



Konrad Ott / Jan Dierks /
Lieske Voget-Kleschin (Hg.)

Handbuch Umweltethik



J.B. METZLER



J.B. METZLER

Konrad Ott / Jan Dierks / Lieske Voget-Kleschin (Hg.)

Handbuch Umweltethik

J. B. Metzler Verlag

Die Herausgeber

Konrad Ott ist Professor für Philosophie
an der Universität Kiel.

Jan Dierks, Dr., ist Dozent für Umweltethik – vormals an der
Universität Greifswald, derzeit am Philosophischen Institut
der Universität Kiel.

Lieske Voget-Kleschin, Dr., ist Dozentin am
Philosophischen Seminar der Universität Kiel.

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.

ISBN 978-3-476-02389-6

ISBN 978-3-476-05193-6 (eBook)

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

J. B. Metzler, Stuttgart
© Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2016

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem, säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
(Foto: shutterstock.com / hkeita)
Satz: primustype Hurler GmbH, Notzingen

J. B. Metzler ist Teil von Springer Nature. Die eingetragene
Gesellschaft ist Springer-Verlag GmbH Deutschland.
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Inhalt

Vorwort VII

I Einleitung Konrad Ott / Jan Dierks /
Lieske Voget-Kleschin 1

II Grundbegriffe

- 1 Natur/Umwelt Kristian Köchy 20
- 2 Landschaft Wolfgang Haber 26
- 3 Wildnis, Evolution, Prozessschutz
Thomas Potthast 31
- 4 Ökologie Kurt Jax 37
- 5 Naturschutz Uta Eser 44
- 6 Umweltrisiken Armin Grunwald 49
- 7 Naturalistischer Fehlschluss
Thomas Potthast / Konrad Ott 55

III Geschichtlicher Hintergrund

- 8 Geschichte der Nachhaltigkeitsidee
Konrad Ott 62
- 9 Naturschutzgeschichte Deutschlands
Konrad Ott 67
- 10 Frühe Vertreter der Umweltethik: Henry David
Thoreau, Albert Schweitzer, Aldo Leopold
Christian U. Becker / Claus Günzler /
Bryan G. Norton 76
- 11 Umweltschutz Frank Uekötter 90
- 12 Ökologiebewegung Jens Ivo Engels 94

IV Umweltethik

A Allgemeine Grundlagen

- 13 Naturphänomenologie Gernot Böhme 100
- 14 Kommunikation, Sprache und Diskurs
Konrad Ott 105
- 15 Anthropologie/Biophilie Konrad Ott 111

- 16 Werte und ›gutes Leben‹ Barbara Muraca 117
- 17 Verpflichtungen Dietmar von der Pfordten 121
- 18 Umweltgerechtigkeit Julia Schultz 127
- 19 Verantwortung Micha H. Werner 132

B Begründungsansätze und Positionen

- 20 Gesundheit und Erholung
Thomas Eikmann 136
- 21 Naturästhetik Zhuofei Wang 142
- 22 »Ethics of Place« und Heimatschutz
Martin Drenthen 147
- 23 Zukunftsethik Herwig Unnerstall 152
- 24 Sentientismus Angelika Krebs 157
- 25 Biozentrik Eve-Marie Engels 161
- 26 Ökozentrismus Jan Dierks 169
- 27 Holismus Jan Dierks 177
- 28 Biblische Schöpfungstheologie
Christof Hardmeier / Konrad Ott 183

C Politische Konzeptionen

- 29 Starke Nachhaltigkeit Konrad Ott 190
- 30 Tiefenökologie Yogi Hale Hendlin 195
- 31 Umweltpragmatismus Philipp P. Thapa 203
- 32 Ökotropismus Philipp P. Thapa 207
- 33 Ökofeminismus Christine Bauhardt 212
- 34 Politische Ökologie Florian Dünckmann 216
- 35 »Environmentalism of the Poor«
Joan Martinez-Alier 224

V Handlungsfelder

- 36 Ethik des Klimawandels Konrad Ott /
Christian Baatz 232
- 37 Biodiversität Thomas Potthast /
Margarita Berg 240
- 38 Landwirtschaft und Ernährung
Lieske Voget-Kleschin / Ulrich Hampicke 247
- 39 Wasserethik Rafael Ziegler /
Lilin Kerschbaumer 256

VI Inhalt

- 40 Böden Mechthild Baron /
Lieske Voget-Kleschin 262
- 41 Moore Hans Joosten 267
- 42 Meere: Herausforderung Ozean,
Fischereipolitik Martin Visbeck / Ulrike Bernitt /
Erik van Doorn / Kirsten Schäfer /
Ralf Döring 273
- 43 Renaturierung Konrad Ott 285
- 44 Tierschutz Leonie Bossert 292
- 45 Tourismus Bernd Stecker 297
- 46 Schutzgebiete Susanne Stoll-Kleemann /
Anne Kettner 305
- 47 Urbanisierung Jürgen Kopfmüller 312

VI Umweltethik und soziale Systeme

- 48 Umwelt- und Naturschutzrecht
Wolfgang Köck 322
- 49 Bildung für nachhaltige Entwicklung
Gerd Michelsen / Daniel Fischer 330
- 50 Natur in den Wirtschaftswissenschaften
Tanja von Egan-Krieger 335
- 51 Umweltpolitik Martin Jänicke 343
- 52 Landschaftsplanung Christian Albert /
Christina von Haaren 348
- 53 Internationale Abkommen zum Natur- und
Artenschutz Manfred Niekisch 353

VII Anhang

- Autorinnen und Autoren 362
- Personenregister 365

Vorwort

Das vorliegende Handbuch behandelt Mensch-Natur-Beziehungen aus ethischer Perspektive. Es stellt die wesentlichen umweltethischen Begriffe und Konzepte, die geschichtlichen Hintergründe dieser Disziplin und einige ihrer praktischen Handlungsfelder dar. Das Handbuch ist in sechs Kapitel gegliedert. Im Anschluss an eine Einführung in die für die Umweltethik wesentlichen Grundbegriffe (Kapitel II) wird der geschichtliche Hintergrund behandelt (Kapitel III). Kapitel IV bietet einen Überblick über die Inhalte der Umweltethik. Es umfasst die Darstellung allgemeiner Grundlagen (Abschnitt A), wesentlicher Begründungsansätze und Positionen (Abschnitt B) sowie relevanter ›politischer‹ Konzeptionen (Abschnitt C). In Kapitel V werden einige für die Umweltethik bedeutsame Handlungsfelder in den Blick genommen. Kapitel VI stellt wichtige Nachbardisziplinen der Umweltethik dar.

Von allgemeinethischen Fragen der Metaethik, der Moralbegründung, der unterschiedlichen Ethiktheorien und der benachbarten Bereichsethiken wird weitgehend abgesehen. Andere Handbücher, wie beispielsweise das *Handbuch Ethik* (Düwell et al. 2011a), Handbücher zur angewandten Ethik (z. B. Nida-Rümelin 2005; Stoecker et al. 2011a), das *Handbuch Verantwortung* (Heidbrink et al. 2017), das *Handbuch Bioethik* (Sturma/Heinrichs 2015), sowie das *Handbuch Technikethik* (Grunwald 2013; Literaturverzeichnis s. S. 16) sind daher heranzuziehen, wenn es um die Vertiefung von allgemeinethischen Grundlagen, um Fragen der Verantwortung oder um bioethische und technikethische Querbezüge zur Umweltethik geht.

Anspruch eines Handbuches ist es, den Stand einer Disziplin zu einem bestimmten Zeitpunkt darzustellen. Wir gehen davon aus, dass die Umweltethik diverse Sachstände und diskursive Niveaus erreicht hat, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann. Diese wollen wir darstellen. Übersichten dienen dazu, sich mit vertretbarem Aufwand in ein Gebiet einzuarbeiten zu können. Für Nuancen und Details wird auf die weiterführende Literatur verwiesen.

Mittlerweile ist die umweltethische Literatur in all ihren Facetten und Verzweigungen für einzelne Personen kaum noch zu überblicken, weshalb das vorliegende *Handbuch Umweltethik* auf die Expertise von über 50 Autor*innen zurückgreift. Die insgesamt fast 1500 Literaturverweise sollen den Leser*innen zur Orientierung dienen.

Entstehungskontext des Handbuchs

Das vorliegende Handbuch hat eine wechselvolle Geschichte. Ursprünglich wurde es von Konrad Ott und Barbara Muraca am Institut für Botanik und Landschaftsökologie der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald konzipiert. Als Erscheinungsjahr war zunächst das Jahr 2014 vorgesehen. Durch die Berufungen von Konrad Ott an die Christian-Albrechts-Universität Kiel und von Barbara Muraca an die Oregon State University kam es zu erheblichen Verzögerungen. Barbara Muraca schied auf eigenen Wunsch aus dem Herausgeberkreis aus. Lieske Voget-Kleschin und Jan Dierks wurden Mitherausgeber*innen. Der Aufbau des neu gegründeten Lehrstuhls für Philosophie und Ethik der Umwelt an der Universität Kiel (Konrad Ott, Lieske Voget-Kleschin), die Promotion von Jan Dierks im Jahre 2015 und die Ausrichtung der Konferenz der International Society for Environmental Ethics (ISEE) in Kiel im Jahre 2015 beanspruchten viel Zeit und Energie, so dass erst ein Forschungssemester für Konrad Ott im Wintersemester 2015/16 die Fertigstellung des Handbuchs ermöglichte.

Geschlechtergerechte Sprache

Zu der unterschiedlichen Verwendung des generischen Femininums bzw. Maskulinums in den Texten dieses Handbuchs ist Folgendes anzumerken: Einige Texte verwenden allein die ›-innen‹-Schreibweise, andere nur die männliche Schreibweise, manche versuchen – wo möglich – die geschlechterneutrale Pluralform anzubringen und wieder andere nutzen die ›*innen‹-

Form. Wir als Herausgeber*innen haben uns darauf verständigt, diese Vielfalt als Zeichen des aktuellen Umbruchs in Sprachverwendungsweisen auch in diesem Handbuch sichtbar zu belassen. Wir haben es insofern den Autor*innen freigestellt, welche Sprachwahl sie treffen. Es sei jedoch angemerkt, dass wir in allen Fällen – unabhängig von der jeweiligen Formulierung – alle Menschen gemeint wissen möchten.

Danksagungen

Unser größter Dank gilt selbstredend den Autor*innen, ohne die dieses Handbuch nicht existieren würde. Zu besonderem Dank sind wir jenen Autor*innen verpflichtet, die ihre Kapitel frühzeitig fertiggestellt hatten und sie aufgrund der besagten Verzögerungen aktualisieren mussten, sowie all denen, die wir erst spät für einen Beitrag gewinnen konnten und die ihre Kapitel teilweise unter großem zeitlichen Druck verfasst haben. Allen Autor*innen sind wir schließlich für den konstruktiven Umgang mit unseren Kom-

mentaren, Anregungen und Ideen sehr dankbar. Dem Verlag J. B. Metzler, vor allem Frau Ute Hechtfischer und Frau Franziska Remeika, danken wir für ihre außerordentliche Geduld und ihren Langmut, prompte und verlässliche Hilfe bei allen technischen, inhaltlichen und sonstigen Fragen sowie den stets sehr freundlichen Umgang und ihr vielfältiges Entgegenkommen. Herrn Ferdinand Pöhlmann vom Verlag J. B. Metzler danken wir für die umfangreiche Hilfe bei der Drucklegung des vorliegenden Werkes.

Bei Barbara Muraca bedanken wir uns für ihre Arbeit und ihren Enthusiasmus in der Anfangsphase des Projekts und freuen uns, dass sie als Autorin am Handbuch mitwirken konnte.

Dank gebührt schließlich allen Angehörigen und Freund*innen der Herausgeber*innen, die solche Projekte mit dem Entzug von gemeinsamer Zeit bezahlen müssen.

Wackerow, Alt Ungnade, Ladebow im September 2016
Konrad Ott, Jan Dierks und Lieske Voget-Kleschin

I Einleitung

Umweltethik als geistige Gestalt des Anthropozäns

Denkt man menscheitsgeschichtlich, so kann man – z. B. mit Mauelshagen (2016) – drei große Einschnitte in der Mensch-Natur-Geschichte unterscheiden: a) die lang dauernde Geschichte der Besiedlung aller Kontinente außer der Antarktis, b) die sich seit der Neolithisierung als Lebensform durchsetzende Sesshaftigkeit mit ihren paradigmatischen technologischen Errungenschaften (Ackerbau, Viehzucht, Weberei, Keramik, Metallurgie, Schiffsbau usw.) und schließlich c) die Industrialisierung seit ca. 1750, die durch die seit den 1950er Jahren einsetzende ›große Beschleunigung‹ (*great acceleration*) und durch die ökonomische Globalisierung seit den 1990er Jahren noch einmal intensiviert wurde. Schon Ernst Haeckel, der den Ausdruck ›Ökologie‹ prägte, sah in der Mitte des 19. Jh.s die Menschheit auf dem Wege in ein »anthropozoisches« Erdzeitalter (Haeckel 1866, 319; vgl. auch Mauelshagen 2016, 39 f.). Mittlerweile ist auch in der Geologie anerkannt, dass eine neue erdgeschichtliche Epoche begonnen hat: das Anthropozän (Crutzen 2002; Lewis/Maslin 2015; Waters et al. 2016). Die jetzigen und die zukünftigen Menschen werden demnach in einer neuartigen erdgeschichtlichen Epoche leben, in der die Spezies *Homo sapiens sapiens* bzw. die Menschheit zu einer erdgeschichtlichen Macht geworden ist. Ausmaß und Tiefe der menschlichen Eingriffe in die außermenschliche Natur haben ein ›ungeheures‹ Ausmaß angenommen. Umweltethik setzt ein mit dem bangeren Gefühl, ob diese vernunftstolze globalisierte Zivilisation nicht (viel) zu weit gegangen sein könnte (Wilson 1984, 121; s. Kap. IV.A.15).

Das Adjektiv ›ungeheuer‹ wird schon in der griechischen Antike auf den Menschen bezogen. Das Chorlied der thebanischen Alten in Sophokles' Tragödie *Antigone* hebt an mit den Worten: »Zahlreich ist das Ungeheure, doch nichts ungeheurer als der Mensch« (Sophokles 2013, 19 [Vers 332 f.]). Unter diesem Einstieg werden die Errungenschaften der Naturbeherrschung einschließlich der Heilkunst besungen. Menschen nehmen die Erde unter den Pflug, spannen Tiere unters Joch, fangen Fische und Vögel mit Netzen, jagen das Wild, bauen Städte und fahren mit Schiffen übers Meer. Diese Kunstfertigkeiten wer-



Abb. I.1 Präsident Obamas Tweet vom 20.7.2015 zum kurz zuvor von der NASA veröffentlichten, neuen Bild vom Planeten Erde (<https://twitter.com/potus/status/623137065341952000>, 23.11.2016).

den nun im Verlauf der Menschheitsgeschichte quantitativ immer weiter ausgeweitet und technisch perfektioniert. Hans Jonas (1979, 17 f.) hat das Chorlied bewusst an den Anfang seines *Prinzip Verantwortung* gestellt, um dieses ›ungeheure‹ Wesen an seine ethische Verantwortung auch für die natürliche Umwelt zu gemahnen.

