

Filippo Bertolini

NATUR – WERT –
MENSCH

*Studien zur rationalen Fundierung
einer Umweltethik bei McDowell und
der Philosophischen Anthropologie*

ibidem

FILIPPO BERTOLINI

Natur – Wert – Mensch

Studien zur rationalen Fundierung einer Umweltethik bei
McDowell und der Philosophischen Anthropologie

Der vorliegende Text ist 2015 vom Autor unter dem Titel „Der Wert der Natur im Selbstverständnis des Menschen. Untersuchungen zur rationalen Fundierung einer Umweltethik bei McDowell, Scheler, Plessner und Gehlen“ als Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg eingereicht worden. Die Gutachter waren Prof. Dr. Peter McLaughlin und Prof. Dr. Anton F. Koch.

Filippo Bertolini

NATUR – WERT – MENSCH

Studien zur rationalen Fundierung einer Umweltethik bei
McDowell und der Philosophischen Anthropologie

ibidem
Verlag 

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN-13: 978-3-8382-7402-7

© *ibidem*-Verlag, Stuttgart 2019

Alle Rechte vorbehalten

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und elektronische Speicherformen sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form, or by any means (electrical, mechanical, photocopying, recording or otherwise) without the prior written permission of the publisher. Any person who does any unauthorized act in relation to this publication may be liable to criminal prosecution and civil claims for damages.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	9
I	Das Problem des umweltethischen Pluralismus	17
2	Das Problem der Umweltethik	19
2.1	Grundpositionen – ideengeschichtlicher Abriss	19
2.2	Das Problem der konzentrischen Struktur	30
2.3	Das Problem der Verknüpfung von Normativität und Natur .	32
2.3.1	Der intrinsische Wert	32
2.3.2	Der naturalistische Fehlschluss	35
3	McDowells Verknüpfung von Normativität und Natur	49
3.1	Die Wiederverzauberung der Natur	57
3.1.1	Rückgriff auf die naturalistische Ethik von Aristoteles	59
3.1.2	Die zweite Natur des Menschen	61
3.1.3	Werte in der Natur	64
3.2	Der Vergleich zwischen Mensch und Tier	70
3.2.1	Die Proto-Subjektivität des Tieres	72
3.2.2	Die Innenwelt der Tiere	74
3.2.3	Bezug auf den Pathozentrismus	76
3.3	Die zweite Natur als Lösung für den umweltethischen Pluralismus	82
3.4	Eine einseitige Versöhnung von Natur und Vernunft	90

II Das inhaltliche Problem der umweltethischen Forderung 93

4	Die Stellung der Natur im Kosmos bei Scheler	95
4.1	Der stufenförmige Aufbau der Natur	96
4.1.1	Psychologie der Pflanze	97
4.1.2	Psychologie des Tieres	102
4.2	Bildung aus den unteren Stufen des Psychischen	107
4.2.1	Der Mensch-Tier-Unterschied	III
4.2.2	Die Abhebung des Menschen durch den Geist	113
4.3	Leben und Geist	117
4.4	Exkurs: Die Kategorien des Organischen bei Nicolai Hartmann	122
4.5	Die Ethik des Fühlens	130
4.5.1	Lebensgefühle	134
4.5.2	Der Wert des Lebens	136
4.5.3	Umgehung des Sein-Sollen Problems durch das Lebensgefühl	141
4.6	Der Wandel des Mensch-Natur-Verhältnisses in den Weltalter .	145
5	Plessners Stufen des Organischen	153
5.1	Natur im Bewusstsein	153
5.2	Die Grundkategorien des Vitalen	157
5.2.1	Doppelaspektivität	160
5.2.2	Positionalität	162
5.3	Lebenskreis des Organismus	167
5.4	Der Aufbau der Natur	170
5.4.1	Die Pflanze	171
5.4.2	Das Tier	172
5.4.3	Der Mensch	176
5.5	Das Problem der Mitwelt	178
5.5.1	Die anthropologischen Grundgesetze	187
6	Die Stellung des Menschen und der Natur bei Gehlen	195
6.1	Der Mensch als Mängelwesen	198
6.1.1	Rückgriff auf Herder	199
6.1.2	Der Mensch als handelndes Wesen	203

6.1.3	Handlung, Sprache und Antrieb	205
6.2	Die zweite Natur als Entlastung des Menschen	211
6.3	Mitwelt und Kulturumwelt durch Sprache	216
6.3.1	Exkurs: Meads Konzeption als pragmatistische Lösung des Mitwelt-Problems	219
6.3.2	Die Institutionenethik	223
6.4	Die Natur im technischen Zeitalter	230
6.4.1	Die Natur erster Hand	239
6.4.2	Selbstwert im Dasein	241
6.5	Die unbestimmte Verpflichtung zur Erhaltung des Lebens . .	244
7	Ergebnisse der Untersuchung	251
8	Nachwort	265
9	Anhang	273
	Literaturverzeichnis	279

I Einleitung

Warum sollten wir die Natur schützen?

Die geläufige Antwort auf diese Frage bezieht sich heutzutage auf das allgemeine Wohlergehen des Menschen: Der Mensch soll die Natur schützen und bewahren, damit es ihm und seinen zukünftigen Generationen gut geht. Diese Antwort hat sich aus einem Weltbild heraus entwickelt, das für die Geschichte der Philosophie grundlegend ist. Der Mensch (griech. ἄνθρωπος) steht im Mittelpunkt (κέντρον: Dorn, Zirkelspitze) der Welt. Die Rede ist daher von einem anthropozentrischen Weltbild bzw. vom Anthropozentrismus. Die Natur ist für den Menschen durch natürliche Mittel erklärbar, erforschbar und in weiten Teilen beherrschbar geworden. Sie steht diesem als Objekt gegenüber, das nicht von ihm geschaffen wurde. Eine solche Unterscheidung ermöglicht es dem Menschen sich seinerseits als *animal rationale* auszuzeichnen und frei über die Natur zu verfügen. Doch akute Umweltprobleme wie Klimawandel, Überfischung der Weltmeere, Desertifikation oder Verminderung der Biodiversität stellen diese menschliche Dominanz infrage. Der technologische Wandel seit der Industrialisierung im 17. Jh. hat eine Transformierung der Natur im großen Ausmaße erst ermöglicht. Dadurch nimmt die heutige Verschmutzung der globalen Welt immer weiter zu. Die Problematik ist daher eine Ernsthaftigkeit und vielleicht ernster als je zuvor. Die Philosophie wird dazu herausgefordert, das traditionelle Bild des Menschen und dessen Beziehung zur Natur zu überdenken. Wie der Begriff Umwelt bereits sagt, wird die Natur in jenem Weltbild ausschließlich als *Um*-welt des Menschen gesehen. Sie umgibt ihn als Objekt, von dem er sich als Mensch abgrenzt. Ganz nach der utilitaristischen Tradition, nach der das Primat des Nutzens und des Interesses gilt, wird die Natur als instrumenteller Träger von Funktionen bezüglich Produktion und Information für den Menschen angesehen. Sie gewährleistet ihm z. B. eine höhere Lebensqualität durch die Befriedigung seiner ästhetischen und psychologischen Be-

