

Université de Montréal

Zur Stellung der außermenschlichen Natur in der Ethik
Le statut de la nature dans l'éthique

par

Ute Kruse

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
maître ès arts (M.A.)
en philosophie**

Septembre, 1999

© Ute Kruse, 1999



B

29

U54

2000

V.014

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

Zur Stellung der außermenschlichen Natur in der Ethik
Le statut de la nature dans l'éthique

présenté par

Ute Kruse

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Madame Christine Tappolet, président-rapporteur

M. Lukas K. Sosoe, directeur de recherche

M. Yvon Gauthier, membre

Mémoire accepté le: ...23. novembre. 1999.....

Kurzzusammenfassung (Sommaire)

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit der Frage auseinander, in welchem moralischen Verhältnis wir zur außermenschlichen Natur stehen: müssen wir keine, einige oder alle Tiere, Pflanzen und sonstige, nicht lebende Entitäten wie Berge oder Flüsse in unser moralisches Handeln einbeziehen? Wird unser moralisches Handeln gegenüber den zu berücksichtigenden Entitäten durch ein egalitäres oder ein hierarchisches Verhältnis bestimmt, d.h. haben wir schwächere, stärkere oder gleiche moralische Verpflichtungen gegenüber außermenschlichen Entitäten?

Auf der Suche nach einer Antwort werden in dieser Arbeit nacheinander anthropozentrische und physiozentrische (pathozentrische, biozentrische und radikal-physiozentrische) Ethikkonzeptionen und ihre Argumente für oder gegen moralische Handlungen und Pflichten gegenüber außermenschlichen Entitäten auf ihre Plausibilität hin untersucht. Dabei erweist sich schließlich die Liebesethik als die Konzeption, die die argumentativ plausibelsten Antworten auf die Frage des moralischen Verhältnisses zur außermenschlichen Natur liefert.

Wie die Untersuchung zentraler anthropozentrischer Konzeptionen zunächst verdeutlicht, gibt es keine stichhaltigen Gründe für den prinzipiellen Ausschluß nicht-menschlicher Entitäten aus moralischen Handlungen. Die nachfolgende Analyse wichtiger physiozentrischer Positionen ergibt zwar einige Argumente für eine Einbeziehung nicht-menschlicher Entitäten in ethisches Handeln. Insgesamt aber weisen die untersuchten Ansätze erhebliche Schwächen in der theoretischen und praktischen Argumentation auf, so daß die Ausgangsfrage insgesamt offen bleiben muß. Allerdings deutet sich bereits hier an, daß eine Ethik, die auf einem Liebesansatz basiert, möglicherweise zu überzeugenderen Ergebnissen kommen könnte.

Aus diesem Grunde wird schließlich der Versuch unternommen, eine Liebesethik zu skizzieren, die befriedigende Antworten auf die Ausgangsfragestellung bietet. Die Prüfung dieser Konzeption erfolgt dabei in drei Schritten. Zunächst wird die Möglichkeit und Plausibilität einer kultivierbaren Haltung der Liebe dargelegt, bei der das Selbst als Selbst und das begegnende Andere als Anderes je um seiner selbst willen und nicht nur wegen be-

stimmter „angenehmer“ oder „nützlicher“ Eigenschaften ernstgenommen, bejaht und in der Folge, so möglich, nicht geschädigt, sondern unterstützt wird. Es zeigt sich, daß ein solches Engagement immer schon in der richtig verstandenen, natürlichen Liebe angelegt ist.

In einem zweiten Schritt wird dargelegt, daß eine allgemeine Haltung der Liebe zugleich eine tragfähige Grundlage für eine Ethik bietet, mit der Ursprung und Motivation ethischen Handelns ohne zweifelhafte metaphysische Prämissen plausibel erklärt und moralische Handlungen begründet werden können. Wie die Diskussion dabei ergibt, wird mit Hilfe der Liebesethik der Kern moralischen Handelns im Vergleich zu anderen Ethikkonzeptionen befriedigender erfaßt und erklärt.

In einem dritten und letzten Schritt wird unser moralisches Verhältnis zur außermenschlichen Natur aus Sicht der Liebesethik erörtert. Hierbei zeigt sich wiederum, daß grundsätzlich alle lebenden und leblosen Entitäten potentielle moralische Adressaten sind, denen wir mit der gleichen Haltung der Liebe begegnen müssen. Die abschließende Diskussion der praktischen Folgen der Liebesethik macht deutlich, daß sie Fragen und Probleme des praktischen ethischen Umgangs mit außermenschlichen Entitäten trotz des egalitären und radikal-physiozentrischen Ansatzes befriedigend und sinnvoll beantworten kann, ohne zu absurden Konsequenzen und zu einer ethischen Überforderung bei den Trägern moralischer Handlungen zu führen.

Résumé

Quel est le statut moral de la nature dans l'éthique? Les entités naturelles comme les animaux, les plantes, les montagnes ou les fleuves doivent-elles être totalement exclues du groupe de destinataires moraux potentiels ou peuvent-elles, en totalité ou en partie, devenir les objets de nos actions et considérations morales? Si des entités naturelles pouvaient jouer un rôle direct dans nos réflexions éthiques, la relation entre les acteurs moraux humains et ces entités non-humaines devrait-elle être égalitaire ou resterait-elle hiérarchique?

Ce texte est consacré à l'étude de ces questions qui se posent à toute éthique et qui constituent aujourd'hui principalement un sujet de recherche en éthique de l'environnement. En quête de réponses, nous examinerons des arguments et des approches anthropocentriques et physiocentriques (pathocentriques, biocentriques et physiocentriques radicales). Comme alternative, nous proposerons *l'éthique de l'amour* dont les réponses nous semblent plus convaincantes et plausibles face aux questions concernant notre relation et notre attitude morale envers les entités naturelles non-humaines.

Dans une première étape, l'étude des arguments et approches anthropocentriques démontre qu'il n'y a pas de raisons solides justifiant l'exclusion catégorique des entités naturelles non-humaines des réflexions éthiques en vertu du fait qu'elles ne sont pas doués de raison. À cet égard, l'idée d'une nature privée de raison, ayant pour seule fin de satisfaire les besoins des êtres raisonnables, c'est-à-dire des humains, est rejetée à cause des présupposés téléologiques sur lesquels elle se fonde. De plus, nous montrerons que la valeur absolue de la raison met en avant, du moins dans sa version classique kantienne, des suppositions métaphysiques redoutables. Enfin, la thèse selon laquelle seule la nature raisonnable existerait comme fin en soi alors que toute autre nature existerait seulement comme moyen pour l'humain nous paraît aberrante. Nous avons démontré qu'il n'y a pas de raison pour ne pas voir, dans d'autres entités que raisonnables, une fin ou une valeur en soi. L'argument anthropocentrique suivant laquelle les entités naturelles non-humaines ne seraient pas capables de réclamer des droits moraux par manque de raison, et donc ne joueraient pas de rôle dans nos actions morales nous paraît plutôt faible. Le groupe des sujets moraux n'est pas automatiquement identique à celui des objets moraux et n'a pas forcément besoin de l'être. Par ailleurs, l'analyse des théories contractuelles modernes de type kantien

ne permet pas non plus de donner des raisons convaincantes en faveur de l'exclusion des entités naturelles de l'éthique. Ces théories ne parviennent pas à expliquer de manière plausible comment elles peuvent générer des normes éthiques substantielles à partir de principes ou de maximes procédurales purement formels. À notre avis, lors de la précision des exigences formelles, ces théories font entrer clandestinement des prémisses normatives substantielles.

Face à la faiblesse des arguments anthropocentriques en faveur d'une exclusion des entités non-humaines de l'éthique, nous avons développé les arguments et approches physiocentriques défendant l'intégration d'entités naturelles dans nos actions et considérations morales. Tout d'abord, l'analyse des positions pathocentriques (utilitarisme, conception des droits et l'éthique de compassion) défendant l'intégration d'animaux capables de sentir la douleur, d'éprouver du malheur ou de poursuivre des intérêts, soulève des problèmes théoriques et pratiques insurmontables. Bien qu'elles comportent quelques arguments convaincants en faveur de l'intégration de ces animaux dans nos actions et considérations morales, ces approches témoignent d'un réductionnisme éthique problématique : au lieu de prendre au sérieux et de considérer les entités morales dans leur entier, telles qu'elles sont, celles-ci sont au contraire réduits à certaines capacités ou propriétés, comme la capacité d'éprouver de la douleur ou du malheur, de poursuivre des intérêts ou d'avoir des préférences. Or, la tentative de faire intentionnellement du mal à quelqu'un, n'est pas seulement mauvais et moralement faux, si l'objet de ces actions en est conscient et en souffre. La tentative est plutôt immorale parce que par cet acte, l'objet moral est relégué à un simple moyen à des fins égoïstes de l'agent. Par ailleurs, nous avons mis en lumière un certain nombre de problèmes pratiques qui découlent d'un tel réductionnisme éthique.

Quant aux approches biocentriques, elles ne parviennent pas à expliquer, de manière convaincante, pourquoi la vie devrait figurer comme critère éthique central : en dehors des raisons religieuses et métaphysiques, il n'y a pas de raison plausible pour l'attribution d'une valeur intrinsèque à la vie en tant que telle. La position selon laquelle la vie constituerait la condition préalable et nécessaire pour qu'une entité soit considéré comme ayant un bien digne d'un respect moral, est également rejetée. Effectivement, si on pouvait parler du bien d'une plante ou d'un virus, malgré le fait que ces derniers ne soient point conscients de leur bien propre, on pourrait forcément parler aussi du bien d'un fleuve ou d'une montagne :

comme les premières entités, ces dernières peuvent être également détruites, manipulées ou encore conservées et même entretenues d'une manière ou d'autre.

En revanche, la discussion des positions physiocentriques radicales défendant une éthique qui intègre toutes les entités naturelles, organiques et anorganiques, présente d'abord les problèmes conceptuels de toute approche visant à attribuer une valeur inhérente ou intrinsèque à certains critères « externes » comme la Terre, la beauté ou bien la diversité et la stabilité de la nature. À notre avis, le choix de ces critères « éthiques » est extrêmement arbitraire et, en général, l'attribution de valeurs inhérentes à des entités sur la base de certaines propriétés ou capacités dont elles disposeraient, nous semble très faible et fragile au plan éthique. Par contre, les approches éthiques dans lesquelles la raison et la justification des actes moraux se concentrent sur l'agent moral lui-même et sur sa relation et attitude vis-à-vis des autres entités, semblent plus prometteuses.

C'est pourquoi, dans une troisième étape, nous avons esquissé et défendu une éthique de l'amour qui met l'accent sur l'attitude éthique de l'agent moral. Tout en évitant les faiblesses des autres conceptions, cette approche éthique réussit à donner des réponses plausibles et convaincantes à la question du statut moral des entités non-humaines dans l'éthique. D'abord, nous avons démontré la cohérence d'une attitude de l'amour. Elle se caractérise par la prise en compte, à travers le respect et l'acceptation de soi-même et de l'autre entité comme une autre entité dans sa différence, indépendamment de ses propriétés spécifiques « utiles » ou « agréables »; une telle attitude vise à maintenir et à se soucier de soi-même ainsi que de l'autre entité concernée au lieu de tenter de lui nuire ou de lui porter préjudice intentionnellement et pour des motifs purement égoïstes. Nous affirmons, par là, qu'une attitude d'amour ne dépend pas de sentiments d'attraction personnelle, de ressemblances ou de points communs. Contrairement à d'autres positions, nous avons démontré qu'un tel engagement est loin d'être trop idéaliste : il constitue même un élément essentiel de l'amour « naturel », peu importe la forme concrète qu'adopte ce dernier. Ainsi, même l'amitié, l'amour des parents pour leurs enfants ou l'amour de son prochain ne seraient point de vraies formes d'amour si l'autre était aimé et pris en compte uniquement dans sa fonction de porteur de certains traits ou propriétés partagés et non respecté pour lui-même, en tant qu'*autre* entité ayant ses *propres* caractéristiques qui le rendent *différent* et le *distinguent* du soi. Bref, à la lumière de notre position, l'idée d'après laquelle l'amour dépend

drait toujours des conditions et des propriétés spécifiques se révèle comme un appauvrissement et une réduction de la notion originale de l'amour.

Ensuite, nous avons argumenté qu'une attitude générale de l'amour offre un fondement solide pour l'éthique. Grâce à cette attitude de l'amour fondée sur une disposition naturelle de l'homme, la source des réflexions éthiques et la motivation d'agir moralement peuvent être expliquées de manière convaincante, et sans recours à des prémisses métaphysiques redoutables. Comme l'exigent ou le présupposent les actes moraux, l'attitude d'amour conduit à des actes qui dépassent les intérêts personnels et égoïstes de l'agent et fait en sorte qu'il s'intéresse et s'engage également en faveur des autres entités. Du point de vue de l'éthique de l'amour, tous les actes qui s'accordent avec les principes d'une attitude de l'amour sont moralement justifiés, tandis que tous les actes qui sont en désaccord avec cette attitude sont immoraux. Étant un élément intégral de l'éthique de l'amour, l'attitude de l'amour constitue au fond une attitude qui doit être choisie, exercée et pratiquée consciemment. Pourtant, il n'existe pas de raison « extérieure » à cette attitude de l'amour pour prouver sa justesse. Le défenseur de l'attitude de l'amour pourrait seulement exprimer sa conviction d'après laquelle une telle attitude constitue une vie morale et bonne et qu'il est moralement bien de respecter, de protéger et de soutenir d'autres entités au lieu de leur nuire et de leur porter préjudice. Ainsi, celui qui adopterait l'éthique de l'amour ne pourrait qu'exprimer sa volonté d'agir moralement, tandis que paradoxalement, le vrai sens de cette volonté ne se dévoilerait que dans l'attitude de l'amour elle-même. En outre, la discussion des actes immoraux et moraux dits « classiques » démontre que l'éthique de l'amour se rattache de manière convaincante à des positions éthiques fondamentales et à la tradition morale occidentale. Nous pensons avoir suffisamment démontré qu'à l'aide de l'éthique de l'amour, des actes moraux et immoraux peuvent être expliqués et justifiés avec succès, et les points négatifs des autres éthiques, évités.

Ce n'est qu'après cette deuxième partie que nous avons enfin abordé la question du statut moral des entités non-humaines dans l'éthique de l'amour. Nous avons d'abord argumenté que le groupe des agents moraux et le groupe des objets moraux ne sont pas identiques. Celui qui bénéficie d'un acte moral, ne doit pas nécessairement être un agent moral. Dans l'éthique de l'amour, seules les personnes peuvent constituer des agents moraux, car le choix d'une attitude de l'amour présuppose la raison et la capacité de réflexion. En re-

vanche, lorsque l'attitude de l'amour ne dépend pas des capacités et des propriétés spécifiques d'entités concernées, et lorsque les autres entités sont prises en compte et aimées pour elles-mêmes, indépendamment de ressemblances et de sympathies personnelles, il s'ensuit que toutes les entités non-humaines, les animaux, les plantes ou bien la matière anorganique pourraient devenir des objets moraux. Les principes d'une attitude de l'amour suggèrent en même temps, qu'il n'y aurait pas d'entités moralement supérieures ou inférieures à d'autres : les entités non-humaines devraient être incluses dans nos actions morales de manière égalitaire, c'est-à-dire que l'agent moral devrait aborder toutes les entités avec la même attitude d'amour.

La discussion des conséquences pratiques de l'éthique de l'amour prouve que, malgré son approche physiocentrique radicale et égalitaire, elle est capable de donner des réponses satisfaisantes et solides à des questions et à des problèmes relatifs à notre rapport avec les entités non-humaines. Dans ce contexte, il est important de tenir compte du fait que dans l'éthique de l'amour, l'agent moral doit prendre au sérieux, considérer et, s'il le faut, aider non seulement les autres entités, mais il doit aussi accorder à lui-même une considération et promouvoir son propre bien. Ce n'est que lorsque le soi et son bien sont suffisamment pris en considération que l'agent moral sera capable aussi d'agir moralement envers d'autres entités car, l'acte moral présuppose la liberté d'agir. Ainsi, certaines conditions fondamentales, comme le maintien de la vie, l'intégrité physique et psychique, la santé et un certain niveau de vie, doivent être remplies dans la vie de l'agent moral, avant qu'il puisse considérer et traiter les autres entités comme fin en soi et non pas, à certains égards, comme un moyen. Il en résulte, par exemple, qu'il serait par principe immoral de nuire intentionnellement et sans raison majeure à des animaux, des plantes, des fleuves etc.; des expériences douloureuses faites sur des animaux à des fins cosmétiques et l'élevage de poules ayant comme seul but d'arriver à une production industrielle au plus bas coût possible, sans la prise en compte des conditions de vie minables des poules, seraient également immorales. Toutefois, du point de vue éthique, nous ne voyons aucun problème à ce que l'agent moral utilise ces entités naturelles pour répondre à ses besoins fondamentaux d'une vie satisfaisante et réussie. Quant à la question de savoir, où se trouvent les limites de la satisfaction nécessaire aux besoins personnels, il ne peut pas y avoir de réponse ultime. Du point de vue de l'éthique de l'amour, il est certain qu'une vie dans l'ascèse rigide ne

puisse pas figurer comme un modèle pour l'humanité, car cela reviendrait à nier les réalités auxquelles nous sommes actuellement confrontés. En revanche, il paraît important de réagir de façon créative et productive en toutes circonstances et d'aspirer à une forme de vie qui renonce néanmoins à des formes excessives et démesurées de consommation et d'utilisation d'autres entités. Dans les cas de conflits éthiques où l'agent moral est forcé de prendre une décision en faveur d'une entité au détriment d'une autre, nous avons montré que de telles situations marquent les limites de la possibilité de l'agir moral lui-même. En général, les critères de décision et d'action dans ces circonstances ne sont pas « éthiques » dans le vrai sens du terme. Ainsi, décider de sauver son propre enfant au lieu de celui du voisin, ou le chien au lieu de la fourmi ne signifie pas que son propre enfant et le chien, ont du point de vue éthique, une valeur *morale* plus grande que les autres entités que l'on n'a pas pu sauvées. Dans des circonstances normales, les entités favorisées ne méritent pas une « meilleure » attitude d'amour de la part de l'agent moral. Toutefois, en cas de conflit moral, et seulement dans ce cas, des critères tels que la proximité et l'affection jouent forcément un rôle lors de la prise de décision, et ils ne sont pas répréhensibles du point de vue éthique, à cause des contraintes objectives auxquelles l'agent moral est soumis. En ce qui a trait à l'aide aux entités non-humaines, nous avons conclu que si les devoirs de l'amour au sens kantien du terme ne nous obligent pas à être généreux envers toute personne, l'éthique de l'amour non plus ne nous oblige pas à venir en aide à toute entité que nous rencontrons. Car, par une telle approche, nos propres possibilités restreintes d'agir seraient niées de même que notre propre bien. Par contre, il serait immoral de ne jamais aider ou s'engager en faveur d'aucune entité en difficulté. Ainsi, même si l'éthique de l'amour constitue une position peu considérée dans le débat contemporain en éthique de l'environnement, notre travail de mémoire montre qu'elle donne des réponses plausibles, sur le plan théorique et sur le plan pratique, aux questions de nos rapports moraux vis-à-vis les entités non-humaines. Bien que la complexité et les contraintes de notre vie ne permettent à aucune éthique de donner des réponses ultimes à toutes les questions morales, l'éthique de l'amour se présente du moins comme suffisamment sensible aux contextes pratiques et elle est capable d'aider l'agent moral à trouver des réponses personnelles à des questions éthiques qui concernent les entités humaines et entités non-humaines.

Inhaltsverzeichnis

0. EINLEITUNG	1
1. ETHIK, MORAL UND AUßERMENSCHLICHE NATUR.....	5
2. DIE ANTHROPOZENTRISCHE HERAUSFORDERUNG.....	9
2.1. ANTHROPOZENTRISCHE VERSUS PHYSIOZENTRISCHE ETHIKTRADITION	9
2.2. KLASSISCHE ANTHROPOZENTRISCHE ARGUMENTE	11
2.2.1. Aristoteles: Naturzwecke bei Tieren und Pflanzen	11
2.2.2. Thomas v. Aquin : Tier und Pflanze unter Gottes Willen	13
2.2.3. Kant : Vernunft als zentrales ethisches Kriterium und Ausschlußprinzip	15
2.3. NEUERE ANTHROPOZENTRISCHE ARGUMENTATIONSLINIEN	21
2.3.1. Raymond G. Frey: Ohne Wünsche keine moralischen Ansprüche	21
2.3.2. Habermas: Tiere und Pflanzen als Vertragspartner?	24
2.4. ZU ARGUMENTEN DES INDIREKTEN, AUßERETHISCHEN SCHUTZES DER NATUR	28
3. PHYSIOZENTRISCHE ANTWORTEN AUF DIE ETHISCHE FRAGE.....	33
3.1. PATHOZENTRISMUS: LEIDENSFÄHIGKEIT ALS ZENTRALES ETHISCHES KRITERIUM.....	33
3.1.1. Utilitarismus	34
3.1.2. Inhärenter Wert bewußten Lebens	41
3.1.3. Mitleidsethik.....	46
3.2. BIOZENTRISMUS: LEBEN ALS ZENTRALES ETHISCHES KRITERIUM.....	58
3.2.1. Teleologisches Zentrum eines Lebens.....	59
3.3. RADIKALER PHYSIOZENTRISMUS: WERTHAFTIGKEIT ALLER NATUR.....	68
3.3.1. Werte in der Natur	69
3.3.2. Das soziobiologische Argument	72
3.3.3. Sorge, Liebe, Vertrauen, Freundschaft zur Natur?.....	75
4. PERSPEKTIVEN EINER LIEBESETHIK.....	79
4.1. ZUM BEGRIFF DER LIEBE.....	79
4.2. DIE HALTUNG DER LIEBE ALS GRUNDLAGE DER ETHIK	89
4.3. UMGANG MIT AUßERMENSCHLICHEN ENTITÄTEN AUS SICHT EINER LIEBESETHIK.....	100
5. ZUSAMMENFASSUNG	113
6. LITERATURVERZEICHNIS.....	123

Abkürzungsverzeichnis

a. a. O.	am angegebenen Ort	N.N.	nomen nescio
a. M.	am Main	Nr.	Nummer
Bd.	Band	Orig.	Original
bzw.	beziehungsweise	p.	page
ders.	derselbe	Qu.	Quaestio
dt.	deutsch	S.	Seite
d. h.	das heißt	s. o.	siehe oben
d. i.	das ist	u.	und
dies.	dieselbe	u. a.	unter anderem
ebd.	ebenda	übers.	übersetzt
eig.	Eigene	ungek.	ungekürzt
erweit.	erweiterte	usf.	und so fort
etc.	etcetera	usw.	und so weiter
f.	folgende	u. U.	unter Umständen
ff.	fortfolgende	v.	von
Gn.	Genesis	v. d.	von der
Hrsg.	Herausgeber	vgl.	vergleiche
hrsg.	herausgegeben	Vol.	Volume
i.	in/im	vollst.	vollständig(e)
insbes.	insbesondere	wiss.	wissenschaftliche
Jg.	Jahrgang	z. B.	zum Beispiel
Kap.	Kapitel	zit.	zitiert (nach)
lat.	Lateinisch	z. T.	zum Teil

0. Einleitung

Die globale, in immer rascherem Tempo voranschreitende anthropogene Umweltzerstörung – der Verlust tropischer Regenwälder, das weltweite dramatische Artensterben, die sich abzeichnenden massiven Klimaveränderungen, die gefährliche Ausdünnung der Ozonschicht und die kritischen Belastungen der Umwelt mit giftigen chemischen und radioaktiven Stoffen – aber auch Massentierhaltung, Tierversuche und Genmanipulationen haben in den vergangenen zwanzig Jahren in den westlichen Ländern zu einer breiten, gesellschaftlichen Diskussion über unseren Umgang mit Tieren und der Umwelt geführt. Auch Philosophen haben sich im Rahmen dieser Debatte verstärkt mit ethischen Fragen unseres Umgangs mit Tieren respektive mit der gesamten Umwelt und Natur beschäftigt.¹ Im Laufe der 80er und 90er Jahre haben sich sogar eigene Teilbereiche im Rahmen der Ethik herausgebildet, so unter anderem die Ökologische Ethik, die Tierethik und die Gen-Ethik.²

Wenngleich es heute eine Fülle verschiedener Richtungen und Ansätze gibt, die sich zentral oder am Rande mit Tier und Umwelt beschäftigen, kann die allen gemeinsame Grundfrage folgendermaßen formuliert werden: In welchem moralischen Verhältnis stehen wir zur belebten und unbelebten außermenschlichen Natur allgemein? Von der Beantwortung dieser Frage hängen alle weiteren Fragen, insbesondere die Fragen der praktischen Anwendung respektive des praktischen Umgangs mit Tieren, Pflanzen und der gesamten Natur ab. Eine der traditionellen, kontinental-philosophischen Antworten auf diese Frage lautete: Wir stehen in gar keinem moralischen Verhältnis zu Tier und Natur.³ Vor dem

¹ Die philosophische Auseinandersetzung ging dabei zunächst, wie auch zuvor die allgemeine, gesellschaftliche Auseinandersetzung mit Umweltproblemen, vom utilitaristisch geprägten, angelsächsischen Sprachraum (Vereinigte Staaten, Australien, England) aus. Auf dem europäischen Kontinent, u.a. im von kantischer Tradition geprägten Deutschland, setzte der philosophische Diskurs relativ spät ein. In Deutschland leistete u.a. Dieter Birnbacher, der dem Utilitarismus nahesteht, mit seinem Aufsatzband *Ökologie und Ethik* (Stuttgart: Reclam, 1980) Pionierarbeit. Der Band umfaßt amerikanische, englische, australische und zwei deutsche Beiträge zur ökologischen Ethik. Großen Einfluß auf die ökologische Ethikdebatte nahm in Deutschland vor allem auch Hans Jonas *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993). Eine breitere philosophische Diskussion setzte in Deutschland aber erst Ende der 80er, Anfang der 90er Jahre ein, wie der deutliche Anstieg der Veröffentlichungen in diesem Zeitraum zeigt. Das wachsende Interesse deutscher Philosophen an Fragen ökologischer Ethik steht dabei in engem Zusammenhang mit der steigenden Bedeutung des *Umweltissues* und des ökologischen Diskurses in Deutschland seit Mitte der 80er Jahre.

² Zu den Begriffsdefinitionen vgl. Kap. 1.

³ Abweichungen von dieser Position hat es in der abendländischen Geschichte der Philosophie stets vereinzelt gegeben, vgl. hierzu Kap. 2.1.

Hintergrund der verheerenden, globalen Umweltzerstörungen durch die Menschen ist jedoch diese klassische, nicht zuletzt auch von Kant vertretene Position⁴ in den vergangenen zwei Jahrzehnten in den Mittelpunkt der Kritik geraten. Vertretern dieser Position wird häufig ein ungerechtfertigter „Anthropozentrismus“ oder auch „Speziesismus“ vorgeworfen⁵, der im Verdacht steht, die gnadenlose menschliche Naturausbeutung und -zerstörung sowie nicht-artgerechte Formen der Tierhaltung forciert, wenn nicht gar ideologisch legitimiert zu haben.

Unter diesen Voraussetzungen ist es kaum verwunderlich, daß demgegenüber insbesondere Formen utilitaristischer Ethik in der neueren ökologischen Ethik- und Tierdebatte für viele Philosophen attraktiver erscheinen, da ihr pathozentrischer Ansatz in der Regel die Einbeziehung von Tieren in moralische Überlegungen nahelegt.⁶ Doch für einige Philosophen, vor allem jene, die gleichzeitig im Umweltschutz engagiert sind, bieten auch „großzügige“ utilitaristische Ethikansätze keine befriedigende Alternative. So versuchen Anhänger normativer, biozentrischer Ethikkonzeptionen auch moralische Pflichten gegenüber nicht-empfindungsfähigen Lebensformen, namentlich Pflanzen, zu rechtfertigen. Radikal physiozentrisch argumentierende Ethiker wiederum gehen noch einen Schritt weiter und versuchen, eine Ethik zu begründen, die sowohl die belebte, als auch die unbelebte Natur in den Wirkkreis moralischen Handelns stellt. Ob anthropozentrisch oder radikal physiozentrisch – nicht selten liegt die Vermutung nahe, daß Vertreter der unterschiedlichen Ethikansätze aufgrund verschiedener Vor-Urteile zuerst den Kreis moralischer Adressaten festlegen, um erst anschließend nach einer jeweiligen Begründung für die gefällte, ideologisch-gefärbte Entscheidung zu suchen.

Trotz der intensiven philosophischen Debatte zeichnet sich bislang keinerlei Annäherung zwischen den Vertretern der mittlerweile äußerst zahlreichen ökologisch relevanten

⁴ Vgl. hierzu Kap. 2.2.3.

⁵ Zur Diskussion um Anthropozentrismus und Speziesismus (letzterer Begriff wurde vor allem durch Peter Singer populär) vgl. die Diskussion in Kap. 2 und 3.

⁶ Wie später noch gezeigt wird, gibt es aber auch innerhalb der utilitaristischen Ethik unterschiedliche Positionen, bei denen zum Teil allen, zum Teil nur höheren Tieren oder, in extremen Varianten, sogar gar keinen Tieren ein moralischer Status zuerkannt wird.

anthropozentrischen, biozentrischen und radikal-physiozentrischen Ethikansätze ab.⁷ Wie für die allgemeine Ethikdiskussion heute charakteristisch, bleiben die angebotenen Ethik-konzeptionen zur Klärung des moralischen Verhältnisses zwischen Mensch und Tier bzw. Mensch und Natur jeweils stark umstritten und größtenteils miteinander unvereinbar. Viele Konzeptionen leiden darüber hinaus unter augenscheinlichen, zum Teil gravierenden methodischen Schwächen.

Angesichts der mittlerweile verwirrenden Vielfalt und der sehr unterschiedlichen formalen und inhaltlich-logischen Qualität der angebotenen ethischen Positionen und Ansätze sollen im Rahmen dieser Arbeit, über die Grenzen der unterschiedlichen Konzepte hinweg, die für die ethische Debatte um das moralische Verhältnis zwischen Mensch und außermenschlicher Natur zentralen Fragen herausgearbeitet und diskutiert werden. Zu fragen ist etwa, ob moralisches Handeln – im Sinne eines symmetrischen Verhältnisses – auf den Kreis der Menschen beschränkt bleiben muß, die selbst zu moralischen Handlungen befähigt sind, oder ob sich moralische Handlungen auch auf amoralische Entitäten in der Natur beziehen können.⁸ Falls ja, stellt sich weiterhin die Frage, ob es eine egalitär oder hierarchisch angelegte moralische Ordnung geben müßte, die zwischen moralisch stärker und schwächer zu berücksichtigenden Adressaten moralischer Handlungen unterschiede. Ausserdem wäre zu klären, welche praktischen respektive (nicht-)praktikablen Handlungskonsequenzen eine ökologische Ethik für den moralisch gerechtfertigten Umgang mit Tieren und Pflanzen respektive mit der gesamten Natur nach sich zöge.

Die Diskussion und Kritik einiger zentraler ethischer Positionen, Ansätze und Argumente soll dazu beitragen, erste Antworten auf diese Fragen zu finden. Gleichzeitig sollen dadurch aber auch die jeweiligen Unzulänglichkeiten und methodischen Schwierigkeiten der derzeit populärsten ökologischen Ethikansätze verdeutlicht werden.

⁷ Eher finden Annäherungen und Dialoge zwischen Vertretern von – zum Teil ebenfalls stark unterschiedlichen – Ethikansätzen statt, bei denen zumindest Konsens über die moralisch berücksichtigungswürdigen Subjekte besteht. Ihr Argumentationsweg hingegen kann stark voneinander differieren, wengleich der Konsens gefunden wird.

⁸ In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß diese Frage nicht nur die außermenschliche Natur tangiert, sondern auch alle amoralischen (da zu keinen eigenen moralischen Handlungen fähigen), menschlichen Wesen wie z.B. Babys und Kleinkinder, schwer geistig Behinderte oder Dauerkomatöse.

Auf der Grundlage der bisherigen Überlegungen und Schlußfolgerungen wird schließlich – dies ist das zweite Ziel dieser Arbeit – versucht zu zeigen, daß eine bestimmte Form der Liebesethik die befriedigendsten und kohärentesten Antworten auf die theoretischen und praktischen Fragen nach dem moralischen Verhältnis zwischen Mensch und außermenschlicher Natur liefert. Dabei wird argumentiert, daß Mitleidsethik, Utilitarismus und auch Vertragsethiken in letzter Konsequenz immer schon implizit auf einem der Vernunft zugänglichen Liebeskonzept beruhen, das notwendigerweise die Basis normativer Ethiken darstellt und somit eine Brücke zwischen den verschiedenen Ethikansätzen schlagen und sie miteinander versöhnen helfen kann.

Der Aufbau der vorliegenden Arbeit folgt den oben dargestellten Zielsetzungen. Zunächst werden die Begriffe der Ethik und Moral eingeführt und der Aufgabenbereich der Ökologischen Ethik abgesteckt (Kap. 1). Der Hauptteil der Arbeit ist sodann in drei große Abschnitte unterteilt. In einem ersten Schritt werden die moralische Stellung von Tieren und Pflanzen in der abendländischen Philosophiegeschichte skizziert und wichtige traditionelle sowie neuere anthropozentrische Positionen auf ihre Konsistenz hin überprüft und kritisiert (Kap. 2). In einem zweiten Schritt werden physiozentrische Ethikansätze, wie sie insbesondere in den vergangenen zwei Jahrzehnten verstärkt entwickelt wurden, vorgestellt und diskutiert (Kap. 3). Anknüpfend an diese Diskussion wird schließlich in einem letzten Schritt versucht, eine bestimmte Form der Liebesethik zu skizzieren und zu verteidigen, die befriedigende Antworten auf Fragen des moralisch richtigen Umgangs mit Entitäten der außermenschlichen Natur liefert (Kap. 4). Zunächst wird der für eine solche Ethik zentrale Begriff respektive das Konzept der Liebe erörtert. Sodann werden die Grundzüge der Liebesethik skizziert und auf ihre theoretische Plausibilität hin analysiert. Schließlich wird das moralische Verhältnis zu außermenschlichen Entitäten in der Liebesethik analysiert und die praktischen Konsequenzen für unser moralisches Handeln gegenüber außermenschlichen Entitäten wie Tieren und Pflanzen aufgezeigt. Die Praktikabilität des vertretenen Ethikansatzes wird zusätzlich anhand einiger Fragen praktischer Anwendung untersucht. Die Arbeit schließt mit einer Zusammenfassung und Reflexion der Ergebnisse (Kap. 5).

1. Ethik, Moral und außermenschliche Natur

Bevor die im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehende Frage behandelt wird, in welchem moralischen Verhältnis der Mensch zur außermenschlichen Natur⁹ steht, erscheint es sinnvoll, zunächst kurz die Begriffe der Moral und der Ethik zu erläutern und den Bereich der Ethik, der sich mit der obigen Fragestellung auseinandersetzt, zu umreißen.

Der Begriff der *Moral* umfaßt allgemein all die praktischen Normen, Institutionen, Verhaltensweisen, Urteile und Haltungen, die entweder von einer Gruppe, einem Staat oder aber einer Einzelperson aufgrund bestimmter Gewohnheiten oder Überzeugungen gelebt werden.¹⁰ Wie leicht ersichtlich ist, bleibt der Begriff der Moral in seiner allgemeinen Form neutral gegenüber der Frage, ob auch die außermenschliche Natur in ihrer Gesamtheit oder in Teilen Gegenstand moralischer Handlungen werden können. Wie in Kap. 2.1 noch gezeigt wird, hat es zu allen Zeiten in verschiedenen menschlichen Gesellschaften auf Tiere und Pflanzen bezogene Handlungen gegeben, die von den Mitgliedern der Gesellschaft als moralisch oder unmoralisch eingestuft wurden. Dies sagt allerdings noch nichts über die jeweilige Angemessenheit und Rechtfertigung einer solchen Integration der außermenschli-

⁹ Unter dem Begriff der *außermenschlichen* oder *nicht-menschlichen Natur* wird im folgenden die Menge aller belebten und unbelebten Bestandteile der uns umgebenden Natur verstanden. Hierzu zählen z.B. Mikroorganismen, Pflanzen und Tiere ebenso wie Steine, Mineralien, aber auch Berge und Seen. Letztere werden auch als Ökosysteme bezeichnet, d.h. als eine Einheit von einem Lebensraum (*Biotop*) und den darin lebenden tierischen und pflanzlichen Lebensgemeinschaften (*Biozönosen*) mitsamt deren Wechselwirkungen und Zusammenhängen. Da es kaum noch vom Menschen „unberührte“ Natur gibt, wird unter diesem Begriff auch die vom Menschen überformte und veränderte Natur, wie sie sich u.a. in der europäischen Kulturlandschaft oder aber in gentechnisch manipulierten Lebewesen darstellt, gefaßt.

Der Begriff der *Umwelt* wird im Rahmen dieser Arbeit synonym zum Begriff der Natur verwendet. Allgemein bezeichnet er „die Gesamtheit der äußeren Lebensbedingungen, die auf eine bestimmte Lebensinheit, sei es ein Individuum oder sei es eine Lebensgemeinschaft, einwirkt“, vgl. Buchwald, Konrad, in ders., Wolfgang Engelhardt (Hrsg.), *Handbuch für Planung, Gestaltung und Schutz der Umwelt*, Bd. 1, München, Bern, Wien: BLV-Verlag, 1978. Zum Begriff der Umwelt vgl. auch Hoppe, Werner, Martin Beckmann, *Umweltrecht. Juristisches Kurzlehrbuch für Studium und Praxis*, München: C.H.Beck, 1989, S. 3f; zum Begriff der Natur vgl. Meyers *Großes Taschenlexikon*, Bd. 15, Mannheim, Leipzig, Wien u.a.: BI-Verlag, 1995, S. 176-177; vgl. auch den Naturbegriff in der Philosophiegeschichte, in Hügli, Anton, Poul Lübcke, *Philosophie-Lexikon*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997, S. 444-446. Zum Begriff der Ökologie vgl. zur Übersicht z.B. Knodel, Hans, Horst Bayrhuber (Hrsg.), *Linder Biologie*, Stuttgart: Metzler, 1983, S. 60-100.

¹⁰ Der Begriff der Moral ist inhaltlich eng mit dem des Ethos verknüpft. Letzterer bezeichnet traditionell „(...) die Verhaltensweisen, in denen eine Gruppe von Menschen aufgrund einer alten, seit Generationen gelebten und überlieferten Gewohnheit übereinstimmt“; vgl. Ricken, Friedo, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart: Kohlhammer, 1998, S. 13. Das griechische Wort *ethos* kann mit Aufenthaltsort, Gewohnheit, Brauch oder Charakter übersetzt werden. In seiner Nikomachischen Ethik führt Aristoteles das Wort auf *ethos*, d.h. auf Gewöhnung zurück. Danach kann Tugend nur durch Gewöhnung bzw. Erziehung erreicht werden. Laut Ricken geht der römische Begriff *mores* (Sitten/Gebräuche) wiederum auf Ciceros Übersetzung des griechischen Begriffes *ethos* in *De fate 1* zurück, vgl. Ricken, ebd.

chen Natur in die jeweilige Moral einer Gesellschaft. Denn die Moral selbst gibt keine Antwort auf derartige Fragen. Sie ist stets gelebt und insofern „positivistisch“.

Fragen der Rechtfertigung, Kritik oder Begründung der Moral finden erst im Bereich der *Ethik* ihren Platz. Diese bezeichnet seit Aristoteles diejenige philosophische Disziplin, die sich mit Fragen des richtigen Handelns und deren Begründung beschäftigt.¹¹ Innerhalb der Ethik wird, je nach Untersuchungsschwerpunkt, zwischen *normativer Ethik* (Ethik 1. Ordnung) und *Metaethik* (Ethik 2. Ordnung) unterschieden. Dabei ist die genaue Abgrenzung dieser beiden Unterdisziplinen in der Gegenwartsliteratur umstritten. In Anlehnung an v. d. Pfordten wird *normative Ethik* im Rahmen dieser Arbeit verstanden als

„(...) die sprachlich verfaßte Begründung, Rechtfertigung oder Kritik moralischer Normen, Institutionen, Verhaltensweisen, Äußerungen und Haltungen. Sie ist insofern normativ, als sie (...) am Übergangspunkt zur Moral normative Begründungskraft erreichen muß, um ihre Funktion zu erfüllen.“¹²

Die normative Ethik begründet demnach, wie wir handeln sollten, wenn wir moralisch handeln wollen, wobei eine Theorie der normativen Ethik sowohl präskriptive als auch evaluative und deskriptive Elemente enthalten kann.¹³ Demgegenüber bezeichnet Metaethik jede theoretische Reflexion,

„die beschreibend und analysierend auf eine normative Ethik Bezug nimmt. Dabei liegt der Schwerpunkt der Metaethik auf der Analyse der Sprachstrukturen. Aber auch die Unterscheidung von Nonkognitivismus und Kognitivismus und die For-

¹¹ Vgl. Ricken, Friedo, a.a.O., S. 14. Als Synonym für Ethik ist auch der von Cicero eingeführte Begriff der *Moralphilosophie* (*philosophia moralis*) gebräuchlich.

¹² v. d. Pfordten, Dietmar, *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1996, S. 23; vgl. ähnlich auch Ricken, a.a.O., S. 15.

¹³ Vgl. v. d. Pfordten, a.a.O., S. 24; v. d. Pfordten unterscheidet zwischen fünf Strukturmerkmalen normativ-ethischer Theorien: „(1) die Kriterien bzw. Prädikate, die begründenden Status haben sollen (z.B. göttliche Gebote, Konsequenzen, Absichten, Werte, Gefühle, Pflichten, Tugenden, Interessen, Präferenzen, den Willen etc.), (2) die Art und Weise der erkenntnistheoretischen Gewinnung dieser Kriterien (z.B. empirisch, intuitiv, logisch etc.), (3) die Entität, der die Kriterien bzw. Begründungselemente als Träger, Betroffener oder Urheber zugeordnet werden (z.B. Gott, Mensch, Handelnder, Tier, Natur), (4) die Frage der sprachlogischen Struktur der Verknüpfung der entscheidenden Kriterien untereinander und mit dem zu Begründenden (Verhältnis von Normen, Wertungen und / oder Beschreibungen, Sein-Sollen-Problem) und schließlich (5) das zu Begründende, d.h. die Verhaltensweisen, Kennzeichnungen oder Gegebenheiten, die Gegenstand bzw. Ergebnis der durch die bisher aufgeführten vier Merkmale konstituierten Begründung bzw. Verpflichtung sein sollen (z.B. Handlungen, Charaktere, Pflichten, Institutionen)“, v. d. Pfordten, a.a.O., S. 26-27.

malisierung innerhalb einer adäquaten deontischen Logik gehören zu ihrem Bereich.“¹⁴

Die verschiedenen Ethikansätze, die in späteren Kapiteln diskutiert werden, zählen gemäß der obigen Definitionen zur Gruppe der normativen Ethiken. Die Kritik ihrer Methoden und Argumente wiederum ist Teil einer metaethischen Reflexion.

Der Bereich der Ethik, der sich nun explizit mit Fragen des moralischen Handelns gegenüber der außermenschlichen Natur beschäftigt, wird heute im deutschen Sprachraum zumeist als *Ökologische Ethik*, zum Teil aber auch als Umwelt- oder Naturethik bezeichnet.¹⁵ Es handelt sich dabei um einen Teilbereich der angewandten Ethik.¹⁶ Im Rahmen der Ökologischen Ethik gibt es Theorien und Theorieansätze, die entweder keine, einige oder aber alle Teile der außermenschlichen Natur einer moralischen Berücksichtigung für würdig erklären. Wird der Kreis der Adressaten moralischer Handlungen auf den Kreis der Menschen beschränkt, spricht man von einem *anthropozentrischen* Ethikansatz. Bezieht er sich auch auf außermenschliche Bestandteile der Natur, so sprechen wir von einem *physiozentrischen* Ansatz. Der Physiozentrismus kann dabei sehr unterschiedlich ausgeprägt sein. In *pathozentrischen* Ansätzen¹⁷ etwa beziehen sich ethische Reflexionen nur auf den Kreis der empfindungsfähigen Lebewesen, in *biozentrischen* Ansätzen werden alle lebenden Entitäten berücksichtigt, während in *radikal-physiozentrischen* Ansätzen sowohl die lebende als auch die unlebendige außermenschliche Natur als Gesamtheit (holistische Variante) oder als Menge aller Einzelentitäten (individualistische Variante) in ethische Reflexionen einbezogen werden.

¹⁴ v. d. Pfordten, ebd., S. 24-25

¹⁵ Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird vorwiegend der Begriff der Ökologischen Ethik benutzt. Zur Definition ökologischer Ethik vgl. Birnbacher, Dieter, „Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik“, in Bayertz, Kurt (Hrsg.), *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991, S.278-321, hier S. 279. Im Gegensatz zu Birnbacher verwendet Angelika Krebs den Begriff *Naturethik*, während Bernhard Irrgang und Michael Schlitt den Begriff der *Umweltethik* vorziehen; vgl. Krebs, Angelika (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997; Irrgang, Bernhard, *Christliche Umweltethik. Eine Einführung*, München u.a.: Reinhardt, 1992; Schlitt, Michael, *Umweltethik*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1992.

¹⁶ Im Gegensatz zur allgemeinen Ethik ist die angewandte Ethik „(...) auf die normative Rechtfertigung von Teilbereichen moralischer Gegebenheiten beschränkt“, vgl. v.d. Pfordten, a.a.O., S. 24.

¹⁷ Pathozentrisch sind die meisten Ethikansätze (Utilitarismus, Mitleidsethik) im Bereich der *Tierethik*, die als Teilbereich der ökologischen Ethik lediglich moralische Fragen des menschlichen Umgangs mit Tieren (Individuen oder Arten), u.a. in Bezug auf Tierhaltung, Tötung, Tierversuche oder Jagd erörtern.

Streit zwischen den Vertretern der einzelnen Positionen gibt es, wie sich in den kommenden Kapiteln zeigen wird, nicht nur aufgrund der unterschiedlichen ethischen Reichweite der Ansätze. Auch zwischen Ansätzen mit gleicher Zentrierung, beispielsweise auf den Pathozentrismus, gibt es zum Teil erhebliche Differenzen in bezug auf die jeweils eingenommene Argumentationslinie, den gewählten Theorieunterbau und die damit insgesamt verbundenen, häufig sehr unterschiedlichen Antworten auf Fragen der Anwendung.

2. Die anthropozentrische Herausforderung

Das vorliegende zweite Kapitel befaßt sich mit anthropozentrischen Konzeptionen und ihren Argumenten für den Ausschluß außermenschlicher Entitäten aus dem Kreis direkter moralischer Adressaten. Um die Bedeutung anthropozentrischer Ethikansätze in der abendländischen Philosophiegeschichte besser einordnen zu können, steht am Anfang (Kap. 2.1.) ein kurzer historischer Überblick über verschiedene Positionen zur Stellung ausermenschlicher Entitäten in der Moral(-philosophie). Er belegt, daß es neben einer sehr einflußreichen anthropozentrischen Tradition stets auch wichtige physiozentrische Positionen und Ansätze in der Ethik gegeben hat. Nach dieser allgemeinen Skizze werden sodann wichtige anthropozentrische Argumentationslinien einzelner Philosophen auf ihre Plausibilität hin untersucht. Die Diskussion soll zeigen, daß sich aus den vorgestellten Argumenten kein plausibler genereller Ausschluß aller nicht-menschlicher Entitäten aus dem Kreis der moralischen Adressaten ergibt. Zu diesem Zweck werden zunächst wichtige klassische Argumente (Aristoteles, Thomas v. Aquin, Kant) vorgestellt und erörtert (Kap. 2.2.). Sodann werden neuere Varianten des ethischen Anthropozentrismus (Raymond G. Frey, Habermas) dargestellt und einer kritischen Analyse unterzogen (Kap. 2.3.). Zum Abschluß des zweiten Kapitels werden zusätzlich einige zentrale Argumente des indirekten, außerethischen Schutzes der Natur auf ihre Konsistenz hin geprüft (Kap. 2.4.).

2.1. Anthropozentrische versus physiozentrische Ethiktradition

In seinem in Deutschland zum Klassiker avancierten philosophischen Werk *Das Prinzip Verantwortung* erklärt Hans Jonas, daß alle traditionelle Ethik anthropozentrisch sei.¹⁸ Dieser Auffassung zufolge kreiste die Ethik seit jeher nur um den Umgang der Menschen miteinander und mit sich selbst. Mit anderen Worten: „(...) Wirkung auf nicht-menschliche Objekte bildete keinen Bereich ethischer Bedeutsamkeit.“¹⁹ Daß diese Behauptung trotz ihrer Beliebtheit unter Philosophen in dieser Pauschalität nicht aufrecht erhalten werden kann, belegen entsprechende historische Gegenbeispiele, wie sie von ver-

¹⁸ Vgl. Jonas, Hans, a.a.O.1993, S. 22.

