www.umweltethik.at

Eigenwert der Natur
Gedanken über Ethik und Pragmatik

J. Baird Callicott

Die Pragmatiker werfen der Umweltethik vor, dass sie bisher nur geringe Auswirkungen auf die Politik hatte. Ihr Konzept des Eigenwerts (der Natur) lässt sich bis zu Kant zurückverfolgen. Als Folge der akademischen Debatte über Eigenwert in der Natur begann dieses Konzept den Diskurs der Umweltaktivisten und -fachleute zu durchdringen und neu auszurichten. Das Konzept vom Eigenwert der Natur erfüllt in der Umweltethik eine ähnliche Funktion wie das Konzept der Menschenrechte in der zwischenmenschlichen Ethik. Die Menschenrechte entfalteten eine sehr große praktische Wirksamkeit im Bereich der Sozialethik und -politik. Die Erd-Charta könnte in Bezug auf die Umweltpolitik und die Umweltmaßnahmen der Regierungen ähnliche starke Auswirkungen haben.

Pragmatists have charged that environmental ethics has had little policy impact. Its concept of (the) intrinsic value (of nature) is traceable to Kant. Because of the academic debate about intrinsic value in nature, the concept of intrinsic value in nature has begun to penetrate and reshape the discourse of environmental activists and environmental professionals. In environmental ethics, the concept of intrinsic value in nature functions similarly to the way the concept of human rights functions in social ethics. Human rights have had enormous pragmatic efficacy in social ethics and policy. The Earth Charter may have a similar impact on governmental environmental policy and performance.

Schlüsselbegriffe: Eigenwert und Nutzwert der Natur, theoretische Umweltethik, Umweltdiskurs, Nortons Konvergenzhypothese

Keywords: intrinsic and instrumental value of nature, theoretical environmental ethics, environmental discourse, Norton's convergence hypothesis

Einleitung: Was ist ein Name?

In den *Analekten*, einem der ältesten und ehrwürdigsten Zeugnisse chinesischer Philosophie, wird Konfuzius von einem Schüler gefragt, welche denn seine erste Anordnung als Premierminister des Staates Wei wäre (Hall u. Ames 1987). Zweifellos, gibt Konfuzius zur Antwort, würde ich zuallererst die Namen richtig stellen. Sein Schüler ist ob dieser Aussage sehr verwundert; und auch ich war es lange Zeit. Aber meine Ratlosigkeit hat sich gelegt, da ich den Einfluss der Namen, und des Diskurses im Allgemeinen, auf die Ausgestaltung der Umweltpolitik zunehmend zu würdigen weiß.

Wenn Shakespeare Julia 'Was ist ein Name?' fragen lässt, dann lautet die korrekte Antwort: 'etwas wirklich sehr Bedeutendes'. Denken Sie nur an die verschiedenen Bezeichnungen, mit denen Frauen belegt werden: 'Biene', 'Kleines', 'Weib', 'Dame'. Der Frauenrechtsbewegung verdanken wir ein besseres Verständnis dafür, dass es sehr bedeutsam ist, wie wir jemanden oder etwas nennen – welchen Namen wir einer Person oder Sache geben. Der Name lässt alles in einem bestimmten Rahmen und Licht erscheinen und eröffnet die Möglichkeit, jemanden oder etwas auf bestimmte Weise zu gebrauchen – oder zu missbrauchen. Selbst die Bezeichnung 'Dame' ist mit so viel

Natur und Kultur 4/2 (2003): 68-89
© Gesellschaft für ökologisch-nachhaltige Entwicklung

Ballast beladen, dass sie von vielen Frauen als unangenehm empfunden wird. Folglich betraf eine der Hauptstoßrichtungen feministischer Politik die Richtigstellung der Namen für Frauen und ganz allgemein die Korrektur des Diskurses über Geschlechterfragen.

Seitens selbst ernannter Pragmatiker unter den Umweltphilosophen kam die Beschwerde, die Umweltphilosophie habe sich in weltfremdem Theoretisieren festgefahren, das kaum praktischen Nutzen hervorbringe (NORTON 1992). Im Widerspruch dazu möchte ich hier ausführen, dass die theoretische Umweltphilosophie tief greifende, wenn auch indirekte, Auswirkungen auf die praktizierte Umweltpolitik hatte und weiterhin hat. Dies gelang ihr durch die Schaffung einer neuen Form des Diskurses, die von Umweltaktivisten und -fachleuten übernommen und fruchtbringend angewandt wurde. Im Zentrum dieses neuen Diskurses steht das Konzept vom Eigenwert der Natur. Im Folgenden werde ich die Geschichte dieses Konzeptes und des damit zusammenhängenden Diskurses kurz umreißen und aufzeigen, wie es die Umweltpolitik in der Praxis beeinflusst.

Weiters werde ich versuchen, den Pragmatiker Bryan Norton zu widerlegen, indem ich beweise, dass Eigenwert 'existiert', in dem Sinne dass so gut wie jeder von uns sich einen Wert um seiner selbst willen beimisst, und dass das Eigenwert-Konzept in der Ethik eine einflussreiche Stellung innehat. Was ein Selbstzweck mit Eigenwert ist, kann nicht als pures Mittel in Beschlag genommen werden, es sei denn, es gibt dafür eine überzeugende Rechtfertigung. So wie die Dinge heute stehen, ist aber nur der Nutzwert der Natur gemeinhin anerkannt. Daher müssen die Umweltschützer, wollen sie der zerstörerischen Naturnutzung Einhalt gebieten, den Beweis antreten können, dass der Nutzwert der unberührten und intakten Natur (ihre ökologischen Dienstleistungen, ihre Fähigkeit Erholung und ästhetischen Genuss zu bieten) ihren Nutzwert als Futter für den Rachen der Industrie übersteigt. Nehmen wir jetzt einmal an, dem Eigenwert der Natur (oder von manchen ihrer Teile oder Aspekte) würde ebenso große Anerkennung zuteil wie dem Eigenwert der Menschen. Dies würde die Beweislast von den Naturschützern nehmen und sie jenen aufbürden, welche die Natur als bloßes Mittel nutzen wollen. Menschen (Träger von Eigenwert) werden häufig als 'Humanressourcen' bezeichnet und wir menschliche Ressourcen werden Tag für Tag millionenfach von unseren Vorgesetzten genutzt. Obwohl wir Angestellte als Zwecke um unserer selbst willen anerkannt sind, dienen wir auch als Mittel für die Zwecke der Arbeitgeber. Folglich kam es in jenen Gesellschaften, in denen der Eigenwert menschlichen Lebens unbestritten ist, zur Institutionalisierung von ethischen Einschränkungen – etwa Obergrenzen der Arbeitszeit, Mindestlöhnen, Vorschriften zur Sicherheit am Arbeitsplatz –, um die Menschennutzung im Rahmen zu halten. Würde nun auch der Eigenwert der Natur geachtet, könnte diese zwar nach wie vor, auch unter ethischen Gesichtspunkten, genutzt werden, aber es kämen vergleichbare Beschränkungen zur Anwendung.