Diese Mahnung ließ (und lässt) sich mit dem Bild des Planeten verbinden, das die Besatzungsmitglieder der Apollo-17-Mission aufnahmen. Das berühmte Bild des ›blauen‹ Planeten Erde, posierend vor dem ›schwarzen Nichts‹ und in der Folge ›Blue Marble‹ genannt, half der Umweltbewegung dabei, die Verletzlichkeit und Einzigartigkeit der Erde in den Fokus zu rücken. So hat sich auch der US-amerikanische Präsident Barack Obama in Anbetracht solch einer Aufnahme ergriffen gezeigt (s. Abb. I.1). Für ihn stellt die-

ses Bild eine wunderschöne Erinnerung daran dar, dass dieser Planet unseres Schutzes bedürfe. Die Umweltethik versucht, solche intuitiven Zeichen der Empathie und der Bewunderung gegenüber dem ›wundervollen‹ Planeten Erde, gegenüber gefährdeten Arten wie dem Tiger, gegenüber bedrohten Ökosystemen wie Korallenriffen und dergleichen mehr kritisch zu prüfen bzw. diskursiv einzuholen. In diesem Sinne zielt das Bild der Erde aus dem Weltraum sinnbildlich auch den Einband des vorliegenden Handbuchs.

Im Anthropozän könnten ›wir‹ Menschen diese planetarische Welt weiter mit Artefakten überformen und die Natur in die unwirtlichen Räume der Wüsten und Hochgebirge zurückdrängen und eine Zivilisation nach dem Bilde menschlicher Zwecke und Absichten schaffen. Der Begriff des Anthropozäns impliziert jedoch nichts dergleichen. Wir können uns das anbrechende Anthropozän auch als eine Epoche der Transformation hin zu einer naturverträglichen kollektiven menschlichen Lebensweise vorstellen. Im Anthropozän ist das Kollektiv ›Menschheit‹ jedenfalls für die Zukunft des Planeten mitsamt allen menschlichen und nicht-menschlichen Bewohner*innen verantwortlich geworden. Diese generische Verantwortung, von der die Umweltethik handelt, muss natürlich in viele spezifische Verantwortlichkeiten aufgeteilt werden (s. Kap. IV.A.19, vgl. auch Heidbrink/Langbehn/Sombetzki 2017).

In dieser Perspektive kommen natürliche Entitäten, wie z. B. Tiere, Pflanzen oder Berge, nun in mehreren Hinsichten in Betracht: a) als natürliche Lebensgrundlagen, auf die Menschen angewiesen sind, b) als begrenzte Ressourcen, die es sparsam zu nutzen und gerecht zu verteilen gilt, c) als Schutzgüter unterschiedlichen Ranges, d) als Gegenstände ästhetischer und anderweitiger positiver Erfahrungen und e) als Wesen, die womöglich um ihrer selbst willen (s. u.) moralisch schützenswert sind. Diese unterschiedlichen Aspekte spiegeln unterschiedliche, teilweise konkurrierende Intuitionen wider. Die stärker sozial-ethischen Intuitionen, allen Menschen einen für ein menschenwürdiges Leben ausreichenden (›gerechten‹) Zugang zu natürlichen Ressourcen zu verschaffen, befinden sich weder theoretisch noch praktisch in Harmonie mit Intuitionen, die stärker auf den Schutz der Natur selbst abzielen (Ott 2016). Diese Spannung wird auch in mehreren Beiträgen des Handbuchs sichtbar; sie kann und soll nicht geschlichtet werden.

Vorgeschichte und Geschichte der Umweltethik

Die Umweltethik reicht der Sache nach weit zurück. In der hebräischen Bibel finden sich neben dem Schöpfungslob in Genesis 1,1 und in den Psalmen u. a. auch Regeln der Landnutzung wie etwa das Verbot, bei Belagerungen die Fruchtbäume im Umland der Städte niederzuhauen (Crüsemann 1997, 304–310). Praktische Fragen des Bodenschutzes finden sich bereits in der römischen Antike (vgl. Keßler/Ott im Erscheinen). Konflikte hinsichtlich der Berechtigungen zur Waldnutzung durchziehen die frühe Neuzeit und setzen sich bis ins 19. Jh. fort (s. Kap. III.8).

Clarence J. Glacken hat in seinem monumentalen Werk *Traces on the Rhodian Shore* (1967) die Geschichte der philosophischen Ideen Europas über das Verhältnis von Mensch und Natur anhand dreier Fragen organisiert: a) Ist die bewohnbare und vielfältig belebte Erde eine absichtsvolle Schöpfung?, b) Hat das ›Klima‹, verstanden als Inbegriff der natürlichen Lebensbedingungen, einen Einfluss auf die Kulturen, die Volkscharaktere und die moralischen Vorstellungen?, c) Auf welche Weise verändern die Menschen die sie umgebende Natur? Für Glacken (ebd., viii) sind es diese drei Ideen, die bis in das Zeitalter der Aufklärung hinein zu diversen Umweltphilosophien führten. Die dritte Idee bezieht sich auf »man as a modifier of the environment« (ebd., 5). Menschen haben also über viele Jahrhunderte hinweg ihre Naturverhältnisse sowohl theoretisch-philosophisch überdacht als auch praktisch-politisch ausgetragen.

In der frühen Moderne setzt sich die konzeptionell vergleichsweise schlichte Auffassung von Natur als materieller Ressource durch. Das Zeitalter der Industrialisierung kann daher als ein neuartiges »Bacon-Projekt« (Schäfer 1993) charakterisiert werden: Die Natur wird zur wissenschaftlich erklärbaren Objektivität und zur beherrschbaren Ressourcenbasis. Für Descartes (1596–1650) ist Natur in diesem Sinne nur ausgedehnte Materie (*res extensa*) und die Menschen sollen »Herren und Eigentümer der Natur« werden (Descartes 1960, 101). Seit Bacon (1561–1626), dem Verfasser des *Novum Organon*, gilt, dass kausale Erklärungen von Natur ihre technologische Ausnutzung ermöglichen (Bacon 1982). Für John Locke (1632–1704) ist die menschliche Arbeit die hauptsächliche Quelle des gesellschaftlichen Reichtums: »Wenn wir fragen, was sie [die Menschen] im Eigentlichen der Natur verdanken und was der Arbeit, so werden wir sogar sehen, dass man in den meisten Fällen neunundneunzig Hundertstel ganz auf das

Konto der Arbeit schreiben muß« (Locke 2011, II, § 40). Hintergründig geprägt wurden die diversen naturbeherrschenden Auffassungen von dem so genannten Herrschaftsauftrag der biblischen Überlieferung (Genesis 1,1–2,4a), der den Menschen auffordere, sich die Erde »untertan« zu machen (White 1967; zu einer Neuinterpretation vgl. Hardmeier/Ott 2015 und s. Kap. IV.B.28). Die reale Naturnutzung intensiviert sich ab 1750, in Deutschland etwa im Rahmen der Trockenlegung von Flussauen wie dem Oderbruch, der Begrädnung großer Ströme wie des Rheins, der Umwandlung der Wälder in Forste und des Staudammbaus zur Energieerzeugung (Blackbourn 2007). Das Streben nach einer immer perfekteren (theoretischen und praktischen) Naturbeherrschung kennzeichnet das Projekt der Moderne. Weltraumfahrt, Atomkraft und Gentechnik sind Musterbeispiele aus späterer Zeit.

Während der Industrialisierung nimmt der Diskurs um Mensch-Natur-Verhältnisse jedoch auch eine kritische Gestalt an. Seit der Romantik kommt es zu einem Gegendiskurs, der die Verlustseite der Naturbeherrschung thematisiert. Dieser Gegendiskurs enthält Ursprünge, Vorläufer und frühe Vertreter der Umweltethik. So bilden sich in Deutschland schon vor dem Ersten Weltkrieg zahlreiche »proto-ökologische« Bewegungen (Ott 2008a). Die heutige Umweltethik erschloss sich ihre Traditionen zumeist retrospektiv. Hierdurch kam es zu etlichen Neuentdeckungen von Philosophen und Denkern, die schon früh über die (ethischen) Grundlagen von Mensch-Natur-Beziehungen nachdachten. Einige von ihnen werden in Kapiteln des Handbuchs vorgestellt: neben Aldo Leopold sind dies Henry David Thoreau und Albert Schweitzer (s. Kap. III.10), Fritz Jahr (s. Kap. IV.B.25) sowie die Vertreter des frühen deutschen Naturschutzes (Wilhelm Heinrich Riehl, Ernst Rudorff, Hugo Conwentz; s. Kap. III.9).

Das Bewusstsein um eine globale »ökologische Krise« (besser: Naturkrise) wird allerdings erst im Verlauf der 1960er Jahre und hernach breitenwirksam. Exemplarisch hierfür war Rachel Carsons Warnung vor dem »stummen Frühling« (*Silent Spring*; 1962/2002). Das Fischsterben in europäischen Flüssen, das so genannte »Waldsterben« in Europa aufgrund des sauren Regens, die Luftverschmutzung in Ballungsgebieten, der Eintrag von Chemikalien in die Umwelt, die weltweite Abholzung von Primärwäldern, die Bedrohung und das Aussterben von Arten und vieles mehr führten zu einem stärkeren Umweltbewusstsein – auch in der breiten Bevölkerung (s. Kap. III.9, 12). Organisationen wie der WWF, Greenpeace und Friends of the

Earth wurden gegründet. Innerhalb der Wissenschaften entstanden Fachrichtungen wie Umwelttechnologie, Naturschutzbiologie, Renaturierungsökologie (s. Kap. V.43) und eben auch die philosophische Disziplin namens Umweltethik.

Die Entstehung und Etablierung der akademischen Umweltethik

Richard Sylvan und Val Plumwood (vormals Richard und Val Routley) gehörten zu den frühen Umweltethiker*innen, die den »menschlichen Chauvinismus« als Ursache für den zerstörerischen Umgang mit der Natur identifizierten (Routley/Routley 1979). Etwa 40 Jahre nach Aldo Leopolds Forderung nach einer Landethik (s. Kap. III.10) identifizierte Richard Routley (1973) die Notwendigkeit von *environmental ethics*. Dieser Ausdruck findet sich bereits zwei Jahre früher in einem von Donald Scoby herausgegebenen Werk (Scoby 1971). Der Terminus wurde mit »Umweltethik« ins Deutsche übersetzt. Der erste universitäre Kurs in Umweltethik wurde 1971 von J. Baird Callicott in den USA angeboten (Ouderkirk/Hill 2002, 344). Callicott besetzte zwischen 1969 und 1995 auch eine der ersten Professuren in diesem Feld. In den USA wurde unter maßgeblicher Beteiligung von Eugene Hargrove und J. Baird Callicott das erste universitäre Zentrum für Umweltethik bzw. Umweltphilosophie (»Center for Environmental Philosophy«) mit Sitz an der University of North Texas in Denton eingerichtet.

Im Gefolge der 68er-Bewegung entstanden seit den 1970er Jahren vielfältige Ansätze einer wachstumskritischen »Politischen Ökologie« mit diversen Querverbindungen zu umweltethischen Fragen; als Vertreter sind hier u. a. Herbert Marcuse, Ivan Illich, Murray Bookchin und André Gorz zu nennen (s. Kap. IV.C.34). Vertreter stärker spiritueller Ansätze waren Theodore Roszak (1986), Hubertus Mynarek (1986) und Rudolf Bahro (1990). Schließlich war und ist die Umweltethik im engeren Sinne bis in die Gegenwart umgeben von einem breiten Umfeld von »philosophierender Schriftstellerei«. Im Handbuch wird dieses Umfeld kaum behandelt; das Handbuch legt seinen Schwerpunkt auf die akademische Umweltethik.

Zwischen den 1970er und den späten 1980er Jahren entstanden vornehmlich im englischsprachigen Raum die bis heute maßgeblichen umweltethischen Aufsatzsammlungen und die mittlerweile »klassischen« Monographien wie z. B. die von Regan (1983), Taylor

(1986), Rolston (1988) und Naess (1989), die in unterschiedlichen Kapiteln des Handbuchs rezipiert werden, bislang aber nicht übersetzt worden sind. Die Anzahl der englischsprachigen Sammelbände ist kaum noch zu überblicken. Eine umfassende englischsprachige Enzyklopädie wurde von J. Baird Callicott und Robert Frodeman (2009) herausgegeben. Mit *Environmental Ethics*; *Environmental Values*; *The Trumpeter*; *Ethics and the Environment*; *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*; *Ethics, Policy and Environment*; *Environmental Philosophy* und *GAIA* gibt es etliche Fachzeitschriften. Ferner existieren entsprechende Fachgesellschaften wie die International Society for Environmental Ethics, die International Association for Environmental Philosophy und die European Society for Agricultural and Food Ethics.

Die akademische Umweltethik wurde in Deutschland wesentlich von Klaus-Michael Meyer-Abich (1984; 1997), Dieter Birnbacher (1988), Günter Altner (1991) und Vittorio Hösle (1994) geprägt; maßgeblich für die Tierethik im deutschsprachigen Raum war Gotthard Teutsch (2002). Später erschienen einige Monographien (z. B. von der Pfordten 1996; Krebs 1999; Ott 2010) und eine immer noch überschaubare Anzahl an Sammelbänden (u. a. Birnbacher 1980 und 1997; Krebs 1997; Ott/Gorke 2000; Nida-Rümelin/von der Pfordten 2002; Köchy/Norwig 2006; Vogt/Ostheimer/Uekötter 2013; Hartung/Kirchhoff 2014). In Deutschland ist die Umweltethik derzeit an den Universitäten Greifswald, Kiel und Tübingen mit Professuren repräsentiert, die eine ausdrückliche Denomination in diesem Bereich aufweisen. Zu erwähnen ist auch das 2009 gegründete Rachel Carson Center in München.

Die Beziehung der Umweltethik zur allgemeinen Ethik

Systematisch betrachtet, stellt die Umweltethik denjenigen Teilbereich der angewandten Ethik dar, der sich mit Fragen eines auf bestimmte Weise qualifizierten (angemessenen, verantwortlichen, guten, rücksichtsvollen, klugen, tugendhaften, gerechten oder gebotenen) Umgangs der Menschen mit Natur und Umwelt beschäftigt. Die Umweltethik lässt sich nicht von der allgemeinen Ethik ablösen. Sie ist insofern keine »neue Ethik«, sondern eine traditionsreiche Teildisziplin innerhalb des Gebietes der praktischen Philosophie, das auch als »angewandte Ethik« bezeichnet wird.