¹⁹ Ebd.

schiedenen Autoren angeführt werden.²⁰ Abgesehen von den außereuropäischen, insbesondere indischen und chinesischen Gegenbeispielen hat es auch in der europäischen Geschichte der Philosophie immer wieder ethische Denkansätze gegeben, in denen Tieren oder sogar Pflanzen moralische Berücksichtigung gezollt wurde. So stellt etwa v. d. Pfordten fest, daß eine ethische Anthropozentrik „auch bei den Vorsokratikern generell nicht erkennbar“ sei. Als Beispiel führt er u.a. die Pythagoräer an, bei denen ein Verbot bestand, „(...) Pflanzen und Tiere zu schädigen und zu zerstören (...) und Fleisch (außer von Opfertieren) und Bohnen zu essen.“²¹ Auch in der antiken römischen und griechischen, sowie in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophie gab es, so verdeutlicht v.d. Pfordten, zahlreiche Gegenbeispiele für eine rein anthropozentrische Ethik.²² Auch Schweitzer nimmt auf verschiedene Philosophen Bezug, für die die außermenschliche Natur von ethischer Bedeutung war. So führt er zum Beispiel für das Mittelalter Franziskus von Assisi an, der „(...) die Verbrüderung der Menschen mit der Kreatur als eine himmlische Botschaft verkündet.“²³ Darüber hinaus kann auf die im 18. Jahrhundert einsetzende, äußerst einflußreiche utilitaristische Ethik verwiesen werden, in der alle schmerzempfindenden Lebewesen – neben Menschen also in der Regel zumindest auch Tiere – immer wieder als Objekte moralischer Berücksichtigung betrachtet wurden und werden.²⁴ In Deutschland kann ferner Arthur Schopenhauers Mitleidsethik, die explizit auch auf den Umgang mit Tieren Bezug nimmt, als Gegenbeispiel für eine rein anthropozentrische, kontinentale Ethiktradition angeführt werden.²⁵ Auch Albert Schweitzers Ethik der „*Ehrfurcht vor dem Leben*“ selbst, die

²⁰ Vgl. z.B. Attfield, Robin, „Has the History of Philosophy Ruined the Environment?“ in *Environmental Ethics*, Vol. 13, Summer 1991, p. 127-137; vgl. Schweitzer, Albert, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, München: C.H.Beck, 1997, S. 27, 92ff., S. 131; vgl. v. d. Pfordten, a.a.O., S. 74ff.

²¹ Vgl. v. d. Pfordten, a.a.O., S. 83.

²² Abweichungen von rein anthropozentrischen Ethiken sieht v. d. Pfordten u.a. bei Platon, Porphyrius, Plutarch, Michel de Montaigne, David Hume, Jeremy Bentham, Arthur Schopenhauer, Karl Christian Friedrich Krause und Leonard Nelson.

²³ Vgl. Schweitzer, a.a.O., S. 27.

²⁴ Vgl. Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), New York: Hafner Press, 1963; Berühmt geworden sind die Sätze Benthams, mit denen er sich gegen eine nur auf Menschen beschränkte Ethik respektive für die ethische Berücksichtigung von Tieren ausspricht: „(...) *What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?*“, ebd., S. 311; Im Original sind die unterstrichenen Passagen kursiv gedruckt. Da hier das gesamte Zitat kursiv wiedergegeben wird, wurden die ursprünglich kursiven Passagen durch Unterstreichungen ersetzt.

²⁵ Vgl. Schopenhauer, Arthur, „Preisschrift über die Grundlagen der Moral“ (1860), in ders. *Kleinere Schriften, Sämtliche Werke*, Bd. III, hrsg. v. Ludger Lütkenhaus, Zürich: Haffmans Verlag, 1991, S. 463-632, insbes. S. 518f. u. S. 595-606; vgl. auch Kap. 3.1.3.

der Arzt und Philosoph bereits früh in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts entwickelte, spricht gegen die Vorstellung, daß Ethik stets nur anthropozentrisch, d.h. einzig auf den Kreis der Menschen als Adressaten der Ethik beschränkt geblieben sei.

Dennoch ist hinsichtlich der europäischen Ideengeschichte eine sehr einflußreiche, anthropozentrische Ethiktradition festzustellen, die über Aristoteles, die Stoa, Augustinus, Thomas v. Aquin, Descartes, Spinoza, Kant und Hegel bis hin zu Philosophen unserer Tage reicht.²⁶ Danach wird Moral mehr oder weniger streng auf die menschliche Gemeinde begrenzt, und zwar nicht nur in bezug auf die moralischen Handlungsträger, die naturgemäß in jeder Ethik menschlich sind (insofern ist der Begriff „anthropozentrisch“ etwas irreführend), sondern auch in bezug auf die moralisch zu berücksichtigenden Entitäten. Begründet wird die Ausgrenzung außermenschlicher Entitäten bzw. deren Unterordnung unter die Zwecke des Menschen dabei häufig recht ähnlich, was nicht zuletzt auf gemeinsame religiöse sowie philosophische Denktraditionen zurückzuführen ist.

2.2. Klassische anthropozentrische Argumente

2.2.1. Aristoteles: Naturzwecke bei Tieren und Pflanzen

Von größter Bedeutung für die spätere Philosophiegeschichte des christlichen Abendlandes ist zweifelsohne die aristotelische Philosophie. Sowohl bei Augustinus, als auch bei Thomas von Aquin, die die religiöse Philosophie des Mittelalters in entscheidendem Maße prägten, ist die Nähe zu Aristoteles Lehren bzw. Schriften unbestreitbar. Für Aristoteles verfolgt die außermenschliche Natur zwar ihre jeweils eigenen *teloi*, diese sind aber dem menschlichen *telos* untergeordnet. So erklärt er in seiner *Politik*,

„(...) daß die Pflanzen der Tiere wegen, und dann, daß die anderen animalischen Wesen der Menschen wegen da sind, die zahmen zur Dienstleistung und Nahrung, die wilden, wenn nicht alle, doch die meisten, zur Nahrung und zu sonstiger Hilfe, um Kleidung und Gerätschaften von ihnen zu gewinnen. Wenn nun die Natur nichts

²⁶ Vgl. z.B. die Diskussion bei v. d. Pfordten, a.a.O., S. 81-97; eine strenge Anthropozentrik vertritt heute z.B. Raymond Frey; vgl. Frey, Raymond G., „Rechte, Interessen, Wünsche und Überzeugungen“, in: Krebs, Angelika (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, S. 76-91 (im Orig.: „Rights, Interests, Desires and Beliefs“, in *American Philosophical Quarterly*, 16, 1979.)

unvollständig und auch nichts umsonst macht, so muß sie sie alle um des Menschen willen gemacht haben.“²⁷

Die hierarchische, quasi „naturegegebene“ Ordnung: Mensch-Tier-Pflanze erklärt sich bei Aristoteles durch die unterschiedlichen Seelenvermögen, die er den Lebewesen zuschreibt, und die er als unterschiedlich wertvoll einstuft. Nur der Mensch (bei Aristoteles implizit: der erwachsene, männliche, griechische Bürger der Polis) als *zoon politikon* ist danach in der Lage, sich eigene, vernünftige Zwecke bzw. eine eigene Politik zu setzen und ein höchstes „Gut“ zu verfolgen, welches wiederum in der von niederen Zwecken befreiten Tätigkeit der menschlichen Seele, in der unabhängigen, tätigen Vernunft, kulminiert.²⁸ Da es den Tieren an Vernunft mangelt, und sie mit den Menschen nur das von Aristoteles als geringer eingeschätzte Empfindungsvermögen teilen, sind sie den Menschen untergeordnet, während sie noch eine höhere Stellung einnehmen als die Pflanzen, die lediglich die noch geringer eingestufteten vegetativen Eigenschaften mit Mensch und Tier teilen.²⁹ In der aristotelischen Politik, als auch in der eudämonistischen Tugendlehre, wie sie etwa in der Nikomachischen Ethik und der Eudemischen Ethik dargelegt ist, werden außermenschliche Entitäten daher nicht anders denn als „natürliche“ Mittel für menschliche Zwecke (Ernährung, Ausrüstung usw.) behandelt. Dies bedeutet allerdings nicht, daß Aristoteles jedwedes Handeln gegen Tiere gutgeheißen hätte. Die sinnlose Quälerei eines Tieres etwa würde, auch wenn Aristoteles sich nicht direkt zu dieser Problemstellung äußert, entschieden der eudämonistischen Tugendlehre widersprechen, da das anzustrebende, höchste Gut oder Glück der aristotelischen Argumentation zufolge allein in der tätigen Vernunft zu suchen ist, die sich etwa in der philosophischen oder politischen, nach innen bzw. auf die Polis gerichteten Tätigkeit verwirklicht, nicht aber in der Befriedigung „niederer“ Gelüste.

²⁷ Aristoteles, *Politik*, 3. überarb. Auflage, übers. v. Eugen Rolfes, Stuttgart: Meiner, 1957, 1256b, S. 16.

²⁸ Vgl. die Diskussion bei Aristoteles zum Glück bzw. höchsten Gut in ders., *Nikomachische Ethik*, 2. Auflage, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1966, Buch I, 1094a – 1103a, 10, S. 17-43.

²⁹ Durch die hierarchische Anordnung der Seele, deren Höchstes die Vernunft, deren Niedrigstes das bloße, gefühllose Leben ist, erklärt sich bei Aristoteles auch die geringere Wertigkeit von „natürlichen“ Sklaven und Frauen. Denn diese sind seiner Ansicht nach nicht in der Lage, sich eine eigene, vernünftige Politik zu setzen, da sie von Natur aus über eine geringere Vernunft, ein geringeres Seelenvermögen, verfügen. So ähneln sie eher den Tieren bzw. Kindern als den – griechischen – Männern. Nicht zuletzt Aristoteles biologisch begründete Inferiorität der Frauen stellt aus heutiger Sicht ein krasses und haarsträubendes Beispiel wissenschaftlich-biologisch formulierter, falscher Vorurteile dar, die deutliche Konsequenzen für die ethisch begründete, untergeordnete Stellung der Frauen in der Gesellschaft hatten. Vgl. u.a. Aristoteles, *Metaphysik*, Stuttgart: Reclam, 1984; vgl. auch sehr instruktiv zur Stellung der Frau bei Aristoteles: Giulia Sissa, „Philosophies du Genre. Platon, Aristote et la différence des sexes“, in Duby, Georges, Michelle Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, Vol. 1, *Antiquité*, Paris: Plon, 1991, S. 65-98.

Zur Kritik: Eine umfassende Kritik der aristotelischen Tugendlehre würde zweifelsohne den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.³⁰ Es soll hier nur auf zwei wichtige Schwachpunkte der aristotelischen Tugendlehre in bezug auf die außermenschliche Natur aufmerksam gemacht werden. Erstens geht Aristoteles von einer Naturteleologie aus, die heute, in Anbetracht der Erkenntnisse der modernen Biologie und Naturwissenschaften, kaum ernsthaft aufrechtzuerhalten ist. Weder kann begründet davon ausgegangen werden, daß Pflanzen und Tiere zu einem bestimmten, natürlichen Zweck, der darüber hinaus auch noch außerhalb ihrer selbst liegt, leben (also etwa zu dem Zweck, von anderen gefressen oder benutzt zu werden). Noch kann in der Folge die Annahme befriedigen, daß rationales Leben quasi „natürlich“ höher zu bewerten sei als irrationale(re)s Leben. Um eine derartige Aussage zu begründen, müßten andere Argumente und Kriterien ins Feld geführt werden.

Fazit: Das Argument der Naturteleologie und der natürlichen Höherwertigkeit des Menschen muß als unbeweisbar zurückgewiesen werden. Die Frage nach dem moralischen Verhältnis zwischen Mensch und außermenschlicher Natur bleibt damit offen.

2.2.2. Thomas v. Aquin : Tier und Pflanze unter Gottes Willen

Eine Aristoteles sehr ähnliche, deutlich von ihm beeinflusste Position vertreten später Augustinus und Thomas v. Aquin. Bei ihnen wird die bei ihrem griechischen Vorbild noch rein auf Naturbeobachtung zurückzuführende, behauptete Naturteleologie durch den Willen eines Schöpfergottes verstärkt und erweitert.³¹ So schreibt Thomas v. Aquin:

„Keiner sündigt, indem er eine Sache zu dem verwendet, wozu sie bestimmt ist. In der Ordnung der Wesen aber sind die unvollkommenen wegen der vollkommenen da; wie auch die Natur beim Vorgang der Zeugung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet. Wie daher bei der Zeugung der Menschen zuerst das Lebewesen, dann das Sinnenwesen, zuletzt der Mensch da ist, so sind auch die Wesen, die nur Leben haben, wie die Pflanzen, im allgemeinen für alle Tiere da, und

³⁰ Die häufigste Kritik an der aristotelischen Tugendlehre bezieht sich auf ihre allgemeine, teleologische Ausrichtung, wodurch gutes, „tugendhaftes“ Handeln erst im Hinblick auf den Zweck eines glücklichen Lebens seinen Sinn erfährt und gewissermaßen zu einer persönlichen Politik zur Erreichung dieses „außerethischen“ Zweckes wird. Zur Kritik an dieser Kritik vgl. Spaemann, Robert, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1989, insbes. S. 15-84.

³¹ Dabei wird das persönliche Streben nach dem höchsten Glück durch das Streben nach dem Erfüllen des göttlichen Willens ersetzt. Das Glück wird dabei als versprochene Rekompensation auf das Jenseits verlegt.

die Tiere für den Menschen. Wenn deshalb der Mensch die Pflanzen gebraucht für die Tiere und die Tiere zum Nutzen der Menschen, so ist das nicht unerlaubt.³²

Welche zentrale Bedeutung in dieser Argumentation, die in der christlichen Sittenlehre und Tradition äußerst einflußreich war, neben der „Gottgewolltheit“ der Nutzung von Tieren und Pflanzen dem Aspekt der mangelnden Vernunft nicht-menschlicher Lebewesen zukommt, zeigt sich, wenn Thomas v. Aquin weiter ausführt:

„Die Tiere und Pflanzen haben nicht das Leben der Vernunft, wodurch sie selbst ihr Leben ‚führen‘ könnten, sondern immer werden sie auf Grund eines naturhaften Antriebes gleichsam von einem anderen ‚gelebt‘. Das ist ein Zeichen dafür, daß sie von Natur aus zum Dienste und Gebrauch anderer Wesen bestimmt sind.“³³

In diesem Denksystem bleibt eine direkte *ethische* Berücksichtigung nicht-menschlicher Lebewesen explizit ausgeschlossen, wie die Logik folgender Argumentation verdeutlicht:

„Wer das Rind eines anderen tötet, sündigt zwar, doch nicht, weil er ein Rind getötet hat, sondern weil er einen Menschen an seinem Eigentum geschädigt hat. Deshalb fällt das nicht unter die Sünde des Mordes, sondern unter die Sünde des Diebstahles oder Raubes.“³⁴

Dadurch, daß nun die Tötung eines Tieres – zu welchem Zwecke auch immer – in der Logik dieser Argumentation an sich explizit eine moralisch neutrale Handlung darstellt und nur im Hinblick auf eine andere Person, die einen Besitzanspruch an das jeweilige Tier anmeldet, ethisch relevant und „sündhaft“ wird, erfährt das anthropozentrische Moment in der Ethik, das bereits im Kern in Aristoteles Ethik angelegt war, in der mittelalterlichen Scholastik eine erhebliche Verstärkung.

³² Thomas v. Aquin, *Summa Theologica*, vollst. dt.-lat. Ausgabe, hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie, Walberg bei Köln, Heidelberg, München, Graz u.a.: Verlag Anton Pustet u. F.H. Kehrle, 1953, Bd. 18. II-II, Qu. 57-79, hier Qu. 64, Art. 1, S. 153. Etwas später wird dieses Argument auch mit Bibelstellen belegt: „Denn so heißt es Gn 1, 29f.: ‚Sehet, Ich habe euch alles Kraut und alle Bäume gegeben, daß sie euch und allen Tieren zur Nahrung seien.‘ Und Gn 9,3 heißt es: ‚Alles, was sich regt und lebt, soll euch zur Speise dienen.‘“

³³ Ebd., S. 154.

³⁴ Ebd.

Zur Kritik: Wie nun für Aristoteles, so gilt auch in bezug auf Thomas von Aquin und den ähnlich argumentierenden Augustinus die bereits erhobene Kritik an einer un gerechtfertigten Naturteleologie: Eine quasi natürliche „Bestimmung“ von Tieren und Pflanzen zum Gebrauch für den Menschen kann nicht bewiesen werden. Auch für die „Gottgewolltheit“ einer hierarchischen Ordnung, wie sie von den beiden Denkern wie selbstverständlich vorausgesetzt wird, können in der Natur keine Beweise gefunden werden – eher lassen sich, wie die modernen Evolutionstheorien zeigen, Gegenbeweise finden.³⁵

Fazit: Wie die Naturteleologie, so ist auch das „göttliche“ Argument keiner kritischen Reflexion zugänglich und muß daher insgesamt im Rahmen der philosophischen Diskussion zurückgewiesen werden.

2.2.3. Kant : Vernunft als zentrales ethisches Kriterium und Ausschlußprinzip

Während bis zur Zeit der Aufklärung die ethischen Argumentationen in bezug auf die nicht-menschliche Umwelt noch stark an ein theotionales System gebunden sind, wird diese religiöse Überwölbung ethischer Argumente nicht zuletzt unter dem Eindruck des steigenden Erfolges der Technik und Naturwissenschaften ab dem 17. Jahrhundert zugunsten „natürlicher“, „wissenschaftlicher“ Tatsachen und Begründungen immer mehr zurückgedrängt. Dabei behält das bis dahin stärkste anthropozentrische Argument in der ethischen Diskussion, nämlich das der fehlenden Vernunft der Tiere und Pflanzen, allerdings seine zentrale Rolle.³⁶ Dieses zeigt sich auch bei Kant, der in seiner Konzeption gänzlich auf religiöse Gründe verzichtet, wenn er die direkte Berücksichtigung von Tieren und Pflanzen innerhalb einer von „bloßer Vernunft“ angeleiteten Ethik kategorisch ausschließt.

³⁵ Danach stellt sich die Entstehung und Entwicklung des Lebens auf der Erde als eine endlose Kette zufälliger Genmutationen und daran anschließender natürlicher Selektion der jeweils am besten an die herrschenden Umweltbedingungen angepaßten Individuen und Arten dar, ohne daß eine gezielte, gerichtete Evolution in eine bestimmte Richtung erkennbar wäre.

³⁶ So vergleicht z.B. Descartes im 17. Jahrhundert in seinem *Discours de la méthode* die - bei ihm noch „von Gottes Hand geschaffenen“ - Tiere bekanntermaßen mit seelenlosen Automaten respektive Maschinen, deren mangelnde Vernunftfähigkeit er durch ihre fehlende Sprachfähigkeit zu beweisen versucht: "(...) *Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées*", Descartes, René, *Discours de la Méthode*, texte et commentaire par Etienne Gilson, Paris : Vrin, 1987, 5ème partie, S. 57; vgl. auch ebd. S. 55-56.

In Kants Konzeption gibt der Besitz der Vernunft eines Wesens den einzigen Grund für dessen *direkte* moralische Berücksichtigung ab.³⁷ Vernunftwesen zeichnen sich dadurch aus, daß sie einen freien Willen besitzen und sich selbst in Freiheit Zwecke setzen und Lebenspläne schmieden können.³⁸ Gemäß Kant können sich nur solche Wesen durch ihre praktische Vernunft, d.i. ihren freien, unaffizierten Willen, eigene Handlungsmaximen setzen - in bezug auf moralische Gesetze formuliert als kategorische Imperative, d.h. unbedingte Verbote und Gebote - und sich somit freiwillig einer allgemeinen Gesetzgebung, die, so postuliert Kant, für alle Vernunftwesen, die Anteil an einem „Reich der Zwecke“ haben, a priori gelten muß, unterwerfen.³⁹ Der absolute Wert und die Würde des Menschen leiten sich dabei bei Kant allein von dem „unvergleichbaren Wert“ der auf freier, praktischer Vernunft beruhenden moralischen Gesetzgebung ab:

„Denn es hat nichts einen Wert als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß eben darum eine Würde d.i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. *Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“⁴⁰

Die Autonomie ist hier eine Realisierung der dem Menschen notwendig zukommenden Unbedingtheit, sie allein verleiht ihm einen absoluten Wert und macht ihn zu einem Träger der Menschenwürde. Die Würde bestimmt das Verhältnis aller ihrer Träger zueinander und zu sich selbst. Sie wird vom Menschen als Aufgabe wahrgenommen, d.h. er muß sich für sein (un-)würdiges Handeln vor sich selbst und vor den anderen jeweils rechtfertigen. Kant findet nun diese wert- und würdeverleihende Autonomie, diese praktische Vernunft, auf der Erde nur bei menschlichen Personen vor. Alle anderen, nicht-vernünftigen, nicht-menschlichen Lebewesen („Sachen“) haben ihm zufolge nur einen relativen Wert und werden aus dem Kreis der *direkten* Adressaten moralischer Handlungen ausge-

³⁷ Insofern handelt es sich, wie v.d. Pfordten zu Recht bemerkt, streng genommen auch nicht um eine anthropozentrische, sondern um eine ratiozentrische Ethik, da sie nicht von vornherein außermenschliche Wesen ausschließt, vgl. dazu ders., a.a.O., S. 44.

³⁸ So schreibt Kant: „Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt“, vgl. Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von Karl Vorländer, Hamburg: Meiner Verlag, 1965, S. 61.

³⁹ Vgl. Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, hrsg. von Karl Vorländer, Hamburg: Meiner Verlag, 1966, S. 31-32, 56-57. Entsprechend lautet auch der Kategorische Imperativ bei Kant: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“, ders.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 42.

⁴⁰ Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 59-60.

grenzt.⁴¹ So formuliert er in der Metaphysik der Sitten, im ersten Teil seiner Tugendlehre in § 16, diesbezüglich selbst:

„Nach der bloßen Vernunft zu urteilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subjekt ist die moralische Nötigung durch dieses seinen Willen. (...) Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der aktiven oder passiven) fähig wäre, als bloß den Menschen.“⁴²

Entsprechend bezieht sich auch die Zweckformel, die eine der von Kant entwickelten Variationen des Kategorischen Imperativs darstellt, nur auf die Menschheit: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁴³

Ausdrücklich schließt Kant in der Folge die Möglichkeit *direkter* Pflichten gegen nichtmenschliche Lebewesen aus.⁴⁴ Allenfalls könne es Pflichten „in Ansehung anderer Wesen“ geben, wie er zunächst am Beispiel der leblosen und nicht-empfindungsfähigen Natur ausführt:

„In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören (*spiritus destructionis*) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider: weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z.B. die schönen Kristallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsbereichs).“⁴⁵

Während Kant zufolge nichts gegen eine „ohne Qual verrichtete Tötung“ von Tieren oder ihre maßvolle Nutzung zum Beispiel als Arbeitskraft spricht, lehnt er die Tierquälerei

⁴¹ Daraus ergibt sich im übrigen auch eine Schwierigkeit von Theorien kantischen Typs, Menschen als direkte Adressaten moralischer Handlungen in die Ethik einzubeziehen, die selbst zu vernünftigem Handeln nicht in der Lage sind, wie dies bei Kleinkindern, schwerst geistig behinderten und alten, verwirrten Menschen der Fall ist.

⁴² Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 295.

⁴³ Ders., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 52.

⁴⁴ In der *Metaphysik der Sitten* wird folgerichtig unterschieden zwischen *Person* und *Sache*, wobei Tiere und Pflanzen unter die gesetzlich gebräuchliche Definition der „Sache“ fallen: „*Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (...); woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist. Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (res corporalis)*“, vgl. a.a.O., S. 26-27.

⁴⁵ Ebd., S. 296.

entsprechend nur mit Blick auf die negativen Konsequenzen für die Menschen und deren Moral, nicht also für das gequälte Tier selbst, ab:

„In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird.“⁴⁶

Eine weitere *indirekte* Pflicht in Ansehung eines Tieres sieht Kant mit Bezug auf die Dankbarkeit gegenüber einem Arbeitstier. Diese zielt wiederum nicht wirklich auf das Arbeitstier ab, sondern auf die Pflege des Dankbarkeitsgefühls, das für Kant nur im Bereich der menschlichen Moral Sinn ergibt:

„– Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört *i n d i r e k t* zur Pflicht des Menschen, nämlich in *A n s e h u n g* dieser Tiere, *d i r e k t* aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen *g e g e n* sich selbst.“⁴⁷

Kants Pflichtenlehre läßt somit zwar keinen Raum für *direktes*, ethisches Handeln gegenüber der außermenschlichen Natur, dennoch scheint Kant nicht jede willkürliche Handlung gegenüber Tieren, Pflanzen oder gar Mineralien *gutheißen* bzw. als moralisch neutral bewerten zu wollen.

Zur Kritik: Kants indirekten Argumente für den Schutz bzw. den rechten Umgang mit außermenschlichen Entitäten entbehren nicht einer gewissen Schwäche, die letztlich dadurch verursacht wird, daß die angeführten Begründungen sich nie direkt auf die vernunftlose Entität selbst, sondern immer auf Menschen beziehen. Wenn nun Tiere nur für uns Mittel oder Instrument sein können, und sich damit im Grunde von einem Hammer oder einer Schaufel nur dadurch unterscheiden, daß sie Empfindungen zeigen, stellt sich unweigerlich die Frage, ob es dann überhaupt sinnvoll wäre, aus quasi pädagogischen Gründen einem Hund gegenüber Dankbarkeit zu üben und ihn nicht zu quälen, zumal er

⁴⁶ Ebd.; interessanterweise äußert sich bereits Kant im Zusammenhang mit dem zitierten Beispiel auch zu Tierversuchen, wenn er erklärt, daß „(...)die martervollen physischen Versuche zum bloßen Behuf der Spekulation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind.“; vgl. ebd., S. 296.

⁴⁷ Ebd., S. 297; zur Kritik an dieser Argumentation vgl. die nachfolgenden Ausführungen.

selbst weder die Dankbarkeit als solche einsehen noch eine Quälerei als grausam verstehen könnte?⁴⁸ Müßte man sich, wenn das pädagogische Argument stichhaltig wäre, dann nicht mit der gleichen Konsequenz auch dem Hammer oder der Schaufel gegenüber dankbar oder mitleidig zeigen? Schließlich: Wenn eine so große Kluft zwischen dem Mensch als vernünftigem Wesen und dem Tier als unvernünftige Natur besteht, wie Kant dies annimmt, dann fällt es schwer einzusehen, warum wir als Menschen nicht bei der Behandlung von Tieren einen anderen Maßstab anlegen können sollten, ohne daß dies sich negativ auf die Behandlung anderer Menschen auswirken würde.⁴⁹ Wir müßten ohne Probleme in der Lage sein, die Behandlung einer außermenschlichen Entität, die ohnehin nicht von Kategorien wie Mitleid, Grausamkeit usw. tangiert werden könnte, von der eines Menschen so klar zu unterscheiden, daß die wie auch immer geartete Behandlung einer außermenschlichen Natur für unseren Umgang mit anderen Menschen überhaupt keine Rolle spielte.

Insgesamt stellt sich aber, von der genannten Schwierigkeit einmal abgesehen, die Frage, ob aus Kants Ansatz notwendig mindestens ein prinzipieller Ausschluß von nicht vernunftfähigen Lebewesen aus einer direkten ethischen Berücksichtigung folgt?⁵⁰ Diese Frage wird von zahlreichen Autoren in der ökoethischen Debatte verneint. So weist beispielsweise Ursula Wolf darauf hin, daß sowohl der absolute Wertcharakter der Vernunft als auch die Vernünftigkeit von Personen, die bei Kant nicht in einem empirischen Sinn verstanden wird sondern, so Wolf, „als eine Eigenschaft, die alle Personen gleichermaßen durch ihre Zugehörigkeit zur Welt der Vernunft haben, die über der empirischen Welt steht“, metaphysische Annahmen sind, die sich nicht weiter begründen lassen.⁵¹ Sobald man diese metaphysischen Prämissen nicht mitmacht, fehlt, so argumentiert Wolf, eine befriedigende Antwort auf die Fragen, warum man Wesen ausgerechnet wegen ihrer Vernunft

⁴⁸ Vgl. z.B. die Diskussion bei Michael Schlitt, der aus kantischer und zugleich religiöser Sicht argumentiert, daß der Mensch „den Tieren nichts Gutes im ethischen Sinne tun“ könne, da sie es nicht verstünden - „Die Bewandnis des moralisch Guten bleibt (...) jedem subhumanen Lebewesen immer verschlossen.“, ders., *Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen – Theologische Grundlagen – Kriterien*, Paderborn u.a.: Schöningh, 1992, S. 40-41. Schlitts Rede von „subhumanen“ Lebewesen erscheint nicht zuletzt bereits deshalb unglücklich gewählt, weil er von Anfang an eine bedenkliche Wertung impliziert, durch die Wesen, die nicht über die menschliche Fähigkeit der Vernunft verfügen, als automatisch unvollkommener und weniger wertvoll qualifiziert werden.

⁴⁹ Vgl. zu diesem Problem auch Wolf, Ursula, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt: Klostermann, 1990, S. 36-37.

⁵⁰ In Anbetracht der eng umgrenzten Aufgabenstellung dieser Arbeit würde eine umfassendere Diskussion der kantischen Ethikkonzeption zweifelsohne den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

⁵¹ Ursula Wolf, a.a.O., 1990, S. 34; vgl. auch ebd. S. 69, wo Wolf schreibt: „Daß die Vernunft (...) etwas absolut Wertvolles ist, und daß sie das einzige ist, was für das Selbstverständnis heutiger Personen als absolut wertvoll in Frage kommt, läßt sich ebenso wenig begründen wie jede andere höhere Wertüberzeugung.“

moralisch behandeln sollte und wie jede menschliche Person trotz der individuell unterschiedlich ausgebildeten Vernunftfähigkeit auf die gleiche Weise unter die moralischen Imperative fallen sollte.⁵² So ist für Wolf nicht zwingend, daß „die Vernunft etwas absolut Gutes und Achtenswertes ist und daß sie der einzige mögliche Kandidat für diesen Status ist“.⁵³

In eine ähnliche Richtung zielt eine Kritik v.d. Pfordtens. Ihm zufolge ist Kants Annahme, daß allein die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst existiert, eine Existenzbehauptung, „die zur Rechtfertigung einer ethischen Position mit normativem Anspruch kein wirkliches Argument“ ist.⁵⁴ Sie könne besonders aber in ethischer Hinsicht keinen Alleinberücksichtigungsanspruch vernünftiger Wesen plausibel machen:

„Selbst wenn man zugesteht, daß die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst ethische Berücksichtigung verdient, so schließt dies nicht aus, daß dies auch für andere Entitäten zutreffen kann.“⁵⁵

Tiere oder Pflanzen existieren, darauf verweisen beide genannten Autoren, selbst wenn sie nicht zu vernünftigem Handeln in der Lage sind, nicht automatisch nur als Mittel oder Instrumente des Menschen. So stellt Wolf fest, daß Tiere faktisch nicht darauf angewiesen seien, „von uns gebraucht zu werden, um ihr Leben auszufüllen“.⁵⁶ Die Zweckbestimmung des Tieres sei nicht die Nützlichkeit für den Menschen. Es stellt sich somit die Frage, warum ein vernünftiges Wesen nicht auch die unvernünftigen Zwecke oder Eigenschaften eines anderen Wesens bei seinem moralischen Handeln berücksichtigen können sollte. So argumentiert denn auch v.d. Pfordten:

„Die praktische Vernunft ist durchaus in der Lage, auch nichtrationale Eigenschaften anderer betroffener Entitäten zu beachten, ohne sich deren Relationsmodus der Kausalgesetzlichkeit aufzwingen lassen zu müssen. (...) Souveränität und Superiorität der praktischen Vernunft bestehen gerade darin, daß sie nichtrationale Eigen-

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ Ebd., S. 33-34.; Auch wenn man den absoluten Wert der Vernunft und den gleichen Wert von Personen nun beispielsweise nicht mehr metaphysisch, sondern als Ideal verteidigte, das „wir selbst aufstellen, weil wir es wollen“, bleibt für Wolf die Gefahr der willkürlichen Festlegung dieses Kriteriums, vgl. ihre Diskussion 1990, S. 71ff; vgl. außerdem die ausführlichere Diskussion der Wolfschen Position in Kap. 3.1.3.

Vgl. auch Schopenhauers Kritik an Kants Ethikkonzeption in seiner *Preisschrift über die Grundlagen der Moral*, in ders., *Kleinere Schriften*, Werke in 5 Bänden, Bd. III, Zürich: Haffmanns, 1991, S. 498.

⁵⁴ V.d. Pfordten, a.a.O., S. 47.

⁵⁵ Ebd., S. 47.

⁵⁶ Wolf, a.a.O., S. 35.

schaften anderer Entitäten um ihrer selbst willen, aber im Rahmen einer rationalen ethischen Rechtfertigung berücksichtigen kann.“⁵⁷

Fazit: Die genannten Argumente legen somit den Schluß nahe, daß Kants Ethikmodell trotz seiner argumentativen Stärke einen *prinzipiellen* Ausschluß der außermenschlichen Natur aus dem Kreis der Adressaten ethischer Handlungen nicht abschließend begründen kann.⁵⁸

2.3. Neuere anthropozentrische Argumentationslinien

Da die bisher diskutierten Argumente zum ethischen Ausschluß aller außermenschlichen Naturentitäten nicht ausreichten, sollen im folgenden noch zwei anthropozentrische Ansätze bzw. Argumente neuerer Zeit diskutiert werden, namentlich jene von Raymond G. Frey sowie die von Jürgen Habermas. Freys Position ist deshalb interessant, weil sie in ganz besonderem Maße eine Herausforderung für die in der aktuellen, ökoethischen Diskussion sehr einflußreichen utilitaristischen Ethikansätze darstellt. Habermas Position repräsentiert wiederum eine Variante der in den vergangenen Jahrzehnten sehr populären Vertragsethiken, anhand der gleichzeitig die allgemeinen Schwächen einer vertraglichen Ethik deutlich gemacht werden können.⁵⁹

2.3.1. Raymond G. Frey: Ohne Wünsche keine moralischen Ansprüche

Im Rahmen der Diskussion um moralische Rechte für Tiere stellt sich Frey⁶⁰ die Frage, ob Tiere Wesen sind, die das logische Subjekt von Rechten sein können, mit anderen Worten, ob sie einen Anspruch auf moralische Berücksichtigung durch den Menschen ha-

⁵⁷ V.d. Pfordten, a.a.O., S. 48-49.

⁵⁸ Verschiedene Autoren haben in der Vergangenheit versucht, das kantische Modell entsprechend so zu erweitern, daß außermenschliche Entitäten darin einen Platz finden. Vgl. hierzu insbes. die Ansätze Tom Regans und Paul W. Taylors, die in Kap. 3.1.2. und in Kap. 3.2.1 dargestellt und diskutiert werden.

⁵⁹ Andere Beispiele für Vertragsethiken bieten z.B. John Rawls *Theorie der Gerechtigkeit* (ders., *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), Karl-Otto Apels transzendentalpragmatische Diskursethik (ders., *Transformation der Philosophie*, Bd. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973) oder David Gauthiers *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

⁶⁰ Vgl. Frey, Raymond G., „Rechte, Interessen, Wünsche und Überzeugungen“, in Krebs, Angelika (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997, S. 76-91 (im Orig.: „Rights, Interests, Desires and Beliefs“, in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, 1979, S. 233-239); vgl. außerdem Frey, Raymond G., *Interests and Rights. The Case Against Animals*, Toronto, Oxford: Clarendon Press, Oxford University, 1980.

ben. Er kommt zu einer negativen Antwort. Dabei argumentiert er wie folgt: mit Leonard Nelson postuliert er, daß nur Wesen, die Interessen haben, auch Rechte haben können. Während Nelson jedoch davon ausgeht, daß Tiere Träger von Interessen sein können und somit unseren moralischen Respekt verdienen, streitet Frey diesen letzten Punkt ab. Denn Interessen setzen wiederum, so Frey, ein Wollen voraus, das man nicht als bloßes Bedürfnis - etwa einer Pflanze nach Wasser - auffassen dürfe, sondern das als Wunsch formuliert werden müsse. Tiere und Pflanzen aber hätten, so Frey, keine Wünsche. Denn Wünsche setzen Überzeugungen voraus und diese seien „nicht mit der Abwesenheit von Sprache und linguistischen Fähigkeiten vereinbar (...)“⁶¹.

Zur Kritik: Wäre Freys Argumentation schlüssig, so würde sie eine Reihe von utilitaristischen Ansätzen, die ebenfalls mit Interessen argumentieren, in ihrer Existenz gefährden. Gegen Freys Position lassen sich jedoch einige Einwände vorbringen, die u.a. dessen unbegründet hohen Ansprüche an die Art und Formulierung eines Wunsches betreffen, die ein Wesen erfüllen muß, damit dieser Wunsch als Interesse und in der Folge als ethisch berücksichtigungswürdig von ihm ernstgenommen wird. So argumentiert etwa v.d. Pfordten gegen Freys Vorstellung, daß Wünsche die Fähigkeit zu kognitiven Annahmen voraussetzen.⁶²

„Gerade für die in besonderem Maß ethisch relevanten Wünsche nach Lebenserhalt, Stillen von Hunger und Durst, Wärme etc. sind gar keine oder kaum kognitive Annahmen erforderlich.“⁶³

V.d. Pfordten nennt als Beispiel das Schwein, das nicht erst verbal ausdrücken können muß, daß es nicht geschlachtet werden möchte, um eben diesen Wunsch in sich zu tragen und auch nach außen deutlich zu machen. In der Tat, wer je die offenbare Todesangst eines quiekenden Schweines erlebt hat, das zur Schlachtbank geführt wird, wird jenem Autor zustimmen und kaum mehr daran zweifeln, daß ein solches Schwein sich „von ganzem Herzen“ wünscht, ja danach strebt, weiter zu leben und nicht zu sterben.

⁶¹ Frey, 1997, S. 76-91.

⁶² Der Autor erörtert verschiedene Einwände gegen Freys Position; vgl. v.d.Pfordten, a.a.O., S. 51ff.; vgl. ausserdem die ausführliche Kritik bei Regan, Tom, *The Case For Animal Rights*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, (1983) 1985, S.38-49.

⁶³ V.d. Pfordten, a.a.O., S. 52.

Im übrigen sei angemerkt, daß viele menschliche Wünsche ebenfalls nur gering oder gar nicht reflektiert sind. So haben Menschen ebenso wie Tiere zweifelsohne unzählige spontane sinnliche Wünsche und Begierden, die wir bei unserem ethischen Handeln auch berücksichtigen. Es ist daher kaum einzusehen, warum sich ethische Handlungen ausschließlich auf Lebewesen beziehen sollten, die reflektierte Wünsche hegen.

Darüber hinaus kann Freys These, daß kognitive Annahmen über die Welt stets Sprache voraussetzen bzw. die Zuschreibung von Wahrheit gegenüber Sätzen erfordern, angezweifelt werden. V.d. Pfordten nennt das Beispiel einer Person, die durch einen Schlaganfall ihre Sprachfähigkeit verloren hat und schließt:

„Wenn diese Person eine Handlung vornimmt, die bestimmte kognitive Annahmen voraussetzt, so können und müssen ihr diese kognitiven Annahmen zugeschrieben werden, ohne daß man den Inhalt der Annahme durch die Annahme über die Wahrheit eines Satzes ersetzen könnte.“⁶⁴

Regan argumentiert in die gleiche Richtung, wenn er feststellt, daß nach Freys Logik Personen, die unterschiedliche Sprachen sprechen und jeweils keinerlei Kenntnisse der Sprache des Gegenübers besitzen, keine Möglichkeit hätten, diesem kognitive Annahmen zuzuschreiben. Dies können wir jedoch häufig ohne weiteres, so Regan:

„Frey’s view (...) fails to explain how it is possible to do what sometimes we plainly are able to do – namely, correctly attribute beliefs to people who do not understand a particular language and who thus cannot believe that sentences in that language are true.“⁶⁵

Abgesehen von den geäußerten Kritikpunkten bleibt aber insbesondere auch die Freysche Fragestellung als solche zweifelhaft. So stellt sich die Frage, welchen Sinn es überhaupt macht, in bezug auf Ethik von moralischen *Rechten* für außermenschliche Wesen zu sprechen. Muß sich eine jede ethische Handlung überhaupt in moralische *Rechte* des Gegenübers auf diese Handlung übersetzen lassen? Eine solche Auffassung ist fragwürdig und in der philosophischen Diskussion zurecht sehr umstritten. Birnbacher vertritt etwa die Ansicht, daß die Rede von moralischen Rechten eines Individuums gegenüber einem moralisch Handelnden immer dann gerechtfertigt ist, wenn letzterer eine Pflicht gegenüber erste-

⁶⁴ Ebd., S. 51.

⁶⁵ Regan, 1983, S. 41.

rem hat.⁶⁶ Er verweist in diesem Zusammenhang auf den in der philosophischen Tradition bedeutenden Unterschied zwischen sogenannten vollkommenen (Rechts-) und unvollkommenen (Liebes-)Pflichten. Danach steht vollkommenen Pflichten (z.B. der Nichtverletzung) auf seiten des Pflichtobjektes ein Recht gegenüber (z.B. auf Nichtschädigung), während unvollkommenen Pflichten auf Seiten des Pflichtobjektes kein Recht gegenüber steht.⁶⁷ Entgegen Freys Annahme kann aus dieser Sicht die Rede von moralischen Rechten, sofern sie sich auf direkte Verpflichtungen unsererseits gegenüber anderen Entitäten beziehen, *prinzipiell* problemlos auch auf außermenschliche Wesen angewendet werden, selbst wenn letztere diese „Rechte“ nie selbst werden einfordern können. Freys Position zu moralischen Rechten erscheint demgegenüber zu verengt. Zum Ausschluß nicht-menschlicher Entitäten aus ethischen Erwägungen reicht es nicht aus, die möglichen Adressaten moralischer Handlungen automatisch mit jenen zusammenfallen zu lassen, die auch moralische Rechte *einfordern* können.⁶⁸ Eine solche Begrenzung ethischer Handlungen auf mögliche Träger von Rechten müßte gesondert erläutert und begründet werden.⁶⁹

Fazit: Freys Argumente für den prinzipiellen Ausschluß nicht-menschlicher Entitäten aus dem Kreis moralischer Adressaten müssen aufgrund unplausibler Annahmen und Prämissen insgesamt zurückgewiesen werden.

2.3.2. Habermas: Tiere und Pflanzen als Vertragspartner?

Jürgen Habermas vertritt eine Theorie kantischen Typs, insofern er eine deontologische Version der Vernunftmoral vorschlägt, bei der sich moralische Verpflichtungen auf sprach- und handlungsfähige Subjekte als Teilnehmer einer Kommunikationsgemeinschaft

⁶⁶ Vgl. Birnbacher, Dieter, „Sind wir für die Natur verantwortlich?“, in ders.(Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart: Reclam, 1996, S. 103-139 sowie ders., „Was gegen Natur-Rechte spricht“, in *Universitas, Zeitschrift für interdisziplinäre Wissenschaft*, 49. Jg, Nr. 572, Februar 1994, S. 146-156.

⁶⁷ Vgl. Birnbacher, a.a.O., 1996, S. 123-125. So hat etwa ein Bettler kein moralisches Recht gegenüber einem bestimmten Spaziergänger auf eine milde Gabe. Der Spaziergänger wiederum hat keine Pflicht, diesem speziellen Bettler Geld zu reichen. Allerdings würde er unmoralisch handeln, wenn er grundsätzlich nie notbedürftigen Menschen helfen würde. Auch Regan, der moralische Rechte sehr viel weiter auslegt als Frey, weist auf diese Zusammenhänge hin, vgl. ders., a.a.O., 1983, S. 271ff.; vgl. außerdem Kap. 3.1.2.

⁶⁸ Vgl. hierzu auch die Kritik an Kants Position durch v.d.Pfordten in Kap. 2.2.3, wo er feststellt, daß die praktische Vernunft durchaus in der Lage sei, auch nichtrationale Eigenschaften anderer betroffener Entitäten zu beachten. Parallel dazu könnte man auch hier feststellen: Um einer Entität Rechte zuschreiben zu können, muß diese nicht unbedingt selbst Rechte einfordern können.

⁶⁹ Zur ausführlichen Kritik an der präferenzutilitaristischen Position, in der wie bei Frey mit Interessen argumentiert wird, vgl. Kap. 3.1.1.

beschränken.⁷⁰ Habermas Argumentation lautet verkürzt wie folgt : Der Mensch ist in seiner soziokulturellen Lebensform immer schon essentiell auf soziale Interaktion und Kommunikation mit anderen Menschen angewiesen. Sie sind konstitutiv für sein Leben, die Ausbildung seiner Person und seine Beziehung zu anderen. Aus der aus dieser Situation resultierenden, grundsätzlichen Verwehrbarkeit und Schutzbedürftigkeit aller Mitglieder der kommunikativen Gemeinschaft ergibt sich deren wechselseitige Verantwortlichkeit und gegenseitige Anerkennungspflicht, die als unhintergebares, letztes Prinzip von Rationalität eine Voraussetzung jeder Kommunikation darstellen soll. In ihnen erblickt Habermas zugleich auch das zentrale ethische Moment:

„Die Integrität der einzelnen Person erfordert die Stabilisierung eines Geflechts symmetrischer Anerkennungsverhältnisse, in denen unvertretbare Einzelne ihre zerbrechliche Identität als Angehörige einer Gemeinschaft nur gegenseitig sichern können. Die Moral zielt auf eine in der Struktur sprachlich vermittelter Interaktionen angelegte chronische Anfälligkeit einer persönlichen Integrität, die der handgreiflichen Verwehrbarkeit der leiblichen Integrität noch vorausliegt, mit dieser aber verschränkt ist.“⁷¹

Die moralische Gemeinschaft wird in dieser Konzeption entsprechend aus der idealen Diskursgemeinschaft gebildet, an der alle vernünftigen, sprach- und handlungsfähigen Subjekte teilnehmen können und die auf allgemeiner Symmetrie, Reziprozität bzw. dem Prinzip der Gerechtigkeit aufbaut. Die moralische Berücksichtigung außermenschlicher Naturentitäten macht nun in diesem Ethikmodell nur dann Sinn, wenn diesen ein mit Menschen vergleichbarer Kommunikationsstatus zuerkannt werden kann. Diese Möglichkeit sieht Habermas nur eingeschränkt, nur unter bestimmten Bedingungen und auch nur bei bestimmten Tieren :

„Wir müssen den Tieren Aktoreigenschaften zuschreiben können, unter anderem die Fähigkeit, Äußerungen zu initiieren und an uns zu adressieren. Dann haben wir Pflichten, die unseren moralischen Pflichten analog sind, weil sie wie diese in den Voraussetzungen kommunikativen Handelns ihre Basis haben.“⁷²

Habermas spricht mehrfach von *moralanalogen* Pflichten bzw. moralanaloger Verantwortung, die wir also nur Tieren gegenüber haben, die an *unseren* sozialen Interaktionen

⁷⁰ Vgl. Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.

⁷¹ Habermas, Jürgen, „Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption“, in ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, a.a.O., S. 219-226, hier S. 223.

⁷² Ebd., S. 225.

teilnehmen und uns dort als „schonungsbedürftiges Gegenüber“ begegnen, was „eine Anwartschaft auf unsere treuhänderische Wahrnehmung“ ihrer Ansprüche begründet.⁷³

Zur Kritik: Die Probleme dieser Argumentation liegen auf der Hand. Zum einen bleibt völlig vage, welchen Tieren gegenüber wir überhaupt moralisch handeln können. An unseren *sozialen* Interaktionen nehmen allenfalls unsere Haustiere teil. Ob wir noch von sozialer Interaktion bei Rindern oder Masthähnchen, Rehen, Kaninchen oder Heringen sprechen können, ist eher zweifelhaft. Zum anderen, und dies wiegt schwerer als die praktischen Anwendungsschwächen dieser Ethik, führt Habermas den Begriff des „moralanalogen“ Verhaltens gegenüber Tieren ein, ohne ihn näher zu erläutern. Wenn moralisches Handeln dasjenige Handeln darstellt, das wir als „gut“ bewerten, wären dann moralanaloge Handlungen „quasi-gut“? Ein solcher Begriff macht offensichtlich keinen Sinn. Wie der Name bereits andeutet, können moralanaloge Verpflichtungen und Handlungen nur solche sein, die so aussehen wie moralische Verpflichtungen, in Wahrheit aber aus einer anderen Quelle entspringen. Stattdessen gibt Habermas die gleiche Quelle wie jene für moralische Handlungen an (Versehrbarkeit, Verletzlichkeit in der intersozialen Kommunikationssituation). Diese Quelle wiederum konstituiert, wie wir gesehen haben, aber nur eine Ethik, mit der moralisches Handeln zwischen gleichberechtigten Diskursteilnehmern, die sich in einem „Geflecht symmetrischer Anerkennungsverhältnisse“ befinden, begründet wird. An dem symmetrischen Anerkennungsverhältnis scheitern jedoch letztlich wohl alle uns bekannten, außermenschlichen Lebewesen.⁷⁴

Insofern nun diese Variante der Diskursethik – auch gegen den Versuch des Autors – folglich keine außermenschlichen Entitäten als moralische Adressaten zuläßt, muß die Frage gestellt werden, ob die Diskursethik generell eine Ethikkonzeption darstellt, die den Ausschluß aller nicht-menschlichen Entitäten aus ethischen Erwägungen rechtfertigt. Diese

⁷³ Vgl. ebd., S. 224.

⁷⁴ Auch Karl-Otto Apels Versuch, eine ethische Berücksichtigung aller außermenschlichen Naturentitäten mit Hilfe seiner transzendentalpragmatischen Form der Diskursethik zu begründen, scheitert letztlich daran, daß nicht einsichtig ist, wie bzw. warum wir aus dem ethischen Prinzip der idealen Kommunikationssituation eine advokatorische Berücksichtigung nicht-vernünftiger Naturentitäten ableiten sollten; vgl. Apel, Karl-Otto, „The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics“, in Ofsti, Audun (Hrsg.), *Ecology and Ethics*, Trondheim: Tapir Forl., 1992, S. 219-260.