Eine breite Akzeptanz des Eigenwertes der Natur würde also im Bereich des Umweltschutzes auf ähnliche Weise wirken wie jene der Menschenrechte im Bereich der Politik. Nur wenige Philosophen, die sich mit Menschenrechten befassen, vertreten eine *metaethische* Theorie der natürlichen Rechte, also eine Theorie, welche die Menschenrechte als etwas Objektives ansieht, weshalb deren Besitz uns Menschen mit der selben Logik und Direktheit zugeschrieben werden könne wie es bei unserem Besitz von Schuhen, Zähnen oder auch Gedanken möglich ist. Andererseits hat eine metaethische Theorie über den ontologischen Status der Menschenrechte, welche diese nicht als etwas Objektives gelten lässt, nicht zur Folge – und auch nicht zum Ziel –, die beträchtliche normative Wirksamkeit der Menschenrechte zu unterminieren.

www.umweltethik.at

Gleiches gilt für eine moderne *metaethische* Theorie über den ontologischen Status des Eigenwertes der Natur, wie die meinige, welche anstelle der Objektivität des Eigenwertes der Natur dessen subjektive Zuschreibung durch wertende Subjekte behauptet. Sie würde in keiner Weise den bemerkenswerten Einfluss kompromittieren – oder zu kompromittieren beabsichtigen –, den eine allgemeine Anerkennung des Eigenwertes der Natur auf die Umweltpolitik und -gesetzgebung ausüben würde. Weiters bin ich der Meinung, dass der Eigenwert negativ, als Gegensatz zum Nutzwert, definiert werden sollte: als der Wert, der übrig bleibt, wenn jeglicher Nutzwert entfernt worden ist. Somit sind 'Eigenwert' und 'nicht-instrumenteller Wert' zwei Bezeichnungen für das Gleiche.

Meine Kernaussage über den Eigenwert lässt sich sehr schön durch die folgende Geschichte illustrieren: Edwin P. Pister, mittlerweile im Ruhestand, arbeitete in seiner Zeit als Associate Fishery Biologist beim California Department of Fish and Game hart und unermüdlich für das Überleben verschiedener Wüstenfischarten, die in kleinen Wasserinseln inmitten trockenen Landes lebten. Zusammen mit seinen Mitstreitern brachte er den Fall des Devil's Hole Pupfish – bedroht durch Grundwasserentnahmen für die Bewässerung seitens der Agrarindustrie – bis zum Höchstgericht der Vereinigten Staaten; und er blieb siegreich (Pister 1985).

Eine Frage wurde Pister oft gestellt, nicht nur von Laien, sondern auch von skeptischen Kollegen aus seiner eigenen Abteilung (die sich vor allem damit beschäftigten, die Angler mit Beutefischen zu versorgen): Wofür soll der Fisch überhaupt gut sein? Die Frage geht davon aus, dass eine Spezies nur dann eine Daseinsberechtigung hat, wenn ihre Mitglieder irgendeine Nützlichkeit, irgendeinen instrumentellen Wert für den Menschen vorweisen können. Jahrelang bemühte sich Pister, die Frage auf dieser Ebene zu beantworten. Selbstverständlich wird ein daumengroßer Wüstenfisch in Tümpeln von der Größe einer Viehtränke niemals als Fleischlieferant oder zum Angelvergnügen dienen können. Aber der Devil's Hole Pupfish vermag in Wasser zu gedeihen, das um ein Vielfaches salzhaltiger ist als Meerwasser. Vielleicht würde das Geheimnis seiner außergewöhnlichen Nieren dereinst zur Behandlung von Menschen mit Nierenproblemen genutzt werden können (Pister 1985).

Aber derlei hypothetische Nutzbarkeit, die Möglichkeit, dass die Wüstenfische einmal irgendeinen Nutzwert haben könnten, war nicht der Grund, warum sich Pister so leidenschaftlich für ihre Bewahrung engagierte. Er empfand es als moralische Verantwortung, sie vor dem Aussterben zu bewahren. Ob sie nun Nutzwert aufwiesen oder nicht, sie hatten nach Pisters Meinung einen Eigenwert. Aber dieses 'philosophische' Konzept war Kollegen und Vorgesetzten nur schwer zu vermitteln. Einer drückte es folgendermaßen aus: „Wenn du anfängst, über Moral und Ethik zu reden, bist du mich los" (Pister 1987, 228). Schlussendlich fand Pister eine Möglichkeit, das Eigenwertkonzept unmissverständlich anschaulich zu machen. Auf die Frage „Wozu ist der Fisch gut?" entgegnete er: „Wozu bist du gut?"

