

Umweltethik

Konrad Ott

Der Artikel skizziert die sieben wesentlichen Argumentationsmuster, die zum Schutz von Naturwesen bzw. Naturgütern vorgebracht werden können. Dies geschieht vor dem Hintergrund einiger ontologischer Annahmen über Umwelten, Natur und Wildnis, des Begriffs des Schutzes und des Hinweises auf unterschiedliche theoretische Ansätze („Paradigmata“) in der Umweltethik. Diese sieben Argumentationsmuster beziehen sich auf unterschiedliche Werthinsichten von Natur: Angewiesenheit auf natürliche Ressourcen, Erfahrungsformen guten Lebens, Zukunftsverantwortung in Ansehung von Natur, moralischer Selbstwert von bestimmten Naturwesen, tugendhafte Einstellungen, sog. ökosophische Weltbilder und religiöse Zugangsweisen. Im Medium dieser Argumente kann ein einseitig auf Beherrschung und Nutzung beruhendes Naturverhältnis erweitert und korrigiert werden. Die Rekonstruktion ermöglicht es allen umweltethisch interessierten Personen, eigenständig eine vertretbare Konzeption von Umweltethik zu entwickeln, indem sie sich im Medium präsumtiv guter Gründe bewegen.

Zitations- und Lizenzhinweis

Ott, Konrad (2020): Umweltethik. In: Kirchhoff, Thomas (Hg.): Online Encyclopedia Philosophy of Nature / Online Lexikon Naturphilosophie. ISSN 2629-8821. <https://doi.org/10.11588/oepn.2020.0.68742>
Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz 4.0 (CC BY-ND 4.0) veröffentlicht.

1. Einführung

Die Umwelt- oder Naturethik als ein mittlerweile etabliertes Feld der interdisziplinär orientierten praktischen Philosophie rekonstruiert die wesentlichen Argumentationsmuster, die zum Schutz von natürlichen Entitäten und zur nachhaltigen Nutzung der Naturgüter geltend gemacht werden können (Krebs 1997; 1999; Brenner 2008; Ott 2010). Terminologisch hat sich der Ausdruck „Umweltethik“ als Übersetzung von „environmental ethics“ im deutschsprachigen Raum durchgesetzt, obgleich „Naturethik“ sachlich präziser ist. Den Ausdruck „Bioethik“ sollte man für die moralischen Themen der medizinnahen Lebenswissenschaften reservieren, obschon es einige Überschneidungen zwischen Bio- und Naturethik gibt (etwa im Bereich der Umweltgesundheit). Der gelegentlich verwendete Ausdruck „ökologische Ethik“ könnte zu der Fehldeutung führen, als könnte auf der Grundlage der wissenschaftlichen Ökologie eine Ethik errichtet werden (Eser/Potthast 1999). Dies ist aufgrund des Verbots des sog. naturalistischen Fehlschlusses nicht möglich (Potthast/Ott 2016). Dieses Verbot besagt,

dass aus Tatsachenbehauptungen und Naturgesetzen keine normativen Aussagen abgeleitet werden können. Biologie und Ökologie sind Naturwissenschaften, die beispielsweise nicht begründen können, warum Arten geschützt werden sollen. Im Folgenden wird der etablierte Ausdruck „Umweltethik“ beibehalten.

Gegenstandsbereich

Schutz ist ein Wertbegriff; geschützt werden soll, was aufgrund seiner Werthaftigkeit des Schutzes würdig und aufgrund bestimmter Umstände schutzbedürftig ist (Rolston 1988). Schutz kann normativ institutionalisiert werden (etwa durch Ausweisung von Schutzgebieten). Die Umweltethik setzt bei ihren argumentativen Bemühungen ontologisch voraus, dass es natürliche Entitäten („Naturwesen“) realiter gibt und dass die Rede von Natürlichkeit sinnvoll bleibt (Lie 2016), obschon in der heutigen Welt viele Naturwesen mit menschlichen Praxisformen vermittelt, das heißt graduell überformt sind. Der Gegenstandsbereich der Umweltethik sind diejenigen Entitäten, deren Entstehung, Existenz und Lebensvollzüge sich nicht ausschließlich oder primär

menschlichem Handeln verdanken. Diese Entitäten bezeichnen wir als „Naturwesen“. Daher zählt die Tierethik, deren Gegenstandsbereich sowohl die domestizierten als auch die wild lebenden Tiere, vor allem die Wirbeltiere sind, wesentlich zur Umweltethik. Werden Lebewesen biotechnisch stark modifiziert (etwa Labormäuse), ist von „Biofakten“ (Karafyllis 2003) zu sprechen. Die Grenzen zwischen Naturwesen und Biofakten sind fließend. Der Umweltbegriff wiederum bezieht sich, strenggenommen, auf diejenigen Umwelten, in denen Menschen oder außermenschliche Lebewesen faktisch existieren. So leben viele Menschen in artifiziellen Umwelten (Bibliotheken, Büros, Fabrikanlagen, Sporthallen, Tiefgaragen usw.). Die Gestaltung derartiger Umwelten fällt nicht in das Kerngebiet der Umweltethik.