dürfnisse. Verschmutzung, Übernutzung und Umwandlung der Umwelt sind hier in dem Maße gerechtfertigt, als dies zum allgemeinen Nutzen des Menschen beiträgt. Ein zu starkes Ausmaß derselben wird als Verringerung dieses Nutzens interpretiert. Die rein gegenständlich bestimmte Natur wird in diesem Fall als Problem in Form materiellen Schadens wahrgenommen. In der zeitgenössischen Philosophie gibt es allerdings Strömungen, die aus einer Intuition heraus jene anthropozentrischen Nutzenerwägungen negieren und stattdessen die Frage nach ethischen Werten der Natur stellen.

Doch angenommen, man wäre der letzte Mensch auf der Erde und könnte mit einer Bombe eine beliebige Tierart wie z. B. die gesamte Blauwalpopulation ausrotten – würde man die Bombe zünden?¹ Bei Menschen, die dies als unmoralisch empfinden, würde das anthropozentrische Argument der zukünftigen Generationen nicht mehr gelten, da es keine Nachkommen in dieser fiktiven Welt mehr gäbe. Wenn Natur zudem allein als Instrument des Menschen angesehen wird, fällt die Konsequenz des menschlichen Handelns an ihr letztendlich immer allein auf den Menschen zurück. Dadurch scheint es unmöglich, von einem direkten Schaden an der Natur zu sprechen, wie es das Gedankenexperiment nahe legt. Stützt man sich allein auf moralische Überlegungen, ergibt sich formal das gleiche Problem: Moral ist immer als Moral für den Menschen bestimmt. Natur wird im Anthropozentrismus als Objekt des Menschen gesehen. Also fällt jegliches Handeln des Menschen an der Natur auf ihn als moralischen Agenten zurück. Die Differenz zwischen moralischem Subjekt und moralischem Objekt stellt bei dem Versuch einer ethischen Berücksichtigung der Natur jedoch ein Problem dar, wenn außer dem Menschen kein moralisches Subjekt gegeben ist. Die Sorge um die Natur müsste demnach allein vom Menschen abhängen. Wäre es folglich nicht unmoralisch, als letzter Mensch auf der Erde die gesamte Blauwalpopulation auszurotten? Genau hier betreten wir den Rand der Ethik, an den sich die Umweltethik als philosophische Disziplin begibt. Als Argumente sind nämlich nur die Intuition und das Gefühl gegeben, die allerdings keine rational fundierten Argumente sind. Grundlegend stellt sich das Problem eines ethischen Maßstabes abseits der Präferenzen

¹Das Gedankenexperiment des letzten Menschen stammt von Richard Routley (später Sylvan). Vgl. Routley, R. (1973), 'Is there a need for a new, an environmental ethic?'. In: *Proceedings of the 15th World Congress of Philosophy* 1.

des Menschen. Die Frage ist, ob die Natur einen Wert unabhängig des menschlichen Nutzens besitzt. Natur soll nicht mehr als rein naturwissenschaftliches Objekt des Menschen fungieren, da sie angeblich einen Wert für sich besitzt. Dennoch ist es ungewiss, wie sich dieser Wert begründen lässt bzw. was dessen Ursprung ist.

Die akademische Umweltethik setzt sich mit einem ethischen Umgang mit der Natur auseinander. Durch bestimmte Einschränkungen des Begriffes fallen ihre Forderungen jedoch entsprechend unterschiedlich aus. Sprechen wir von Umwelt, meinen wir bereits die Umwelt des Menschen. Diese wäre von der Umwelt eines Tieres ebenso wie von der Umwelt einer Pflanze zu unterscheiden. Der ökologische Begriff Umwelt hingegen ist ein kulturell gebildeter Begriff des Menschen². Dahingehend ist in der Umweltethik zwischen anthropozentrischen und nonanthropozentrischen Fachbereichen zu unterscheiden. Die Behauptung einer nonanthropozentrischen Umweltethik ist die, dass in der Menschheitsgeschichte aufgrund des anthropozentrischen Weltbildes, salopp gesagt, etwas schief gelaufen ist, da Umweltprobleme besonders zu unserer Zeit eine immer größere Dimension annehmen. Ihr Gebiet umfasst pathozentrische, biozentrische und holistische Teildisziplinen, die sich als Erweiterungen des Anthropozentrismus verstehen. Der Mensch soll als moralisches Wesen sein ethisches Spektrum auf Außermenschliches ausdehnen und die Gemeinschaft der moralischen Dinge auf die Natur hin erweitern. Doch die philosophischen Ansätze fallen unabhängig dieser Teildisziplinen unterschiedlich aus. In Bezug auf Werte gibt es Vertreter, die naturalistisch argumentieren, andere hingegen sprechen von Werten, die metaphysisch begründet sind. Was in der Natur hingegen einen Wert besitzt, ist je nach Lehre zu unterscheiden. Dies führt zu erheblichen Schwierigkeiten, die zu Unstimmigkeiten in der Umweltethik als philosophische Disziplin führen. Die Argumentation schließt nämlich unmittelbar von einem Ist-Zustand auf ein Sollen, das ethisch gefordert wird. Das ist argumentativ unzulässig und als naturalistischer Fehlschluss bekannt. Die Annahme, dass es Werte in der Natur gibt, impliziert gemäß der philosophischen Debatte über den naturalistischen Fehlschluss eine Trennung naturwissenschaftlicher Tatsachen vom logischen Raum. Diese Dichotomie zwischen

²Vgl. Faber, M./Manstetten, R. (2003), *Mensch – Natur – Wissen. Grundlagen der Umweltbildung*, Göttingen, S. 14-16.