Durch diese Antwort muss der Fragesteller der Tatsache ins Auge sehen, dass er seinen Gesamtwert als größer als seinen Nutzwert einstuft. Viele Menschen wollen einen Nutzwert besitzen – sie wollen für ihre Familien und Freunde sowie für die Gesellschaft nützlich sein. Falls sich aber herausstellen sollte, dass wir niemandem Nutzen bringen, glauben wir trotzdem immer noch, dass wir das Recht auf Leben, auf Freiheit und auf das Streben nach Glück beanspruchen können. (Wenn nur instrumentell wertvolle Menschen das Lebensrecht besäßen, wäre die Welt vielleicht von menschlicher Überbevölkerung und übermäßigem Konsum verschont geblieben; jedenfalls aber

wären teure Krankenhäuser, Pflegeheime, Gefängnisse und dergleichen hinfällig.) Die Menschenwürde und der gebotene Respekt vor ihr – die ethischen Rechte der Menschen – beruhen letztlich auf unserem Anspruch, Eigenwert zu besitzen.

Wir können dies als phänomenologischen Beweis für die Existenz des Eigenwertes bezeichnen. Die Frage „Woher wissen wir von der Existenz des Eigenwertes?" entspricht in etwa der Frage „Woher wissen wir von der Existenz des Bewusstseins?". Unsere Erfahrung sowohl von Bewusstsein als auch von Eigenwert ist introspektiv und unwiderlegbar. Pisters Frage „Wozu bist du gut?" dient einfach dazu, uns unseren eigenen Eigenwert ins Bewusstsein zu rufen.

Zentrale Fragen der theoretischen Umweltphilosophie

Die Umweltphilosophie war in geringerem Ausmaß eine 'angewandte' Subdisziplin der Philosophie als andere angewandte Subdisziplinen, mit denen sie oft vermengt wird – etwa biomedizinische Ethik, Technik- oder Wirtschaftsethik. Vielmehr war sie stärker damit befasst, die Ethik-Theorie zu erneuern als die üblichen ethischen Theorien auf die gegebenen Umweltprobleme der Welt anzuwenden.

Das liegt zu einem Großteil daran, dass die vorherrschende ethische Theorie einen entschiedenen – geradezu militanten – Anthropozentrismus vertrat, der sie für den Umgang mit den heutigen Umweltproblemen unbrauchbar erscheinen ließ. Die gegenwärtige Umformung der Umwelt durch den Menschen ist in ihrem Umfang und Ausmaß beispiellos. Nach und nach erfassten die Auswirkungen der menschlichen Aktivitäten auf die nicht-menschliche Natur die gesamte Erde und nahmen eine derart schonungslose Intensität an, dass seit der Mitte des 20. Jahrhunderts das Vorliegen einer ökologischen *Krise* weithin anerkannt ist. Und diese heutige Umweltkrise scheint eine starke moralische Komponente zu haben. So erscheint z.B. die gegenwärtig stattfindende Orgie an Artenausrottungen durch den Menschen als falsch – als moralisch falsch, und zwar nicht etwa nur, weil menschliche Interessen oder Rechte durch die anthropogene Auslöschung zahlreicher Spezies beeinträchtigt werden könnten. Folglich sahen viele Umweltphilosophen der ersten Stunde die Aufgabe der Umweltethik darin, eine nicht-anthropozentrische Ethik-Theorie zu entwickeln, die nicht-menschliche Entitäten der Natur und die Natur als Ganze zu Trägerinnen moralischer Rechte macht – und dies direkt, nicht nur indirekt über eine mögliche Beeinträchtigung menschlicher Interessen oder Rechte infolge der Handlungen der Menschen in der und gegen die Natur.

Diese Bürde lastete auf der ersten akademischen Publikation zu diesem Thema, „Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?", die der australische Philosoph Richard Routley beim 15. Weltkongress für Philosophie 1973 im bulgarischen Varna vorlegte (Sylvan 2001). Einer ähnlichen Fragestellung widmete sich der norwegische Philosoph Arne Naess (1973) in seinem Text „The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movements: A Summary". In der ersten umweltethischen Publikation eines US-Philosophen argumentierte Holmes Rolston III (1975), dass es die wichtigste Aufgabe der Umweltphilosophie sei, eine „primäre", nicht eine „sekundäre", „ökologische Ethik" zu entwickeln. Der Tierrechtstheoretiker Tom Regan (1982) schloss sich Rolstons Verständnis der Herausforderung an – dass eine angemessene Umweltethik eine „Ethik *der* Umwelt" wäre und nicht eine „Ethik für die *Nutzung* der Umwelt", was er als reine „Managementethik" bezeichnete.

Somit lautet die Schlüsselfrage in der Theorie der Umweltethik wie folgt: Besitzen die Natur oder Teile von ihr Eigenwert? Tatsächlich ist es das Grundproblem der

www.umweltethik.at

Umweltethik, wie Eigenwert in der Natur festzustellen ist. Denn falls der Natur kein Eigenwert beigemessen werden könnte, würde die Umweltethik ihre Besonderheit verlieren. Denn wenn die Natur ohne Eigenwert ist, dann ist die Umweltethik nicht mehr als eine Spielart der zwischenmenschlichen Ethik. Oder, anders ausgedrückt, wenn die Natur keinen Eigenwert hat, dann ist eine nicht-anthropozentrische Umweltethik nicht möglich.

Kants Eigenwertkonzept

Der englische Philosoph G. E. Moore (1903) hat zwar Anfang des 20. Jahrhunderts viel über den Eigenwert geschrieben, aber den größten Einfluss auf das Denken der heutigen Umweltphilosophen hatte Immanuel Kants klassisches Eigenwertkonzept und dessen Funktionsweise in seiner Ethik (KANT 1785). Im Zentrum von Kants Ethik steht das Gebot, dass jede Person als Zweck an sich selbst behandelt werden solle und nicht lediglich als Mittel. Tatsächlich lautet Kants Kategorischer Imperativ in seiner zweiten Formulierung wie folgt (KANT 1785, 79): *„Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*" Kant rechtfertigt – oder 'begründet' – dieses Gebot damit, dass jede Person Eigenwert habe. Diese Behauptung wird wiederum damit erklärt, dass in jeder Person eine innere wertgebende Eigenschaft auszumachen sei, die Kant als die Vernunft identifiziert. Somit besitzen vernünftige Wesen Kant zufolge Eigenwert und sollten aus diesem Grund als Zwecke an sich selbst und niemals nur als Mittel behandelt werden.