„Natur“

„Natur“ ist der Inbegriff für alle Naturwesen, seien sie lebendig oder unbelebt. Natur ist dabei nicht mit Wildnis gleichzusetzen. Daher ist die Rede von einem „Ende der Natur“ (im Sinne von McKibben 1989) falsch, die auf dieser Gleichsetzung beruht. Der Planet enthält nach wie vor viele Naturwesen. Natur ist insofern ein Skalenbegriff zwischen den Polen „Wildnis“ und „Artefakt“. Der Wildnisbegriff differenziert sich zwischen dem Idealpol einer absoluten Wildnis ohne jeglichen menschlichen Einfluss und einer relativen Wildnis, in der der menschliche Einfluss nachweisbar, aber für das Naturgeschehen unerheblich ist. Absolute Wildnis dürfte es (vielleicht) noch in der Antarktis und der Tiefsee geben. Weiterhin kann man primäre von sekundärer Wildnis unterscheiden, wobei jene historisch ursprünglich ist, während diese für Gebiete zutrifft, die geschichtlich genutzt worden sind, aber in denen die menschliche Nutzung eingestellt wurde (wie etwa in Kernzonen von Nationalparks). Auch relative und sekundäre Wildnisse sowie überformte Naturgebilde (etwa die Lüneburger Heide) können durchaus schutzwürdig sein. Häufig verwendete naturschutzfachliche Kriterien für Schutzwürdigkeit sind Naturnähe, Seltenheit, Standortgemäßheit und Gefährdung. Die naturschutzfachlichen Einstufungskonzepte (Usher/Erz 1994; Romahn 2003) setzen umweltethische Argumente voraus. Sie sind daher begründungstheoretisch an die Umweltethik rückgebunden. Über die naturphilosophischen Grundlagen der Umweltethik informieren Beiträge in Kirchhoff et al. (2017).

Werthinsichten (Axiologie)

Man kann die Werthinsichten von Naturwesen sieben Kategorien bzw. Argumentationsmustern zuordnen:

- Angewiesenseitswerte und instrumentelle Werte
- kulturell-eudaimonistische Werte
- Zukunftsverantwortung und Nachhaltigkeit
- (existentielle) Tugenden
- moralische Selbstwerte für bestimmte Naturwesen
- neue „ökosophische“ Weltbilder und
- religiöse Traditionen.

Diese Kategorien schließen einander nicht aus, können also in unterschiedlichen Variationen vertreten werden. Daraus ergibt sich, dass es mehr als nur eine, aber nicht unendlich viele vertretbare Varianten und Konzepte von Umweltethik geben kann. Als reflexive Disziplin möchte die Umweltethik keine bestimmte Moral verbindlich vorschreiben, sondern es Personen ermöglichen, sich diese Kategorien kritisch und diskursiv, das heißt im Austausch mit anderen Personen, selbst anzueignen. Eine letztverbindliche Umweltethik wird es schon aus begründungs- und argumentationstheoretischen Erwägungen nicht geben können, da zentrale Probleme wie das Inklusionsproblem bislang fundamental umstritten sind und unterschiedliche Theorietypen von Umweltethik miteinander existieren.

Umweltethische Theorietypen

Man kann drei Theorietypen unterscheiden. Der „klassische“ Theorietypus rückt das Inklusionsproblem und damit die Frage nach moralischen Selbstwerten für Naturwesen in den Mittelpunkt, rechtfertigt eine bestimmte Lösung (siehe unten) und leitet hieraus eine Naturschutzkonzeption ab, die Grundsätze, Tugenden und Vorrangregeln umfasst. Ein Musterbeispiel für diesen Theorietypus ist Paul Taylors „*Respect for Nature*“ (1986). Ein zweiter Theorietypus ist der Umweltpragmatismus, der von menschlichen Praxisformen im Umgang mit Natur ausgeht (Land- und Forstwirtschaft, Fischerei, Jagd, Segeln, Wandern, Gärtnern, Hege und Pflege usw.) und die darin involvierten Werte expliziert und ordnet. Hierzu zählt die Praxis des Naturschutzes mitsamt ihren diversen Leitlinien sowie der Renaturierung (Ott 2015b). Ein Musterbeispiel für den Umweltpragmatismus ist Bryan Nortons „*Sustainability*“ (2005). Einen dritten Theorietyp stellen die sog. postmodernen Umwelt-

ethiken dar, die sich einer einfachen Charakterisierung entziehen (wollen). In diesen Ansätzen spielen Narrative, Literatur, bildhafte Darstellungen, alternative mediale Naturzugänge und ein spielerischer Umgang mit den Möglichkeiten, Mensch-Umwelt-Verhältnisse zu inszenieren, eine gewichtige Rolle. Musterbeispiele für postmoderne Umweltethiken sind Donna Haraways „*Staying with the Trouble*“ (2016) und Timothy Mortons „*Dark Ecology*“ (2016). Ein Vorschlag zur Wahl des Theorietyps erfolgt am Ende des Artikels.

