

August 2000

Hat die Natur einen Eigenwert?

Die Abhängigkeit der ökologischen Ethik vom Menschenbild

Die verbreitete Frage, ob die Natur einen Eigenwert habe, ist so formuliert, wie es auch in der Naturkrise der wissenschaftlich-technischen Welt immer noch dem allgemeinen Bewußtsein entspricht. Denn hier steht ja mit dem Eigenwert der Natur nicht auch der des **Menschen** in Frage. Unter der **Natur** wird also offenbar nur die außermenschliche Natur verstanden: die grüne Welt, die man vor dem Fenster hat oder dort vermißt – also das, was nicht wir sind. Demgegenüber bestreitet eigentlich fast niemand ausdrücklich, daß auch wir Menschen ein Teil der Natur sind, aber das hindert uns nicht, mit 'der Natur' so wie hier in der Regel doch nur die außermenschliche Natur zu meinen. Diese begriffliche Unschärfe mag mit der Verdrängung unserer Naturzugehörigkeit zusammenhängen, die in die Naturkrise hineingeführt hat und die wir uns in dieser Krise nicht mehr erlauben dürften.

Ich verstehe deshalb unter der Natur grundsätzlich das Ganze, zu dem auch wir gehören. Die außermenschliche Natur nenne ich demgegenüber unsere 'natürliche Mitwelt'. Diese ist also – wie wir – auch nur ein Teil des Ganzen, allerdings der größere. In diesem Verständnis entfalte ich (1) die im Titel gestellte Frage im Folgenden so weit, daß darauf Antworten gegeben werden können. Dies geschieht (2) in dem dafür bisher ökologisch-ethisch gefundenen Rahmen. Mir kommt es dann aber (3) vor allem darauf an, daß die verschiedenen Antworten – von der Anthropozentrik bis zur Physiozentrik – auf unterschiedlichen Voraussetzungen über die Identität des Menschen im Ganzen der Natur beruhen. Abschließend plädiere ich (4) für diejenige Selbsteinschätzung des Menschen im Ganzen der Natur, die ich für richtig halte, und nenne empirische Gründe, die auf eine Veränderung des herrschenden Menschenbilds hindeuten.

1. Anthropomorphie und Anthropozentrik

Die im Titel gestellte Frage lautet nun, genauer gesagt, ob außer dem Menschen auch die **natürliche Mitwelt** einen Eigenwert hat. Die entgegengesetzte Möglichkeit wäre, daß ihr – soweit ihr überhaupt ein Wert zukommt – dies doch nur derjenige ist, den sie für uns oder für einige von uns hat. Ein Eigenwert also ist der Wert, den etwas von sich aus oder 'intrinsisch', d.h. seiner eigenen Natur nach hat. Wenn ich beispielsweise den Nachbarn verspreche, ihre Blumen zu gießen, so besteht der Unterschied darin, ob ich diese Verpflichtung nur ihnen gegenüber 'in Ansehung' (wie Kant sagte) der Blumen eingehe oder auch gegenüber den Blumen. Im einen Fall wäre

es mir, wenn die Blumen eingingen, nur um die Nachbarn leid, im andern auch um die Blumen selbst.

Derartige Unterscheidungen sind freilich – im guten Sinn der Philosophie des Pragmatismus – nur soweit von Belang, wie sie auch Konsequenzen für ein unterschiedliches Handeln haben. Dies aber trifft hier durchaus zu. Beispielweise hinge das Schicksal der Blumen im einen Fall davon ab, wie ich den Nachbarn gegenüber gesinnt bin, im andern auch davon, ob ich ihrer eigenen Natur nach ein Verhältnis zu den betreffenden Blumen habe.

Der allgemeinere Fall ist eine Abwägung entgegengesetzter Interessen. Ginge es beispielsweise darum, ob durch einen Wald eine Straße gebaut werden darf, so wären lediglich die Interessen der Autofahrer, der Anwohner, der Erholungsuchenden, der Forstwirte etc. zu berücksichtigen und gegeneinander abzuwägen, wenn der Wert der Bäume und der übrigen Lebensgemeinschaften des Waldes nur derjenige wäre, den sie für Menschen haben. Hätte der Wald hingegen einen Eigenwert als er selber, so wäre außer den menschlichen Interessen auch dieser in die Abwägung einzubeziehen. Es versteht sich, daß dabei die Interessen des Waldes bzw. seiner Lebensgemeinschaften durch einen Menschen vertreten werden müßten, denn Wälder erscheinen nicht persönlich zu Anhörungsterminen, sondern Personen sind allemal Menschen. Diese aber sind erstaunlicherweise imstande auch andere als ihre individuellen oder artgemäßen Interessen zu vertreten. Juristen werden dazu eigens ausgebildet.

Ich will damit nicht sagen, wir seien imstande, uns in ein Tier, eine Pflanze oder eine Lebensgemeinschaft wie den Wald so hineinzusetzen, daß wir sie authentisch vertreten könnten. Das können wir aber auch nicht in Bezug auf andere Menschen. Und bedenken wir etwa, wie Konrad Lorenz mit seinen Gänsen umgegangen ist, so ist nicht auszuschließen, daß er die Gänse besser verstanden hat als wir ihn. Darin war Lorenz freilich ein Künstler, jedoch können auch wir uns in die Lage eines Tiers in der Massentierhaltung doch wohl leichter hineinversetzen als in den Gemütszustand seiner Wärter. Im übrigen bedarf es zur Wahrnehmung bestimmter **Interessen** eines andern nur einer begrenzten Identifikation, wobei es unter Menschen sogar vorkommt, daß ein Außenstehender diese besser erkennt oder empfindet als der Betroffene selbst.

Die Interessen des Waldes durch einen Menschen zu vertreten ist natürlich **anthropomorph** (menschhaft), aber diese Anthropomorphie ist unsere Natur. Was auch immer wir denken oder tun, ist menschlich gedacht oder getan. Die Unterscheidung, ob etwas einen Eigenwert oder nur einen Wert für Menschen

hat, ist ebenfalls ein menschlicher Gedanke und insoweit anthropomorph. Sie ist aber ebensowenig **anthropozentrisch**, wie jedes menschliche Handeln, insoweit es persönlich ist, deshalb auch egozentrisch sein muß. Die Anthropomorphie entspricht als Gattungsmerkmal der Personalität des Individuums so wie die Anthropozentrik der Egozentrik des Einzelnen, d.h. die eine ist der naturgegebene Horizont unseres Daseins, die andere eine bestimmte Verengung. "Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphisch er ist", meinte Goethe (HA XII 530), anthropozentrisch aber ist er deshalb noch lange nicht.¹

Anthropomorph wäre auch das Recht, das im Fall der Abwägung der Interessen des Waldes gegenüber denen seiner Nutzer zur Anwendung kommen müßte. Möglicherweise sind Menschen sogar die einzigen Lebewesen, die durch Rechte Frieden zu halten versuchen. Soweit es sich dabei um den mitmenschlichen Frieden handelt, sind diese Rechte ein Ausdruck gegenseitiger gesellschaftlicher Verhältnisse. Hinsichtlich des Friedens mit der Natur ergibt sich der Unterschied, daß die entsprechenden Rechte der natürlichen Mitwelt (Stone 1972/1993; Stutzin 1973) einseitig nur die menschlichen Verhältnisse zu dieser bestimmen, jedoch keine gegenseitigen Beziehungen, geschweige denn den Umgang von Tieren und Pflanzen untereinander regeln sollen. Dies braucht uns aber nicht davon abzuhalten, Tieren, Pflanzen und Landschaften – zur Regulierung **unseres** Verhaltens – Rechte zuzuerkennen, denn nur unser Handeln bedarf der Beschränkung.²

Ist das Verhalten einer menschlichen Gesellschaft jederzeit so anthropomorph wie das des Einzelnen persönlich, so ist die Anthropozentrik eine zusätzliche und nicht unvermeidliche Haltung im menschlichen Handeln. Sie beruht auf der religiösen oder quasi-religiösen, jedenfalls aber nicht 'rational' zu

¹ Die Anthropomorphie alles Menschlichen kann auch als "strukturelle Zentralität des Menschen" (Gethmann 1996, 29) beschrieben werden. Wenn von dieser dann aber wiederum als von einem 'strukturellen Anthropozentrismus' (aaO 32) die Rede ist, verschwimmen die hier notwendigen Unterscheidungen. Auch diejenigen Autoren, die – wie Gethmann und Höffe (s.u.) – für eine anthropozentrische Ethik eintreten, sollten den Anschein vermeiden, diese als notwendig und unumgänglich – wie die Anthropomorphie – darzustellen und damit den politischen Mißbrauch ihrer Überlegungen herauszufordern.