Als Ethik oder Moralphilosophie wird seit Aristoteles

die Teildisziplin der Philosophie verstanden, die sich mit menschlichen Sitten im weiteren Sinne beschäftigt. Der Gegenstand der Ethik ist in moderner Terminologie »das vorfindlich handlungsorientierend wirksame, [...] gelebte System aus Normen und Werten eines Individuums oder einer Gruppe bzw. Gesellschaft« (Dietrich 2006, 177). Wesentlich für die Ethik ist die Art und Weise, wie sie sich mit Werten und Normen beschäftigt, die bestimmte Gruppen von Menschen (Schichten, Klassen, Kulturen) für »gut« und »richtig« erachten. Ethik erfindet Werte und Normen nicht, sondern findet sie immer schon vor. In Abgrenzung zur Moral als ein Ensemble von gelebten Überzeugungen, Gefühlen (wie Schuld, Scham, Empörung, Mitleid usw.) und Haltungen bezeichnet der Ausdruck »Ethik« die philosophische Reflexion auf die Regulierungsinstanzen des praktischen Lebens: Sitten, Werte, Tugenden und Normen. In dieser Einleitung konzentrieren wir uns auf Werte und Normen.

Erstens lässt sich empirisch beschreiben, welche Moralvorstellungen ein Mensch oder eine Gruppe *faktisch* hat. Dies ist Aufgabe der Moralthistorie, der Moralsoziologie, der Kulturwissenschaften und der Ethnologie. Die Beschreibung der vorfindlichen Moralvorstellungen wird auch als *deskriptive Ethik* bezeichnet (vgl. etwa Ott 2001, 9; Düwell/Hübenthal/Werner 2011b, 2). Neben dieser faktischen Beschreibung kann die deskriptive Ethik auch versuchen, die obersten Prinzipien in faktischen Moralvorstellungen herauszuheben. Eine solche Untersuchung von Moralsystemen hat Max Weber gefordert (Ott 1997, Kap. III). Eine deskriptive Umweltethik beschreibt demzufolge die faktischen Wert- und Moralvorstellungen von unterschiedlichen Gruppen, Milieus und Schichten in Bezug auf Umwelt, Tiere und Natur (s. u.; vgl. außerdem die Naturbewusstseinsstudien des deutschen Bundesamtes für Naturschutz, http://www.bfn.de/0309_naturbewusstsein.html). Die deskriptive Umweltethik kann auch den diesbezüglichen Wertewandel konstatieren und diesen womöglich mit Hilfe von Soziologie und Psychologie erklären.

Neben der deskriptiven Ethik umfasst die Ethik zweitens die Reflexion auf den Gebrauch der moralischen Begriffe, auf den Geltungssinn moralischer Rede und auf die Strukturen moralischen und ethischen Argumentierens. Entsprechende Reflexionen werden unter der Bezeichnung *Metaethik* zusammengefasst. Die Metaethik unterscheidet Werte und Normen. Werte sind begrifflich etwas Wünschens- und Erstrebenswertes, die Lehre von den Werten heißt *Axiologie*. Normen sind Regeln, die häufig zu Regel-

werken zusammengefasst werden. Die Lehre von den Regeln und den ihnen zugeordneten Pflichten heißt *Deontologie*.

Über deskriptive Moralforschung und Metaethik geht die Ethik immer dann hinaus, wenn sie eigene Geltungsansprüche erhebt, also zu Prinzipien des Guten und Richtigen Stellung nimmt. Ethiker*innen versuchen dann aus Prinzipien heraus zu begründen, was gute Haltungen oder richtiges Handeln in einem bestimmten Bereich – etwa gegenüber der Umwelt – ausmachen. Dieser Teil der Ethik wird allgemein als *präskriptive (vorschreibende) Ethik* bezeichnet. Eine wichtige Unterscheidung trennt dabei präskriptiv-ethische Fragen in Fragen des normativ Richtigen (Sollensethik) und solche des evaluativ Guten (eudaimonistische Ethik; der Begriff ›eudaimonistisch‹ bezieht sich auf die Verwirklichung eines guten Lebens, griech. *eudaimonia*; vgl. Thomä/Henning/Mitscherlich-Schönherr 2011). In diesem Sinne werden in Ethik und Umweltethik sollensethische von eudaimonistischen Argumenten unterschieden (vgl. auch Düwell/Hübenthal/Werner 2011b, 1).

Innerhalb der Ethik wird weiter unterschieden zwischen allgemeiner bzw. theoretischer Ethik einerseits sowie angewandter bzw. praktischer Ethik andererseits (Nida-Rümelin 2005; Stoecker/Neuhäuser/Raters 2011b, 3). Letztere wird auch als ›anwendungsbezogene‹, ›anwendungsorientierte‹ oder ›praxisorientierte‹ Ethik bezeichnet. Uneinigkeit herrscht, ob die angewandte Ethik als »Sammelbezeichnung für die Bereichsethiken [...] sinnvoll und angemessen« (Düwell/Hübenthal/Werner 2011b, 21) sei, oder ob mit ›angewandter Ethik‹ etwas gemeint ist, was über eine bloße Aufsummierung von Bereichsethiken hinausgeht. Hinter dieser terminologischen Uneinheitlichkeit steckt die inhaltliche Frage, was *Anwendung* in der Ethik genau bedeuten mag. Diese Frage wird von unterschiedlichen Ethiktheorien unterschiedlich beantwortet (werden müssen), d. h. ein Kantianer oder Diskursethiker wird diese Frage anders beantworten als ein Utilitarist oder ein Tugendethiker. Unabhängig davon, wie man die methodische Frage nach der Bedeutung von Anwendung beantwortet, ist die Umweltethik der Sache nach durch ihren spezifischen *Gegenstandsbereich* bestimmt. Damit stellt sie eine von mehreren *Bereichsethiken* dar (vgl. z. B. die Beiträge von Angelika Krebs und Anton Leist in Nida-Rümelin 2005). Die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Herangehensweise setzt sich innerhalb der praktischen Philosophie und auch der Umweltethik *mutatis mutandis* fort (s. u.).

Umweltethik im Gefüge benachbarter Bereichsethiken

Der Bereich des Umwelthandelns lässt sich aufgrund der Pluralität von Mensch-Natur-Verhältnissen thematisch weiter spezifizieren. Insofern etwa die Landwirtschaft den überwiegenden Teil der Landfläche Europas prägt, stellt sie in diesen Regionen einen wesentlichen Teil menschlichen Handelns gegenüber Natur und Umwelt dar (Hampicke 2013). Insofern kann die Agrarethik als Teilgebiet der Umweltethik aufgefasst werden. Gleichzeitig wirft die Landwirtschaft auch Fragen auf, die nur indirekt mit Einflüssen auf Natur und Umwelt verknüpft sind wie etwa Fragen der Ernährungssicherheit, eines gerechten Preises für landwirtschaftliche Erzeugnisse oder des Umgangs mit Angestellten in landwirtschaftlichen Betrieben. So gesehen sollte Agrarethik also eher als eine eigenständige, sich mit der Umweltethik überschneidende Bereichsethik verstanden werden. Ähnliches gilt beispielsweise auch für die Tierethik (s. Kap. V.44): Insofern wir Tiere als Naturwesen verstehen, kann die Tierethik als Teil der Umweltethik aufgefasst werden. Allerdings ist dieses Verständnis bei Wildtieren einschichtiger als bei domestizierten Tieren. Insofern stellt auch die Tierethik eher eine sich mit der Umweltethik überschneidende, aber durchaus eigenständige Bereichsethik dar. Ähnliche Gesichtspunkte lassen sich ebenso für Klimaethik oder Wasserethik formulieren. Dies gründet darin, dass die Interaktionen zwischen Mensch und Natur fast immer in ›dreistelligen Relationen‹ stattfinden, nämlich zugleich (*uno actu*) zwischenmenschliche *und* naturbezogene Verhältnisse – also Mensch-Mensch-Natur- bzw. Mensch-Natur-Mensch-Verhältnisse – umfassen. Auch die Praxis des Naturschutzes bewegt sich, wie an Konflikten bei der Ausweisung von Naturschutzgebieten mehrfach gezeigt wurde (vgl. Stoll 1999), innerhalb dieser dreistelligen Relation. Systematisch ergibt sich aus dieser Dreistelligkeit zwangsläufig eine ›Doppelaspektivität‹ in der gesamten Umweltethik, die sich in der Klimaethik, Wasserethik, Agrarethik usw. fortsetzt. ›Doppelaspektivität‹ meint, dass von jedem Pol einer dreistelligen Relation immer zwei Teilrelationen ausgehen und betrachtet werden können. Thematisiert man Menschen, die in die natürliche Umwelt eingreifen, so werden immer sowohl die Auswirkungen auf die Natur als auch auf andere Menschen thematisierbar.

Die Umweltethik ist insofern in ein dynamisches Gefüge verwandter und sich überschneidender ethischer Themen, Gebiete und Bereiche eingebunden,

zwischen denen ein fruchtbarer interdisziplinärer Austausch möglich ist. Der Bezug auf menschliche Gesundheit (s. Kap. IV.B.20) verbindet die Umweltethik mit der Medizinethik, das Thema der Umweltbildung (s. Kap. VI.49) mit der Pädagogik; viele Bezüge bestehen zur Wirtschaftsethik, Technikfolgenabschätzung, Landschaftsplanung (s. Kap. VI.52) und naturschutzfachlichen Bewertung. Da politische Entscheidungen stark durch ökonomische Argumente beeinflusst werden, ist eine Auseinandersetzung mit der Frage, ob und wie Natur und Umwelt in den Wirtschaftswissenschaften angemessen repräsentiert werden (können), konstitutiver Bestandteil der Umweltethik (s. Kap. VI.50). Eine strikte Abgrenzung der Umweltethik hinsichtlich a) ihrer Anwendungsgebiete, b) von benachbarten Bereichsethiken innerhalb der praktischen Philosophie und c) außer-philosophischer Nachbardisziplinen ist jedenfalls weder möglich, noch wäre sie wünschenswert.

Theoretische und praktische Umweltethik

Von ihrer Entstehungsgeschichte her betrachtet beginnt die Umweltethik mit einem intuitiven Unbehagen gegenüber dem dominanten Modus der Naturbeherrschung (s. o.). Auch die persönliche Motivation vieler Umweltethiker*innen – die Herausgeber*innen eingeschlossen –, sich mit der Umweltethik (akademisch) auseinanderzusetzen, speist sich aus solchem Unbehagen. Dieses Unbehagen stellt freilich eine Voraussetzung dar, welche die Umweltethik selbst explizieren und begründungstheoretisch einholen muss. Dieser diskursive Prozess der Selbsteinholung eines primären Anliegens charakterisiert die Umweltethik. Dabei ist allerdings die Skepsis, die immer wieder in Frage stellt, ob und warum Natur in welcher Form überhaupt geschützt werden sollte, ein ständiger Begleiter. Selbsteinholungsversuche und Begleitskepsis gehören gemeinsam zur Umweltethik. Sie sind gleichsam zwei Seiten derselben Medaille. So kann sich beispielsweise herausstellen, dass vermeintlich universelle Pflichten gegen Naturwesen letztlich nur in partikularen kulturellen Traditionen gründen, also nicht allgemeinverbindlich sind. Auch die Begründung des Schutzes der gesamten Biodiversität einschließlich aller Spezies ist umweltethisch keineswegs trivial (s. Kap. V.37). Die Umweltethik kann somit auch zu Ergebnissen gelangen, die für (manche) Naturschützer*innen enttäuschend sind.

Neben der Dialektik von Selbsteinholung und Be-

gleitskepsis ist die Umweltethik zwischen zwei gegenläufige Ausrichtungen eingespannt: Sie pendelt zwischen Grundlagenreflexion und Engagement (vgl. Ott 2008c). Erstens beschäftigt sich die Umweltethik mit drängenden praktischen Problemen (wie etwa dem Klimawandel) und versucht, in politiknahen Kontexten handlungsleitende und zielführende Antworten zu geben. Dabei kann sie einerseits *konstruktiv* an der Formulierung von Leitlinien, Regeln und Zielen von Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen mitarbeiten, andererseits aber auch bestehende Ziele, Deklarationen und Strategien *kritisch* hinterfragen (s. Kap. VI.48, 51, 53). Aus philosophischer Perspektive kommt in dieser praktischen Ausrichtung dem Umweltpragmatismus (s. Kap. IV.C.31) eine besondere Rolle zu, insofern er die Bedeutung situationsgebundenen Philosophierens als Teil demokratischer Entscheidungsprozesse betont und untersucht, wie Umweltethiker*innen trotz ihrer theoretischen Differenzen als Teil der Umweltbewegung mehr politischen Einfluss erlangen könnten (Norton 1991; 2005).

Umweltethiker*innen, die entlang dieser *praktischen Route* die Rollen von engagierten Intellektuellen, Politikberater*innen und schließlich Aktivist*innen einnehmen, treten dadurch allerdings aus ihrer Rolle als *Umweltethiker*innen* heraus. Sich diese Rollenwechsel bewusst zu machen, ist Voraussetzung dafür, dass Umweltethiker*innen sich nicht für die »gute Sache« des Naturschutzes instrumentalisieren lassen oder sich an die Politik und deren Zwänge verlieren und dadurch der Umweltethik als Teil der Philosophie untreu werden.

Aufgrund ihrer kritischen Funktion muss Umweltethik zweitens gleichzeitig immer auch in theoretischer Einstellung betrieben werden. Sie untersucht dann all das, was im praktischen und politischen Umgang mit Natur und Umwelt (z. B. in umwelt- und naturschutzpolitischen Strategien, aber auch in der Klima- und Agrarpolitik) implizit oder explizit vorausgesetzt wird. In politiknahen Kontexten wie etwa naturschutzfachlichen Einstufungen, umweltökonomischen Berechnungen sowie Präambeln und Oberzielen internationaler Umweltregime wimmelt es von häufig undurchschauten und teilweise undurchdachten Wertungen. Hier fällt der Umweltethik die Aufgabe der kritischen Analyse all dieser impliziten Normativität zu. Hervorzuheben ist die Auseinandersetzung mit so genannten Hybridbegriffen, in denen sich naturwissenschaftliche Beschreibungen und umweltpolitische Absichten verstricken (s. Kap. II.2, 3, V.37).

Entlang dieser *kritisch-reflexiven Route* führen um-

weltethische Fragestellungen zurück in metaethische, epistemologische und ontologische Fragen und damit tief in die Kerngebiete der Philosophie hinein. Ethische Fragen berühren sich dabei vielfach mit Fragen, die eher der theoretischen Philosophie zugerechnet werden. So kann die umweltethische Auseinandersetzung mit Begründungen des Schutzes von Biodiversität die epistemologische Frage nach sich ziehen, was Biodiversität eigentlich ist, und damit auf eine Epistemologie der Biologie verweisen (vgl. die Beiträge in Potthast 2007). Ähnliches gilt für die Frage, welches Artkonzept eigentlich verwendet werden sollte (vgl. z. B. Hey et al. 2003; Ereshfsky 2010) – vor allem im Kontext von Artenschutzbegründungen (vgl. beispielsweise Mace 2004). Fragen der Zukunftsverantwortung führen in Fragen der Prognostik und der Risikotheorie hinein. Eudaimonistische Argumente verweisen auf die Frage, wie wir Natur erfahren, und damit auf phänomenologische oder wahrnehmungspsychologische Fragen (s. Kap. IV.A.13).