Frage muß verneint werden. Denn bereits in ihren Anfangsgründen bedient sich die Diskursethik eines naturalistischen Argumentes, aus dem keine plausible, normative Kraft entspringt. Denn aus der Tatsache, daß in der menschlichen, intersozialen Kommunikation möglicherweise immer schon bestimmte gegenseitige Schutz- und Anerkennungsverhältnisse vorausgesetzt werden, kann nicht geschlossen werden, daß diese Voraussetzungen gleichzeitig festlegen und *begrenzen*, wann und wie wir moralisch handeln *sollen*. Wie bei anderen Vertragsethiken auch haben wir es bei der Diskursethik im Grunde genommen mit einer Konzeption zu tun, die versucht, mit Hilfe eines bloß formalen Prinzips bzw. einer rein formalen Verfahrensmaxime (gleich, ob es sich dabei um einen „Kategorischen Imperativ“, einen „*veil of ignorance*“, eine ideale Spielsituation oder einen idealen Diskurs handelt) inhaltliche, ethische Normen bzw. moralische Handlungen zu begründen. Dies ist jedoch jeweils nur dann möglich, wenn bereits bei der Bestimmung der formalen Anforderungen normative Prämissen mit eingehen, wenn also von vornherein ein mehr oder weniger „heimlicher“ Ethikimport stattfindet, zum Beispiel dadurch, daß von vornherein eine „gerechte“, „für alle gleich“ geltende Ausgangssituation konzipiert wird.⁷⁵ So haben diese Ethikansätze Schwierigkeiten uns davon zu überzeugen, daß es allererst geboten ist, uns dem jeweils vorgeschlagenen formalen Verfahren tatsächlich zu unterwerfen - anstatt einem anderen mit anderen Prämissen - und uns gleichzeitig plausibel zu begründen, warum es sich bei den aus diesen Verfahren resultierenden „Normen“ wirklich um *ethische* Normen handelt und nicht etwa nur um *ethik- oder moralanaloge* Normen, die nur zufällig mit unseren Vorstellungen bestimmter ethischer Normen konform gehen ohne identisch mit ihnen zu sein und ohne möglicherweise die identische Menge ethischer Normen und Normadressaten abzudecken.⁷⁶

Fazit: Aufgrund ihrer strukturellen Schwächen können weder die Diskursethik noch vergleichbare Vertragstheorien eine befriedigende Antwort auf die Frage geben, in welchem moralischen Verhältnis wir zu Entitäten der außermenschlichen Natur stehen.

⁷⁵ So äußert etwa Ursula Wolf den Verdacht, daß das Vertragsmodell „*nur greift, wenn die Personen bereits mit moralischen Interessen ausgestattet sind*“, vgl. Wolf, a.a.O., S. 32.

⁷⁶ Vgl. ebd.

2.4. Zu Argumenten des indirekten, außerethischen Schutzes der Natur

Vor Abschluß des zweiten Kapitels soll im folgenden noch kurz zu Versuchen anthropozentrisch argumentierender Philosophen Stellung genommen werden, die außermenschliche Natur mit Hilfe sogenannter „indirekter“ Argumente zu schützen ohne ihr einen moralischen Status zuzuerkennen.

Wie nicht zuletzt bereits bei Kant gezeigt wurde, folgt aus einem ethischen Anthropozentrismus nicht, daß die Fürsprecher solcher Positionen gleichzeitig jede sinnlose Tötung, Quälerei oder Ausbeutung nicht-menschlicher Lebewesen gutheißen würden. – Von den entsprechenden Autoren werden in der Regel zusätzliche, indirekte Argumente gegen solche Verhaltensweisen vorgebracht, um zu zeigen, daß für den Schutz der außermenschlichen Natur auch ohne deren ethische Berücksichtigung genügend gesorgt ist. Das quasi-pädagogische Argument bei Kant konnte, wie bereits gezeigt wurde, in dieser Hinsicht allerdings nicht befriedigend überzeugen. Weitere, indirekte Argumente zum außerethischen Schutz der Natur beziehen sich nun beispielsweise auf Klugheitserwägungen, Lebensqualität oder Naturästhetik.⁷⁷ Auch ihre Wirkkraft, etwa zur Begrenzung von sinnloser Naturzerstörung oder absichtlicher Schädigung von Tieren und Pflanzen, bleibt, so soll im weiteren kurz gezeigt werden, begrenzt.

Das Argument der *praktischen Klugheit* stellt in der Regel darauf ab, daß, um das Überleben des Menschen auf der Erde zu sichern, ein schonender Umgang mit natürlichen Ressourcen ohnehin immer schon geboten ist, so daß eine moralische Berücksichtigung der Natur überflüssig erscheint. Das Problem nun ist, daß sinnlose Akte der Zerstörung oder Schädigung aus dieser Perspektive allerdings nur dann „falsch“ erscheinen, wenn sie den Menschen in seiner Existenz in irgendeiner Weise bedrohen. Dies ist aber häufig nicht der Fall und kann ohnehin nur schwer nachgewiesen werden. Ein mißhandelter Hund oder eine ausgerottete Spinnenart wird den Bestand der Menschheit nicht gefährden. Weitere Argumente, wie etwa jene, daß die Ausrottung bestimmter Arten unklug ist, weil diese vielleicht

⁷⁷ Vgl. z.B. die Diskussion bei Angelika Krebs, a.a.O., S. 337ff.; Argumente der Klugheit vertreten z.B. John Passmore und Robert Spaemann; Gernot Böhme und Martin Seel propagieren ästhetische Argumente; Argumente der Lebensqualität bzw. der Heimatverbundenheit wiederum vertreten Hermann Lübke und Klaus-Michael Meyer-Abich.

noch zu anderen Zwecken, etwa zur Gewinnung von Medizin, gebraucht werden könnten, bieten ebenfalls nur unzuverlässigen „Naturschutz“, da sie sich allenfalls auf bestimmte Arten, nicht aber auf einzelne Individuen von Arten beziehen können. Wird das Klugheitsargument mit anderen Argumenten verbunden, etwa mit dem der moralischen Pflicht gegenüber anderen Menschen, so werden einzelne „Missetaten“ dennoch nicht davon erfaßt. Man denke nur an die unzähligen streunenden Hunde und Katzen, entflohenen Wellensittiche, wilden Kaninchen usw., die, da sie keine Besitzer haben, moralisch und klugheitsbedingt „vogelfrei“ wären.

Die *Lebensqualität* ist ein weiteres Argument, um die Natur vor zerstörerischen Handlungen zu schützen. So wird beispielsweise darauf verwiesen, daß die Menschen lieber in einer heilen statt in einer zerstörten Umwelt leben. Eine intakte Natur erhöht entsprechend unsere Lebensqualität. Auch dieses Argument hat einen schwachen Wirkradius. Denn zum einen gibt es unterschiedliche Auffassungen und Konzepte von Lebensqualität: Ausgesprochene „Stadtmenschen“ werden es kaum als Beeinträchtigung ihrer Lebensqualität ansehen, wenn, sehr zum Ärger einiger „Naturfreaks“, zusätzliche Autobahnen gebaut werden, die natürliche Lebensräume zerschneiden und damit bestimmte Arten in ihrem Bestand gefährden. Wenige werden auch ihre Lebensqualität durch die Bestandsgefährdung des Feldhamsters oder des Ziesels beeinträchtigt sehen. Zum anderen bleibt darüber hinaus die persönliche Definition von Lebensqualität häufig primär auf die nahe Umgebung der Menschen beschränkt.⁷⁸ – Bekannt ist das Problem von Sondermülldeponien, die von den meisten Bürgern als notwendig anerkannt werden, die aber trotzdem niemand in seiner Nähe gebaut sehen will. Je weiter von uns entfernt nun Umweltzerstörungen, Schädigungen usw. stattfinden, desto schwächer wird das Argument der dadurch jeweils beeinträchtigten Lebensqualität. Im übrigen bedeutet Lebensqualität für die meisten Menschen vor allem auch: materieller Luxus, und Luxus wiederum ist fast immer mit einem bedeutenden Ressourcenverbrauch – zumeist andernorts – verbunden, der sich wiederum in gravierender Naturzerstörung äußern kann. Wie bei den Argumenten der praktischen Klugheit bleiben zudem auch hier einzelne Individuen von Arten schutzlos menschlichen (Un-)taten ausgeliefert, sofern niemand sich von bestimmten Grausamkeiten persönlich gestört fühlt oder

⁷⁸ Vgl. die Diskussion des Nah- und Fernhorizontes bei Schulz, Walter, *Grundprobleme der Ethik*, Pfullingen: Neske, 1989, S. 317ff.

aber sobald jene heimlich vorgenommen werden, so daß sie zum Beispiel nicht die persönliche Lebensqualität eines Tierfreundes einschränken.

Eine Sonderspielart des Arguments der Lebensqualität ist das der *Heimatverbundenheit*. Danach ist die uns umgebende Natur Bestandteil unserer Heimat, die identitätsstiftend und somit für uns von intrinsischem Wert ist. Auch dieses Argument allein hat denkbar begrenzte Überzeugungskraft zum Schutz der Natur und ihrer Entitäten. Denn es wird schwer fallen, menschenleere Gegenden wie Teile der Antarktis, Wüstengegenden oder bestimmte Bergregionen zu unserer „Heimat“ zu zählen. Auch ist es nicht sinnvoll, den als Heimat bezeichneten Raum als starr und unveränderlich anzusehen. Vielmehr war und ist die räumliche Gestaltung unserer jeweiligen Heimat – abgesehen von den Bewohnern des tropischen Regenwaldes vielleicht – im Laufe der Geschichte immer schon zum Teil erheblichen dynamischen Veränderungen unterworfen – wo früher nur Wiesen waren, fahren heute Schiffe durch einen Kanal, wo gestern die alte Buche stand, steht heute die neue Schule usw. –, die kaum jemand in ihrer Gänze ablehnen würde. Naturschutz als Heimatschutz würde damit zur inhaltsleeren Formel, weil der Begriff „Heimatschutz“ schon strittig ist, da er nicht nur Bewahren und Verharren bedeuten kann.

Im Rahmen des Argumentes der *Naturästhetik* oder des *Naturerlebnisses* wiederum wird auf die Wirkung der Natur auf unser Gemüt abgestellt. Die Natur tut uns gut, wir erfrischen uns in ihr, wir genießen sie, wir finden spirituelle Erneuerung in ihr, usw. Da dem so ist, wird nun gefolgert, daß wir die Natur zur Befriedigung unserer auf sie bezogenen ästhetischen Bedürfnisse bewahren sollen. Hier liegt ebenfalls ein indirektes ethisches Argument vor, da wir moralisch gefordert sind, das als wichtig angesehene, ästhetische Bedürfnis unserer Mitmenschen zu respektieren. Wenngleich dieses Argument einen zum Teil erheblichen Schutz der Natur zur Folge haben kann, so gilt auch hier, daß dieser beileibe nicht umfassend wäre. Denn das jeweils benötigte Areal zur Befriedigung naturästhetischer oder kontemplativer Bedürfnisse bleibt ungewiß. Reichen nicht vielleicht schon kleine Erholungsparks oder kleine Naturschutzparzellen aus, um unsere diesbezüglichen Bedürfnisse zu befriedigen? Wie könnten mit der Naturästhetik menschenfeindliche Gegenden geschützt werden, in der wir nichts „Befreiendes“, „Erhebendes“ oder „Schönes“ erleben? Wird der Boden des Ozeans erst schützenswürdig, wenn hochmoderne Unterseekameras uns Bilder von seiner Schönheit liefern? Außerdem: wie steht es mit der Mehrheit aller Er-

denbewohner, den Gliederfüßlern, die offensichtlich kaum Ziel ästhetischer Naturerlebnisse und Kontemplationen werden? Gleich, ob die Spinne an der Zimmerwand, die Kakerlake auf dem Küchenboden oder die Made im Speck: viele Arten rufen bei den meisten Menschen keinerlei ästhetische Gefühle hervor. Sind sie daher weniger schützenswürdig? Auch einzelne Tier- und Pflanzenindividuen werden, wie bereits in den oberen diskutierten Beispielen gezeigt wurde, von ästhetischen Schutzerwägungen kaum erfaßt. Hier gilt wieder, daß insbesondere heimliche Schädigungen aller Art ohne weiteres denkbar wären.

Fazit: Die diskutierten Beispiele zeigen, daß indirekte Argumente des Naturschutzes zwar durchaus begrenzte Wirkungskraft entfalten können. Sie können aber nicht, wie ihre Verteidiger es gern wollten, alle offensichtlich zerstörerischen, schädlichen Handlungen gegen Teile der Natur abwenden.⁷⁹ Insbesondere vermögen sie nicht, die Frage des ethischen Wirkkreises menschlicher Handlungen zu beantworten. Denn selbst, wenn etwa verschiedene indirekte Argumente gemeinsam einen hinreichenden Schutz der Naturentitäten böten (was sie, wie gezeigt wurde, nicht tun), so würde dies in keiner Weise die ethische Frage nach der Berücksichtigung außermenschlicher Naturentitäten auch nur im entferntesten berühren oder gar vorentscheiden. Denn dann könnten wir mit Bezug auf die menschliche Gemeinschaft mit vergleichbaren Argumenten die „Überflüssigkeit“ jeder Ethik und jeder Frage nach gutem und schlechten Handeln zu beweisen suchen. Eben diese Fragen aber stellen sich uns und zwar, wie sich im folgenden Kapitel bereits zeigen wird, durchaus auch in bezug auf Handlungen, die Entitäten der außermenschlichen Natur betreffen.

Insgesamt kann festgehalten werden, daß neben den unbefriedigenden Argumenten für einen indirekten, außerethischen Schutz der Natur alle bisher diskutierten ethischen Ansätze und Argumente keine ausreichenden Begründungen oder Begründungsansätze für eine ausschließlich anthropozentrische Ethik bzw. für einen generellen Ausschluß außermenschlicher Entitäten aus dem Kreis der Adressaten moralischer Handlungen liefern konnten. Sowohl naturteleologische und religiöse Gründe, als auch Argumente der mangelnden Vernunftfähigkeit und fehlenden Zweckhaftigkeit der Natur sowie der mangelnden Interessen- oder Kommunikations- bzw. Vertragsfähigkeit außermenschlicher Entitäten er-

⁷⁹ Vgl. zu weiterer Kritik gegen indirekte Verpflichtungen z.B. Wolf, a.a.O., S. 31-32.

wiesen sich als Ausschlußgrund wenig geeignet bzw. plausibel und mußten insgesamt abgelehnt werden. In einem nächsten Schritt wird daher im dritten Kapitel die Begründungskraft physiozentrischer Ethikansätze geprüft.

3. Physiozentrische Antworten auf die ethische Frage

Nachdem sich in den bisher diskutierten Ansätzen kein plausibler Hinweis auf einen grundsätzlichen, berechtigten Ausschluß nichtmenschlichen Lebens aus einer menschlichen Moral und Ethik finden ließ, sollen im folgenden verschiedene physiozentrische Argumente und Theorieansätze, die für die Einbeziehung der außermenschlichen Natur in unsere ethischen Reflexionen sprechen, kritisch geprüft werden. Diskutiert werden anhand ausgewählter Beispiele die in der ökoethischen Debatte verteidigten, als ethisch relevant eingestuften Kriterien des *empfindungsfähigen Lebens*, (pathozentrische Ansätze, Kap. 3.1.), des *Lebens*, (biozentrische Ansätze, Kap. 3.2.) sowie der *Natur* bzw. *aller Entitäten in der Natur* (radikal-physiozentrische Ansätze, Kap. 3.3.). Die Diskussion stellt die Stärken und Schwächen der jeweiligen Positionen heraus und zeigt gleichzeitig, daß die Begründungen für die Einbeziehung außermenschlicher Entitäten in die Ethik größtenteils ebenso problematisch sind wie die Argumente für ihre Ausgrenzung.

3.1. Pathozentrismus: Leidensfähigkeit als zentrales ethisches Kriterium

Pathozentrische Ethikansätze zeichnen sich dadurch aus, daß ihr zentrales, ethisches Kriterium in der Empfindungs- bzw. Leidensfähigkeit eines Lebewesens, statt, wie etwa bei Kant und in modernen Vertragstheorien, in der Vernunft gesehen wird. Die einflußreichste, pathozentrische Ethiktheorie stellt zweifelsohne der Utilitarismus dar, der vor allem in der Tradition des angelsächsischen Raumes fest verankert ist.⁸⁰ Auch in der zeitgenössischen, ökoethischen Debatte spielen Vertreter utilitaristischer Theorieansätze eine erhebliche Rolle. Zu nennen ist hier insbesondere Peter Singer, der die neuere ökoethische Debatte mit seinem 1975 erschienenen Buch *Animal Liberation* deutlich angestoßen und beeinflusst hat. Eine andere, weniger bekannte, wenngleich doch konzeptuell sehr interessante Variante des Pathozentrismus stellt die Mitleidsethik dar. Im 19. Jahrhundert wurde sie in Deutschland von Arthur Schopenhauer vehement vertreten. Heute tritt Ursula Wolf für eine universelle Form der Mitleidsethik ein. Ihr Ansatz, den sie in ihrem 1990 veröffentlichten Buch *Das*

⁸⁰ Als klassische Werke des Utilitarismus sind insbes. zu nennen: Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), New York: Hafner Press, 1963; Mill, John Stuart, *Utilitarianism* (1863), in: *John Stuart Mill on Liberty and Other Essays*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1998; Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics* (1907), 7. Auflage, Indianapolis: Hackett, 1981.

Tier in der Moral sowie in verschiedenen Aufsätzen verteidigt, hat in der jüngeren ökoethischen Debatte in Deutschland viel Beachtung gefunden. Eine dritte, populäre pathozentrische Ethiktheorie, die der kantischen Ethik nahesteht, vertritt schließlich Tom Regan. Sein vieldiskutierter Ansatz, den er in seinem 1983 publizierten Buch *The Case for Animal Rights* erstmals ausführlich darlegte, bezieht sich explizit auf „empfindende Subjekte eines Lebens“.

3.1.1. Utilitarismus

Im Utilitarismus bildet die Leidensfähigkeit das zentrale Kriterium für die moralische Berücksichtigungswürdigkeit eines Lebewesens. Da empfindungsfähige Lebewesen in ihrem Leben in der Regel (die Maximierung von) Lust bzw. Glück anstreben, Leid bzw. Unglück hingegen entschieden zu meiden versuchen, wird das, was moralisch richtig bzw. falsch ist, im Utilitarismus danach beurteilt, wieviel Freude, Lust oder Glück einerseits und wieviel Leid, Schmerzen bzw. Unglück andererseits eine Handlung im Ergebnis bei den von ihr betroffenen Subjekten hervorruft. Ziel einer moralischen Handlung ist es, die größtmögliche Menge an Freude, Lust bzw. Glück und die geringstmögliche Menge an Leid, Schmerz oder Unglück für die größtmögliche Menge an Lebewesen zu erreichen. Führt eine bestimmte Handlung in der Bilanz bei den Betroffenen zu mehr Frustration bzw. Unglück als zu Befriedigung bzw. Glück als jede andere Handlung, wird sie als falsch qualifiziert; überwiegt umgekehrt im Resultat die Befriedigung, wird die Handlung als richtig beurteilt (hedonistisches Kalkül).⁸¹

Ausgehend von diesen Grundüberlegungen wird im Utilitarismus damit außer den Menschen auch allen empfindungsfähigen Tieren explizit ein moralischer Status als potentielle Adressaten moralischer Handlungen zugestanden. Denn, so argumentiert bereits Bentham in seinem berühmten Zitat: “*the question is not, Can they reason ? nor, Can they talk? but, Can they suffer?*“⁸² Demgegenüber bleiben in der Regel alle Lebewesen und Dinge von einer ethischen Berücksichtigung ausgeschlossen, denen keine subjektive Empfindungs- bzw. Leidensfähigkeit zugeordnet werden kann. Dazu zählen grundsätzlich alle

⁸¹ Vgl. z.B. Singer, Peter, *Praktische Ethik*, Neuausgabe, Stuttgart: Reclam, 1994, S. 17ff.

⁸² Bentham, a.a.O., S. 311, Anmerkung; vgl. das ausführlichere Zitat in Fußnote 24.

Pflanzen- sowie zahlreiche „niedere“ Tierarten sowie, selbstredend, die außerlebendige Natur. Sie können allenfalls durch indirekte Argumente, etwa über den moralisch gebotenen Schutz empfindungsfähiger Lebewesen, geschützt werden.

Je nach Ausformung der utilitaristischen Theorie können innerhalb der Gruppe der empfindungsfähigen Tiere noch Unterschiede im Grad der moralischen Berücksichtigung vorgenommen, d.h. moralische Hierarchien eingeführt werden. So sucht etwa Mill die moralische Bevorzugung der Menschen durch deren intensiveren, langanhaltenderen und damit qualitativ hochwertigeren geistigen Freuden gegenüber den rein korporellen Freuden anderer Tiere zu rechtfertigen. Entsprechend urteilt er, daß es besser sei, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein.⁸³ Heute finden wir eine ähnliche Position nicht zuletzt bei Singer wieder, dessen Ansatz etwas später noch angesprochen werden soll.

Zur Kritik: Gegen die utilitaristische Ethik werden in der Regel verschiedene Kritikpunkte ins Feld geführt.⁸⁴ Besonders oft ist sie dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses⁸⁵ ausgesetzt. Denn aus der empirischen Tatsache, daß empfindungsfähige Lebewesen in der Regel Schmerz oder Unglück meiden und Lustbefriedigung bzw. Freude und Glück erstreben, kann logisch keine normative, moralische Pflicht einer generellen Leidminimierung bzw. Lustmaximierung abgeleitet werden. Diesen Vorwurf kann ein Utilitarist aber (zurecht) mit Verweis auf Plausibilitätsargumente zurückweisen. So kann er für sich geltend machen, daß trotz des fehlenden, direkten Ableitungsverhältnisses zwischen dem

⁸³ Im Original heißt es: *“It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question. The other party to the comparison knows both sides.”* Vgl. Mill, a.a.O., S. 140. Mill irrt hier, wenn er annimmt, daß es aufgrund von Intelligenz möglich ist, verlässlich zu beurteilen, wie es ist und was es heißt, ein anderes Individuum, noch dazu einer anderen Art, zu sein. Denn es ist, und dies legt auch die moderne Erkenntnispsychologie nahe, nicht ersichtlich, wie dies je möglich sein sollte. Stets werden wir Gefangene unserer subjektiven und begrenzten menschlichen Perspektive sein. Eine objektive Beurteilung, wie Mill es hier nahelegt, die zu dem Schluß käme, daß es besser sei, ein intelligenter Mensch als ein dümmere aber dafür zufriedenes Schwein zu sein, kann es niemals geben, zumal menschliche Intelligenz zwar unter den Menschen als eine durchaus positiv und nützlich eingestufte Fähigkeit gelten mag, sie aber für das „gute“ Leben eines Schweines in dieser Form überhaupt nicht notwendig, ja sogar überflüssig ist. Daher könnte das Kriterium der Intelligenz auch von einem objektiven Beobachter (so es ihn denn geben könnte) nicht als generell „besser“ oder „wünschenswerter“ bezeichnet werden. Damit fällt aber Mills Argument der moralischen Bevorzugung intelligenter Wesen insgesamt in sich zusammen.

⁸⁴ Kritik an der utilitaristischen Position wurde bereits von unzähligen Philosophen geäußert. Eine kurze und eindrucksvoll prägnante Kritik findet sich z.B. bei Rawls, a.a.O., S. 22ff.

⁸⁵ Das Argument des naturalistischen Fehlschlusses besagt nicht nur die logische Unableitbarkeit eines Sollens aus einem Sein, sondern auch die logische Unableitbarkeit einer wertenden Aussage („gut sein“ / „wertvoll sein“) aus einem rein deskriptiven Faktum.

vorgefundenen Sein und dem postulierten Sollen gute Gründe oder Argumente für eine Orientierung der moralischen Bewertung an dem utilitaristischen Nutzenkalkül sprechen.⁸⁶ Ernsthaftige Argumente gegen die utilitaristische Ethik müssen daher an anderen Punkten der Theorie ansetzen.

Ein Problem des Utilitarismus besteht darin, daß erst das Resultat einer Handlung für die betroffenen Subjekte darüber entscheidet, ob sie als richtig oder falsch zu bewerten ist. Schließlich ist es manchmal schwierig oder gar unmöglich zu erkennen, wie viele Subjekte von einer Handlung betroffen wären und wie sie in der Summe bzw. Bilanz unter den Konsequenzen dieser Handlung leiden oder sich an ihnen erfreuen würden. Die Relativität dessen, was als moralisch gut bewertet wird, führt zudem insbesondere dann die Gefahr des Orientierungsverlustes für den moralisch Handelnden mit sich, wenn er sich durch bestimmte Lust- oder Glücksbedürfnisse anderer Lebewesen dazu gezwungen sieht, Handlungen als moralisch geboten oder gerechtfertigt, d.h. als „gut“ anzusehen, die seinen eigenen Überzeugungen, Befriedigungen und Interessen zuwiderlaufen. So dürfte es etwa einem ausgemachten Tierschützer schwerfallen, es als moralisch gerechtfertigt und gut anzusehen, wenn – zu seiner größten Frustration – ein Küstenstrich, auf dem eine seltene, vom Aussterben bedrohte Schildkrötenart ihre Eier legt, sehr zur Freude der zahlenmäßig weit überlegenen Immobilienspekulanten und sonnenhungrigen Touristen, als Urlauberstrand freigegeben würde.

Schwierig ist auch die Frage, wie wir die Lust und das Glück von Sadisten, Masochisten, Egoisten usw. behandeln sollten, vor allem, wenn sie in der Überzahl sind. Offenbar liefert uns die utilitaristische Theorie gute Argumente an die Hand, um zumindest bestimmte Handlungen unter bestimmten Umständen als moralisch geboten oder gerechtfertigt erscheinen zu lassen, die nicht bar einer gewissen Unplausibilität und Absurdität sind.

⁸⁶ Birnbacher hat zurecht darauf hingewiesen, daß im Rahmen einer ethischen Theorie ein Plausibilitätsargument zwar schwächer in seiner Wirkung ist als eine aus einer objektiven, metaphysischen oder wissenschaftlichen Gegebenheit deduzierte Bewertung (welche aber nach Moore eben nicht möglich ist), dennoch kann ein Plausibilitätsargument durchaus in der Lage sein, eine moralische Wertung begründet zu stützen. Kritiker des Utilitarismus machen es sich daher zum Teil zu leicht, wenn sie das Argument des naturalistischen Fehlschlusses als einziges, schlagendes Argument gegen diese Theorien ins Feld führen; vgl. Birnbacher, Dieter, „‘Natur‘ als Maßstab menschlichen Handelns“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 45, 1991, I, S. 60-75, hier insbes. S. 65f.

Dies führt uns zum Punkt des mangelnden Personenschutzes im Utilitarismus. Da im klassischen utilitaristischen Nutzenkalkül nur die *Summe* von Lust und Leid zählt, die durch eine Handlung erzielt wird, stehen einzelne moralische Subjekte als deren Träger stets in Gefahr, zugunsten des Lust- bzw. Glücksgewinnes einer größeren Gruppe „geopfert“ zu werden. Denn sobald die Lustsumme einer Mehrheit an moralischen Subjekten nur ausreichend groß ist, überwiegt sie das Leid der betroffenen Minderheit moralischer Subjekte, die dann jeweils nicht mehr als einzelne Individuen moralisch geschützt sind.⁸⁷ Entsprechend besteht im klassischen Utilitarismus bekannterweise auch die Gefahr von Morden und Verbrechen, die eine genügend große Mehrheit befürwortet, da der Lust, Nutzen- oder Glückszuwachs der vielen Täter das Leid der jeweiligen, wenigen Opfer überbietet. Darüber hinaus besteht auch die Gefahr von moralisch nicht zu beanstandenden, *heimlichen* Morden, unter denen niemand leidet, weil sie niemand bemerkt (die zukünftige, nicht-realisierte und ansonsten möglich gewesene Lust- bzw. Glückssumme des Opfers selbst kann, da sie unbekannt bleibt, nicht berücksichtigt werden). Als keine befriedigende Lösung für dieses Problem im Utilitarismus kann die zusätzliche Annahme gesetzlicher Sanktionen zum Schutz von Minderheiten und Individuen angesehen werden. Sie kann nur als ein schwaches *deus ex machina* Argument bezeichnet werden. Im Punkt des Personenschutzes sind kantische Theorien damit insgesamt deutlich stärker als utilitaristische Theorien, weil bei ihnen die einzelne Person *in ihrem Ganzen* ernst genommen wird und sie immer auch eine Grenze für das Handeln der anderen moralischen Subjekte markiert. Im Utilitarismus dagegen wird die Person (und jede andere moralisch berücksichtigte Entität) gewissermaßen auf ihre Fähigkeit reduziert, Schmerzen oder Leid zu empfinden oder, wie im folgenden präferenzutilitaristischen Ansatz, auf die Fähigkeit Interessen zu haben. Es ist gerade diese Reduktion der moralischen Adressaten auf bestimmte Eigenschaften bzw. Fähigkeiten, die allererst zu den bereits genannten Schwierigkeiten der Theorie führt.

⁸⁷ Man darf sich in diesem Zusammenhang fragen, ob die Nutzensumme unbedingt und automatisch mehr wert sein muß als der einzelne Nutzenwert, und ob wir Glück und Unglück, Frustration und Befriedigung so zählen, berechnen und vergleichen können wie wir dies mit einer bestimmten Menge von reifen und faulen Äpfeln tun können. In Abwesenheit jeglicher anderer Wertmaßstäbe außer dem der subjektiven Befriedigung wäre die Behauptung, daß die Befriedigung des einen nicht gegen die anderer aufgewogen werden kann, kaum zu widerlegen. Würde man aber wiederum dieses Argument zulassen, so ergäben sich weitere, für die Theorie äußerst schädliche Konsequenzen. Denn dann gäbe es in der Tat keinen Grund mehr dafür, die Handlungen eines, seine persönliche Befriedigung voll auslebenden Sadisten als weniger moralisch gerechtfertigt oder geboten zu bezeichnen als die wohlthätigen Handlungen einer Mutter Theresa.

Zum präferenzutilitaristischen Argument: Auch Peter Singers präferenzutilitaristische Ethikposition, die bestimmte Schwächen der ursprünglichen Theorie vermeiden möchte, und die im folgenden kurz skizziert werden soll, weist, neben einigen der oben bereits angedeuteten Probleme, erhebliche Schwierigkeiten auf.

Singer engt die Berücksichtigung empfindungsfähiger Lebewesen dadurch weiter ein, daß er die Interessen als zentralere ethische Kategorie einführt. Ihm zufolge sind die Wünsche und Interessen von Lebewesen wichtiger als deren Glücks- oder Leidenserfahrungen, wenngleich auch letztere die Voraussetzung für die Fähigkeit zur Ausbildung ersterer bilden.⁸⁸ Während er zunächst vom Prinzip der gleichen Interessenabwägung zwischen allen Lebewesen, gleich ob Mensch oder Tier, ausgeht⁸⁹, führt er sodann eine Hierarchie in der Gruppe der zu berücksichtigenden „*moral agents*“ ein. So schreibt er den Interessen selbstbewußter, rationaler und erfahrungsfähiger Lebewesen einen höheren Wert zu als denen nur empfindungsfähiger Lebewesen. Denn die Befriedigung bzw. Frustration der eigenen Interessen erscheint ihm um so schwerer zu wiegen, je stärker ein Lebewesen über dieselben reflektieren kann.⁹⁰ Entsprechend ist es, so glaubt Singer, verwerflicher, eine Person - d.i. ein vernunftbegabtes, selbstbewußtes, mit einem Verständnis für Vergangenheit und Zukunft ausgestattetes Lebewesen - zu töten als ein nicht-personales Wesen. Denn in der Regel habe eine Person ein bewußtes Interesse am Weiterleben, während ein solches Interesse bei nicht-selbstbewußten Lebewesen aufgrund der Abwesenheit jeglicher Interessen

⁸⁸ Vgl. Singer, Peter, *Praktische Ethik*, a.a.O., S. 31, S. 135f.

⁸⁹ Singer betrachtet Gleichheit als grundlegendes moralisches Prinzip, das sich aus einer universalistischen, non-partikularen Position ergibt, die jeder Ethik zugrunde liegen soll. Aus dem Prinzip der Gleichheit folgt wiederum bei ihm jenes der gleichen Interessenabwägung, vgl. ebd., S. 39. Eine kurze und prägnante Kritik an Singers Folgerung der Interessenmaximierung aller Betroffenen einer Handlung aus dem Prinzip der gleichen Interessenabwägung findet sich bei Ursula Wolf, *Das Tier in der Moral*, a.a.O., S. 45. Wolf kommentiert: „Die gleiche Berücksichtigung der Interessen aller könnte ebensogut so aussehen, daß man alle Individuen als solche, die Interessen haben, gleich beachtet. Die utilitaristische Fassung, wonach es um die Maximierung des Gesamtinteresses geht, ist nicht zwingend.“

⁹⁰ Wie Mill, so schlägt uns auch Singer im übrigen ein Gedankenexperiment vor, bei dem wir uns ausmalen sollten, was es hieße, eine andere Art von Lebewesen zu sein. Er glaubt, daß wir aufgrund einer solchen Reflexion zu einer hierarchischen Ordnung kämen und hoch entwickeltes, bewußtes Leben, das mit Selbstbewußtsein, Rationalität und Erfahrung einhergeht, jedem anderen Leben vorziehen würden, vgl. Singer, a.a.O., S. 142ff. Gegen dieses Gedankenexperiment sprechen die gleichen Kritikpunkte, die schon gegen Mill vorgebracht wurden.

Singer zufolge nicht vorgefunden werden kann.⁹¹ Einen Personenstatus, der ein absolutes Tötungsverbot mit sich führt, schreibt er sodann neben geistig gesunden Menschen auch höheren Säugetieren wie Menschenaffen, Katzen, Hunden, Schweinen und Delphinen zu. Zu nicht-personalen Wesen, die zwar über Empfindungsfähigkeit, nicht aber über Wünsche und Selbstbewußtsein und damit über ein Eigeninteresse am Weiterleben verfügen, zählt er neben Fischen und Vögeln u.a. auch schwer geistig behinderte Menschen.⁹² Gegen die Tötung von Lebewesen ohne Personenstatus sprechen für Singer nur schwächere, indirekte Argumente. Zum einen führt er das Leiden von Angehörigen, Partnern oder Mitgliedern einer menschlichen oder tierischen Lebensgemeinschaft an, die eine Tötung verboten erscheinen lassen. Zum anderen führt er als Argument gegen eine Tötung eines nicht-selbstbewußten Lebewesens an, daß dadurch dessen persönliches Lusterleben, das bei einem Weiterleben gegeben gewesen wäre, reduziert würde. Diese Lustreduktion kann laut Singer jedoch unter bestimmten Bedingungen durch einen Ersatz aufgehoben werden, denn:

„Selbst wenn das getötete Tier lustvoll gelebt haben sollte, kann man zumindest der Ansicht sein, daß nichts Unrechtes begangen wird, wenn das getötete Tier, als ein Resultat des Tötens, durch ein anderes Tier ersetzt wird, das ein ebenso lustvolles Leben führen kann.“⁹³

Allerdings sieht Singer diese Ersetzbarkeit wiederum nur zum Beispiel bei Hühnern auf einem Bauernhof mit Freilandhaltung gegeben, wo die Artgenossen die Abwesenheit eines bestimmten Huhnes nicht vermissen und wo jenes durch ein neues Huhn ersetzt wird. Bei geschossenen Wildenten sieht Singer diese Ersetzbarkeit dagegen schon nicht mehr als gegeben an und hält daher eine Tötung schon nicht mehr für begründbar.⁹⁴

Zur Kritik: Neben den bereits diskutierten, allgemeinen Schwächen des Utilitarismus finden sich in Singers Ansatz weitere Kritikpunkte. Zum einen ist es empirisch nicht

⁹¹ Vgl. Singer, a.a.O., S. 147ff., S. 167ff., S. 172f; Der Präferenzutilitarismus unterscheidet sich hier klar vom klassischen Utilitarismus, in welchem grundsätzlich nur indirekte Argumente gegen die Tötung von Personen sprechen (z.B. Angst und Trauer der Mitglieder einer Gemeinschaft, da zukünftige Freud- und Leiderfahrungen eines Lebewesens für das hedonistische Kalkül als insignifikant angesehen werden. Das Verbot heimlicher, schmerzfreier Tötungen, die u.U. niemanden stören, können daher im klassischen Utilitarismus nur schwer bis gar nicht begründet werden.

⁹² Vgl. Singer, ebd., S. 156ff. In Deutschland wurde vor einigen Jahren eine emotional sehr aufgeladene Diskussion um Singers Positionen geführt.

⁹³ Singer, a.a.O., S. 174.

⁹⁴ Ders., ebd., S. 175.

einfach auszumachen, welche lebenden Entitäten die von ihm gesetzte Hürde des Personenstatus nehmen und in der Folge *in jedem Fall* vor Tötung etc. geschützt sind und welche nicht: Wem schreiben wir noch ein aktives Interesse am Weiterleben zu? Dem Kaninchen ja, dem Huhn und dem Hering nicht? Fest steht, daß bei Singer alle Wesen ohne Personenstatus den gleichen Gefahren anheimfallen wie Einzelwesen in der ursprünglichen utilitaristischen Theorie, die überhaupt keinen Personenschutz kennt (s.o.). Seine indirekten Argumente gegen die Tötung von Wildenten und sonstigem Federvieh (fehlende oder begrenzte Ersetzbarkeit der Lustsumme) können im übrigen kaum ernstgenommen werden. Denn wie könnten wir zum Beispiel die aktuellen Lustempfindungen, die eine Wildente zu dem Zeitpunkt hätte, zu dem sie geschossen würde, überhaupt kennen? Vielleicht litt sie, ohne daß wir es vorher wußten, an einer tödlichen bakteriellen Erkrankung. Dann würden durch ihren Tod sogar Leiden aus der Welt geschafft. War sie aber gesund, so könnten wir sie mit dem simplen Argument abschießen, daß es als Rekompensation für den Lustausfall genügend künstliche Ententeiche gebe, durch die ideale Bedingungen für eine ausreichend große Nachwuchsquote unter den Wildenten geschaffen würden. Kurz: Argumente für die Tötung irgendwelcher Tiere ließen sich auch in Singers Konzeption stets konstruieren, selbst wenn er dies mit allen Mitteln zu verhindern suchte.

Schwierig stellt sich zudem der empirische Nachweis dar, daß ein Einzelindividuum eventuell von seinen Artgenossen vermißt wird und deshalb nicht getötet werden darf. Müssen wir erst das soziale Verhalten der Forelle in einem Forellenteich studieren, bevor wir sicher und ruhigen Gewissens angeln gehen können? In vielen Fällen läßt sich ein solcher Nachweis überhaupt nicht beibringen und die Abhängigkeit von empirischem, oft nicht vorhandenem Wissen, öffnet hier willkürlichen Handlungen Tür und Tor.

Fraglich ist im übrigen, warum das aktive Interesse eines selbstbewußten Wesens am Weiterleben schwerer wiegen soll als das eher passive Interesse eines Fisches oder eines Huhnes, das von einem rationalen Außenstehenden durchaus als vorhanden interpretiert werden könnte.⁹⁵ Singers Bevorzugung rationaler Wesen gegenüber nicht-rationalen Wesen ist hier nicht vollständig einsichtig. Ebenso vehement wie er für die Vorteile der interessen-

⁹⁵ Zur Frage, ob aus der Tatsache, daß ein Wesen Interessen hat respektive Strebungen aufweist, notwendig normative Verpflichtungen erwachsen, vgl. die Diskussion in Kap. 3.2.1.

fähigen Lebewesen plädiert (die wohl nicht nur zufällig auch die Gruppe der Menschen einschließt), ließe sich für die absolute Bevorzugung schmerzempfindlicher Lebewesen argumentieren. So könnte man sich auf den Standpunkt stellen, daß vor allem die Lebewesen moralisch zu berücksichtigen seien, die am stärksten leiden können, was etwa anhand der Menge der Nervenzellen oder der offensichtlichen Schmerzempfindlichkeit festgemacht werden könnte. Hier nun würden wir unter Umständen dazu angehalten, die Interessen von Schweinen moralisch stärker zu berücksichtigen als die von Menschen. Was dies zeigen soll ist folgendes: Jede Bevorzugung eines bestimmten materiell bzw. natürlich gegebenen (naturalistischen) Kriteriums vor einem anderen kann im Rahmen des Utilitarismus theoretisch gerechtfertigt und gleichzeitig auch anhand von Gegenargumenten verworfen werden. Es handelt sich mithin auch bei dem Argument der stärkeren Interessen selbstbewußter Lebewesen offenbar um kein befriedigendes Argument im Rahmen einer ethischen Theorie.

Fazit: Sicherlich gibt es weitere Kritik- und Schwachpunkte sowohl im klassischen Utilitarismus als auch in der präferenzutilitaristischen Theorie Singers zu bemängeln. Die hier aufgeführten Punkte machen aber bereits deutlich, daß der Utilitarismus in der hier geschilderten Form nicht in der Lage ist, die moralische Berücksichtigungswürdigkeit von Tieren ausreichend theoretisch zu fundieren. Zwar mögen die Empfindungsfähigkeit von Entitäten und die Fähigkeit, Schmerzen bzw. Leid als solche zu reflektieren oder Interessen zu verfolgen im moralischen Handeln eine Rolle spielen. Doch als *zentrale* Kriterien zur Begründung ethischen Handelns erweisen sie sich in jedem Fall als unbefriedigend.

3.1.2. Inhärenter Wert bewußten Lebens

Eine andere Form des Pathozentrismus stellt Tom Regans „Rechts“-Ansatz dar, der der kantischen Moralphilosophie nahesteht.⁹⁶ Regan argumentiert, daß man den kantischen Begriff der Autonomie weiter auslegen und verstehen kann. So versucht er zu zeigen, daß nicht nur vernunftfähige Wesen über Autonomie verfügen, sondern auch andere Säugetiere in dem Sinne, daß sie mit Blick auf subjektive Wünsche oder Vorlieben zielgerichtete Handlungen wählen und vornehmen können. Regan nennt diese Fähigkeit „Präferenzauto-

⁹⁶ Vgl. Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1983; ders., „Wie man Rechte für Tiere begründet“, in: Krebs, Angelika, a.a.O., 1997, S. 33-46 (im Orig.: „The Case for Animal Rights“, in: Singer, Peter (Hrsg.), *In Defence of Animals*, Oxford 1985).

nomie“ (*preference autonomy*).⁹⁷ Über sie verfügt jedes sogenannte „empfindende Subjekt eines Lebens“, das sich im einzelnen auszeichnet durch den Besitz von Überzeugungen, Wünschen, Wahrnehmungen, Erinnerungen, ein auch auf sich selbst bezogenes Zukunftsverständnis, Gefühle u.a. von Freude und Schmerz, Interesse an Präferenzen und Wohlergehen, die Fähigkeit, Handlungen zur Verfolgung eigener Wünsche und Ziele zu initiieren, eine zeitlich andauernde psychophysische Identität sowie auch ein tatsächliches individuelles Wohlergehen.⁹⁸ Jedem empfindenden Subjekt eines Lebens – Regan spricht nur Säugtieren diesen Status sicher zu – wird in dieser Konzeption nun ein inhärenter Wert zuerkannt:

„Jeder von uns ist das empfindende Subjekt eines Lebens (*experiencing subject of a life*), eine bewußte Kreatur mit einem individuellen Wohl, das für uns von Bedeutung ist, unabhängig davon, wie nützlich wir für andere sein mögen.“⁹⁹

Die Einführung inhärenter Werte ist bei Regan mit einem Moralkonzept verbunden, das sich am formalen Prinzip der Gerechtigkeit orientiert. Letzteres verlangt von uns, “(...) *that we give each individual his or her due.*“¹⁰⁰ In der Konsequenz ergibt sich daraus das Prinzip, alle empfindenden Subjekte eines Lebens in ihrem inhärenten Wert zu respektieren. Gleichzeitig argumentiert Regan, daß jedes empfindende Subjekt eines Lebens kraft seines inhärenten Wertes auch einen Anspruch respektive ein *Prima-facie-Recht* darauf hat, nicht geschädigt zu werden.¹⁰¹

⁹⁷ Vgl. Regan, a.a.O., 1983, S. 85.

⁹⁸ Vgl. ebd., 1983, S. 243; Entgegen Frey wendet Regan den Interessenbegriff auch auf Tiere an. So gibt es ihm zufolge zum einen bestimmte Dinge, die *im* Interesse von einem Menschen, einem Tier, einer Pflanze oder gar einem Auto sind. So kann man sagen, daß Pflanzen und Autos Wasser benötigen, ohne daß dies implizieren würde, daß sie dieses Wasser selbst *wünschen*. Zum anderen aber gibt es zusätzlich Interessen, die von Wesen, die eigene Wünsche haben, gehegt werden. Für Regan sind in diesem Sinne Futter und Wasser nicht nur *im* Interesse von Tieren, sondern diese Tiere *haben* auch ein vitales *Interesse an* Futter und Wasser; vgl. ebd., 1983, S. 87ff., hier insbes. S. 89.

⁹⁹ Regan, a.a.O., 1997, S. 42; vgl. auch Regan, a.a.O., 1983, S. 243.

¹⁰⁰ Regan, a.a.O., 1983, S. 248.

¹⁰¹ Vgl. Regan, a.a.O., 1983, S. 243ff.; ob und inwiefern die Rede von moralischen Rechten bestimmter Individuen gerechtfertigt ist, ist in der philosophischen Diskussion nach wie vor umstritten. Sehr instruktiv sind hier die Aufsätze von Birnbacher, Dieter, „Sind wir für die Natur verantwortlich?“, in ders. (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart: Reclam, 1996, S. 103-139 sowie ders., „Was gegen Natur-Rechte spricht“, in *Universitas, Zeitschrift für interdisziplinäre Wissenschaft*, 49. Jg, Nr. 572, Februar 1994, S. 146-156; vgl. außerdem die Diskussion in Kap. 2.3.1.

„Wenn wir den anderen auf eine Art behandeln, die keinen Respekt für den unabhängigen Wert des anderen zeigt, handeln wir unmoralisch, verletzen wir die Rechte eines Individuums.“¹⁰²

Außerdem führt das Prinzip des Respektes zur positiven Prima-facie-Verpflichtung, jenen Wesen mit inhärentem Wert beizustehen, die unter Ungerechtigkeiten leiden.¹⁰³ Regans Rechtsansatz führt bei seiner praktischen Anwendung insgesamt u.a. zu einem Verbot von Nutztierhaltung, Tötung, Tierversuchen und Jagd aus kommerziellen oder sportlichen Interessen.¹⁰⁴

Zur Kritik: Auf die Darlegung weiterer Einzelheiten dieser Theorie soll an dieser Stelle verzichtet werden. Problematisiert werden soll hier primär die für diesen Ansatz zentrale Postulierung inhärenter Werte. Im Gegensatz zu intrinsischen Werten, die aus der subjektiven Sicht eines Wesens als etwas erkannt werden, was an sich gut und erstrebenswert ist, sollen inhärente Werte objektiv gelten und für alle gleich beziehungsweise ohne zulässige Gradvariationen sein.

Regan nun hält die Einführung inhärenter Werte primär für geboten, um eine gerechte Ethikkonzeption zu konstruieren. Im einzelnen begründet er die Einführung inhärenter Werte damit, daß wir nur so die Probleme anderer Ethikkonzeptionen vermeiden und unsere reflektierten moralischen Intuitionen erklären können. So argumentiert er u.a., daß durch die Einführung von inhärenten Werten im Gegensatz zu anderen Ethikkonzeptionen wie etwa dem Utilitarismus und dem Perfektionismus, ein umfangreicher Personen- bzw. Individuenschutz erreicht wird, der kontraintuitive Handlungen nicht als moralisch gerechtfertigt erscheinen läßt.¹⁰⁵ Dies ist jedoch kein schlagkräftiges Argument, da das Aufweisen von Defiziten bei anderen Ethiktheorien im Umkehrschluß nicht allein begründen kann, warum stattdessen die Einführung inhärenter Werte als solche geboten scheint. Auch die

¹⁰² Regan, a.a.O., 1997, S. 41. Tiere wie z.B. Reptilien und Amphibien kommen bei Regan dagegen nur durch zusätzliche indirekte Argumente in den Genuß eines Schutzes vor Schädigung oder gar Tötung (als Gründe nennt er z.B. die Unsicherheit darüber, welchen Individuen und Arten wirklich eine Subjektstellung zuerkannt werden kann, außerdem die Gefahr der Eingewöhnung schädlicher Verhaltensweisen und Einstellungen gegenüber allen Lebewesen im Falle der Schädigung oder Tötung von Lebewesen ohne Subjektstellung). Zur Kritik indirekter Argumente vgl. die Diskussion unter Kap. 2.7.

¹⁰³ Vgl. Regan, a.a.O., 1983, S. 249.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 1983, S. 330ff.; vgl. auch ders. 1997, S. 45f.

¹⁰⁵ Vgl. Regan, 1997, S. 41ff. u. Regan, 1983, S.247, 263.