2. Angewiesenheitswerte

Angewiesenheitsargumente machen geltend, dass Menschen als leiblich verfasste und prekäre Wesen auf einen kontinuierlichen Metabolismus mit einer äußeren Natur angewiesen sind, zu dessen Aufrechterhaltung auch ein pfleglicher Umgang mit natürlichen Ressourcen und Umweltmedien zählt. Dieser Metabolismus sollte aufgrund des Wertes der leiblichen Gesundheit möglichst schadstoffarm vorstattengehen, weshalb der Eintrag von Gift- und Schadstoffen minimiert werden sollte (Schäfer 1993). Hieraus ergeben sich Konzepte naturverträglichen und schadstoffarmen Wirtschaftens. Im Bereich der Schadstoffe kommt es umweltpolitisch auf die Setzung von Grenzwerten an, in die normative Annahmen wie etwa Vorsorge und Schutz vorgeschädigter Personen eingehen. Strikte Vorsorgegrenzwerte (wie für Feinstäube) konkurrieren dann freilich mit eingespielten Üblichkeiten (wie dem Individualverkehr). Der vorausgesetzte Wert menschlicher Gesundheit führt dann auch zu der Frage, ob und inwieweit Aufenthalte in bestimmten Naturformationen (Wald, Küste, Gebirge) der leiblichen Gesundheit förderlich sind. Die Heilwirkungen von Wäldern und Küsten und die gesundheitsförderlichen Tätigkeiten des Wanderns und Badens werden auch medizinisch nicht mehr in Frage gestellt. Gesundheitsbezogene und kulturelle Gründe verschränken sich in sozialen Bewegungen wie in früheren Zeiten etwa in der Lebensreform- und Wandervogelbewegung (Wolschke-Buhlman 1990; Wedemeyer-Kolwe 2017).

3. Eudaimonistische Werte

Kulturelle oder eudaimonistische („*eudaimonia*“ = gutes Leben) Werte machen geltend, dass Naturerfahrungen wesentlich zu einem reichen, gelingenden und sinnerfüllten Leben hinzugehören (Ott 2016). Diese Werte gliedern sich auf in unterschiedliche Weisen von Naturgenuss wie etwa naturästhetische Erfahrungen (Seel 1991), Heimatgefühle angesichts vertrauter Landschaften (Scruton 2012) und Erholung in der Natur. Diese Werte vermitteln sich mit naturverbundenen Praktiken wie Gärtnern, Wandern, Segeln, Tauchen usw. Die Naturphänomenologie bietet eine philosophische Methode, Arten und Weisen des erlebten und erfahrenen Naturgenusses sprachlich zu artikulieren (Böhme/Schiemann 1997). Die eudaimonistischen Werte erklären, warum viele Menschen Naturkontakte in ihrem Leben nicht missen möchten. Sie untergliedern sich in den Wert der Erholung in der Natur, der Erfahrung des Naturschönen, der Vertrautheit heimatlicher Landschaften bis hin zum Wert von Einheitserfahrungen. Bryan Norton (1987) hat geltend gemacht, dass Naturerfahrungen Menschen nicht unverändert lassen, sondern auf ihre Einstellungen und Haltungen transformierend wirken („transformative values“). Diese Transformationswerte führen zu Fragen einer Umwelttugendethik (siehe unten). Ähnliches gilt auch für die Auffassung, Natur sei eine unverzichtbare „Resonanzsphäre“ für menschliche Erfahrungen (Rosa 2014).

4. Zukunftsverantwortung und Nachhaltigkeit

Die Werte der ersten beiden Kategorien (Angewiesenheit/Gesundheit, Naturgenuss/Transformationswerte) können in eine intergenerationelle Perspektive übertragen werden. Es geht dann um die Kunst, in Ansehung von Natur langfristig zu denken (Klauer et al. 2013), und um die Frage, auf welche Naturausstattung zukünftige Generationen legitime Ansprüche haben könnten (*Zukunftsverantwortung*). Diese Frage führt in Theorien und Konzepte von *Nachhaltigkeit* (hierzu Ott/Döring 2011) und damit zugleich in die Problemfelder des Klimawandels, der Land- und Forstwirtschaft, der Renaturierungsökologie und auch des Meeresschutzes

einschließlich der Fischerei. In einer Grundkonzeption von Nachhaltigkeit, die auf den Schutz und die Förderung der Naturkapitalien großen Wert legt (sog. „starke“ Nachhaltigkeit), stellt der Naturschutz eine wesentliche Dimension von Nachhaltigkeitspolitik dar (Ott 2015b). Übersichtsartikel zu Spezialgebieten wie etwa Klimaschutz, Renaturierung, Moorschutz, Ozean und Fischerei finden sich im „Handbuch Umweltethik“ (Ott et al. 2016).