² Genauso anthropomorph ist die Naturwissenschaft. Beispielsweise sind die Masse oder die Ladung eines Elementarteilchens nicht Eigenschaften, die es 'an sich' hat, sondern relationale Eigenschaften im Verhältnis zum Beobachter. Ein Elektron würde sich selbst, wenn das Selbstverständnis zu seiner Natur gehörte, schwerlich als 'Elektron' verstehen. Damit ist nicht gesagt, daß es selber und seine Eigenschaften bloß menschliche Konstrukte seien, denn in Gestalt der Beziehungen, die wir zu ihnen eingehen, gibt es sie wirklich. Masse und Ladung sind eine wissenschaftliche, also gesellschaftliche Konstitution dieser Wirklichkeit. In demselben Sinn, in dem wir etwa einem Elektron eine bestimmte Ladung zuerkennen, könnten wir also auch einem Lebewesen bestimmte Rechte zuerkennen, wenn wir seinen Eigenwert rechtsförmig respektieren wollen (also nicht z.B. patriarchalisch). Die naturwissenschaftlichen Bestimmungen beschreiben die gesellschaftliche Wirklichkeit der Dinge in wissenschaftlich-technischen Erkenntnis-Zusammenhängen, die Rechte der natürlichen Mitwelt hingegen die gesellschaftliche Wirklichkeit der Dinge im menschlichen Handeln, auch im Erkenntnishandeln (z.B. bei Tierversuchen) (vgl. Meyer-Abich 1997).

begründenden Annahme einer Sonderstellung des Menschen, so wie sie am klarsten in dem alttestamentlichen Anspruch zum Ausdruck gebracht ist, nur der Mensch – und nicht etwa die Natur insgesamt – sei ein Ebenbild Gottes und deshalb sei er stellvertretend zur Herrschaft in der Natur legitimiert. Wer an diesem Anspruch festhält, wird konsequenterweise die Kantische Dichotomie von Personen und Sachen aufgeben und den "Anspruch" der außermenschlichen Natur auf einen verantwortlichen Umgang unsererseits anerkennen (Gethmann 1996, 38f.), nämlich in der Verantwortung vor dem Schöpfer. Mit Recht wird dann auch die "despotische Anthropozentrik" der Industriegesellschaft von der "humanen" im Sinn des alttestamentlichen Herrschaftsauftrags unterschieden (Höffe 1993, 196ff.). Wer die Anthropozentrik so meint, wird bei der zuvor genannten Interessenabwägung wohl auch auf die Lebensgemeinschaften des Waldes verantwortlich Rücksicht nehmen. Gleichwohl ist auch diese Anthropozentrik keineswegs notwendig, sondern beruht auf "dezisionistischen" Vorentscheidungen, die durch eine philosophische Argumentation nicht zu beweisen sind.

Ich werde unter einer anthropozentrischen Ethik im Folgenden jedoch nicht die alttestamentlich fundierte verstehen, denn ich halte den damit verbundenen Anspruch für gescheitert, so daß ich auch in seiner Erneuerung im Sinn Kants (mit den Gethmannschen Veränderungen) und vieler zeitgenössischer Philosophen keinen Ausweg aus der Naturkrise der wissenschaftlich-technischen Welt sehe. Natürlich brauchten wir uns in der industriellen Wirtschaft auf Erden nicht wie Ausbeuter zu verhalten, sondern könnten uns der dem Menschen im Alten Testament zugesprochenen Verantwortung für die außermenschliche Natur als Gottes Schöpfung erinnern. Davon aber haben wir uns inzwischen so weit entfernt, daß wir allen Anlaß haben, darüber nachzudenken, ob die alttestamentliche Besonderung des Menschen in der Natur nicht selbst schon ein Irrtum war oder jedenfalls durch uns so verfälscht worden ist, daß es diesen Rückweg nicht mehr gibt.

Ich kann diese Einschätzung ebenso wenig beweisen, wie die entgegengesetzte zu beweisen ist. Wer aber meint, mit dem heroischen Aufruf an die Industriegesellschaften, im 21. Jahrhundert endlich doch (wieder?) zu einer alttestamentlich-Kantischen Verantwortungsethik überzugehen, nicht nur argumentativ eine gute Figur zu machen, sondern damit um der Natur willen auch eine Aussicht auf Erfolg zu haben, ist dafür zumindest eine weitergehende Begründung schuldig, als sie mir bisher bekannt geworden ist. Soweit dabei das Bild einer idyllischen Natur durch das entgegengesetzt gleich falsche und ebenso ideologische der Soziobiologen ersetzt wird (Höffe 1993), ist dies für mich jedenfalls keine angemessene Basis.

Unter einer anthropozentrischen Ethik verstehe ich im Folgenden deshalb diejenige Verfälschung der alttestamentlichen Anthropozentrik, die in die Naturkrise unserer Zeit hineingeführt hat und deshalb heute unser Thema ist, d.h. die real existierende Anthropozentrik der industriellen Wirtschaft und nicht eine früher einmal anders gemeinte. Sie besteht darin, für den Menschen unter allen Umständen – nicht nur von Fall zu Fall – den Vorrang vor der natürlichen Mitwelt zu beanspruchen, d.h. seine Interessen denen der übrigen Welt grundsätzlich überzuordnen und dabei nicht in der Verantwortung vor Gott für die uns anvertraute Schöpfung zu handeln. Das menschliche Selbstverständnis beruht dann auf der Annahme, Mensch **sein** zu können, indem man die übrige Welt für sich nur **haben** will. Dieses Menschenbild steht zwar noch in der Tradition der alttestamentlichen Auszeichnung des Menschen als eines alleinigen Ebenbilds Gottes, ist aber diejenige Verfälschung dieses Anspruchs, die in die Naturkrise geführt hat und in ihr weiterhin handlungsleitend ist.

Selbstverständlich ist auch die Anthropozentrik – sei es die industriegewirtschaftliche oder die alttestamentlich-Kantische – eine anthropomorphe Einstellung. Gerade das Beispiel der Interessenabwägung hinsichtlich des Waldes zeigt aber, daß beide Varianten über die bloße Anthropomorphie unterschiedlich hinausgehen. Denn die industriegewirtschaftliche Anthropozentrik besteht gerade darin, daß dem Wald kein Eigenwert und keine gegenüber den unseren ein Eigengewicht habenden Interessen zuerkannt werden, so daß immer schon von vornherein zugunsten der Menschen oder einiger von ihnen entschieden ist. Demgegenüber ist die Interessen-Abwägung zwischen den verschiedenen menschlichen Interessen und denen des Waldes von mir nicht so gemeint, daß nun allemal zugunsten des Waldes bzw. der natürlichen Mitwelt und grundsätzlich zu Lasten der Menschen entschieden werden sollte. Es geht nur darum, daß die Abwägung überhaupt so oder so, also gleichermaßen zugunsten der Menschen wie der natürlichen Mitwelt ausgehen kann. Natürlich ist auch diese 'physiozentrische' Form der Abwägung ebenso anthropomorph wie die anthropozentrische.