Tatsache und Wert, zwischen Natur und Normativität liegt im Hintergrund der vorliegenden Studien: Um eine nonanthropozentrische Umweltethik zu begründen, ist der naturalistische Fehlschluss hinreichend zu entkräften oder zumindest zu umgehen, wenn er sich nicht gänzlich aufheben lässt.

In dieser Untersuchung wird hierfür ein Ansatz vorgeschlagen, der einer rational unbegründeten Argumentationsform mit Gefühlen, wie sie von einer nonanthropozentrischen Umweltethik geleistet wird, einen theoretischen Boden anbietet. Dieser theoretische Boden soll die umweltethischen Positionen formal und inhaltlich miteinander verknüpfen können. Anhand der Philosophen McDowell, Scheler, Plessner und Gehlen analysiere ich in den folgenden Kapiteln, inwiefern dies im Verständnis der Natur begründet liegt, die heutzutage ausschließlich im Rahmen der Naturwissenschaften begriffen wird. Der naturalistische Fehlschluss wird von den behandelten Autoren auf unterschiedliche Weise entkräftet, was die hinreichende Bedingung darstellt. Damit ein Sollen über den Umgang mit der Natur formuliert werden kann, müssen entweder Normativität und Natur vereint, oder das Sollen relativiert werden. Zunächst werde ich versuchen, das Problem der Unvereinbarkeit von umweltethischen Positionen mit der Konzeption von John McDowell zu lösen. Dieser widmet sich in *Mind & World* grundsätzlich der Frage, wie sich der Geist auf Welt bezieht. Nach einer Überprüfung, inwiefern dessen Argumentation auf das eingangs gestellte Problem bezogen werden kann, sind die geistigen Ursprünge seines Gedankens zurückzuverfolgen. McDowell spricht hierbei von einer Entzauberung der Natur. Als Folge einer solchen Entzauberung ist die Rechtfertigung von moralischen Urteilen vollständig von der Natur zu trennen. McDowells Vorhaben ist, diese wieder logisch miteinander zusammenzufügen, wodurch die Natur zugleich wiederverzaubert wird. Hierfür bedient er sich eines bekannten philosophischen Konzeptes der zweiten Natur. Die zweite Natur wird vom Menschen aufgrund seiner Rationalität gebildet. Um dieses Argument zu entwickeln, ist laut McDowell die Frage notwendig, wie Geist und Natur miteinander interagieren. Der Mensch ist durch den Geist ebenso gekennzeichnet wie er als Lebewesen ein Teil der Natur ist. Dennoch ist er laut McDowell nicht als metaphysisch geteiltes Wesen zu begreifen.

Der ersten Teil dieser Untersuchung beschäftigt sich mit der Frage, ob sich die unterschiedlichen Positionen der Umweltethik als kulturelle Positionen des

Menschen in die Theorie eines umweltethischen Pluralismus formal integrieren lassen. Der Grundgedanke ist hierbei nicht eine Substitution des Anthropozentrismus, sondern ein epistemisch fundierter Anthropozentrismus, dessen Inhalt eine menschliche Sorge der Natur ist. Es wird versucht, das Problem der Vereinbarkeit der umweltethischen Positionen mit dem erarbeiteten Argument der zweiten Natur zu lösen. Der Schwerpunkt des ersten Teils liegt auf dem formalen Problem der Verknüpfung zwischen den einzelnen umweltethischen Positionen. Diese orientieren sich an den Phänomenen der Natur wie Pflanze, Tier und Mensch. Hierbei gehen sie allerdings von jeweils unterschiedlichen epistemologischen und ontologischen Voraussetzungen aus. Anhand der Konzeption der Autoren Scheler, Plessner und Gehlen untersuche ich im zweiten Teil, wie sich eine als zweite Natur begriffene, pluralistische Umweltethik inhaltlich begründen lässt. Diese inhaltliche Fundierung soll rational zu begreifen sein, indem nicht mit Gefühlen oder Intuition argumentiert wird, sondern diese entweder als Argumente verworfen oder die Gefühle selbst rational erfasst werden. Hierfür ist das erarbeitete Argument der zweiten Natur nach McDowell inhaltlich zu vertiefen. Meine Behauptung ist, dass die Frage nach dem Umgang des Menschen mit der Natur grundsätzlich ein Stellen der Frage nach dem Menschen erfordert. Allein der Mensch als Wesen, das denkt und handelt, ist in der Lage, sich auf die Natur als Teil von Welt zu beziehen. Dennoch muss für eine ethische Forderung gefragt werden, inwiefern sich die menschliche Welt von der bloß tierischen oder pflanzlichen Umwelt unterscheidet und was sie gemeinsam haben, damit das moralische Spektrum auf diese erweitert werden kann.

Im Rahmen der philosophischen Anthropologie werden hierfür unterschiedliche Vorschläge gemacht. Der Schwerpunkt in den Kapiteln vier bis sechs ist daher die Untersuchung der Frage, ob sich der Mensch als bloßes Tier mit Vernunft kennzeichnen lässt, das Sorge um seine Umwelt trägt und inwiefern diese Sorge mit der Stellung des Menschen in der Natur zusammenhängt. Max Scheler gilt allgemein als der Begründer der philosophischen Anthropologie. Seine Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, lässt sich als Zusammenfassung und Erweiterung seiner bisherigen philosophischen Gedanken sehen, die zugleich jene philosophische Disziplin einläutet. Als einstiger Schüler Edmund Husserls führt Scheler den Gedanken der Phänomenologie fort. Diese begreift die Erscheinungen als konstitutiv für die Erkenntnis und versucht, das

Wesen der Dinge auf diese Weise zu begründen. Die philosophische Anthropologie hat allerdings den Menschen und sein Wesen im Fokus, das sie in Bezug auf die Natur begreifen möchte. Demnach ist zu untersuchen, wie dieser Bezug bei Scheler, Plessner und Gehlen philosophisch begründet wird.