Berufung auf einen moralisch reflektierten Intuitionismus, der sich daran orientiert, was „unvoreingenommene Menschen moralisch herzlos finden“¹⁰⁶, bietet in diesem Kontext keine befriedigende Lösung. Zwar können moralische Intuitionen als Argument angeführt werden, um eine ethische Position zu untermauern. Doch ohne ausreichende weitere Argumente ist eine Berufung allein auf moralisch reflektierte Intuitionen ein gefährliches Unterfangen, das nicht einer gewissen Willkür entbehrt.¹⁰⁷

Es zeichnen sich aber noch weitere Schwierigkeiten ab. Die von Regan mit inhärentem Wert belegten geistigen Fähigkeiten, deren kleinster gemeinsamer Nenner die Präferenz-Autonomie darstellt, sind in der Realität bei verschiedenen Wesen sehr unterschiedlich ausgeprägt. So läßt sich der von ihm postulierte, für alle Wesen *gleiche* Wert, auch wenn er aus rein konzeptionellen Gründen eingeführt wird, letztlich nur so verstehen, daß es etwas absolut Wertvolles ist, über Präferenz-Autonomie an sich zu verfügen. Ansonsten könnten unterschiedliche Grade der Ausprägung bestimmter mentaler Kapazitäten auch zu einer unterschiedlichen moralischen Behandlung führen. Die – in letzter Konsequenz metaphysische – Annahme des absoluten Wertes einer Präferenz-Autonomie muß aber genauso umstritten bleiben wie die Annahme eines absoluten Wertes der Vernunft.¹⁰⁸ Hier deutet sich ein Problem an, das einige der ökoethischen Ansätze betrifft, die mit inhärenten Werten operieren. Sie kommen aufgrund verschiedener Annahmen darüber, was inhärent wertvoll ist, regelmäßig zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen, was die Gruppe der moralischen Entitäten betrifft, denen inhärente Werte zugeschrieben werden sollen. Das Spektrum reicht hier von der moralischen Berücksichtigung vernunftfähiger Wesen bis hin zur Berücksichtigung ganzer Ökosysteme und Planeten. Um so mehr bedarf es überzeugender Argumente für die Einführung und Zuschreibung inhärenter Werte, wenn diese nicht unseriös

¹⁰⁶ Regan, a.a.O., 1997, S. 40.

¹⁰⁷ Wie skeptisch man seinen moralischen Intuitionen gegenüber sein sollte, wird bereits deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, was Menschen im Lauf der Jahrtausende alles in Übereinstimmung mit ihren moralischen Intuitionen gesehen haben: Sklaverei, Unterdrückung von Frauen und Minderheiten, Tötung Andersgläubiger usw.; auch Taylor spricht sich gegen intuitionistische Argumente aus, da sie seiner Ansicht nach auf frühkindliche Konditionierung beruhen und entsprechend unzuverlässig sind, vgl. Taylor, Paul W., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, (1986), 2nd printing with corrections, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989, S. 22ff.

¹⁰⁸ Vgl. hierzu auch Wolf, Ursula, a.a.O., 1990, S. 41f.

oder willkürlich eingesetzt wirken sollen.¹⁰⁹ Regans Begründung jedenfalls erscheint unzureichend.

Abgesehen von der zweifelhaften Einführung und Begründung inhärenter Werte bei Regan wirft auch seine Kombination von inhärenten Werten mit einem Konzept von Moral, das durch das formale Prinzip der Gerechtigkeit beschrieben wird, Probleme auf. So formuliert er, wie dargestellt wurde, u.a. eine positive Prima-facie-Verpflichtung, jenen beizustehen, die unter Ungerechtigkeiten leiden.¹¹⁰ Hier stellt sich allerdings die Frage, ob die Verletzung des *Wertes* eines Wesens tatsächlich eine befriedigende Begründung für alle positiven moralischen Pflichten, die wir bestimmten Wesen gegenüber haben, leisten kann. So kritisiert Ursula Wolf, daß dieses Modell zum Beispiel kaum sinnvoll auf unselbständige Wesen wie Kleinkinder anzuwenden ist:

„Natürlich kann man hilfsbedürftigen Wesen auch gegen Unrecht helfen; der elementarere Fall ist jedoch, daß man ihnen hilft, weil sie der Hilfe bedürfen. Hier erscheint das ganze Modell des innewohnenden Werts künstlich: man hilft solchen Wesen nicht, weil man sie andernfalls in ihrem Wert verletzen würde, sondern weil sie hilflos sind.“¹¹¹

Abgesehen davon, daß Babys möglicherweise viele der Fähigkeiten, die Regan als Kriterien für die Zuschreibung inhärenter Werte aufstellt, ohnehin noch gar nicht erfüllen, muß in der Tat bezweifelt werden, daß sich unsere moralischen Handlungen lediglich auf inhärente Werte statt auf das Individuum als solches beziehen. So behandeln wir doch ein Kleinkind nicht nur deshalb gut (d.h. so, daß es sich optimal weiterentwickeln kann), weil es Erinnerungsvermögen, Zukunftsbezug, Wünsche, Interessen usf. hat oder irgendwann haben wird, die wir als wertvoll ansehen. Vielmehr ist es doch so, daß wir das Kind gut behandeln, weil es uns *um es selbst* geht, und wir kümmern uns und sorgen für es *um seiner*

¹⁰⁹ Einer der inhärenten Werte, die häufig ohne weitere Begründung in Ethikansätzen postuliert werden, ist jener der Menschenwürde. Gegen das Fehlen einer diesen Wert begründenden Theorie polemisierte bereits Schopenhauer: „Allein dieser Ausdruck `Würde des Menschen` einmal von Kant ausgesprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rath- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imposanten Ausdruck `Würde des Menschen` versteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leser sich gern mit einer solchen Würde angethan sehen und demnach damit zufrieden gestellt seyn würde“, vgl. Schopenhauer, Arthur, „Preisschrift über die Grundlagen der Moral“, in ders., *Kleinere Schriften*, Werke in 5 Bänden, Bd. III, Zürich: Haffmans: 1991, S. 459-632, hier S. 522.

¹¹⁰ Vgl. Regan, a.a.O., 1983, S. 249.

¹¹¹ Wolf, a.a.O., 1990, S. 42f.

selbst willen. Dieser Gedanke, daß sich moralische Handlungen primär nicht auf bestimmte Eigenschaften oder Fähigkeiten beziehen, von denen in der Folge dann das gesamte Individuum, das über sie verfügt, profitiert, sondern daß sich moralische Handlungen jeweils *auf das ganze Individuum* beziehen, das *als solches* ernst genommen wird, *unabhängig von seinen spezifischen Fähigkeiten und Eigenschaften*, wird in den kommenden Kapiteln noch wieder aufgenommen werden.

Neben den erörterten theoretischen Schwierigkeiten des Reganschen Ansatzes ähneln die aus ihm resultierenden praktischen Schwierigkeiten zum Teil jenen, denen wir schon beim Utilitarismus begegnet sind. So läßt es sich empirisch kaum feststellen, welche Tiere tatsächlich die aufgestellten Kriterien erfüllen, die in der Praxis zu ihrer moralischen Berücksichtigung führen. Die von Regan beschriebenen und als inhärent wertvoll ausgezeichneten Eigenschaften von empfindenden Subjekten eines Lebens dürften jedenfalls, entgegen seinen eigenen Versuchen der Ausdehnung auf möglichst viele Tierarten, nur von relativ wenigen Arten erfüllt werden.¹¹²

Fazit: Abschließend kann festgehalten werden, daß die Regansche Position aufgrund ihrer Schwächen in der Begründung und Rechtfertigung als Antwort auf die Frage des menschlichen, moralischen Umgangs mit der außermenschlichen Natur zurückgewiesen werden muß.

3.1.3. Mitleidsethik

In der Mitleidsethik wird das zentrale ethische Kriterium wie im Utilitarismus in der Leidensfähigkeit eines Lebewesens gesehen. Doch Begründung und Konsequenzen dieser Konzeption, die schon von Arthur Schopenhauer im 19. Jahrhundert vehement vertreten wurde¹¹³, unterscheiden sich in wichtigen Punkten von der utilitaristischen Grundposition.

¹¹² Auf weitere, insbesondere praktische Schwierigkeiten der egalitären Reganschen Theorie weist Ulrich Kohlmann hin, vgl. ders., „Überwindung des Anthropozentrismus durch Gleichheit alles Lebendigen? Zur Kritik der „Animal-Liberation-Ethik“, in *Zeitschrift für politische Forschung*, Bd. 49, Heft I, 1995, S. 15-34, insbes. S. 21ff.

¹¹³ Vgl. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlagen der Moral*, a.a.O., S. 459-632; auch Rousseau war bereits der Ansicht, daß Mitleid die Quelle jeder Ethik darstellt und daß es ausreicht, ein „*être sensible*“ zu sein, um moralisch vor schlechter Behandlung geschützt zu werden; vgl. ders., *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, zweisprachige Ausgabe, 4. Auflage, Hamburg: Meiner, 1983, S. 72.

Schopenhauer erkennt zunächst in dem Satz „*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*“ (schade niemanden, vielmehr hilf allen, so viel du kannst) das oberste Prinzip jeder Ethik, das von allen Philosophen seit jeher zu begründen versucht worden sei.¹¹⁴ Entgegen Kant sucht er die Begründung bzw. Erklärung für dieses ethische Prinzip in einer real existierenden, also empirischen Quelle. Denn er geht davon aus, daß der Wille des Menschen, bevor er sich überhaupt bewußt für moralisches Handeln entscheiden *kann*, unbedingt einer bereits vorhandenen, realen, moralischen Triebfeder bedarf, die ihn zu moralischem Handeln motiviert:

„Wo (...) ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein INTERESSE, wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er wahrlich so wenig handeln, als ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann.“¹¹⁵

Neben starken anti-moralischen Triebfedern, wie dem Egoismus und der Bosheit sieht er die eigentliche (in seinen Augen recht schwache) moralische Triebfeder, die sich durch vollkommene Abwesenheit egoistischer Motive auszeichnet, im Mitleid begründet. Das Mitleid führt zur

„(...) ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden eines Anderen und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens.“¹¹⁶

Voraussetzung für eine wahrhaft moralische Handlung – entgegen einer nur scheinbar moralischen Handlung, die aus eigennützigen Motiven heraus vorgenommen wird – ist für Schopenhauer entsprechend jede Handlung, bei der der andere bzw. dessen Wohl und Wehe letzter Zweck unseres Willens und unserer daraus folgenden Handlung wird.¹¹⁷ Aus der allgemeinen Erkenntnis und Erfahrung des Leidens anderer resultieren sodann bei Schopenhauer zum einen die Kardinaltugend der Gerechtigkeit, die sich das grundsätzliche Nichtverletzen (das „*neminem laede*“) des anderen zum Zweck setzt, und zum anderen die der Menschenliebe, die auf das Helfen („*omnes juva*“) der anderen abzielt. Aus ihnen leiten

¹¹⁴ Vgl. ebd., S. 492 u. S. 515; Schopenhauer wendet sich explizit gegen eine Pflichtenethik und sieht den Zweck der Ethik nur darin, „(...) die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen“, ebd., S. 551.

¹¹⁵ Ebd. S. 522. Schopenhauer beruft sich im übrigen auf Hobbes, Spinoza, Hume, d’Holbach und Priestley, die die vollkommene und strenge Notwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven bewiesen hätten, vgl. ebd., S. 531.

¹¹⁶ Ebd., S. 565.

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 564.

sich bei Schopenhauer alle anderen Tugenden ab.¹¹⁸ Das Mitleid und die aus ihr resultierenden Tugenden werden in dieser Konzeption zu einer universalisierten Handlungsmaxime, die sich „edle Gemüter“ zu allgemeinen Grundsätzen machen, um sonstigen egoistischen oder boshafte Handlungstriebfedern widerstehen zu können.¹¹⁹

Da Mitleid generell durch das Leiden eines anderen Lebewesens hervorgerufen wird – unabhängig von dessen sonstigen Fähigkeiten oder Eigenschaften – werden von dieser Ethik zwar keine Pflanzen und leblosen Bestandteile der Natur, sehr wohl jedoch Tiere als Adressaten moralischer Handlungen erfaßt. Entsprechend kennzeichnet Schopenhauer schon zu seiner Zeit die im Okzident verbreitete Position, wonach unser Handeln gegen Tiere keine moralische Bedeutung hat und wir ihnen gegenüber keine Pflichten haben, als Wahn und als „empörende Rohheit und Barbarei“.¹²⁰ Dennoch führt auch er eine Werthierarchie in der moralischen Bedeutung zwischen Tieren und Menschen ein, die, wie so oft zuvor in der Geschichte der Philosophie, mit dem unterschiedlichen Grad ihrer Vernunft in Verbindung gebracht wird. So bezieht Schopenhauer zwar das universelle Mitleid zunächst auf alles, was leiden kann, doch sodann insbesondere auf den Menschen,

„(...) weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält: daher die unzähligen, geistigen und körperlichen Leiden des Menschen das Mitleid viel stärker in Anspruch nehmen, als der allein körperliche und selbst da dumpfere Schmerz des Tieres.“¹²¹

Schopenhauer folgert daraus, daß sowohl die schnelle, möglichst qualfreie Tötung von Tieren zwecks fleischlicher Ernährung moralisch erlaubt ist, als auch die qualfreie Nutzung von Tieren als Arbeitskraft.¹²²

¹¹⁸ Vgl. ebd. S. 569ff.

¹¹⁹ Vgl. ebd. S. 571. Die universalisierte Mitleidsethik ist bei Schopenhauer mit der metaphysischen Vorstellung verbunden, daß alle Lebewesen jenseits ihrer persönlichen Differenzen eine Einheit bilden. So schreibt er: „Der gute Charakter (...) lebt in einer seinem Wesen homogenen Außenwelt: die Andern sind ihm kein Nicht-Ich; sondern Ich noch ein Mal. Daher ist sein ursprüngliches Verhältnis zu jedem ein befreundetes: er fühlt sich allen Wesen im Innern verwandt, nimmt unmittelbar Teil an ihrem Wohl und Wehe, und setzt mit Zuversicht dieselbe Teilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächst der tiefe Friede seines Innern und jene getrostete, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in seiner Nähe jedem wohl wird“, ebd. S. 629.

¹²⁰ Zu Schopenhauers Position gegenüber Tieren vgl. ebd., S. 595ff., hier S. 596.

¹²¹ Ebd., S. 610.

¹²² Vgl. ebd. S. 602.

Bevor die Vor- und Nachteile der Mitleidsethik erörtert werden, ist es interessant, sich zunächst noch eine weitere, moderne Spielart dieser Konzeption anzusehen, die in der heutigen Diskussion von Ursula Wolf vertreten wird.¹²³ Während Schopenhauer seine Mitleidsethik noch mit der metaphysischen Vorstellung eines Weltwillens verbindet, verteidigt Wolf eine Mitleidsethik, die gänzlich frei von metaphysischen (Wert-)Vorstellungen sein soll. Wolf argumentiert, daß es keine absoluten, metaphysischen Werte gibt, die von allen Menschen, gleich welcher Kultur, notwendig geteilt werden müssen. So wendet sie sich gegen kantische Versionen liberaler Moral, wie sie unserer Tage etwa von Tugendhat und Habermas vertreten werden:

„Daß die Vernunft oder die Sozialität etwas absolut Wertvolles ist, und daß sie das einzige ist, was für das Selbstverständnis heutiger Personen als absolut wertvoll in Frage kommt, läßt sich ebenso wenig begründen wie jede andere höhere Wertüberzeugung.“¹²⁴

Statt die Moral auf religiöse oder metaphysische, absolute Werte zu gründen, wäre es Wolf zufolge sinnvoller, von bestimmten *Idealen* (z.B. vom Ideal des gleichen Wertes von Personen) zu sprechen.¹²⁵ Da es aber beliebig viele Ideale gibt, die man postulieren könnte, hält sie ein moralisches Ideal nur dann für „sinnvoll und akzeptabel, wenn es auf plausible Weise an die vorhandenen Wertvorstellungen anknüpft.“¹²⁶ Letztere sieht sie in der liberalen Moral in der universalistisch-egalitären Tradition der gleichen Rücksicht auf alle Personen, die sich historisch aus der christlichen Moralvorstellung entwickelt hat, gegeben. Allerdings zeigt Wolf auch, daß es begründete Argumente dafür gibt, heute über diese Konzeption hinauszugehen und – in Abwesenheit einleuchtender Argumente für die herausgehobene Wertstellung des Menschen – auch Tiere mit in eine liberale, metaphysikfreie Moralkonzeption einzubeziehen.¹²⁷

¹²³ Vgl. Wolf, Ursula, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt a. M.: Klostermann Verlag, 1990; vgl. dies., „Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?“ in Angelika Krebs (Hrsg.), *Naturethik*, a.a.O., 1997, S. 47-75 (ursprünglich in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 42, Heft 2, 1988, S. 222-246).

¹²⁴ Wolf, a.a.O., 1990, S. 69; vgl. dazu auch Wolfs Kant-Kritik S. 33ff. sowie in dieser Arbeit das Kapitel zu Kants Moralphilosophie.

¹²⁵ Ebd., 1990, S. 71. Wolf nennt ein Ideal etwas, „was wir selbst aufstellen, weil wir es wollen.“

¹²⁶ Ebd., 1990, S. 72.

¹²⁷ Ebd. 1990, S. 70ff. Wolf zeigt dies an Rortys liberaler, metaphysikfreier Moralkonzeption. Diese geht vom Standpunkt der gleichen Rücksicht auf alle Personen aus, die als nicht mehr weiter begründbar, sondern als Ergebnis historischer Entwicklung verstanden wird. Die einzige moralisch relevante Eigenschaft, die wir mit allen Menschen teilen, sieht Rorty in der Leidensfähigkeit. Diese wiederum sieht er nur bei Personen als gegeben an, die gedemütigt werden können. Wolf kritisiert zu Recht diese „willkürliche Auszeichnung einer Art von Leiden gegenüber anderen Formen des Leidens“, ebd., S. 73.

In der Abwesenheit höherer Wertüberzeugungen geht Wolf von einer sehr allgemeinen, inhaltlichen Moraldefinition aus, wonach man eine Person moralisch nennt, „wenn sie sich nicht nur um sich selbst kümmert, sondern sich auch gut zu anderen verhält, also in irgendeinem Sinn altruistisch ist.“¹²⁸ Sodann verbindet Wolf diese Definition mit der Vorstellung, daß sowohl Menschen als auch die meisten Tiere nach einem guten bzw. erfüllten Leben streben und auch leiden und an ihrem „guten Leben“ gehindert werden können. So sind für Wolf schließlich

„(...) alle diejenigen Wesen moralische Objekte, die schutzbedürftig sind bzw. auf die sich überhaupt Rücksicht nehmen läßt, und solche Wesen sind sie dadurch, daß sie verletzbar sind. Entsprechend wäre das, worauf Rücksicht zu nehmen ist, die verschiedenen Formen der Verletzbarkeit oder des Leidens. Die Moralkonzeption, die sich ergibt, ist also die eines generalisierten Mitleids.“¹²⁹

Wolf betont, daß es sich bei dieser – metaphysikfreien – Konzeption zunächst nur um den *Kern einer Einstellung* handelt, die keinen Anspruch auf Letztbegründung beinhaltet.¹³⁰ Verbunden mit einer metaphysikfreien Weltsicht führt die generalisierte Mitleidsethik zur Gleichheit des moralischen Status aller leidensfähigen Wesen, gleich ob Mensch oder Tier: jedes leidensfähige Lebewesen hat demzufolge ein Recht, als solches berücksichtigt zu werden. Wolf vermeidet hier Schopenhauers offensichtlichen Irrtum, wonach der Grad der Leidensfähigkeit notwendig mit dem Grad der Intelligenz steigt.¹³¹ Insgesamt schätzt Wolf nicht nur die moderne Massentierhaltung und schmerzvolle Tierversuche, sondern auch das Töten von leidensfähigen Tieren als unmoralisch ein.¹³² Für moralisch

¹²⁸ Ebd., 1990, S. 59.

¹²⁹ Ebd., 1990, S. 76.

¹³⁰ Vgl. ebd., 1990, S. 77f.

¹³¹ Vgl. ebd., 1990, S. 81; Für Schopenhauers Annahme gibt es keine überzeugenden empirischen Gründe. Vielmehr sprechen sogar gute Gründe dafür, daß Tiere in vergleichbaren Situationen zum Teil sehr viel intensiver leiden als Menschen, weil sie nur den unmittelbaren Schmerz empfinden und ihn im Gegensatz zum Menschen nicht mittels trostreicher Vorstellungen des Verstandes (etwa durch das Ausmalen einer glücklicheren, lustvolleren Zukunft oder der Überwindung des Schmerzes) herabsetzen können; vgl. Wolf, a.a.O., 1997, S. 66; vgl. auch Höffe, Ottfried, *Ethische Grenzen der Tierversuche*, in Händel, Ursula M. (Hrsg.), *Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch, 1984, S. 82-99, hier S. 85f.

¹³² Allerdings glaubt Wolf, daß es u.U. gerechtfertigt ist, Lebewesen wie Fische und Insekten zu töten, wenn diese nicht „wollen“ können. Denn das einzige Argument, das bei Wolf gegen die Tötung eines Lebewesens spricht, ist die Tatsache, daß diese weiterleben wollen, vgl. Wolf 1990, S. 117. Dieses Wollen setzt Wolf bei höheren Tieren voraus, da diese über ein Zeitbewußtsein, ein zurückreichendes Gedächtnis und die Fähigkeit planvollen Handelns verfügen. Wolf stützt sich hier auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse und kann die weitverbreitete Vorstellung, daß Tiere Gegenwartsgeschöpfe sind, die im Augenblick leben (so z.B. Robert Spaemann, zit. in Teutsch, Gotthard Martin, *Lexikon der Tierschutzethik*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht u.a., 1987, S. 120), überzeugend widerlegen, vgl. Wolf, 1990, S. 94ff.

geboten wiederum hält sie es, kranken Tieren, wo es uns möglich ist, zu helfen.¹³³ Da die subjektive Leidensfähigkeit eines Wesens entscheidend für seine moralische Berücksichtigungswürdigkeit ist, bleiben bei Wolf neben Föten im Anfangsstadium der Entwicklung und Dauerkomatösen alle Pflanzen sowie bestimmte Tiere auf niedrigerer Entwicklungsstufe, bei denen kein struktureller Zusammenhang zwischen Fühlen und Wollen vorliegt, aus der Mitleidsethik ausgeschlossen.¹³⁴

Zur Kritik: Die Mitleidsethik bietet, insbesondere in der Form, in der sie von Wolf vorgetragen wird, auf den ersten Blick eine interessante Alternative zu Ethikkonzeptionen, die von absoluten Werten ausgehen. Erstens entbehrt in der Tat die Zuschreibung absoluter, metaphysischer Werte (z.B. der Vernunft), heute einer hinreichenden Begründung, die von allen „einsichtigen“ Menschen logisch akzeptiert werden müßte. Zweitens können, angesichts des Fehlens allgemein akzeptierter, absoluter Werte, auch jene Konzeptionen nicht hinreichend überzeugen, die von einer *idealen*, nicht-metaphysischen Zuschreibung bestimmter Werte ausgehen, aber sich gleichzeitig dennoch ausschließlich auf den Kreis von Personen beziehen. Die Mitleidsethik entgeht diesen Schwierigkeiten elegant. Sie versucht die Aufmerksamkeit auf den Grund dessen zu lenken, was es heißt, moralisch zu handeln, nämlich den egoistischen Standpunkt in altruistischer Weise zu verlassen und niemandem absichtlich zu schaden, sondern Rücksicht auf andere zu nehmen und anderen in Notsituationen, so weit es in der Macht des einzelnen steht, zu helfen (wir werden weiter unten noch zu prüfen haben, ob wir tatsächlich zu einer Ethik generalisierten Mitleids gelangen müssen, wenn wir von einem solchen, allgemeinen Verständnis des moralischen Handelns aus-

¹³³ Vgl. Wolf, 1990, S. 99ff.; Daß das Gebot der Hilfe in der Mitleidsethik nicht dazu führen muß, daß wir, wie von Kritikern bisweilen angemerkt, sofort alles stehen und liegen lassen und zur Hilfe in die Länder der Dritten Welt aufbrechen müßten, erklärt Wolf mit dem Unterschied zwischen persönlicher und politischer Moral: „Die persönliche Moral verlangt, daß man anderen kein Leiden zufügt, und zusätzlich, daß man angesichts unmittelbarer Not in der eigenen Umgebung hilft. Die Beseitigung des Gesamtleidens ist jedoch kein sinnvoller Gegenstand individuellen Handelns.“, ebd., S. 82. Derartige Aufgaben und Fragestellungen gehören, so Wolf, vielmehr zu jenen der politischen Moral. Die Mitleidsethik muß im übrigen auch nicht dazu führen, daß wir z.B. Krankenhäuser für kranke Kakerlaken errichten müßten, wie dies Tugendhat einmal gegenüber Wolf geäußert hat, vgl. Wolf, a.a.O., 1997, S.68, Fußnote 24. Denn Wolf argumentiert, daß es gerechtfertigt ist, in Konfliktsituationen das Kriterium der Nähe als Zusatzkriterium anzuwenden. So ist es demzufolge im Konfliktfall gerechtfertigt, zunächst für die medizinische Versorgung unserer Mitmenschen bzw. uns näher stehender Tiere statt für Kakerlaken zu sorgen, und zwar einfach deshalb, weil uns erstere näher stehen als letztere. Bei dieser Argumentation bleibt allerdings die Schwierigkeit, daß wir in der Tat, zumindest *in der Theorie*, notleidenden Kakerlaken, Ameisen usw. helfen müßten, wenn alle anderen hilfebedürftigen Wesen medizinisch versorgt wären (was natürlich in der Praxis nie der Fall sein wird), vgl. a.a.O., 1990, S. 112.

¹³⁴ Vgl. Wolf, 1990, S. 94-98, S. 136; vgl. auch Wolf, 1997, S. 65.

gehen). Die Mitleidsethik ist darüber hinaus in der Lage, eine motivationale Begründung für das als moralisch qualifizierte Handeln zu liefern. Zudem kann sie auch den Übergang von einer in der Regel auf bestimmte Wesen beschränkten Haltung (hier: des Mitleids) auf einen universellen Standpunkt begründen. Insbesondere der letzte Punkt ist von Interesse. So ist die Mitleidsethik leicht dem Vorwurf ausgesetzt, daß eine natürliche, stets nur auf wenige Lebewesen beschränkte Eigenschaft nicht sinnvoll und ohne weitere Zusatzannahmen - etwa metaphysischer Art - auf alle Lebewesen ausgedehnt werden kann. Dieser Vorwurf ist jedoch nicht haltbar. Schon Schopenhauer zeigt plausibel, daß es durchaus sinnvoll sein kann, seine natürlich vorhandene Anlage des Mitleids aufgrund rationaler Reflexionen zu „generalisieren“: Wenn Rücksichtnahme und Anteilnahme am Wohl des anderen als das erkannt wird, was im ureigensten Sinne moralisch richtig und damit gut ist, ist es aus rationaler Sicht sinnvoll, sich eine solche Einsicht und Haltung auch generell zum Prinzip zu machen und nicht etwa auf Familienangehörige und nahestehende Freunde zu beschränken. Denn die prinzipielle Beschränkung auf bestimmte Personen oder nur auf Menschen statt auch auf Tiere ließe sich nur über egoistische Argumente („weil sie mit *mir* verwandt sind“ oder „weil sie *mir* wichtig sind“ oder „weil *ich* sie liebe“) erklären, was wiederum nicht mit einer allgemein *altruistischen* Haltung gegenüber anderen, die ja die moralische Handlung auszeichnen sollte, vereinbar wäre.

Gegenüber dem Utilitarismus hat die Mitleidsethik wiederum den Vorteil, daß sie auch das Schicksal von Individuen ernst nimmt. Der einzelne ist nicht nur Träger („Behälter“) von Leid, das sich beliebig summieren läßt, sondern er wird als das erkannt, was er ist, nämlich als ein verletzbares Wesen, dessen Leiden es, wann immer möglich, zu verhindern gilt. Außerdem vermag die Mitleidsethik auch den negativen Aspekt, der moralische Handlungen stets auszeichnet, präziser zu erfassen. So bezeichnen wir im allgemeinen moralische Handlungen nicht als solche, die ein bereits zufriedenes Wesen noch zufriedener machen, sondern als solche, die einem unglücklichen, leidenden Wesen helfen bzw. einen Glücklichen nicht ins Unglück stürzen.¹³⁵

¹³⁵ Vgl. hierzu auch Wolf, 1990, S. 50ff.

Selbst in Fragen der praktischen Anwendung zeigt sich die Mitleidsethik, so wie sie von Wolf vertreten wird, in weiten Teilen konsistent und argumentativ überzeugend.¹³⁶ Deutliche Schwierigkeiten treten allerdings bei der Frage auf, welche Wesen noch von der Mitleidsethik erfaßt werden und welche nicht. Eine Antwort darauf kann uns offensichtlich nur die moderne Biologie und Naturwissenschaft liefern, indem sie den Zusammenhang von Schmerzempfindung und subjektivem Leiden und Wollen bei bestimmten Tierarten (z.B. Fischen oder Insekten) klarlegt. Daß eine solche Abhängigkeit des moralischen Handelns von wissenschaftlichen Daten unbefriedigend ist, wurde bereits im Zusammenhang mit dem Utilitarismus kritisiert. Auch die Tatsache, daß in der Wolfschen Mitleidsethik nicht zuletzt der Umgang mit Dauerkomatösen keine moralischen Fragen aufwerfen soll, befremdet. Hier deutet sich die Schwäche des engen Mitleidsbegriffes, den Wolf verwendet, bereits an. Wolf geht davon aus, daß wir nur Mitleid mit einem Wesen empfinden können, das tatsächlich dazu in der Lage ist, aktiv zu leiden. Mitleid wird hier offenbar wortwörtlich verstanden als Mit-Leiden. Doch diese enge Auslegung darf angezweifelt werden. Schließlich kann sich natürliches Mitleid nicht nur auf Lebende, aktiv Leidende beziehen, sondern auch auf Lebewesen, die nicht mehr aktiv leiden können, also beispielsweise dauerkomatös oder gar tot sind. Nehmen wir zum Beispiel an, wir erfahren, daß der Körper eines Menschen nach dessen Tod oder im Zustand des Dauerkomas offensichtlich gegen seinen Willen, den er noch als bewußt Lebender äußerte, als medizinisches Ersatzteillager oder als Crashtest-Dummy benutzt würde. In einem solchen Fall wäre es durchaus nachvollziehbar, wenn wir, nicht zuletzt im Bewußtsein der Interessen, die der betroffene Mensch noch als Lebender hatte, aufrichtiges Mitleid mit ihm empfinden und etwa denken würden: „Der Ärmste, wenn er das vor seinem Tod gewußt hätte!“ oder: „Wie schrecklich! So einer Sache hätte er doch nie freiwillig zugestimmt!“ Daß wir in einem solchen Fall von Mitleidsbekundungen sprechen können, zeigt sich schon daran, daß diese wie selbstverständlich ausbleiben würden, wenn wir wüßten, daß der betroffene Dauerkomatöse oder Tote vor seinem jetzigen Zustand in die freiwillige Spende von Organen oder in die Freigabe seines Körpers zu wissenschaftlichen Forschungszwecken im Falle eines Dauerkomas oder des Todes eingewilligt hatte. In diesem Fall wären eher Reaktionen zu erwarten wie: „Na ja, er hat es ja so gewollt!“ oder sogar: „Daß er freiwillig seine ganzen Organe spendet,

¹³⁶ Vgl. die Diskussion bei Wolf, 1990, S. 87ff. Zu den Antworten der Mitleidsethik auf Fragen der Anwendung kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden.

ist ja wirklich lobenswert!“.

Wenn wir aber, wie gezeigt wurde, mit Wesen Mitleid haben können, die leiden konnten, aber dies nun aktiv nicht mehr können, so müßte auch überlegt werden, ob wir nicht auch Mitleid mit Wesen im Anfangsstadium des Lebens, d.h. also Embryonen, haben könnten, die zwar noch nicht in der Gegenwart, sehr wohl jedoch in der Zukunft leiden können werden. Wenngleich es auf diese Frage sicherlich keine klare Antwort geben kann und wird, so dürfte zumindest deutlich sein, daß es sich bei dieser als auch bei der Frage des Umgangs mit Dauerkomatosen zumindest um Fragen mit *moralischer* Relevanz handelt, und zwar auch im Rahmen einer Mitleidsethik.

Doch es gibt noch einen zentraleren Kritikpunkt an der Mitleidsethik. Er betrifft den inneren Zusammenhang zwischen Ethik und Mitleid selbst. Wir erinnern uns:

- Eine Person wird, Wolf zufolge, dann moralisch genannt, wenn sie „sich nicht nur um sich selbst kümmert, sondern sich auch gut zu anderen verhält, also in irgendeinem Sinn altruistisch ist“¹³⁷.
- Eine moralische Handlung zeichnet sich ferner entsprechend dadurch aus, daß es bei ihr unmittelbar um das Wohl und Wehe eines Anderen geht.¹³⁸

Sowohl Schopenhauer als auch Wolf argumentieren, daß es das Mitleid ist, welches uns zu eben dieser unegoistischen Anteilnahme am Leben und Leiden anderer Wesen und zur Rücksicht auf deren „gutes“ Leben führt. Doch ist dieser Gedankengang schlüssig? Kann das Mitleid tatsächlich die alleinige Quelle der Moral und, in generalisierter Form, die ausschließliche Basis einer Ethik darstellen? Richtig ist, daß Mitleid auf andere Menschen bezogen ist und, idealerweise, zu deren Hilfe motiviert. Doch ebenso richtig ist es zweifelsohne, daß Mitleid nicht das einzige Gefühl darstellt, daß in dieser Weise zu altruistischen Handlungen motivieren kann. Auch das Gefühl der Liebe motiviert zur unmittelbaren, uneigennütigen Anteilnahme am Leben anderer Wesen, sofern es sich nicht um pathologische Formen der Liebe (z.B. Narzißmus) handelt. Auch sie führt zur Rücksicht auf

¹³⁷ Wolf 1990, S. 59.

¹³⁸ Vgl. Schopenhauer, S. 564.

andere Wesen, auch sie motiviert zur Hilfe in der Not. Mehr noch: Mitleiden kann nur, wer bereits gelernt hat, einen *positiven* Bezug zu anderen Wesen herzustellen. Diese Fähigkeit aber zeigt sich im ureigensten Sinne in der Fähigkeit zu lieben. Insofern ist das Lieben auch elementarer anzusiedeln als das Mitleiden, welches *eine* Ausdrucksform der Fähigkeit zu lieben neben anderen (z.B. Fürsorge, Großmütigkeit und Toleranz) ist.¹³⁹ Dieser Hinweis soll an dieser Stelle genügen. Wir werden auf den Begriff der Liebe und den Zusammenhang zwischen Liebe und Ethik noch insbesondere im vierten Kapitel dieser Arbeit zurückkommen. Wir können an dieser Stelle aber schon einmal festhalten, daß einiges darauf hindeutet, daß Mitleid nicht die einzige, und vermutlich auch nicht die grundlegendste Quelle moralischer Handlungen darstellt.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob tatsächlich Entitäten, um die wir uns, wenn wir moralisch handeln, altruistisch kümmern und die wir in unserem Handeln berücksichtigen oder denen wir in Notsituationen helfen, selbst auch aktiv *leiden* oder *wollen können* müssen. Es ist fraglich, ob die zusätzliche Einführung des Leidens- und Wollen-Kriteriums gerechtfertigt ist. Schließlich können wir grundsätzlich nicht nur Menschen und Tiere, sondern auch Pflanzen, ja sogar Flüsse oder Berge in unserem Handeln berücksichtigen. Kaum jemand würde ernsthaft bestreiten, daß wir auch diese Entitäten auf vielfältige Art und Weise schädigen oder umgekehrt unterstützen können. Eine Schädigung oder Unterstützung setzt dabei nicht notwendig voraus, daß eine Entität diese selbst bewußt als Schädigung erlebt oder darunter leidet. So kann ich eine Pflanze in ihren Funktionen schädigen, indem ich sie vertrocknen lasse oder einen Fluß, indem ich ihn vergifte. Ich kann wiederum beide in ihren Funktionen unterstützen und mich in altruistischer Weise um sie kümmern, indem ich ihnen ohne egoistische Zwecke Wasser zuführe. Es bedarf keines bewußten, subjektiven Wohls, keines „offenen“ Leidens und keines eigenen Willens auf seiten der berücksichtigten, „umsorgten“ Entität, damit wir ein Gut darin sehen können, sie zu unterstützen bzw. sie nicht zu schädigen.¹⁴⁰ Das Prinzip des *neminem laede, imo omnes, quantum potes, jura* kann in diesem Sinn also ohne weiteres auch auf nicht subjektiv empfindende Wesen angewendet werden. So nimmt es denn auch nicht Wunder, daß wir in un-

¹³⁹ Deshalb irrt Schopenhauer auch, wenn er die Kardinaltugend der Menschenliebe aus dem Mitleid ableitet. Es ist nicht ersichtlich, wie sich die Menschenliebe einzig aus der Erkenntnis des Leidens anderer Menschen entwickeln sollte.

¹⁴⁰ Vgl. dazu die Diskussion bei Taylor in Kap. 3.2.1.

serer Alltagsmoral nicht nur ganz selbstverständlich – wie Wolf übrigens zur Stützung ihres Argumentes der Einbeziehung von Tieren in die Moral anführt – von schlechten Handlungen gegenüber Tieren sprechen (etwa: „es ist nicht gut, Tiere zu quälen“), sondern darüber hinaus auch von schlechten Handlungen gegenüber Pflanzen (z.B.: „es ist nicht gut, grundlos Bäume umzuschlagen oder Pflanzen auszureißen“).

Die von Wolf eingeführten zusätzlichen Fähigkeiten des Leidens und des Wollens, über die ein Wesen verfügen muß, damit es von der Mitleidsethik erfaßt wird, werden erst durch die Annahme gestützt, daß es das recht wörtlich verstandene *Mitleiden* mit anderen Wesen ist, daß zu moralischen Handlungen führt. Der Begriff des Mitleides führt hier jedoch etwas in die Irre: er suggeriert, daß wir nur mit Wesen *mitleiden* können, die ihrerseits *leiden* können. Das ist aber ein Trugschluß, wie sich weiter oben schon am Beispiel des Dauerkomatosen andeutete. Genauso wie es möglich ist, Mitleid mit einem sterbenden Tier zu haben, genauso ist es möglich, auch beim Anblick eines sterbenden Baumes so etwas wie Mitleid zu empfinden, d.h. ehrlich Anteil zu nehmen am Sein dieses Lebewesens. Das bedeutet insgesamt, daß der Wolfsche und Schopenhauersche Mitleidsbegriff unbegründet verkürzt ist.

Der von Wolf und Schopenhauer verwendete Mitleidsbegriff und die darauf aufbauende Mitleidsethik bereiten aber auch noch in anderer Hinsicht Schwierigkeiten. Während es relativ leicht ist sich vorzustellen, daß Mitleid dazu motivieren kann, anderen Wesen in der Not zu helfen, so ist nicht so leicht ersichtlich, wie Mitleid uns zum Beispiel dazu anleiten könnte, andere nicht zu belügen oder zu bestehlen. Es wäre allerdings möglich zu argumentieren, daß die betroffene angelogene oder bestohlene Person unter dieser Handlung leiden würde, was uns, im Wissen um diese Folge, von einem solchen Tun abhalten könnte, da wir ja aufgrund des Mitleides besorgt um das Wohl und Wehe des anderen Wesens wären. Eine Frage, die sich hier aufdrängt, ist die, ob wir in einem solchen Fall wirklich von einem Unterlassen „ungerechter“ bzw. „schlechter“ Handlungen *aus Mitleid* sinnvoll reden können. Die Irritation besteht hier darin, daß Mitleid normalerweise ein Gefühl bezeichnet, das sich als Reaktion auf eine bereits erkennbare, eingetretene Verletzung oder einen schon eingetretenen Schaden eines anderen Wesens einstellt. Demgegenüber fällt es schwer, sich ein Gefühl des Mitleides vorzustellen, welches bereits vor dem eigentlichen Handeln, gewissermaßen in vorausseilender Einsicht in die Folgen des eigenen Tuns, aktiviert wird. Es

handelt sich hierbei mindestens um eine recht erzwungene Konstruktion. Mag Mitleid auch in der Theorie in dieser Form ausgelegt werden können, so ist doch ein *natürlich* vorkommendes Mitleid, das bereits in uns erregt wird, bevor wir überhaupt mit Bezug auf ein Wesen gehandelt haben, nur schwer denkbar. Diese Kritik betrifft allerdings nur mehr die formale Verwendung des Mitleidsbegriffes, sie sagt nichts darüber aus, ob die inhaltliche Ausdeutung des Begriffes (Rücksichtnahme auf das Wohl und Wehe der anderen) im Rahmen der Mitleidsethik sinnvoll ist oder nicht.

Eine weitere Frage, die sich beim Beispiel des Nicht-Stehlens und des Nicht-Lügens stellt ist die, ob es tatsächlich nur das Leiden der vom Diebstahl oder der Lüge betroffenen Person ist, das uns als Maßstab unseres moralisch richtigen Handelns dienen kann. Dies steht zu bezweifeln. Denn es sind sehr gut Fälle denkbar, in denen eine Person unter einer Handlung nicht leidet, obwohl wir die Handlung klar als unrecht bezeichnen würden. Stellen wir uns zum Beispiel folgende Situation vor: ein etwas vergeßlicher Mensch geht zum Geldautomaten, um sich 200 Mark in bar abzuheben, läßt aber dann aus Unachtsamkeit sein Geld im Automaten liegen. Die darauffolgende Person, die an den Geldautomaten tritt und das Geld findet, steckt es ein und behält es (in der geltenden Rechtsprechung wird dies Unterschlagung genannt). Nun könnte ein Mitleidsethiker, wie bereits angedeutet, argumentieren, daß es falsch wäre, in einem solchen Fall das Geld einzustecken, weil die Person, die das Geld liegenließ, unter dem Verlust des Geldes leiden würde. Doch stellen wir uns vor, die Person, die das Geld liegenläßt, wäre ziemlich reich und zerstreut und würde den Verlust gar nicht bemerken, oder, wenn sie ihn doch bemerken würde, nur mit den Achseln zucken und ein weiteres Mal zum Geldautomaten gehen. Wir könnten uns weiterhin vorstellen, daß die Person, die das Geld im Automaten findet, ein Bekannter ist, der den Menschen sehr gut kennt und weiß, daß er nicht nur vergeßlich und reich ist, sondern sich zudem nichts aus Geld macht. Aus Sicht der Mitleidsethik können wir in einem solchen Fall (und Fälle wie diese lassen sich zuhauf konstruieren) nur noch unter großen Schwierigkeiten – wenn überhaupt – erklären, warum es trotzdem unrecht vom Bekannten wäre, das Geld zu behalten. Denn wo kein Leiden auftritt, da ist aus Sicht der Mitleidsethik auch kein unmoralisches Handeln möglich. Da nun im allgemeinen Moral- und Rechtsverständnis ein derartiges Handeln aber dennoch als falsch bezeichnet wird, legt dies nahe, daß es bei der moralischen Beurteilung einer Handlung nicht darauf ankommt, ob die betroffene Person unter einem Diebstahl, einer Unterschlagung, einer Übervorteilung usw. tatsächlich

leidet und in ihrem Wohl geschädigt wird oder nicht. Entscheidend scheint vielmehr die Tatsache, daß wir in solchen Fällen die andere Person in egoistischer Art und Weise unseren persönlichen Zwecken unterordnen und zum bloßen Mittel machen würden. Wir würden in solchen Fällen die andere Person nicht ernst nehmen und nur in unserem, statt *in ihrem Sinne* handeln. In diesen Bereichen der Moral, die Fragen der Gerechtigkeit betreffen, können daher kantische Ethikkonzeptionen zweifelsohne mit befriedigenderen Begründungen aufwarten als die Mitleidsethik.

Fazit: Trotz aller Schwachpunkte bleibt als Ergebnis, daß die Mitleidsethik, insbesondere in der Form, wie sie von Ursula Wolf vorgetragen und verteidigt wird, zumindest überzeugende Gründe dafür liefert, warum wir Tiere in unseren moralischen Reflexionen berücksichtigen sollten. Sie vermag allerdings nicht überzeugend zu begründen, warum umgekehrt Dauerkomatóse, Embryonen und Pflanzen keinerlei moralische Relevanz haben sollten. Der von Wolf verwendete Mitleidsbegriff erscheint hier zu verengt. Darüber hinaus gelingt es der Mitleidsethik nur zum Teil, das moralische Handeln richtig zu erfassen und zu begründen.

3.2. Biozentrismus: Leben als zentrales ethisches Kriterium

Während bei pathozentrischen Ansätzen die Empfindungsfähigkeit bzw. in der Folge Interessen, Bewußtsein oder Leiden als zentrale ethische Kriterien betrachtet werden, sehen Vertreter biozentrischer Ansätze das Leben¹⁴¹ als zentrales ethisches Kriterium an. Dabei werden verschiedene Argumentations- und Begründungsstränge mit unterschiedlichen theoretischen Ergebnissen (z.B. egalitären oder hierarchischen Konzeptionen) und praktischen Folgen vertreten. Im folgenden sollen anhand von Paul W. Taylors egalitär-biozentrischen Ansatz der *Achtung gegenüber der Natur (Respect For Nature)* wichtige Aspekte des Biozentrismus diskutiert werden. Taylors Ansatz bietet sich als Diskussions-

¹⁴¹ „Leben“ wird von biozentrisch argumentierenden Philosophen in der Regel teleologisch ausgelegt. So ist beispielsweise für Taylor, wie im folgenden Kap. 3.2.1. noch näher erläutert wird, jeder lebende Organismus „ein teleologisches (ziel-orientiertes) Zentrum eines Lebens, das sein eigenes Wohl auf seine eigene einzigartige Weise verfolgt“ (eig. Übersetzung), vgl. Taylor, Paul W., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics* (1986), 2nd printing, Princeton: Princeton University Press, 1989, S. 45.

grundlage an, weil es sich hier um einen der in diesem Bereich konzeptuell stringentesten und in sich schlüssigsten Ethikansätze handelt.¹⁴²

3.2.1. Teleologisches Zentrum eines Lebens

Paul W. Taylors „Ethik der Achtung gegenüber der Natur“ stellt einen der meist diskutierten biozentrischen Ansätze in der ökoethischen Debatte des vergangenen Jahrzehnts dar.¹⁴³

Taylor versucht zu begründen, warum wir *Prima-facie*-Pflichten gegenüber Tieren und Pflanzen haben und moralisch gehalten sind, ihr Wohl um *ihretwillen* zu schützen beziehungsweise zu fördern.¹⁴⁴ Wie Regan argumentiert auch Taylor mit inhärenten Werten, allerdings begründet er sie anders und schreibt sie zudem nicht nur empfindungsfähigen, sondern *allen* Lebewesen in der Natur zu.¹⁴⁵

Taylor argumentiert zunächst, daß von einer moralischen Handlung nur jene Wesen (er spricht von *moral subjects*) betroffen sein können, die von moralisch Handelnden (*moral agents*) auch richtig oder falsch behandelt werden können. Dies setzt ihm zufolge voraus, daß die von einer Handlung betroffene Entität auch verletzt oder unterstützt werden respektive daß ihr Gutes oder Böses zugefügt werden kann.¹⁴⁶ Das wiederum ist nur möglich,

¹⁴² Andere biozentrische Ansätze liefern z.B. Robin Attfield, Hans Jonas (beide hierarchischer Biozentrismus) sowie Albert Schweitzer (egalitärer Biozentrismus), vgl. Attfield, Robin, „Biozentrismus, moralischer Status und moralische Signifikanz“, in Birnbacher, Dieter (Hrsg.), *Ökophilosophie*, Stuttgart: Reclam, 1997, S. 117-133; vgl. Schweitzer, Albert, *Die Ehrfurcht vor dem Leben*, a.a.O. 1997; Jonas, Hans, *Prinzip Verantwortung*, a.a.O., 1984. Die einzelne Darstellung und Diskussion dieser oder weiterer Positionen in diesem Bereich erscheint nicht notwendig, da Taylors Konzeption ausreicht, um grundsätzliche Aspekte und auftretende Probleme (etwa der moralischen Relevanz des Lebenskriteriums und der praktischen Implikationen eines biozentrischen Egalitarismus) zu beleuchten. Im übrigen muß bemerkt werden, daß es nicht zuletzt Albert Schweitzers *Ehrfurcht vor dem Leben*, aber z.T. auch Hans Jonas *Prinzip Verantwortung*, wie häufig zurecht kritisiert, doch an überzeugender theoretischer Fundierung fehlt. Vgl. z.B. die Kritik an Jonas Position bei v.d. Pfordten, a.a.O., S. 110-114; zu Kritiken an Schweitzers Position vgl. Krebs, a.a.O., S. 355-357; Regan, a.a.O., 1983, S. 241-243; Birnbacher, *Ökologie und Ethik*, a.a.O., 1996, S. 129f.

¹⁴³ Vgl. Taylor, Paul W., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, a.a.O., 1989; vgl. ders., „Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur“ (1983), in Krebs, Angelika, a.a.O., 1997, S. 111-143 (im Original: „The Ethics of Respect for Nature“, in *Environmental Ethics* 3, 1981, S. 197-218).

¹⁴⁴ Vgl. Taylor, a.a.O., 1997, S. 112.

¹⁴⁵ Taylor spricht von *inherent worth* während Regan von *inherent value* spricht. Obwohl Taylor in seinem Buch streng zwischen den beiden Begriffen unterscheidet, erklärt er in einer Fußnote, daß sich sein Begriff des *inherent worth* mit dem Begriff des *inherent value*, wie er von Regan verwendet wird, deckt. Daher wird hier nur von *inhärentem Wert* gesprochen. Vgl. Taylor, a.a.O., 1989, S. 75.