Wie derartige Abwägungen im physiozentrischen Denken anzustellen sind, ist hier nicht mein Thema. Wenn aber nicht grundsätzlich zu Lasten der natürlichen Mitwelt entschieden werden soll, so ist damit jedenfalls gesagt, daß auch ein Menschenleben nicht jeden Preis wert ist.³ Wenn beispielsweise

³ Gethmann hat diese Konsequenz der physiozentrischen Ethik mit Recht hervorgehoben (1996) und dann argumentativ zu beweisen versucht, daß sie und somit auch die physiozentrische Ethik falsch sei. Dieser Beweis ist in der zitierten Arbeit jedoch nicht schlüssig geführt.

mein Leben nur dadurch zu retten wäre, daß die Elbe oder die Nordsee stürbe, so wäre mir dies ein zu hoher Preis. Die Chipko-Bewegung in Indien hat diese Haltung demonstriert. Auch die Eigenwerte der Dinge und Lebewesen der natürlichen Mitwelt aber sind, soweit sie reichen, meines Erachtens grundsätzlich Eigenwerte relativ zum Ganzen der Natur (Meyer-Abich 1990). Soweit beispielsweise ein Stein einen Eigenwert hat, wäre damit kein Recht auf Unveränderlichkeit verbunden. Physiozentrisch wäre vielmehr zu bedenken, ob die Welt insgesamt schöner und besser wäre, wenn er so bliebe, wie er ist, oder wenn er statt dessen von einem Bildhauer bearbeitet würde, mit andern zusammen einen Brückenpfeiler bildete etc. Für unsere Ernährung ist dementsprechend nicht zu überlegen, wie es zu vermeiden wäre, daß wir von anderm Leben leben, sondern was wir dafür schuldig sind, daß wir es tun und nicht vermeiden können, auch nicht als Vegetarier (Baranzke u.a. 2000). Wenn wir in der Welt das Unsere nicht nur für uns tun, dürfen wir auch von anderm Leben leben, denn wir sind nicht dazu da, die Welt wieder so zu verlassen, als seien wir gar nicht dagewesen.

Ob die Dinge und Lebewesen der außermenschlichen Natur in unserm Handeln nur um unseretwillen oder auch um ihrer selbst willen im Ganzen der Natur zu berücksichtigen sind, ist also praktisch von großer Bedeutung. Dementsprechend ist es für die Umweltpolitik von einigem Interesse, ob es auf die philosophische Frage eine eindeutige Antwort in dieser oder jener Richtung gibt. Ich werde zeigen, daß es eine solche Antwort zwar gibt, daß sie aber von weitergehenden Voraussetzungen hinsichtlich des dabei zugrundegelegten Menschenbilds abhängt. Diese Einsicht hat sich noch nicht herumgesprochen. Ich schildere deshalb zunächst kurz die Grundstruktur der bisherigen umweltphilosophischen Debatte, so wie sie weitgehend in den USA stattgefunden hat.

2. Sittlichkeit im Verhältnis zur natürlichen Mitwelt

Am Anfang stand die Unterscheidung zwischen (1) sittlichen Akteuren, (2) sittlich Betroffenen und (3) Sachen ohne sittliche Bedeutung (Warnock 1967). Akteure sind erwachsene Menschen, die vernünftig urteilen, Sachen hingegen sind diejenigen Dinge, die keinen Eigenwert haben, sondern nur einen Wert für Menschen. Die umweltphilosophische Debatte hat sich darauf konzentriert, was alles in den mittleren Bereich der sittlich Betroffenen (moral patients) fällt, die uns also sittlich etwas angehen (uns um ihrer selbst willen nicht gleichgültig sind) und im Handeln moralisch bzw. sittlich zu berücksichtigen sind. Hierzu wurde im Lauf der Jahre von verschiedenen Autoren (Rolston 1975, Frankena 1979 u.a.) eine Reihe von Unterscheidungen getroffen. Die sich dabei durchhaltende Grundfrage war jeweils, was – vor allem: welche Lebewesen –

außer dem Menschen in der sittlichen Urteilsbildung um seiner selbst willen zu berücksichtigen sei. Wenn beispielsweise die Tierquälerei als verwerflich gilt und die Pflanzenquälerei nicht, so wird dabei vorausgesetzt, daß der Umgang mit Tieren ein sittliches Urteil verdiene, der mit Pflanzen hingegen nicht.

Die Ausgangsposition der umweltphilosophischen Debatte war die real existierende Anthropozentrik der industriellen Wirtschaft, daß es keine sittlich Betroffenen außerhalb der Menschheit gibt. Was nicht Mensch ist, gilt hier als Sache bzw. Ressource für menschliche Bedürfnisse – was einen verantwortlichen Umgang gegenüber andern Menschen nicht ausschließt. Mit der anthropozentrischen Ethik zu beginnen greift hier allerdings insoweit vor, als die meisten wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen einstweilen noch nicht einmal im Interesse der ganzen Menschheit zu Lasten der natürlichen Mitwelt fallen, sondern vielmehr zugunsten Einzelner, einer Familie, eines Wirtschaftszweigs, eines Landes oder einer Ländergruppe und zu Lasten anderer, also z.B. zugunsten der heutigen Industrieländer und zu Lasten der Dritten Welt sowie der künftigen Generationen in aller Welt. Ich gehe auf diese menschheitlichen Chauvinismen verschiedenen Grades hier nicht weiter ein, um mich auf das Verhältnis zur natürlichen Mitwelt zu konzentrieren.

Dabei ist freilich auch die Anthropozentrik ein Chauvinismus, allerdings nicht im nationalistischen Sinn, sondern im Verhältnis der Menschheit zur außermenschlichen Natur. Durch die Wahl des Ausdrucks 'Chauvinismus' gebe ich zu erkennen, daß ich diese Ausgrenzung nicht für angemessen halte; wer aber statt dessen von der 'Sonderstellung des Menschen' spricht, bringt damit nur die entgegengesetzte Bewertung ins Spiel. Soweit es sich um einen Chauvinismus, also um eine zu überwindende Haltung handelt, ist es der nächstliegende Gedanke, den engeren Kreis wenigstens für die höheren Tiere zu öffnen, d.h. außer den Mitmenschen auch diese Mitgeschöpfe in unserem Handeln sittlich um ihrer selbst willen zu berücksichtigen. Wie ähnlich beispielsweise die Schimpansen uns sind, ist verschiedentlich gezeigt worden, und niemand kann einem Pferd oder einer Kuh ins Auge sehen, ohne eine Art Verwandtschaft zu empfinden. Philosophisch hat sich für diese Einbeziehung der höheren Tiere in den Kreis derer, die uns sittlich etwas angehen, seit Bentham (1789) das Kriterium des Schmerzempfindens oder das der Leidensfähigkeit durchgesetzt, so daß sich eine Erweiterung der Anthropozentrik zur **Pathozentrik** ergibt. Dabei bleiben die Pflanzen in der Regel ausgeschlossen, obwohl sie zumindest leidensfähig, allerdings möglicherweise nicht schmerzempfindlich sind.