5. Umwelttugendethik

Die Werte und Verpflichtungen dieser ersten drei Kategorien (Angewiesenheit, eudaimonistische Werte, Nachhaltigkeit) führen fast zwangsläufig zu der Frage, welche Art von Mensch jemand im Zeitalter des Anthropozän sein möchte, wenn man sich als vergängliches naturverbundenes Glied in einer Reihe von Generationen versteht. Diese Frage bezieht sich auf unterschiedliche Einstellungen in Anbetracht von Natur einschließlich der eigenen leiblichen Naturseite.

Diese Fragerichtung führt in den Bezirk einer Umwelttugendethik (Sandler/Cafaro 2005). Hege und Pflege, Schonung, Rücksicht, Mäßigung, aber auch freudige Zuwendung, Lebensbejahung und Dankbarkeit sind einige diesbezügliche Haltungen. Jede Tugendethik hat eine pädagogische Dimension. Die Umwelttugendethik vermittelt sich daher mit den Praktiken der Umwelt- und Naturbildung. Die Umwelttugendethik kennt freilich nicht nur Tugenden, sondern auch Laster, was die Gefahr eines ungezügelter Moralisiertens von heutigen Lebensstilen als „lasterhaft“ mit sich bringt. So findet sich in der Umwelttugendethik gelegentlich eine eigentümliche Rekordsucht maximalen Verzichtens verbunden mit Appellen, den Rekordhalterinnen oder Rekordhaltern nachzueifern. Die Umwelttugendethik sollte demgegenüber auch Unzulänglichkeiten, Gewohnheiten, verfehlte Anreizsysteme, Klügelereien und Willensschwäche in Rechnung stellen und die umweltethische Perfektibilität der Menschen nicht gleichsam mit der Brechstange durchsetzen wollen. Asketen sind immer das gelebte Paradox des abschreckenden Vorbildes.

6. Anthropozentrik: Schutzgüter und Biophilie

Die bisherigen Kategorien sind anthropozentrisch, das heißt sie beruhen zwar auf einem umfassenden praktischen Vernunftinteresse an gelingenden Naturbeziehungen, erkennen aber nur Menschen Würde und Rechte zu. Naturwesen sind in der Anthropozentrik Bestände von Naturkapitalien, die nachhaltig zu bewirtschaften sind, oder Naturgüter, die aufgrund ihrer Schönheit, ihrer Seltenheit, ihrer Erholungswirksamkeit usw. unter Schutz zu stellen sind. Das Verständnis dieser Kategorien erhellt, dass Menschen dabei keineswegs als Wesen vorgestellt werden müssen, die gierig und kurzsichtig die Natur plündern. Sofern sie sich Natur in den bisher genannten Werthinsichten in unterschiedlichen kulturellen und geschichtlichen Kontexten aneignen, werden sie *ipso facto* zu naturverbundenen Persönlichkeiten. Menschen dürften als Erbschaft der Koevolution womöglich auch eine biophile Neigungsstruktur besitzen (Wilson 1984), die allerdings in der Moderne unterdrückt oder (als „Romantik“) belächelt wurde. Es kann zu einem aufregenden Experiment mit der eigenen Leiblichkeit und Sinnlichkeit werden, an sich selbst in phänomenologischer Einstellung biophile Neigungen freizulegen, etwa im Nachvollzug archaischer Leiberfahrungen (im Sinne von Rappe 1995). Vertretbar sind auch Konzepte, die (starke) Biophilie mit (schwacher) Biozentrik zu einer existentiellen Grundhaltung des Schonens und Förderns lebendiger Strukturen verknüpfen (Wetlesen 1999). Daher kann es unterschiedliche authentische „Umwelttugendstile“ geben, die sich an religiöse Überlieferungen anlehnen wie etwa schamanische, buddhistische, daoistische und pagane Stile.

7. Physiozentrik

Die Kategorie der moralischen Selbstwerte (auch oft „Eigenwerte“ genannt) führt über die Anthropozentrik hinaus, sofern und indem sie zum Schutz von bestimmten Naturwesen um ihrer selbst willen führt (sog. Physiozentrik). Naturwesen sind um ihrer selbst willen zu schützen genau dann, wenn ihnen eine moralisch relevante Eigenschaft zukommt. Die wohl sicherste moralisch relevante Eigenschaft liegt in der Fähigkeit,

