeit und des Wohltollens geordnet werden muß.

### 8. Acht Regeln für die Ordnung der Naturgemeinschaft

Es ist Zeit, ein Fazit zu formulieren. Ich gieße es in die Form von acht Regeln für die Art und Weise, wie wir Menschen uns in der Natur halten sollten. Die Regeln verstehe ich als einen Vorschlag zur Grundlegung einer universalen materialen Ethik. Dabei ist folgendes zu beachten:

Die Natur als Inbegriff alles Seienden ist bestimmt durch Werden und Vergehen, durch Endlichkeit. Das schließt Konkurrenz und Verdrängung ein: Was lebt, vermag dies nur so, daß es andere Lebewesen beeinträchtigt, sie nutzt, schädigt, verzehrt oder sonst wie zerstört.

*[Siehe Schweitzer und Anaximenes ...] [Am Anfang der abendländischen Philosophie hat Anaximander für diese Grundbedingung alles Seienden ein eindrückliches Bild geprägt: Er spricht vom Werden und Vergehen der Dinge aus einem Urgrund und in denselben zurück und davon, daß sie einander ablösen in der Zeit, sich Sühne und Buße leistend für ihre Ungerechtigkeit.<sup>48</sup> In unserem Jahrhundert prägte Albert Schweitzer die tragisch durchzogene Formel vom Leben, das leben will, inmitten von anderem Leben, das auch leben will, so daß alles, was lebt, anderes Leben verdrängt. Jedes Lebewesen ist Ausdruck dieser »grausigen Notwendigkeit«, der es »durch die Selbstentzweiung des Willens zum Leben unterworfen«<sup>49</sup> ist. ]*

Zum Leben gehören das Vergehen und der Tod. Es gibt für dieses Äußerste keine<sup>1</sup> Rechtfertigung.<sup>50</sup> Allerdings fallen die in der Besinnung auf die Natur und die Stellung von uns Menschen in ihr gewonnenen Einsichten und Verpflichtungen damit nicht dahin. Sie müssen mit den eben angesprochenen natürlichen Bedingungen allen Daseins vermittelt werden. Dann gelangen wir zu einer Reihe von Regeln, die uns in Pflicht nehmen, weil sie im Blick auf Natur als unseren gemeinsamen Sinnhorizont entworfen sind:

(1) Was in dieser Welt ist, besitzt uns gegenüber ein Recht auf Dasein und Sosein, weil es zunächst unabhängig von unseren Wünschen und unserem Nutzen existiert. Wir haben jedem natürlichen Wesen grundsätzlich jene *größtmögliche Sicherheit des Daseins, des Soseins und der Entwicklung* zu gewähren, die im Prinzip mit der gleichen Sicherheit aller anderen natürlichen Wesen, uns eingeschlossen, vereinbar ist.

(2) Andere Wesen, ob belebt oder unbelebt, nur als Mittel aufzufassen, nicht auch als *Wesen mit eigenem Wert*, ist moralisch falsch. Der Umgang mit der Mitwelt muß noch gegenüber dem Kleinsten und Geringsten von Achtung bestimmt sein — von Achtung, die sich in Umsicht, Zurückhaltung und Verzicht äußert.

(3) *Eingriffe in Dasein und Sosein* natürlicher Wesen sind für uns Menschen an die doppelte Voraussetzung der *Unvermeidlichkeit* und der *Existenznotwendigkeit* gebunden. Existenznotwendig sind Eingriffe dann, wenn sie einem für unser Dasein wesentlichen Bedürfnis entsprechen und weder ersetzt noch auf irgendeine Weise vermieden werden können. Was als wesentliches Bedürfnis gilt, steht nicht ein für allemal fest. Es muss immer neu ermittelt werden im Blick auf das, was auf dem Spiele steht, unter Beachtung sozialer und geschichtlicher Entwicklung.

(4) Eingriffe in das Dasein und Sosein Anderer lassen sich nur vertreten, wenn ihnen eine sorgfältige Abwägung aller betroffenen und erfassbaren inhärenten Werte, die auch tatsächlich berücksichtigt worden sind, vorausgehen. Wo Eingriffe unerlässlich sind, haben sie den *Prinzipien des geringsten Übels, der Angemessenheit und des Ausgleichs* zu folgen.