Im vierten Kapitel wird Schelers Argumentation der Stellung des Menschen in der Natur als Stufenbau kritisch nachverfolgt. Bezüglich der Fragestellung jenes unbegründeten Gefühls, das als Ausgangspunkt der nonanthropozentrischen Umweltethik fungiert, wird Bezug auf dessen materiale Wertethik genommen, mit der sich jenes Gefühl rational erklären lassen kann. Einen anderen Weg gehen Plessner und Gehlen, die beide auf ihre Weise die Metaphysik gänzlich aus der Anthropologie streichen möchten.

Das fünfte Kapitel widmet sich Helmuth Plessners philosophischen Gedanken, der anhand seiner Schrift *Die Stufen des Organischen und der Mensch* rekonstruiert werden soll. Dies geschieht mit der Absicht die Frage zu beantworten, wie sich der Mensch in einen Stufenbau des Organischen einfügt. Am Ende des Kapitels wird geprüft, ob und inwiefern in einer solchen Konzeption die Natur innerhalb der ethischen Sphäre des Menschen als zweite Natur berücksichtigt werden kann.

Das sechste Kapitel geht näher auf Arnold Gehlens Analyse des Menschen in Bezug auf die Natur ein. Gehlen erklärt den Menschen und dessen Eigenschaften mit einem Mängeldasein. Einen Bezug zur Natur veranschaulicht Gehlen in kulturanthropologischen und soziologischen Studien, die in die Untersuchung nach einer inhaltlichen Fundierung der Umweltethik mit einbezogen werden müssen. Besondere Berücksichtigung findet hier der Begriff der zweiten Natur, den Gehlen aus dem natürlichen Wesen des Menschen ableitet. Um diesen Begriff zu entwickeln, geht er im Gegensatz zu Plessner und Scheler weder von einer Metaphysik noch von einem Stufenbau der Natur aus, welche er beide ablehnt. Die drei Anthropologen wiederum richten sich insgesamt gegen einen Naturalismus, wie er von McDowell vertreten wird.

Es geht in dieser Untersuchung jedoch nicht um die Frage, welche Position oder Weltanschauung die Richtige ist. Das Problem der Vereinbarkeit der umweltethischen Positionen entscheidet sich über mehrere Ebenen der Philosophie hinweg. Mit dem Argument der zweiten Natur als formaler und der Stellung des Menschen in der Natur als inhaltlicher Lösungsvorschlag werden in

diesem Buch erstmalig zwei bislang unbeleuchtete Aspekte des Problems analysiert. Unabhängig davon, ob von Anthropozentrismus, Pathozentrismus, Biozentrismus oder Holismus gesprochen wird, ist es notwendig zu wissen, wie der Mensch zur Natur in Beziehung steht, woraus sich dann ein Denken über einen ethischen Umgang mit ihr ergeben kann. Dies soll den einzelnen Positionen der akademischen Umweltethik als Vorschlag dienen, wie sie ihre Forderungen rational fundieren können. Mein Versuch ist es, mit diesem Ansatz den Wert der Natur als zweite Natur im Selbstverständnis des Menschen zu begreifen.

Teil I

Das Problem des umweltethischen
Pluralismus

2 Das Problem der Umweltethik

2.1 Grundpositionen – ideengeschichtlicher Abriss

Im Vergleich zu den großen epistemologischen und moralischen Fragen der Philosophie befasst sich die Umweltethik als junge Disziplin mit einem Problem, das explizit dem post-industriellen Zeitalter zugerechnet werden kann.³ Die Umweltethik ist eine Teildisziplin der angewandten Ethik und beschäftigt sich mit Werten und Normen im menschlichen Naturumgang. Ihren Anfang fand sie in der Mitte des 20. Jahrhunderts mit den berühmten Aufsätzen von Aldo Leopold und dem Buch *Silent Spring* von Rachel Carson⁴.

Die professionelle Umweltethik wurde in den USA am Earth Day 1970 begründet. Die weltweit erste Konferenz mit dem Thema Philosophy and Environmental Crisis wurde 1971 an der Universität in Georgia veranstaltet und J. Baird Callicott hielt im selben Jahr ein erstes Seminar an der Universität Wisconsin. Als erster deutscher Vertreter der Umweltethik bemerkt Hans Jonas:

Die Natur als eine menschliche Verantwortlichkeit ist sicher ein Novum, über das die ethische Theorie nachsinnen muss.⁵

Die grundsätzliche Forderung der Umweltethik ist die Anerkennung eines Wertes der außermenschlichen Natur. Hierzu sind unterschiedliche Fachgebiete des Nonanthropozentrismus wie Pathozentrismus Biozentrismus und Holismus entstanden. Diese basieren auf einer stufenweisen Erweiterung der anthropozentrischen Ethik gemäß der aristotelischen *scala naturae*. Der Umweltethik unterliegt dadurch eine konzentrisch-geometrische Struktur⁶. Dieser unterliegt das Prinzip, je weiter der Rahmen desjenigen gefasst wird, was zum Gegenstand

³Einen umfassenden Überblick zur anfänglichen Historie der Umweltethik gibt Roderick Nash. Vgl. Nash, R. (1988), *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. Wisconsin.

⁴Vgl. Leopold, A. (1949a), *The Land Ethic, A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford, New York und vgl. Carson, R. (1962), *Silent Spring*. Houghton Mifflin.

⁵Jonas, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M., S. 27.

⁶Siehe Anhang, Abbildung 8.1.

der moralischen Erwägung gemacht werden soll, desto radikaler ist der daraus resultierende Standpunkt für das praktische Handeln und für die normativen Vorschriften, sprich, für die menschliche Gesellschaft im Allgemeinen.

Eine pathozentrische Perspektive plädiert für die Empfindsamkeit aller Lebewesen. Sie schließt einen Eigenwert der empfindungsfähigen Natur in die bestehende Ethik ein. Dieser Eigenwert konstituiert sich aus einem erweiterten Begriff von Wohlbefinden, der vom Menschen auf empfindsame Lebewesen übertragen wird. Die Empfindsamkeit wird auf Reaktionen des Lebewesens auf bestimmte Situationen zurückgeführt, die beobachtbar sind. Das Kriterium des Wertes leitet sich daher aus positiven und negativen Empfindungen ab, was als Interesse oder Bedürfnis begriffen wird. Das Wohlbefinden eines Lebewesens ergibt sich demzufolge aus dem Herbeiführen von positiven und dem Vermeiden von negativen Empfindungen, wie z. B. Schmerzen.