sein eigenes Handeln an moralischen Maßstäben zu orientieren. In diesem Sinne haben für Immanuel Kant Würde nur Wesen, die in der Lage sind, anhand des kategorischen Imperativs ihre Maximen auf Verallgemeinerbarkeit hin zu prüfen (Kant 1785). Diese Wesen sind immer auch um ihrer selbst willen zu achten. Würde bedeutet, sich mit Gründen an Gründen orientieren zu können. Möglich ist es auch, Menschen, die entweder noch nicht oder nicht mehr über diese human-spezifische Fähigkeit verfügen, aus Gattungssolidarität derivativ Würde zuzuschreiben. Es ist jedoch ethisch falsch, Kants Selbstzweckformel aus ihrem Begründungskontext zu lösen und sie einfach auf Lebewesen oder alles Existierende auszuweiten. Die Kategorie der Würde lässt sich nicht auf Naturwesen beziehen, obwohl sich diese Terminologie häufig findet, etwa wenn von „Pflanzenwürde“ gesprochen wird.

Nun kann es durchaus mehr als nur genau eine moralisch relevante Eigenschaft und Status-Kategorie geben, darunter auch solche, die Naturwesen zukommen. Bestimmte Eigenschaften führen nicht zum Status „Würde“, sondern zum Status der direkten Berücksichtigungswürdigkeit, das heißt sie fungieren als Kriterium für die Zu- oder Aberkennung moralischen Selbstwertes (→ Inklusionsproblem) (Ott 2008; Warren 2000). In der Physiozentrik werden unterschiedliche Kriterien direkter moralischer Berücksichtigungswürdigkeit diskutiert. So werden Empfindungsfähigkeit (Sentientismus), spürendes Gewahren (Zoozentrik), Lebendig-Sein (Biozentrik), biozönotische Selbstorganisation (Ökozentrik) oder Existenz (Holismus) als moralisch relevante Eigenschaften bzw. Kriterien geltend gemacht. Auch der Begriff des Interesses wird als Kriterium herangezogen, wobei zwischen schwachen und starken Interessen unterschieden wird. Ein starkes Interesse liegt vor, wenn ein Naturwesen ein Interesse an etwas nimmt bzw. dieses Interesse „hat“. Ein schwaches Interesse liegt vor, wenn etwas im Interesse eines Naturwesens ist. Ein Löwe hat Interesse, während Wasser im Interesse einer Topfpflanze ist.

Eine angemessene Lösung des Inklusionsproblems könnte darin liegen, die Eigenschaften der Empfindungs- und der Kommunikationsfähigkeit zu einem gradierbaren Konzept von Weltoffenheit zu verknüpfen (Ott 2015a),

an das sich eine komplexe Kasuistik anschließt, die von Schimpansen und Walen über Libellen und Spinnen, für manche gar bis hin zu Pflanzen reicht. Entscheidend ist bei dieser Eigenschaft der Weltoffenheit, dass ein Naturwesen aufgrund seiner organischen Ausstattung (Gehirn, Nervenzellen) etwas von seiner Umwelt mitbekommt, eigene Freude und eigenen Schmerz empfinden und sich anderen durch Laute oder körperliche Signale (wie etwa Bienen durch ihre „Tänze“) mitteilen kann. Diese Lösung schließt alles Anorganische, Gene, Viren und – je nach empirischem Befund – auch große Gruppen von Organismen (Phyto- und Zooplankton, Bakterien, Pilze und Pflanzen) aus der Moralgemeinschaft aus. Allerdings ist es innerhalb der neueren Pflanzenphysiologie und -ökologie umstritten, mit welchen Begriffen das komplexe Verhalten von Pflanzen (etwa die biochemische Informationsübertragung als „Kommunikation“) beschrieben werden sollte. Zur Pflanzenethik siehe Kallhoff (2002).

8. Ökologische Weltbilder

In ökologischen Weltbildern wie der Tiefenökologie von Arne Næss (Næss 1989) schließlich wird die Umweltethik nicht axiologisch oder moralisch, sondern ontologisch fundiert (Hendlin 2016). Zu diesen Ansätzen rechnet auch Klaus Michael Meyer-Abichs an Nikolaus von Kues anknüpfender metaphysischer Holismus (Meyer-Abich 1997). Es wird zumeist davon ausgegangen, dass die Natur („physis“) sich unterschiedlichen Menschen an unterschiedlichen Orten auf unterschiedliche Weise zeigen (Heidegger 1976: „lichten“) kann und dass die modernen Deutungen von Natur als wertfreier Objektivität (Physikalismus) und nutzbares Ressourcenlager (Ökonomik) nur zwei von vielen möglichen Deutungen sind. Die Tiefenökologie bestreitet insofern das Deutungsmonopol des modernen wissenschaftlichen Weltbildes auf eine Weise, die diesem Weltbild nicht direkt widerspricht. Der Physik zeigt sich die Natur als Objektivität unter Gesetzen. Einer technischen Welteinstellung (Heidegger 1962: „Gestell“) zeigt sie sich als Ressourcenbasis. Die Natur wird hierdurch physikalistisch und technologisch „festgestellt“. Dadurch werden andere Naturzugänge versperrt. Diese Sperrungen will die Tiefenökologie lösen. Religiöse, spirituelle und „ökologische“ Naturdeutungen und -zugänge gelten in der