(5) *Richtig* ist *prima facie*, was der *Erhaltung* dessen dient, was natürlicherweise da ist. Doch *Veränderungen* sind nicht ausgeschlossen. Als *willkürlich* herbeigeführte bedürfen sie *guter Gründe*.<sup>51</sup> *Moralisch falsch* ist, was dieser Regel zuwiderläuft. Es muss vermieden oder korrigiert werden.

(6) Kein Individuum, keine Gruppe oder Körperschaft, keine Art hat das Recht, immer größere Teile der *Güter dieser Erde* zu Lasten anderer Individuen und Gruppen zu beanspruchen, auch nicht der Mensch. *Fairneß* verlangt, daß wir uns an *Mäßigung und Verzicht* gewöhnen. Entsprechend *falsch* ist eine auf uneingeschränkte Gewinnmaximierung ausgerichtete ökonomische Perspektive.

(7) *Bevor wir in der Natur handeln, sollen wir uns auf sie und unsere Stellung in ihr besinnen*, sorgfältig unser Umfeld ergründen, damit unser Handeln die Möglichkeiten der Natur beachte, sich den in ihr wirksamen Gesetzen, örtlichen Be-

dingungen und ihren Rhythmen anpasse. An der Natur insgesamt muß unser Handeln sein Maß nehmen, nicht ausschließlich an unseren Wünschen.<sup>52</sup>

(8) *Wo wir anderes Dasein fördern können*, sind wir im Hinblick auf die Achtung, die wir allem Seienden schulden, sowie auf unsere Eingriffsfähigkeit gehalten, tätig zu werden in den Grenzen unseres Vermögens und dessen, was uns vernünftigerweise zumutbar ist. Das Konzept der Würde verpflichtet uns nicht nur, Beeinträchtigungen abzuwenden, sondern auch für günstige Bedingungen für das Dasein und die Entwicklung im Prinzip alles Seienden zu sorgen.

### 9. Vorderdettigen als Beispiel

Für mein Beispiel, mit dem ich schliessen möchte, bleibt mir nur noch wenig Zeit. Es handelt sich um einen politischen Prozess, in dem in Wohlen, einer Gemeinde nördlich von Bern, um die Erhaltung einer faszinierenden Geländekammer im Aaretal gestritten wurde. Die Zeit: zwischen 1972 und 1982. Vorderdettigen, so der Flurname, sollte durch eine grosse Überbauung mit bis zu zwölfstöckigen Häusern überbaut werden. Das Projekt, in verschiedener Hinsicht ein Spekulationsobjekt, war während fast zehn Jahren vorbereitet worden und stand vor der ersten Bauphase. Es genoss die Zustimmung des Gemeinderates – der Exekutive – und eines guten Teils der Bürgerinnen und Bürger. Noch fehlte die Genehmigung eines Erschliessungsvertrages zwischen Gemeinde und Bauherrschaft.

Es war dies die Zeit, da in der Schweiz die Sorge um Erhaltung und Schönheit der Natur als Bedingung unseres Daseins sowie das Bemühen um sorgfältige Nutzung des verfügbaren Raumes weite Kreise ergriffen hatten. Der unkontrollierten Bautätigkeit sollte der Riegel gestossen werden. Regierung und Parlament des Bundes wussten um die Dringlichkeit des Schutzes von Landschaft, Landwirtschaft und Boden. Am 17. März 1972 setzten sie einen *Bundesbeschluss über dringliche Massnahmen auf dem Gebiete der Raumplanung* in Kraft, der klare Grenzen für die Nutzung von Boden zog. Festgelegt wurde unter anderem, dass und unter welchen Bedingungen die Kantone auch der Bebauung zugedachte Grundstücke in provisorische Schutzzonen umzuwandeln hatten. Die ausnahmsweise materielle Enteignung wurde nicht ausgeschlossen; der Bund sah dafür Beiträge an die Kantone vor. Fünf Jahre

später (es war dann erst am 22. Juni 1979 so weit) sollte der Bundesbeschluss zum Raumplanungsgesetz werden.