Zur Terminologie und zur Begrifflichkeit

Die umweltethische Terminologie ist (leider) uneinheitlich. Sprachliche Bezeichnungen (›Termini‹) sind generell Ausdrücke für Begriffe, die etwas Bestimmtes bedeuten, d. h. einen Umfang (Extension) und einen Inhalt (Intension) haben. Man kann unterschiedliche Bezeichnungen für gleiche Begriffe wählen. Begriffe und Termini unterscheiden sich von Worten der Alltagssprache, die konnotativ und assoziationsreich sind (wie: ›Köter‹). Rein terminologische Fragen sind philosophisch sekundär, können aber bei Laien zu Verwirrungen und Missverständnissen führen. Jeder Versuch einer terminologischen Vereinheitlichung der Umweltethik zöge jedoch unabsehbare Veränderungen in einzelnen Terminologien nach sich, auf die sich Autor*innen aufgrund von Sprachgefühl und begrifflichen Überlieferungen nun einmal festgelegt haben. Daher ist eine terminologische Vereinheitlichung faktisch unmöglich. Auch das Handbuch hat keine einheitliche Terminologie, so dass immer die Terminologie der einzelnen Kapitel die begrifflichen Bedeutungen festlegt.

Seit den Anfängen der zumeist als ›Umweltethik‹ bezeichneten Disziplin kursieren unterschiedliche Bezeichnungen. Gotthard Teutsch hat sein Werk *Lexikon der Umweltethik* (1985) betitelt. Angelika Krebs verwendet den Titel *Naturethik* (1997) für den von ihr herausgegebenen Sammelband, während Dieter Birn-

bacher seinen Sammelband *Ökophilosophie* (1997) und Dietmar von der Pfordten sein Buch als *Ökologische Ethik* (1996) betitelt. Auch im Englischen werden unterschiedliche Bezeichnungen verwendet: *environmental ethics*, *ecological ethics* (oder kurz: *eco-ethics*), *environmental philosophy*, *green ethics*, *ethics of nature* oder *Earth ethics*. Da sich die Bezeichnung ›Umweltethik‹ (*environmental ethics*) am weitesten verbreitet hat, verwenden wir sie auch in diesem Handbuch. Die Bezeichnung ›Umweltethik‹ hat allerdings unbestreitbar den Nachteil, dass sich der Umweltbegriff seiner Herkunft nach auf vielfältige Umgebungen und Milieus bezieht. Auch Fabriken, Büros, Einkaufszentren, Sportanlagen, Häfen und Hörsaalgebäude können in diesem Sinne menschliche ›Umwelten‹ sein, welche allerdings keine primären Gegenstände umweltethischer Reflexionen darstellen. Der Begriff ›Umwelt‹ kann ferner implizieren, dass es einen gewissen Dualismus zwischen menschlichen Wesen und der den Menschen umgebenden Natur gibt. Für ›Umweltethik‹ spricht vor allem seine Bekanntheit; ›Naturethik‹ wird synonym verwendet.

Umweltethik setzt immer schon ein Verständnis davon voraus, was wir begrifflich meinen, wenn wir über ›Natur‹ und ›Umwelt‹ sprechen (s. Kap. II.1), und wie wir den Menschen darin verorten (s. Kap. IV.A.15). Wichtig ist für die Umweltethik auch die Klärung der Begriffe, durch die wir unser menschliches Umwelts Handeln konzipieren wie etwa ›Eingriff‹, ›Umgang‹, ›Erfahrung‹, ›Praxis‹, ›Interaktion‹ usw. Die Klärung dieser Begriffe führt in Handlungs- und Praxistheorie. Auch hierfür sind die Schriften des so genannten Umweltpragmatismus instruktiv (s. Kap. IV.C.31).

Eine weitere terminologische Uneinheitlichkeit betrifft ein zentrales sachliches Problem der Umweltethik, nämlich die Frage, ob wir der Natur oder manchen Naturwesen ›um ihrer selbst willen‹ moralisch etwas schuldig sind. Der Ausdruck ›um ihrer/seiner selbst willen‹ ist zweideutig und bedarf daher der Differenzierung, der wir uns sogleich zuwenden.

Umweltethik als Frage nach den Werten der Natur

Allgemein anerkannt ist, dass die Naturwissenschaften uns nicht sagen können, aus welchen Gründen wir mit welchen Daseinsformen der Natur (d. h. natürlichen Entitäten wie etwa Tieren, Pflanzen oder Bergen; s. u.) auf welche Weise (nicht) umgehen sollen und dürfen. Wenn alle Lebewesen taxonomisch klassifi-

ziert, ihre Gensequenzen vollständig analysiert und alle ökosystemaren Prozesse vollständig verstanden wären, wüssten wir trotzdem noch nicht, welche natürlichen Entitäten aus welchen Gründen in welchen Hinsichten wertvoll und schützenswert sind. Die Tatsache, dass etwas existiert, macht es nicht wertvoll. Es ist ein logischer Fehler, von Natur auf Naturschutz zu schließen (s. Kap. II.7). Die Naturwissenschaften zeigen uns die Natur im Modus wertneutraler Objektivität, die Umweltethik fragt (axiologisch) nach Werten der Natur und (deontologisch) nach Pflichten gegenüber und in Ansehung von Natur.

Eine für die Umweltethik konstitutive und naturwissenschaftlich unbeantwortbare Frage lautet also, welche Werte bestimmte natürliche Entitäten aufweisen können und ob diese Werte ausschließlich Werte für den Menschen oder auch *unabhängig* von Menschen wertvoll sind (s. Kap. IV.A.16). Die Umweltethik ging bei dieser Frage lange Zeit von einer dichotomen Unterscheidung zwischen *instrumentellen* Nutzwerten und *intrinsischen* (auch: inhärenten) moralischen Werten aus. Gemäß dieser Unterscheidung ist Natur entweder um ihrer selbst willen moralisch zu berücksichtigen (intrinsisch-moralischer Wert) oder sie ist lediglich Ressource, d. h. Mittel zu unterschiedlichen Zwecken (instrumenteller Nutzwert). Die Kategorie der instrumentellen Werte kann weiter differenziert werden. So können elementare Angewiesenheiten (auf Wasser, Sauerstoff, Nährstoffe, fruchtbare Böden, die Ozonschicht u. a.) besonders hervorgehoben werden. In der Umweltökonomik spricht man diesbezüglich von so genannten *primary values*, die *in toto* nicht substituierbar sind. Der ökonomische Wert einer Tonne pflanzlicher Nahrung lässt sich ermitteln, wohingegen der Wert der Photosynthese unermesslich hoch ist. Gleichwohl haben *primary values* nicht zwangsläufig auch intrinsischen moralischen Wert.

Vor dem Hintergrund einer binären Unterscheidung von instrumentellen und intrinsischen Werten kommt der Frage, welche Naturwesen bzw. welche natürlichen Entitäten wir moralisch zu berücksichtigen haben, besondere Bedeutung zu. Die Frage, welche natürlichen Entitäten moralisch direkt zu berücksichtigen sind, wird als ›Inklusionsproblem‹ bezeichnet (*demarcation problem*). Der Begriff der *Entität* bezeichnet dabei etwas Seiendes (›etwas, das es gibt‹). In diesem Sinne umfasst der Begriff *natürliche Entität* nicht nur Tiere, Pilze und Pflanzen, d. h. *Naturwesen*, sondern kann auch tote oder unbelebte natürliche Entitäten (z. B. Knochen, Geweihe oder Steine) und überorganismische Ganzheiten (*natural wholes*) wie

etwa Arten oder Ökosysteme umfassen. Die nähere Bestimmung natürlicher Entitäten obliegt den Naturwissenschaften, etwa der Taxonomie oder der Geologie. So werden Tiere als Füchse oder Zecken, Pflanzen als Moose oder Blumen, Bäume als Buchen oder Erlen und Steine als Granit oder Basalt bestimmt. Durch Bestimmungen und Charakterisierungen entfaltet sich die Ontologie all der Naturwesen, auf die sich das Inklusionsproblem referentiell bezieht. Der Ausdruck ›Inklusion‹ bezieht sich auf die Aufnahme in die so genannte *Moralgemeinschaft* (*moral community*), d. h. die Menge der direkt um ihrer selbst willen zu berücksichtigenden Wesen. Die Aufnahme eines Wesens in die Moralgemeinschaft macht es zum *moral patient*, d. h. es gehört als schutzbefohlenen Wesen der durch Normen regulierten Welt zu. Dies bedeutet, dass alle moralischen Personen mindestens eine moralische Verpflichtung diesen Wesen *gegenüber* haben. Natürliche Entitäten, die nicht direkt moralisch zu berücksichtigen sind, sind dadurch allerdings nicht automatisch schutzlos. Hier unterscheidet man zwischen ›Pflichten gegenüber X‹ und ›Pflichten in Ansehung von X‹. So haben wir moralisch zu berücksichtigenden Wesen gegenüber Pflichten, solche natürlichen Entitäten zu erhalten, die für diese Wesen wertvoll sind. Diese Entitäten können als Schutzgüter bezeichnet werden. Anders gesagt, bestehen viele Verpflichtungen *in Ansehung von* Schutzgütern, aber *gegenüber* Wesen, die moralisch zu berücksichtigen sind. So kann man sagen, dass wir womöglich Pflichten *gegenüber* zukünftigen Personen *in Ansehung* des Klimas und der Ozonschicht haben. Mithilfe dieser Unterscheidung lassen sich auch Verpflichtungen *gegenüber* einem nicht-menschlichen Wesen, dem Selbstwert zuerkannt wird, *in Ansehung* seiner natürlichen Umwelt begründen. Wird etwa empfindungsfähigen Tieren ein moralischer Selbstwert zuerkannt, so ergeben sich daraus auch Pflichten *in Ansehung* der natürlichen Lebensräume (d. h. Habitate) dieser Tiere.

Geht man davon aus, dass es genau diese zwei Wertkategorien gibt, nämlich intrinsisch-moralischen sowie instrumentellen Wert, so müssen alle naturschützerischen Intuitionen einer von beiden zugerechnet werden. Nun haben viele Menschen, denen Natur wichtig ist, die Intuition, dass Entitäten wie etwa einer majestätischen Berglandschaft oder einem alten Buchenwald Werte zukommen, die über rein instrumentelle Werte (also etwa das Geld, das sich in der Berglandschaft mit Skitourismus bzw. durch Ernte und Verkauf des Holzes verdienen lässt) hinausgeht. Gleichwohl gehen diese Menschen nicht notwendigerweise

davon aus, dass Berge und Wälder direkt moralisch zu berücksichtigende Entitäten sind. Umweltethisch eingeholt werden können solche Intuitionen, indem die Wertekategorien weiter differenziert werden.

Neben instrumentellen Werten und moralischen Selbstwerten wird daher die in sich komplexe Kategorie der so genannten *eudaimonistischen* Werte als dritte Kategorie verwendet (s. Kap. II.5, IV.A.15, 16, B.21). Einer natürlichen Entität kommt eudaimonistischer Wert zu, wenn Menschen sie als Komponente eines guten Lebens wertschätzen. So würden die meisten Menschen sagen, dass sie den Anblick einer majestätischen Berglandschaft oder ein Bad in Meereswellen nicht schätzen, weil sie daraus einen Nutzen ziehen, den sie ebenso gut auch durch das Anschauen eines Heimatfilmes oder den Besuch eines Erlebnisbades erzielen, d. h. den sie anderweitig substituieren könnten. Stattdessen schätzen Menschen solche Erlebnisse und die Entitäten (die Berge, das Meer) *als solche*, d. h. als Bestandteil ihres guten und erfüllten Lebens. Solchen Entitäten kommt eudaimonistischer Wert zu. In eudaimonistischer Hinsicht können Individuen Naturbezüge auf vielfältige Weise mit ihren Vorstellungen eines guten und gelingenden Lebens verbinden. Solche Verbindungen werden Teil der Individualität, wenn man sich als Segler*in, Bergsteiger*in, Reiter*in oder Waldläufer*in versteht. Diese eudaimonistischen Dimensionen der Naturbezüge wurden auch bzw. gerade in außereuropäischen Kulturen vielfach ausgebildet und mit Weisheits- und Tugendlehren verknüpft. Aus eudaimonistischen, kulturellen und religiösen Traditionen heraus können bestimmte Naturgebilde als Schutzgüter aufgefasst werden. Häufig ist dann vom Erhalt des Naturerbes die Rede.

In der heutigen Umweltethik werden insofern mindestens drei Wertkategorien verwendet: *instrumentelle*, *eudaimonistische* und *intrinsische* (synonym: *inhärente*) Werte. Somit erklärt sich die oben eingeführte terminologische Frage, was genau gemeint ist, wenn davon gesprochen wird, die Natur sei ›um ihrer/seiner selbst willen‹ wertzuschätzen. Einerseits kann ›um seiner/ihrer selbst willen‹ heißen, dass bestimmte natürliche Entitäten *direkt* moralisch zu berücksichtigen sind. In manchen Terminologien wird diese erste Bedeutung des ›um seiner selbst willen‹ mit dem sprachlichen Ausdruck ›moralischer Selbstwert‹ bezeichnet (Ott 2010), während andere den Ausdruck ›Eigenwert‹ (Gorke 2010) vorziehen. In der englischen Literatur wird der Ausdruck *intrinsic value* ebenso verwendet wie *inherent value* oder auch *inherent (moral) worth*.

Unterschiedliche Bezeichnungen sind für die in-

haltliche Lösung des Inklusionsproblems natürlich irrelevant. Man kann moralische Probleme zwar einer Lösung näher bringen, wenn man sachlich begründete Unterscheidungen trifft, aber man kann generell kein moralisches Problem lösen, indem man lediglich Termini austauscht. Die zweite Bedeutung des ›um seiner selbst willen‹ bezieht sich, wie gezeigt wurde, auf die eudaimonistische Wertschätzung von Natur ›um ihrer selbst willen‹. Dieser zweite Sinn wird häufig mit Ausdrücken wie etwa ›eudaimonistischer (Eigen-)Wert‹ bezeichnet.

Diese triadische Struktur von instrumentellen, eudaimonistischen und intrinsischen (moralischen) Werten ermöglicht es, unterschiedliche Vermittlungen in Mensch-Natur-Interaktionen zu bestimmen. Wenn man gerne im Wald reitet, um durch den Wald zu reiten, so realisiert man *ipso facto* einen eudaimonistischen Wert. Darüber hinaus berührt diese Praxis auch einen moralischen Selbstwert, sofern man ihn Pferden zuerkennt. Man darf dann seinen eudaimonistischen Wert nur so realisieren, wie es die gebotene Rücksichtnahme auf das Reittier erlaubt. Betreibt man einen Reiterhof, so haben die Pferde einen instrumentellen Wert, da sie im Eigentum gehalten und an Menschen vermietet werden, die gerne reiten. Gleichzeitig sind Pferdehalter moralisch und rechtlich verpflichtet, die Pferde tierschutzgerecht zu betreuen. In Mensch-Natur-Beziehungen und -Praktiken können also etliche Wertbezüge und alle drei Wertkategorien präsent sein. Es kann auch Praktiken wie die Jagd geben, die von manchen Personen um des Jagens willen, also eudaimonistisch geschätzt werden, während andere sie mit Blick auf den intrinsischen Wert der bejagten Tiere für moralisch verwerflich halten. Daher ist unsere menschliche Lebenspraxis mit natur- und umweltbezogenen Werten vielfach und auch auf konfliktträchtige Weise vermittelt. Die Umweltethik kann und soll der Erhellung dieser verschiedenen Werte und möglicher Konflikte zwischen ihnen dienen.