Tiefenökologie als Bedingungen der Möglichkeit, Auswege aus der Naturkrise der Moderne zu finden. Ethisch steht die Tiefenökologie, wie Næss sie verstand, der Tugendethik am nächsten. Da Næss (aufgrund seiner philosophischen Ausbildung im empiristisch-logisch orientierten „Wiener Kreis“) glaubte, moralische Forderungen und Gebote seien letztlich Befehle, entwickelte er seine Umweltethik über eine Grenzbestimmung der kantischen Pflichtenlehre, nämlich der „schönen Seele“, die aus Neigung tut, was ihr die Pflicht aufträgt. Anhängerinnen und Anhänger der Tiefenökologie bedürfen der Pflichten und Gebote nur als provisorischer Anhaltspunkte; sie handeln „richtig“ aus Freude und Großmut. Nichts ist für sie „schöner“ als äußerlich einfach im Einklang mit der Natur zu leben und sich mit Naturwesen zu identifizieren (Næss: „widening identification“). Das Inklusionsproblem wird in der Tiefenökologie im Sinne des Physiozentrismus behoben, ohne dass hierfür, wie geglaubt wird, rationale Begründungen vonnöten wären. Selbstwert der Natur ist für Tiefenökologen eine Selbstverständlichkeit, die einer Begründung nicht bedürftig ist.

9. Religiöse Traditionen

Die Religionen sind Traditionen auch des Naturumgangs und sind auf ihre Stellungen zur säkularen Umweltethik befragt worden (siehe Beiträge in Jenkins et al. 2017). Was die jüdisch-christliche Tradition anbetrifft (siehe Link 1991; Neumann-Gorsolke 2004), so wurde dem angeblich „harten“ Unterwerfungsauftrag des priesterschriftlichen Schöpfungsnarrativs der angeblich „sanfte“ Auftrag entgegengestellt, den Fruchtgarten zu „bebauen und zu bewahren“ (Gen 2, 15). Diese Lesart verfehlt allerdings beide Schöpfungsnarrative. Eine Neulektüre des Sechs-Tage-Werkes, an das der Höhepunkt des Sabbat anschließt, führt zu einer komprimierten Merkformel für den Menschen, der in der Zusage des (Prokreations-)Segens als ein bildhaftes Zeichen und als Mandatar inmitten einer sehr guten Schöpfung verantwortungsvoll „coram Deo“ („lebend in der Gegenwart Gottes“) aufzutreten befugt ist (siehe Hardmeier/Ott 2015). Ein Gipfelpunkt dieses Schöpfungsnarrativs ist das exklamatorische „hinne“: „Ja, sieh doch nur“, mit dem die Augen des Mandatars auf die Pracht der Natur (als Schöpfung) gerichtet werden.

Im Rahmen einer post-säkularen Übersetzungsarbeit, wie sie Jürgen Habermas (2005) vorgeschlagen hat, können religiöse Personen ihren säkular und agnostisch eingestellten Mitbürgerinnen und Mitbürgern erläutern, warum es für sie guten Sinn ergibt, „coram Deo“ zu leben „etsi Deus non daretur“ („auch/als wenn es Gott nicht gäbe“). Diese Erläuterungen können selbstverständlich keine Beweisführungen sein.

10. Fazit

Insgesamt korrigiert oder erweitert die Umweltethik aufgrund ihrer unterschiedlichen Argumentationsstränge ein primär an Beherrschung und Ausnutzung interessiertes Naturverständnis. Das vertiefte Begreifen der Argumente ermöglicht es jeder verständigen Person, sich eine eigene Konzeption von Umweltethik anzueignen, indem sie sich mit Gründen an Gründen orientiert. Diese Konzeptionen lassen sich dann in übergreifende philosophische Strömungen und Theorietypen einordnen. Durch diese Einordnung bekommt eine inhaltliche Konzeption ein philosophisches Profil. Eine stark an der Praxis der Argumentation orientierte Konzeption ordnet sich einer Diskurstheorie praktischer Vernunft („Diskursethik“) zu. Der Umweltpragmatismus (Norton 2005) steht in der Tradition des Pragmatismus (vgl. Schneider 1963, Kapitel VIII und IX), insofern er seinen Ausgang bei menschlichen Praxisformen im Umgang mit Natur nimmt und diese Praxisformen auf reformerische Weise naturverträglicher gestalten möchte. Eine Koalition aus Diskursethik und Pragmatismus könnte sich als philosophisch robuste und tragfähige Grundlage der Umweltethik erweisen.