Der Pathozentrismus ist eine Form des Utilitarismus, der auf empfindungsfähige Lebewesen ausgeweitet wird. Das größtmögliche Wohlergehen aller als angestrebter Idealzustand betrifft im Pathozentrismus auch Tiere. Hierdurch wird eine Tierethik begründet, wie sie mit Tom Regan und Peter Singer ihre berühmtesten Vertreter findet. Tom Regan argumentiert diesbezüglich deontologisch. Das bedeutet, dass das Urteil über eine bestimmte Handlung nicht von ihren Konsequenzen abhängig ist. Mit diesem Argument setzt sich Regan für Tierrechte ein, die allein auf inneren Werten von Tieren beruhen und auf das Leben zurückzuführen sind⁷. Peter Singer hingegen argumentiert durchgehend utilitaristisch. Bereits der Titel seines Aufsatzes *All Animals are Equal* (1976), weist in Anlehnung an die in George Orwells Roman „Animal Farm“ gemachte Aussage »All animals are equal, but some are more equal than others«⁸ auf einen Vergleich zum Rassismus hin⁹. Die Forderung Singers lautet, dass Tiere auf ähnliche Weise wie andersfarbige Menschen im moralischen Spektrum des Menschen einen Platz finden sollen. Dafür weist er auf die Relativität menschlicher Ethik hin. So wurde beispielsweise vor 200 Jahren Sklavenerhaltung als legitim erachtet, da andersfarbige Menschen nicht als Menschen angesehen wurden. Singer verwendet hier den Begriff des Speziesismus, der die Dis-

⁷Vgl. Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*. Berkeley, CA.

⁸Orwell, G. (1988), *Animal Farm*. London, S. 92.

⁹Vgl. Singer, P. (1976), 'All Animals are Equal'. In: Reagan, T./Singer, P. (Hrsg.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs.

kriminierung einer Spezies durch die vermeintliche Überlegenheit einer anderen Spezies umfasst. Andersfarbige Menschen wurden dann in das moralische Spektrum des Menschen dann eingegliedert, als die Sklaverei weltweit verboten wurde. Die Menschheitsgeschichte befindet sich Singer zufolge in Bezug auf die Tierhaltung in einer moralischen Entwicklung, wie sie mit der Abschaffung der Sklaverei gegen Ende des 18. Jh. stattgefunden hat. Singers Ziel ist die Abschaffung des Fleischkonsums sowie ein Verbot von Tierversuchen. Als Mittel dazu dient eine Erweiterung des moralischen Spektrums auf fühlende Lebewesen. Dabei bezieht er sich auf das Prinzip der Gleichheit der Interessen empfindungsfähiger Lebewesen. Indem der Mensch z. B. das Interesse hat, Tiere zu essen, werden die Interessen der Tiere den Menschen untergeordnet. Die Argumentation basiert weniger auf Werten, als auf den Bedürfnissen und Interessen der Tiere.

Wenn der Mensch eine anthropozentrische Weltsicht vertritt, ist laut Singer der Speziesismus die logische Konsequenz. Durch das Argument der Kontingenz von Werten stößt Singer an das Problem des intrinsischen Wertes. Hierzu führt er einige Gedankenexperimente an, die z. B. den intrinsischen Wert eines Tyrannen mit dem eines Affen vergleichen und stellt die Frage, weshalb in der bestehenden Ethik anstelle von Tieren nicht ein Mensch mit geistiger Behinderung für Versuche infrage käme. Hierdurch schließt er das Vorhandensein einer bestimmten Eigenschaft des Menschen aus, die diesem einen höheren Wert verleihen soll¹⁰. Allerdings könnte man mit demselben Argument der Relativität gegen seinen Gedanken argumentieren, der von persönlichen Interessen und Vorlieben gekennzeichnet sein könnte. Singer versteht seinen Aufruf jedoch als Warnung, dass man in einer vorherrschenden Ideologie seine philosophischen Ideen nicht ausreichend hinterfragt. Dieser Aufruf ist der erste wichtige Schritt zu einem Brückenschlag weg von einer anthropozentrischen Ethik hin zu einer Erweiterung des ethischen Spektrums des Menschen.

Grundlegende Kritik findet eine pathozentrische Position aufgrund ihrer utilitaristischen Argumentationsweise. So sind die Interessen und Bedürfnisse von Tieren zu respektieren, was das Vermeiden von Quälen und Zufügen von Leid impliziert. Hier bleibt jedoch die Frage offen, wie das Kriterium mit dem na-

¹⁰Vgl. Singer, P. (1984), Kap. 3. 'Gleichheit für Tiere?'. In: Praktische Ethik. Stuttgart, S. 92-96.

türlichen Leid eines Tieres zusammenhängt. Wäre es moralisch verwerflich, eine Horde hungriger Wölfe auf eine Schafherde zugehen zu lassen? Welches Bedürfnis wäre hier das wertvollere, das des Wolfes oder das des Schafes? Über das Gleichgewicht eines Ökosystems, das hierbei als Argument angeführt werden könnte, kann im Pathozentrismus ebenso keine Aussage getroffen werden, was zu einer Unvereinbarkeit mit anderen Positionen der Umweltethik führt. Dadurch, dass Tiere keine selbstbewussten Wesen sind, spielt es im Pathozentrismus nach Singer keine Rolle, ob ein Tier getötet wird oder nicht. Das Leben eines Tieres als Argument für das Nicht-Töten einzuführen, erweitert jedoch bereits die ethische Argumentationsebene über den Pathozentrismus hinaus. Hier gelangen wir von einer Tierethik zu einer Ethik des Lebendigen überhaupt. Würde man die Argumentationsbasis über empfindungsfähige Wesen hinaus erweitern, bliebe in der utilitaristischen Form der Argumentation nämlich offen, womit z. B. das Interesse einer Pflanze gerechtfertigt werden könnte. Selbst wenn jene Erde, Licht oder Wasser zum Wachsen braucht, würde der Interessebegriff voraussetzen, dass Pflanzen etwas wie Empfindungsfähigkeit oder Subjektivität besäßen, was wiederum eine entsprechende Weltanschauung voraussetzen würde. So spricht man z. B. bei einem Auto nicht von einem Interesse an Benzin, obwohl es dieses braucht, um fahren zu können.