Dieser Ethik-Ansatz Kants erscheint auf den ersten Blick als wenig hilfreich, wenn es um die Entwicklung einer nicht-anthropozentrischen Umweltethik geht, wie das Routley, Naess, Rolston und Regan so eindeutig als Ziel formuliert haben. Woran liegt das? Der Grund ist, dass Kants innere wertgebende Eigenschaft, Vernunft oder Rationalität, lange Zeit als Kennzeichen des menschlichen Wesens angesehen wurde. Am Anfang der westlichen Philosophie stand Aristoteles' Auffassung, Vernunft bzw. Rationalität sei die 'Differenz', die 'den Menschen' als Spezies von allen anderen Tieren unterscheide. Anthropos ist das einzige 'vernünftige Tier', so Aristoteles. Folglich erscheint uns Kants Ethik-Ansatz als ein Plädoyer für den Anthropozentrismus, das die Türe zum Nicht-Anthropozentrismus zuschlägt. Tatsächlich bemüht sich Kant (1785, 78), die nicht-menschlichen Wesenheiten der Natur und die Natur als Ganze von der Gewährung ethischer Rechte auszuschließen: „Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet." Für Kant sind Menschen Zwecke; Wesen, deren Existenz von der Natur abhängt, sind hingegen Mittel.

Erweiterung des Kant'schen Eigenwertkonzeptes

Aber sehen wir ein zweites Mal hin. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" ist Kant durchaus darauf bedacht, den Speziesismus zu vermeiden, jene *ungerechtfertigte* und *unbegründete* Zuerkennung eines moralischen Status an die eigene Spezies bei gleichzeitigem Ausschluss der anderen Spezies (analog zu Rassismus und Sexismus). Nicht weil er ein Mensch ist, sondern weil er *vernünftig* ist, besitzt ein Mensch Eigenwert. Folgerichtig lässt Kant die Möglichkeit offen, dass es auch nicht-menschliche

vernünftige Wesen geben könnte. Er macht keinerlei genauere Aussagen darüber, welche Wesen dies sein könnten. Manche Textstellen deuten darauf hin, dass er dabei an Gott und die himmlische Schar denkt; in anderen Passagen scheint er vernünftige Wesen auf anderen Planeten in Erwägung zu ziehen, die gänzlich verschiedenartige Körper und daher völlig andere Bedürfnisse und Vorlieben haben als die Menschen. Im oben wiedergegebenen Zitat scheint er auch die Möglichkeit offen zu halten, dass auch in der Natur hier auf Erden nicht-menschliche vernünftige Wesen gefunden werden könnten. In dieser Atmosphäre orthodoxer Kant'scher Moral liegt auch die Ursache, warum es in jüngster Zeit als ethisch so bedeutend angesehen wird, beweisen zu können, dass Schimpansen und Gorillas einfache Sprachkenntnisse zu beherrschen vermögen und sich mithilfe der American Sign Language oder einem anderen Ersatz für gesprochene Sprache kreativ ausdrücken können (SAVAGE-RUMBAUGH ET AL. 1998). Schließlich hatte Descartes (1637) betont, dass es ein Zeichen von Rationalität sei, Sprache kreativ – und nicht nur durch bloßes Wiederholen, wie er es bei Papageien vermutete – verwenden zu können. Der Beweis, dass Schimpansen und Gorillas zumindest ein wenig Rationalität aufweisen, untergräbt den Anthropozentrismus zwar, aber nur geringfügig. Zweifellos bringt uns das auf unserem Weg zu einer weit gefassten Umweltethik nicht viel voran – so hilfreich es auch sein mag, um unsere Primatenverwandtschaft ethisch zu rehabilitieren und sie vor den Demütigungen und Gräueltaten des Zoohandels und der Tierversuche zu bewahren.

Kants konzeptuelle Differenzierung zwischen Menschsein und Vernunft wurde jedoch noch für eine andere theoretische Richtung ausgenutzt, die sich als stärker und wirkungsvoller erwies. Nicht alle Menschen verfügen über ein Mindestmaß an Rationalität. Auf die so genannten 'menschlichen Grenzfälle' (marginal cases) trifft dies nicht zu (REGAN 1979). Die üblichen Verdächtigen sind hier Kleinkinder, geistig schwer Behinderte und hinfällige Senile. Diese sitzen daher im selben Boot mit allen anderen „Wesen, deren Dasein ... auf ... der Natur beruht", d.h. den Sachen, die rein als Mittel verwendet werden dürfen, um abermals Kants Worte zu verwenden. Werden wir hier einmal konkret: Wenn wir Kants Ethik-Theorie unvoreingenommen anwenden, dann könnten wir ebenso gerechtfertigt die selben schmerzhaften und zerstörerischen biomedizinischen Experimente, die wir nicht-vernünftigen nicht-menschlichen Tieren antun, auch an ungewollten nicht-vernünftigen Babys durchführen; wir könnten eine Jagdsaison auf Menschen mit schweren geistigen Behinderungen einführen; und wir könnten die hinfälligen Senilen zu Hundefutter verarbeiten.

Derart grauenhafte Folgerungen aus Kants Moralphilosophie eröffneten nicht-anthropozentrischen Theoretikern die Möglichkeit, zweierlei vorzuschlagen: einerseits zwar Kants moralische Beweisführung beizubehalten – angesichts ihrer großen Attraktivität für das westliche ethische Denken –, andererseits aber ihre spezifischen begrifflichen Inhalte dergestalt umzuarbeiten, dass die menschlichen Grenzfälle (marginal cases) in die Klasse der Personen aufgenommen und aus der Klasse der Sachen errettet werden. Die Form bzw. ethische Architektur, die beibehalten wurde, ist Kants enge Verknüpfung von Selbstzwecken, Eigenwert und einer wertgebenden Eigenschaft. Man braucht also Eigenwert, um als Selbstzweck und nicht nur als Mittel zu gelten, aber die Vernunft zum wertgebenden Merkmal zu erklären erscheint angesichts des 'Marginal-cases-Arguments' als zu restriktiv. Daher wurden verschiedene Alternativen zur Vernunft präsentiert, deren Auswahl jeweils die persönliche ethische Sicht des betreffenden Theoretikers widerspiegelt. Regan (1983) gab sich etwa damit zufrieden, die