Will man den Kreis noch weiter öffnen, so ergibt sich als die nächste Hauptstufe eine **biozentrische** Ethik im Sinn von Albert Schweitzers "Ehrfurcht vor dem Leben" (1923). Nun gehören die Pflanzen und überhaupt alle Lebewesen mit zu denen, die uns sittlich etwas angehen.

Natürlich bleibt auch die Biozentrik eine Art Chauvinismus, nämlich der der Lebewesen, sich etwas Besseres zu dünken als die sogenannte unbelebte Welt, welche dem Leben Raum gibt. Was aber wären beispielsweise die Fische ohne das Meer und die Pflanzen ohne die Erde mit den andern Elementen? Eine Pflanze steckt nicht in der Erde wie ein Regenschirm im Ständer, sondern sie organisiert die Vier Elemente zu sich selber, nämlich Wasser, Erde (Mineralien) und Luft (Kohlenstoff) vermöge des Feuers oder der Energie in Gestalt des Sonnenlichts. Sind dann diese Vier Elemente nicht auch die Elemente des Lebens, die in ihrem durch einen Samen vermittelten Mitsein selbst zu der Pflanze aufleben und in ihr zur Blüte kommen? Ist es also nicht eigentlich die Erde, die in den Blumen blüht, und gleichermaßen das Meer, das in den Fischen lebt? Der Ozean ist nun einmal kein Aquarium, in das die Fische nur hineingesetzt wären, sondern er hat sie aus sich selbst hervorgebracht. Mit welchem Recht also dünkt uns das Leben in der biozentrischen Ethik etwas Besseres zu sein als die Elemente, die zu ihm aufgelebt sind?

Ich bin deshalb von Anfang an (1984) für eine **physiozentrische** Ethik eingetreten, in der alle Dinge und Lebewesen der Natur nur im natürlichen Mitsein sind, was sie sind, so daß nichts als bloße 'Sache' einen Wert nur für anderes und nicht zunächst einen Wert um seiner selbst willen hat. Dem entspricht der Begriff der 'natürlichen Mitwelt' im Gegensatz zur von vornherein anthropozentrisch klingenden 'Umwelt', wobei ich den Mitweltgedanken von Goethe übernehme und das Adjektiv 'natürlich' hinzufüge, weil sich die Mitwelt im üblichen Verständnis wie im philosophischen Denken (Heidegger 1927, Löwith 1928) mittlerweile auf die Mit**menschen** verengt hat. Physiozentrik heißt, daß weder der Mensch das Maß aller Dinge ist, nur für ihn da zu sein (Anthropozentrik) noch die Gemeinschaft der höheren Tiere (Pathozentrik), noch das Leben für sich (Biozentrik), sondern die Natur selbst – die eine, zu der auch wir gehören.

Dabei versteht es sich von selbst, daß nicht etwa alle Dinge den Menschen gleichgestellt werden sollen. Wie kämen wir dazu, einem Hund oder gar einer Katze, einem Baum oder einem Berg zuzumuten, sich wie Menschen behandeln zu lassen? Das wären doch nur plumpe Vertraulichkeiten. Gerecht können wir ihnen

nur werden, wenn wir mit ihnen so umgehen, wie es ihrer eigenen Natur entspricht. Eine Katze braucht keine Menschenrechte, sondern sie hat ein Naturrecht, so zu sein, wie sie selber ist (Spinoza 1670, Kapitel 4).

Zwischen diesen vier Entwürfen also tobt der Kampf der Umweltethiker. Um hier zu einer Entscheidung zu kommen, mit der dann auch die im Titel gestellte Frage pragmatisch sinnvoll zu beantworten wäre, halte ich es am ehesten für sinnvoll, vom Gleichheitsgrundsatz auszugehen. Er lautet, Verschiedenes gleich zu behandeln, soweit die Gleichheit reicht, und verschieden, soweit dies den bestehenden Verschiedenheiten angemessen ist. Alle **Säugetiere** einschließlich der Menschen wären danach **gleich** zu behandeln, insoweit sie als solche kraft naturgeschichtlicher Verwandtschaft übereinstimmen, und im übrigen **verschieden** nach ihrer je verschiedenen Natur, wobei zwischen Menschen und Schimpansen der geringste Unterschied läge. Menschen, Tiere und Pflanzen wiederum haben das **Leben** naturgeschichtlich gemeinsam und haben im übrigen ihre spezifischen Verschiedenheiten. Die Grundgemeinsamkeit aller Dinge und Lebewesen in der Natur ist schließlich ihre **Stofflichkeit**, aufgelebte Materie zu sein, und relativ dazu gibt es die weitestgehenden Verschiedenheiten, die dann auch entsprechende Unterschiede im Handeln rechtfertigen.

Viel weiter aber sind wir damit noch nicht gekommen, obwohl gegen den Gleichheitsgrundsatz schwerlich etwas zu sagen ist. Denn die entscheidende Frage ist ja, welche unterschiedlichen Umgangsweisen den spezifischen Verschiedenheiten 'entsprechen'. Und hier zeigt sich, daß die menschliche Naturzugehörigkeit zwar obenhin leicht zugestanden wird, daß darunter aber wohl ebenso viel Verschiedenes verstanden werden kann, wie es 'Umweltethiken' gibt.

3. Sind wir Interplanetarier oder Mensch gewordene Natur?

Insbesondere ist seit Descartes immer wieder bestritten worden, daß die Materialität zur Natur des Menschen gehört. Der Mensch **ist** Geist, heißt es in diesem Verständnis, und er **hat** einen Körper. Diesen aber bewohnt er nur in seinem irdischen Dasein – wie ein Steuermann sein Schiff – und entsteigt ihm letztlich wieder, ohne die eigene Identität eingebüßt zu haben. Beispielsweise ist es das Menschenbild der molekularbiologischen Humangenetik, daß der Mensch eigentlich ein Text, eine immaterielle Information sei, die sich in ein Stück Materie in-formiert habe, jedoch so, daß diese Wohnstatt – ebenso wie die übrige Welt – noch erheblich vervollkommnet werden könne, z.B. durch die Abschaffung der

Krankheitsanfälligkeit und überhaupt durch eine wesentlich verbesserte 'performance' (vgl. Shapiro 1991 u.a).

In diesem Menschenbild des reinen Geists (res cogitans) versuchen diejenigen, die sich so verstehen, nun nicht nur ihre Materialität unter sich zu lassen, sondern überdies ihre organische Zugehörigkeit zur Biosphäre und die gemeinsame Leidensfähigkeit mit den höheren Tieren. Ich gehe auf die patho- oder biozentrischen Varianten hier nicht näher ein, aber man kann sich die entsprechend abgestuften Menschenbilder leicht hinzudenken.

Mir kommt es hier nicht auf diese Einzelheiten an, sondern auf die grundsätzliche Beobachtung: **Welche Ökoethik jemand für richtig hält, hängt davon ab, welches Menschenbild er hat.** Und dies ist ja eigentlich ein bereits von vornherein naheliegender Gedanke, denn **das menschliche Handeln ist immer ein Ausdruck des – impliziten oder expliziten – Selbstverständnisses des Handelnden.** Was ich tue oder lasse, hängt davon ab, wer ich zu sein meine, was zu tun mir also zukommt und was nicht. Wenn das aber so ist, dann sollten wir vor den verschiedenen Ökoethiken lieber erst einmal über unser menschliches Selbstverständnis nachdenken (Meyer-Abich 1984/1997).