Eine biozentrische Sichtweise betrachtet alles Leben und damit alle Lebewesen für sich selbst als wertvoll. Eine solche Position argumentiert grundsätzlich mit intrinsischen Werten. Im Pathozentrismus sind z. B. Pflanzen nur deshalb schützenswert, da sie Tieren als leidfähigen Wesen zur Nahrung dienen. Der Biozentrismus hingegen schließt fühlende Lebewesen ebenso ein, wie alles, was überhaupt lebendig ist. Das Leben wird hier zum Kernargument, das von Menschen auf Pflanzen und Tiere ausgeweitet wird. So fordert Albert Schweitzer eine Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben als Resignation, Lebensbejahung und Ethik, die mystisch begründet wird¹¹. Auf ähnliche Weise möchte die von James Lovelock geforderte *Gaia-Hypothese* alles Leben und damit alle Lebewesen insgesamt in das moralische Blickfeld rücken¹². Hier wird der Planet Erde als Lebewesen gesehen, das einen eigenen Wert besitzt. Eine monistisch-

¹¹Vgl. Schweitzer, A. (1982), *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus 5 Jahrzehnten*. München, S. 156.

¹²»The concept of Gaia is entirely linked with the concept of life.« Vgl. Lovelock, J. (1982), *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*. New York, S. 15.

biozentrische Position, die das Leben allein zum moralischen Kriterium erhebt, führt zwangsläufig zu kontroversen Debatten, wie z. B. die über den Wert eines schwerkranken Menschen oder das Töten von Bakterien und Insekten. Was würde hier ein moralisches Recht auf Leben festlegen, das das Leben eines Menschen von dem eines Bakteriums unterscheidet?¹³ Diese ungelöste Frage kann ein radikal vorgenommener Biozentrismus nicht beantworten, der das Leben allein als Argument betrachtet.

Als letzte Position der Umweltethik geht der Holismus noch einen Schritt weiter. Hier wird sowohl alles Belebte als auch alles Unbelebte als eine organische Ganzheit aufgefasst. Ein berühmter Vertreter dieser Sichtweise ist der norwegische Philosoph Arne Næss, der als Begründer der Tiefenökologie gilt. Diese Lehre fordert, dass eine Ökologie ihre fundamentalen Bestimmungen hinterfragen soll. Dadurch weitet sie das umweltethische Problem auf die Metaphysik aus. Die Natur soll Næss zufolge durchgehend als *natura naturans*, als Subjekt verstanden werden.¹⁴ Indem der Mensch die Natur gebraucht und bewertet, spielt er bereits die Rolle des Bewertenden und das bedeutet, dass die Werte im Wert für den Wertenden liegen. Næss' Ansatz greift die Frage nach dem *Warum?* auf. Diese skeptische Frage bezieht sich jedoch nicht auf dessen Weltanschauung.

In seiner als *Ecosophie-T* betitelten Theorie argumentiert Næss auf eine fundamentalistische Weise und fasst bestehende Weltanschauungen und Religionen als Axiome zusammen, deren Summe er als pluralistisches Fundament seiner Theorie setzt. Als Beispiele dieses Fundamentes seiner Theorie, die er stufenweise darauf aufbaut, führt er mehrere philosophische Systeme, Religionen und Weltanschauungen an. Auf dieser Weltanschauungsebene realisiert sich das große Selbst, das sich aus kleinen Selbstern zusammensetzt. Das Selbst ist jedoch nicht individualistisch als das egoistische Selbst des Menschen zu begreifen. Hierbei orientiert sich Næss an östlichen Lehren wie dem Buddhismus und

¹³Vgl. Krebs, A. (1996), 'Naturethik im Überblick'. In: A, K. (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M., S. 356-357.

¹⁴Der Grundgedanke hierzu findet sich in der späidealistischen Philosophie von Schelling sowie auch in der Philosophie von Spinoza. In Bezug auf Næss' *Ecosophie-T*, die an Spinozas Monismus orientiert ist, stellt sich folglich die klassische Frage nach Subjekt und Objekt und deren Indifferenz, die auch den Späidealisten schwerwiegende Probleme aufwirft – selbst wenn jene Denker die Natur nicht als moralisches Objekt verstehen, worin sich Næss und seine *Ecosophie-T* unterscheidet. Vgl. Næss, A. (1977), 'Spinoza and Ecology'. In: *Philosophia* 7 Nr. 1.

Hinduismus, die eine Unterscheidung zwischen Ego und wahren Selbst treffen¹⁵.

Das große Selbst ist demzufolge als Kollektiv zu verstehen und Næss' Aufruf, dessen Vielfältigkeit zu maximieren. Das Individuum wird in einer Symbiose mit diesem Kollektiv betrachtet und nicht mehr als Gegenüber der Natur. Mit zunehmender Identifikation des kleinen Selbst im Anderen weitet es sich aus und wird vertieft, indem es seine Potenziale im Anderen verwirklicht. Demzufolge ist die Maximierung der Selbstrealisierung als die Maximierung der Vielfältigkeit allen Lebens zu verstehen. Aus der Selbstrealisierung ergibt sich der Altruismus als logische Konsequenz, da das Selbst nicht mehr als das individuelle Selbst begriffen wird. Das Konzept wird laut Næss überflüssig, wenn unter Einbezug anderer Spezies und der Natur in die Ethik des Menschen das große Selbst anerkannt wird. Der Begriff der Ethik wird durch den der Selbstrealisation ersetzt.