Begründungsansätze und Positionen: Der Argumentationsraum der Umweltethik

Die Menge der umweltethischen Argumente (Gründe), die im Rahmen der Frage danach, was einen angemessenen, gerechten oder guten Umgang des Menschen mit Natur und Umwelt darstellt, diskutiert werden, kann als so genannter *Argumentationsraum der Umweltethik* bezeichnet werden (Krebs 1999; Ott 2010). Kerngeschäft der Umweltethik ist die analyti-

sche und kritische Rekonstruktion dieser Argumente, Argumentationsmuster und Diskursstränge. Die Rekonstruktion dieses umweltethischen *universe of discourse* erfolgt in vielen Kapiteln des Handbuchs. Sie erfolgt in diskursiver Grundhaltung, die impliziert, dass man Gründe als solche nicht verstehen bzw. nicht würdigen kann, ohne *ipso facto* zu ihnen Stellung zu nehmen (Habermas 1981). Wen Gründe generell kalt lassen, der versteht nichts von ihnen. Dies gilt auch für die Umweltethik.

Eine Möglichkeit, den Argumentationsraum zu strukturieren, besteht darin, Argumente anhand des Inklusionsproblems zu ordnen. In diesem Sinne lassen sich so genannte anthropozentrische Ansätze von so genannten physiozentrischen Ansätzen unterscheiden (s. Abb. I.2), wobei ›Physiozentrik‹ als Oberbegriff fungiert.

Wichtig ist es, hinsichtlich des Ausdrucks ›Anthropozentrik‹ zwischen *epistemischer* und *inhaltlicher* Anthropozentrik zu unterscheiden. Da nur Menschen Ethik – verstanden als Reflexion auf Moral im weiteren Sinne (s. o.) – betreiben können, sind Ethik und Umweltethik *epistemisch* anthropozentrisch. Dies besagt, dass alle moralischen Argumente von Menschen formuliert werden und sich an andere Menschen richten; es bedeutet hingegen nicht, dass nur Menschen moralischer Selbstwert zuzuerkennen ist. Der Geltungsanspruch mancher, von Menschen erhobener Argumente kann auf überzeugende Weise fordern, bestimmten Naturwesen einen moralischen



Abb.I.2 Grafische Unterscheidung zwischen Anthropozentrik und Physiozentrik.

Selbstwert zuzuerkennen. Aus der epistemischen folgt also keine inhaltliche Anthropozentrik.

Anthropozentrische Ansätze

Anthropozentrische Ansätze gehen davon aus, dass Natur geschützt werden sollte, weil und insofern sie für den Menschen wertvoll ist. Dabei umfasst das Prädikat ›wertvoll‹ instrumentelle und eudaimonistische Werte (s. o.). Die natürlichen (oder halbkulturellen) Korrelate all dieser Werte kommen als schützenswerte kollektive Güter in Betracht. Wenn ein Naturwesen X für eine Person P (oder für viele Personen) wertvoll ist, liegt ein prima-facie-Grund vor, X zu schützen (zu pflegen, in seiner Substanz zu erhalten, zu schonen usw.). Die Anthropozentrik kann viele Naturwesen und -räume als Schutzgüter einstufen und, ähnlich wie bei Kunstschätzen, Antiquitäten und Baudenkmälern, ihren Schutz mit rechtlichen Mitteln sichern (s. Kap. V.46). In diesem Sinne erfordert eine anthropozentrische Umweltethik eine Güterlehre.

Tabelle I.1 gibt einen Überblick über anthropozen

Wert von Natur	Argument	siehe Kapitel
Instrumentell	<i>Angewiesenheit</i> : Menschen sind, um zu überleben bzw. um ein gutes Leben führen zu können, existentiell auf Natur angewiesen.	IV.A.18; IV.B.20; IV.C.31
	<i>Pflichten gegenüber zukünftigen Generationen</i> : Weil Natur für Menschen instrumentellen und/oder eudaimonistischen Wert hat, soll sie für zukünftige Generationen erhalten werden.	IV.B.23; IV.C.31
Eudaimonistisch	<i>Naturästhetik</i> : Natur soll auf Grund ihres ästhetischen Werts für den Menschen geschützt werden.	IV.B.20; IV.B.21
	<i>Biophilie</i> : Menschen sind anthropologisch so verfasst, dass sie sich der Natur positiv zuwenden können (müssen).	IV.A.15
	<i>Heimat</i> : Bestimmte Ausschnitte von Natur stellen für Menschen Heimat dar und sollen daher geschützt werden.	IV.B.22
	<i>transformative value</i> : Naturerfahrungen können existierende Werthaltungen eines Menschen verändern (transformieren); die dadurch erzielten Transformationen können in eine moralisch wünschenswerte Richtung gehen.	Im Handbuch nur in der Einleitung behandelt (s. u.); vgl. darüber hinaus Norton 1988.
	<i>Differenz</i> : Natur stellt als wohlthuender (Zufluchts-)Ort oftmals eine als positiv und wertvoll empfundene Differenz zu den schwer erträglichen Zwängen und der nahezu ausschließlichen Zweckhaftigkeit der urbanen Zivilisation dar.	Im Handbuch nur in der Einleitung behandelt (s. u.); vgl. ferner von der Pfordten 2002; Ott 2015, 201–211.

Tab.I.1 Anthropozentrische Argumente in der Umweltethik.

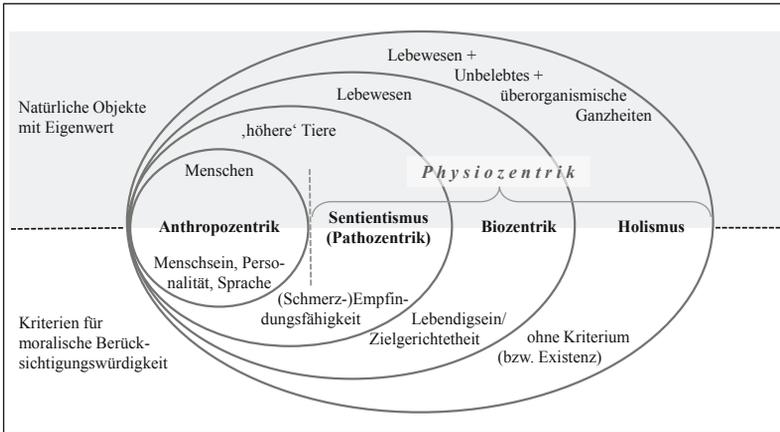


Abb. I.3 Das so genannte ›Zwiebelschalenmodell‹ der Grundtypen der Umweltethik und des Inklusionsproblems (Jan Dierks, weiterentwickelt nach Gorke 2010, 23; angemerkt sei, dass sich die ›Ökozentrik‹ in der Abbildungslogik nicht adäquat repräsentieren lässt und daher nicht mit dargestellt ist, s. dazu Kap. IV.B.26).

trische Argumente. Natürlich können auch Physiozentriker*innen diese Argumente anerkennen; denn eine Zuerkennung von moralischem Selbstwert für bestimmte Naturwesen ist mit der Anerkennung eudaimonistischer Werte von Natur, etwa in Form einer ästhetischen Bewunderung für die Natur, widerspruchsfrei vereinbar.

Das *transformative value*-Argument wurde von Bryan Norton (1988) formuliert. Norton möchte den zwei in der Umweltethik (seiner Zeit) vorherrschenden Wertkategorien, d. h. instrumentellen Werten (Norton: »demand values«) und intrinsischen Werten (Norton: inhärenten Werten) eine dritte Kategorie von Werten hinzufügen. Diese bezeichnet Norton als *transformative values* – also als transformative Werte. Es handelt sich um Wertbezüge, durch die keine vorhandenen Präferenzen befriedigt werden, sondern durch die sich der gesamte Komplex von Werthaltungen wandelt. Norton nimmt erstens an, dass Naturerfahrungen transformativ wirken, d. h. wertewandelnd sein können, und zweitens, dass die durch Naturerfahrungen angeregten Transformationen in eine moralisch wünschenswerte Richtung gingen. Die Transformationswerte sind rekursiv in dem Sinne, dass sie von Naturerfahrungen ausgehen und sich auf den Naturschutz rückbeziehen. Im Unterschied zu Norton wird das *transformative value*-Argument, das auch auf Fragen einer Umwelttugendethik verweist, als ein Argument in die weiter gefasste Kategorie der eudaimonistischen Werte eingefügt (s. Tab. I.1).

Das Differenzargument besagt, dass Bewohner*innen der urbanen Zivilisation in vielfältige Zwänge (Disziplin, Zeitnöte, Konkurrenzdruck, Kalkulationen usw.) verstrickt sind. Die Natur erscheint vielen Personen als wohlthuender und erholsamer Ort einer

Differenz zu all diesen Zwängen. Ferner ist in den urbanen Räumen der Zivilisation alles *von uns für uns* gemacht. In der Natur hingegen kommen wir auch mit Wesen und Entitäten in Kontakt, die nicht nur um unseretwillen da sind, also nicht allein menschlichen Zwecken und Zweckzuschreibungen entsprechen. Diese Andersartigkeit (›Alterität‹) wird von vielen Menschen als überaus wohlthuend empfunden und kann sogar zu einem vertieften menschlichen Selbstverständnis führen. Das Differenzargument teilt einige Annahmen mit der Biophilie-Hypothese (s. Kap. IV.A.15).

Überblick über die verschiedenen physiozentrischen Ansätze

Physiozentrische Ansätze gehen davon aus, dass bestimmten nicht-menschlichen natürlichen Entitäten moralischer Selbstwert zukommt und sie daher als Mitglieder der Moralgemeinschaft geschützt werden sollen. Eine physiozentrische Argumentation spitzt die generelle Frage nach dem ›Warum?‹ des Schutzes von Natur auf die deontologische Frage zu, welche natürlichen Entitäten direkt moralisch zu berücksichtigen seien. Die Physiozentrik erstreckt sich über ein breites Spektrum von Positionen. Abbildung I.3 stellt das Inklusionsproblem schematisch dar.

Im rezenten umweltethischen Diskurs sind unterschiedliche physiozentrische Lösungsansätze zum Inklusionsproblem entwickelt worden: *Sentientismus*, *Biozentrik*, *Ökozentrik* und *Holismus* (s. Kap. IV.B.24, 25, 26, 27) sind die bekanntesten. Sie werden daher in Kapiteln des Handbuchs gesondert behandelt. In diesen Kontext gehört auch die Frage nach den sprach-

lichen Fähigkeiten von Naturwesen (s. Kap. IV.A.14). Die Pflanzenethik ist ein Forschungsgebiet, das der Biozentrik zuzurechnen ist (vgl. Kallhoff 2002; s. Kap. IV.B.25).

Häufig wurde der modernen Ethik, d. h. der Ethik, die sich im Zeitalter der Aufklärung von der theologischen Ethik emanzipierte, vorgeworfen, sie sei hinsichtlich des Inklusionsproblems durchgängig anthropozentrisch gewesen. Dieser Vorwurf ist unberechtigt. Der Utilitarist Bentham und der Mitleidsethiker Schopenhauer waren in heutiger Terminologie *Sentientisten* (s. Kap. IV.B.24). Selbst bei Charles Darwin findet sich die Aussage, dass unsere moralischen Empfindungen bzw. »unsere Sympathien immer zarter und weiter ausgedehnt werden, bis sie endlich auf alle fühlenden Wesen sich erstrecken« (Darwin 1871, 87). Albert Schweitzer war Biozentriker (s. Kap. III.10). Die Formel »Ehrfurcht vor dem Leben« wurde vor Schweitzer bereits von Magnus Schwantje (1908, 359) verwendet (vgl. auch Baranzke 2012). Der zu Unrecht lange Zeit in Vergessenheit geratene Leonard Nelson (1932) hat schon früh eine interessenbasierte Ethik entwickelt, die viele Naturwesen direkt berücksichtigt (vgl. auch Langanke 2015).

Der *Interessensbegriff* spielt in der Umweltethik eine wesentliche Rolle. Oftmals wird argumentiert, dass nur solche Entitäten direkt moralisch berücksichtigt werden sollten, die in irgendeiner Form »Interessen« haben. Wichtig ist hier die Unterscheidung von so genannten schwachen und starken Interessen: »Schwache Interessen« sind solche, bei denen etwas »im Interesse der jeweiligen Entität ist« (»Y ist in Xs Interesse«; z. B. »Wasser ist im Interesse der Topfpflanze«). Schwache Interessen werden dadurch erkennbar, dass Entitäten in irgendeiner Form und von innen heraus nach X »streben« – sprich: eine inhärente Zielgerichtetheit besitzen (synonym: »teleonom« sind). »Starke Interessen« bezeichnen dagegen, dass eine Entität ein bewusstes, »aktives« Interesse an etwas hat (»X hat ein (bewusstes) Interesse an Y«; z. B. der Hund hat ein Interesse an einem Knochen). Die Frage danach, ob für moralische Berücksichtigung starke Interessen notwendig sind, oder ob schon schwache Interessen eine moralische Berücksichtigung erfordern, trennt in den meisten Fällen Sentientismus (s. Kap. IV.B.24) von Biozentrik (s. Kap. IV.B.25).

Außer den in den Abbildungen I.3 und I.4 dargestellten Positionen existieren Vorschläge, die von zwei der Herausgeber entwickelt wurden, nämlich »Zoozentrik« (Ott 2008b) und »Genozentrik« (Dierks 2014). Sie sind nicht mit eigenen Kapiteln vertreten

und daher gesondert zu prüfen. Die Zoozentrik fragt, ob es nicht jenseits der bewussten Empfindungsfähigkeit, wie sie allen Tieren eigen ist, die über ein zentrales Nervensystem verfügen, noch ein (schwächeres) »Gewahren« gibt, zu dem etwa Libellen, Käfer, Spinnen, Bienen, Austern und andere Tiere fähig sein mögen. Ein solches Gewahren-Können (»Prähension«) könnte als moralisch relevante Eigenschaft aufgefasst werden, die hinreichend für die Aufnahme in die Moralgemeinschaft ist. Eine solche Auffassung stuft moralisch relevante Eigenschaften graduell ab: Selbstbewusstsein, Bewusstsein und Gewahren verleihen den jeweiligen Wesen einen unterschiedlichen Status innerhalb der Moralgemeinschaft. Man soll ohne Grund »keiner Fliege etwas zuleide tun«, aber man muss das Leben von Fliegen und Menschen nicht als gleich wertvoll bewerten.

Die »Genozentrik«, die Dierks (2014) als »Teleonom-Interessenzentrik« verstanden wissen möchte, fußt der Argumentation nach auf dem »klassischen« biozentrischen Argument (s. Kap. IV.B.25): Zunächst wird das Nicht-Schädigungsargument als moralisch prioritär angesehen. In einem zweiten Schritt werden all solche Entitäten als »schädigbar« identifiziert, die teleonom strukturiert sind – und insofern (schwache) Interessen »haben«. Laut Dierks (ebd.) sind es jedoch nicht allein individuelle Lebewesen, die inhärent zielgerichtet sind, sondern auch bzw. vor allem Gene. Hierbei stützt sich Dierks auf evolutionäre und soziobiologische Erkenntnisse. Über diesen »Umweg« können beispielsweise einige, für Naturschützer*innen elementare Grundintuitionen bezüglich der vorrangigen Schutzwürdigkeit vom Aussterben bedrohter Arten eingeholt werden, was die rein individuenbasierte Biozentrik nicht vermag.