In Hinterkappelen, einem auch von vielen Neuzuzügern bewohnten Teil von Wohlen, bildete sich spontan eine Gruppe, deren Mitglieder den einmaligen Reiz von Vorderdettigen, seine Funktionen als Lebensraum für reiche Fauna und Flora und als Erholungsraum für viele Menschen selbst aus der weiteren Umgebung wohl kannten und bewahren wollten. Verschiedenen Berufen gehörten sie an, waren Landwirte, Müller und Akademiker diverser Provenienz; sie zählten, soweit organisiert, zu allen in der Gemeinde aktiven politischen Parteien, waren mehreren kirchlichen Organisationen verbunden. Solche Differenzen blieben belanglos. Was sie vereinte, waren die existenzielle Verbundenheit mit der Natur, deren Achtung sowie die Ehrfurcht vor ihren konkreten Erscheinungen. Das, was *ist*, wollten sie *es selber* sein lassen, als das selbständige Übergeordnete, wollten es in seiner Schönheit und Würde ehren, pflegen und erhalten. Diese gemeinsame moralische Grundlage sowie das Freisein von Eigeninteresse gab ihnen Kraft für einen komplizierten und herausfordernden Einsatz über zehn Jahre hinweg. Erfolg und Misserfolg teilten sie, zum Beispiel in der Gemeindeversammlung, die ihnen zuerst folgte, sich später, auch aus Angst vor hohen Kosten, gegen sie wandte; bei der kantonalen Regierung, welche für Vorderdettigen den Status der Schutzzone verordnete, ihn später wieder aufhob; doch dann beim Schweizerischen Bundesrat, welcher die kantonale Regierung massregelte und am 9. April 1975 den Status der Schutzzone bestätigte. Immer mehr aber gewannen sie die Zustimmung aus dem Kreis ihrer Mitbürgerinnen und Mitbürger, die ihre Überzeugung teilten, so schliesslich auch der Gemeinderat. Am 23. Juni 1977 war es dann eine beachtliche Mehrheit der Bevölkerung von Wohlen, diesmal geleitet vom Gemeinderat, die entschlossen war, Vorderdettigen in seinem natürlichen Reichtum und in seiner unabweisbaren Bedeutung zu erhalten – selbst auf die Gefahr hin, dem Grundherrn und den Architekten Entschädigung für materielle Enteignung bezahlen zu müssen.

Prozesse zogen sich über verschiedene Instanzen hin, bis zum Bundesgericht als der letzten und höchsten Instanz. Nach sorgfältigen Untersuchungen und Analysen entband das Bundesgericht am 10. November 1982 die Einwohnergemeinde Wohlen und den diese nun stützenden Staat Bern aller Verpflichtungen; es befreite sie vom Entschädigungsbegehren der Grundeigentümer und des Architekten (Urteil des Schweizerischen



Bundesgerichts, A 109/81/kl, A 110/ 81, A III/81. – BGE 108 Ib 352. – Urteil der I. öffentlichrechtlichen Abteilung).

Über die Verbundenheit einer über Jahre herangewachsenen Mehrheit in der Gemeinde, über deren Halt in der Natur als der Grundlage für die Führung einer ethisch-politischen Auseinandersetzung zur Erhaltung einer ausserordentlichen Landschaft freut sich in Wohlen heute noch, wer sich dieses wichtigen Ereignisses erinnert. Und gerne vererben sie, was dank eindeutiger moralischer Haltung und politischer Konsequenz für alle errungen worden war.

### Anmerkungen

---

<sup>1</sup> H. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation, 5. Aufl., Frankfurt A. Main 1984, S. 36.

<sup>2</sup> Vgl. *Der Bund*, Nr. 140 vom 18.6.1994, S. 13.

<sup>3</sup> Th. Bole, H.T. Engelhardt: *Ethical Self-Reflection in the Humanities and Social Sciences*. Facing up to the Postmodern Challenge, in: *Freedom and Responsibility*. Ethical Reflections and Moral Issues Concerning the Humanities and Social Sciences, ed. by G. Berthoud and B. Sitter-Liver, Canton (Mass.), erscheint Ende 1995.