Dieser Gedanke hat sich bisher nicht durchgesetzt, aber jede Ethik hat nun einmal anthropologische Voraussetzungen (Siep 1996).⁴ So hat es sich auch bereits in der Vergangenheit gezeigt, als man noch darüber nachdachte, ob die sogenannten Wilden – schwarze, braune, rote oder gelbe – andere **wie** wir, nämlich gleichermaßen Menschen, oder andere **als** wir, nämlich eine Art höherer Tiere seien. Diese Debatte ist mittlerweile zwar nicht politisch, wohl aber philosophisch zur Ruhe gekommen. Zumindest grundsätzlich gelten auch die 'Wilden' als Menschen. Im Hinblick auf die natürliche Mitwelt aber stehen wir in einem weitergehenden Sinn wieder vor derselben Frage: Wer ist der Mensch in der Gemeinschaft der Natur?

Blickt man einmal auf das Lebensgefühl, das im wirtschaftlichen wie im wissenschaftlichen Betrieb unserer Zeit zum Ausdruck kommt, so findet man dort immer wieder ein Menschenbild, nach dem wir eigentlich 'etwas Besseres als die Natur' sind – verstanden im Sinn dessen, was nicht wir sind. Beispielsweise

4

Höffe (1993, 196) meint demgegenüber sogar, daß ein falsches Selbstbild im Sinn einer "anthropologischen Anmaßung" per se gar keine Folgen habe, also nicht mit einer entsprechenden Moral einhergehen müsse, unterschätzt damit aber wohl die Tragweite des jedem ethischen Entwurf – auch dem seinen – zugrundeliegenden Menschenbilds.

- fühlt sich die herrschende Medizin nur für die Reparatur und Wartung des Körpers zuständig, den wir haben, der wir aber nicht sind;
- ist das Interesse der heutigen Humangenetik darauf gerichtet, eben diesen Körper durch prädiktive Medizin weniger reparaturanfällig zu machen;
- halten auch die meisten Theologen – sogar ungeachtet einer neuerdings um sich greifenden verbalen Anerkennung der Abstammungslehre – den Geist immer noch für etwas Besseres als die 'bloße Natur', erkennen also die Naturgeschichte des Geistes (Johann Gottfried Herder, Alexander von Humboldt) nicht an;
- erklärt unser Grundgesetz zwar die Menschenwürde für unverletzlich, aber die Juristen wollen nichts davon wissen, daß auch Tierquälerei eine Verletzung der Menschenwürde – durch den, der sie begeht – ist;
- versteht die Wirtschaftswissenschaft unter der Natur nichts als einen Haufen von Ressourcen, wobei teilweise auch der Mensch dazu gerechnet wird (qua Arbeit, nicht qua Ziel der Wirtschaftstätigkeit).

Der gemeinsame Nenner ist das menschliche Selbstverständnis, nicht nur den eigenen Körper, sondern Natur überhaupt nicht zu **sein**, sondern zu **haben**. Etwas pointiert gesagt, wie es sich besonders aus der wirtschaftlichen Abwertung der natürlichen Mitwelt zu einem Ensemble von Ressourcen nahelegt: Wir fühlen uns in den Industriegesellschaften wie **interplanetarische Eroberer**, die es sich hier auf Erden eine Zeitlang gut gehen lassen wollen und alle die Güter, welche dieser Planet zu bieten hat, durchaus zu schätzen wissen, sich mit ihm aber nicht heimatlich identifizieren. Seit der Entdeckung der 'Grenzen des Wachstums' wissen die Interplanetarier auch, daß sie die Güter dieser Erde nicht gar so unbedacht verwirtschaften dürften wie bisher, jedoch nicht um der Natur willen, sondern aus ihrem Eigeninteresse, es sich hienieden noch möglichst lange möglichst gut gehen lassen zu können. Dies ist auch eine weitverbreitete, nämlich die anthropozentrische Begründung der 'Umweltpolitik' und der verkürzte Sinn von Nachhaltigkeit, in dem dieses Kriterium meistens gemeint wird.

Das Bild der Interplanetarier, die sich nicht als Erdensöhne und Erdentöchter fühlen, sondern irgendwann weiterzuziehen gedenken, wenn hienieden nichts mehr zu holen ist, paßt am besten auf unser industriewirtschaftliches Verhalten und auf das anthropozentrische Recht. Stellen wir sie uns aber als eigentlich immaterielle Wesen vor, die sich hier nur vorübergehend irdisch verkörpert haben, so entsprechen diesem Menschenbild auch die bloß naturwissenschaftliche Medizin, die dualistische Theologie und vor allem das Projekt, sowohl unsern Körper als auch die übrige Natur ohne Rücksicht auf ihre eigenen Besonderheiten oder ihren Eigenwert ganz auf unsere Bedürfnisse zuzurüsten.

Hier zeigt sich sehr deutlich, wie unser Handeln von unserem Selbstverständnis abhängt. Soweit wir uns nämlich für interplanetarische Eroberer halten, ist unser industriewirtschaftliches Verhalten zwar hinsichtlich der Effektivität noch verbesserungsfähig (Weizsäcker/Lovins 1995), im wesentlichen aber konsequent und durchaus nicht grundsätzlich falsch. So entspricht es der industriewirtschaftlichen Anthropozentrik. Anders wäre es, wenn wir als Mensch gewordene Natur nur im Mitsein mit der übrigen Welt, also unter Anerkennung ihres Eigenwerts, wahrhaft wir selber sein könnten. Als **Mensch gewordene Natur** würden wir uns aber nur dann – anders als jetzt – verhalten, wenn wir uns auch als Mensch gewordene Natur verstünden. Für welches der beiden Menschenbilder entscheiden wir uns?

Es gibt eine wissenschaftliche Disziplin oder Teildisziplin, die sich ausdrücklich mit der Frage: Was ist der Mensch?, beschäftigt, nämlich die philosophische Anthropologie. Ohnehin ist es ja die Domäne der Philosophie, sich mit den expliziten oder impliziten Voraussetzungen zu beschäftigen, unter denen ein Handeln für berechtigt und sinnvoll gehalten wird, sei es ein Erkenntnishandeln oder ein unmittelbar wirtschaftliches, politisches oder sonstiges Handeln. Was also lehrt uns die philosophische Anthropologie, wenn sie auf die Leitbilder und unausdrücklichen Voraussetzungen im Menschenbild von Wissenschaft und Wirtschaft blickt? Viele schöne Eigenschaften des Menschen sind es, denen die Anthropologen des 20. Jahrhunderts ihre Aufmerksamkeit gewidmet haben: seine Persönlichkeit, seine Weltoffenheit, sein Vernunftvermögen, seine Exzentrizität in der Natur, seine sinnlichen Empfindsamkeiten etc. Soweit dabei die Stellung des Menschen gegenüber Tieren, Pflanzen und den Elementen zum Thema wird, kommt aber im allgemeinen wiederum heraus, daß der Mensch eine 'Sonderstellung' in der Natur habe.

Nun ist der Mensch in seinen Fähigkeiten zum Guten wie zum Bösen gewiß ein besonderes Lebewesen. Wenn man sich aber mit Sonnenblumen, Schildkröten, Nußbäumen, Katzen, Schwalben etc. ebenso gründlich beschäftigte wie die Anthropologen mit dem Menschen, käme gleichermaßen heraus, daß jedes dieser Lebewesen ebenfalls etwas ganz Besonderes in der Welt ist – natürlich nicht mit denselben Besonderheiten wie der Mensch, sondern mit je besonderen Besonderheiten, die wir nicht haben und die wir seine jeweilige Natur nennen. Mit der Sonderstellung des Menschen steht es also so ähnlich wie mit Mark Twains Feststellung, der Oktober sei ein besonders gefährlicher Monat für Börsenspekulationen; die anderen Monate seien April, März, September, Februar, August, Januar, Juli, Dezember, Juni, November und Mai. Das heißt: Der Mensch ist in seiner Art etwas **ganz Besonderes** im Kosmos; die anderen in

ihrer Art **ganz besonderen** Lebewesen sind Sonnenblumen, Schildkröten, Nußbäume, Katzen, Schwalben etc.