Hinsichtlich der methodischen Herangehensweise zur Lösung des Inklusionsproblems lassen sich zwei Ansätze unterscheiden: a) der »Weg von innen« und b) der »Weg von außen« (vgl. Ott 2008b; Gorke 2010, 48 f.). Der »Weg von innen nach außen« setzt bei einer Menge von Wesen an, die nach allgemeinem Dahalten Mitglieder der Moralgemeinschaft sind (etwa alle Personen) und fragt nach plausiblen Gründen für weitere Aufnahmen in die Moralgemeinschaft. Der »Weg von außen nach innen« sieht in einem ersten Schritt alle Entitäten als mögliche Mitglieder der Moralgemeinschaft an (»universal consideration« gemäß Birch 1993) und fragt, ob Gründe vorliegen, bestimmte Wesen aus der Moralgemeinschaft auszuschließen. Die zunächst rein methodologische Entscheidung für diesen oder jenen Weg wird inhaltlich relevant, wenn

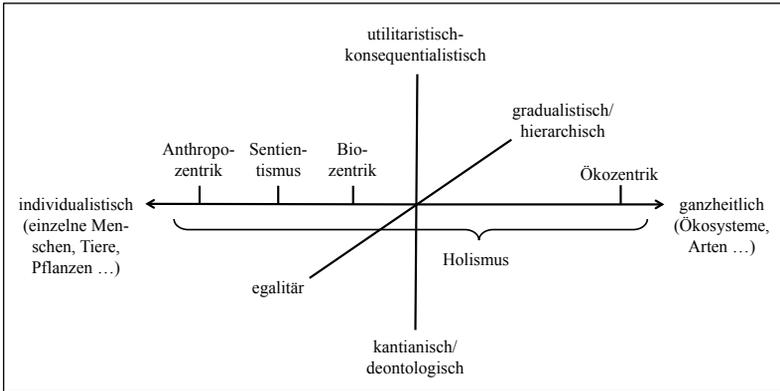


Abb. I.4 Die (wesentlichen) Achsen der Umweltethik (Jan Dierks).

beispielsweise der ›Weg von außen‹ mit anspruchsvollen Begründungslasten angereichert wird (so bei Gorke 2010).

Die meisten der im Handbuch behandelten umweltethischen Ansätze lassen sich in dreifacher Art und Weise systematisieren (s. Abb. I.4). Die Positionen unterscheiden sich erstens hinsichtlich der Frage, welchen natürlichen Entitäten intrinsischer Wert zuerkannt wird: nur *Individuen* (sprich: Organismen) oder auch (oder gar allein) *Ganzheiten* wie Ökosystemen? Die Anthropozentrik, der Sentientismus und die Biozentrik sind individualistisch, wohingegen die Ökozentrik ganzheitlich ist; der Holismus spricht sowohl Individuen als auch Ganzheiten intrinsischen Wert zu. Zweitens lassen sich innerhalb der einzelnen Positionen Ansätze unterscheiden, die davon ausgehen, dass entweder allen Wesen mit intrinsischem Wert dieser in *gleichem* Maße zukommt (sog. *egalitäre* Ansätze) oder aber, dass allen Wesen der Moralgemeinschaft zwar ein intrinsischer Wert zukommt – allerdings in unterschiedlicher, nämlich abgestufter Höhe (sog. *gradualistische* Ansätze; auch ›hierarchisch‹ oder ›graduell‹ genannt). Im Allgemeinen erkennen Gradualist*innen Menschen sowie in Teilen ›höher‹ entwickelten Tieren einen höheren moralischen Selbstwert zu als anderen natürlichen Entitäten. Gradualistische Ansätze (z. B. eine gradualistische Biozentrik) erlauben in Konfliktsituationen, in denen etwa lediglich ein Wesen mit höherem intrinsischem Wert (z. B. ein Mensch) oder ein Wesen mit niedrigerem intrinsischem Wert (z. B. eine Topfpflanze) gerettet werden kann, sich klar für den Menschen zu entscheiden. Für egalitäre Ansätze, gemäß denen allen Wesen, denen intrinsischer Wert zukommt, dieser in gleicher Weise zukommt, stellen solche Situationen Dilemmata dar. In diesem Sinne sind sie mit Situationen zu vergleichen, in denen entweder

eine Person A oder eine Person B gerettet werden kann. Drittens argumentieren viele (wenn auch nicht alle) der im Handbuch behandelten Positionen entweder aus einer kantianischen oder aus einer utilitaristischen Perspektive. Diese Unterscheidung lässt sich am deutlichsten innerhalb des Sentientismus (s. Kap. IV.B.24) und der Biozentrik (s. Kap. IV.B.25) aufzeigen: Während z. B. Tom Regan und Paul Taylor die *kantianische* bzw. deontologische Perspektive des Sentientismus respektive der Biozentrik vertreten, tun dies Peter Singer und Robin Attfield aus *utilitaristischer* Sichtweise. Insbesondere die Ökozentrik (s. Kap. IV.B.26) lässt sich jedoch nicht eindeutig den beiden letztgenannten Achsen (egalitär vs. gradualistisch; kantianisch vs. utilitaristisch) zuordnen.

Systematisch betrachtet gibt es in der praktischen Philosophie bei der Bildung von Mengen, die einen moralisch relevanten Status konstituieren, immer das Problem von Unter- und Überbestimmungen. Beispiele hierfür wären die Festlegung der jeweiligen Mengen der Flüchtlinge, der Armen, der Kranken, der Unterdrückten, der Benachteiligten usw. Dieses Problem besteht auch beim Inklusionsproblem. Die physiozentrischen Umweltethiken gehen davon aus, dass die Anthropozentrik eine Unterbestimmung der Moralgemeinschaft ist, die es zu überwinden gilt. Möglich sind aber ebenso Überbestimmungen. In diesem Sinne müssen beispielsweise Sentientist*innen die Ökozentrik und den Holismus als Überbestimmungen der Moralgemeinschaft einstufen. Das Handbuch soll es den Leser*innen ermöglichen, sich selbst eine Auffassung zum Inklusionsproblem zu erarbeiten. Es erspart diese Arbeit nicht.

Relevant für das Inklusionsproblem ist zuletzt die Frage, ob es einen längerfristigen moralischen Fortschritt geben könnte, der darin gründet, dass be-

stimmte moralische Grundnormen immer umfänglicher, d. h. immer weniger selektiv verstanden werden (sog. *moral evolution*). Wird beispielsweise das Tötungsverbot noch im jüdischen Dekalog als Verbot des Mordens verstanden und auf die Mitglieder der zwölf Stämme Juda eingegrenzt, so wird es in späteren Epochen als Menschenrecht auf Leben gefasst und führt z. B. zur moralischen Ächtung der Todesstrafe. In der Umweltethik wird dieses Verbot im egalitären Sentientismus auf alle empfindungsfähigen Lebewesen und, wenngleich eher als moralisches Ideal, in der Biozentrik auf alle Lebewesen ausgedehnt. Es erfasst dann alle Wesen, die man überhaupt töten kann. Ähnliches könnte für Grundsätze wie ›Schädige niemanden!‹ (*neminem laede, no harm principle*) gelten. Gemäß einer solchen Position würde das Nicht-Schädigungsprinzip gegenüber allen Entitäten gelten, die überhaupt geschädigt werden können. In der Regel werden hierunter alle teleonom verfassten, also inhärent zielgerichteten Entitäten verstanden. Daher führt das Nicht-Schädigungsprinzips zumindest bis zur Biozentrik bzw. zur Genozentrik – vielleicht sogar noch darüber hinaus. So könnte man dieses Prinzip auch auf den Genpool einer Art, die Resilienz ökosystemarer Gefüge (›Biogeozöosen‹) oder die Fruchtbarkeit von Böden ausweiten.

Einige Umweltethiker*innen liebäugeln mit der Idee, dass sich aufgrund eines so verstandenen moralischen Fortschritts am Ende biozentrische, ökozentrische oder holistische Umweltethiken würden durchsetzen müssen. Das Bild der sich erweiternden Kreise der *moral community* (s. Abb. I.3) hätte dann nicht nur umfängslogische Bedeutung, sondern auch einen moralgeschichtlichen Richtungssinn. Wenn es zutrifft, dass in der Vergangenheit neue Mitglieder aus guten Gründen in die Moralgemeinschaft aufgenommen wurden (Frauen, Kinder, höhere Tiere), so folgt daraus aber nicht, dass es in der Zukunft gute Gründe geben wird, diese Ausweitungen fortzusetzen (alle Lebewesen, Ökosysteme, Unbelebtes). Dies wäre ein ›historizistischer‹ (geschichtsphilosophischer) Fehlschluss.

Religiöse und spirituelle Argumente

Eine Sonderkategorie von Argumenten für den Schutz der Natur bilden religiöse bzw. spirituelle Argumente. Im Gegensatz zu physiozentrischen Ansätzen gehen diese Argumente nicht unbedingt davon aus, dass bestimmten natürlichen Entitäten ein intrinsischer mo-

ralischer Wert zukommt. Im Gegensatz zu anthropozentrischen Argumenten soll hier Natur aber auch nicht nur für den Menschen geschützt werden. Naturschutz wird in religiösen und spirituellen Argumenten auf eine Religion bzw. auf eine Glaubenslehre bezogen. Er gründet in einer nicht-natürlichen Instanz bzw. Ursprungsmacht. Insofern nicht alle Glaubensrichtungen von der Existenz eines oder mehrerer personal vorgestellter Götter ausgehen, können innerhalb der religiösen und spirituellen Argumente diejenigen, gemäß derer Natur in Verantwortung gegenüber Gott zu schützen ist, als theozentrische Argumente bezeichnet werden.

Insofern sich religiöse Grundhaltungen im Projekt einer deliberativen Übersetzungsarbeit verständlich erläutern lassen (Habermas 2005; Hardmeier/Ott 2015), können auch religiöse und spirituelle Argumente einen wichtigen Bestandteil des Argumentationsraums der Umweltethik bilden. Das gesamte Spektrum religiöser und spiritueller Zugangsweisen zur Natur darzustellen (Buddhismus, Hinduismus, Jainismus, Dao, Schamanismus usw.), wäre Inhalt eines eigenen Handbuchs; wir begnügen uns mit einem Beitrag aus jüdisch-christlichen Kontexten (s. Kap. IV.B.28). Ersatzweise sei auf Kapitel zu diesem Thema in den Sammelbänden von Botzler und Armstrong (1998, Kap. 5 und 6, Texte 21–33), Jamieson (2001, Kap. 1–8) sowie Pojman und Pojman (2012, Kap. 10, Texte 59–65) verwiesen. Gleichwohl sehen wir in der Aufarbeitung religiöser bzw. spiritueller Naturzugänge Desiderate, die wir im vorliegenden Handbuch nicht einlösen können.

Umweltethische Positionen jenseits des Inklusionsproblems

Neben den ›klassischen‹ Positionen zum Inklusionsproblem gibt es Strömungen und Richtungen, die sich nicht in den Dreiklang anthropozentrischer, physiozentrischer und religiös-spirituelle Argumente einordnen lassen. Gemeinsam ist diesen Positionen, dass sie die Auseinandersetzung damit, welchen natürlichen Entitäten moralischer Selbstwert zukomme, nicht als geeigneten Ausgangspunkt für die Umweltethik ansehen (vgl. beispielsweise Hursthouse 2006 für eine entsprechende *tugendethische* Argumentation). Einige dieser Positionen werden in Kapitel III.C dieses Handbuchs behandelt. Insofern die dort behandelten Positionen sowohl von ihrem Selbstverständnis her als auch aus Sicht der Herausgeber*innen mehr

oder weniger stark politisch orientiert sind, haben wir sie – etwas vereinfachend – unter der Überschrift ›Politische Konzeptionen‹ zusammengefasst. Im Handbuch werden jedoch nicht alle politischen Strömungen dargestellt; es fehlen etwa der Öko-Marxismus (vgl. hierzu z. B. O'Connor 1998) und die Degrowth-Bewegung (vgl. beispielsweise Martinez-Alier et al. 2010). Ebenfalls nicht behandelt werden Fragen legitimer Widerstandshandlungen (›Ecotage‹) gegen naturzerstörerische Eingriffe (s. Kap. IV.B.26).

Eine Position, die im Handbuch ebenso nicht explizit behandelt wird, ist die Umwelttugendethik. Diese stellt keine politische Konzeption dar, sondern umfasst Positionen, die aus tugendethischer Perspektive danach fragen, was gute Haltungen und Einstellungen gegenüber Natur und Umwelt ausmacht (für einen Überblick vgl. Cafaro/Sandler 2005).

Ausblick

Die Umweltethik ist mittlerweile keine junge Disziplin mehr, sondern dabei, erwachsen und ›reif‹ zu werden. Von diesem Reifungsprozess möchte das Handbuch trotz seiner Lücken und Desiderate zeugen. Die Umweltethik ist eine komplexe Diskurslandschaft geworden, und es fällt zunehmend schwer, in allen Gebieten und auf allen Routen gleichermaßen gut bewandert zu sein. So ist unverkennbar, dass sich die Umweltethik gleichsam in Sparten und Teilgebiete ausdifferenziert. Die Tierethik, die Naturästhetik, die Nachhaltigkeitstheorie sind solche Sparten ebenso wie neue thematische Gebiete wie etwa Klima-, Wasser- und Agrarethik (s. Kap. V.36, 38, 39). Dies führt zu Spezialisierungen. Zudem verändert sich in diesen Sparten das normative Profil. So treten in der Klima-, Wasser- und Agrarethik die Fragen der globalen Gerechtigkeit, der Armutsbekämpfung und der Beachtung von Menschenrechten zunehmend in den Vordergrund. Sie verwandeln sich sukzessive in sozial-ethische Themen mit einem wesentlichen Umweltbezug. Das Inklusionsproblem tritt dadurch zurück, obwohl es prinzipiell auch eine ökozentrische Klimaethik und eine holistische Wasser- oder Agrarethik geben könnte. Häufig geht es auf vielen Handlungsfeldern um anthropozentrische Gerechtigkeitsfragen, was eine Reflexion unterschiedlicher Gerechtigkeits-theorien erforderlich macht. An die Stelle des ›ausbeuterischen‹ Anthropozentrismus der Naturbeherrschung tritt vielfach ein ›mitfühlender‹ Anthropozentrismus, der die Not auf Erden lindern möchte. Die

Frage nach moralischem Selbstwert von Naturwesen tritt hinter die Frage zurück, wie egalitär die Verteilung natürlicher Ressourcen in einer menschenrechtlichen Perspektive sein sollte. Diese durchaus ambivalente Bewegung innerhalb der Umweltethik vollzieht das Handbuch in mehreren Kapiteln nach, ohne sie abschließend bewerten zu wollen.