¹⁴⁶ Vgl. Taylor, a.a.O., 1989, S. 16f. Ausdrücklich stellt Taylor in diesem Zusammenhang klar, daß die Gruppe der *moral agents* nicht mit der Gruppe der *moral subjects* identisch ist. Während alle *moral agents* zugleich auch *moral subjects* sind, müssen und können *moral subjects* nicht immer auch gleichzeitig *moral agents* sein.

wenn eine Entität über ein eigenes Wohl (Wohlergehen, Wohlfahrt) verfügt. Letzteres sieht er elementar im Erhalt des Lebens bzw. der Lebensqualität gegeben.¹⁴⁷ So formuliert er :

„Für eine Entität ist gut, was ihr ‘guttut’ in dem Sinne, daß es ihr Leben oder Wohlergehen verbessert oder erhält. Für eine Entität ist schlecht, was ihrem Leben oder Wohlergehen abträglich ist.“¹⁴⁸

Der Begriff des Wohlergehens wird dabei von Taylor sehr weit gefaßt. Insbesondere ist er unabhängig von subjektiv vorhandenen Interessen, Wünschen oder Empfindungen einer Entität¹⁴⁹: so muß nach dieser Vorstellung etwa die fast vertrocknete Primel auf unserer Fensterbank nicht erst ein offensichtliches eigenes Interesse an Wasser bekunden (was ihr als Blume nicht möglich ist), damit wir sinnvoll davon reden können, daß es, mit Blick auf den Erhalt ihres Lebens, in ihrem Interesse wäre, wenn wir ihr Wasser gäben. Entscheidend ist allein, daß wir als moralisch Handelnde von außen in der Lage sind zu erkennen, was für eine Entität gut oder förderlich ist.¹⁵⁰ Für Taylor ist somit jeder lebende Organismus ein teleologisches Zentrum eines Lebens, das mit einem Wohl ausgestattet ist. Kein eigenes Wohl haben demgegenüber unbelebte Objekte wie Steine, Wasserpflützen, Schnee oder Luft.¹⁵¹

Nun folgt aus der Tatsache, daß jedem Lebewesen ein eigenes Wohl im oben definierten Sinne zugeschrieben werden kann, noch nicht, daß wir dieses auch moralisch berücksichtigen müssen. Doch Taylor schreibt gleichzeitig allen Entitäten, die ein eigenes Wohl haben, einen inhärenten Wert zu, den es moralisch zu berücksichtigen gilt. So postuliert er, daß ein Zustand, in dem das Wohl eines Individuums erfüllt wird, besser ist als ein Zustand, in dem es unerfüllt bleibt. Moralisch Handelnde haben seines Erachtens daher eine Prima-Facie-Pflicht, das Wohl einer Entität um ihrer selbst willen und als einen Zweck an

¹⁴⁷ Vgl. Taylor, a.a.O., 1989, S. 18.

¹⁴⁸ Taylor, a.a.O., 1997, S. 114.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 1997, S. 114f.

¹⁵⁰ Vgl. a.a.O., 1989, S. 17, S. 63; Taylor unterscheidet zwischen dem objektiven und dem subjektiven „good“ einer Entität. Für seine Ethik der Achtung gegenüber der Natur nimmt er das Konzept des objektiven Guten in Anspruch. So orientiert sich das moralische Handeln, anders als im Utilitarismus, nicht an dem, was ein Wesen selbst für gut hält (z.B. Drogenkonsum), sondern an dem, was der moralisch Handelnde als „objektiv“ gut erkennt (z.B. Gesundheit), vgl. ebd. S. 64f.

¹⁵¹ Vgl. ebd., S. 18; Nach Taylor sind alle Organismen, egal ob bewußt oder nicht, teleologische Zentren des Lebens, und zwar in dem Sinne, „daß jeder einzelne von ihnen ein vereinigt, zusammenhängendes und geordnetes System zielorientierter Aktivitäten ist, welches die konstante Tendenz hat, die Existenz des Organismus zu schützen und zu erhalten“ (eigene Übersetzung, vgl. Taylor, ebd., S. 122).

sich zu fördern oder zu erhalten.¹⁵² Diese Sichtweise und die daraus erwachsende moralische Achtung gegenüber der Natur kann, so erkennt Taylor, allerdings nur durch Plausibilitätsargumente respektive ein System von Überzeugungen (*belief system*) gestützt, erklärt und gerechtfertigt werden. Im Mittelpunkt seiner Argumentation steht dabei die sogenannte „biozentrische Sicht“, die er als eine philosophische Weltanschauung charakterisiert. Sie setzt sich aus vier Überzeugungen (*beliefs*) zusammen, die im Kern wie folgt lauten¹⁵³: (1) Menschen sind wie alle anderen Lebewesen und zu den gleichen Bedingungen Mitglieder der Erdengemeinschaft. (2) Zwischen Menschen und anderen Lebewesen bestehen komplexe wechselseitige Interdependenzen, die, neben abiotischen Bedingungen, die Qualität und die Chancen des Überlebens der einzelnen Lebewesen determinieren. (3) Alle Organismen sind teleologische Zentren von Leben, d.h. einzigartige Individuen, die ihr eigenes Wohl auf ihre eigene Weise verfolgen. (4) Menschen sind anderen Lebewesen gegenüber nicht überlegen.

Taylor ist der Ansicht, daß für rationale, informierte und realitätsbewußte Menschen diese Überzeugungen akzeptabel sind. Sie formen ihm zufolge eine kohärente Weltanschauung, aus deren Sicht die Haltung der Achtung gegenüber der Natur als die einzige angemessene und passende moralische Haltung erwächst.¹⁵⁴ Er weist aber auch darauf hin, daß die biozentrische Sicht zwar aus philosophischer Sicht eine akzeptable Weltanschauung darstellt, jedoch nicht weiter bewiesen werden kann.¹⁵⁵

In Bezug auf die praktischen Konsequenzen der moralischen Grundhaltung der Achtung gegenüber allen lebenden Entitäten, stellt Taylor verschiedene Pflichten und Tugenden für moralisch Handelnde auf.¹⁵⁶ So haben wir die Prima-Facie-Pflicht, keiner Entität, die über ein eigenes Wohl verfügt, Schaden zuzufügen oder sie zu töten (*rule of non-maleficence*). Außerdem sollen wir nicht in das Leben von unabhängigen Individuen, von Ökosystemen und biotischen Gemeinschaften eingreifen (*rule of noninterference*). Das be-

¹⁵² Vgl. ebd., S. 75.

¹⁵³ Zum genauen Wortlaut vgl. ebd., S. 99f.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S. 100.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 167. So sind Weltanschauungen, Taylor zufolge, weder formal deduktive Systeme noch erklärende naturwissenschaftliche Theorien. Entsprechend stellen weder pure Logik noch die Verfahren empirischer Bestätigungen geeignete Methoden der Verifizierung dar.

¹⁵⁶ Vgl. zu den folgenden Ausführungen Taylor, a.a.O., 1989, S. 172ff.

deutet, daß z.B. die Unterhaltung von Zoos, das Einfangen und Umsetzen von Tieren und Pflanzen sowie die Manipulation von Ökosystemen unmoralisch ist. Auch das Wiederaufforsten von Waldgebieten, die durch eine nicht-anthropogene, natürliche Brandursache verwüstet wurden, ist danach nicht moralisch zu rechtfertigen. Denn, so Taylor:

“(...) to have the attitude of respect toward natural ecosystems, toward wild living things, and toward the whole process of evolution is to believe that nothing goes wrong in nature.“¹⁵⁷

Als eine weitere Konsequenz der egalitären biozentrischen Position ergibt sich die Pflicht, kein Vertrauen, das ein wildes Tier in uns setzt, zu mißbrauchen (*rule of fidelity*). So sind Taylor zufolge Jagd, Fallenstellen und Fischen auch deshalb verboten, weil sie eine vorsätzliche Täuschung des betroffenen Tieres darstellen, mit dem Ziel, ihm Schaden zuzufügen. Zusätzlich sieht er es als unsere Pflicht an, begangene Ungerechtigkeiten (z.B. das Trockenlegen von Sümpfen zwecks Gewinnung von Ackerland) durch andere Handlungen – etwa Naturschutzmaßnahmen an anderer Stelle – wieder gutzumachen respektive, wo möglich, zu beheben (*rule of restitutive justice*). Taylor stellt darüber hinaus weitere Prinzipien auf, um auftretende Interessenkonflikte zu lösen.¹⁵⁸ So gilt zum Beispiel bei gleichem inhärenten Wert aller Individuen ein Recht auf Selbstverteidigung in lebensbedrohlichen Situationen. Außerdem gilt das Prinzip der Verhältnismäßigkeit, wonach elementare Interessen wie Lebenserhalt, Subsistenzsicherung, Sicherheit, oder Freiheit stets schwerer wiegen als andere, nicht-elementare Interessen. So wäre das Abschlachten von Elefanten zwecks Anfertigung von Schmuckgegenständen unmoralisch, weil das elementare Interesse des Elefanten auf Lebenserhaltung schwerer wiegt als unser Interesse an schönen Schmuckgegenständen. Für Fälle, in denen Menschen (nicht-elementare) Handlungen als höchst wertvoll und fundamental für ihre kulturellen Ideale und ihr persönliches Wohl ansehen, stellt Taylor das Prinzip des *minimal wrong* auf, wonach der aus solchen Handlungen resultierende Schaden für andere Entitäten so klein wie möglich gehalten werden sollte.

¹⁵⁷ Taylor, a.a.O., 1989, S. 177. Dies ist allerdings eine zweifelhafte Aussage, denn im Zusammenhang von Naturgeschehen überhaupt von richtig und falsch respektive von *right* und *wrong* zu sprechen, führt in die Irre. Die Kriterien von richtig und falsch kommen erst durch unsere Bewertung dessen, was in der Natur geschieht, zustande. Wenn nun aber durch eine Naturkatastrophe viel Leben zerstört wird, so müßte dies doch mit Blick auf den inhärenten Wert jedes zerstörten Individuums als ein Unglück angesehen werden und als etwas, das, wenn auch nicht moralisch falsch (da die Natur keine moralisch handelnde, verantwortliche Entität ist), so doch für das Leben vieler Wesen von Übel ist.

¹⁵⁸ Vgl. zu den folgenden Ausführungen Taylor, a.a.O., 1989, S. 263ff.

Als ein positives Beispiel führt er hier die Entwicklung angepaßter Technologien an, durch die die menschlich verursachten Umweltschäden zwar nicht vollständig beseitigen, jedoch stark reduzieren.¹⁵⁹ Was unsere Ernährung anbelangt, so stellt Taylor heraus, daß es zwar im Prinzip egal ist, ob wir Pflanzen oder Tiere zwecks Selbsterhaltung essen, da sie alle den gleichen Wert haben. Gleichzeitig spricht er sich aber doch für die vegetarische Ernährung aus, da diese Leiden von Tieren verhindert, die solches ansonsten als ein intrinsisches Übel in ihrem Leben erleben würden. Es ist dieser Argumentation zufolge insgesamt weniger falsch Pflanzen zu töten als Tiere, wenn letztere leiden. Für die vegetarische Ernährung spricht nach Taylor auch, daß dadurch sehr viel weniger der Erdoberfläche verbraucht wird als durch tierische Ernährung.

Zur Kritik: Der zentrale Kritikpunkt an Taylors und anderen biozentrischen Ethikansätzen betrifft die Belegung des Lebens mit einem inhärenten, moralisch relevanten Wert. So wird unter anderem bemängelt, daß aus der Tatsache, daß Entitäten wie Pflanzen funktionale Zwecke verfolgen, nicht geschlossen werden kann, daß es auch *gut* ist, daß sie diese verfolgen bzw. daß es *gut* oder *moralisch geboten* ist, sie zu berücksichtigen.¹⁶⁰ Den Vorwurf einer naturalistischen Ableitung, wie ihn etwa v.d. Pfordten andeutet, kann allerdings Taylor fairerweise nicht gemacht werden. Schließlich versucht er zu keiner Zeit, eine derartige direkte Verbindung zwischen empirischem Sein und ethischem Sollen herzustellen. Vielmehr führt Taylor ausdrücklich eine Kette von Plausibilitätsargumenten zur Stützung seiner Position an. So ist bei ihm auch das teleologische Argument nur insofern zentral, als daß das Lebenskriterium seiner Ansicht nach gleichzeitig die Voraussetzung und Bedingung dafür darstellt, daß Wesen über ein eigenes Wohl verfügen können, welches es moralisch zu berücksichtigen gilt. Eben diese Annahme soll im folgenden auf ihre Plausibilität hin überprüft werden, weil sie entscheidend für Taylors Konzeption ist.

Taylor ist der Ansicht, daß es bei allen Lebewesen – und auch nur bei Lebewesen – sinnvoll ist davon zu sprechen, daß etwas gut oder schlecht für sie ist, da sie geschädigt oder gefördert werden und in diesem Sinne über ein eigenes Wohl oder Gut verfügen kön-

¹⁵⁹ ebd., S. 289f.

¹⁶⁰ So erklärt zum Beispiel v.d.Pfordten: „Die bloße Tatsache, daß eine Pflanze nach Sonnenlicht strebt, verpflichtet mich – auch wenn ich dieses Streben als solches erkenne – nicht normativ, sie ans Fenster zu stellen oder die Jalousie zu öffnen“, v.d.Pfordten, a.a.O., S. 160.

nen. Bei genauerer Betrachtung dieser Argumentation aber ergeben sich Schwierigkeiten. So verfügen Pflanzen und Tiere auf sehr niedriger Entwicklungsstufe über kein Bewußtsein, und sie *verfolgen* daher auch keine aktiven, bewußten Zwecke, die *aus ihrer Sicht gut* für sie sind. Taylor hebt zwar hervor, daß dies auch nicht notwendig ist, weil wir von außen erkennen können, was beispielsweise für eine Pflanze gut ist. Doch genau diese Aussage muß angezweifelt werden. So würde es bereits in die Irre führen zu sagen, daß etwas *gut für* eine Pflanze ist, wenn auf ihrer Seite kein *Willen*, keine *Interessen* und keine *Bewertungen* vorhanden sind.

Bewertungen können nur wir *von außen* und *mit Blick auf* eine Pflanze oder eine Mikrobe, nicht aber *stellvertretend für* sie vornehmen. Letzteres wäre eine falsche, paternalistische Einschätzung, eine Vermenschlichung und Bevormundung derartiger Entitäten. Ohne Widerspruch könnten wir lediglich behaupten, daß eine Handlung X, die eine Entität Y betrifft, *gut an sich* wäre respektive, daß sie *aus unserer Sicht gut* wäre. Für eine solche Bewertung von Handlungen aber müssen Gründe angegeben werden.

Für Taylor liegt der entscheidende Grund für eine moralische Bewertung nun in dem Umstand, daß lebende Entitäten *geschädigt* oder *unterstützt* werden können. Doch auch hier führen die Begrifflichkeiten leicht in die Irre. So suggeriert eine Schädigung schnell eine subjektive, negative Betroffenheit bei der entsprechenden Entität. Da es eine solche Betroffenheit jedoch bei Pflanzen und niederen Tieren nicht gibt, müssen wir eine Schädigung so verstehen, daß es sich dabei um einen Vorgang handelt, bei dem bestehende Funktionen, Strebungen, Tendenzen oder Formen einer Entität gewaltsam unterbrochen, verändert oder zerstört werden. In diesem Sinne aber können wir auch einen Berg durch eine Sprengung oder einen Wasserfall durch eine Umleitung der Zuflüsse schädigen oder unterstützen. Das bedeutet: wenn wir Taylors Argumentation konsequent zu Ende denken, gibt es keinen Grund, warum wir nicht auch unbelebte Dinge in unsere moralischen Überlegungen einbeziehen sollten. Auf jeden Fall aber kann das Lebenskriterium allein nicht die geeignete Bedingung für eine moralische Berücksichtigung darstellen. Nur noch metaphysisch-religiöse Zusatzannahmen (z.B. wie bei Schweitzer die geheimnisvolle Mystik oder Heiligkeit des Lebens) könnten die alleinige Kennzeichnung des Lebens als moralisch bedeutsam und inhärent wertvoll begründen. Da solche Zusatzannahmen aber unüberprüfbare

Behauptungen darstellen und letztlich alles als heilig oder unheilig bezeichnet werden könnte, werden diese Argumente hier nicht berücksichtigt.

Es deuten sich nun zwei Möglichkeiten an. Entweder, wir gehen tatsächlich über Taylors Ansatz hinaus und dehnen sein Konzept des moralisch Guten in modifizierter Form auf alle nicht-bewußten, lebenden und leblosen Bestandteile der Natur aus, wie dies z.T. Vertreter radikal-physiozentrischer Ansätze tun. Oder aber wir bleiben bei seiner Annahme, daß eine moralisch zu berücksichtigende Entität ein *eigenes Gut* oder *Wohl* aufweisen muß. Dann kämen folgerichtig – und entgegen Taylors Ansicht, wie weiter gezeigt wurde – nur noch diejenigen Lebewesen für eine moralische Berücksichtigung in Frage, die auch in irgendeiner Form ein *eigenes* Verständnis von *ihrem* Wohl haben können.

Insbesondere von Pathozentrikern wird letztere Ansicht häufig vertreten. So wird gegen die moralische Berücksichtigung von nicht-empfindungsfähigen Entitäten argumentiert, daß die Rede von moralischem Handeln nur dort Sinn macht, wo auch auf der „betroffenen“ Seite ein Wesen mit der Fähigkeit zum subjektiven Erleben oder Leiden vorgefunden wird. „Moralischer Respekt“, so stellt beispielsweise Angelika Krebs fest, „ist Respekt für das, woran anderen liegt, für ihr *subjektiv* gutes Leben“.¹⁶¹ Da Pflanzen und niedere Tiere nicht selbst über ihre Handlungen und Strebungen bestimmen, sie selbst bewerten, bewußt an ihnen „hängen“ oder unter bestimmten Dingen leiden können, müssen sie dieser Logik zufolge auch nicht moralisch berücksichtigt werden. Bei dieser Argumentation ist allerdings Vorsicht angebracht. Denn sie ist nur stichhaltig, wenn wir zuallererst die Aussage akzeptieren, daß moralischer Respekt sich nur auf das bezieht, was von einem Wesen *subjektiv* gewollt bzw. als gut oder schlecht bewertet wird. Eine solche Annahme klingt aber wenig plausibel. Wenn wir dieser Logik konsequent Folge leisten würden, hieße dies, daß wir zum Beispiel ohne Bedenken die Geldkonten von Kindern oder verwirrten alten Personen, die den Wert einer solchen Anlage nicht für *subjektiv* wichtig halten, und denen auch *subjektiv* nichts an einer ehrlichen Behandlung liegt, bedenkenlos plündern könnten. Auch wäre es nicht unmoralisch, wenn wir Drogenabhängigen, die gern Drogen nehmen,

¹⁶¹ Krebs, a.a.O., S. 354. Es wäre hier sinnvoller, von moralischer Rücksicht statt von moralischem Respekt zu sprechen, weil der Begriff Respekt im normalen Sprachgebrauch in Verbindung mit dem Respekt vor dem *Willen* von Personen verwendet wird. Krebs aber behandelt die allgemeine Frage, ob man nicht-bewußte Lebewesen moralisch oder unmoralisch behandeln kann.

Heroin verkaufen würden. Zudem wäre es nicht unmoralisch bzw. schlecht, einen Gangster, der sich selbst offen zum Prinzip des Rechtes des Stärkeren bekennt, wenig auf sein eigenes Leben hält und zahlreiche Menschen getötet oder ausgeraubt hat, selbst dann zu töten, wenn keine Notwehr vorliegt. Mit diesen Beispielen soll lediglich illustriert werden, daß es zahlreiche Menschen gibt, die entweder keine klaren Vorstellungen davon haben, was subjektiv gut für ihr Leben ist oder denen nichts an Zwecken liegt, die die Mehrheit der Menschen für ein gutes, gelungenes Leben immanent wichtig hält oder denen sogar umgekehrt an Zwecken liegt, die die Mehrheit der Menschen vehement ablehnen würde. Das heißt aber, daß sich das moralische Handeln und der moralische Respekt nicht nur an den subjektiven Zwecken von Individuen orientieren kann. Aus diesem Grunde schlägt Taylor vor, daß sich moralische Handlungen primär an dem orientieren sollten, was *von außen* als gut für bzw. als „im Sinne“ von einer Entität erkannt wird (z.B. deren seelische und körperliche Unversehrtheit).¹⁶² Nun wurde bereits weiter oben gezeigt, daß es nicht richtig wäre zu sagen, daß etwas gut *für* eine Entität ist, wenn sie selbst keine eigene Beziehung zu positiven oder negativen Bewertungen aufweist. Es muß darüber hinaus festgehalten werden, daß es auch im Fall von selbstbewußten, vernunftfähigen Menschen oft nicht ohne weitere Zusatzannahmen sinnvoll möglich ist zu sagen, daß bestimmte Handlungen allgemein gut oder schlecht *für* sie sind (etwa wenn wir ihre eigene Meinung zu bestimmten Sachverhalten nicht kennen oder sie gar ganz anderer Ansicht sind als wir). In dem einen wie in dem anderen Fall muß dann aber die Begründung für das, was aus unserer Sicht eine Handlung als an sich gut oder schlecht oder neutral auszeichnet, ursprünglich *außerhalb* der von dieser Handlung betroffenen Entitäten liegen. Möglicherweise muß stattdessen die Begründung für das, was wir als „gut an sich“ bewerten und an dem wir uns bei moralischen Handlungen orientieren, im Wesen der Handlung selbst oder in der Intention, die hinter ihr steht, gesucht werden. Diese Frage wird insbesondere im vierten Kapitel dieser Arbeit noch genau zu erörtern sein.

Mit Bezug auf die soeben erfolgte Diskussion soll hier zunächst die Feststellung genügen, daß eine *enge* Konzentration auf den Begriff des eigenen Wohles oder Gutes einer Entität zwecks Feststellung der moralischen Relevanz einer Handlung unbefriedigend bleibt. Das heißt umgekehrt, daß zunächst *nicht ausgeschlossen* werden kann, daß sich mo-

¹⁶² Taylor unterscheidet zwischen objektivem und subjektivem Wertkonzept, vgl. Taylor, a.a.O., 1989, S. 64f.

ralisches Handeln auch auf Babys, verwirrte und schwer geistig behinderte Menschen, Patienten im Dauerkoma und außerdem auch auf Pflanzen, niedere Tiere sowie auch auf unbelebte Objekte in der Natur beziehen kann.

Was die praktischen Implikationen des biozentrischen Ansatzes bei Taylor angeht, so sind diese zwar in einigen Bereichen praktikabel und nachvollziehbar. Es tauchen aber auch große, praktisch nur schwer lösbare Schwierigkeiten und Widersprüche beim alltäglichen Handeln auf. Allein durch unsere bloße Existenz auf der Erde sterben im Verlauf unseres Lebens durch unsere Bewegungen, durch unsere Ernährung, durch hygienische Maßnahmen und den Verbrauch an natürlichen Ressourcen für Wohnung, Heizung, Strom, Kleidung, Komfort usw. unzählige Mikroben, Insekten, Reptilien und Säugetiere. Dabei sterben die meisten Organismen nicht direkt durch eine beabsichtigte Tötung, sondern indirekt durch die Veränderung von Biotopbedingungen und die Verdrängung aus angestammten Habitaten. Schon beim täglichen Spaziergang, vor allem, wenn er durch den Wald oder über eine Wiese führt, wo wir nicht darum herumkommen, Ameisen und sonstige Kleintiere zu zertreten, machen wir uns aus biozentrischer Sicht tausendfach moralischer Vergehen schuldig. Hier und anderswo kann auch das Prinzip des *minimal wrong* nicht greifen. So läßt sich etwa ein hohes Zivilisationsniveau auch mit kulturellen Werten bei gleichzeitiger Zerstörung unzähliger Organismen aus biozentrischer Sicht nicht sinnvoll rechtfertigen. Moralisch gutzuheißen wäre letztlich nur ein Leben, bei dem wir uns kaum noch bewegten und asketisch als Sammler in einer kleinen Holzhütte wohnten. Was die Frage der vegetarischen Ernährung angeht, muß außerdem auch Taylors Begründung für eine rein pflanzliche Ernährung angezweifelt werden. Tatsächlich wird zwar insgesamt mehr *Biomasse* verbraucht, wenn wir uns auch von tierischen Produkten ernähren. Doch stirbt ja beispielsweise nicht jeder Grashalm, wenn er vom Rind abgegrast wird, das wir anschließend essen. Vielmehr wächst das Gras nach. Das Getreide hingegen, das wir essen, wird restlos im Herbst abgeerntet und so sterben unzählige Pflanzenindividuen. Zudem sterben auch als Folge einer rein pflanzlichen Ernährung zahllose Tierorganismen, weil das Land, das für den Getreide- und Pflanzenanbau benötigt wird, ihnen nicht mehr zur Verfügung steht und möglicherweise keine Ausweichflächen vorhanden sind. Dies soll kein Plädoyer für tierische Ernährung sein. Doch es ist nicht unbedingt von vornherein klar, daß bei einer partiell tierischen Ernährung in jedem Fall mehr „Individuen“ (u.a. auch Bakterien und Viren!) sterben würden als bei einer rein pflanzlichen Ernährung.

Fazit: Neben den theoretischen Schwierigkeiten in Taylors Ansatz stellt sich auch mit Bezug auf die praktischen Konsequenzen dieser Konzeption die Frage, ob ein Moral-konzept, bei dem fast jede Handlung als unmoralisch bezeichnet werden muß, nicht eine zu große Überforderung für den moralisch Handelnden darstellt und ein moralisches Handeln insgesamt ad absurdum führt. Alles in allem muß der biozentrische Ansatz aufgrund seiner theoretischen und praktischen Mängel abgewiesen werden. Auch er kann keine abschlies-sende Antwort auf die Frage unseres ethischen Verhältnisses zur außermenschlichen Natur zu geben.

3.3. Radikaler Physiozentrismus: Werthaftigkeit aller Natur

Nachdem sich im Verlauf der Diskussion um den Biozentrismus das ethische Krite-rium des Lebens als nicht haltbar erwiesen hat, sollen im folgenden nun noch Argumente von Vertretern eines radikalen Physiozentrismus geprüft werden, die auch den unbelebten Bestandteilen der Natur eine moralische Relevanz zuschreiben.

Die moralische Bedeutung aller Bestandteile der Natur wird häufig mit bestimmten Werten begründet, die diese objektiv (d.h. unabhängig von der Wertsetzung des Menschen) oder subjektiv (d.h. gebunden an eine menschliche Wertsetzung) besitzen sollen. Dabei stellen holistische Varianten des radikalen Physiozentrismus primär auf die moralische Be-rücksichtigung der Natur als Ganzes ab, während individualistische Varianten auf die mo-ralische Relevanz aller Einzelbestandteile in der Natur abheben.¹⁶³ Insgesamt ist die Zahl unterschiedlicher radikal-physiozentrischer Konzeptionen und Schulen erheblich. Zu den bekanntesten Richtungen zählen die *land ethic*, die Gaia-Bewegung, die tiefenökologische Bewegung (*Deep Ecology*) sowie der Ökofeminismus.¹⁶⁴ Aufgrund der Vielfalt der Ansätze wird der Schwerpunkt im folgenden auf die allgemeine Darstellung und Diskussion grund-legenden Argumentationsfiguren in diesem Bereich gelegt.

¹⁶³ Diese Einordnung orientiert sich an der Einteilung von Angelika Krebs, a.a.O., 1997, S. 345.

¹⁶⁴ Die *land ethic* wird u.a. von Aldo Leopold und J. Baird Callicott vertreten; die *Gaia*-Hypothese wird in der derzeitigen Debatte u.a. von Stephen R.L. Clark verteidigt; Vertreter der *Deep Ecology* Bewegung sind u.a. Arne Naess (*Ecosophy T*), Bill Devall und George Sessions; Vertreter *ökofeministischer* Positionen wiederum sind u.a. Karen J. Warren, Marti Kheel, Ynestra King, Marlyn Frye, Maria Lugones und Judith Plant.

3.3.1. Werte in der Natur

Ein häufig vorgetragenes Argument für die moralische Berücksichtigungswürdigkeit der außermenschlichen Natur ist deren besonderer, *intrinsischer Wert*. So argumentiert z.B. Holmes Rolston, daß es zwar subjektiv wertender Wesen bedarf, um intrinsische Werte in der Natur zu erkennen; die diese Werte generierenden Attribute jedoch sind seiner Ansicht nach immer schon in der Natur gegeben.¹⁶⁵ Ihm zufolge sind Organismen – und zwar letztlich nicht nur bewußtseinsfähige Organismen – axiologische Systeme, die Werte in die Welt bringen. Der Grund liegt für Rolston darin, daß die genetische Ausstattung eine normative Einrichtung ist: „sie unterscheidet zwischen dem, was *ist*, und dem, was sein soll.“¹⁶⁶

Diesem Argument ist allerdings entgegen zu halten, daß die genetische Ausstattung aus biologischer Sicht zumindest keine *bewußte* normative Einrichtung ist: Mutationen sind genetische *Zufallsprodukte*, die den jeweiligen Genotypen prägen. Auch der Ausgang der am jeweiligen Phänotypen ansetzenden Selektion wiederum (diese wirkt von außen auf das Individuum) hängt von vielen zufälligen biotischen und abiotischen Faktoren (z.B. Klima- veränderungen, Temperaturschwankungen, veränderte inter- und intraspezifische Konkurrenzsituationen) ab. Somit sind auch die evolutionären Produkte von Mutation und Selektion (u.a. der Mensch) keine bewußt gewollten, erstrebten Lebewesen. Die genetische Ausstattung determiniert allenfalls das, was ist, und das, was sein *kann*, nicht aber das, was sein *soll*. Eine teleologische Ausrichtung ist aus biologischer Sicht nicht nachweisbar.

Auch die Annahme einer *objektiven Werthaftigkeit* von Ökosystemen muß angezweifelt werden. Zwar könnte man wie Rolston argumentieren, daß Ökosysteme „über lange Zeiträume hinweg Individualität, Diversität, Anpassung sowie Quantität und Qualität des Lebens“ selektieren.¹⁶⁷ Doch aus der Tatsache, daß das Ökosystem und die Erde als Ganzes „der Urquell von Individuum und Spezies“ sind und sie letztendlich erst unser Leben – und damit auch unsere Wertzuschreibungen – ermöglicht haben, kann nicht gefolgert

¹⁶⁵ Vgl. Rolston, Holmes, „Werte in der Natur und die Natur der Werte“, in Krebs, a.a.O., S. 247-270, insbes. S. 249ff.

¹⁶⁶ Vgl. Rolston, ebd., S. 253.

¹⁶⁷ Ebd., S. 260f.

werden, daß ihnen selbst automatisch ein besonderer Wert zukommt. Evolutionäre Geschichte bzw. Herkunft an sich rechtfertigen noch lange keine besonderen Wertzuschreibungen. Es gibt absolut keinen Grund dafür, pauschal davon auszugehen, daß Wertvolles (z.B. aus menschlicher Sicht: unser Leben) wiederum nur aus Wertvollem (dem System Erde) entstehen kann. Selbst wenn jedoch Ökosysteme oder die ganze Natur wertende Systeme wären, so würde auch daraus keinesfalls folgen, daß wir die von ihnen hervorgebrachten Werte per se moralisch zu berücksichtigen hätten, da diese „natürlichen“ Werte genauso gut schlecht sein könnten. Für die Bewertung dessen, was als schlecht oder gut zu bezeichnen ist, sind wir wieder auf menschliche, subjektive Wertsetzungen zurückgeworfen. Eine wertegenerierende Natur kann demzufolge nicht als Orientierungspunkt gelten.

Aus ähnlichen Gründen ist auch die *Gaia-Hypothese*, die zuerst vom englischen Chemiker und Erfinder James Lovelock verfochten wurde, im Bereich der Philosophie bzw. Ethik wenig hilfreich.¹⁶⁸ Die Erde „*Gaia*“ wird von holistischen Verfechtern der *Gaia-Hypothese* als Superorganismus angesehen, der wie ein lebender Organismus funktioniert, auf seine Umwelt verändernd einwirkt und damit die Bedingungen für sein eigenes Überleben schafft. In der Folge gilt das Fortbestehen *Gaias* samt der sie konstituierenden Ökosysteme für *Gaia*-Anhänger als Maßstab ethisch richtigen Handelns. Wichtiger als das Überleben einer bestimmten Art – etwa der unseren – ist es danach auch, das Überleben und Gleichgewicht der Erde als Gesamtsystem anzustreben. In diesem Zusammenhang wird der besondere Wert *Gaias* auch damit verteidigt, daß wir uns nur dann selbst achten und wertschätzen können, wenn wir gleichzeitig die Natur sowie die Tradition und Geschichte, die sich in uns darstellt und durch die wir erst zu dem werden, was wir sind, wertschätzen und achten.¹⁶⁹ So sind wir Teil eines wertvollen Ganzen, und es gilt, so bescheiden wie möglich zu leben, um die Stabilität, Vielfalt und Schönheit des Ganzen zu erhalten.

Allerdings lassen sich, entgegen der Ansicht vieler *Gaia*-Anhänger, aus der eigentlichen *Gaia-Hypothese* selbst nur wenige ökologische Schutzmaßnahmen ableiten, da das Gesamtsystem beispielsweise auch dann noch als stabil gilt, wenn einzelne Arten ausster-

¹⁶⁸ Vgl. Lovelock, James E., *Gaia: A New Look at the Earth*, New York: Oxford University Press, 1974; zur kurzen Einführung in die *Gaia*-Bewegung vgl. Stephen R.L. Clark, „*Gaia* und die Formen des Lebens“, in Krebs, a.a.O., 1997, S. 144-164; Die Bezeichnung *Gaia* ist angelehnt an die gleichnamige griechische Erdgöttin.

¹⁶⁹ Vgl. Clark, a.a.O., S.158ff.

ben oder einzelne Regionen verseucht oder zerstört werden. Darüber hinaus müssen wir uns nicht schon deshalb ausnahmslos an „*Gaia*“ orientieren, weil wir ein Bestandteil ihres Systems sind. Aus der Existenz eines Superorganismus kann auch nicht geschlossen werden, daß – wie bereits weiter oben dargestellt – dieser per se gut oder gar besser ist als unsere eigene Existenz.

Was nun die – nicht nur von Anhängern der *Gaia*-Hypothese, sondern u.a. auch von Vertretern der tiefenökologischen Bewegung häufig angeführten – *inhärenten Werte* in der Natur, wie Schönheit, Diversität, Stabilität oder einfach auch autonome Andersheit angeht,¹⁷⁰ so spricht gegen derartige objektive Wertzuschreibungen, daß sie in ihrer Pauschalität kaum plausibel sind und darüber hinaus das Wesen des Moralischen nicht richtig zu erfassen vermögen. Was beispielsweise das Argument der Schönheit betrifft, so ist ihm schon entgegenzuhalten, daß die Natur aus menschlicher Sicht genauso viel Häßliches wie Schönes hervorbringt. Es wäre eine unzulässige Idealisierung zu behaupten, daß die Natur (d.i. Würmer in einem Tierkadaver, das Spiel der Katze mit einer Maus oder natürliche Waldbrände) nur schön sei. Doch selbst wenn eine Landschaft als allgemein schön erkannt wird, so handelt es sich dabei eher um einen ästhetischen, denn um einen *moralisch* zu berücksichtigenden Wert. So sind ja auch schöne Männer und Frauen nicht per se gut bzw. besser zu behandeln als häßliche Menschen, selbst wenn man bestimmte Tugenden als schön, bestimmte Laster als häßlich empfinden mag: es ist nicht besser, einen Dieb und Lügner, der wegen seiner Taten als „häßlich“ empfunden wird, zu betrügen als einen „ehrenwerten Bürger“, dem eine „schöne“ Seele nachgesagt wird. Entsprechend verdienen nicht nur schöne Menschen sondern auch schöne Tiere, Seen, Berge usf. nicht automatisch eine höhere moralische Berücksichtigung als häßliche Lebewesen bzw. Dinge in der Natur.

Auch Diversität, Stabilität und Andersheit sind kaum befriedigendere Kriterien respektive Begründungen für die moralische Berücksichtigung einer Entität. Zum einen sind sie nicht immer als inhärent wertvoll bzw. gut zu beurteilen. So müssen wir beispielsweise keine Diktatur als moralisch richtig beurteilen, nur weil sie uns fremd ist und über eine innere Diversität und Stabilität verfügt. Außerdem gilt auch bei diesen Kriterien: es läßt sich

¹⁷⁰ Vgl. z.B. auch Rolston, Holmes, „Können und sollen wir der Natur folgen?“, in: Birnbacher, Dieter (Hrsg.), *Ökophilosophie*, a.a.O., 1997, S. 242-285, insbes. S. 281ff.; vgl. auch die Diskussion bei Krebs, a.a.O., S. 359f.

nicht begründen, warum ihre Träger per se moralisch besser zu beurteilen bzw. zu behandeln sind als Träger einer geringeren (oder gar keiner) Diversität, Stabilität und Andersheit.

Anhänger der tiefenökologischen Bewegung¹⁷¹ führen zur Begründung des inhärenten Wertes aller Bestandteile der Natur häufig darüber hinaus *religiöse – christliche, buddhistische oder taoistische – Gründe* und Traditionen an. Soweit sich diese jedoch einer philosophischen Beurteilung entziehen, können sie hier nicht weiter berücksichtigt werden. Nicht selten wird auch auf die gegenseitigen Abhängigkeiten in der Natur aufmerksam gemacht, die, wie beispielsweise Arne Naess formuliert, „eine fundamentale Sorge und einen tiefen Respekt gegenüber der gesamten Ökosphäre“ bedeuten.¹⁷² Allerdings ist eine erfahrene Abhängigkeit von der Natur eher ein Argument für einen Naturschutz aus aufgeklärtem Eigeninteresse am Überleben denn aus moralischen, uneigennütigen bzw. selbstlosen oder altruistischen Beweggründen. Eine Handlung, die letztlich durch eine Abhängigkeit motiviert wird – auch wenn diese als positiv erlebt wird –, kann daher keine befriedigende Grundlage für eine moralische Handlung bilden.

Fazit: Wie sich bereits im Verlauf dieser Arbeit abgezeichnet hat, kann insgesamt die moralische Berücksichtigungswürdigkeit von Menschen, Tieren, Pflanzen und sonstigen Dingen in der Natur kaum mit Hilfe der Zuschreibung eines oder mehrerer inhärenter oder intrinsischer Werte befriedigend begründet werden. Der Grund für moralisches Handeln kann nicht allein von bestimmten Werten abhängen, die wir in einer anderen Entität entdecken bzw. ihr zuschreiben. Er dürfte vielmehr in einer allgemeinen Haltung oder in der Beziehung respektive in der Art der Hinwendung zu einer Entität liegen.

3.3.2. Das soziobiologische Argument

Viel diskutiert – und vor allem von philosophischer Seite häufig harsch verworfen – ist das soziobiologische Argument für die moralische Berücksichtigungswürdigkeit der Natur. Dieses Argument wurde 1949 erstmals von Aldo Leopold in seiner *land ethic* aus-

¹⁷¹ Vgl. zu den Grundlinien der *Deep Ecology* Bewegung Arne Naess Aufsatz „Die tiefenökologische Bewegung. Einige philosophische Aspekte“, in Krebs, a.a.O., 1997, S. 182-210.

¹⁷² Vgl. Naess, a.a.O., 1997, S. 189.

fürhlich dargelegt.¹⁷³ Bevor das soziobiologische Argument einer Kritik unterzogen wird, sollen im folgenden zwecks besseren Verständnisses zunächst kurz die Grundzüge dieser Theorie grob dargelegt werden.

Der Wild- und Forstwirtschaftler Leopold sieht die Quelle der Ethik „in der Tendenz voneinander abhängiger Individuen oder Gruppen (...), Kooperationsformen zu entwickeln.“¹⁷⁴ Alle bis jetzt entwickelte Ethik ruhe daher auf der einen Prämisse, daß das Individuum Mitglied einer Gemeinschaft voneinander abhängiger Teile sei.¹⁷⁵ Den Sinn der Ethik sieht Leopold aus soziobiologischer Sicht darin, daß über Gefühle wie Liebe, Sympathie und Respekt, die zu Kooperationen bzw. zu (ethischen) Handlungen motivieren, insgesamt eine bessere „*fitness*“ der Spezies Mensch erreicht werde. Leopold vertritt nun die Ansicht, daß die Ethik, auch aus evolutionärer Sicht, nicht auf miteinander verwandte Gruppen bzw. die Gemeinschaft der Menschheit allgemein beschränkt bleiben muß, sondern daß sie sich auf das „Land“ bzw. die biotische Gemeinschaft ausdehnen läßt. Der Mensch erscheint sodann nicht mehr als Beherrscher des Landes sondern als dessen Mitglied. Da Leopold im Gemeinschaftskonzept das grundlegende Konzept der Ökologie sieht, hält er eine Ausdehnung der Moral und Ethik auf „das Land“ nicht nur für machbar, sondern auch für erstrebenswert bzw. aus ökologischer Sicht für notwendig. Die oberste moralische Handlungsmaxime der *land ethic* lautet entsprechend:

„Eine Sache ist richtig, wenn sie dazu tendiert, die Integrität, Stabilität und Schönheit der biotischen Gemeinschaft zu erhalten. Sie ist falsch, wenn sie zu etwas anderem tendiert.“¹⁷⁶

Die Erhaltung des Gesamtsystems Erde mit seinen komplexen Strukturen gilt als das summum bonum dieser Ethik. Wichtiger als das Überleben eines Individuums ist es demzufolge, die Vielfalt der verschiedenen Ökosysteme und Spezies als solche zu erhalten. Ein Recht auf Leben eines Individuums in der Natur wird, auch mit dem Hinweis auf das natürliche „Fressen und Gefressen werden“, bewußt nicht formuliert. Nichtsdestotrotz weist u.a. Callicott darauf hin, daß wir aus Sicht der *land ethic* immer noch stärkere Pflichten ge-

¹⁷³ Zu den Grundideen der *land ethic* vgl. J. Baird Callicott, „Die begrifflichen Grundlagen der *land ethic*“, in Krebs, a.a.O., S. 211-246; vgl. außerdem Leopold, *Am Anfang war die Erde. Plädoyer zur Umweltethik*, München: Knesebeck, 1992 (im Orig.: *A Sand County Almanac*. New York 1949).

¹⁷⁴ Leopold, Aldo, a.a.O., S. 202f., zit. nach Callicott, a.a.O., S. 218.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Leopold, a.a.O., S. 224, zit. Nach Callicott, a.a.O., S. 224.

genüber den Mitgliedern der inneren sozialen Kreise der Gemeinschaft, in der wir leben, haben, als gegenüber den äußeren. Das bedeutet, daß das individuelle Leben eines Menschen ethisch betrachtet doch nicht einfach dem Gesamtwohl der biotischen Gemeinschaft untergeordnet bzw. ihm geopfert werden kann.¹⁷⁷

Zur Kritik: Das soziobiologische Argument und die aus ihm folgenden Konsequenzen müssen allerdings zurückgewiesen werden. So gibt es zunächst einmal keine zwingend notwendige logische Verbindung zwischen den empirischen, evolutionsgeschichtlichen Ursprüngen der Moral und den normativen Ansprüchen an eine heutige Ethik. Selbst wenn der soziobiologische Grund für die Entwicklung der Moral letztendlich in der besseren Überlebensfähigkeit kooperationsfreudiger Menschen zu suchen wäre, so folgt daraus nicht, daß wir diese Basis im Rahmen ethischer Reflexionen automatisch auch als höchstes Ziel heutigen, ethischen Handelns setzen müßten (was sich geschichtlich aus bestimmten Gründen entwickelt hat, muß nicht gleichzeitig richtig und gut sein). Selbst *wenn* wir aber von der oben genannten soziobiologischen Erklärung ausgingen, müßten wir nicht im Gemeinschaftsprinzip bzw. in der Erhaltung der Erde das Grundprinzip der Ökologie und den Maßstab unseres Handelns sehen. Evolutionsgeschichtlich betrachtet haben sich schließlich nicht nur der Altruismus sondern auch der Egoismus erfolgreich entwickelt und erhalten. Lügen nur im Altruismus und im daraus folgenden Kooperationsprinzip die entscheidenden Gründe für die „*fitness*“ des Menschen, dann wäre es unverständlich, wieso die menschliche Geschichte von Beginn an bis heute auch von Kriegen, Raub, Diebstahl, Mord usw. begleitet ist. Wenn nun aber auch der Egoismus, zumindest in gewissem Maß zum besonderen Überleben des Menschen beigetragen hat, so gäbe es keinen Grund, warum nicht auch dieser dann – wohlgemerkt nur aus soziobiologischer Sicht – ethisch gerechtfertigt wäre. Wenn der Sinn der Ethik nur darin bestünde, die „*fitness*“ des Menschen zu erhöhen, dann gäbe es entgegen der Ansicht von Vertretern der *land ethic* konsequenterweise auch keine Gründe, die gegen das Ausrotten verschiedener Tier- und Pflanzenarten und die Zerstörung bestimmter Lebensräume sprächen, wenn dadurch nicht gleichzeitig auch das Überleben des Menschen gefährdet würde. Dies wäre im „gemeinsamen“ Kampf ums Überleben in der Natur absolut nicht zu beanstanden. Umgekehrt würde ein grenzenloses, ethisches Ge-

¹⁷⁷ Vgl. Callicott, a.a.O., S. 238ff.; Aus diesem Grunde ist auch der Vorwurf des „Umweltfaschismus“, den nicht zuletzt auch Regan (a.a.O., S. 362) gegen Leopolds Land Ethic erhebt, ungerecht.

meinschaftsprinzip nicht zwangsläufig in einer besseren „*fitness*“ des Menschen münden. Würde man sich die Sicht der außermenschlichen ökologischen „Gemeinschaft“¹⁷⁸ grenzenlos zu eigen machen, müßte die gesamte Existenz des Menschen in letzter Konsequenz in Frage gestellt werden.

Abgesehen von diesen Gründen ist das soziobiologische Erklärungsmuster aber auch deshalb unbefriedigend, weil es letztendlich jede „echte“ moralische Handlung, wie sie allgemein verstanden wird, unmöglich machen würde. Anstatt in einer moralischen Handlung eine Handlung zu sehen, die idealerweise frei ist von interessengeleiteten, selbstsüchtigen Zwecken und Motiven, würde im soziobiologischen Erklärungsmuster eine moralische Handlung in letzter Konsequenz jeweils der eigenen, menschlichen „*fitness*“ dienen und somit immer auch egoistisch motiviert sein. Daß wiederum nicht alles moralisch richtig und gut genannt werden kann, was dem menschlichen Überleben dient, ist evident. Ansonsten wären selbst Betrug, Raub, Mord und Angriffskriege moralisch gerechtfertigt, wenn dadurch nur die eigene „*fitness*“ bzw. die einer genügend großen Gruppe gegenüber und auf Kosten einer anderen gesteigert würde.

Fazit: Der soziobiologische Ansatz läßt sich nicht plausibel als ethische Theorie rechtfertigen, und er kann somit nicht zur Klärung der Frage nach unserem moralischen Verhältnis zur außermenschlichen Natur beitragen.

3.3.3. Sorge, Liebe, Vertrauen, Freundschaft zur Natur?

Während in der Mehrzahl der radikal-physiozentrischen Ansätze bestimmte Werte oder Kriterien in der Natur als zentral für deren moralische Berücksichtigungswürdigkeit herausgestellt werden, wird dies insbesondere von Ökofeministinnen entschieden abgelehnt.¹⁷⁹ Letztere heben die Parallelen zwischen der historischen, erfahrbaren, symbolischen und theoretischen Unterdrückung von Frauen und der Unterdrückung der Natur unter einem patriarchalischen System hervor. Danach ist es von grundlegender Bedeutung für ein be-

¹⁷⁸ Da es sich insgesamt um kein freiwilliges Zusammenspiel handelt, wäre es sinnvoller, lediglich von einem Netz gegenseitiger Abhängigkeiten statt von einer Gemeinschaft zu sprechen.