<sup>4</sup> Vgl. H. Jonas' Kritik an Kant in: *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S. 167-170.

<sup>5</sup> Vgl. R. Descartes: *Discours de la méthode / Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauches und der wissenschaftlichen Forschung*. Übersetzt und hrsg. von L. Gäbe, Hamburg 1960, S. 100 f.

<sup>6</sup> Vgl. F. Bacon: *The Works*. coll. and ed. by J. Spedding et al., Vol. 1: *Philosophical Works*, vol. 1, New Edition, London 1989; Vol. 4: *Translation of the Philosophical Works* vol. 1, New Impression, London 1901, S. 24.

<sup>7</sup> Bemerkenswerte Änderungen sind allerdings im Gang. So haben Österreich, dann die Bundesrepublik Deutschland ihr Zivilrecht modifiziert, um Tiere rechtlich nicht länger bloß als Sachen behandeln zu müssen. Tiere genießen einen eigenen rechtlichen Status, vgl. §§ 285 und 1323, Ergänzungen 1988, des *Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches* der Republik Österreich, sodann die neue Überschrift zum Zweiten Abschnitt des Ersten Buches des *Bürgerlichen Gesetzbuches* der BRD, dazu den neuen § 103a, die Ergänzungen zu den §§ 251, Abs. 2 und 903. Entsprechende Anpassungen erfuhr die *Zivilprozeßordnung*, so in § 765a, Abs. 1, § 811 (Streichung von Nr. 14), § 811 (neue Lit. c). Für die bereits weiter gediehenen Verhältnisse in der Schweiz vgl. unten Abschnitt 4 α.

<sup>8</sup> Zu unterscheiden ist der »formelle« vom »materiellen« Eigentumsbegriff. Daß das Eigentum an die Schranken der Rechtsordnung gebunden bleibt, ist nicht strittig. Vgl. P. Liver: *Das Eigentum*, in: *Schweizerisches Privatrecht* Bd. 5,1, Basel 1977, S. 16f., sowie, für die Diskussion, P. Tuor, B. Schnyder: *Das Schweizerische Zivilgesetzbuch*, 10. Aufl., Zürich 1986, S. 609-612.

<sup>9</sup> Vgl. neben einschlägigen Wörterbüchern E. Wolf: *Das Problem der Naturrechtslehre*. Versuch einer Orientierung, Karlsruhe 1964, 1. Kap.; Ch. Frankel: *The Rights of Nature*, in: *When Values Conflict*, ed. by L. H. Tribe, C. S. Schelling, J. Voss, Cambridge (Mass.) 1976, S. 93-113, bes. S. 96 ff; A. K. Tremml: *Neue Grenzziehungen zwischen Natur und Mensch*. Natur als ethische Kategorie, in: *Ethik und Unterricht*, Bd. 2 (1991), S. 9-10, bes. S. 2-5; St. Heiland: *Naturverständnis*, Darmstadt 1992, S. 3-15.

<sup>10</sup> G. Roth: *Selbstorganisation - Selbsterhaltung - Selbstreferentialität: Prinzipien der Organisation der Lebewesen und ihre Folgen für die Beziehung zwischen Organismus und Umwelt*, in: *Selbstorganisation. Die Entstehung von Ordnung in Natur und Gesellschaft*, hrsg. von A. H. Dreß et al., München, Zürich 1986, S. 176, zit. bei Heiland: *Naturverständnis*, a.a.O., S. 124.

<sup>11</sup> A.a.O., S. 124.

<sup>12</sup> Vgl. J. Mittelstraß: *Leben mit der Natur*, in: *Über Natur*, hrsg. von O. Schwemmer, Frankfurt a. Main 1987, S. 37-62, bes. S. 50; G. Böhme: *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a. Main 1992, bes. S. 16 f, 75.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu K. M. Meyer-Abichs Unterscheidung zwischen »das Eine in allem« und »Mitwelt« als dem Inbegriff der natürlichen Wesen, mit denen wir in dieser Welt leben, in: *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*, München 1990, S. 50 f.

<sup>14</sup> G. Böhme: *Natürlich Natur*, a.a.O. S. 192.