Wenn es, um den Bogen zurück zum Anfang zu schlagen, zutreffen sollte, dass die Menschen sich selbst und der gesamten Erde die Epoche des Anthropozäns beschert haben, so wird die Umweltethik eine der geistigen Gestalten des Anthropozäns sein und bleiben. Umweltethik übernimmt intellektuelle Verantwortung, während sie praktische Verantwortung anmahnt. In diesem Sinne ist die Umweltethik (auf-)gefordert, sich selbst als ethisches *universe of discourse* in ihrem doppelten Richtungssinn theoretisch-reflexiv und praktisch-politisch zu entfalten. Hierzu sollen die Kapitel des Handbuchs beitragen.

Literatur

- Altner, Günther: *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*. Darmstadt 1991.
- Bacon, Francis: *Das Neue Organon (Novum Organon)*. Berlin 1982.
- Bahro, Rudolf: *Logik der Rettung*. Berlin 1990.
- Baranzke, Heike: Was bedeutet ›Ehrfurcht‹ in Albert Schweitzers Verantwortungsethik? In: *Synthesis Philosophica* 53 (2012), 7–29.
- Birch, Thomas: Moral Considerability and Universal Consideration. In: *Environmental Ethics* 15/4 (1993), 313–332.
- Birnbacher, Dieter (Hg.): *Ökologie und Ethik*. Stuttgart 1980.
- Birnbacher, Dieter: *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart 1988.
- Birnbacher, Dieter (Hg.): *Ökophilosophie*. Stuttgart 1997.
- Blackbourn, David: *Die Eroberung der Natur*. München 2007.
- Botzler, Richard G./Armstrong, Susan J. (Hg.): *Environmental Ethics. Divergence and Convergence*. Boston MA ²1998.
- Cafaro, Philip/Sandler, Ronald D. (Hg.): *Environmental Virtue Ethics*. Lanham MD 2005.
- Callicott, J. Baird/Frodeman, Robert (Hg.): *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. Farmington Hills 2009.
- Carson, Rachel: *Silent Spring* [1962]. Boston 2002.
- Crüseemann, Frank: *Die Tora*. Gütersloh ²1997.
- Crutzen, Paul J.: Geology of Mankind. In: *Nature* 415 (2002), 23.
- Darwin, Charles: *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*, Bd. 1. Übers. von J. Victor Carus. Stuttgart 1871.
- Descartes, René: *Discours de la Méthode/Von der Methode*. Hamburg 1960.
- Dierks, Jan: *Taking Genes Seriously. An Interest-based Approach to Environmental Ethics and Biodiversity Conservation*. Diss., Universität Greifswald, 2014. In: ub-ed.

- ub.uni-greifswald.de/opus/volltexte/2015/2286/ (22.2.2016).
- Dietrich, Julia: Zur Methode ethischer Urteilsbildung in der Umweltethik. In: Uta Eser/Albrecht Müller (Hg.): *Umweltkonflikte verstehen und bewerten*. München 2006, 177–193.
- Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha (Hg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart ³2011a.
- Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart ³2011b, 1–23.
- Ereshesky, Marc: Species. In: Edward N. Zalta (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/species/ (22.8.2016).
- Glacken, Clarence J.: *Traces on the Rhodian Shore*. Berkeley 1967.
- Gorke, Martin: *Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen*. Stuttgart 2010.
- Grunwald, Armin (Hg.): *Handbuch Technikethik*. Stuttgart 2013.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1981.
- Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit. In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M. 2005, 119–154.
- Haeckel, Ernst: *Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen. Kritische Grundzüge der mechanischen Wissenschaft von den entstehenden Formen der Organismen, begründet durch die Descendenz-Theorie*, Bd. 2. Berlin 1866. In: www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10075782-7 (23.2.2016).
- Hampicke, Ulrich: *Kulturlandschaft und Naturschutz: Probleme-Konzepte-Ökonomie*. Berlin 2013.
- Hardmeier, Christof/Ott, Konrad: *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung*. Stuttgart 2015.
- Hartung, Gerald/Kirchhoff, Thomas (Hg.): *Welche Natur brauchen wir?* Freiburg 2014.
- Heidbrink, Ludger/Langbehn, Klaus/Sombetzki, Janina (Hg.): *Handbuch Verantwortung*. Wiesbaden 2017.
- Hey, Jody/Waples, Robin S./Arnold, Michael L./Butlin, Roger K./Harrison, Richard G.: Understanding and Confronting Species Uncertainty in Biology and Conservation. In: *Trends in Ecology and Evolution* 18/11 (2003), 597–603.
- Hösle, Vittorio: *Philosophie der ökologischen Krise*. München ²1994.
- Hursthouse, Rosalind: Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals. In: Jennifer Welchmann (Hg.): *The Practice of Virtue. Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*. Indianapolis 2006, 136–154.
- Jamieson, Dale (Hg.): *A Companion to Environmental Philosophy*. Malden MA 2001.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M. 1979.
- Kallhoff, Angela: *Prinzipien der Pflanzenethik*. Frankfurt a. M. 2002.
- Keßler, Lars/Ott, Konrad: Nec provident future tempori, sed quasi plane in diem vivant. Sustainable Business in Columella, De Re Rustica? In: Christopher Schliephake (Hg.): *Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity – The Environmental Humanities and the Ancient World*. Lanham MD (im Erscheinen).
- Köchy, Kristian/Norwig, Martin (Hg.): *Umwelt-Handeln*. Freiburg 2006.
- Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M. 1997.
- Krebs, Angelika: *Ethics of Nature: A Map*. Berlin 1999.
- Krebs, Angelika: Ökologische Ethik I: Grundlagen und Grundbegriffe. In: Julian Nida-Rümelin (Hg.): *Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*. Stuttgart ²2005, 386–425.
- Langanke, Martin: Was leistet der Naturbegriff für die Begründung tierethischer Abwehrrechte? Zur Stellung von Zucht- und Wildformen im Tierversuchsrecht. In: Elisabeth Gräß-Schmidt (Hg.): *Was heißt Natur? Philosophischer Ort und Begründungsfunktion des Naturbegriffs*. Leipzig 2015, 119–155.
- Leist, Anton: Ökologische Ethik II: Ökologische Gerechtigkeit – Global, intergenerationell und humanökologisch. In: Julian Nida-Rümelin (Hg.): *Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*. Stuttgart ²2005, 426–512.
- Lewis, Simon L./Maslin, Mark A.: Defining the Anthropocene. In: *Nature* 519 (2015), 171–180.
- Locke, John: *Über die Regierung*. Stuttgart 2011.
- Mace, Georgina M.: The Role of Taxonomy in Species Conservation. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 359 (2004), 711–719.
- Martinez-Alier, Joan/Unai, Pascual/Vivien, Franck-Dominique/Zaccai, Edwin: Sustainable De-growth. Mapping the Context, Criticism and Future Prospects of an Emergent Paradigm. In: *Ecological Economics* 69 (2010), 1741–1747.
- Mauelshagen, Franz: Der Verlust der (bio-)kulturellen Diversität im Anthropozän. In: Wolfgang Haber/Martin Held/Markus Vogt (Hg.): *Die Welt im Anthropozän*. München 2016, 39–55.
- Meyer-Abich, Klaus-Michael: *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*. München 1984.
- Meyer-Abich, Klaus-Michael: *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*. München 1997.
- Mynarek, Hubertus: *Ökologische Religion*. München 1986.
- Naess, Arne: *Ecology, Community, and Lifestyle – Outline of an Ecosophy*. Übers. und hg. von David Rothenberg. Cambridge 1989.
- Nelson, Leonard: *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, Bd. 2. Göttingen 1932.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*. Stuttgart ²2005.
- Nida-Rümelin, Julian/von der Pfordten, Dietmar (Hg.): *Ökologische Ethik und Rechtslehre*. Baden-Baden ²2002.
- Norton, Bryan: *Why Preserve Natural Variety?* Princeton 1988.
- Norton, Bryan: *Toward Unity among Environmentalists*. Oxford 1991.

- Norton, Bryan: *Sustainability*. Chicago 2005.
- O'Connor, James: *Natural Causes. Essays in Ecological Marxism*. New York 1998.
- Ott, Konrad: *Ipsa facta*. Frankfurt a. M. 1997.
- Ott, Konrad: *Moralbegründungen zur Einführung*. Hamburg 2001.
- Ott, Konrad: Naturbeherrschung als Staatsaufgabe und die Rolle technologischer Leitbilder. Philosophische Reflexionen über historische Forschungen. In: Erk Volkmar Heyen (Hg.): *Jahrbuch für europäische Verwaltungsgeschichte*, Bd. 20. *Technikentwicklung zwischen Wirtschaft und Verwaltung in Großbritannien und Deutschland (19./20. Jh.)*. Baden-Baden 2008a, 303–316.
- Ott, Konrad: A Modest Proposal of How to Proceed in Order to Solve the Problem of Inherent Moral Value in Nature. In: Laura Westra/Klaus Bosselmann/Richard Westra (Hg.): *Reconciling Human Existence with Ecological Integrity*. London 2008b, 39–59.
- Ott, Konrad: Umweltethik zwischen Grundlagenreflexion und Politikberatung. In: Karl Bruckmeier/Wolfgang Serbser (Hg.): *Ethik und Umweltpolitik*. München 2008c, 27–50.
- Ott, Konrad: *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg 2010.
- Ott, Konrad: *Zur Dimension des Naturschutzes in einer Theorie starker Nachhaltigkeit*. Marburg 2015.
- Ott, Konrad: Verantwortung im Anthropozän und Konzepte von Nachhaltigkeit. In: Markus Patenge/Roman Beck/Markus Lubert (Hg.): *Schöpfung bewahren*. Regensburg 2016, 64–103.
- Ott, Konrad/Gorke, Martin (Hg.): *Spektrum der Umweltethik*. Marburg 2000.
- Ouderkirk, Wayne/Hill, Jim (Hg.): *Land, Value, Community: Callicott and Environmental Philosophy*. Albany 2002.
- von der Pfordten, Dietmar: *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*. Reinbek bei Hamburg 1996.
- von der Pfordten, Dietmar: Weshalb sollen wir die biologische Vielfalt retten? In: Detlev Czybulka (Hg.): *Ist die biologische Vielfalt noch zu retten?* Baden-Baden 2002, 19–41.
- Pojman, Louis P./Pojman, Paul (Hg.): *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*. Boston MA 2012.
- Potthast, Thomas (Hg.): *Biodiversität. Schlüsselbegriff des Naturschutzes im 21. Jahrhundert? Erweiterte Ergebnisdokumentation einer Vilmer Sommerakademie*. Bonn-Bad Godesberg 2007.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights*. Berkeley CA 1983.
- Rolston, Holmes: *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia 1988.
- Routley, Richard: Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic? In: *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*. Varna, Bulgarien 1973, 205–210, iseethics.files.wordpress.com/2013/02/routley-richard-is-there-a-need-for-a-new-an-environmental-ethic-original.pdf (17.6.2016).
- Routley, Richard/Routley, Val: Against the Inevitability of Human Chauvinism. In: Kenneth E. Goodpaster/Kenneth M. Sayre (Hg.): *Ethics and the Problems of the 21st Century*. Notre Dame IN 1979, 36–59.
- Roszak, Theodore: *Mensch und Erde auf dem Weg zur Einheit*. Reinbek bei Hamburg 1986.
- Schäfer, Lothar: *Das Bacon-Projekt*. Frankfurt a. M. 1993.
- Schwantje, Magnus: Grausamkeit im Spiel des Kindes. In: *Die Lebenskunst* 3/15 (1908), 358–361, www.magnus-schwantje-archiv.de/files/Grausamkeit_im_Spiel_des_Kindes.pdf (25.8.2016).
- Scoby, Donald R. (Hg.): *Environmental Ethics – Studies of Man's Self-destruction*. Minneapolis 1971.
- Sophokles: *Antigone*. Übers. von Kurt Steinmann. Stuttgart 2013.
- Stoecker, Ralf/Neuhäuser, Christian/Raters, Marie-Luise (Hg.): *Handbuch Angewandte Ethik*. Stuttgart 2011a.
- Stoecker, Ralf/Neuhäuser, Christian/Raters, Marie-Luise: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Handbuch Angewandte Ethik*. Stuttgart 2011b, 1–11.
- Stoll, Susanne: *Akzeptanzprobleme bei der Ausweitung von Großschutzgebieten*. Frankfurt a. M. 1999.
- Sturma, Dieter/Heinrichs, Bert (Hg.): *Handbuch Bioethik*. Stuttgart 2015.
- Taylor, Paul: *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton NJ 1986.
- Teutsch, Gotthard M.: *Lexikon der Umweltethik*. Düsseldorf 1985.
- Teutsch, Gotthard M.: *Gerechtigkeit auch für Tiere. Aufsätze zur Tierethik*. Bochum 2002.
- Thomä, Dieter/Henning, Christoph/Mitscherlich-Schönherr, Olivia (Hg.): *Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart 2011.
- Vogt, Markus/Ostheimer, Jochen/Uekötter, Frank (Hg.): *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*. Marburg 2013.
- Waters, Colin N./Zalasiewicz, Jan/Summerhayes, Colin/Barnosky, Anthony D./Poirier, Clément/Galuszka, Agnieszka/Cearreta, Alejandro et al.: The Anthropocene is Functionally and Stratigraphically Distinct from the Holocene. In: *Science* 351 (2016). DOI: 10.1126/science.aad2622.
- White, Lynn: The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. In: *Science* 155 (1967), 1203–1207.
- Wilson, Edward O.: *Biophilia*. Cambridge MA 1984.

Konrad Ott / Jan Dierks / Lieske Voget-Kleschin

II Grundbegriffe

1 Natur/Umwelt

Generelle Bestimmungen von ›Natur‹ unter historischen oder systematischen Vorzeichen sowie spezielle Erwägungen unter anthropologisch-biologischen (Köchy 2010) oder kulturellen (Köchy 2012) Gesichtspunkten sind als Hintergrund für die folgende Erörterung vorzusetzen, die sich jedoch auf einen ausgewählten Aspekt konzentriert und nach der ›Natur‹ ausschließlich in umweltethischer Perspektive fragt. In dieser Hinsicht gewinnt das Gegenstands- und Begriffsfeld ›Natur‹ eine neue, in sich ambivalente Bedeutung: Einerseits ist es das Bestimmungsmerkmal *umweltethischer* Reflexion, dass sie ethisches Fragen von Handlungen zwischen Menschen auf solche des Menschen gegenüber der nicht-menschlichen Natur ausdehnt (Potthast 2002, 286). Daraus sollte sich eine Unverzichtbarkeit der Berücksichtigung von Natur ergeben. So hatte Hans Jonas die aus der Einsicht in die kritische Verletzlichkeit von Natur durch technische Eingriffe resultierende Erweiterung des Verantwortungsbereichs auf die Natur zu *der* Herausforderung einer jeden Ethik des technologischen Zeitalters erklärt (Jonas 1979/1984, 27; vgl. Hartung et al. 2014). Andererseits jedoch werden gegen eine solche Bezugnahme gerade in der *Umweltethik* immer wieder Einwände erhoben, etwa wegen Vernachlässigung der Dichotomie von Sein und Sollen (*naturalistic fallacy*; s. Kap. II.7) oder wegen unredlicher Verschleierung eigener Wertprämissen (Birnbacher 1997, 226). Eine solche Skepsis ist verständlich, bedenkt man, dass Ethik stets *menschliche* Praxis zum Gegenstand hat, die nach Gründen befragt werden kann, so dass mit Blick auf die Akteure im Sinne moralfähiger Wesen (*moral agents*) eine anthroporelationale Ausrichtung jeder Ethik nahe liegt (v. d. Pfordten 1996, 33). Andererseits jedoch wird selbst bei dieser Ausrichtung die implizite oder explizite Klärung dessen, was die *menschliche Natur* ist und was sie von der Natur anderer Lebewesen unterscheidet, bereits vorausgesetzt. Zudem ist im Fall der *Umweltethik* eine solche Praxis zum Gegenstand der Ethik erkoren, die gegenüber der *außermenschlichen Natur* vollzogen wird, womit nicht nur für den Rahmen der in Frage kommenden Handlung Natur vorzusetzen ist, sondern genauer Natur oder deren Teile als Gegenüber respek-

tive Ziel menschlicher Handlung verstanden werden, was ethisch die Frage nach deren Qualität als *moral patients* herausfordert. Über die jeweils anerkannten ethischen Maximen hinaus beruhen deshalb alle *Umweltethiken* auf naturwissenschaftlichen oder -philosophischen Vorannahmen über Natur (Potthast 2002, 286). In jede *umweltethische* Argumentation gehen notwendig begriffliche Bestimmungen über Naturwesen ein.