¹⁷⁹ Der Begriff Ökofeminismus wurde 1974 von Françoise d'Eaubonne eingeführt, vgl. dies., „The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology“, in Plant, Judith (Hrsg.), *Healing Our Wounds: The Power of Ecological Feminism*, Boston, New Society Publishers, 1989, S. 18-28.

friedigendes Verständnis unseres ethischen Verhältnisses zur außermenschlichen Natur, daß zunächst die Strukturen der gemeinsamen Unterdrückung und die sie stützenden Argumente erkannt und, in der Folge, zurückgewiesen werden.¹⁸⁰ Erklärungen und Begründungen für Verhältnisse der Unterdrückung und Unterwerfung werden vor allem in wert-hierarchischem und wertdualistischem Denken (Leib-Seele, Vernunft-Gefühl usw.) in Verbindung mit einer Logik der Unterdrückung erkannt und konsequent abgelehnt. Statt eines „unterdrückerischen“ bzw. „eroberischen“ Verhältnisses zu Dingen und Lebewesen in der Natur betonen viele Ökofeministinnen die zentrale – ethische – Bedeutung eines Verhältnisses der Sorge, des Vertrauens, der Freundschaft oder der Liebe zur Natur. Aus einem solchen Verhältnis resultieren in ökofeministischen Ansätzen in der Folge u.a. die Betonung der Kontextsensitivität (ethische Handlungen und Entscheidungen begründen sich durch die jeweilige Situation und können nicht vorab sicher festgelegt werden), die Bedeutung des strukturellen Pluralismus (es kann keine „eine“ Stimme geben, die ein für alle Mal festlegen würde, was ethische Werte, Überzeugungen und Haltungen sind) und das Eintreten für Unterdrückte (ein Argumentieren für diese oder aus dieser Position heraus wird als weniger parteiisch eingestuft als das Argumentieren aus einer Unterdrückerposition heraus).¹⁸¹

Eine Diskussion ökofeministischer Grundpositionen und der aus ihnen folgenden Konsequenzen ist ohne Rückbezug auf einzelne ökofeministische Konzeptionen kaum sinnvoll und soll hier nicht zuletzt wegen der großen Vielfalt der Ansätze unterbleiben. Von zentraler Bedeutung erscheint ohnehin weniger der ökofeministische Anspruch, daß eine akzeptable ökologische Ethik die Unterdrückung von Frau und Natur notwendig gleichzeitig behandeln muß (eine wenig verständliche Bedingung), als vielmehr die Beschreibung des moralischen Verhältnisses zu anderen Entitäten bzw. zur Natur als Verhältnis der Sorge, des Vertrauens, der Freundschaft oder der Liebe, wie sie nicht nur von Ökofeministin-

¹⁸⁰ So argumentiert beispielsweise Karen J. Warren, „*that any feminist theory and any environmental ethic which fails to take seriously the interconnected dominations of women and nature is simply inadequate*“, vgl. dies., „The Power and the Promise of Ecological Feminism“, in *Environmental Ethics*, Vol. 12, Summer 1990, S. 125-146, hier S. 125.

¹⁸¹ Vgl. ebd., S.142ff.

nen vertreten wird.¹⁸² Um die Relevanz dieses Aspektes zu unterstreichen, ist es sinnvoll, zum Abschluß dieses Kapitels noch einmal an einige der Stärken und Schwächen in den bislang im Rahmen dieser Arbeit diskutierten Ethikansätze zu erinnern:

- Es wurde gezeigt, daß eine Ethik, die Vernunft als einzigen und höchsten Maßstab für ethisches Handeln und als zentrales Kriterium für ethisch zu berücksichtigende Entitäten setzt, trotz aller theoretischen Vorteile erhebliche Begründungsschwierigkeiten hat. Es gibt beispielsweise große Zweifel daran, daß aus der Vernunft selbst ohne jegliche sonstige Kriterien das entscheidende Sittengesetz bzw. die ultimativ richtigen ethischen Grundsätze abgeleitet werden können. Außerdem kann nicht plausibel erklärt werden, warum Vernunftwesen nicht auch weniger bis gar nicht vernünftige Wesen in ihrem moralischen Handeln berücksichtigen können sollten. Darüber hinaus führt eine Ethik kantischen Types in die Schwierigkeit, daß abgesehen von Tier und Pflanze auch alle Menschen, die nicht in ausreichendem Maße über die geforderte Vernunft verfügen (etwa Kleinkinder, Menschen im Dauerkoma sowie geistig verwirrte oder schwer geistig behinderte Menschen), als direkte Adressaten ethischer Handlungen ausfallen und nur noch durch indirekte Argumente vor willkürlichem Handeln geschützt werden können. Neuere kantische Ansätze wiederum, die mit inhärenten Werten operieren und bei denen der Kreis moralischer Adressaten auf Tiere oder gar Pflanzen ausgedehnt wird, können das jeweils zentrale ethische Kriterium (z.B. Präferenzautonomie oder Leben) ebenfalls nicht ausreichend plausibel und befriedigend begründen.
- Die Stärke von Utilitarismus und Mitleidsethik besteht gegenüber metaphysischen Ansätzen zunächst darin, daß sie ein plausibleres Motiv bzw. eine intersubjektiv nachvollziehbarere Begründung für moralisches Handeln liefern, insofern als sie das

¹⁸² So nimmt beispielsweise der Begriff der (Nächsten-)Liebe respektive der *agape* insbesondere in der christlichen Ethik eine zentrale Stellung ein, vgl. Bratton, Susan P., "Loving Nature: Eros or Agape?", in *Environmental Ethics*, Vol. 14, Spring 1992, S. 3-25; vgl. auch Williams, Daniel Day, *The Spirit And The Forms Of Love*, New York, Evanston: Harper & Row, 1968; Nygren, Anders, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, erster Teil, Gütersloh: Bertelsmann, 1930. Auch im Bereich der Tugendethik haben Begriffe wie Freundschaft oder Liebe in der Regel eine wichtige Bedeutung, vgl. z.B. Nussbaum, Martha C.: *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1990; Vgl. auch dies., „Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz“, in Rippe, Klaus Peter, Peter Schaber (Hrsg.), *Tugendethik*, Stuttgart: Reclam, 1998, S. 114-165.

zentrale ethische Kriterium in einer natürlich vorhandenen Quelle – und das heißt, in einer für alle vernünftigen Menschen empirisch faßbaren Quelle – ansiedeln. Allerdings wurden auch die Unzulänglichkeiten dieser Ethikkonzeptionen deutlich herausgestellt. Wenngleich Schmerz sowie Leiden wichtige Momente und Bereiche des ethischen Handelns umreißen, so stellen sie als zentrale – primär außerhalb des moralisch Handelnden angesiedelten und damit häufig zusätzlich von diesem nur schwer bestimmbaren – ethische Kriterien eine letztlich unzureichende Grundlage für eine Ethik dar.

- Ethikansätze, die an bestimmte andere, „externe“ empirische Kriterien, wie etwa Leben oder auch nur natürliche Vorhandenheit einen ethisch relevanten Wert knüpfen, scheitern ebenfalls in der Regel, so wurde gezeigt, an der offenkundigen Willkürlichkeit der jeweiligen Auszeichnung. Die Diskussion in den vorangegangenen Kapiteln hat so ausreichend verdeutlicht, daß das moralisch richtige Handeln kaum allein von Werten, die verschiedenen Entitäten aufgrund bestimmter Eigenschaften oder Fähigkeiten zugeschrieben werden, abhängen kann.

In Anbetracht der augenscheinlichen Schwächen der bislang diskutierten Ethikkonzeptionen wäre nun aber ein Ansatz, bei dem Motiv und Rechtfertigung für das moralische Handeln primär in der moralisch handelnden Person selbst und in deren gewählten Verhältnis zu anderen Entitäten liegt – dies hatte sich ja bereits u.a. bei der Auseinandersetzung mit der Mitleidsethik angedeutet – von besonderem Interesse. Die entscheidende Frage ist dann, ob und wenn ja, welche der oben genannten Verhältnisse oder Haltungen (Sorge, Vertrauen, Freundschaft, Liebe) in welcher Form für die Begründung einer ökologischen Ethik in Betracht kommen. Diese Frage soll im vierten und letzten Kapitel dieser Arbeit genauer untersucht werden. Dabei soll gezeigt werden, daß Vertrauen und Freundschaft nicht dazu geeignet sind, eine ökologische Ethik zu begründen. Im Gegensatz dazu wird versucht aufzuzeigen, daß es mit Hilfe einer bestimmten Liebeskonzeption, in deren Rahmen auch die Sorge eine wichtige Rolle spielt, in der Tat möglich ist, einen radikal-physiozentrischen Ethikansatz plausibel zu begründen.

4. Perspektiven einer Liebesethik

In diesem abschließenden Teil der Arbeit wird, ausgehend von den Ergebnissen der bisherigen Untersuchungen, eine Liebesethik und ihre Folgen für den Umgang mit außermenschlichen Entitäten skizziert. Dies vollzieht sich in mehreren Schritten. Zunächst wird der Liebesbegriff, der dem hier vertretenen Ethikansatz zugrunde liegt, erläutert. Liebe wird dabei nicht als ein bloßes Gefühl, sondern als eine in einer natürlichen Anlage gründende Haltung vorgestellt, die wir in unserem Handeln gegenüber uns nahestehenden Menschen in der Regel stets bereits – häufig unbewußt – voraussetzen (Kap. 4.1.). In einem zweiten Schritt wird argumentiert, daß eine generalisierte Liebeshaltung eine überzeugende Grundlage für eine nicht-metaphysische Ethik darstellt und mit ihr erklärt werden kann, warum traditionell bestimmte Handlungen im Umgang mit anderen Menschen als moralisch bzw. unmoralisch gelten (Kap. 4.2.). Schließlich wird erörtert, welche Konsequenzen sich aus einer Liebesethik für den Umgang mit Entitäten, die der außermenschlichen Natur angehören, ergeben. Es wird gezeigt, daß der Mensch, sobald er die Haltung der Liebe zur Grundlage seines moralischen Handelns wählt, auch Tiere, Pflanzen und leblose Gegenstände bei seinem Handeln in besonderer Weise berücksichtigen muß (Kap. 4.3.).

4.1. Zum Begriff der Liebe

Der Begriff der Liebe wurde im Verlauf der Philosophiegeschichte sehr häufig behandelt. Dabei gab es stets unterschiedliche Definitionen und Abhandlungen darüber, was unter diesem Begriff zu verstehen sei. Es gibt zweifelsohne sehr verschiedene Erscheinungsformen der Liebe, so wie es auch innerhalb einer bestimmten Erscheinungsform wiederum sehr unterschiedliche Ausprägungen geben kann. Bereits die zahlreichen Begrifflichkeiten spiegeln die Vielfältigkeit dieses Begriffes wider – man denke nur an den platonischen Eros, die aristotelische Philia oder die christliche Agape mit ihren jeweils unterschiedlichen Liebesinterpretationen und -traditionen. Insgesamt werden unter dem Begriff der Liebe so verschiedene Dinge wie erotische, körperliche Liebe, geistige Liebe, romantische Liebe, Nächstenliebe, Selbstliebe, Menschenliebe, Mutterliebe, Wohlwollen, Sympathie, Mitgefühl, Freundschaft, Mitleid oder Fürsorge behandelt.

Es würde zweifelsohne den Rahmen dieser Arbeit sprengen, den Wandel, den der Liebesbegriff im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende allein in der westlichen Welt vollzogen hat, im einzelnen nachzuzeichnen oder im Detail auf die unterschiedlichen Liebesbegriffe und -konzepte, wie sie weiter oben nur aufgezählt wurden, einzugehen.¹⁸³ Stattdessen sollen – in Anlehnung an unterschiedliche Autoren – die wesentlichen Merkmale des Liebeskonzeptes, das in dieser Arbeit vertreten wird, herausgestellt und erörtert werden.

Wenn so im folgenden ein ganz bestimmter Begriff der Liebe gewählt wird, so hat dies nicht zum Ziel, die Existenz unterschiedlicher Formen der Liebe zu verdecken oder gar abzustreiten. Die Liebe zwischen Freunden, zwischen Partnern in einer Beziehung, zwischen Eltern und ihren Kindern, zwischen Menschen und ihren Mitmenschen sowie zwischen Menschen und Tieren oder Pflanzen erleben wir in der Praxis als etwas je Besonderes, Individuelles, voneinander Unterscheidbares, nicht beliebig Austauschbares. Und doch gibt es auch Gemeinsamkeiten zwischen den so unterschiedlich wahrgenommenen und gelebten Formen der Liebe. Um diese grundlegenden Gemeinsamkeiten oder Prinzipien geht es in der folgenden Definition, bei der es sich nicht um ein Verständnis der Liebe als bloßes Gefühl handelt, sondern um eine kultivierbare, vom reifen Menschen bewußt zu wählende und zu wollende Entscheidung für eine bestimmte Lebenshaltung:

Liebe wird hier verstanden als eine aktive Haltung, die sich dem eigenen Sein wie auch jedem anderen Seienden bejahend zuwendet.¹⁸⁴ Es ist eine Haltung, die nicht abhängt von den besonderen Einzelmerkmalen, -fähigkeiten und -eigenschaften einer Entität (z.B.

¹⁸³ Vgl. z.B. A. Schöpfs ausführliche Übersicht zum Begriff der „Liebe“, in Ritter, Joachim, Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler, Bd. 5, wiss. Buchgesellschaft Darmstadt, Basel 1980, S. 289-328; vgl. Casper, Bernhard, „Liebe“, in Krings, Hermann, Hans Michael Baumgartner, Christoph, Wild (Hrsg.), *Handbuch Philosophie*, München, Kösel, 1973, S. 860-867.

¹⁸⁴ Vgl. z.B. Fromm, Erich, *Die Kunst des Liebens*, 53. ungek. Auflage, Berlin: Ullstein, 1999, S. 62; Fromm erörtert hier den Aspekt der Bejahung des Anderen anschaulich am Beispiel der Liebe der Mutter zum eigenen Kind.

Vernunft, Empfindung, Leben, Schönheit, Gegen-Liebe usw.)¹⁸⁵; es ist eine Haltung, die Werthierarchien und Bewertungen wie „besser“ und „schlechter“ gegenüber indifferent ist.¹⁸⁶ Es ist gleichzeitig eine wertkreierende Haltung, insofern sie das Selbst als Selbst („Ich“) und das Andere als Anderes („Nicht-Ich“) ernst nimmt und sich um dieses Selbst willen wie auch um dieses Anderen willen je für dessen jeweiliges Sein bzw. Seiendes interessiert und sorgt.¹⁸⁷ Es ist somit eine Haltung, die bewußt davon Abstand nimmt, Besitz vom Anderen zu ergreifen, sich seiner zu bemächtigen, das Andere nur als Mittel für eigene Zwecke zu benutzen und gemäß diesen Zwecken zu verändern, zu verletzen oder zu zerstören.¹⁸⁸ Andererseits ist es eine gebende Haltung, die in der Zuwendung zum Anderen und in der Interaktion mit diesem stets dessen uneingeschränktes Wohl wünscht und bewußt anstrebt ohne dies von einer Gegenleistung abhängig zu machen.¹⁸⁹ Während diese Haltung sich in einer konkreten Situation spontan und unmotiviert äußert, ist sie eine Fähigkeit und Kunst, die erlernt werden kann und will.¹⁹⁰

¹⁸⁵ Vgl. Nygren, Anders, *Eros und Agape*, a.a.O., S.186; vgl. außerdem Bratton, Susan P., a.a.O., S. 14. In der christlichen Ethik wurde dieser Gedanke immer wieder aufgegriffen, besonders radikal u.a. von Petrus Abaelard, der schon im 12. Jahrhundert – also einige Jahrhunderte vor dem Streit um die *amour pur* zwischen Fénelon und Bossuet – einen theologisch-religiösen Liebesbegriff verteidigt, der in klarer Opposition zu einer Liebesvorstellung aus Erwartung eines Lohns steht. Da sich ihm zufolge wahre Liebe unmittelbar und ausschließlich auf die geliebte Person richtet, folgt für ihn daraus notwendigerweise auch in Beziehung zu Gott, daß dieser nur um seiner selbst willen zu lieben ist, und nicht etwa wegen der Seligkeit seines Reiches, nach der die Menschen streben und die sie von ihm erhoffen. Nicht einmal, daß Gott die Menschen liebt, darf nach Abaelard für diese der Grund sein, aus dem sie ihn lieben. Denn reine Liebe darf nicht mit Gegen-Liebe verwechselt werden, vgl. dazu die Ausführungen bei Schöpf, a.a.O., S. 300.

¹⁸⁶ Vgl. Nygren, a.a.O., S. 186, S. 190f.; vgl. Bratton, a.a.O. S. 14f.

¹⁸⁷ Vgl. Bratton, a.a.O., S. 15; Nygren, a.a.O., S. 186, S. 191; Willwoll, „Liebe“, in Brugger, Walter (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, 13. überarb. u. erweit. Auflage, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1967, S. 216-217, hier S. 216.

¹⁸⁸ Vgl. Bratton, a.a.O., S. 17; vgl. Fromm, a.a.O., S. 39, S. 64ff.; vgl. Nygren, a.a.O., S. 191. Aus einer Haltung der Liebe, die nicht auf Eigennutz basiert, folgt freilich nicht, daß sie nicht doch auch einen „Nutzen“ für die liebende Person nach sich ziehen kann. So kann letztere etwa durch eine Haltung der Liebe gleichzeitig ein Glück, eine Freude oder aber eine Form der Selbsterkenntnis und -verwirklichung erfahren, die sie ohne dieselbe nicht erfahren würde. Solange aber die liebende Person nicht diese aus der Liebe möglicherweise resultierenden Folgen zu ihrem eigentlichen Handlungsmotiv bzw. -zweck macht, so lange sie also die Liebe nicht als Mittel zu einem persönlichen, d.h. nur auf die eigene Person bezogenen Zweck gebraucht, nur so lange läßt sich von einer uneigensüchtigen Haltung der Liebe sprechen.

¹⁸⁹ Vgl. Bratton, a.a.O., S. 17; vgl. Fromm, a.a.O., S. 37ff.; vgl. außerdem z.B. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, a.a.O., 1156a – b, S. 212-213.

¹⁹⁰ Diese Position wurde u.a. besonders eindringlich von Erich Fromm in seinem Buch *Die Kunst des Liebens* vertreten; vgl. aber auch Bratton, a.a.O., S. 17. Bratton nimmt die Position Roberta C. Bondis auf, die Liebe als Gefühl von einer Liebe als einer „*long-term attitude of the heart which must be learned*“ unterscheidet, vgl. Bondi, Roberta C., „*Conversations With the Early Church: To Love as God Loves*, Philadelphia: Fortress Press, 1987, S. 30.

Die Diskussion einiger Einwände gegen diese Begriffsbeschreibung soll im folgenden dazu beitragen, ihre inhaltliche Plausibilität darzulegen und gegen einige andere Vorstellungen zu verteidigen. Zweifelsohne handelt es sich bei der oben gegebenen Beschreibung der Liebe als Haltung um ein Ideal, das vermutlich in seiner Radikalität und Vollkommenheit von keinem Menschen je erreicht werden wird. Doch dies allein ist noch kein Beweis für die Untauglichkeit dieses Ideals, wie uns andere Ideale wie etwa das der Freiheit oder der Vernunft zeigen. Auch sie werden von uns endlichen Menschen nie in ihrer Absolutheit erreicht werden können, und dennoch sind sie als Orientierungspunkt und regulatives Prinzip wichtig und sinnvoll.

Es stellt sich dann allerdings weiterhin die Frage, ob die gegebene Beschreibung der Liebe nachvollziehbar ist, und zwar nicht nur als rein theoretisches Gedankengebäude, das nie seine praktische Konkretion in der Welt erlebt hat, sondern als ein Phänomen, das wir in seinen verschiedenen Aspekten durchaus in unserer alltäglichen Lebenspraxis erfahren bzw. (wieder-)erkennen und außerdem aktiv anstreben können. In dieser Hinsicht betrifft ein zentraler Einwand, wenn nicht gar *der* zentralste Einwand gegen die oben gelieferte Definition sicherlich *die Bedingungslosigkeit* der beschriebenen Haltung, hinter der die Vorstellung steht, daß die Liebe nicht von den *konkreten* Eigenschaften oder Fähigkeiten einer Entität abhängt. Während die Mehrheit der Autoren die Vorstellung teilt, daß es in der Liebe dem Liebenden um das Wohl des Anderen um dessen selbst willen geht, knüpfen die meisten Philosophen aber die „wahre“, vollkommenste, wertvollste oder vorzüglichste Liebe, ähnlich wie bei der Diskussion von Sympathie und Mitgefühl, zugleich an die Vorstellung bzw. Bedingung, daß sie sich immer auf etwas Gleiches beziehen muß.¹⁹¹ In der Konsequenz hieße das naturgemäß, daß es eben doch keine bedingungslose Liebe gäbe.

¹⁹¹ Zur Diskussion um das Mitleid vgl. das Kapitel zur Mitleidsethik in dieser Arbeit. Zur Diskussion um den Begriff der „*sympathy*“ vgl. z.B. die Diskussion bei Fisher, der eine Ethik auf einem Humeschen Konzept von „*sympathy*“ aufzubauen versucht. Dabei ist seiner Ansicht nach die Voraussetzung dafür, daß man „*sympathy with*“ (Mitgefühl mit) einem Wesen haben kann, daß man sich diesem ähnlich fühlt und es verstehen kann (S. 201). Sodann stellt er zwei Prinzipien auf: (1) (...) „*species are valuable if and only if they have valuable traits (character, mental, behavioral) that we discern through enlightened empathetic perception*, (2) (...) „*Species are more valuable the more closely they approximate to human traits.*“ (S. 207). Hieraus folgert er etwa: „*If there should be a species – the mosquito, for example – that has no positive characteristics from the point of view of sympathy, and that does the ecosystem no good, then its extinction would be no loss.*“ (S. 207), vgl. Fisher, John A., „Taking Sympathy Seriously: A Defense of Our Moral Psychology Toward Animals“, in *Environmental Ethics*, Vol. 9, Fall 1987, S. 197-215. Abgesehen davon, daß das Mosquito-Beispiel schon aus biologischer Sicht völlig verfehlt ist, sollen diese Ansichten hier nicht näher kommentiert werden. Daß derartige Vorstellungen zumindest *in bezug auf Ethik* in die Irre führen, dürfte anhand der im Text folgenden Diskussion deutlich werden.

In der Tat scheinen für die Vorstellung, daß Liebe nie bedingungslos sei, zunächst einige Argumente zu sprechen. So könnte der Befürworter einer solchen Position argumentieren, daß richtig verstandene Freundschaft stets eine symmetrische Beziehung voraussetze und nicht unabhängig von bestimmten Eigenschaften, die der jeweilige Freund oder die jeweilige Freundin besitze, sei. Freundschaften, so könnte er fortfahren, zerbrächen ja gerade daran, daß eine gewisse gemeinsame Basis von Haltungen, Grundüberzeugungen oder daraus resultierenden Handlungen, die die Freunde ehemals besaßen oder zu besitzen glaubten, verloren gegangen sei. Und Freundschaften gingen zu Bruch, wenn das in den Anderen gesetzte Vertrauen verloren sei und das Handeln des Anderen den Freund allzu schwer enttäuscht habe. Insofern basiere also in der Freundschaftslove die Liebe gerade auf den Gemeinsamkeiten der Freunde. Der Befürworter dieser Position käme so zu dem anscheinend begründeten Schluß, daß die Liebe in der Freundschaft gerade nicht bedingungslos sei. Tatsächlich scheint sich in dem Moment, in dem der Freund die an die Freundschaft geknüpfte Bedingung – egal, ob es sich dabei nun, wie Aristoteles in Buch XIII der Nikomachischen Ethik ausführt, um den Nutzen, das Angenehme oder das Gute handelt – nicht mehr erfüllt, auch das Ende der Freundschaftslove anzukündigen.

Für die Vorstellung, daß die Liebe nie bedingungslos sei, könnten noch weitere Argumente ins Feld geführt werden. So könnte ein Vertreter dieser Position versuchen zu zeigen, daß selbst die Liebe zu den eigenen Kindern nicht bedingungslos sei. Dabei könnte er sich etwa auf Aristoteles berufen, der die Liebe zu den eigenen Kindern von der Selbstliebe (die bei ihm nicht zu verwechseln ist mit einem überzogenen Egoismus) ableitet. Danach lieben Eltern ihre Kinder als einen Teil von sich selbst, als andere „sie selbst“.¹⁹² Er könnte ferner darauf verweisen, daß selbst die christliche Nächstenlove zumeist – von einigen wenigen Ausnahmen wie der Franz von Assisis einmal abgesehen – nicht als bedingungslos und damit auch nicht egalitär ausgelegt worden sei. In der Tat beruht in der traditionellen Auslegung der christlichen Nächstenlove die Liebe zum Nächsten auf der *Gleichheit* aller Menschen vor Gott, als dessen mit Vernunft ausgestatteter „Krone der Schöpfung“ sie sich

¹⁹² Umgekehrt lieben die Kinder ihre Eltern als das, aus dem sie hervorgegangen sind, vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, a.a.O., 1161b -1162a, S. 230-231. Interessant in diesem Zusammenhang wäre natürlich die Frage, wie dann die Liebe zwischen Eltern und Adoptivkindern verstanden werden muß. Können Adoptivkinder nie so geliebt werden wie die eigenen Kinder? Die Frage fällt in den Bereich der Psychologie und kann hier nicht weiter erörtert werden. In ihrer Absolutheit gibt es sicherlich erhebliche Zweifel an einer solchen Annahme.

begreifen. Ohne die Eigenschaft des Menschseins kann, so scheint es, einer Entität auch nicht *die* Liebe zuteil werden, die dem Nachbarn oder gar dem Feind zukommt.

Die genannten Argumente sprechen somit offenbar allesamt gegen die Vorstellung, daß es überhaupt eine Liebe, die an keine konkreten Bedingungen oder spezifischen Eigenschaften geknüpft ist, die die geliebte Entität aufweisen muß, um überhaupt allererst geliebt werden zu können, gibt oder geben kann. Doch ist dies wirklich so? Lieben wir unsere Freunde und wollen wir ihr Wohl um ihretwillen letzten Endes nur, weil wir wissen, daß sie umgekehrt auch unser Wohl wollen? Lieben wir unsere Kinder nur als unsere Ebenbilder, fremde Menschen nur als *Mitmenschen* und andere Lebewesen allenfalls als *Mitlebewesen*? Lieben wir also andere Entitäten nur, wenn sie explizite *Gemeinsamkeiten* mit uns aufweisen, wenn sie uns in bestimmten Eigenschaften, Überzeugungen usw. *gleichen* und wir *uns* in ihnen *wiedererkennen* können?¹⁹³

Diese Vorstellung entbehrt schon deshalb nicht einer gewissen Schizophrenie, weil sie den so verstandenen Liebesbegriff selbst ad absurdum führt: wenn die Liebe einerseits bedingungslos das uneingeschränkte Wohl des Anderen (in den fraglichen Konzeptionen handelt es sich in der Regel um eine Person) will, so muß sie doch im gleichen Moment an sich selbst scheitern, wenn sie diese Liebe doch gleichzeitig an die Bedingung einer gewissen Gleichheit mit dem eigenen Selbst knüpft. So nehme ich dann gerade nicht die andere Person um ihrer selbst willen ernst. Dann geht es eben nicht um die andere Person, sondern um mich und um das, was ich „von mir“ in der anderen Person wiedererkenne und worauf ich dann mit „Selbst-Liebe“ reagiere. Liebe zu Anderen wäre mit einem derartigen Verständnis undenkbar. Sie würde über Selbstliebe gar nicht hinaus kommen *können*. Eine Selbstliebe aber, die nicht gleichzeitig mit einer Liebe zu Anderem einhergeht, entpuppt sich in letzter Konsequenz doch nur wieder als ein subtiler Egoismus.

Doch noch aus einem anderen Grund handelt es sich bei der Vorstellung einer Liebe, die sich nur auf Gleiches oder Vergleichbares bezieht, um eine sehr einseitige, ja verarmte Liebesvorstellung. So lieben wir in der Regel unsere Familienangehörigen nicht allein auf-

¹⁹³ Eine typische Vorstellung, die in diesem Zusammenhang häufig geäußert wird, findet sich z.B. bei Bernhard Caspers: „*Ich bejahe den anderen, weil er ist, wie ich*“, d.h. Person, begrifflich nicht einholbares Zentrum des Ausseins auf Sein und Wahrheit überhaupt“ (Unterstreichungen von mir), vgl. ders., a.a.O., S. 865.

grund unserer gemeinsamen Herkunft, unsere Freunde nicht allein aufgrund bestimmter gleicher Eigenschaften, wie etwa ihrer Intelligenz, ihrer Talente, ihres Humors oder aber bestimmter Werthaltungen und Lebenseinstellungen, wenn derlei vielleicht auch die ursprüngliche Anziehungskraft dieser Menschen für uns ausmache. Vielmehr zeigt sich, daß sich unsere Liebe zu diesen Menschen, die wir in allen möglichen Lebenslagen, in allen möglichen Höhen und Tiefen, von guten und schlechten Seiten kennengelernt haben, eben *nicht* auf ganz bestimmte Eigenschaften, Fähigkeiten oder Ansichten, die mit den unseren identisch sind, *reduzieren* läßt. Wir lieben sie doch nicht nur *aufgrund*, sondern *mit* ihren je spezifischen, ihr Sein ausmachenden, *eigenen* Stärken - und gleichzeitig lieben wir sie auch mit ihren je *eigenen* Schwächen.

Es ist sinnvoll, an dieser Stelle noch einmal an Aristoteles Freundschaftslove anzuknüpfen.¹⁹⁴ Richtig verstandene Freunde müssen, so ist Aristoteles zuzustimmen, darin eine Gemeinsamkeit haben, daß sie *das uneingeschränkte Wohl des anderen* im Auge haben. Es hieße aber diesen Gedanken gründlich mißzuverstehen, wenn er dahingehend interpretiert würde, daß in der Freundschaft grundsätzlich die Bereitschaft, dem anderen unegoistisch wohl zu wollen und ihn nicht als Mittel für eigene Zwecke zu benutzen, erst dann entstünde, wenn eine solche Bereitschaft auch beim anderen erkennbar wäre. Tatsächlich muß in einer Freundschaft immer und ohne letzte Sicherheiten von beiden Seiten ein gewisser Vertrauensvorschuß (freilich nicht zu verwechseln mit naiver Zutraulichkeit) geleistet werden. Beide können letzten Endes nur hoffen, daß der andere es auch gut mit ihnen meinen wird – eine absolute, objektive Sicherheit vor Enttäuschung kann es nicht geben. Zum anderen müssen beide Seiten fähig sein, dem anderen unabhängig von dessen Haltung, von vornherein und generell eine wohlwollende, liebende Haltung entgegenzubringen, ansonsten ist nur schwer ersichtlich, wie sich überhaupt eine Freundschaft des gegenseitigen Vertrauens entwickeln können sollte. Dies bedeutet also: schon *bevor* ein Mensch über-

¹⁹⁴ Freundschaftsformen, wie Aristoteles sie in der *Nikomachischen Ethik*, Buch XIII nennt, die nur auf gemeinsamem Nutzen oder gegenseitig Angenehmem basieren, sollen hier nicht unter dem Begriff der Liebe weiterverfolgt werden. Es handelt sich ganz offensichtlich um defiziente Formen der Liebe, da in derartigen Freundschaften nicht das Wohl des anderen im Mittelpunkt steht, sondern das eigene Wohl. Der andere dient dem angeblichen Freunde nur als Mittel zur Erreichung seines persönlichen Zweckes, der im Nutzen oder in der Lust liegt. Dies widerspricht jeder normalen Vorstellung darüber, was Liebe ausmacht, und so stuft Aristoteles diese Freundschaftsformen denn auch als unvollkommener ein als die Freundschaft der Guten und an Tugend ebenbürtigen, die sich gegenseitig alles Gute um des je anderen willen wünschen, vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1156 a-b, S. 212-215.

haupt der Freund oder die Freundin eines anderen Menschen werden kann, muß er den anderen bereits um seiner selbst willen ernst nehmen und ihm Gutes um seiner selbst willen wünschen können.

Ähnliches gilt für den Fall, daß eine Freundschaft zerbricht. Es wäre verfehlt zu glauben, daß die gegenseitige Grundvoraussetzung jeder Freundschaft – den jeweils anderen als Zweck und nicht als Mittel zu sehen und ihm uneingeschränktes Wohl zu wünschen – sich bei den Freunden in dem Moment automatisch zugleich in Luft auflöste, in dem eine Freundschaft zerbräche: selbst wenn unser bester Freund uns in einer Form betröge, die wir als nicht wieder gutzumachenden Vertrauensbruch ansähen und zum Anlaß dafür nähmen, ihm die Freundschaft aufzukündigen, so wäre dadurch zwar die Freundschaft beendet, nicht jedoch die grundsätzliche *liebende* Haltung, die dieser Freundschaft von unserer Seite zugrunde lag. Mit anderen Worten: auch wenn mein Freund mich schwer enttäuscht hat, so kann ich ihm weiterhin, selbst wenn wir künftig getrennte Wege gehen und ich mich *gefühlsmäßig* von ihm distanziert habe, als Ausdruck meiner allgemeinen *Liebeshaltung* aufrichtig weiterhin sein Wohl um seinetwillen wünschen. Ich muß ihm also nicht wie selbstverständlich, nur weil er nicht mehr mein Freund ist und ich von ihm persönlich enttäuscht bin, alles erdenklich schlechte, gewissermaßen „die Pest an den Hals wünschen“ und ihn wiederum „aus Rache“ nur noch als Mittel für meine Zwecke denn als Zweck an sich behandeln. Die menschliche Größe bestünde in einer solchen Situation gerade darin, mich in meinem Verhalten nicht auf die gleiche Ebene zu begeben, die ich bei meinem ehemaligen Freunde so verurteilte.

Insgesamt kann hinsichtlich der Freundschaftsliebe festgehalten werden, daß bevor sie sich überhaupt entwickeln kann, in den Freunden immer bereits die Fähigkeit zu einer Haltung der Liebe vorausgesetzt werden muß. Beide müssen in der Lage sein, den anderen um seiner selbst willen zu lieben und ihm Gutes zu wollen. Ob sich daraus im Einzelfall konkret dann tatsächlich eine beständige Freundschaft mit den damit einhergehenden, sehr individuellen Gefühlen und Verbundenheiten entwickelt, hängt von vielen anderen, sehr spezifischen Faktoren und der ganz eigenen Dynamik in einer Freundschaft ab, und soll hier nicht weiter verfolgt werden.

Was aber für die Freundschaftslove gilt, gilt auch für andere Ausformungen der Liebe. Die Liebe der Eltern zu ihrem Kind etwa setzt voraus, daß sie in der Lage sind, das Kind *um seiner selbst willen* zu lieben und sein Wohl um seinen willen anzustreben. Eine Elternlove, die sich darin beschränkte, das Kind als Teil des eigenen Ich zu verstehen statt zu erkennen, daß es sich um ein anderes, ganz eigenes Individuum handelt, wäre eine defiziente Love, die einem Kind keinen Raum für die Ausbildung der *eigenen* Identität ließe. Ein typisches Beispiel für eine solche Love wäre der Vater, der den Sohn gegen dessen Willen zwingt, genau den gleichen Lebensweg zu beschreiten, den er einst selbst beschritt, mit der inneren Logik, daß das, was für ihn gut war, naturgemäß für seinen Sohn ebenfalls gut sein müsse.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen: Es soll hier keineswegs in Abrede gestellt werden, daß die Love der Eltern zu ihrem Kind immer auch das intensive *Gefühl* der besonderen Zugehörigkeit des Kindes zu ihrem eigenen Selbst beinhaltet. Dies ist in keiner Weise zu verurteilen. Doch fehlt es, wie bereits erläutert, gleichzeitig an der Fähigkeit, das Kind *um seiner selbst willen* zu lieben, muß die Love zu ihm spätestens dann, wenn das Kind erwachsen wird und ganz andere Interessen und Lebensvorstellungen als die seiner Eltern vertritt, in eine ernste Krise geraten.

Andere Formen der Love, wie etwa die „Nächsten- oder allgemeine Menschenlove“, aber auch die „Love zur Natur“ müssen ähnlich wie die Freundschafts- und Elternlove ausgedeutet werden. So würden Nächsten- oder Menschenlove zu kurz greifen, wenn sie so verstanden würden, daß wir den anderen *nur deshalb* lieben, weil er ein anderes Ich ist und sozusagen mit uns als Mensch verwandt ist. Zwar fühlen wir uns in der Regel *gefühlsmäßig* stärker mit einem Menschen als mit einer Katze oder gar einer Spinne verbunden, doch hat das, was über die allgemeine Haltung der Love gesagt wurde, auch hier Bestand: In der Nächstenlove wie in der Menschenlove geht es nur vordergründig allein um die Gleichheit respektive um das Gemeinsame. Zugrunde liegen muß ihr ebenfalls eine Haltung, bei der das Wohl des anderen um dessen Selbst willen gewollt wird, und zwar nicht, weil er ist wie ich, sondern obwohl er von mir ganz verschieden, ein Fremder, ein Anderer ist. Wäre dies nicht so, blieben sowohl Nächstenlove als auch Menschenlove geradezu phantastische Ideale, denn während wir bei unserer Familie und unseren Verwandten noch relativ leicht die Verbundenheit zum eigenen Ich einsehen könnten (mit zunehmender Auflösung tradi-

tioneller Familienstrukturen in den westlichen Ländern allerdings in abnehmendem Maße), fiel es schwer, diese Verbundenheit mit dem eigenen Ich noch mit Bezug auf Menschen ganz fremder Kulturkreise zu konstruieren. Hier ließe sich das eigene Ich, das wir bei der Menschenliebe im anderen erkennen und lieben sollten, nur noch unter großen Kraftanstrengungen finden. Fast gänzlich unmöglich zu realisieren wäre aber eine Liebe zu anderen Naturwesen, die darauf gründen sollte, daß wir Gemeinsamkeiten – etwa das Leben – mit ihnen teilen. Die Gemeinsamkeit des Lebens wird doch stark überschattet von all den Dingen, die uns von einem Pantoffeltierchen, einer Kellerassel, einem Maikäfer oder einer Giraffe trennen.

Die genannten Beispiele machen eines deutlich: Ohne eine grundsätzliche Haltung der Liebe, die das *andere als anderes* ernst nimmt und bei der das Wohl dieses anderen nicht von persönlichen Gefühlen der Gemeinsamkeit, Ähnlichkeit oder Zuneigung abhängt, sind neben der Freundschafts- und Elternliebe auch Nächstenliebe, Menschenliebe und Naturliebe nur schwer vorstellbar. Daran ändert selbst der Umstand nichts, daß es sehr unterschiedliche Formen der Liebesbeziehung und der gefühlsmäßigen Zuneigung gibt, die in ihrer konkreten Ausgestaltung stark voneinander differieren können.¹⁹⁵ Alle diese Formen haben doch miteinander gemein, daß ihnen – richtig verstanden – eine *Haltung* der Liebe zugrunde liegen muß, die an *keine konkreten Eigenschaften* geknüpft ist. Die Diskussion im vorliegenden Kapitel dürfte somit insgesamt gezeigt haben, daß eine Haltung der Liebe im hier beschriebenen Sinne im menschlichen Leben immer schon in vielfacher Weise eine gewichtige Rolle spielt. Demgegenüber konnte der Vorwurf, daß eine solche Haltung der Liebe unrealistisch ist und von Menschen unmöglich verwirklicht werden kann, zurückgewiesen werden.¹⁹⁶ Es zeigte sich vielmehr, daß die Vorstellung einer stets an bestimmte

¹⁹⁵ So gewinnt in einem konkreten Liebesverhältnis die eigene Liebe nicht zuletzt dadurch ihre Gestalt und Eigendynamik, daß sich der Liebende in eine Interaktion mit dem geliebten Wesen begibt, die ihm durch die Differenz zu diesem und zu dessen Liebe erfahren läßt, was seine eigene Liebe und ihn selbst in seiner Liebe ausmacht.

¹⁹⁶ Vielleicht hat es in der Realität ebenso wenig, wie es je eine wahrhaft gute Tat gab (vgl. z.B. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 26-27), auch jemals eine wahrhaft liebende Tat gegeben, die völlig frei von anderen Handlungsmotiven wie etwa Ähnlichkeiten, gemeinsamen Eigenschaften, Eigennutzen, angenehmen Empfindungen usf. war. Dennoch aber können wir solche Handlungen, die durch eine liebende Haltung im hier beschriebenen Sinne bedingt sind, in ausreichendem Maße in verschiedensten Lebenssituationen bei uns selbst sowie bei anderen Menschen erkennen, und wir können diese Haltung als Ideal anstreben, wenngleich wir sie selbst in unserer Endlichkeit nie hundertprozentig erreichen mögen. Das Ideal einer Liebeshaltung, bei der etwas um seiner selbst willen geliebt wird, vermag dem eigenen Handeln ebenso als Orientierung zu dienen wie etwa das Ideal der Freiheit, die in ihrer irdischen Form ebenfalls nie absolut sein kann und dennoch aber von den meisten Menschen angestrebt wird.

Bedingungen und Eigenschaften geknüpften Liebe eine Verarmung und Verengung des eigentlichen Liebesbegriffes darstellt, die nur einer oberflächlichen, vordergründigen Betrachtung Stand hält.

Abschließend soll noch kurz auf das Verhältnis zwischen der Liebe zum eigenen Selbst und der Liebe zu anderen Entitäten in einer Haltung der Liebe eingegangen werden. Eine Haltung der Liebe gegenüber anderem Seienden einzunehmen setzt voraus, daß das eigene Selbst sich auch als solches in der Differenz zu Anderen erkannt und bejahend angenommen hat. Ein Mensch, der nicht über die Fähigkeit verfügte, sich selbst um seiner selbst willen ernst zu nehmen und wohl zu wollen, und der sich in völliger Selbstaufgabe nur um das Wohl anderer besorgt zeigte, wäre ein in seiner „Liebe“ verkümmerter und zu keiner wahren Haltung der Liebe fähiger Mensch. Die nicht an bestimmte Eigenschaften gebundene, bejahende, nicht auf Vereinnahmung und Ausnutzung angelegte Begegnung mit anderem Seienden schließt die bejahende, wohlwollende Begegnung mit dem eigenen Sein *als Anderes gegenüber Anderem* notwendig in sich ein. Nur andere zu lieben außer sich selbst wäre der Versuch, sich selbst als eigenes, anderes Sein gegenüber anderem Seienden aufzuheben und damit die Differenz auszulöschen, die das Andere zum Anderen macht. Somit würde paradoxerweise gerade das versucht zu negieren, was den Kern der Haltung der Liebe ausmacht: die positive, bejahende Begegnung mit allem innerweltlich Seiendem bzw. mit dem Selbst und dem Anderen.

4.2. Die Haltung der Liebe als Grundlage der Ethik

Nachdem im vorangegangenen Kapitel *Liebe als eine Haltung* vorgestellt wurde, die wir, ob bewußt oder unbewußt, häufig bereits in unserem Umgang mit anderen Menschen praktizieren, wird im vorliegenden Kapitel in Grundzügen skizziert, warum die allgemeine Haltung der Liebe zugleich eine tragfähige Grundlage für eine Ethik darstellt.¹⁹⁷ Zu diesem Zweck werden zunächst Ursprung und Motivation für ethisches Handeln sowie die Frage

¹⁹⁷ Aufgrund ihres begrenzten Rahmens kann in dieser Arbeit die vorgeschlagene Liebesethik nur in ihren groben Umrissen dargestellt und argumentativ als plausibel erwiesen werden. Auf eine detailliertere Beschreibung der Liebesethik samt ihrer Konsequenzen muß hier verzichtet werden, da sie nur im Kontext einer umfangreicheren Arbeit geleistet werden könnte. Für die Begründung und Darstellung der Folgen, die sich aus einer Liebesethik für den menschlichen Umgang mit der außermenschlichen Natur ergeben und die in Kap. 4.3. diskutiert werden, dürften aber die allgemeinen Erörterungen zur Liebesethik im vorliegenden Kapitel ausreichen.

der Letztbegründung in der Liebesethik erörtert. Die Diskussion orientiert sich dabei in ihrer Struktur an Wolfs Begründung der Mitleidsethik (vgl. dazu Kap. 3.1.3.), geht aber inhaltlich über sie hinaus. In einem nächsten Schritt wird gezeigt, daß die Liebesethik plausible Antworten auf Fragen moralischen bzw. unmoralischen Handelns liefert. Auf der Grundlage der bisherigen Diskussion werden schließlich einige argumentative Vorteile der Liebesethik gegenüber der Mitleidsethik, der kantischen Vernunftethik, dem Utilitarismus und Ethikkonzeptionen, die auf Sorge, Vertrauen oder Freundschaft basieren, diskutiert. Es wird gezeigt, daß die Liebesethik sich als die jeweils grundlegender ansetzende Ethikkonzeption erweist.

In Übereinstimmung mit Wolf wurde bei der Diskussion unterschiedlicher Positionen in dieser Arbeit bereits mehrfach bemängelt, daß *metaphysische, absolute Werte* wie Vernunft oder Sozialität als zentrale Kriterien einer Ethik unter anderem daran krankten, daß sie in der Regel nicht von allen Menschen unabhängig von ihren Kulturkreisen notwendig geteilt werden müssen. Es entsteht dadurch ein Rechtfertigungsproblem bzw. ein Problem des Anspruches auf universelle Gültigkeit des jeweils angesetzten absoluten Wertes.¹⁹⁸ Ähnlich wie Wolf wird im folgenden daher für eine metaphysikfreie Begründung der Ethik plädiert. Wolfs Begründungsansatz ist dabei von besonderem Interesse, hatte er sich doch als argumentativ sehr stark erwiesen, wenngleich die Schlüsse und Konsequenzen, die sich aus Wolfs Grundüberlegungen ergaben, hier nicht geteilt werden.¹⁹⁹

In Abwesenheit von metaphysischen Gewißheiten und in Anknüpfung an gesellschaftlich vorhandene, grundlegende Wertvorstellungen geht Wolf von einer sehr allgemeinen, inhaltlichen Moraldefinition aus. Danach nennt sie eine Person moralisch, „wenn sie sich nicht nur um sich selbst kümmert, sondern sich auch gut zu anderen verhält, also in irgendeinem Sinn altruistisch ist.“²⁰⁰ Moralische Rücksicht aber läßt sich, so argumentiert Wolf in einem zweiten Schritt, auf alle diejenigen Wesen nehmen, die nach einem guten, erfüllten Leben streben bzw. unter einem nicht erfüllten Leben leiden können. Ähnlich wie Schopenhauer vertritt sie in der Folge nun die Ansicht, daß es das Mitleid ist, das uns zur altruistischen Anteilnahme am Leiden anderer motiviert. In der Konsequenz tritt sie für ei-

¹⁹⁸ Vgl. insbesondere die Diskussion in Kap. 2.2.3., 2.6.2. und 3.1.3.

¹⁹⁹ Vgl. die ausführliche Kritik an Wolfs Position in Kap. 3.1.3.

²⁰⁰ Wolf, a.a.O., S. 59.

ne Moralkonzeption des generalisierten Mitleids ein, mit der sie unmoralisches und moralisches Handeln zu erklären und zu rechtfertigen versucht.

Der erste Schritt Wolfs (Ablehnung metaphysischer, absoluter Werte, Anknüpfung an gegebene grundlegende Wertvorstellungen und Ausgehen von einer allgemeinen, inhaltlichen Moraldefinition) wird hier noch mitvollzogen. Allerdings wird in dieser Arbeit die Auffassung vertreten, daß eine inhaltliche Moraldefinition im Wolfschen Sinne nicht durch eine Mitleidsethik, sondern vielmehr durch eine – viel grundlegendere – Liebesethik, d.h. eine Ethik, die auf einer Liebeshaltung basiert, ausgefüllt wird.

Liebe entspringt, ebenso wie das Mitleid, einer natürlichen Anlage des Menschen. Dies wurde bereits bei der Diskussion in Kap. 4.1. deutlich, wo sich die Haltung der Liebe als eine bewußt zu wählende Kultivierung der natürlichen Fähigkeit zu lieben erwies. Diese natürliche Fähigkeit, die nur in absoluten Ausnahmefällen bei Menschen nicht vorgefunden werden dürfte, zeigte sich zum Beispiel bei der „ganz normalen“ Liebe der Eltern zu ihren Kindern, der Liebe zwischen Familienangehörigen oder aber zwischen Freunden. Da sie eine natürliche Anlage des Menschen darstellt und darüber hinaus, wie ausführlich dargelegt wurde, zu altruistischem Handeln motiviert bzw. dazu führt, daß sich eine Person nicht nur um sich selbst kümmert, kommt die Liebe folglich grundsätzlich genauso wie das Mitleid für eine nicht-metaphysische Ethikbegründung in Betracht. Ein grundsätzlicher Vorteil der Liebe gegenüber dem Mitleid zeigt sich dabei bereits hier in dem Umstand, daß, wie bereits in Kap. 3.1.3. gezeigt wurde, das Mitleid die Fähigkeit zu lieben immer schon voraussetzt: Wahrhaft mitleiden kann nur, so wurde festgestellt, wer bereits einen positiven Bezug zu anderen Lebewesen herzustellen gelernt hat, wer also gelernt hat, das *Andere* als *Anderes* zu erkennen, ernst zu nehmen und ihm um seiner selbst willen wohl zu wollen. Insofern ist die Liebe, insbesondere, wenn es um die Frage der ursprünglichen, eigentlichen Quelle für uneigensüchtiges, auch auf andere bezogenes „gutes“ Handeln geht, sehr viel umfassender und zentraler anzusiedeln als das Mitleid.

Während Wolf, aufbauend auf dem natürlichen Mitleid, für ein generalisiertes Mitleid als Grundlage der Ethik plädiert, wird so hier, ausgehend von der „natürlichen“ Liebe, für eine (stets schon „generalisierte“) Haltung der Liebe argumentiert, wie sie bereits in Kap. 4.1. ausführlich diskutiert wurde. Die Haltung der Liebe kann demzufolge einnehmen, wer

erkennt, daß eine richtig verstandene Liebe stets von der einschränkenden Fokussierung auf bestimmte, bedingende Eigenschaften und Kriterien (etwa: enge Verwandte, Freunde, Mitbürger) absieht und im Kern bedeutet, das Selbst wie jedes Andere um seiner selbst willen zu bejahen und in der Folge, so möglich, nicht zu schädigen, sondern zu unterstützen (zur Definition der Liebe vgl. ausführlich Kap. 4.1.).²⁰¹ Es zeigt sich hier ein weiterer Vorzug im Vergleich zur Mitleidsethik: da die Haltung der Liebe direkt auf den Prinzipien der natürlichen Liebe aufbauen kann, erscheint sie sehr viel „natürlicher“ und praktikabler als etwa eine Haltung des generalisierten Mitleides, die in natürlicher Form nicht vorgefunden werden kann, weil sie im natürlichen Mitleid in keiner Weise angelegt ist: die Gruppe der Individuen, für die Menschen normalerweise Mitleid empfinden, ist eng begrenzt, und eine prinzipielle Ausdehnung dieses Gefühles auf alle empfindungsfähigen Lebewesen ist, selbst wenn sie rational geboten erscheint, in der Praxis schwer zu realisieren, ohne den ursprünglichen Sinn des Mitleides aufzugeben.