www.umweltethik.at

moralische Berücksichtigungswürdigkeit auf warme, pelzige Tiere zu beschränken, und betrachtete es als das Eigenwert verleihende Merkmal, „Subjekt eines Lebens" zu sein. Subjekte eines Lebens sind sich ihrer selbst bewusst (have a sense of self), erinnern sich an ihre persönliche Vergangenheit, haben Zukunftshoffnungen und -ängste – kurz, sie leben in einem subjektiven Zustand des Seins, der aus ihrer eigenen Sicht besser oder schlechter sein kann. Peter Singer (1982) wollte die moralische Berücksichtigungswürdigkeit ein wenig weiter fassen und führte das Empfindungsvermögen, die Fähigkeit Freud und Leid zu empfinden, als Eigenwert verleihende Eigenschaft ins Treffen. Dieser Schritt erfasste einen größeren Ausschnitt des Tierreichs – wobei nicht ganz klar ist, wie groß dieser ist –, ließ aber freilich das gesamte Pflanzenreich außer Acht.

Um ohne diese Einschränkung alle Lebewesen mit moralischer Berücksichtigungswürdigkeit zu versehen, haben mehrere Theoretiker das Vorliegen von *Interessen* als plausible und begründbare Eigenwert verleihende Eigenschaft empfohlen (GOODPASTER 1978; JOHNSON 1991; TAYLOR 1986). Ein Lebewesen, z.B. ein Baum, kann Interessen auch ohne Bewusstsein haben. Diese Grundidee wurde in verschiedener Form zum Ausdruck gebracht. Ein Lebewesen hat ein Gutes-seiner-selbst, unabhängig davon, ob es für irgendetwas anderes gut ist. Im Gegensatz zu komplexen Maschinen, z.B. Kraftfahrzeugen, die ihre Zwecke und Funktionen von menschlichen Herstellern erhalten, auf dass sie menschlichen Zwecken dienlich sind, haben Lebewesen Zwecke, Ziele oder Absichten – mit einem Wort *teloi* – für sich selbst. Sie sind, in Paul Taylors Terminologie, „teleologische Zentren des Lebens" (TAYLOR 1986). Warwick Fox (1990) bezeichnet sie als *autopoietisch* – selbsterzeugend und selbsterneuernd.

Probleme des Biozentrismus und Lösungsvorschläge

Auf der theoretischen Ebene besteht das Hauptproblem des Biozentrismus – wie dieser völlig überarbeitete und erweiterte kantische Ansatz einer nicht-anthropozentrischen Umweltethik heute genannt wird – darin, dass er beim individuellen Organismus Halt zu machen scheint. Der Biozentrismus fasst den Eigenwert gleichzeitig zu *weit* und zu *eng*.

Was das Erstere betrifft, so wird der ethische Raum einfach viel zu dicht bevölkert, wenn jedem einzelnen Organismus moralische Berücksichtigungswürdigkeit zugestanden wird. Dadurch würden selbst unsere alltäglichsten und unerlässlichen Handlungen zu ethischen Problemen. Sicherlich, wir können ohne weiteres davon Abstand nehmen, unsere Mitprimaten als Belustigungs- oder Versuchsobjekte zu missbrauchen, ohne der Menschheit dadurch große Unannehmlichkeiten einzuhandeln. Gleichfalls wäre es uns möglich – mit etwas größerem Aufwand an Achtsamkeit, Mäßigung und Unbequemlichkeit – das Fleischessen sein zu lassen und auch keine anderen Produkte von Tieren, die wie wir leidensfähige Wesen sind, zu verwenden. Aber wir müssen irgendetwas essen, Moskitos und andere störende Insekten erschlagen, uns und unsere Wohnungen von Ungeziefer befreien, das Unkraut aus unserem Blumengarten entfernen – lauter moralisch fragwürdige Handlungen, wenn jedes Lebewesen Eigenwert besitzt und als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel, behandelt werden soll.

Zugleich ist die Sicht des Biozentrismus von der Verteilung des Eigenwertes in der Natur aber auch zu beschränkt, da er dem, was für die Naturschützer das Wichtigste ist, keinen Eigenwert zuteil werden lässt. Um ehrlich zu sein, kümmern sich die Naturschützer nicht sonderlich um das Wohlbefinden jedes einzelnen Strauchs oder Käfers. Was uns eigentlich am Herzen liegt, ist die Bewahrung von *Spezies*, von *Populationen* dieser Spezies, von *Genen* dieser Populationen – kurz, es geht uns um die Biodiversität.

Wir kümmern uns um die Erhaltung von Organismengemeinschaften und Ökosystemen. Und wir sorgen uns um die Qualität von *Luft* und *Wasser*, um die *Boden*erhaltung und um die Unversehrtheit der stratosphärischen *Ozonmembran* der Erde. Nichts davon scheint Interessen, Gutes-seiner-selbst, Zwecke, Absichten oder Ziele zu haben – und daher auch keinen Eigenwert.

Für beide biozentrische Zuteilungsprobleme wurden Lösungen vorgeschlagen. Eine mögliche Lösung für die zu breit gestreute Eigenwertvergabe besteht darin, den Eigenwert ungleich bzw. differenziert zu verteilen (GOODPASTER 1978). Allen Organismen kommt dabei ein Mindestmaß an Eigenwert zu. In Fällen, wo unsere eigenen Interessen nicht gefährdet sind, sind wir demnach gehalten, diese Wesen ungestört ihre eigenen Zwecke verfolgen, ihre eigenen *teloi* verwirklichen zu lassen, ein jedes nach seiner Art. Zusätzlichen Eigenwert erhalten empfindungsfähige Lebewesen, noch mehr bekommen Organismen, die Subjekte eines Lebens sind, und rationalen Organismen steht ein noch höherer Eigenwert zu (ROLSTON 1988). Wir Menschen, vernunftbegabte, leidensfähige Subjekte eines Lebens, tragen demnach den allergrößten Eigenwert, zu dessen Verteidigung und Erfüllung wir anderen Organismen, mit weniger Eigenwert, Schaden zufügen dürfen – aber nur dann, wenn wir dies nach gewissenhafter Prüfung für notwendig erachten. Das wirkt ziemlich plausibel, allerdings auch eher überkommen: Wir Menschen bleiben, wo wir schon vorher waren, an der Spitze der Moralpyramide. Der Unterschied besteht darin, dass diese Pyramide in der traditionellen westlichen Ethik flach und gedrungen war. Nicht-menschliche Organismen waren nur Sachen, ohne jeglichen Eigenwert, und somit für jede noch so triviale Nutzung durch den Menschen verfügbar. Der differenzierende Biozentrismus vergrößert die Pyramide sowohl in ihrer Höhe als auch in ihrer Masse sehr stark, lässt aber die Menschen an ihrer Spitze.