<sup>15</sup> Vgl. K. M. Meyer-Abich: *Aufstand für die Natur*, a.a.O., S. 43.

<sup>16</sup> Vgl. St. Heiland: *Naturverständnis*, a.a.O., S. 119, 126.

<sup>17</sup> Diese Sicht findet sich im Grunde schon bei Kant, wenn er davon spricht, daß die Natur »unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt« hat (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [abgekürzt: Akad.-Ausg.], I. Abt. Berlin 1902ff. Bd. 4, S. 394 f), dies in der Absicht, einen »an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war« (GMS, a.a.O., S. 396). Die Natur gestaltet sich selber durch den Menschen — hier auch für Kant. Der Gedanke ist bei zeitgenössischen Autoren geläufig; vgl. für viele, weil besonders prägnant, K. Meyer-Abich: *Naturphilosophie auf neuen Wegen*, in: *Über Natur*, hrsg. von O. Schwemmer, a.a.O., S. 66-72. Mehr als das sollte man freilich nicht sagen. Insbesondere klingen an den Menschen gerichtete Forderungen, die Mitwelt kulturell zu bilden und zu befreien oder gar »die Welt durch Kultur zu verändern«, weil sie mit Menschen schöner als ohne diese sein *soll*, zwar sympathisch (K.M. Meyer-Abich: *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München 1984, S. 118; ders.: *Naturphilosophie auf neuen Wegen*, a.a.O., S. 70), lassen sich jedoch nicht allgemein einsichtig ausweisen. Und Aussagen wie diese, daß Natur ihr Ziel verfehlen könne, daß in der Folge »Naturprozesse nicht natürlich seien« (ders.: *Wege zum Frieden mit der Natur*, a.a.O., S. 134), zeigen bloß, daß der Autor von einem *Naturideal* aus argumentiert, nicht jedoch von dem her, was sich als Natur empirisch nachweisen oder durch empirisch gestützte Reflexion ausweisen läßt.

<sup>18</sup> Vgl. R. P. Horstmann: *Menschenwürde*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel, Stuttgart 1980, Sp. 1124-1127.

<sup>19</sup> Beispiele sind Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland; neu (seit 1992) Art. 24<sup>novies</sup> Abs. 2 der schweizerischen Bundesverfassung, wobei allerdings das

Bundesgericht als höchste richterliche Behörde den Grundsatz der Menschenwürde schon länger als Grundlage sämtlicher geschriebener und ungeschriebener Verfassungsrechte bezeichnet hat; vgl. J. P. und St. Müller: *Grundrechte*. Besonderer Teil, Bern 1985, S. 31, sowie *Entscheidungen des Schweizerischen Bundesgerichts* BGE 97 I 50; Präambel und Art. 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* vom 10. Dezember 1948; vgl. auch die Verweise bei R. P. Horstmann: *Menschenwürde*, a.a.O. und Ch. Starck: *Menschenwürde*, in: *Staatslexikon*, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Bd. 3, 7. Aufl., Freiburg, Basel, Wien 1987, Sp. 1118-1121.

<sup>20</sup> Vgl. R.P. Horstmann: *Menschenwürde*, a.a.O., S. 1124.

<sup>21</sup> GMS, a.a.O. S. 436.

<sup>22</sup> *Die Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre (MST): in: I. Kant, Akad.-Ausg., Bd.6, S. 462 (§ 37).

<sup>23</sup> Bei Kant in *Die Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, a.a.O. §§ 16 f.; vgl. aber oben Anm. 7.

<sup>24</sup> Vgl. GMS, a.a.O., S. 450 - 459, 428 - 431.

<sup>25</sup> W. Vossenkuhl: *Ökologische Ethik*. Über den moralischen Charakter der Natur, in: *Information Philosophie*, Jg. 1993, Heft 1, S. 6 - 19, bes. S. 12.

<sup>26</sup> GMS, a.a.O., S. 438.

<sup>27</sup> Vgl. GMS, a.a.O., S. 428; MST, a.a.O., § 37.

<sup>28</sup> MST, a.a.O., § 16.

<sup>29</sup> H. Lenk: *Verantwortung für die Natur*. Gibt es moralische Quasirechte von oder moralische Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Naturwesen?, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 8 (1983), Heft 3, S. 1-17.