Es kann nun die grundsätzliche Frage gestellt werden, was – einmal vorausgesetzt, daß die Haltung der Liebe tatsächlich die Quelle ethisch-moralischen Handelns darstellt – allererst für die bewußte, generelle Einnahme einer solchen Haltung spricht? Hierzu ist festzustellen, daß es sich bei der Haltung der Liebe insgesamt, genauso wie bei Wolfs generalisiertem Mitleid, im Kern um eine *Einstellung* handelt: wir *können* sie bewußt wählen, einüben und praktizieren, eine gesonderte Pflicht aber, die *außerhalb* dieser Einstellung angesiedelt wäre und die die Einnahme dieser Einstellung verlangte, gibt es nicht. Die auf einer Haltung der Liebe aufbauende Liebesethik beinhaltet ebensowenig wie die Wolfsche Mitleidsethik in dieser Hinsicht einen Anspruch auf Letztbegründung. Gründe, die außerhalb der Liebeshaltung lägen, und die die Einnahme einer solchen Haltung befriedigend begründen könnten, wären allerdings ohnehin ein Widerspruch in sich, wenn Liebe tatsächlich Ursprung moralischen Handelns sein sollte. Schließlich kann es, wenn die Liebe die Quelle moralischen Handelns darstellt, keine noch „tieferere“ Quelle geben, die wiederum die Richtigkeit der ersten Quelle erklärte, ansonsten wäre die erste Quelle nicht die eigentliche Quelle der Moral usf. ad infinitum. Eine „Begründung“, die für die Einnahme einer Haltung der Liebe angegeben werden könnte, müßte sich daher in der Überzeugung er-

²⁰¹ Die Haltung der Liebe einzunehmen setzt die Fähigkeit zur Reflexion bzw. zur Vernunft voraus. Dies führt uns jedoch keineswegs zurück zu einer Vernunftethik, wie bei der Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik an späterer Stelle in diesem Kapitel noch gezeigt wird.

schöpfen, daß die Haltung der Liebe das gute Leben ausmacht bzw. daß sich der Sinn des sittlich guten Handelns erst aus der Haltung der Liebe heraus erschließt. Von moralischen Pflichten kann so aus Sicht einer Liebesethik – paradoxerweise – auch nur sinnvoll eine Person reden, die bereits eine Haltung der Liebe eingenommen und sich selbst diese Pflichten aufgegeben hat.

Es erhebt sich nun allerdings in einem nächsten Schritt die Frage, ob die Liebesethik tatsächlich plausible Antworten auf ethische Fragestellungen liefert und es ihr also gelingt, befriedigend an bestehende, grundsätzliche moralische Auffassungen bzw. Traditionen anzuknüpfen. Eine Ethik, die dazu nicht in der Lage wäre und die beispielsweise lügen, betrügen usw. als grundsätzlich wünschenswert darstellte, wäre zum Scheitern verurteilt. Um einem Mißverständnis vorzubeugen: eine Ethik muß nicht alle ethischen Überzeugungen und als moralisch gerechtfertigt angesehene Praktiken, die in der Gesellschaft vorzufinden sind, gutheißen. Doch es darf gleichfalls nicht vergessen werden, daß jede Ethik in letzter Konsequenz von einem grundlegenden Verständnis von Moral ausgehen muß, das durch die Gesellschaft und deren moralische Tradition vermittelt ist, und das sich etwa in der allgemeinen inhaltlichen Definition moralischen Handelns, wie Wolf sie liefert (s.o.), darstellt. Grundsätzliche moralische Auffassungen, die sich plausibel aus dieser Definition ergeben und sich wohl in allen Gesellschaften in der einen oder anderen Form wiederfinden lassen, muß eine Ethik, die ihren Namen verdient, auffangen und begründen können.

Diese Anforderung erfüllt die Liebesethik. So kann etwa mit einer auf einer Haltung der Liebe basierenden Ethik befriedigend erklärt werden, warum jene Handlungen, die klassisch als unmoralisch gelten wie etwa hinterlistiges Lügen, Stehlen, Betrügen usf., falsch bzw. schlecht zu nennen sind: sobald ich die Haltung der Liebe zur Grundlage meines Handelns wähle, handle ich naturgemäß gegen sie bzw. schlecht, wenn ich andere Menschen nicht um ihrer selbst willen in ihrem Sein und mit ihrem Wohl bejahe und ernst nehme, sondern sie in Mißachtung ihres Seins nur aus egoistischen Motiven heraus meinen Interessen unterordne, d.h. sie belüge, bestehle, betrüge, hintergehe, täusche, angreife, übervorteile usf.

In diesem Zusammenhang zeichnet sich die Liebesethik über dies durch eine ausgesprochene Kontextsensitivität selbst in höchst problematischen Situationen moralischen

Handelns aus. So kann sich beispielsweise im Rahmen der Liebesethik unter besonderen Umständen auch eine Lüge als moralisch gerechtfertigt erweisen, etwa dann, wenn sie dazu eingesetzt wird, einen Unschuldigen, der von den Handlangern eines korrupten Regimes aufgrund seiner politischen Gesinnung verfolgt wird, vor der Entdeckung zu bewahren. Der in einer solchen Situation aus einer Haltung der Liebe heraus Lügende handelt moralisch betrachtet richtig, weil er den Verfolgten um seiner selbst willen in seiner Person ernst nimmt und sich um sein Wohl sorgt – entgegen den Vertretern des Regimes, die die Person in ihrem Selbst gerade nicht anerkennen, sondern in ihrem Anderssein bekämpfen. Der Lügende verhält sich zugleich in einer solchen Situation nicht unmoralisch gegenüber den Vertretern des Regimes. Vielmehr handelt es sich um eine Handlung aus Notwehr, die aus Sicht einer Liebesethik dann gerechtfertigt bzw. geboten ist, wenn das eigene Sein oder das eines anderen nicht auf andere Weise in seiner körperlichen und seelischen Integrität erhalten werden können. Schließlich ist, wer eine Haltung der Liebe als Grundlage seines moralischen Handelns wählt, um seiner selbst willen und um willen der Anderen gehalten, sich für das einzusetzen, worum es ihm in dieser Haltung in elementarer Weise geht.

Mit einer Liebesethik läßt sich aber darüber hinaus bestätigen respektive erklären, daß jene Handlungen, die klassisch den moralischen Tugenden zuzuordnen sind wie etwa Hilfsbereitschaft, Tapferkeit, Gerechtigkeit oder Toleranz, sittlich richtig sind, zumindest wenn sie tatsächlich aus einer bewußten Haltung der Liebe (und nicht etwa aus Gründen sozialer Anerkennung usf.) heraus vorgenommen werden, d.h. wenn es bei der hilfsbereiten, tapferen, gerechten oder toleranten Handlung im Kern darum geht, daß der Andere wie das eigene Sein um seiner selbst willen bejaht und sein Wohl um seinetwillen gewollt wird.

Hingegen würde, wie in der kantischen Ethik, aus Sicht einer Liebesethik ein Spaziergänger, der einem Ertrinkenden nur deshalb das Leben rettet, weil er auf eine Belohnung oder Ehrbekundigungen spekuliert, im eigentlichen Sinne keine moralisch wertvolle oder tugendhafte Tat vollbringen, denn die bejahende, wohlwollende Anteilnahme am Leben des ertrinkenden Anderen spielten als Motiv für sein Handeln gar keine Rolle. In einem solchen Fall könnte man mit Bezug auf die persönlichen Interessen, die das Handeln des Retters motivieren, allenfalls von „schlauer“ oder „listiger“, nicht aber von im eigentlichen Sinne moralischer Handlungsweise sprechen.

Auch das Handeln eines Lebensretters, der einen Ertrinkenden *nur* rettete, weil er ihn als sympathisch einstufte oder ihm freundschaftlich verbunden wäre, würde in einer auf einer Haltung der Liebe basierenden Liebesethik nicht als *moralisch* bzw. *sittlich* gut beurteilt werden können. Ein so Handelnder würde den Ertrinkenden gerade nicht in seinem ganzen eigenen Sein ernst nehmen und bejahen, sondern er würde ihn auf das reduzieren, was an ihm für ihn persönlich interessant ist: seine sympathische Art oder seine Freundschaft. Als *moralisch gute* Handlung könnte das Retten des „sympathischen“ Ertrinkenden oder des Freundes nur bezeichnet werden, wenn dieser nicht nur in seiner Funktion als Sympathieträger oder Freund gerettet wird (dies käme einer Negation alles dessen, was diese Person ansonsten ausmacht, gleich), sondern weil er unabhängig von seinen besonderen Eigenschaften *als ein Anderer*, dessen ganzes verletzliches Sein und Wohl auf dem Spiel steht, engagiert bejaht und gerettet wird.

Daneben kann mit der Liebesethik auch die in der liberalen Tradition stehende Überzeugung der gleichen, moralischen Berücksichtigungswürdigkeit von Personen erklärt und gerechtfertigt werden (wenngleich in Kap. 4.3. noch gezeigt werden soll, daß die Liebesethik über diese Position, die auf Personen beschränkt bleibt, hinausweist). So zeichnet sich, wie in Kap. 4.1. ausführlich gezeigt wurde, die Haltung der Liebe gerade dadurch aus, daß sie eben nicht von den besonderen Eigenschaften und Kriterien anderer Entitäten abhängt. Daraus folgt, daß alle Personen in einer Liebesethik, unabhängig von den graduellen Unterschieden ihrer Vernunft, Intelligenz, usf., grundsätzlich den gleichen moralischen Status als Adressaten moralischer Handlungen respektive die gleiche moralische Berücksichtigungswürdigkeit besitzen. Die Liebesethik geht dabei allerdings, gerade weil sie von den besonderen Eigenschaften anderer Entitäten absieht, insofern noch einen Schritt weiter als die meisten liberalen Vertragstheorien, als bei ihr auch Menschen, die nicht über die nötige Vernunft verfügen, um selbst sittlich zu handeln (z.B. Kleinkinder, alte verwirrte sowie schwer geistig behinderte Menschen oder Dauerkomatöse), zum Kreis der *direkten* Adressaten moralischer Handlungen gezählt werden müssen. Die Liebesethik entgeht somit zugleich den Schwierigkeiten vieler Vertragstheorien, bei denen versucht wird, Menschen, die nicht das Vernunftkriterium erfüllen, durch indirekte Argumente der Fürsorge usw. doch noch den Schutz angedeihen zu lassen, den vernunftfähige Menschen per se genießen.

Abgesehen von den bislang erörterten Argumenten, die für eine Liebesethik sprechen, wird im folgenden gezeigt, daß diese Konzeption einige klare Vorteile gegenüber anderen Ethikansätzen bietet, die ihre Begründungsstärke zusätzlich untermauern.

Zur Mitleidsethik: Neben den bereits erörterten Vorteilen gegenüber der Mitleidsethik liefert die Liebesethik insbesondere auch hinsichtlich der Frage der Begründung moralischen Handelns die befriedigenderen Antworten. Dies zeigt sich, wenn wir uns die Schwierigkeiten der Mitleidsethik in Erinnerung rufen, Verhaltensweisen wie die des Betrügens oder Lügens als unmoralisch aus dem Mitleid abzuleiten. Bereits in Kap. 3.1.3. wurde so beispielhaft dargelegt, daß es nicht allein das subjektive Leiden *des Belogenen* unter der Lüge ist, die ein Lügen zur unmoralischen Handlung werden läßt (die belogene Person erführe ja unter Umständen nie, daß sie belogen wurde). Das, was eine Lüge in der Regel zu einer unmoralischen Handlung werden läßt, ist vielmehr der Umstand, daß *der Lügende* den Belogenen *zum Mittel für seine eigenen Zwecke* macht, daß er ihn nicht als andere Person *um seiner selbst willen* ernst nimmt, sondern sein Wohl aus Eigennutz und nicht aus einer Notsituation heraus in egoistischer Weise den eigenen Interessen unterordnet. Lüge, Diebstahl oder Betrug sind demgemäß primär nicht *deshalb* unmoralisch, weil sie in uns Anteilnahme bzw. Mitleid mit der von solchen Handlungen betroffenen Person *wecken*, sondern weil bei diesen Handlungen *von vornherein* die gesamte betroffene Person als anderes Lebewesen in ihrem eigenen Sein mißachtet und ausgenutzt wird. Das wiederum ist gleichbedeutend mit einer mangelnden Haltung der Liebe.

Zur Vernunftethik: Bei der Diskussion moralischen Handelns aus der Perspektive einer Liebesethik wurde, ähnlich wie dies bei Kant in aller Deutlichkeit geschieht²⁰², argumentiert, daß Handlungen, die aus Eigennutz oder Neigung vorgenommen werden, als sittliche Handlungen nicht in Betracht kommen können. Allerdings leitet sich bei Kant das Prinzip, beim sittlichen Handeln andere Menschen als Zweck und nicht bloß als Mittel zu gebrauchen, nur von der als einzig und absolut wertvoll postulierten Vernunft (nur sie erlaubt Autonomie) ab, an der sie teilhaben, weil sie sich in Freiheit selbst vernünftige Zwecke setzen können und also Zweck an sich sind. Wird die metaphysische Annahme der absolut und einzig wertvollen Vernunft abgelehnt, bleibt nur, daß wir als Vernunftwesen in

²⁰² Vgl. z.B. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 15ff.; vgl. außerdem Kap. 2.2.3.

der Lage sind, andere Menschen als andere Menschen in ihrem Sein ernst zu nehmen und ihr Wohl um ihretwillen zu berücksichtigen. Als Motiv und Basis für dasjenige Handeln, das in der Regel als moralisch richtig oder gut bezeichnet wird, gibt es dann zu einer Haltung der Liebe kaum eine erkennbare Alternative. – In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, noch einmal das Verhältnis zwischen einer Haltung der Liebe und der Vernunft klarzustellen. Die Entscheidung für die Einnahme einer allgemeinen Haltung der Liebe setzt zweifelsohne die Fähigkeit der Vernunft voraus: wer sie nicht besitzt, ist nicht in der Lage, die allgemeinen, der Liebe zugrunde liegenden Prinzipien zu erkennen und sie nach ihrer Reflexion bewußt – und in freier Entscheidung – als Grundlage seines Handelns zu wählen. Daraus folgt allerdings in keiner Weise, daß die Vernunft selbst den höchsten Maßstab ethischen Handelns abgibt und aus ihr selbst die Haltung der Liebe bzw. moralisches Handeln *abgeleitet* werden könnten. Dies ist gerade nicht der Fall. Die Vernunft bleibt, solange sie nicht die Grundsätze der Haltung der Liebe übernimmt bzw. solange sie nicht moralisches Handeln bzw. gewisse ethische Prinzipien als wünschenswert bereits voraussetzt, schlichtweg blind gegenüber sittlichem Handeln. In diesem Zusammenhang sei auf die Diskussion in Kap. 2.3.2. verwiesen, wo bereits ausführlich das Problem des sogenannten „heimlichen“ Ethikimportes bei Vertragsethiken diskutiert wurde. Es wird daher hier die Auffassung vertreten, daß der Vernunftethik immer schon eine Haltung der Liebe vorausgehen muß, da der von Vernunft geleitete Wille zu einer sittlich guten Handlung *voraussetzt*, daß der Andere in seinem Anderssein bereits bejaht und sein Wohl um seinetwillen gewollt wird. Die Vernunftethik ließe sich dann, freilich etwas wagemutig, dahingehend interpretieren, daß bei ihr durch die Annahme des absoluten Wertes der Vernunft eine Verengung der ursprünglichen (bei Kant protestantisch motivierten) Liebesethik stattgefunden hat.

Zur utilitaristischen Ethik: Mit Blick auf die utilitaristische Ethik läßt sich ganz ähnlich die Ansicht vertreten, daß es sich bei dieser Ethikvariante in ihren Grundzügen um eine reduktionistische Form der Liebesethik handelt. So werden im Utilitarismus die moralisch zu berücksichtigenden Entitäten auf ihre Fähigkeit, Freude bzw. Leiden zu empfinden oder aber Träger von Interessen zu sein, reduziert. Sie werden damit wiederum nicht mehr als andere Seiende um ihres *ganzen* selbst willen ernstgenommen und in ihrem Anderssein bejaht. – Die nicht zuletzt hieraus erwachsenden Probleme und Schwierigkeiten utilitaristischer Ethikansätze wurden in Kapitel 3.1.1. ausführlich diskutiert. Bei den Anfangsprämissen der Utilitaristischen Ethik fällt es im übrigen schwer einzusehen, was uns allererst aus-

ser einer Haltung der Liebe dazu motivieren könnte, nicht nur bei uns selbst sondern auch mit Bezug auf *andere* Wesen Leid, Unglück und Frustrationen vermeiden zu wollen und Erfüllung, Freude und Glück anzustreben.

Zur Ethik der Sorge, des Vertrauens oder der Freundschaft: Was wiederum Ethikan-sätze betrifft, die auf einer Haltung der Sorge, des Vertrauen oder der Freundschaft aufbau-en, wird hier die Auffassung vertreten, daß Sorge, Vertrauen und Freundschaft besondere Elemente und Ausdrucksformen der Liebe darstellen, die jedoch jeweils einzeln betrachtet nicht dazu in der Lage sind, das ganze Phänomen der Liebe zu erfassen. Die Haltung der Liebe erschöpft sich weder in Sorge, noch in Vertrauen, noch in Freundschaft.

Einer Entität mit einer Haltung der Liebe zu begegnen, heißt so beispielsweise nicht nur, sich um sie zu sorgen, sondern auch, sie in ihrer ganzen Andersheit um ihrer selbst willen ernst zu nehmen und zu bejahen. Erst durch die Liebe wird nicht nur sichergestellt, *daß* wir uns um eine Entität sorgen, sondern auch *wie* wir uns um sie kümmern. Schließlich können wir uns grundsätzlich bereits aus Eigennutz oder Sympathiegefühlen heraus um an-dere Wesen sorgen, und wir können uns darüber hinaus zu viel oder zu wenig um andere Entitäten sorgen und ihnen dadurch Schaden zufügen. Da nichtsdestotrotz eine Haltung der Liebe in der Regel einhergeht mit Sorge, könnte eine Ethik, die auf einer Haltung der Sorge gründet, und bei der Sorge sehr umfassend und im Sinne einer Haltung der Liebe ausgelegt wird, mit einer Liebesethik weitgehend kompatibel sein.

Weniger plausibel erscheint es allerdings, Vertrauen als Grundlage für eine Ethik zu wählen: Vertrauen kann nur angeboten werden, nicht aber von anderen Entitäten erwartet oder eingeklagt werden. Grenzenloses, bedingungsloses Vertrauen in fremde Entitäten wäre in Anbetracht der Realitäten im Leben eine unzumutbare, naive Forderung, die das Sein und Wohl der derart vertrauenden Person ernsthaft aufs Spiel setzen würde. Dieses gegen-seitige Vertrauen setzt im übrigen stets eine Haltung der Liebe auf beiden Seiten voraus.

Freundschaft als Grundlage einer Ethik wiederum kann nur so verstanden werden, daß wir uns anderen Entitäten gegenüber so verhalten, als ob sie unsere Freunde wären. Das aber ist mißverständlich, da Freundschaft sich durch Gleichberechtigung und Gegenseitig-keit auszeichnet. In einer Freundschaft vertraue ich dem anderen und gehe davon aus, daß

er um mein Sein und Wohl um meiner selbst willen bemüht ist. Das kann ich bei allen Lebewesen und Gegenständen, die nicht meine Freunde sind – und das sind die meisten Menschen und Entitäten, denen wir täglich begegnen – nicht ohne große Naivität erwarten. Das heißt, daß eine Ethik, die auf einer Haltung der Freundschaft basiert, entweder aus Gründen der Unpraktikabilität abgelehnt werden muß, oder daß in ihr nur diejenigen Elemente der Freundschaft zum Tragen kommen dürfen, die nicht spezifisch für eine Freundschaft, sondern Ausdruck der ihr zugrunde liegenden Haltung der Liebe sind. Im letzteren Fall ist es dann nur sinnvoll, von vornherein von einer Haltung der Liebe statt einer Haltung der Freundschaft zu sprechen.

Fazit: Insgesamt konnte in diesem Kapitel gezeigt werden, daß plausible Gründe für eine Liebesethik sprechen. Dazu zählen die nicht-metaphysische, in einer natürlichen Quelle angelegte Basis der Liebesethik, ihre befriedigendere Erfassung und Erklärung des Kerns moralischen Handelns im Vergleich zu anderen Ethikkonzeptionen und ihre Kontextsensitivität. Zu den bislang erörterten Strukturmerkmalen²⁰³ der Liebesethik kann zusammenfassend festgehalten werden: begründenden Status in einer Liebesethik hat die Liebe, die als natürliche Quelle im Menschen angelegt und als allgemeine Haltung eingeübt und praktiziert werden kann. Grund für die Übernahme der Liebesethik besteht im Willen, sittlich gut zu handeln – ein Wille, der seinen vollen Sinn erst durch die Haltung der Liebe selbst gewinnt. Als moralisch bzw. sittlich gut gelten in einer Liebesethik diejenigen moralischen Handlungen, die mit den Prinzipien einer Haltung der Liebe übereinstimmen, als unmoralisch bzw. unsittlich diejenigen, die dieser Haltung widersprechen. Einige *prima-facie*-Pflichten gegen andere Menschen, die sich – stets nur als Selbstverpflichtung – aus einer Haltung der Liebe ergeben, wurden angedeutet (z.B. nicht zu lügen, zu betrügen, zu hintergehen usf., sondern hilfsbereit, gerecht, tolerant usf. zu handeln). Nicht geklärt wurde bisher dagegen, wer genau Objekt und Subjekt, d.h. wer Träger und Betroffener in einer Liebesethik sind. Diese Frage wird abschließend im folgenden Kapitel anhand der Frage, in welchem moralischen Verhältnis wir Menschen zur außermenschlichen Natur aus Sicht der Liebesethik stehen, erörtert.

²⁰³ Zu den erforderlichen Strukturmerkmalen einer normativ-ethischen Theorie vgl. Fußnote 13 bzw. v.d. Pfordten, a.a.O., S. 26-27.

4.3. Umgang mit außermenschlichen Entitäten aus Sicht einer Liebesethik

Im vorangegangenen Kapitel wurde argumentiert, daß die Liebesethik im Rahmen der auf Menschen bezogenen Moral in überzeugender Weise an bestehende, grundlegende moralische Auffassungen anknüpft und in diesem Bereich plausible ethische Erklärungen bzw. Rechtfertigungen liefern kann. Nun muß gezeigt werden, daß die Konsequenzen, die sich aus der Liebesethik für unser Verhältnis und den Umgang mit der außermenschlichen Natur ergeben, ebenfalls theoretisch zu rechtfertigen und ohne eine moralische Überforderung praktisch umzusetzen sind. Dies erfolgt in zwei Etappen. In einem ersten Schritt wird erörtert, wer genau Träger und Adressaten moralischer Handlungen in einer Liebesethik sind. Es wird dabei im Gegensatz zu zahlreichen Ethikansätzen argumentiert, daß zwar nur Personen Träger, hingegen aber alle außermenschlichen Entitäten potentielle Adressaten moralischer Handlungen sind. In einem zweiten Schritt wird dargelegt und anhand der Diskussion einiger praktischer ethischer Fragestellungen untermauert, daß die moralischen Verpflichtungen, die sich aus einer Liebesethik für den menschlichen Umgang mit außermenschlichen Entitäten ergeben, haltbar bzw. praktisch realisierbar sind. Dabei soll deutlich werden, daß die ethisch gebotene Haltung und Handlungsweise gegenüber der Natur keineswegs, wie viele Kritiker nicht-anthropozentrischer Ansätze befürchten, zu einer moralischen Überforderung der Menschen führt.

Zu den Trägern moralischer Handlungen: Der Kreis der potentiellen Träger bzw. Subjekte moralischer Handlungen fällt in der Liebesethik naturgemäß mit dem Kreis derjenigen Entitäten zusammen, die eine Haltung der Liebe bewußt einnehmen können. Bereits in den vorangegangenen zwei Kapiteln wurde festgestellt, daß es hierzu der *Vernunft* und *Willensfreiheit* bedarf: die der Liebe zugrunde liegenden Prinzipien müssen erkannt und reflektiert und die Übernahme der Haltung der Liebe muß zudem auf einer freien Entscheidung beruhen, ansonsten wären die aus der erzwungenen Haltung resultierenden Handlungen nicht moralisch zu nennen sondern höchstens moralanalog.²⁰⁴ Diese Bedingungen er-

²⁰⁴ Wesen, bei denen eine vollkommene Haltung der Liebe angeboren wäre und die keine Wahlfreiheit in dem Sinne hätten, auch gegen diese Haltung zu handeln, wären ebenfalls unfrei, und ihre Handlungen könnten nicht moralisch genannt werden. Die Rede von moralischem Handeln ergibt erst dann einen Sinn, wenn eine ausreichende Freiheit des Denkens und Handelns und damit die Möglichkeit gegeben ist, zwischen besseren und schlechteren Handlungen allererst zu unterscheiden bzw. sich nicht nur richtig sondern auch falsch zu verhalten. Negativ ausgedrückt: moralisch handeln können nur Lebewesen, die frei sind, Fehler zu begehen und das richtige, „gute“ Handeln zu verfehlen.

füllen in der Regel Personen, d.i. Menschen, die über ausreichende Rationalität und Vernunft verfügen, um eigene Lebenspläne zu schmieden und die Erfüllung ihrer Interessen und Zwecke zielstrebig zu verfolgen.²⁰⁵ Aus dem in Kapitel 4.1. und 4.2. Gesagten ergibt sich jedoch, daß diese Personen darüber hinaus über die zumindest rudimentäre Fähigkeit zu lieben verfügen müssen. Diese Fähigkeit wird in ihrer Entwicklung deutlich mitbestimmt durch die eigene Lebensgeschichte und die Menschen, die darin eine wichtige Rolle spielen. Menschen, denen von ihrer Familie und ihrem sozialen Umfeld als Kind nicht ausreichend Liebe entgegengebracht wurde, stehen in der Gefahr, daß die in der Regel angebotene Fähigkeit zu lieben bei ihnen verkümmert, so daß diesen Menschen die *Möglichkeit* der Wahl einer umfassenden Haltung der Liebe von vornherein erschwert, wenn nicht gar genommen wird.²⁰⁶ Insofern bestätigt sich in der Liebesethik die aristotelische Weisheit, daß Tugend und Sitten der Menschen nicht losgelöst von der Gemeinschaft, Geschichte und Tradition, in der sie leben, betrachtet werden können. Die gesellschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen haben aus Sicht einer Liebesethik einen deutlichen Einfluß auf die Möglichkeiten und Grenzen des Individuums, die eigene Fähigkeit zu lieben zu entwickeln, eine Haltung der Liebe einzunehmen und auf dieser Grundlage ethisch zu handeln.

Die Frage, ob auch außermenschliche Wesen als Träger moralischen Handelns auf der Erde praktisch in Betracht kommen, soll hier nicht weiter verfolgt werden: die moderne Verhaltensforschung liefert manche Indizien dafür, daß zumindest einige hochentwickelte, in sozialen Verbänden lebende Tiere wie etwa Schimpansen in bestimmtem Rahmen untereinander zu moralischen Handlungen und sogar zu bestimmten kulturellen Leistungen in Form der Tradierung von Wissen und Verhaltensweisen in der Lage sind. Daß bei diesen Tieren aber die Reflexionsfähigkeit für ein ethisches Handeln im Sinne der hier vertretenen Liebesethik ausreicht, dürfte angezweifelt werden. Diese Frage spielt aber ohnehin für die Überlegungen und Schlüsse, die sich aus der Liebesethik für das *individuelle, menschliche* Handeln gegenüber nichtmenschlichen Entitäten ergeben – und darum geht es letztendlich in dieser Arbeit – keine Rolle.

²⁰⁵ Vgl. z.B. Rawls, a.a.O., S. 408; vgl. Gauthier, a.a.O., S. 9.

²⁰⁶ Der Wert einer umfassenden Haltung der Liebe erschließt sich erst dem, der erkennt, was lieben wirklich bedeutet. Dieses Erkennen ist aber ohne ein Erleben derselben nicht denkbar.

Zu den Adressaten moralischer Handlungen: In der Liebesethik fallen der Kreis der Träger bzw. Subjekte moralischer Handlungen nicht mit den Adressaten bzw. Objekten dieser Handlungen zusammen. Dies deutete sich bereits im vorangegangenen Kapitel an, als gezeigt wurde, daß alle Menschen, die nicht über die nötige Vernunft verfügen, um selbst im Rahmen einer Liebesethik eine Haltung der Liebe einzunehmen, nichtsdestotrotz Adressaten moralischer Handlungen werden können. Die Gründe, die dort angeführt wurden, gelten aber ebenso für alle nicht-menschlichen Wesen. So wurde in den beiden vorangehenden Kapiteln ausführlich erörtert, daß die Haltung der Liebe nicht von den spezifischen Einzelmerkmalen, -fähigkeiten und -eigenschaften einer Entität, gleich ob es sich dabei etwa um Vernunft, Empfindung, Leben oder Schönheit handelt, abhängen kann. Vielmehr nimmt eine Person, die der Liebesethik folgt, gerade nicht nur das eigene und das ihm ähnliche Selbst, sondern auch das andere Seiende als solches ernst und interessiert, sorgt und engagiert sich um dieses Anderen willen je für dessen jeweiliges Sein bzw. Seiendes, gleich welcher Gestalt oder Herkunft es ist. In der Haltung der Liebe gibt es keine Gründe für die Beschränkung des moralischen Handelns auf die menschliche Spezies respektive umgekehrt für die Ausgrenzung nicht-menschlicher Entitäten wie Tiere, Pflanzen oder leblose Materie aus ethisch gerechtfertigtem Handeln. Wie bereits mehrfach dargelegt wurde, existieren überdies in einer Haltung der Liebe bzw. in der Liebesethik grundsätzlich keine Werthierarchien oder Bewertungen wie „besser“ und „schlechter“. Daher handelt es sich bei der Liebesethik um eine egalitär angelegte, radikal-physiozentrische Konzeption, in der allen Adressaten der Ethik mit der gleichen *Haltung der Liebe* begegnet wird. Eine solche Position wirft allerdings zahlreiche Fragen in bezug auf das praktische moralische Handeln auf, das aus ihr folgt. Sie sollen im folgenden erörtert werden.

Zum Umgang mit außermenschlichen Entitäten in der Liebesethik: Nachdem sich ergeben hat, daß in der Liebesethik neben Menschen auch alle außermenschlichen, lebenden wie leblosen Entitäten Adressaten bzw. Objekte moralischer Handlungen werden können, muß gezeigt werden, daß eine derart radikal-physiozentrische, egalitäre Ethik überhaupt praktikabel und in der Lage ist, die real vorhandenen Unterschiede zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen und leblosen Formen in ausreichendem Maße zu berücksichtigen. Zum einen muß erläutert werden, *in welcher Weise* Entitäten Adressaten moralischer Handlungen werden können, die in der Regel den Sinn moralischer Handlungen nicht verstehen und häufig nicht einmal ein eigenes subjektives Wohl besitzen oder subjektiv lei-

dens- oder zumindest schmerzfähig sind (1). Zum anderen muß erläutert werden, wie überhaupt noch die Nutzung lebender und lebloser Entitäten aus Sicht der Liebesethik möglich ist, wenn doch alle Entitäten grundsätzlich als Zweck und nicht als Mittel behandelt werden sollen (2). Schließlich sollen zwecks weiterer Illustration der Konsequenzen, die sich aus der Liebesethik ergeben, einige problematische praktische Fragen, die das ethische Handeln gegenüber Tieren und Pflanzen betreffen (Tierhaltung, Ernährung, Tierversuche, Hilfeleistungen) erörtert werden²⁰⁷ (3)

(1) Ein Berg hat kein subjektives Wohl, er kann nicht leiden, kann keinen Schmerz empfinden. Dennoch ist der Umgang mit dem Berg aus Sicht der Liebesethik nicht beliebig. Aus einer Haltung der Liebe heraus erschiene es beispielsweise verfehlt, den Berg nur „spaßeshalber“ zu sprengen: dies würde bedeuten, etwas Anderes als anderes Seiendes nicht ernst zu nehmen, es sich ohne ernsthafte Gründe zum Mittel zu machen, sich seiner zu bemächtigen und es als Anderes achtlos zu zerstören statt sich seiner bejahend zu erfreuen. Ebenso wäre es aus Sicht der Liebesethik ethisch nicht zu rechtfertigen, einen Fluß, in dem nur kleinere Fische, Muscheln, Algen usf. leben, grundlos oder aus Langeweile zu vergiften: es ist hier irrelevant, daß der Fluß möglicherweise keine leidensfähigen, sondern nur schmerzempfindliche Tiere oder sogar nur schmerzunempfindliche Pflanzen birgt. Auch hier gilt, daß anderes Seiendes in egoistischer, haßerfüllter Weise den eigenen Gelüsten untergeordnet, negiert, zerstört und getötet wird. Das gleiche Prinzip kann mit Bezug auf höhere Tiere angewendet werden, die nicht nur schmerzempfindlich sind, sondern auch ein eigenes Wohl im Wolfschen Sinne besitzen. Der Unterschied besteht allein darin, daß sich die Möglichkeiten, sich in der Begegnung mit diesen Tieren falsch zu verhalten, potenzieren: ich kann einen Berg zerstören, eine Pflanze abschneiden oder verdursten lassen, einen Schimpansen aber kann ich nicht nur töten, sondern auch quälen und ihm all die Grundbedürfnisse, die Voraussetzung für sein zufriedenes Leben sind, nehmen (gesicherte Ernährungsbasis, ausreichendes Revier mit Rückzugsmöglichkeiten, intakte Umwelt, Artgenossen, Fortpflanzungsmöglichkeiten, Zuneigung, Spiel usf.). Je komplexer eine Lebensform ist, desto größer wird mein Handlungsspielraum in bezug auf sie, desto mehr kann ich auch aus ethischer Sicht richtig oder falsch machen. Die sicherlich größten Handlungsspielräume

²⁰⁷ Aufgrund des begrenzten Rahmens kann in dieser Arbeit die ethisch gebotene Handlungsweise im Umgang mit außermenschlichen Entitäten nur relativ grob und anhand zusätzlicher Einzelbeispiele skizziert werden.

bieten sich hier im Verhältnis zu anderen Menschen. Allein dadurch, daß wir mit diesen in einer Gemeinschaft sinnvoll kommunizieren und interagieren können, ergeben sich ständig neue Herausforderungen an das ethisch relevante Handeln (z. B. Ungerechtigkeiten, Lügen, Hintergehen, Täuschen, Betrügen usw.). Hieraus folgt aber keineswegs, daß hochentwickelten Lebewesen ein Sonderstatus im Rahmen einer Liebesethik eingeräumt werden muß.

(2) Wenn nun die Frage beantwortet werden soll, wann und wie die *Nutzung* anderer Entitäten überhaupt ethisch gerechtfertigt erscheint, muß bedacht werden, daß die moralisch gebotenen Handlungen, die sich in der Liebesethik aus einer Haltung der Liebe ergeben, vom jeweiligen Kontext bzw. der jeweiligen konkreten Situation, in der sich der Handelnde befindet, abhängen. So ist es wichtig zu berücksichtigen, daß das moralische Subjekt, das aus einer Haltung der Liebe heraus handelt, nicht nur das andere Seiende, sondern auch sein eigenes Selbst und Wohl um seiner Selbst willen bejahen und anstreben muß.²⁰⁸ Das eigene Wohl nun bzw. das, was das eigene gelingende Leben ausmacht, hängt von einigen Grundvoraussetzungen ab. Dazu zählen der Erhalt des eigenen Lebens, die physische und psychische Unversehrtheit und Gesundheit sowie ausreichende materielle Bedingungen.²⁰⁹ Darüber hinaus müssen zum eigenen Wohl soziale Beziehungen und Kontakte mit anderen Menschen, angenehme Empfindungen und positive Erfahrungen, Anerkennung, die Entfaltung eigener Talente und Fähigkeiten sowie die Ausübung sinnvoller Tätigkeiten gerechnet werden.²¹⁰ Diese grundlegenden Bedingungen müssen erfüllt sein, damit ein ethisch Handelnder bei der Begegnung mit anderen Seienden, gleich ob es sich dabei um Menschen, Tiere, Pflanzen oder leblose Materie handelt, diese uneingeschränkt als Zweck und nicht als Mittel behandeln oder sie gar in ihrem Wohl (falls vorhanden) fördern *kann*. Ethisches Handeln setzt in bezug auf andere Wesen stets *Freiheit* voraus, die durch die besagten Grundbedürfnisse, deren Erfüllung eine Person um ihrer selbst willen zunächst anstreben muß, begrenzt wird. Zum Beispiel kann ich nur dann anderen Menschen in Not helfen, wenn mir selbst dazu die nötigen Mittel oder Güter in ausreichendem Maße zur Verfügung stehen; ich habe nur dann die Möglichkeit, das Leben eines anderen Menschen zu schützen oder zu unterstützen, wenn ich von diesem nicht angegriffen und in meinem eige-

²⁰⁸ Vgl. dazu die Diskussion am Ende von Kap. 4.1.

²⁰⁹ Vgl. beispielsweise Wolf, a.a.O., S. 90.

²¹⁰ Vgl. dazu Wolf, a.a.O., S. 90-91; vgl. Ricken, a.a.O., S. 190.

nen Leben elementar gefährdet bin.²¹¹ Für das Handeln gegenüber außermenschlichen Entitäten gilt entsprechend: ich kann erst einen Baum in seinem Leben schützen, wenn ich ihn nicht für den Bau meiner Unterkunft bzw. für die Befriedigung notwendiger Grundbedürfnisse benötige; ich kann Tiere und Pflanzen am Leben lassen und sie in ihrem Leben unterstützen, wenn ich sie nicht zwecks Nahrungsdeckung, zur Herstellung von Kleidung usw. benötige bzw. wenn sie mich nicht in meiner Gesundheit oder Sicherheit gefährden. Sind meine Grundbedürfnisse befriedigt und ist mein eigenes Wohl ausreichend berücksichtigt, dann kann ich ohne weiteres – wenn ich ethisch handeln möchte bzw. eine Haltung der Liebe einnehme, werde ich dies zu meinem Ziel erklären – z.B. den Baum um seiner selbst willen am Wegesrand stehen und sich entfalten lassen, wilde Tiere durch Nichteinmischung oder maßvolle Eingriffe in ihre Umgebung schützen, Landschaften in ihrer natürlichen Verfassung belassen usw.

Es ist wichtig, in diesem Zusammenhang anzumerken, daß selbst, wenn ich gezwungen bin, beispielsweise Tiere oder Pflanzen zu töten, ich nicht die allgemeine Haltung der Liebe aufgeben muß. Es gehört zu einer Haltung der Liebe, die eigenen Grenzen und Handlungsspielräume als endliches Wesen auf der Erde zu erkennen und zu akzeptieren, daß ich als Lebewesen immer auf Kosten anderer Lebewesen leben muß. Töte ich ein Tier oder eine Pflanze zwecks Sicherung meiner Grundbedürfnisse, so heißt das nicht, daß ich sie nicht gleichzeitig ernst nehme und sogar dankbar dafür sein kann dafür, daß sie mir mein Leben in der Form, wie es ist, erst ermöglichen. So stellt Susan P. Bratton fest, daß es nicht nur darum geht, wie wir ernten, sondern um die Haltung, mit der wir ernten:

“If humans continue to believe that their interactions with nature can only harm nature, and that they have to harm nature in order to survive, it will be impossible for real love for nature to develop.”²¹²

Anstatt zu fragen, wie wir es vermeiden können, die Natur zu schädigen, muß aus Brattons Sicht die richtigere Frage lauten, wie wir am besten unseren Platz in der natürlichen Gemeinschaft (Bratton spricht von der *kingdom community with nature*), der wir angehören, wahrnehmen und was wir selbst von uns der Natur und unseren menschlichen

²¹¹ In deontologischen Ansätzen ist daher die Rede von *prima-facie*-Pflichten, also von Pflichten, die erfüllt werden müssen, wenn sie nicht zu anderen Pflichten im Widerspruch stehen. So gilt z.B. in der Regel die *prima-facie*-Pflicht, keinen Menschen zu töten – es sei denn in Notwehr, um das eigene Leben zu retten.

²¹² Vgl. Bratton, a.a.O., S. 18.

Nachbarn geben können.²¹³ Diese Auffassung stimmt mit der Haltung der Liebe, wie sie in dieser Arbeit vertreten wird, voll und ganz überein.

Es stellt sich in diesem Zusammenhang dem ethisch Handelnden die Frage, wo die Grenzen seiner eigenen, notwendigen Bedürfnisbefriedigung liegen und wann er anderes Seiendes bewahren, schützen oder gar unterstützen kann. Diese Frage stellt sich so oder ähnlich in allen Ethikansätzen, wenngleich sie sich unter Umständen nur auf den zwischenmenschlichen Bereich konzentriert. Außer recht allgemeinen Aussagen kann es auf diese Frage allerdings keine Patentantworten geben. Die genauen Grundbedürfnisse eines Menschen, deren Befriedigung Voraussetzung für sein eigenes Wohl sind, sind nicht mit dem Zentimetermaß meßbar: die Ansichten darüber, wieviele und welche Lebensmittel, Kommunikationsmöglichkeiten, Fortbewegungsmittel, Kleidungsstücke, wieviel Quadratmeter Wohnraum, wieviel Sicherheit, welche gesundheitlichen Vorbeugungsmaßnahmen usf. für ein gutes, gelingendes Leben benötigt werden, gehen bekanntlich weit auseinander. Wenngleich aus Sicht der Liebesethik nun ein maßloser Konsum und Verbrauch natürlicher Ressourcen, wie er etwa in den westlichen Industriegesellschaften heute vorherrscht, verfehlt erscheint und als persönliches Lebensziel nur abgelehnt werden kann (das Andere wird ohne ersichtliche Notwendigkeit in einem zu großem Ausmaß zum Mittel für eigene Zwecke degradiert, beherrscht und manipuliert), wäre es umgekehrt unsinnig, aufgrund der Liebesethik die allgemeine Rückkehr zum Leben in Holzhütten zu fordern. Zwar ist es im Sinn der Liebesethik, eine maßvolle, bescheidene Lebensweise anzustreben, aufgrund der das Andere als Anderes erst bejaht, erhalten oder unterstützt werden kann. Doch es hieße, die Augen vor der menschlichen Geschichte und vor den heutigen Gegebenheiten, in die wir hineingeboren wurden und in denen wir leben, zu verschließen, wenn wir eine radikale „Rückkehr der Menschen zur Natur“ anstreben würden. Eine Haltung der Liebe einnehmen heißt immer auch, kreativ und produktiv auf gegebene Situationen zu reagieren. Wenn Idealzustände nicht erreichbar sind, muß es auf individueller Ebene aus ethischer Sicht darum gehen, nach alternativen, zweit- oder drittbesten Wegen zu suchen, um einen Lebensstil zu entwickeln, der übermäßigen, überflüssigen Konsum, der eine engagierte, gebende Hal-

²¹³ Bratton vertritt ein ethisch-religiöses *agape*-Modell, das aber mit der hier vertretenen nicht-religiösen Liebesethik in vielen Bereichen übereinstimmt. Im englischen Original heißt es: “*The contemporary model of environmental protection primarily asks: how can I avoid hurting nature? The agape model asks: how can I best take my place in the Kingdom Community with nature, and what can I give of myself to nature (and to my human neighbors)?*“, Bratton, a.a.O., S. 18.

tung zu ersticken droht, vermeidet bzw. der eine bescheidenere, maßvollere Nutzung anderer Seiender zum Ziel hat und damit den Weg öffnet für Handlungen, bei denen wir anderen Seienden allererst als Zweck und nicht als Mittel begegnen. Den „richtigen“, individuellen Weg muß hier jeder selbst für sich finden, es wäre töricht, eine allgemeine, radikale Askese für alle zu predigen. Wo aber offensichtliche Verschwendung beobachtet werden kann, z.B. Lebensmittel aus Nachlässigkeit verderben oder Kleidung in großem Übermaß gekauft und wieder weggeworfen wird usf., läßt sich durchaus aus Sicht der Liebesethik Unachtsamkeit und ein Mangel an Liebe zu Anderem erkennen. Ausschweifende Lebensformen sind aus Sicht der Liebesethik nicht erstrebenswert und unethisch. So geht es denn darum, für sich persönlich herauszufinden, was das eigene gelingende Leben ausmacht und daraufhin seine Grundbedürfnisse abzuschätzen. Jedweder Fundamentalismus wäre verfehlt. Der Mensch muß selbst noch sich und sein Leben lieben können, sonst kann er auch nicht Anderem mit einer Haltung der Liebe begegnen.

(3) Wenn es nun um ethisches Handeln gegenüber anderem Seienden geht, so muß zwischen ethischem Handeln auf individueller und kollektiver, politischer Ebene unterschieden werden. Auf viele Handlungsbereiche hat das einzelne Individuum einen recht begrenzten Einfluß. Das betrifft zum Beispiel weltweite Bevölkerungsentwicklungen, Zersiedelungstendenzen, Verstärkung des Treibhauseffektes und Ausdünnung der Ozonschicht, Desertifikation, weltweites Artensterben usf. Hier ist insbesondere die Politik bzw. das kollektive Moralverhalten der Bürger gefragt. Dennoch ist der Handlungsspielraum des einzelnen nicht zu unterschätzen, und es gibt zahlreiche Handlungen, die aus Sicht der Liebesethik unbedingt geboten oder verboten erscheinen. Hierzu zählt, wie bereits angesprochen wurde, die grundsätzliche (Selbst-)Verpflichtung, keine Tiere grundlos bzw. zum eigenen Vergnügen zu quälen, zu schaden oder zu töten oder Pflanzen und leblose Materie grundlos, achtlos oder mutwillig zu schädigen oder zu zerstören. Eine solche Verpflichtung ergibt sich aus einer Haltung der Liebe, wie bereits deutlich geworden sein dürfte, automatisch. Derartige Handlungen zählen in keiner Weise zur Befriedigung der eigenen Grundbedürfnisse und zeugen von der Unfähigkeit, anderes Seiendes um seiner selbst willen

ernst zu nehmen, zu bejahen und zu bewahren.²¹⁴

Zur Frage der Tierhaltung: Was die häufig diskutierte Frage der richtigen Haltung von Haus-, Nutz- oder Zootieren betrifft, so verbietet sich grundsätzlich aus Sicht der Liebesethik das nicht artgerechte Halten von Tieren. Zum einen leiden diese in der Regel unter einer falschen Haltung (zu enge Käfige, zu wenig Auslauf, Isolation, falsche Ernährung, falsches Klima usw.); zum anderen entzieht der ethisch Handelnde ihnen dadurch die natürlichen oder naturnahen Lebensweisen und nimmt sie damit nicht in ihrem Anderssein ernst, bemächtigt sich ihrer vollkommen und behandelt sie nur noch als Mittel für eigene egoistische Zwecke. Die ethische (Selbst-)Verpflichtung zu einer artgerechten Tierhaltung hat zahlreiche Konsequenzen für unseren individuellen Umgang mit Tieren: z.B. Wellensittiche einzeln und in kleinen Käfigen zu halten erscheint nicht artgerecht, da diese Tiere in der freien Natur in großen Schwärmen leben und große Räume in Anspruch nehmen. Extremitäten von Hunden zu manipulieren (zum Beispiel Schwänze und Ohren zu coupieren), erscheint ebenfalls aus Sicht der Liebesethik in keiner Weise gerechtfertigt, weil dadurch natürliche Verhaltensweisen bzw. Ausdrucksmittel wie etwa das Schwanzwedeln behindert werden. Auch hier wird das Tier und dessen Wohl um seiner selbst Willen ohne schwerwiegende Gründe, die im Bereich der eigenen grundlegenden Bedürfnisbefriedigung lägen, übergangen und negiert. Die Verpflichtung zur artgerechten Tierhaltung bedeutet im Zeitalter der Massentierhaltung zudem, daß Hühnerfabriken, tagelange Viehtransporte und intensive Schweinemastbetriebe nicht gerechtfertigt erscheinen. Hier sind nicht nur Politiker und Landwirte, sondern auch der einzelne Verbraucher gefragt: es ist z.B. kaum ersichtlich, wie der Kauf von Eiern, Schweine- oder Rindfleisch aus intensiver, nicht artgerechter Tierhaltung aus Sicht der Liebesethik gerechtfertigt werden kann, wenn nicht aufgrund absoluter Mittellosigkeit die sehr viel billigeren „Fabrik“-Produkte gekauft werden müssen. Da Pestizid- und Düngeinsatz in der intensiven Landwirtschaft zahllose Organismen töten und Böden belasten, wäre es zudem ethisch geboten, eher Produkte aus kontrolliert biologi-

²¹⁴ Wenngleich es keinerlei Beweis für die Richtigkeit der Liebesethik darstellt, so ist es doch in diesem Zusammenhang interessant festzustellen, daß auch in unserer Alltagsmoral in der Regel derartige Verhaltensweisen als unmoralisch gelten. Das gilt nicht nur für Tierquälerei sondern auch für die mutwillige Zerstörung oder Beschädigung von Pflanzen oder die Zerstörung von Landschaften. Sobald solche Zerstörungen offenkundig unbegründet erscheinen, kann man in der betroffenen Bevölkerung häufig einen Aufschrei moralischer Entrüstung beobachten.

schem Anbau zu kaufen, zumindest sofern dem einzelnen die Möglichkeiten und Mittel hierfür zur Verfügung stehen.