Eine Lösung für das Problem, dass der Biozentrismus die Eigenwertzuordnung zu eng fasst, ist weniger nahe liegend. Lawrence Johnson (1991) wollte beweisen, dass Spezies und Ökosysteme Interessen haben, und griff dazu eine etwas veraltete Minderheitenmeinung innerhalb der Evolutionsbiologie und Ökologie auf. Manche Biologen sahen Spezies nicht als Gruppen von Organismen, die sich miteinander fruchtbar fortpflanzen können, sondern als Super-Individuen, die sich über Raum und Zeit erstrecken (GHISELIN 1974; HULL 1976). Wenn das stimmt, könnten wir beruhigt davon ausgehen, dass sie Interessen haben und damit auch Eigenwert und folglich moralische Berücksichtigungswürdigkeit. Weiters gibt es eine alte, wenn auch schwächer werdende Tradition in der Ökologie Ökosysteme als Superorganismen anzusehen, denen die Individuen als Zellen und die Spezies als Organe eingegliedert sind (MCINTOSH 1985). Wenn das zutrifft, dürften wir wiederum annehmen, dass sie Interessen und in weiterer Folge Eigenwert und moralische Berücksichtigungswürdigkeit besitzen. Aber das sind große 'Wenns'. Rolston (1988) hat einen anderen Ansatz gewählt. Er weist darauf hin, dass die meisten Organismen ihren letztendlichen Zweck darin haben, ihr genetisches Potential zu realisieren – ihre Spezies zu repräsentieren ('re-präsentieren') und zu reproduzieren ('re-produzieren'). Die Organismen haben ein Gutes ihrer selbst – *und das ist ihre Spezies*. Auf diese Weise will Rolston uns überzeugen, dass Spezies per se folgerichtig als Träger von Eigenwert bezeichnet werden können. Damit Organismen gedeihen oder auch einfach nur leben können, müssen sie in einen ökologischen Kontext bzw. einen Lebensraum eingebettet sein. Darin sieht Rolston die Begründung dafür, Eigenwert auch in biotischen Gemeinschaften und Ökosystemen festzustellen.

www.umweltethik.at

Gibt es in der Natur objektiven Eigenwert oder wird er subjektiv zugeteilt?

Die skizzierte Mainstream-Argumentationsschiene in der Umweltethik, die mit einem Kant'schen Überbau beginnt, sich durch die Pathozentrik vorarbeitet und im Biozentrismus kulminiert, geht davon aus, dass irgendein objektives Merkmal den Eigenwert unmittelbar hervorbringt bzw. trägt. Folglich erscheint der Eigenwert selbst als, wenn auch abgeleitete, objektive Eigenschaft der Natur. Tatsächlich scheint schon der Wortteil 'eigen' auszusagen, dass ein *Eigen*wert, so es ihn denn gibt, aus sich heraus objektiv existiert. Er ist eine Eigenschaft des Lebewesens, das ihn besitzt. Kant (1785, 78) selbst scheint Eigenwert für etwas Objektives zu halten: „Dies [vernünftige Wesen] sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung, *für uns* einen Wert hat; sondern *objektive Zwecke*, d.i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist." Aber die Vorstellung, irgendeine Form von Wert könnte objektiv vorliegen, scheint in krassem Widerspruch zu einem Schlagwort der neuzeitlich-westlichen Philosophie zu stehen: René Descartes' Einteilung der Welt in *res extensa* und *res cogitans*, die Reiche des Objekts bzw. des Subjekts, sowie David Humes Unterscheidung zwischen Tatsache und Wert. *Jeglicher* Wert beruht, so eine Grundaussage der modernen Sichtweise, auf subjektiver Verleihung. Kein wertendes Subjekt – kein werttragendes Objekt. Kurz gesagt: Ohne wertende Subjekte würde es keinen wie auch immer gearteten Wert in der Welt geben – dies ist die neuzeitliche Auffassung.

Dessen ungeachtet haben mehrere nicht-anthropozentrische Umweltphilosophen – darunter auch ich – die Meinung vertreten, man könne selbst innerhalb der engen Schranken der Unterscheidungen zwischen Objekt und Subjekt bzw. Tatsache und Wert eine solide Grundlage für Eigenwert in der Natur herstellen (Callicott 1999; O'Neill 1992; Routley u. Routley 1980). Gemäß der modernen Auffassung sollte 'wert' in erster Linie als Verbstamm gesehen werden: Ein Objekt erhält Wert durch einen willentlichen Akt eines wertenden Subjekts. Somit können die Bestimmungsteile 'Nutz-' und 'Eigen-' als nähere Bestimmung einer Tätigkeit und nicht einer Eigenschaft aufgefasst werden. Wir können also etwas mit einem Nutzwert belegen – etwa unsere Häuser, Autos, Computer, Kleider etc. Ebenso können wir anderes mit einem Eigenwert versehen – uns selbst, unsere Partner, Kinder und anderen Verwandten. Wenn wir unsere Religion und Moralphilosophie gut gelernt haben, werden wir allen Menschen Eigenwert geben. Ja, es ist logisch möglich, allem, was unter der Sonne existiert, einen Eigenwert beizumessen – z.B. einem alten, abgetragenen Schuh. Aber die meisten von uns bewerten Dinge mit einem Eigenwert, wenn wir diese als Teil der Gemeinschaft wahrnehmen, zu der auch wir selbst gehören. Denn dies entspricht unserer Evolution (Callicott 1999).