Ich will damit überhaupt nicht sagen, daß der Mensch nichts Besonderes sei. Die vielen Besonderheiten, die dem Menschen mit Recht zugeschrieben werden, sind jedoch lediglich Feststellungen von Eigenschaften, die er tatsächlich hat und die ihn von andern Lebewesen unterscheiden. Solche spezifischen Besonderheiten haben aber auch alle anderen Lebewesen, sei es relativ zueinander oder relativ zum Menschen. Jedes Lebewesen also ist etwas Besonderes, und der Mensch ist nichts besonders Besonderes.

Demgegenüber wird die Sonderstellung des Menschen in der philosophischen Anthropologie meist so verstanden, daß der Mensch den andern Lebewesen etwas voraus habe oder ihnen übergeordnet sei. Zur Begründung dienen die Fähigkeiten, die er hat und welche die andern nicht haben, ohne daß aus den Fähigkeiten, welche diese haben und der Mensch nicht, entsprechende Schlüsse zugunsten der andern gezogen würden. Dieses Denken geht wohl in der Regel auf die Auszeichnung des Menschen im Alten Testament zurück, daß nur wir nach dem Bilde Gottes geschaffen und deshalb stellvertretend zur Herrschaft befähigt seien. Diese Selbsteinschätzung war wohl eine Überheblichkeit und ist der Natur nicht gut bekommen, sie war aber doch – wie in der philosophisch verklärten Anthropozentrik – jedenfalls mit einer gleichermaßen ausgezeichneten Verpflichtung verbunden, der angenommenen Gottähnlichkeit in unserem Handeln verantwortlich gerecht zu werden. Demgegenüber wird die Sonderstellung des Menschen in der verfälschten Form der real existierenden Anthropozentrik so verstanden, als hätten wir in der Natur sozusagen Vorzugsrechte und dürften uns besonders viel herausnehmen – sogar die bloße 'Produktion' anderer Lebewesen, sei es in der Massentierhaltung oder in der Biotechnik.

Die philosophische Anthropologie hat sich von der industriewirtschaftlichen Praxis, die Sonderstellung des Menschen vor allem in Gestalt besonderer Ansprüche geltend zu machen, bisher nicht hinreichend distanziert. Dies liegt aber auch daran, daß sie in der Regel als Geisteswissenschaft verstanden wird und sich für den Naturzusammenhang des menschlichen Lebens gar nicht interessiert. Was uns in der Naturkrise der wissenschaftlich-technischen Welt fehlt, ist also eine **naturphilosophische Anthropologie**, d.h. eine Antwort auf die Frage, wer der Mensch in der Gemeinschaft der Natur ist, was ihm im Zusammenleben mit Tieren und Pflanzen, Erde und Meer, Luft und Licht zusteht und was er dafür schuldig ist.

4. Grundgedanken einer naturphilosophischen Anthropologie

Unbestritten und ein dem heutigen anthropozentrischen wie dem physiozentrischen Menschenbild gemeinsamer Ausgangspunkt ist, daß ein einzelner Mensch sozusagen noch gar kein Mensch ist. Bloß für mich bin ich nicht Ich - ich bin es nur in der Gemeinschaft oder im mitmenschlichen Mitsein mit Andern, denn der Mensch ist von Natur ein soziales Wesen. Was du bist, das bist du andern schuldig, sagt die Prinzessin in Goethes "Tasso" mit Recht. Ein politisches Gemeinwesen ist mehr als eine Summe von Individualismen.

Was du bist, das bist du Andern schuldig. Die Interplanetarier würden hier mit den Andern, denen sie etwas schuldig sind, aber doch nur ihre Mitmenschen, die andern Interplanetarier, meinen, was einen vor diesen 'verantwortlichen' Umgang mit den 'Ressourcen' dieser Erde wiederum nicht ausschließt. Sind aber diese andern, denen wir unser Selbstsein schulden, tatsächlich nur die andern Menschen? Diese sind es gewiß: Eltern, Lehrer, Lebensgefährten, die Großen der Vergangenheit - aber bin ich nicht auch dem Fluß und dem Meer, an denen ich aufgewachsen bin, dem Sternenhimmel, den meine Mutter mir gezeigt hat, den Bäumen, den Blumen und den Tieren, die mir etwas bedeutet haben, bin ich nicht auch ihnen allen schuldig, was ich bin?

Als Nikolaus von Kues sagte: In jedem Geschöpf (creatura) ist das ganze Universum oder ist die ganze Natur dieses Geschöpf, dachte er nicht nur an die Menschen, sondern **alle** Dinge und alle Lebewesen sind nur in der Gemeinschaft des Ganzen, was sie sind. Die jeweilige Individualität sollte damit ganz gewiß nicht abgewertet werden, im Gegenteil: eine Individuation des Ganzen zu sein ist mehr als man dem Individuum normalerweise zutraut. Gemeint ist aber kein **Individualismus**, sondern eine umfassendere **Individualität**, ein größeres Selbst, und zwar im Mitsein sowohl mit andern Menschen als auch mit den Lebewesen und Dingen der übrigen Natur. Dieses natürliche Mitsein, dessen der heutige Anthropozentriker sich überhebt, ist die Gegenwart der uns allen gemeinsamen Naturgeschichte in der Gemeinschaft der Natur.

In uns ist die Natur Mensch geworden, in der Schwalbe Schwalbe und im Fluß Fluß. Die Tiere und die Pflanzen, Landschaften, Wind und Wasser, Luft und Licht sind deshalb unsere natürliche Mitwelt und nicht bloß unsere Umwelt oder gar nur die 'Lebensgrundlagen des Menschen'. Der Ausdruck 'Umwelt' war von Jakob von Uexküll, der ihn eingeführt hat, nicht anthropozentrisch gemeint, hat nun aber diesen Beiklang bekommen. Uexkülls Entdeckung war vielmehr, daß jede Spezies ihre eigene, besondere Umwelt hat, die menschliche

Umwelt unter diesen allen also nur der menschliche Lebensraum im Kosmos ist. Die Industriegesellschaft hat diese Relativierung so mißverstanden, als sei der ganze Kosmos nichts als der menschliche Lebensraum.

Soweit die naturphilosophische Anthropologie, deren Grundgedanken ich anderweitig dargestellt habe (Meyer-Abich 1997), der Natur des Menschen besser gerecht wird als die bloß mitmenschliche Anthropologie der Interplanetarier, hat das größere Selbst - unsere umfassendere, nicht individualistische Individualität - den Horizont des natürlichen Mitseins. Unser Selbstsein oder unsere Identität ist umfassender als die Species Mensch. Wir **sind** auch Tier und Pflanze, Erde und Meer, Kraft und Stoff. Die andern Lebewesen und die Vier Elemente sind nicht die Natur, die wir nicht sind. Küstenbewohner beispielsweise werden natürlicherweise mit der Flut geboren und sterben mit der Ebbe. Also leben sie nicht nur am Meer, sondern das Meer lebt auch in ihnen. Bloß für mich bin ich nicht Ich und bloß für uns sind wir nicht Wir. Ohne die natürliche Mitwelt sind wir gar nicht die Menschheit. Wir sind es nur in der Gemeinschaft der Natur: als Mensch gewordene Natur. Dieser Kommunitarismus ist viel umfassender als der bloß gesellschaftliche, aber es ist auch eine Art Kommunitarismus.