Zur Frage tierischer oder pflanzlicher Ernährung: Die häufig gestellte Frage, ob es überhaupt ethisch gerechtfertigt werden kann, Tiere zu Ernährungszwecken zu töten, läßt sich aus Sicht der Liebesethik nur schwer beantworten. Grundsätzlich steht es nicht im Widerspruch zu einer Haltung der Liebe, Tiere und Pflanzen zu töten, wenn sie der eigenen, lebensnotwendigen Ernährung dienen. Wenn wir uns dann aber die Frage stellen, was wir im Zweifelsfall, wenn die Auswahl vorhanden ist, eher zur Ernährung nutzen sollten, Pflanzen oder Tiere, stehen wir alsbald vor einem ethischen Dilemma. Zur Lösung des Konfliktes könnte hier etwa das zusätzliche Kriterium der Nähe herangezogen werden. Dieses wird üblicherweise bei sogenannten ethischen Dilemmata im menschlichen Bereich angewendet, wenn es zum Beispiel darum geht, ob ich zuerst mein eigenes Kind oder das fremde Kind retten sollte.²¹⁵ Es gibt keine „glückliche“ Lösung in dieser Konfliktsituation. Beide Kinder sind es wert, gerettet zu werden. Wenn dies praktisch unmöglich ist, lautet die gängige Antwort, daß es moralisch erlaubt und ethisch gerechtfertigt scheint, das eigene Kind zuerst zu retten, weil es mir näher steht, ich für es daher eine besondere Verantwortung trage und mir sein Wohl von größerer Wichtigkeit ist. Die Anwendung des Nähekriteriums sagt dabei wohlgerne nichts über die allgemeine Wertigkeit der betroffenen Individuen; das eigene Kind ist in keiner Weise „besser“ als das andere, und den Verlust des anderen Kindes, das ich nicht retten konnte, werde ich zutiefst bedauern.²¹⁶ Wenngleich das Nähekriterium somit in Zwangslagen ethisch nicht zu beanstanden ist, ist es selbst kein eigenes ethisches Kriterium, es ist vielmehr nur Ausdruck meines natürlichen Mangels an praktischen Möglichkeiten, in jeder Situation engelsgleich alle Entitäten uneingeschränkt gleich zu behandeln.²¹⁷ Mit Hilfe des Nähekriteriums ließe sich nun insgesamt in bezug auf unseren Umgang mit Menschen, Tieren und Pflanzen argumentieren, daß uns Menschen in der Regel sehr viel näher stehen und wir uns stärker mit ihnen verbunden fühlen als mit Tieren oder Pflanzen. Das mag mit daran liegen, daß das ethische Handeln ihnen gegenüber sehr viel umfassender und komplexer angelegt als dasjenige gegenüber Tieren oder Pflanzen und wir uns ein sehr viel genaueres Bild von ihrem Streben nach einem gelingenden

²¹⁵ Vgl. z.B. Wolf, a.a.O., 1990, S. 110.

²¹⁶ Vgl. Ricken, a.a.O., S. 188.

²¹⁷ Vgl. ebd., S. 187f.

Leben machen können als dies bei einem Tier oder einer Pflanze der Fall ist. Gerade hochentwickelte Tiere wiederum stehen uns in der Regel sehr viel näher als Tiere auf niedrigerer Entwicklungsstufe oder Pflanzen, und das Handeln hochentwickelten Tieren gegenüber ist ethisch sehr viel anspruchsvoller, da umfangreicher als das gegenüber weniger komplexen Artgenossen und Pflanzen. So kann ich im Zweifelsfall nicht nur ein anderes Seiendes töten, sondern ihm zusätzlich Schmerz zufügen, Leiden schaffen und sein subjektives Wohl oder das seiner Artgenossen verletzen. Bei der schwierigen Frage der Wahl zwischen tierischer und pflanzlicher Ernährung spricht darum, wenn das Nähe Kriterium in dieser Dilemma-Situation zu Rate gezogen wird, einiges für eine vorwiegende Nutzung von Pflanzen statt von insbesondere hochentwickelten Tieren. Für eine überwiegend vegetarische Ernährungsweise spricht im übrigen auch, daß in Anbetracht der steigenden Zahl der Weltbevölkerung eine vornehmlich pflanzliche Ernährung sehr viel mehr Menschen ernähren könnte als eine fleischintensive Ernährungsweise, die zur Zeit weltweit enorme Weide- und Futtermaterianbauflächen beansprucht.²¹⁸

Zur Frage von Tierversuchen: Neben der Tötungsfrage von Tieren zwecks Ernährung ist auch die Frage der Legitimation von Tierversuchen in der ethischen Diskussion heftig umstritten. Dazu ist aus Sicht einer Haltung der Liebe festzustellen, daß eine Rechtfertigung von Tierversuchen nur in Ausnahmefällen denkbar erscheint, z.B. aus medizinischen Gründen, um Menschenleben zu retten. So könnte eine Argumentation lauten, daß die Erhaltung des menschlichen Lebens zu den elementaren Grundbedürfnissen zählt und das Töten von Tieren im Rahmen von Tierversuchen notwendig machte. Allerdings steht dieser Begründung zum Teil das Argument entgegen, daß Krankheiten etwas durchaus natürliches sind und wir akzeptieren müssen, daß nicht alle diese Krankheiten heilbar sind. So stellt etwa Wolf heraus, daß es „kein Recht auf Gesundheit oder Freiheit von Krankheiten“ gibt.²¹⁹ Sterben ist ein natürlicher Prozeß und gehört zum Leben. Es ist demnach die Frage, bis zu welchem Grad wir zugunsten unserer eigenen Gesundheit die Gesundheit anderer Lebewesen samt deren Schmerz, Leid, Verhinderung ihres Wohls und Tötung in Kauf nehmen dürfen. Es handelt sich hier um eine sehr schwierige Frage der Abwägung, auf die es sicherlich keine letzten Patentantworten geben kann. Sicher hingegen müssen Tierversu-

²¹⁸ Vgl. z.B. BUND, Misereor (Hrsg.), *Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung*, Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser, 1996, S. 118.

²¹⁹ Wolf, 1990, a.a.O., S. 108.

che abgelehnt werden, die zu kosmetischen Zwecken vorgenommen werden. Ästhetische Erwägungen können nicht so schwer wiegen, daß dafür das Wohlergehen und die Existenz von Tieren geopfert wird, zumal die grundlegenden ästhetischen Bedürfnisse des Menschen auch durch Produkte, die ohne Tierversuche auskommen, befriedigt werden können.

Zur Frage von Hilfeleistungen gegenüber Tieren und Pflanzen: Eine andere Frage ist in diesem Zusammenhang, in welchem Umfang ich aus einer Haltung der Liebe heraus Pflanzen und Tiere nicht nur in ihrem Sein bejahen und nicht schädigen, sondern sie sogar unterstützen sollte. Die Antwort kann hier nur lauten, daß dies von den konkreten Möglichkeiten abhängt und von Fall zu Fall vom ethisch Handelnden neu entschieden werden muß. Aus einer Haltung der Liebe heraus kann es z.B. als gut erscheinen, einen Baum durch besondere Pflege groß zu ziehen. Es kann auch eine gute Tat sein, einem wilden Tier durch Fütterung das Leben zu erleichtern. Doch eine pauschale Verpflichtung zu einem solchen Handeln kann es nicht geben, denn unser Handlungsspielraum ist eng begrenzt (wir können nicht allen Pflanzen und Tieren dieser Welt helfen). Außerdem muß im einzelnen immer auch die Frage gestellt werden, inwiefern unser gutgemeinter Eingriff in die Natur nicht unter Umständen mehr schadet denn hilft. So wird beispielsweise die Wildfütterung im Winter von vielen Tierschützern aufgrund negativer ökologischer Folgen (vermehrter Wildbiß etc.) abgelehnt. Insgesamt ist also Vorsicht im Umgang mit Tieren und Pflanzen in der Natur geboten, weil jeder Eingriff in die sensiblen ökologischen Systeme auch Schäden hervorrufen können. Als Faustregel kann in bezug auf die Frage von Hilfs- und Unterstützungsleistungen das herangezogen werden, was Kant für den menschlichen Bereich der Ethik als Liebespflichten formuliert hat. So muß ich etwa im Sinne der kantischen Liebespflichten nicht allen Bettlern, denen ich begegne, Geld spenden. Doch wenn ich nie einem Bettler spendete, obwohl ich dazu die Mittel hätte, so verstieße ich gegen meine moralischen (Liebes-)Pflichten. Genauso aber habe ich in der Liebesethik ein Interesse daran, andere Lebewesen zu unterstützen, doch ich kann und muß dies nicht immer und in jeder konkreten Situation tun. Dies käme einer ethischen Überforderung bzw. einer mißverstandenen Haltung der Liebe gleich.

Fazit: Insgesamt zeigt die Diskussion im vorliegenden Kapitel, daß die Liebesethik in der Lage ist, Fragen und Probleme des praktischen ethischen Umgangs mit außermenschlichen Entitäten wie Tieren, Pflanzen, Bergen, Flüssen usf. befriedigend und sinn-

voll zu beantworten. Es dürfte dabei deutlich geworden sein, daß die Liebesethik trotz ihres egalitären, radikal-physiozentrischen Ansatzes zu keinen absurden Konsequenzen und zu keiner ethischen Überforderung bei den Trägern moralischer Handlungen führt. Die Tatsache, daß ein Mensch, der ethisch handeln möchte und eine allgemeine Haltung der Liebe zur Grundlage seines Wirkens wählt, sein Handeln im Hinblick auf andere Entitäten mindestens vor sich selbst rechtfertigen muß, ist eine logische Konsequenz seiner Freiheit, allem Sein und Seienden gegenüber generell engagiert bejahend statt negierend und destruktiv in seiner Welt zu begegnen.

5. Zusammenfassung

In der vorliegenden Arbeit wurde der Frage nachgegangen, in welchem moralischen Verhältnis der Mensch zur außermenschlichen Natur steht. Zu klären galt, ob wir keine, einige oder alle Tiere, Pflanzen und sonstige nicht lebende Entitäten in unser moralisches Handeln einbeziehen sollten. Ferner, ob unser moralisches Handeln gegenüber diesen Entitäten durch ein egalitäres oder ein hierarchisches Verhältnis bestimmt sein sollte, d.h. ob wir schwächere, stärkere oder gleiche moralische Verpflichtungen gegenüber außermenschlichen Entitäten haben. Auf der Suche nach einer Antwort wurden nacheinander anthropozentrische und physiozentrische (pathozentrische, biozentrische und radikal-physiozentrische) Ethikkonzeptionen und ihre Argumente für oder gegen den Ausschluß nicht-menschlicher Entitäten aus dem Kreis direkter moralischer Adressaten auf ihre Plausibilität hin untersucht.

In den anthropozentrischen Ansätzen bildete ein klassischer Grund für den Ausschluß nicht-menschlicher Entitäten aus dem Kreis der moralischen Adressaten die mangelnde Vernunftfähigkeit dieser Entitäten. Dieser Ausschlußgrund erwies sich jedoch als nicht ausreichend plausibel. So mußte etwa die Ansicht, daß Tiere und Pflanzen nur zum Zweck der Nutzung durch den Menschen bestehen, aufgrund der offensichtlich unzulässigen Annahme einer Naturteleologie abgelehnt werden. Überdies zeigte sich, daß auch die Annahme einer absolut wertvollen Vernunft, die zum zentralen ethischen (Ausschluß-) Kriterium wird, in ihrer klassischen kantischen Variante auf metaphysischen Prämissen beruht, die in Frage gestellt werden müssen. Zudem ergab sich, daß Kants These, daß nur die vernünftige Natur als Zweck an sich besteht, in die Irre führt, wenn in der Konsequenz daraus gefolgert wird, daß die nicht-vernünftige Natur nur als Mittel für den Menschen existiert. Es gibt keinen Grund, warum vernünftige Wesen nicht auch in anderen Entitäten einen eigenen Zweck bzw. Wert erkennen können sollten. Ein anderes anthropozentrisches Argument, demzufolge nicht-menschliche Entitäten aufgrund mangelnder Vernunft- bzw. Interessenfähigkeit keine moralischen Rechte einfordern können und daher aus ethischen Erwägungen herausfallen, erwies sich ebenfalls als nicht überzeugend. So zeigte sich kein Grund, warum der Kreis der moralischen Adressaten automatisch mit demjenigen zusammenfallen muß, der moralische Rechte einfordern kann. Die Diskussion moderner Vertragstheorien kantischen Zuschnittes wiederum ergab, daß es diesen Konzeptionen nicht gelingt,

plausibel darzulegen, wie mit Hilfe eines bloß formalen Prinzipes oder einer rein formalen Verfahrensmaxime – etwa der idealen Diskursgemeinschaft – inhaltliche ethische Normen generiert werden können, die uns verlässliche Auskunft über unser moralisches Verhältnis zu außermenschlichen Entitäten geben könnten. Bereits bei der Bestimmung der formalen Anforderungen gehen, so wurde argumentiert, normative Prämissen mit ein, und es findet auf diese Weise ein heimlicher Ethikimport statt. Die Diskussion indirekter Argumente für den Schutz der Natur machte zudem deutlich, daß diese trotz gegenteiliger Beteuerungen ihrer Vertreter zu keinem umfassenden Schutz natürlicher Entitäten führen. Durch indirekte Argumente kann im übrigen in keiner Weise das grundsätzliche Problem der Frage nach dem moralischen Umgang mit außermenschlichen Entitäten gelöst werden.

Da die Diskussion anthropozentrischer Positionen keine ausreichenden Argumente für einen prinzipiellen Ausschluß nicht-menschlicher Entitäten aus dem Kreis moralischer Adressaten liefern konnte, wurden in der Folge physiozentrische Positionen und ihre Argumente für die Ausdehnung des moralischen Adressatenkreises auf außermenschliche Entitäten analysiert. Zunächst wurden pathozentrische Positionen und Argumente erörtert, bei denen für die Einbeziehung von leidens- bzw. schmerzempfindlichen Tieren in moralische Handlungen plädiert wird. Dabei stellte sich insgesamt heraus, daß Schmerz und Leid bzw. die mit dem Erleben von Leid zusammenhängende Fähigkeit zu Interessen und Selbstbewußtsein zwar einige Argumente für die Einbeziehung insbesondere von höheren Tieren in moralische Überlegungen liefern können – die Empfindungsfähigkeit von Entitäten und die Fähigkeit, Schmerzen bzw. Leid als solche zu reflektieren, spielen im moralischen Handeln zweifelsohne eine gewisse Rolle. Doch als *zentrale* Kriterien zur Begründung ethischen Handelns erweisen sie sich als unbefriedigend. So wurden zahlreiche theoretische wie praktische Schwierigkeiten dieser Ansätze aufgezeigt. Beispielsweise ergab sich sowohl in utilitaristischen Ansätzen, als auch in der Mitleidsethik und in Konzeptionen, die mit inhärenten Werten argumentieren das Problem, daß das ethische Handeln fundierte Kenntnisse über andere Entitäten voraussetzt: wir müssen wissen, wo die Grenze zu ziehen ist zwischen (selbst-)bewußtseinsfähigen und nicht-(selbst-)bewußtseinsfähigen, leidensfähigen und nicht-leidensfähigen, interessenfähigen und interesselosen oder schmerzempfindlichen und nicht-schmerzempfindlichen Lebewesen. Dieses empirische Wissen liegt häufig nicht vor, und so müssen die Grenzen zum Teil recht willkürlich gezogen werden. Auf der Ebene der theoretischen Fundierung wiederum zeigte sich jeweils ein sehr problematischer ethi-

scher Reduktionismus. Im Utilitarismus etwa wird der moralische Adressat auf seine Fähigkeit reduziert, Schmerz oder Leid zu empfinden bzw. darüber hinausgehend Interessen zu verfolgen, anstatt daß er in seinem ganzen Sein ernst genommen würde. Dies erwies sich unter anderem insofern problematisch, als die Ansichten unter den moralischen Subjekten und Objekten darüber, was subjektiv (un-)angenehmen Schmerz oder (un-)akzeptables Leid bereitet bzw. was (un-)vertretbare Interessen sind, weit auseinandergehen können und überdies häufig vom moralisch Handelnden nicht im voraus abschätzbar sind. Im Regan'schen Rechtsansatz wiederum, bei dem mit inhärenten Werten argumentiert wird, werden die moralischen Adressaten auf ihre geistigen Fähigkeiten, deren kleinster gemeinsamer Nenner die Präferenzautonomie darstellt, reduziert. Bereits hier deutete sich die Willkürlichkeit der Zuschreibung von inhärenten Werten zu bestimmten Fähigkeiten oder Eigenschaften ab, die erst zur Berücksichtigung von Entitäten führen sollen. Die Annahme, daß es etwas absolut Wertvolles sein sollte, über Präferenzautonomie zu verfügen, mußte als wenig plausibel zurückgewiesen werden. Bei der Mitleidsethik schließlich bestand ebenfalls ein zentrales Problem darin, daß die moralischen Adressaten nur in Hinsicht auf ihre Leidensfähigkeit und die damit zusammenhängende Fähigkeit, beim ethisch Handelnden Mitleid zu erzeugen, ernst genommen werden. Hiergegen wurde unter anderem eingewendet, daß dadurch der Kern (un-)ethischer Handlungen, insbesondere wenn es um Fragen der Gerechtigkeit geht, nicht richtig getroffen wird. So sind hinterhältiges Lügen, Betrügen, Übervorteilen usf. nicht erst dann unmoralisch, wenn die betroffene Person diese Handlungen bemerkt und unter ihnen leidet. Vielmehr sind derartige Handlungen schon deshalb unmoralisch zu nennen, weil durch sie die andere Person als Ganzes zu einem bloßen Mittel für eigene, egoistische Zwecke degradiert wird. Durch die nachweislichen Verengungen in den diskutierten pathozentrischen Ethikansätzen blieb so insgesamt die Frage weiter offen, ob auch andere Entitäten außer (Säuge-)Tieren möglicherweise zum Kreis moralischer Adressaten gerechnet werden müssen.

Die nachfolgende Auseinandersetzung mit dem Biozentrismus machte zunächst deutlich, daß die Ausdehnung moralischer Verpflichtungen allein auf alle lebenden Organismen, d.h. unter Ausschluß aller leblosen Entitäten, erhebliche Begründungsschwierigkeiten aufweist. So fällt der Nachweis schwer, daß ausgerechnet das Kriterium des Lebens zentrale moralische Relevanz besitzen soll. Beispielhaft wurde dies anhand des Ansatzes von Taylor verdeutlicht. Letzterer weist in seinem biozentrischen Ansatz dem Leben des-

halb einen inhärenten Wert zu, weil das Leben seiner Ansicht nach die Voraussetzung für die Möglichkeit bildet, in Bezug auf Entitäten sinnvoll von einem eigenen Wohl zu reden, das unterstützt oder geschädigt werden kann. Seiner Auffassung zufolge ist das eigene Wohl auch bei Pflanzen objektiv erkennbar und kann entsprechend moralisch berücksichtigt werden. Demgegenüber wurde gezeigt, daß das Lebenskriterium hier nicht greift: ein eigenes Wohl suggeriert eine subjektive Betroffenheit, die bei Pflanzen und niederen Tieren nicht angenommen werden kann. So reduziert sich die moralische Berücksichtigung entweder wieder auf den Kreis der Entitäten, die ein subjektives Wohl ausbilden können; oder aber es geht nur darum, daß Entitäten geschädigt oder unterstützt werden können müssen, damit sie in den Genuß moralischer Berücksichtigung kommen können. In diesem Fall müßten konsequenterweise auch Berge, Flüsse usw. in den Kreis moralischer Adressaten eingeschlossen werden, weil auch sie in diesem „objektiven“ Sinne durch bestimmte Maßnahmen zerstört oder aber erhalten bzw. unterstützt werden können. In der Folge müßte dann allerdings zusätzlich begründet werden, was den moralisch Handelnden zu einer solchen umfassenden, moralischen Rücksicht auf alle Entitäten motivieren könnte.

Diese Überlegungen führten uns weiter zu radikal-physiozentrischen Positionen, in denen allen lebenden wie leblosen Entitäten ein Status als moralische Adressaten zuerkannt wird. In vielen Fällen wird dabei versucht, die moralische Bedeutung dieser Entitäten durch den Nachweis der intrinsischen oder inhärenten Werthaftigkeit der gesamten Natur zu begründen. Diese Wertzuschreibungen erwiesen sich jedoch als überaus problematisch. So folgt zum Beispiel aus der Tatsache, daß die Erde erst subjektiv wertende Wesen wie den Menschen hervorgebracht hat, noch lange nicht, daß die Erde selbst als Ganzes daher einen besonderen Wert besitzt, den es ethisch zu berücksichtigen gilt. Auch folgt aus der Tatsache, daß wir Bestandteile eines Gesamtsystems sind nicht, daß dieses automatisch höher zu bewerten ist als unser eigenes Leben. So kann z.B. aus der *Gaia*-Hypothese eines Superorganismus Erde, dem wir angehören, nicht plausibel geschlossen werden, daß dieser auch gut oder sogar besser ist als unsere eigene Existenz. Als problematisch und nicht haltbar erwiesen sich auch absolute Werte wie etwa Schönheit, Diversität oder Stabilität, die der Natur zugeschrieben werden und aufgrund der sie moralisch berücksichtigt werden soll. Es konnte nicht erklärt werden, warum diese Eigenschaften generell höher, besser bzw. moralisch wertvoller zu bewerten sind als Häßlichkeit, Monotonie oder Instabilität, die auch in der Natur zu beobachten sind. Das Argument der gegenseitigen Abhängigkeit in der Natur

erwies sich ebenfalls als kein überzeugendes Argument für moralisches Handeln, sondern eher als Begründung für kluges, eigennütziges Handeln bzw. Naturschutz aus Gründen der Selbsterhaltung. Radikal-physiozentrische Ethikansätze, die an bestimmte „externe“ empirische Kriterien einen inhärenten Wert knüpfen, scheitern, so wurde gezeigt, insgesamt an der offenkundigen Willkürlichkeit der jeweiligen Auszeichnung. Auch die *land ethic*, die ohne eine solche unzulässige Wertzuschreibung auskommt und stattdessen ein soziobiologisches Erklärungsmuster anbietet, konnte nicht überzeugen. So wird in diesem Ansatz der Sinn und Grund ethischen Handelns darin gesehen, daß dadurch aus evolutionärer Sicht eine bessere *fitness* des Menschen erreicht wird. Auf dieser These aufbauend wird sodann argumentiert, daß es aus ökologischen Gründen sinnvoll und möglich erscheint, die Ethik auf das Land bzw. die biotische Gemeinschaft auszudehnen. Gegen eine solche Argumentation wurde unter anderem eingewendet, daß aus der evolutionsgeschichtlichen Entwicklung der Moral keine Aussagen darüber abzuleiten sind, was aus heutiger Sicht Ziel ethischen Handelns sein sollte. Darüber hinaus eignet sich die menschliche *fitness* denkbar schlecht als Orientierungspunkt für ethisches Handeln, weil aus evolutionsbiologischer Sicht nicht nur altruistisches Verhalten, sondern auch egoistisches Verhalten zur *fitness* des Menschen beigetragen haben. Somit wäre dann auch jedes egoistische Handeln „ethisch“ gerechtfertigt, so es denn zur *fitness*-Steigerung des Menschen beitrüge. Ethisch wertvolle Handlungen zeichnen sich aber, wie nicht zuletzt Kant eindrucksvoll darlegte, gerade dadurch aus, daß keine rein egoistischen Ziele mit ihnen verfolgt werden, sondern der moralische Adressat als Zweck und nicht als Mittel im Mittelpunkt des Handelns steht.

Als bereits wesentlich vielversprechender im Hinblick auf die ethische Begründung moralischer Handlungen gegenüber außermenschlichen Entitäten erwiesen sich demgegenüber Ansätze z.B. ökofeministischer und theologischer Provenienz, bei denen Motiv und Rechtfertigung für das moralische Handeln primär in der moralisch handelnden Person selbst und in deren gewählten Verhältnis zu anderen Entitäten statt in bestimmten Eigenschaften und Fähigkeiten anderer Entitäten gesehen wird. Inspiriert von diesem Gedanken und auf der Basis der bisherigen Überlegungen wurde so im folgenden der Versuch unternommen, mit Hilfe einer Liebesethik, die freilich weder dem ökofeministischen noch dem religiösen Lager zuzuordnen ist, endlich eine befriedigende Antwort auf die Frage unseres moralischen Verhältnisses zu nicht-menschlichen Entitäten zu erhalten. Wie sich zeigen sollte, erfüllte der vorgelegte Entwurf einer Liebesethik in der Tat diese Erwartungen.

Die Auseinandersetzung mit der Liebesethik erfolgte in drei Stufen. In einem ersten Schritt wurde die Möglichkeit und Plausibilität einer kultivierbaren Haltung der Liebe dargelegt, bei der das Selbst als Selbst und das begegnende Andere als Anderes je um seiner selbst willen ernstgenommen, bejaht und in der Folge, so möglich, nicht geschädigt, sondern unterstützt wird. Dieses Engagement in der Begegnung mit dem eigenen Sein sowie mit anderem Seienden hängt, so wurde argumentiert, in einer Haltung der Liebe gerade nicht von bestimmten Kriterien wie etwa persönlichen Gefühlen der Gemeinsamkeit, Ähnlichkeit, Zuneigung usf. ab. In diesem Zusammenhang wurde gezeigt, daß den verschiedenen und je sehr spezifischen konkreten Formen der Liebe, wie etwa der Freundschafts-, Eltern- oder aber Nächstenliebe, immer bereits eine *Haltung* der Liebe zugrunde liegt, die an *keine konkreten Eigenschaften* geknüpft ist. So wäre es eine verarmte Liebe, wenn das eigene Kind *nur* deshalb geliebt würde, weil es *das eigene* Kind ist, das wir als einen Teil von uns selbst betrachten. Eine richtig verstandene Liebe der Eltern zum eigenen Kind beinhaltet immer auch, daß das Kind als ein *anderes*, sich entwickelndes eigenes Individuum mit ganz eigenen Talenten, Interessen und Vorstellungen erkannt, ernst genommen und *um seiner selbst willen* bejaht und unterstützt wird. Demgegenüber wurde die Vorstellung einer stets an bestimmte Bedingungen und Eigenschaften geknüpften Liebe als eine Verarmung und Verengung des eigentlichen Liebesbegriffes entlarvt, die nur einer oberflächlichen, vordergründigen Betrachtung Stand hält.

In einem zweiten Schritt wurde dargelegt, daß eine allgemeine Haltung der Liebe zugleich eine tragfähige Grundlage für eine Ethik darstellt, mit der Ursprung und Motivation ethischen Handelns plausibel erklärt und moralische Handlungen begründet werden können. Insofern die Haltung der Liebe dabei auf einer natürlichen Quelle bzw. Anlage des Menschen aufbaut, handelt es sich bei ihr, so zeigte sich, ähnlich wie bei der Mitleidsethik, um einen Ansatz, der ohne zweifelhafte metaphysische Prämissen auskommt. Als ein erstes Indiz dafür, daß die Liebe bzw. die auf ihr aufbauende Haltung der Liebe zu moralischem Handeln führt, wurde gewertet, daß sie in ganz ursprünglicher Weise zu altruistischem Verhalten bzw. zu einem Verhalten führt, bei dem eine Person sich nicht nur um sich selbst kümmert. Dies gilt im allgemeinen zugleich als Voraussetzung für moralisches Handeln. Als Teil einer Liebesethik handelte es sich nun bei der Haltung der Liebe, so wurde deutlich, im Kern um eine Einstellung, die bewußt gewählt, eingeübt und praktiziert werden muß, für deren „Richtigkeit“ aber keine außerhalb der Liebe liegende Letztbegründung an-

gegeben werden kann. Als Grund für die Übernahme einer Haltung der Liebe bzw. einer Liebesethik kann allein die Überzeugung angegeben werden, daß sie das gute Leben ausmacht bzw. daß es sittlich gut ist, anderes Seiendes zu bejahen, zu schützen und zu unterstützen statt es zu negieren, zu zerstören oder zu schädigen; wer die Liebesethik übernimmt, kann also nur den Willen angeben, sittlich gut zu handeln. Dabei gewinnt dieser Wille, so zeigte sich, seinen vollen Sinn erst durch die Haltung der Liebe selbst.

Die Erörterung von Handlungen, die klassisch als unmoralisch bzw. moralisch gelten – auf der einen Seite z.B. hinterlistiges Lügen, Stehlen, Übervorteilen usw., auf der anderen Seite z.B. Hilfsbereitschaft, Tapferkeit, Gerechtigkeit oder Toleranz – zeigte zugleich, daß die Liebesethik in befriedigender Weise an bestehende, grundsätzliche moralische Auffassungen bzw. Traditionen anknüpfen kann. So ergab sich, daß mit einer Liebesethik, die auf der Haltung der Liebe basiert, diese Handlungen überzeugend als unethisch bzw. ethisch identifiziert und erklärt werden können. Schließlich sind aus Sicht der Liebesethik all diejenigen Handlungen moralisch bzw. sittlich gerechtfertigt, die mit den Prinzipien einer Haltung der Liebe übereinstimmen (das Gegenüber um seiner selbst willen ernst nehmen, bejahen, unterstützen, als Zweck statt als Mittel behandeln), unmoralisch bzw. unsittlich hingegen diejenigen, die dieser Haltung zuwiderlaufen (das Gegenüber nur als Mittel für egoistische Ziele benutzen, sich seiner bemächtigen, das Andere an ihm negieren, ihm mutwillig und grundlos schaden usw.). Hinterlistiges Lügen wäre daher unsittlich, weil dadurch der Andere nicht als Anderer ernstgenommen und stattdessen nur als Mittel für eigene, egoistische Ziele benutzt würde. Einem Anderen ohne egoistische Motive Hilfe leisten wiederum wäre aus Sicht der Liebesethik moralisch betrachtet gut und unter Umständen sogar geboten, weil der Andere dadurch als Anderer bejaht und sein Wohl um seiner selbst willen angestrebt würde. Wie die Diskussion weiter ergab, konnte mit Hilfe der Liebesethik der Kern moralischen Handelns im Vergleich zu anderen Ethikkonzeptionen befriedigender erfaßt und erklärt werden. So wurde hier noch einmal deutlich, daß u.a. Utilitarismus, Mitleidsethik, aber auch Vernunftethik im Gegensatz zur Liebesethik von einem verengten Ethikverständnis ausgehen, das zum Teil zu erheblichen theoretischen wie praktischen Problemen bei der Begründung und Rechtfertigung moralischen Handelns führt.

Nach der allgemeinen Skizzierung einer Liebesethik erfolgte schließlich in einem dritten und letzten Schritt die Auseinandersetzung mit der Frage des moralischen Handelns

gegenüber nicht-menschlichen Entitäten aus Sicht dieser Ethikkonzeption. Dabei ergab sich zunächst, daß Träger moralischer Handlungen nur Personen werden können, da die bewußte Wahl und Einnahme einer Haltung der Liebe eine gewisse Vernunft und Reflexionsfähigkeit voraussetzt. So müssen die dieser Haltung zugrunde liegenden Prinzipien erkannt, reflektiert und frei gewählt werden. Demgegenüber fallen der Kreis der Träger und Adressaten moralischer Handlungen in einer Liebesethik auseinander. So wurde ausführlich gezeigt, daß bei einer Haltung der Liebe Einzelmerkmale, spezielle Eigenschaften und egoistische Motive in der Begegnung mit einer anderen Entität gerade keine Rolle spielen, sondern das Andere um seiner selbst willen bejaht wird, was entsprechend auch für das Handeln gegenüber nicht-menschlichen Entitäten gilt. In einer Liebesethik, dies wurde klar, gibt es keine Gründe für die Beschränkung ethischen Handelns auf die menschliche Spezies bzw. für die Ausgrenzung nicht-menschlicher Entitäten wie Tiere, Pflanzen oder leblose Materie aus ethisch gerechtfertigtem Handeln. Aus den Grundsätzen einer Haltung der Liebe folgt zugleich, daß es keine Besser- oder Schlechterstellung bestimmter Entitäten geben kann, wird doch gerade von den besonderen Eigenschaften der Entitäten abgesehen. So ergab sich hieraus bereits für das moralische Verhältnis zur außermenschlichen Natur aus Sicht der Liebesethik, daß grundsätzlich alle lebenden und leblosen Entitäten in unser moralisches Handeln einbezogen werden müssen, und zwar in egalitärer Weise. Das bedeutet, daß allen Entitäten aus Sicht der Liebesethik grundsätzlich mit der gleichen Haltung der Liebe begegnet wird.

Die Diskussion der praktischen Folgen der Liebesethik ergab, daß sie in der Lage ist, Fragen und Probleme des praktischen ethischen Umgangs mit außermenschlichen Entitäten wie Tieren, Pflanzen, Bergen, Flüssen usf. trotz des egalitären und radikalphysiozentrischen Ansatzes befriedigend und sinnvoll zu beantworten, ohne zu absurden Konsequenzen und zu einer ethischen Überforderung bei den Trägern moralischer Handlungen zu führen. Als wichtig zu beachten erwies sich in diesem Zusammenhang, daß der moralisch Handelnde in der Liebesethik auch sich selbst und sein eigenes Wohl um seiner selbst willen berücksichtigen und anstreben muß. Dies bildet die Voraussetzung dafür, gegenüber anderem Seienden allererst ethisch handeln zu können, da moralisches Handeln stets Freiheit voraussetzt. Aus diesem Grunde müssen, so ergab sich, zunächst einige Grundvoraussetzungen wie etwa der Erhalt des eigenen Lebens, die psychische und physische Unversehrtheit und Gesundheit sowie die Ausstattung mit ausreichenden materiellen

Bedingungen gewährleistet sein, bevor der moralisch Handelnde – und dies gilt nicht nur im Rahmen der Liebesethik, sondern für jegliche Ethik – die begegnende andere Entität, gleich ob Mensch oder nicht, uneingeschränkt bejahen und als Zweck statt in mancher Hinsicht als Mittel behandeln kann. Aus diesen Überlegungen heraus ergab sich beispielsweise, daß es zwar grundsätzlich unsittlich ist, Tiere, Pflanzen oder Flüsse etc. mutwillig und grundlos zu schädigen bzw. zu zerstören. Als ethisch nicht problematisch, da zum eigenen Leben erforderlich, hingegen erwies sich die Nutzung dieser Entitäten zwecks Erhalt und Sicherung des eigenen gelingenden Lebens. Grundsätzlich unsittlich, da nicht erforderlich, sind aus Sicht der Liebesethik hierbei allerdings z.B. nicht-artgerechte Tierhaltung oder Tierversuche zu kosmetischen Zwecken.

Auf die Frage, wo nun die Grenzen der eigenen, wichtigen Bedürfnisbefriedigung liegen, kann es keine abschließende Antwort geben. Ein Leben in rigider Askese kann aus Sicht der Liebesethik kein Modell für die Menschheit sein, da dies hieße, die heutigen Realitäten, in die wir hineingeboren wurden, zu negieren. Vielmehr scheint es geboten, produktiv auf die gegebenen Verhältnisse zu reagieren und für sich ein Leben anzustreben, daß umgekehrt zumindest auf maßlosen, unbedachten und überflüssigen Konsum und Nutzung anderer Entitäten verzichtet. In ethischen Konfliktfällen, in denen eine Entität zugunsten einer anderen „geopfert“ werden muß, weil nicht beide Entitäten geschützt oder gerettet werden können, gibt es wiederum, so wurde deutlich, keine im eigentlichen Sinne ethische Lösung für diese Situationen. Vielmehr offenbaren sich in diesen Situationen die Grenzen der Möglichkeit ethischen Handelns. Entsprechend können die Kriterien für unser Handeln in solchen Situationen – zum Beispiel die Anwendung des Nähekriteriums – in der Regel nicht eigentlich ethisch sein. So sind etwa das eigene Kind, das ich zuerst rette statt des Nachbarskindes, oder der Hund, dem ich vor dem Käfer den Vorzug gebe, nicht moralisch gesehen besser oder wertvoller, d.h. sie verdienen im Normalfall keine „bessere“ Haltung der Liebe als andere Entitäten. Im Konfliktfall aber, und nur dann, spielen Kriterien wie Nähe und Verbundenheit in der Liebesethik, wie in anderen Ethiken auch, notgedrungen eine – aufgrund der Zwangslage ethisch nicht zu beanstandene – Rolle bei der Entscheidung für eine Handlung. In bezug auf Hilfeleistungen gegenüber außermenschlichen Entitäten schließlich konnte festgestellt werden, daß es, ähnlich wie bei den kantischen Liebespflichten, auch in einer Liebesethik nicht darum geht, jede Entität, die uns begegnet, zu unterstützen. Dies hieße, die eigenen begrenzten Möglichkeiten zu leugnen und sein eige-

nes Wohl zu vernachlässigen. Es wäre aber unsittlich, *nie* einer begegnenden Entität, sofern ihr geholfen werden kann, auf die eine oder andere Art zu unterstützen.

Insgesamt konnte gezeigt werden, daß die Liebesethik – wenngleich sie in der derzeitigen ökoethischen Debatte eine Außenseiterposition einnehmen dürfte – sowohl auf theoretischer als auch auf praktischer Ebene plausible Antworten auf Fragen unseres moralisch richtigen Umgangs mit außermenschlichen Entitäten liefert. Die Komplexität und Begrenztheiten unseres Lebens führen zwar dazu, daß es auf viele ethische Fragen auch aus Sicht einer Liebesethik keine abschließenden, ultimativen Antworten geben kann. Die Liebesethik zeigt sich jedoch ausreichend kontextsensitiv, um zumindest individuelle Hilfe bei dem je persönlichen Versuch zu leisten, Antworten auf Fragen des ethisch richtigen Umgangs mit menschlichen wie außermenschlichen Entitäten zu finden. Eine moralische Überforderung findet dabei, dies wurde in dieser Arbeit ausreichend deutlich, trotz des egalitären, radikal-physiozentrischen Ansatzes der Liebesethik nicht statt. Ein Mensch, der ethisch handeln möchte, ist stets gezwungen, sein Handeln im Hinblick auf alle anderen Entitäten vor sich selbst und vor anderen zu rechtfertigen, mögen auch die Gründe dafür in einer Liebesethik anders lauten als beispielsweise in einer Vernunftethik. Tatsache ist, daß der Mensch in der Regel die Freiheit hat, Sein und Seienden gegenüber engagiert bejahend statt negierend und destruktiv in seiner Welt zu begegnen. Es ist ganz allein seine Entscheidung, wie er mit dieser Freiheit umgeht – sich ihr entziehen kann er in keinem Fall.

6. Literaturverzeichnis

- Apel, Karl-Otto**, "The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics", in Audun Ofsti (Hrsg.), *Ecology and Ethics*, Tapir Forl., Trondheim, 1992, S. 219-260.
- Apel, Karl-Otto**, *Transformation der Philosophie. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973.
- Aristoteles**, *Metaphysik*, Reclam, Stuttgart, 1984.
- Aristoteles**, *Nikomachische Ethik*, 2. Auflage, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1966.
- Aristoteles**, *Politik*, 3. überarb. Auflage, übers. v. Eugen Rolfes, Meiner, Stuttgart, 1957.
- Attfield, Robin**, "Has the History of Philosophy Ruined the Environment?", *Environmental Ethics*, Vol. 13, Summer 1991, S. 127-137.
- Attfield, Robin**, „Biozentrismus, moralischer Status und moralische Signifikanz“, in Dieter Birnbacher (Hrsg.), *Ökophilosophie*, Reclam, Stuttgart, 1997, S. 117-133.
- Bayertz, Kurt** (Hrsg.), *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1991.
- Bentham, Jeremy**, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (1789), Hafner Press, New York, 1963.
- Birnbacher, Dieter** (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1980.
- Birnbacher, Dieter**, „‘Natur‘ als Maßstab menschlichen Handelns“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 45, 1991, I, S. 60-75.
- Birnbacher, Dieter**, „Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik“, in Bayertz, Kurt (Hrsg.), *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1991, S.278-321.
- Birnbacher, Dieter**, „Sind wir für die Natur verantwortlich?“, in ders.(Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart, 1996, S. 103-139.
- Birnbacher, Dieter**, „Was gegen Natur-Rechte spricht“, *Universitas, Zeitschrift für interdisziplinäre Wissenschaft*, 49. Jg., Nr. 572, Februar 1994, S. 146-156.
- Bondi, Roberta C.**, *Conversations With the Early Church: To Love as God Loves*, Fortress Press, Philadelphia, 1987.
- Bratton, Susan P.**, "Loving Nature: Eros or Agape?", *Environmental Ethics*, Vol. 14, Spring 1992, S. 3-25.
- Brugger, Walter** (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, 13. überarb. u. erweit. Auflage, Herder, Freiburg u.a., 1967.

- Buchwald, Konrad, Wolfgang Engelhardt** (Hrsg.), *Handbuch für Planung, Gestaltung und Schutz der Umwelt*, Bd. 1, BLV-Verlag, München u.a., 1978.
- BUND/Misereor** (Hrsg.), *Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung*, Birkhäuser, Basel, Boston 1996.
- Callicott, J. Baird**, „Die begrifflichen Grundlagen der *land ethic*“, in Angelika Krebs (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, S. 211-246.
- Casper, Bernhard**, „Liebe“, in Krings, Hermann, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild (Hrsg.), *Handbuch Philosophie*, Kösel, München, 1973, S. 860-867.
- Clark, Stephen R.L.**, „Gaia und die Formen des Lebens“, in Angelika Krebs (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, S. 144-164.
- d’Eaubonne, Françoise**, „The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology“, in Judith Plant (Hrsg.), *Healing Our Wounds: The Power of Ecological Feminism*, New Society Publishers, Boston, 1989, S. 18-28.
- Descartes, René**, *Discours de la Méthode*, texte et commentaire par Etienne Gilson, Vrin, Paris, 1987.
- Fisher, John A.**, „Taking Sympathy Seriously: A Defense of Our Moral Psychology Toward Animals“, *Environmental Ethics*, Vol. 9, Fall 1987, S. 197-215.
- Frey, Raymond G.**, „Rights, Interests, Desires and Beliefs“, *American Philosophical Quarterly*, 16, 1979, S. 233-239; dt.: „Rechte, Interessen, Wünsche und Überzeugungen“, in Angelika Krebs (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, S. 76-91.
- Frey, Raymond G.**, *Interests and Rights. The Case Against Animals*, Oxford University Press, Oxford 1980.
- Fromm, Erich**, *Die Kunst des Liebens*, 53. ungek. Auflage, Ullstein, Berlin, 1999.
- Gauthier, David**, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Habermas, Jürgen**, „Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption“, in ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992, S. 219-226.
- Habermas, Jürgen**, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 2. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992.
- Händel, Ursula M.** (Hrsg.), *Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt a. M., 1984.

Höffe, Otfried, „Ethische Grenzen der Tierversuche“, in Ursula M. Händel (Hrsg.), *Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt a.M., 1984, S. 82-99.

Hoppe, Werner u. Beckmann, Martin, *Umweltrecht. Juristisches Kurzlehrbuch für Studium und Praxis*, C.H. Beck, München, 1989.

Hügli, Anton u. Lübcke, Poul, *Philosophie-Lexikon*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1997.

Irrgang, Bernhard, *Christliche Umweltethik. Eine Einführung*, Reinhardt, München u.a., 1992.

Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993.

Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von Karl Vorländer, Meiner, Hamburg 1965.

Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, hrsg. von Karl Vorländer, Meiner, Hamburg, 1966.

Knodel, Hans u. Bayrhuber, Horst (Hrsg.), *Linder Biologie*, Metzler, Stuttgart, 1983.

Kohlmann, Ulrich, „Überwindung des Anthropozentrismus durch Gleichheit alles Lebendigen? Zur Kritik der „Animal-Liberation-Ethik“, *Zeitschrift für politische Forschung*, Bd. 49, Heft I, 1995, S. 15-34.

Krebs, Angelika (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.

Krings, Hermann, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild (Hrsg.), *Handbuch Philosophie*, Kösel, München, 1973.

Leopold, Aldo, *Am Anfang war die Erde. Plädoyer zur Umweltethik*, Knesebeck, München, 1992; im Orig.: *A Sand County Almanac*, New York 1949.

Lovelock, James E., *Gaia: A New Look at the Earth*, New York, Oxford University Press, 1974.

Meyers Großes Taschenlexikon, Bd. 15, BI-Verlag, Mannheim u.a., 1995.

Mill, John Stuart, „Utilitarianism“ (1863), in *John Stuart Mill on Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1998

Naess, Arne, „Die tiefenökologische Bewegung. Einige philosophische Aspekte“, in Angelika Krebs (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, S. 182-210.

Nussbaum, Martha C., „Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz“, in Klaus Peter Rippe u. Peter Schaber (Hrsg.), *Tugendethik*, Reclam, Stuttgart, 1998, S. 114-165.

- Nussbaum, Martha C.**, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1990.
- Nygren, Anders**, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, 1. Teil*, Bertelsmann, Gütersloh, 1930.
- Ofsti, Audun** (Hrsg.), *Ecology and Ethics*, Tapir Forl., Trondheim, 1992
- Plant, Judith** (Hrsg.), *Healing Our Wounds: The Power of Ecological Feminism*, New Society Publishers, Boston, 1989.
- Rawls, John**, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.
- Regan, Tom**, "The Case for Animal Rights", in Peter Singer (Hrsg.), *In Defence of Animals*, Oxford, 1985; dt.: „Wie man Rechte für Tiere begründet“, in: Krebs, Angelika, *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, S. 33-46.
- Regan, Tom**, *The Case For Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, California, 1983.
- Ricken, Friedo**, *Allgemeine Ethik*, Kohlhammer, Stuttgart, 1998.
- Ritter, Joachim, Karlfried Gründer** (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler, Bd. 5, wiss. Buchgesellschaft Darmstadt, Basel, 1980.
- Rolston, Holmes**, „Können und sollen wir der Natur folgen?“, in Birnbacher, Dieter (Hrsg.), *Ökophilosophie*, Stuttgart, 1997, S. 242-285.
- Rolston, Holmes**, „Werte in der Natur und die Natur der Werte“, in Angelika Krebs, *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, S. 247-270.
- Rousseau, Jean-Jacques**, *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 4. Auflage, zweisprachige Ausgabe, Meiner, Hamburg, 1983.
- Schlitt, Michael**, *Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen – Theologische Grundlagen – Kriterien*, Schöningh, Paderborn u.a., 1992.
- Schopenhauer, Arthur**, „Preisschrift über die Grundlagen der Moral“ (1840), in ders., *Kleinere Schriften*, Werke in 5 Bänden, Bd. III, Haffmans, Zürich, 1991, S. 459-632.
- Schöpf, A.**, „Liebe“, in Ritter, Joachim, Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler, Bd. 5, wiss. Buchgesellschaft Darmstadt, Basel, 1980, S. 289-328.
- Schulz, Walter**, *Grundprobleme der Ethik*, Neske, Pfullingen, 1989.

- Schweitzer, Albert**, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, 7. Auflage, C.H.Beck, München, 1997.
- Sidgwick, Henry**, *The Methods of Ethics* (1907), 7. Auflage, Hackett, Indianapolis, 1981.
- Singer, Peter**, *Animal Liberation – A New Ethics for the Treatment of Animals*, New York, 1975.
- Singer, Peter**, *Practical Ethics* (1979), 2. Auflage, Cambridge University Press, London u.a., 1993; dt.: *Praktische Ethik*, Neuausgabe, Reclam, Stuttgart, 1994.
- Sissa, Giulia**, „Philosophies du Genre. Platon, Aristote et la différence des sexes“, in Georges Duby et Michelle Perrot, *Histoire des femmes en Occident, Vol. 1: Antiquité*, Plon, Paris, 1991, S. 65-98.
- Spaemann, Robert**, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1989.
- Taylor, Paul W.**, „Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur“, in Krebs, Angelika (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, S. 111-143; im Orig.: „The Ethics of Respect for Nature“, in *Environmental Ethics*, Vol. 3, Summer 1981, S. 197-218).
- Taylor, Paul W.**, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics* (1986), 2nd printing with corrections, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1989.
- Teutsch, Gotthard Martin**, *Lexikon der Tierschutzethik*, Vandenhoeck u. Ruprecht u.a., Göttingen, 1987.
- v. Aquin, Thomas**, *Summa Theologica*, vollst. dt.-lat. Ausgabe, hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie in Walbergl bei Köln, Verlag Anton Pustet u. F.H. Kehrle, Heidelberg u.a., 1953, Bd. 18.
- V.d. Pfordten, Dietmar**, *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1996.
- Warren, Karen J.**, „The Power and the Promise of Ecological Feminism“, *Environmental Ethics*, Vol. 12, Summer 1990, S. 125-146.
- Williams, Daniel Day**, *The Spirit And The Forms Of Love*. Harper & Row, New York, Evanston 1968.
- Willwoll, (N.N.)**, „Liebe“, in Walter Brugger (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, 13. überarb. u. erweit. Auflage, Herder, Freiburg u.a., 1967, S. 216-217.
- Wolf, Ursula**, „Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?“, in Angelika Krebs (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, S. 47-75.
- Wolf, Ursula**, *Das Tier in der Moral*, Klostermann, Frankfurt, 1990.