<sup>30</sup> GMS, a.a.O., S. 394 f.

<sup>31</sup> Vgl. K. Larenz: *Allgemeiner Teil des deutschen Bürgerlichen Rechts*, a.a.O., S. 29 f.

<sup>32</sup> Der Wert, der in einem Seienden selbst ruht, nicht also erst aus seiner Beziehung zu einem anderen Seienden Kontur und Tiefe gewinnt, heißt *intrinsischer* Wert. Von diesem ist die Rede, wenn im folgenden der Ausdruck Eigenwert auftaucht. Der intrinsische ist vom *inhärenten* Wert zu unterscheiden, der sich zwar auch den einem bestimmten Seienden eignenden Qualitäten verdankt, jedoch von deren Bewertung aus der Sicht eines anderen Seienden abhängt, durch diese Sicht in seiner Quantität bestimmt wird. Vgl. W.K. Frankena: *Ethics and the Environment*, in: *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, Indiana London: University of Notre Dame Press 1979, S. 3-20, S. 12 f., sowie dort die Anm. 23 auf S. 20, in welcher Frankena sich auf Unterscheidungen bezieht, die C.F. Lewis schon 1955 getroffen hat.

<sup>33</sup> Vgl. T. Regan: *The Case for Animals*. Berkeley, California 1983; ders.: *In Sachen Rechte der Tiere*, in: P. Singer: *Verteidigt die Tiere*, Wien 1986, S. 28-47; P. Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1980; ders.: *Befreiung der Tiere*. Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere, München 1982.

<sup>34</sup> Vgl. Anm. 7.

<sup>35</sup> Vgl. W. Arber: *Grundlagen der Gentechnologie*, in: *Reproduktionsmedizin und Gentechnologie*, hrsg. von Hj. Müller. Basel, Stuttgart 1987, S. 138-153; J. Simon: *Subjekt und Natur*. Teleologie in der Sicht kritischer Philosophie, in: *Die Struktur lebendiger Systeme*, hrsg. von W. Marx. Frankfurt a. Main 1991, S. 105-132; B. Sitter-Liver: *Natur als Polis*, a.a.O. S. 46 (Anm. 15); ders.: *Wie lässt sich ökologische Gerechtigkeit denken?*, a.a.O. S. 276, 279 ff.; ders.: *Gerechtigkeit für Mensch und Tier*, in: *Sind Tierversuche vertretbar?*, hrsg. von Ch. A. Reinhardt, Zürich 1990, S. 171-198.

<sup>36</sup> Vgl. U. Wolf: *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a. Main 1990, S. 138.

<sup>37</sup> Vgl. J. Simon: *Subjekt und Natur*, in: *Die Struktur lebender Systeme*, hrsg. von W. Marx, a.a.O. S. 114 f.: »Es muß, auch wenn wir mit unserem Verstand ihn nicht erkennen können, aus Gründen der Vernunft einen ›zureichenden Grund‹ dafür geben, daß ein Ding nicht nur allgemein als Materie, sondern als Ding besonderer Art zusammenhält, d.h. als ein ›materielles Wesen‹, ›welches nur durch die Beziehung alles dessen, was in ihm enthalten ist, auf einander als Zweck und Mittel möglich ist. [I. Kant: *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, in: Akad.-Ausg., Bd. 8, S. 181f.] Diesen Grund müssen wir ..., wie Kant betont, für ›Dinge der Natur‹ überhaupt, nämlich für ›alle Objekte, wo ihr Erkenntnis das Vermögen des Verstandes übersteigt‹, voraussetzen. - »Metaphysisch« in der Wendung »metaphysischer Wert« bezeichnet etwas, das von der Vernunft, gestützt auf eine empirische Grundlage, vorausgesetzt werden muß (das also nicht bloße Erdichtung ist, vgl. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, in: Akad.-Ausg., Bd. 5, S. 280f.), jedoch jenseits unseres Erkenntnisvermögens liegt. Es kann nicht Gegenstand modern-wissenschaftlicher Erkenntnis werden (die gar nicht nach ihm fragt), hat den Grund seiner Existenz »in sich« (vgl. J. Simon: *Subjekt und Natur*, a.a.O., S. 112). — »Metaphysisch« bringt ferner zum Ausdruck, daß der so gekennzeichnete Wert zwar innerhalb der *natura naturata* durch Vernunft zur Erscheinung gebracht werden kann, seinen Grund indessen in der *natura naturans*: in der Natur als solcher bzw. als ganzer findet. Von einem intelligiblen, noumenalen Wert müßte man sprechen. Ihn zur Sprache zu bringen, ist ein Akt der Kultur. Kultur ist dabei verstanden als Hervorbringung der Natur, als »der letzte Zweck ..., den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat« (I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O. S. 431). Vgl. hierzu K. Meyer-Abich: *Naturphilosophie auf neuen Wegen*, a.a.O., S. 73; ders.: *Aufstand für die Natur*, a.a.O., S. 86 f.