Die Umweltethik ist nicht an eine bestimmte geschichtliche Epoche gebunden, da die Frage nach gelingenden und guten Mensch-Natur-Verhältnisse mindestens so alt ist wie die Philosophie selbst. Eine umfassende Übersicht findet sich bei Clarence J. Glacken (1967). Gleichwohl verwundert es nicht, dass die Umweltethik als akademische Disziplin in einer Epoche entstand, in der die Diagnosen einer globalisierten Naturkrise nicht mehr ignoriert werden konnten. Als diagnostische Überschrift für unsere Epoche bietet sich der geo-logische Ausdruck „Anthropozän“ an (vgl. Ehlers/Krafft 2006). Viele Menschen auch der jüngeren Generation erleben

die Jetztzeit in der Verschränkung von Lebens- und Weltzeit, in der viel auf dem Spiel steht. Kann die Menschheit in naher Zukunft den Klimawandel, den Verlust an Biodiversität, den Schwund an fruchtbaren Böden und die Rodung der Primärwälder, die Versauerung und Vermüllung der Ozeane, die Ausweitung urbaner Strukturen und auch das Wachstum der menschlichen Population stoppen oder wenigstens begrenzen? Werden sich Konzepte von Nachhaltigkeit durchsetzen oder werden autoritäre oder liberalistische Politikstile an Dominanz gewinnen, für die Umweltfragen sekundär sind?

Dabei ist es nicht entscheidend, ob das Anthropozän 1950, 1750, 1550 oder bereits im Neolithikum (so Scott 2017) seine Ursprünge hat. Entscheidend ist, ob die Umweltethik im voll ausgeprägten Anthropozän der Jetztzeit den entscheidenden Schritt von der bloßen Moralität (Kant) zur wirklichen Sittlichkeit (Hegel) gehen kann. Sittlichkeit schließt Kultur, Recht, Ökonomie und Politik ein. Diesen Schritt kann die Umweltethik nicht alleine gehen. Für sich genommen, ist sie dazu verurteilt, im Medium der Reflexion und der Analyse der aufgezeigten Argumentationslinien und Kategorien zu verbleiben. Sie hat keine Kraft außer dem zwanglosen Zwang guter Gründe. Es muss zwar der transzendente Wille der Umweltethik sein, im Anthropozän zur Gestalt des objektiven Geistes (im Sinne Hegels) zu werden, aber dieser transzendente Wille muss gesellschaftspolitische Wirklichkeit werden. In diesem Sinne liegt die Zukunft der Umweltethik nicht bei ihr allein.

Basisliteratur

- Elliot, Robert (Hg.) 1995: *Environmental Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- Krebs, Angelika (Hg.) 1997: *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Ott, Konrad 2010: *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg, Junius.
- Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.) 2016: *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart, Metzler.
- Vogt, Markus/Ostheimer, Jochen/Uekötter, Frank (Hg.) 2013: *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*. Marburg, Metropolis.

Literatur

- Böhme, Gernot/Schiemann, Gregor (Hg.) 1997: *Phänomenologie der Natur*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Brenner, Andreas 2008: *UmweltEthik. Ein Lehr- und Lesebuch*. Fribourg, Paulus.
- Ehlers, Eckardt/Krafft, Thomas (Hg.) 2006: *Earth System Science in the Anthropocene*. Berlin/Heidelberg, Springer.
- Elliot, Robert (Hg.) 1995: *Environmental Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- Eser, Uta/Potthast, Thomas 1999: *Naturschutzethik. Eine Einführung für die Praxis*. Baden-Baden, Nomos.
- Glacken, Clarence 1967: *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley, University of California Press.
- Habermas, Jürgen 2005: *Religion in der Öffentlichkeit*. In: Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt/M., Suhrkamp: 119–154.
- Haraway, Donna 2016: *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, Duke University Press.
- Hardmeier, Christof/Ott, Konrad 2015: *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurs-theoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Heidegger, Martin 1962: *Die Technik und die Kehre*. Neske, Pfullingen.
- Heidegger, Martin 1976: *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt/M., Klostermann.
- Hendlin, Yogi H. 2016: *Tiefenökologie*. In: Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart, Metzler: 195–202.
- Jenkins, Willis/Tucker, Mary E./Grim, John (Hg.) 2017: *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. New York, Routledge.
- Kallhoff, Angela 2002: *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*. Frankfurt/M., Campus.
- Kant, Immanuel [1785] 2000: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Immanuel Kant. *Werkausgabe in 12 Bänden, Band VII: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M., Suhrkamp: 7–102.
- Karafyllis, Nicole C. (Hg.) 2003: *Biofakte. Versuch über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen*. Paderborn, Mentis.
- Kirchhoff, Thomas/Karafyllis, Nicole C./Evers, Dirk/Falkenburg, Brigitte/Gerhard, Myriam/Hartung, Gerald/Hübner, Jürgen/Köchy, Kristian/Krohs, Ulrich/Potthast, Thomas/Schäfer, Otto/Schiemann, Gregor/Schlette, Magnus/Schulz, Reinhard/Vogelsang, Frank (Hg.) 2017: *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*. Tübingen, UTB/Mohr Siebeck.