Die Andern, denen wir unser Selbstsein schulden, sind im natürlichen Mitsein **Anderer und Anderes** in der Gemeinschaft der Natur. Was also sind wir ihnen schuldig? Die Frage ist ungewohnt, denn die Industriegesellschaften interessieren sich bisher ja immer nur dafür, was die Welt ihnen zu bieten hat, und denken gar nicht daran, dafür vielleicht etwas schuldig zu sein. Kann aber nicht auch durch Menschen etwas Gutes in die Welt kommen, so daß eine Welt mit Menschen - soweit wir dies irgend beurteilen können - schöner und besser wäre als eine Welt ohne Menschen? Und wenn es so ist: Wäre es nicht angemessen, eben dieses der Welt auch zugute kommen zu lassen, der Welt, die der Lebenszusammenhang unseres Daseins ist?

Die Industrieländer haben in den letzten zweihundert Jahren so viele Zerstörungen angerichtet, daß die hoffnungsfrohe Frage, ob wir nicht doch für etwas **gut** sein könnten in der Welt, vielen Menschen vergangen ist. Das aber war nicht immer so. Kulturlandschaften beispielsweise sind eine menschliche Errungenschaft aus der Zeit, als die Landwirtschaft noch Agri-Kultur war. Es waren Menschen, die seit der letzten Eiszeit durch landwirtschaftliche Kultur Lebensräume für Tausende von Arten geschaffen haben, die es hierzulande sonst nicht gegeben hätte, die nun aber wieder aussterben, weil sie es mit uns nicht mehr aushalten. Ich glaube sogar, daß diese Erinnerung verallgemeinerungsfähig ist, daß nämlich **Kultur** der am ehesten spezifisch

menschliche Beitrag zur Naturgeschichte ist. Dabei verstehe ich unter Kultur aber natürlich nicht nur den Zuständigkeitsbereich von Kulturdezernenten, sondern das, was eine menschliche Gemeinschaft zusammenhält, ihre Integrität. Auch Städte und sogar die ganze Wirtschaft können dazu gehören.

Natürlich können wir nie ganz sicher sein, ob etwas, das wir in die Welt bringen, tatsächlich zur Kultur gerät. Wichtiger als jede besondere Antwort ist mir deshalb die Erinnerung an die Frage: **Wofür sind wir gut?** Und wie finden wir eine Heimat auf diesem Planeten? Die Selbstverlorenheit in der wirtschaftsliberalen Selbstsucht des Homo oeconomicus hängt meines Erachtens damit zusammen, daß wir nicht nur die Subjekte einer Habe oder in Gestalt von Konsumgütern gut sein möchten. Wer ist schon damit zufrieden, im wesentlichen für ein Einkommen zu arbeiten, mit dem dann solche Güter zu erwerben sind? Wünschen wir uns nicht eigentlich eine sinnvolle Tätigkeit, in der wir für etwas gut sind, vielleicht auch eine, für die andere nicht ganz so gut sind wie wir? Natürlich soll dadurch zugleich der Lebensunterhalt gewährleistet werden, möglichst gut sogar, aber nur deswegen will man doch nicht arbeiten. Möchten wir nicht eigentlich irgendwo für etwas gut sein und dadurch auf dieser Erde eine Heimat haben?

Ich plädiere also nicht aus alttestamentlich-moralischen Gründen dafür, uns gegenüber der natürlichen Mitwelt anders zu verhalten als bisher, sondern weil wir dann mehr **Freude am Leben** hätten. Wenn es zutrifft, daß wir nur im Mitsein mit andern – Menschen wie der natürlichen Mitwelt – ganz zur Welt kommen, verpassen die Interplanetarier etwas sehr Wesentliches und vielleicht sogar das Beste am Erdenleben. Hätte sich dies erst einmal herumgesprochen, so bliebe es wohl auch nicht mehr bei der vielbeklagten Diskrepanz zwischen Umweltbewußtsein und tatsächlichem Konsumverhalten.

Vieles deutet darauf hin, daß das anthropozentrische Menschenbild der wissenschaftlich-technischen Welt, das ich als das der interplanetarischen Eroberer und als eine Verfälschung des alttestamentlichen beschrieben habe, bereits in eine Krise geraten ist. Diese Krise beruht darauf, daß die Bürger der Industrieländer einerseits Identifikationsansprüche an die Konsumgüter stellen, die sie erwerben, mit diesen Gütern andererseits aber immer weniger zufrieden sind.

In andern Kulturen als der abendländischen antwortet man, wie interkulturelle Untersuchungen zeigen, auf die Frage: Wer bin ich?, in der Regel durch die Angabe der Beziehungen oder **Abhängigkeiten**, in denen man steht und man selber ist, d.h. man versteht sich selber vom Mitsein mit andern her (vgl. Cousins

1989; Markus/Kitayama 1991). Demgegenüber ist die **Unabhängigkeit** im neuzeitlichen Abendland ein höchster Wert geworden. Die Konsumbürger der westlichen Länder sind dazu "engaged in an ongoing enterprise of self-creation ... in a 'cultural project' the purpose of which is to complete the self", und zwar durch den Konsum von Gütern (McCracken 1988, 88). Auf die Frage: Wer bin ich?, antworten sie dann mit den Dingen und Eigenschaften, die sie von andern unterscheiden, nicht mit dem, was sie verbindet. So ist es durch zahlreiche Untersuchungen belegt. Die jeweiligen Besitztümer dienen dabei als ein Symbol dafür, wer wir **unabhängig** von andern sind (Dittmar 1992). Die Zufriedenheit mit dem materiellen Wohlstand aber hat sich nur bis in die 70er Jahre hinein noch ungefähr parallel zum Sozialprodukt entwickelt und ist dann immer weiter dahinter zurückgeblieben (vgl. Scherhorn 1994, Jackson/Marks 1999).

Die Verbindung der beiden Entwicklungen ergibt, daß das individualistische Ich, das sich durch den Halt an materiellen Gütern unabhängig vom Mitsein mit andern zu behaupten sucht, diesen Halt allmählich nicht mehr findet. Das Glücksversprechen unserer industriellen Wirtschaft wird also immer weniger glaubhaft. Ohnehin war das autonome Ich wohl "eine etwas seltsame Idee im Kontext der Weltkulturen" (Geertz 1979, 229). Sich mit weniger Konsumgütern zu begnügen kommt den meisten Menschen heute noch wie ein Verzicht vor, könnte sich dann aber alsbald als ein Gewinn an Lebensqualität erweisen. Ohnehin war die Verkürzung des Selbst zum Konsumenten eine Entwicklung des 20. Jahrhunderts. Noch William James verstand unter dem Selbst eines Menschen das Seine im weitesten Sinn – außer seinem Besitz auch seine Fähigkeiten, seine Familie, seine Freunde, seinen Ruf und sein Handeln (1890, I 291).

Die empirischen Befunde deuten darauf hin, daß das interplanetarische Menschenbild der industriewirtschaftlichen Anthropozentrik seine gestaltende Kraft verliert. Jüngst hat auch die geistige Kraftlosigkeit der Weltausstellung in Hannover gezeigt, daß daran nichts Visionäres mehr ist. Welches Menschenbild an die Stelle des interplanetarischen tritt, ist gleichwohl eine offene Frage. Ich kann nicht ausschließen, daß die alttestamentlich-moralische Anthropozentrik ihre große Zeit nun doch noch vor sich hat, daß also der künftige Mensch in diesem Sinn ein "animal morale" (Höffe 1993, 214) sein und mit der Natur als Schöpfung verantwortlich umgehen wird. Die empirischen Befunde deuten nicht in diese Richtung, aber das könnte ja auch ein Fehler sein.