Erst auf den nächsten Stufen der *Ecosophie-T* finden sich die Prinzipien, die normativen Konsequenzen und deren Umsetzung in Werte und Normen, wie z. B. die Forderung der Maximierung der Vielfalt oder der Symbiose festlegen. Der Standpunkt von Næss' Holismus zeigt das grundlegende Problem der Umweltethik auf. Ohne die Annahme der Subjektivität der Natur scheint es hier unmöglich zu sein, eine Ethik zu begründen, die die Natur in das moralische Spektrum des Menschen miteinbezieht. Demzufolge begreift Næss eine Erweiterung der anthropozentrischen Ethik als Erweiterung des Selbst. Die Botschaft seiner Theorie ist die Identifikation des kleinen Selbst mit dem größeren Selbst. Er versteht seine Konzeption jedoch nicht als streng philosophisches, religiöses oder ideologisches System. Seine Tiefenökologie ist als grundlegender Aufruf einer Neuorientierung unserer Zivilisation zu verstehen¹⁶. Gerechtfertigt wird dieser Aufruf mit deontischen, mystischen und spirituellen Naturerfahrungen. So schreibt auch Aldo Leopold, wie er nach der erfolgreichen Jagd auf einen Wolf diesem in die Augen sieht:

¹⁵Vgl. Jacobsen, K. (1996), 'Bhagavadgítá, Ecosophy T and Deep Ecology'. In: *Philosophical Inquiry* 39 Nr. 2.

¹⁶Vgl. Næss, A. (1989), *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge, S. 49.

We reached the old wolf in time to watch a fierce green fire dying in her eyes. I realized then, and have known ever since, that there was something new to me in those eyes – something known only to her and to the mountain.¹⁷

Arne Næss berichtet von einer ähnlichen Erfahrung, die er machte, während er unter dem Mikroskop einen Floh in Salpetersäure beim Sterben zusah. Das Erleben einer solchen Erfahrung führt bei beiden Autoren zu einer radikalen Änderung des bestehenden Weltbildes. Selbst wenn man dies als Argument für die Forderung einer Umweltethik akzeptieren würde, stellt sich die Frage, wie Menschen, die keine solche Erfahrung gemacht haben, Næss und Leopolds Forderungen einer holistischen Ethik zustimmen können.

Mit dem umweltethischen Holismus findet die Umweltethik ihre extremste Form der Expansion und führt zu einem vollständigen Wechsel des bestehenden Weltbildes.¹⁸ Durch die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Mensch und Natur ergeben sich schwerwiegende epistemologische Probleme, die gelöst werden müssten. Zudem wird die praktische Umsetzbarkeit als geradezu unmöglich angesehen. Da der Holismus eine Verneinung des Anthropozentrismus darstellt, ergibt sich das Problem, dass die Naturwissenschaften nicht mehr vollständig kompatibel zu jenem Weltbild wären, das die Natur als Subjekt ansieht. Die Tatsache, die Gesamtheit der Natur als Subjekt zu sehen, setzt eine Metaphysik voraus, die als philosophisches System epistemologisch, ontologisch und moralisch gefestigt sein muss, um gänzlich frei von Widersprüchen zu sein.

Dem Holismus lässt sich darüberhinaus leicht ein ökologischer Egalitarismus vorwerfen, der den Anspruch hat, den bestehenden Humanismus zu verwerfen. Kritik findet sich hier seitens der zeitgleichen feministischen Bewegung, die die Unterdrückung der Frau, des Tieres und der Natur auf den männlichen Herr-

¹⁷Leopold (1949a), S. 130.

¹⁸Angelika Krebs hat in einer ausführlichen Darstellung die einzelnen Positionen der Umweltethik systematisch klassifiziert. Sie ist zu dem Ergebnis gelangt, dass Positionen wie Anthropozentrismus und Holismus keine befriedigende Lösung für das Problem der Umweltethik liefern können. Für eine Antwort auf die grundlegende Frage, ob die Natur einen Wert für sich selbst oder nur für den Menschen besitzt, sind beide Sichtweisen mit einem Reduktionismus verbunden. Dieser Reduktionismus lässt erkennen, dass ebenso die Frage nach Richtig oder Falsch insofern unangebracht ist, als sich eine Lösung nicht in einem Entweder-Oder zwischen den Weltanschauungen entscheidet. Das Resultat der Untersuchung von Krebs ist daher eine hybride Form der beiden Positionen, die keine hermetisch abgeschlossene Sichtweise ist, sondern durch ihre beidseitige Offenheit für weitere Untersuchungen fruchtbar gemacht werden kann. Vgl. Krebs, A. (1999), *Ethics of Nature*. Berlin, New York, Perspektiven der analytischen Philosophie.

schaftsdrang zurückführt. Grundlegend ist hier ein Dualismus, der im vorgeworfenen Chauvinismus als Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft seitens des Mannes auf die Frau ausgeübt wird¹⁹ Hierdurch verweisen Vertreter eines solchen Öko-Feminismus auf eine mögliche psychologisch-behavioristische Komponente, die mit dem Schaden an der Natur in Verbindung zu bringen ist.

Die konzentrische Ausweitung der bestehenden anthropozentrischen Ethik auf diverse Gebiete der Umwelt birgt insgesamt das Problem der Unvereinbarkeit und Widersprüchlichkeit ihrer Ansätze. Die Forderungen der unterschiedlichen Theorien führen spätestens in ihrer praktischen Umsetzung zu Diskrepanzen. Begrenzt man die Rechtfertigung der nonanthropozentrischen Umweltethik auf Präferenzen und Meinungen eines Menschen in Bezug auf die Natur, basiert jene auf anthropozentrischen Gründen. Hierdurch ergibt sich das erste Paradoxon der Umweltethik. Die Forderung nach der Erweiterung oder Substituierung des Anthropozentrismus stammt aus einer genuin anthropozentrischen Perspektive. Dennoch versteht sich der Nonanthropozentrismus trotz seiner irreführenden Namenswahl nicht als Negation des Anthropozentrismus²⁰. Holistische Theorien fordern eine Sichtweise, die das bestehende anthropozentrische Weltbild vollständig substituiert. Solche Standpunkte stehen sowohl im Gegensatz zum Anthropozentrismus als auch im Gegensatz zu anderen umweltethischen Positionen, die diesen erweitern. Hieraus ergibt sich das zweite Paradoxon der Umweltethik. Gary Varner spricht hier von zwei Dogmen der Umweltethik²¹. Das erste Dogma besagt, dass der Anthropozentrismus unethisch für den Umweltethiker sei. Das zweite Dogma fordert, dass Ansichten der Tierbefreiungsbewegung für holistische Umweltethiker zu verwerfen sind. Die Auffassung eines Naturethikers, der die Natur insgesamt als moralisch relevant berücksichtigt, widerspricht in der praktischen Ausführung oftmals der eines Tierethikers. Für den Naturethiker ist es beispielsweise durchaus legitim, Tiere zu jagen, um das Gleichgewicht in einem Ökosystem aufrechtzuerhalten.