<sup>38</sup> Anders A. Auer: *Anthropozentrik oder Physiozentrik? Vom Wert eines Interpretaments*, in: *Ökologische Ethik*, hrsg. von U. Bayertz, München, Zürich 1988, S. 31-55; bes. S. 34- 39; K.M. Meyer-Abich: *Aufstand für die Natur*, a.a.O., S. 14 f.

<sup>39</sup> Vgl. U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, a.a.O., S. 138 f.

<sup>40</sup> A.a.O., S. 141.

<sup>41</sup> Vgl. a.a.O., S. 141.

<sup>42</sup> A.a.O., S. 138.

<sup>43</sup> A.a.O., S. 141.

---

<sup>44</sup> Vgl. F. Ricken: *Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme ökologischer Ethik*, in: *Theologie und Philosophie*, Bd. 62 (1987), S. 1-21, bes., S. 20.

<sup>45</sup> U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, a.a.O., S. 142.

<sup>46</sup> A.a.O.

<sup>47</sup> Zum folgenden vgl. B. Sitter-Liver: *Gerechtigkeit für Mensch und Tier*, a.a.O., S. 171- 177; ders.: *Natur als Polis*, a.a.O., S. 154-160.

<sup>48</sup> Vgl. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Reinbek bei Hamburg 1957 u.ö., S. 14; W. Capelle: *Die Vorsokratiker*. Stuttgart 1963, S. 82; M. Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*, in: *Holzwege*, Stuttgart 1963, S. 296.

<sup>49</sup> A. Schweitzer: *Kultur und Ethik*, in: *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, hrsg. von R. Grabs, Bd. 2, München o.J., S. 377, 386 f. (Lizenzausgabe für den Verlag Ex Libris Zürich).

<sup>50</sup><sup>50</sup> Vgl. B. Sitter-Liver: *Transgene Tiere – Skandal oder Chance?*, a.a.O., S. 377, 386 f.

<sup>51</sup> Gute Gründe werden unter vernünftigen Wesen nicht diktiert, sondern in möglichst freier Verständigung unter allen Betroffenen ausgehandelt. Als *prinzipielle* Norm ist dieser u.a. in der Diskursethik zentrale Satz kaum mit Erfolg zu bestreiten.

<sup>52</sup> Vgl. hierzu J. Mittelstraß: *Leben mit der Natur*, a.a.O., S. 60: »Wo keine Natur ist, ist auch kein Leben; nicht allein, weil Leben der Natur bedarf, sondern weil Leben in Wahrheit Natur ist. Insofern wäre aber auch die ursprüngliche Idee einer Einheit von Natur und Leben, dergemäß Orientierungen des Lebens auch über die Natur vermittelt werden, Natur als Inbegriff dessen begriffen wird, *was wir sind*, keineswegs so schrecklich archaisch und abgelegt, wie dies technischen Kulturen auf den ersten Blick erscheint. Diese Sache wird durch einen allein wissenschaftlichen und haushälterischen Umgang mit der Natur oder auch durch die Vorstellung, daß Natur an uns lediglich das ist, was wir als Bedürfniswesen nicht beherrschen können, verstellt. Sie ist jedoch für ein Verständnis unseres Lebens im ganzen unverzichtbar.«