Deshalb verwundert es nicht, wenn die Analyse der sich konfrontativ gegenüberstehenden *umweltethischen* Positionen (vgl. Frankena 1997, 273 ff.) belegt, dass erstens alle einzelnen praktisch-moralischen Entscheidungen, zweitens alle Fragen nach den Gründen für solche Entscheidungen und drittens alle Versuche einer metaethischen Legitimation *umweltethischer* Standpunkte nicht ohne Rekurs auf ein übergeordnetes Konzept von Natur sowie eine Vorstellung über die Stellung des Menschen in ihr auskommen. Nimmt man deshalb die gängige Klassifikation *umweltethischer* Standpunkte zum Ausgang, die dem moralischen Inklusionskriterium folgt und an der jeweiligen Extension der Sphäre von *moral patients* ausgerichtet ist, dann sind sowohl anthropozentrische als auch pathozentrische (sentientistische), biozentrische, physiozentrische oder holistische *Umweltethiken* (s. Kap. I) mit impliziten oder expliziten Vorstellungen über Natur verbunden. Erst vor deren Hintergrund ergeben sich nicht nur die jeweils veranschlagten anthropologischen Leitbilder, sondern auch die für unser Handeln vorausgesetzten normativen Vor-einstellungen. Dieses lässt sich belegen, wenn man diese Positionen danach sondiert, welche Entitäten oder Ereignisse jeweils als moralisch relevant erachtet werden und warum ihnen dieser Status zugeschrieben wird.

Beginnt man mit *holistischen Umweltethiken* (s. Kap. IV.B.27), dann gilt für diese nach Frankena (1997, 275) die Annahme, dass *alles* als moralisch relevant zu berücksichtigen sei. Die innere Vielfalt *holistischer* Entwürfe belegt allerdings, dass die Spezifizierung von ›alles‹ keinesfalls trivial ist. Im Sinne der Beschränkung auf *umweltethische* Fragestellungen ist deshalb eine Definition vorzuschlagen, die die Ökosphäre als moralisch relevantes Ganzes berücksichtigt, welches neben natürlichen Entitäten und Strukturen

auch kulturelle umfasst (Leopold 1949/1968, 204; Naess 1997, 188 f. und 2001, 29; Rolston 1997, 266 ff.). Dann bestehen fließende Grenzen zwischen strikt holistischen und *physiozentrischen Ansätzen*, für die die *ganze Natur* moralisch relevant ist. Da es im Folgenden jedoch nicht um stringente Klassifikation geht, sondern lediglich im Prinzip die Funktion von Naturvorstellungen an umweltethischen Fallbeispielen demonstriert werden soll, beschränken wir uns auf eine Reihe einschlägiger Beispiele, die allerdings die ganze Bandbreite umweltethischer Positionen repräsentieren sollen.

Einen ökosphärischen Ansatz vertritt Arne Naess (1997; 2001) mit seiner Tiefenökologie (*deep ecology*; s. Kap. IV.C.30). Hier haben Reflexionen zur Natur den Status einer expliziten epistemologisch-ontologischen Rahmung. Wesentliche Voraussetzung für die undogmatische, vorurteilsfreie Abwägung umweltethischer Positionen ist demnach die Offenlegung der jeweils gemachten weltbildhaften Vorannahmen. Tiefenökologen werden als Akteure charakterisiert, die ökologisches Expertenwissen mit »feste[n] Überzeugungen bezüglich grundlegender philosophischer Fragestellungen der Umweltethikdebatte« (Naess 1997, 184) kombinieren. Tiefenökologie ist so keine Naturphilosophie im engeren Sinne, sondern ein System von Grundsätzen nach Art einer Weltanschauung (*total view*). Naess (2001, 35 ff.) unterscheidet zwischen *ecology*, *ecophilosophy* und *ecosophy*. Als wissenschaftliches Unternehmen ist die Ökologie interdisziplinär und widmet sich den Relationen zwischen Entitäten als essentiellen Komponenten dessen, was diese Entitäten selbst sind. Als Naturwissenschaft kann sie jedoch Wandel nur konstatieren, nie bewerten. Ebenfalls in diesem Sinne wertfrei ist die Ökophilosophie, die von grundsätzlichen Maximen der Ökologie ausgeht und in einer systematischen und relationalen Perspektive die Stellung des Menschen in der Natur bestimmt. Von diesem Gebiet philosophischer Forschung unterscheidet sich drittens die Ökosophie, die die je eigenen Intuitionen, Wertprämissen und Bewertungsstandpunkte sowie die daraus resultierenden Entscheidungen repräsentiert. Insofern gibt es eine Pluralität miteinander vernetzter Ökosophien. Naess versteht seine eigene »Ökosophie T« (ebd., 163 ff.) als Ableitungssystem aus Imperativen – ein hypothetisch-deduktives System in Form einer Pyramide von präskriptiven Aussagen gestuften Allgemeinheitsgrades (Naess 1997, 201). So werde ein naturalistischer Fehlschluss vermieden, da an keinem Punkt direkt vom Sein auf ein Sollen geschlossen werde. Dennoch

arbeitet auch dieses Ableitungssystem innerhalb eines ausgearbeiteten epistemologisch-ontologischen Rahmens. Dieses relationale Modell, das an feld- und gestalttheoretischen Ansätzen orientiert ist (Naess 2001, 54 ff.), grenzt sich deutlich von der Auffassung ab, der Mensch und seine Erfahrung seien von der Natur getrennt. Aussagen über Dinge sind weder Statements über eine Natur an sich noch über bloße *Qualia* unseres Erlebens, sondern stets Ausdruck einer umweltrelationalen Erfahrung. Dieser auch formal-logisch ausgearbeitete Ansatz, der inhaltlich im Sinne von v. Uexküll daran orientiert ist, dass Organismen mit ihrem Milieu in steter Wechselbeziehung stehen, fasst Erfahrungen von Naturereignissen in relationale Aussagen, die Kontexte und Bezogenheiten berücksichtigen und plurale Zugänge auf Natur ermöglichen, ohne in Dogmatismus oder Relativismus zu münden. Statt sie als »Holon« zu verstehen, deutet Naess Natur als komplexe Hierarchie von interagierenden Gestalten. Die Unterscheidung von Fakten und Werten ist so stets ableitbar aus den zugrundeliegenden Gestalten, repräsentiert aber einen Akt der Abstraktion. Es gilt: »It is [...] important in the philosophy of environmentalism to move from ethics to ontology and back« (ebd., 67).

Weniger metaphysisch und dennoch eine ökophilosophische Abstraktion ökologischer Befunde ist Aldo Leopolds *land ethics* (s. Kap. III.10, IV.B.26). Für Leopold (1949/1968) ist Ethik der Versuch, die Beziehungen zwischen Mitgliedern einer Gemeinschaft vernünftig zu regeln. Die Landethik erweitert das politische Konzept von Gemeinschaft (*community*) über die Sphäre zwischenmenschlicher Beziehungen hinaus auf Mensch-Umwelt-Beziehungen und versteht folglich Boden, Wasser, Pflanzen oder Tiere als Mitglieder einer biotischen Gemeinschaft (*biotic community*, ebd., 204). Der Mensch müsse sich in diesem Fall entscheiden, ob er in der neuen Gemeinschaft die Rolle eines Eroberers (*conqueror*) oder Bürgers (*citizen*) spielen wolle. Das Naturkonzept, innerhalb dessen sich die Entscheidung für ein umweltethisches Verhalten im Sinne des Konzepts vom Bürger als vernünftig erweist, wird durch das Modell der *land pyramid* (ebd., 214 ff.) bestimmt – eine energetische oder nach J. Baird Callicott (1997, 216) evolutionäre Naturphilosophie. *Land* stellt demnach eine Fontäne von Energie dar, die sich durch Boden, Pflanzen und Tiere ergießt (Leopold 1949/1968, 216). Damit repräsentieren die Mechanismen in biotischen Systemen nicht ein Gleichgewicht der Natur, sondern vielmehr einen Kreislauf von Energie. Die Abhängigkeiten im Energiekreislauf können als Nahrungspyramide oder -ket-

te beschrieben werden. Die Komplexität und Fragilität dieses hoch organisierten Netzwerks bedingt, dass nur geringfügige und langsame Änderungen ohne gravierende Auswirkungen auf den Gesamtzusammenhang bleiben. Schnelle und tief greifende Änderungen hingegen, wie sie durch zivilisatorische und technische Entwicklungen möglich werden, können unvorhersehbare Gefährdungspotenziale enthalten. Deshalb ist es ein Gebot der Klugheit, mit der Biosphäre verantwortungsvoll und sensibel umzugehen.

Umfassende Überlegungen zur Natur prägen auch die Argumentation Holmes Rolstons (1997, 247), der sich den anthropozentrischen Kontrahenten als ›Naturführer‹ zur Erkundung von Werten anbietet. Rolstons Argumentation ist so stilistisch als Erkundungsreise durch die Natur konzipiert, in deren Verlauf sich der Kreis relevanter moralischer Objekte sukzessive erweitert und sich zugleich die nicht-anthropogene Herkunft der Werte erweist. Da es das wertende Selbst ist, das diese Reise unternimmt, bestätigt sich die oben behauptete anthroporelative Ausrichtung aller Ethik. Letztlich entscheidend sind für Rolston jedoch ›systemische Werte‹ physiogenen Ursprungs. Zu deren Legitimation dient der ›Gang‹ durch die Natur. Der Übergang von instrumenteller zu intrinsischer Wertschätzung wird den ›Reisenden‹ am Anblick besonderer Lebewesen (Mammutbäume) oder Landschaften (Grand Canyon) vorgeführt, die um ihrer selbst willen wegen ihrer Schönheit wertgeschätzt werden. Das hohe Alter dieser Bildungen legt eine dispositionale Deutung der Wertschätzung nahe, weil die Attribute der Bewertung bereits vorhanden waren, bevor wertende Menschen hinzukamen; da angenommen wird, dass jede Attribution anthropogenen Ursprungs ist, scheint es so, als ob Werte erst bei Hinzukommen von Menschen ›gezündet‹ werden. Die weitere Reise durch das Reich der Lebewesen zeigt jedoch, dass auch Tiere wertende Wesen sind, die ihre Jungen oder ihre Nahrung wertschätzen. Berücksichtigt man die organische Selbstverwirklichung von Pflanzen, dann existieren solche der Überlebenssicherung dienenden Werte sogar über das Reich der Tiere hinaus. Unter Rücksicht auf das Interesse an Erhaltung geht das relevante Leben letztlich sogar durch alle organischen Individuen hindurch. Wegen des Zusammenhangs der Reproduktion erweisen sich so Populationen oder Spezies als die eigentlich bedeutsamen Systeme. So zeigt der Gang ins Gelände, dass wir in umfänglicher Form systemisch denken müssen: Die für die Erhaltung des Lebens relevanten Strukturen ergeben sich aus der Matrix von Relationen in Ökosystemen, deren Reich-

tum, Integrität und dynamischer Stabilität. Die Erkundung der Natur führt Rolston zur Einsicht, dass die Erde das umfassende lebenserhaltende System ist, das es zu schützen gilt.

Für *biozentrische Positionen* (s. Kap. IV.B.25) geht diese Ausdehnung moralischer Relevanz allerdings zu weit. Den Kreis moralischer Objekte schränken sie auf Lebewesen ein. Der *locus classicus* dieser Überzeugung ist Albert Schweitzers Ethik einer Ehrfurcht vor dem Leben (Schweitzer 1923/1990; s. Kap. III.10, IV.B.25). Ethik besteht demnach darin, »allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen« (ebd., 331). Der ontologisch-epistemologische Rahmen dieser Ethik ergibt sich aus dem Nachdenken Schweitzers über die Beziehung zwischen Naturphilosophie und Ethik, um den eigenen optimistischen Ansatz zu schärfen. Auch für Schweitzer sind philosophische Überlegungen stets in Weltanschauungen eingebunden und entfalten erst in diesem Rahmen ihre eigentliche Bedeutung. Obwohl Schweitzer die »Mißachtung von Natur und Naturwissenschaft« (ebd., 110) kritisiert, basiert Ethik für ihn nicht auf dem nach außen gerichteten Naturerkennen, sondern hat es immer »mit dem Menschen selbst und seiner [...] Selbstentwicklung zu tun« (ebd., 114). Aber im systematischen Durchgang durch die Geschichte ethischer Entwürfe zeigt sich, dass Optimismus vor allem aus der Ausrichtung auf die Welt resultiert. Ethik hingegen hat zumeist eine pessimistische Tönung, weil »das Naturgeschehen in dem Menschen, auf Grund bewusster Überlegung, mit sich selbst in Widerspruch tritt« (ebd., 242). Schweitzer sucht deshalb nach einer optimistischen Alternative, bei der Ethik zwar naturphilosophische Einsichten berücksichtigt, jedoch ihre Freiheit von diesen bewahrt und nicht in deren Vorgaben aufgeht. In deutlicher Abgrenzung sowohl von Darwin als auch von Schopenhauer will er eine Ethik entwickeln, die die Orientierung des Willens zum Leben begreift, und sich insofern als Ethik mit Natur konfrontiert sieht, die aber dennoch eine »Solidarität mit allem Lebendigen« begründen kann (ebd., 280). Wo immer sich Ethik hingegen zu eng auf Naturphilosophie einlässt, »geht sie [...] an ihr zugrunde« (ebd., 289). Der ›neue Weg‹ von Schweitzers Ethik besteht darin, eine von der Weltanschauung unabhängige ›Lebensanschauung‹ stark zu machen, wie sie mit unserem unmittelbar erfahrbaren Willen zum Leben gegeben ist (ebd., 296). Dessen Motto lautet: »Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will« (ebd., 330). Trotz des betonten Verzichts auf eine verständige naturphiloso-