- Klauer, Bernd/Manstetten, Reiner/Petersen, Thomas/Schiller, Johannes 2013: Die Kunst langfristig zu denken. Wege zur Nachhaltigkeit. Baden-Baden, Nomos.
- Krebs, Angelika (Hg.) 1997: Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Krebs, Angelika (Hg.) 1999: Ethics of Nature. A Map. Berlin, DeGruyter.
- Link, Christian 1991: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Gütersloh, Mohr.
- Lie, Svein Anders Noer 2016: Philosophy of Nature. Rethinking Naturalness. New York, Routledge.
- McKibben, Bill 1989: Das Ende der Natur. München, List.
- Meyer-Abich, Klaus Michael 1997: Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum. München, Hanser.
- Morton, Timothy 2016: Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence. New York, Columbia University Press.
- Næss, Arne 1989: Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy. Cambridge, Cambridge University Press.
- Neumann-Gorsolke, Ute 2004: Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener.
- Norton, Bryan G. 1987: Why Preserve Natural Variety? Princeton, Princeton University Press.
- Norton, Bryan G. 2005: Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management. Chicago, Chicago University Press.
- Ott, Konrad 2008: A modest proposal about how to proceed in order to solve the problem of inherent moral value in nature. In: Westra, Laura/Bosselmann, Klaus/Westra, Richard (Hg.): Reconciling Human Existence with Ecological Integrity. London/Sterling, Earthscan: 39–60.
- Ott, Konrad 2010: Umweltethik zur Einführung. Hamburg, Junius.
- Ott, Konrad 2015a: Kommunikation, Sprache und das Inklusionsproblem der Umweltethik. Zeitschrift für Semiotik 37 (3–4): 151–169.
- Ott, Konrad 2015b: Zur Dimension des Naturschutzes in einer Theorie starker Nachhaltigkeit. Marburg: Metropolis.
- Ott, Konrad 2016: On the meaning of eudemonic arguments for a deep anthropocentric environmental ethics. New German Critique 43 (2): 105–126. <https://doi.org/10.1215/0094033X-3511895>.
- Ott, Konrad/Döring, Ralf ³2011: Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit. Marburg, Metropolis.
- Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.) 2016: Handbuch Umweltethik. Stuttgart, Metzler.
- Potthast, Thomas/Ott, Konrad 2016: Naturalistischer Fehlschluss. In: Ott, Konrad, Dierks, Jan, Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): Handbuch Umweltethik. Stuttgart, Metzler: 55–60.
- Rappe, Guido 1995: Archaische Leiberfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außer-europäischen Kulturen. Berlin, Akademie.
- Rolston, Holmes, III 1988: Environmental Ethics. Duties to and Values in The Natural World. Philadelphia, Temple University Press.
- Romahn, Katrin S. 2003: Rationalität von Werturteilen im Naturschutz. Frankfurt/M., Lang.
- Rosa, Hartmut 2014: Die Natura als Resonanzraum und als Quelle starker Wertungen. In: Hartung, Gerald/Kirchhoff, Thomas (Hg.): Welche Natur brauchen wir? Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts. Freiburg, Alber: 123–141.
- Sandler, Ronald/Cafaro, Philip (Hg.) 2005: Environmental Virtue Ethics. Lanham, Rowman & Littlefield.
- Schäfer, Lothar 1993: Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Schneider, Herbert W. 1963: A History of American Philosophy. 2. Edition. New York/London, Columbia University Press.
- Scott, James C. 2017: Against the Grain. A Deep History of the Earliest States. New Haven/London, Yale University Press.
- Scruton, Roger 2012: Green Philosophy. How to Think Seriously About the Planet. London, Atlantic.
- Seel, Martin 1991: Eine Ästhetik der Natur. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Taylor, Paul W. 1986: Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. Princeton, Princeton University Press.
- Usher, Michael/Erz, Wolfgang (Hg.) 1994: Erfassen und Bewerten im Naturschutz. Heidelberg, Quelle & Meyer.
- Vogt, Markus/Ostheimer, Jochen/Uekötter, Frank (Hg.) 2013: Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel. Marburg, Metropolis.
- Warren, Mary Anne 2000: Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things. Oxford, Clarendon Press.
- Wedemeyer-Kolwe, Bernd 2017: Aufbruch. Die Lebensreform in Deutschland. Darmstadt, WBG/von Zabern.
- Wetlesen, Jon 1999: The moral status of beings who are not persons. A casuistic argument. Environmental Values 8 (3): 287–323.
- Wilson, Edward O. 1984: Biophilia. The Human Bond with Other Species. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wolschke-Bulmahn, Joachim 1990: Auf der Suche nach Arkadien. Zu Landschaftsidealen und Formen der Naturaneignung in der Jugendbewegung und ihrer Bedeutung für die Landespflanze. München, Minerva.