Philosophen verstehen sich auf die Suche nach der Wahrheit, aber sie verkündigen sie nicht. Was sie leisten können, sind Entfaltungen von

Lebensentwürfen, die auf Menschenbildern beruhen, wie sie ihrerseits das Thema der Religionen sind. Die religiösen Wurzeln des physiozentrischen Menschenbilds, das ich dem alttestamentlich-moralischen entgegenhalte, liegen im kosmischen Christentum einiger Teile des Neuen Testaments (Joh 1,1ff., Kol 1,15f., Apokalypse Johannis u.a.). Ich meine, daß es nun endlich Zeit für diesen christlichen Pantheismus ist, kann zu seiner Verwirklichung aber nur beitragen, daß ich die Alternativen, vor denen wir stehen, auf den Begriff bringe, und den Pantheismus meinerseits entfalte.

Wie also wollen wir in Zukunft leben? Für die Interplanetarier hat die natürliche Mitwelt keinen Eigenwert. Sind wir aber – wie ich meine – Mensch gewordene Natur, so ist es die Chance unseres Lebens, im Mitsein mit Andern – andern Menschen wie der natürlichen Mitwelt – das Unsere zu tun: das, wofür wir gut sind, ohne es nur für uns zu tun. Früher sagte man einfach: etwas, das dem Leben einen Sinn gibt. Ich bin nicht optimistisch, daß es schon bald so kommt, aber solange wir noch etwas dafür tun können und zumindest dieses wirklich tun, bleibt uns eine **Hoffnung**, daß es mit uns doch kein so böses Ende nimmt, wie es einstweilen aussieht.

Literatur

- Baranzke, Heike/Gottwald, Franz-Theo/Ingensiep, Hans Werner (Hrsg.): *Leben - Töten - Essen. Anthropologische Dimensionen.* Stuttgart/Leipzig (Hirzel) 2000, 422 S.
- Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789]. Ed. by J. H. Burns and H. L. A. Hart. *The Collected Works of Jeremy Bentham*, ed. by F. Rosen and Philip Schofield. Oxford (Clarendon Press) 1996, cxii, 343 S.
- Cousins, Steven D.: *Culture and Selfhood in Japan and the US.* In: *Journal of Personality and Social Psychology*, Bd. 56, 1989, S. 124-131.
- Dittmar, Helga: *The Social Psychology of Material Possessions. To Have is To Be.* Hemel Hempstead (Harvester Wheatsheaf) 1992, ix, 250 S.
- Frankena, William K.: *Ethics and the Environment.* In: *Ethics and Problems of the 21st Century.* Ed. by Kenneth E. Goodpaster/Kenneth M. Sayre. Notre Dame/London (Univ. of Notre Dame Press) 1979, S. 3-20.
- Geertz, Clifford: *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding.* In: *Interpretive Social Science - A Reader.* Ed. by Paul Rabinow and William M. Sullivan. Berkeley u.a. (Univ. of California Press) 1979, S. 225-241.
- Gethmann, Carl Friedrich: *Zur Ethik des umsichtigen Naturumgangs.* In: *Natürlich, technisch, chemisch. Verhältnisse zur Natur am Beispiel der Chemie.* Hrsg. von Peter Janich und Christoph Rüchardt. Berlin/New York (de Gruyter) 1996, S. 27-46.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Maximen und Reflexionen.* In *Goethes Werke.* Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hrsg. von Erich Trunz. München (C.H. Beck) 1981, Bd. 12, S. 365-547; zitiert "HA".
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit. Erste Hälfte.* Halle (Niemeyer) 1927, ²1929, xi, 438 S.
- Höffe, Otfried: *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt* [1993]. Frankfurt am Main (Suhrkamp: stw 1046) ³1995, 311 S.
- Inglehart, Ronald: *The Diminishing Utility of Economic Growth: From Maximizing Security toward Maximizing Subjective Well-Being.* In: *Critical Review*, Jg. 10/4, 1996, S. 509-531.
- Jackson, Tim/Marks, Nik: *Consumption, Sustainable Welfare and Human Needs - With Reference to UK Expenditure Patterns Between 1954 and 1994.* In: *Ecological Economics*, Bd. 28, 1999, S. 421-441.
- James, William: *The Principles of Psychology. Vol. I* [1890]. New York (Dover Publications) 1950, xii, 689 S.
- Löwith, Karl: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme.* München (Drei Masken Verlag) 1928, xvi, 180 S.
- Markus, Hazel Rose/Kitayama, Shinobu: *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation.* In: *Psychological Review*, Bd. 98(2), 1991, S. 224-253.
- McCracken, Grant: *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities* [1988]. Bloomington/Indianapolis (Indiana Univ. Press) 1990, xv, 174 S.
- Meyer-Abich, Klaus Michael: *Wege zum Frieden mit der Natur - Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik.* München (Hanser) 1984, 321 S.; ND München (dtv) 1986.

- Meyer-Abich, Klaus Michael: Aufstand für die Natur – Von der Umwelt zur Mitwelt. München (Hanser) 1990, 148 S.
- Meyer-Abich, Klaus Michael: Praktische Naturphilosophie – Erinnerung an einen verlorenen Traum. München (C.H. Beck) 1997, 520 S.
- Rolston, Holmes III: Is there an ecological ethic? In: Ethics, Vol. 85, 1975, S. 93-109.
- Scherhorn, Gerhard: Die Wachstumsillusion im Konsumverhalten. In: Geld & Wachstum. Zur Philosophie und Praxis des Geldes. Hrsg. von Hans Chr. Binswanger und Paschen von Flotow. Stuttgart (Weitbrecht) 1994, S. 213-230.
- Schweitzer, Albert: Kultur und Ethik. Kulturphilosophie Zweiter Teil. Olaus Petri Vorlesungen an der Universität Upsala [1923]. In: Gesammelte Werke in fünf Bänden. Bd. II. München (C.H. Beck) 1974, S. 95-420.
- Shapiro, Robert: The Human Blueprint. The race to unlock the secrets of our genetic script. New York (St. Martin's Press) 1991, xx, 412 S.
- Siep, Ludwig: Ethik und Anthropologie. In: Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Hrsg. von Annette Barkhaus u.a. Frankfurt am Main (Suhrkamp: stw 1247) 1996, S. 274-298.
- Spinoza, Benedictus de: Tractatus theologico-politicus. Theologisch-politischer Traktat [1670]. Hrsg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. Opera Werke. Lateinisch und deutsch. Bd. I. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1979, vii, 629 S.
- Stone, Christopher D.: Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects [1972]. Los Altos 1974, 103 S.
- Stone, Christopher D.: The Gnat is Older than Man. Global Environment and Human Agenda. Princeton, N.J. (Princeton University Press) 1993, ND Pb. 1995, xxv, 341 S.
- Stutzin, Godofredo: La Naturaleza: un Nuevo Sujeto de Derecho? Jahuel 1973.
- Warnock, G.J.: Naturalismus [1967]. In: Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik. Hrsg. von Günther Grewendorf und Georg Meggle. Frankfurt am Main (Suhrkamp: stw 91) 1974, S. 341-352.
- Weizsäcker, Ernst Ulrich von/Lovins, Amory B./Lovins, L. Hunter: Faktor 4. Doppelter Wohlstand – halbiertes Naturverbrauch. Der neue Bericht an den Club of Rome. München (Droemer Knaur) 1995, 352 S.