¹⁹Vgl. King, Y. (1989), 'The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology'. In: Plant, J. (Hrsg.), *Healing the Wounds*. Philadelphia.

²⁰Daher spricht man auch von Physiozentrismus, der die Positionen des Patozentrismus, Biozentrismus und Holismus umfasst.

²¹Vgl. Varner, G. (1998), *In Nature's Interest? Interests, Animal Rights and Environmental Ethics*. Oxford.

Dies steht jedoch mit der grundlegenden Forderung des Tierethikers in Konflikt, das Tier als Individuum zu bewahren²².

Die amerikanische Forschung in der Umweltethik hat sich seit den 1970er Jahren vorwiegend auf die Konkurrenz zwischen ihren einzelnen Positionen konzentriert. Sie lässt sich in drei Debatten unterteilen. Diese sind Anthropozentrismus vs. Nonanthropozentrismus, Subjektivismus vs. Objektivismus und Monismus vs. Pluralismus. In diesen Debatten wird darüber gestritten, welche Position am besten geeignet ist, um eine systematische Umweltethik zu begründen. Das Ergebnis jener Debatten sind die beiden Ansätze umweltethischer Pragmatismus und Pluralismus. Der umweltethische Pragmatismus versucht die Entscheidung zwischen Anthropozentrismus vs. Nonanthropozentrismus zu umgehen. Die Forderung des Pragmatismus lautet, dass Umweltethik sich nicht länger mit der philosophischen Frage nach der Rechtfertigung und dem intrinsischen Wert der Natur beschäftigen soll. Vielmehr muss sie es als ihre Aufgabe ansehen, ein moralisches Konzept zu liefern, mit dem sich Umweltprobleme auf politischer Ebene lösen lassen. In dieser Hinsicht herrscht die Tendenz, nonanthropozentrische Ansichten für die Öffentlichkeit anthropozentrisch zu formulieren. Dabei besteht die Gefahr, dass ein solcher Pragmatismus ohne weltanschauliche Verankerung in politischer Hinsicht als reiner Opportunismus aufgefasst werden kann. Hierdurch stellt sich erneut die Frage nach der geeigneten Position, wodurch das Problem der monistischen Umweltethik nach wie vor bestehen bleibt.

Der umweltethische Pluralismus hingegen ist ein Gedanke, der in der amerikanischen Forschung seit den 1990er Jahren intensiv verfolgt wird. Der Ansatz von Christopher D. Stone ist der, aufgrund der Pluralität in der Naturbewertung eine monistische Konzeption der Umweltethik zu verwerfen. Ihm zufolge ist eine singuläre Theorie der ethischen Norm aufgrund der Komplexität des Problems Umwelt zu einseitig. Ein ethischer Monismus würde nämlich die multiplen Arten, die Natur zu bewerten, auf eine einzige Art reduzieren²³. Das Hauptargument lautet, dass eine monistische Umweltethik aufgrund der Divergenz zwischen den umweltethischen Theorien stets mit Reduktionismus

²²Vgl. Varner (1998) und hierzu vgl. Sagoff, M. (1984), 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce'. In: *Osgoode Hall Law Journal* 22 Nr. 2, S. 297-307.

²³Vgl. Stone, C. (1987), *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism*. New York, S. 137 f.

verbunden ist. Dadurch kann kein einziger ethischer Standard gefunden werden, der sich bedingungslos auf alle Umweltprobleme anwenden lässt. Es wird immer ein Aspekt der Natur ausgeschlossen, der wiederum den Kern einer anderen Theorie darstellt. Der Vorschlag in der Debatte ist daher eine pluralistische Umweltethik aufzustellen, die sich situationsbedingt auf die unterschiedlichen Probleme anwenden lässt. Während der Monismus die verschiedenen Arten, die Natur zu bewerten auf eine gültige reduziert, versucht der Pluralismus jene nebeneinander bestehen zu lassen.

Das Konzept läuft allerdings Gefahr, sich in einen moralischen Relativismus zu verstricken: Am Ende könnte es immer eine bessere Lösung geben, wodurch die Ethik letzten Endes nicht mehr begründet werden könnte. Folglich müsste sie laut Andrew Brennan kontextual umgesetzt werden, indem mindestens ein konstanter Faktor beibehalten wird. Notwendig gestaltet sich der Pluralismus derart, dass entweder die ethischen Prinzipien die gleichen bleiben und der Kontext variiert, oder so, dass der Kontext der gleiche bleibt und sich die Betrachtungsweise des Problems ändert²⁴. Andrew Light sieht in der pluralistischen Methode eine neue Vorgehensweise für eine systematische Umweltethik. Bis dato wurden einzelne umweltethische Theorien entworfen, die auf komplexe Probleme angewandt wurden²⁵. Der moralische Pluralismus ermöglicht es, problemorientiert vorzugehen, indem die bestehenden Theorien als Werkzeugkasten verwendet werden, um ethische und politische Diskrepanzen zu lösen²⁶. Der Naturbegriff lässt sich hier auf eine nicht-reduktionistische Weise auffassen. Der moralische Pluralismus versucht, die Gesamtheit der umweltethischen Theorien zu beachten. Bis heute wird daher nach einem vereinigenden Prinzip gesucht, das in der Lage ist, zwischen den einzelnen Theorien zu vermitteln. Ohne ein solches Prinzip würde man laut Callicott eine Ethik begründen, die im Hinblick auf die jeweilige moralische Situation ständig zwischen den unterschiedlichen Positionen wechseln müsste²⁷. Hinzu kommt, dass die Positionen jeweils unterschiedliche ontologische Annahmen treffen. Diese müssten in ei-

²⁴Brennan, A. (1992), 'Moral Pluralism and the Environment'. In: *Environmental Values* 1.

²⁵Vgl. Light, A. (2003), 'The Case for a Practical Pluralism'. In: Light, A./Rolston III, H. (Hrsg.), *Environmental Ethics: An Anthology*. Malden, MA.

²⁶Vgl. Brennan (1992).

²⁷Vgl. Callicott, J. (1990), 'The Case against Moral Pluralism'. In: *Environmental Ethics* 12 Nr. 2, S. 99-124.