'Wahrnehmen' ist in diesem Zusammenhang das Schlüsselwort, denn Wahrnehmung kann trainiert und neu ausgerichtet werden. Genau darauf zielt ein großer Teil der eindringlichen Umweltliteratur ab: unsere Wahrnehmung der Natur so zu schärfen und umzuorientieren, dass wir in ihr die größere Gemeinschaft sehen, in die all unsere anderen Gemeinschaften eingebettet sind. Ein herausragendes Beispiel dafür ist *„A Sand County Almanac"* von Aldo Leopold. Im Vorwort schreibt Leopold (1949, viii): „Wir missbrauchen das Land, da wir es als unser Besitztum betrachten. Wenn wir das Land hingegen als Gemeinschaft sehen, zu der wir gehören, dann können wir beginnen, es mit Liebe und Respekt zu nutzen." Das Buch dient über weite Strecken dazu, uns zu überzeugen, dass die Ökologie „die Grenzen der Gemeinschaft so ausweitet, dass sie auch Böden, Wasser, Pflanzen und Tiere, oder das Land als Ganzes einschließen" (Leopold 1949, 204). Wenn das geschieht, werden die Menschen „Liebe, Respekt

und Bewunderung für das Land und eine größere Achtung für seinen Wert" empfinden und „unter Wert verstehe ich etwas viel Umfassenderes als nur den ökonomischen Wert; ich meine damit den Wert im philosophischen Sinne" – anders gesagt den Eigenwert (LEOPOLD 1949, 223).

Wie konnte Kant, durch und durch ein moderner Philosoph und Hume-Kenner, eigentlich zu der Ansicht gelangen, Eigen*wert* wäre ein objektives Merkmal (vernünftiger Wesen)? Nun, eine genauere Lektüre von Kants Schriften lässt uns annehmen, dass er gar nicht dieser Meinung ist. Er schreibt: „So stellt sich notwendig der Mensch sein eignes Dasein vor" – d.h. als „Zweck an sich selbst", als Träger von Eigenwert – „sofern ist es also ein *subjektives* Prinzip menschlicher Handlungen" (KANT 1785, 79). Kant ist intellektuell aufrichtig; er ist sich – angesichts der Schranken der erwähnten Unterscheidungen von res cogitans und res extensa bzw. Tatsache und Wert – völlig darüber im Klaren, dass Wert nicht, so wie etwa ein Felsen, objektiv ist und unabhängig von der willentlichen Handlung eines wertenden Subjekts in der res extensa existiert. Aber Kant (ebd., erste Hervorhebung von mir) führt seinen Gedanken weiter: „So *stellt* sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, *vor*; also ist es zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können." Kant verwendet 'objektiv' im obigen Zitat im Sinne von 'universell', nicht im Sinne von 'unabhängig von der willentlichen Handlung eines wertenden Subjekts existierend'. Das heißt, Kant verwendet den Begriff der Objektivität in seinem epistemologischen, nicht in seinem ontologischen Sinn.

Auch eine genauere Lektüre von Rolston, des scharfsinnigsten Denkers der angeblich objektivistischen Schule der Eigenwert-in-der-Natur-Theoretiker, zeigt, dass er ebenso wie Kant einen nicht deklarierten Sprung von der ontologischen zur epistemologischen Bedeutung von 'objektiv' und wieder zurück vollführt. Ein Mensch schätzt sich (und auch anderes) um des eigenen Wertes willen. Aber Rolston (1994) macht darauf aufmerksam, dass auch Lemuren sich nachweislich um ihrer selbst willen wertschätzen, wenn auch vielleicht nicht als selbst-bewusste Handlung. Gleiches gilt für Grasmücken. „Eine Grasmücke verzehrt Insekten als instrumentelle Nahrungsressource; sie verteidigt ihr eigenes Leben als Zweck an sich selbst und pflanzt sich fort, so gut sie kann" (ROLSTON 1994, 177). Rolston findet in der Natur ein breites Spektrum an nicht-menschlichen selbstbezüglich wertenden Subjekten. Er beginnt bei den menschlichen Subjekten und tastet sich von dort immer weiter voran, zunächst zu unseren stammesgeschichtlich nächsten Verwandten, dann weiter zu Subjekten, die uns entfernter verwandt sind und deren Bewusstsein als weniger ausgeprägt gilt als jenes von Lemuren und anderen Primaten: Vögel, Reptilien oder Insekten – alle in gewissem Sinne sich selbst wertschätzende Subjekte. Und zu guter Letzt postuliert Rolston (2002, 118) die Existenz von wertenden Subjekten, die jeglicher Subjektivität entbehren: „Auch Bäume sind an und für sich selbst wertfähig." Aber warum? Weil sie, wie Rolston ausführt, „zur Wertschätzung ihrer selbst fähig sind". Wie ist das zu verstehen? Verlässt Rolston den Pfad der anerkannten Wissenschaft, um ein geheimes inneres Leben der Pflanzen zu behaupten? Keineswegs: „Die natürliche Selektion wählt jene Eigenschaften des Organismus aus, die für ihn wertvoll in Hinblick auf sein Überleben sind. Wenn die natürliche Selektion am Werk war und diese Eigenschaften in einem Organismus gesammelt hat, dann *ist dieser Organismus in der Lage*, auf der Basis dieser Eigenschaften *zu werten*. *Er ist ein wertender Organismus*, auch wenn er kein empfindungsfähiger Bewerter

www.umweltethik.at

ist" (ROLSTON 2002, 119). Dies macht deutlich, dass Rolston die Meinung der Subjektivisten teilt, wonach der Wert jedes (bewerteten) Objekts letzten Endes von der Existenz eines wertenden Subjektes abhängt, auch wenn dieses keinerlei Leidens- oder Empfindungsfähigkeit aufweist oder sogar ohne jegliches Bewusstsein ist – das bedeutet, dass das wertende Subjekt paradoxerweise jeglicher Subjektivität entbehren kann.

Für Rolston mündet diese Analyse in eine für Kant charakteristische ethische Pointe. Rolstons Umweltethik folgt dem Kant'schen Muster, erweitert aber das 'Subjektivitätsprinzip' so weit wie nur irgend möglich. Auf sich selbst bezogene Wertschätzung ist weder auf 'den Menschen' noch auf 'vernünftige Wesen' beschränkt, und auch nicht auf empfindungsfähige oder selbstbewusste Wesen, sondern ist in sämtlichen Geschöpfen der Evolution zu finden. Und Rolstons Argumentation gleicht der von Kant: Weil sich diese Wesen als Selbstzweck wertschätzen, sollten auch wir sie um ihrer selbst willen wertschätzen. Dadurch wird das Prinzip 'objektiv', allerdings in einem anderen Wortsinn, was weder von Kant noch von Rolston vermerkt wird.

Vor allem in seiner subjektivistischen Version, die auch ich vertrete, bezeichnet das Konzept vom Eigenwert der Natur, ebenso wie jenes der Menschenrechte, weniger etwas 'Auffindbares' oder 'Gegenständliches' als vielmehr eine Grenze für eine politische Praxis, die sich am Gesamtnutzen orientiert. Quasi per definitionem sagt das Bestimmungswort 'Eigen-' aus, dass das von ihm näher bestimmte Merkmal in dessen Träger objektiv existiert. Ja, oft bedeutet das vorangestellte 'Eigen-', dass das betreffende Merkmal oder Attribut die Essenz der Entität ausmacht, zu der es gehört. Zum Beispiel ist der Sauerstofftransport eine Eigenheit des Hämoglobins, Wettbewerb ist eine Eigenheit des Sports und Flüchtigkeit ist eine Eigenheit des gasförmigen Aggregatzustandes der Materie. In der Umweltphilosophie wurde 'Eigenwert' aber durchwegs auch implizit über den 'Weg der negativen Abgrenzung' definiert, als Antonym zu 'Nutzwert'. Der Wert, der jemandem oder etwas nach Abzug sämtlichen Nutzwertes bleibt – falls denn einer bleibt –, ist der Eigenwert. Ich persönlich möchte für meine Familie, Freunde, Kollegen, Nachbarn und Mitbürger sowie für meine verschiedenen menschlichen Gemeinschaften und für die biotische Gemeinschaft nützlich sein. Aber wenn dereinst die Zeit kommen sollte, da ich aufgrund von Alter, Gebrechlichkeit oder beidem keinen Nutzwert mehr besitze, dann werde ich mich dennoch um meiner selbst willen wertschätzen und auch von den anderen erwarten, mich auf diese Weise wertzuschätzen (oder mich zumindest so zu behandeln, als ob sie es täten). Etwas in seinem Eigenwert und damit um seiner selbst willen wertzuschätzen – und damit wechseln wir vom objektiven Bestimmungswort zur subjektiven Verbalphrase – heißt also, es als Zweck an sich selbst zu bewerten (um wieder die Ausdrucksweise Kants zu verwenden), und nicht nur als Mittel für unsere eigenen Zwecke, nicht nur als Instrument. So gesehen tragen die Wesenheiten kein objektives Merkmal, mit dem das Substantiv 'Wert' korrespondiert. Vielmehr ist es so, dass wir Subjekte die Objekte auf eine oder beide von zwei möglichen Arten wertschätzen: als Mittel, d.h. in ihrem Nutzwert, oder als Zweck an sich selbst, d.h. in ihrem Eigenwert – dazwischen gibt es nichts.

Die Kritik der Pragmatiker an der theoretischen Umweltphilosophie

Die vorgehende kurze Zusammenfassung – und sie ist wirklich kurz, skizzenhaft und unvollständig, wenn man die umfangreiche Literatur zu diesem Thema betrachtet – wird angedeutet haben, dass sich die Mainstream-Umweltphilosophie einem ausgesprochen schwer verständlichen und abgehobenen theoretischen Projekt gewidmet habe. Gegen

diese Theorielastigkeit, insbesondere in Bezug auf das theoretische Problem des Eigenwertes in der Natur, mehren sich nun die Proteste seitens eines wachsenden Kaders von Umweltphilosophen, die sich selbst auf die eine oder andere Weise als Pragmatiker titulieren (LIGHT 1996a, 1996b; NORTON 1984, 1991, 1992, 1995; WESTON 1985, 1992). In unterschiedlichen Formulierungen, aber im selben Grundtenor, lautet ihre Argumentation, es sei für den praktischen Umweltschutz und für die Umweltpolitik belanglos, ob wir der Natur einen Eigenwert oder nur einen Nutzwert zuordnen. Ob wir die Natur nun als Mittel für menschliche Zwecke oder als Selbstzweck wertschätzen, wir werden sie in beiden Fällen wertschätzen – und daher schützen. Norton prägte dafür den Begriff „Konvergenzhypothese". Da das Konzept vom Eigenwert der Natur ohne Auswirkungen auf die Praxis von Umweltschutz und -politik bleibe, sind die Debatten darüber eine Verschwendung von Zeit und intellektuellen Mitteln, die besser für etwas Effizienteres eingesetzt werden könnten. Außerdem ist der abstrakte, im Fachjargon gehaltene Diskurs der theoretischen Umweltphilosophie für Laien unverständlich. Und wenn diese doch eine dunkle Ahnung bekommen, worum es dabei geht, werden sie es befremdlich finden, da die meisten Laien unkritisch eine anthropozentrische Einstellung haben. Aber was noch schlimmer ist: Der Nicht-Anthropozentrismus und das Konzept vom Eigenwert der Natur stiften Zwietracht und bringen die Umweltphilosophen gegeneinander auf, und führen so zu endlosen, unschönen Streitereien zwischen den Oberflächen- und den Tiefentheoretikern, sowie unter Letzteren zwischen den Subjektivisten und den Objektivisten.

Die Umweltphilosophen täten, so meinen die Pragmatiker, besser daran, ihre Zeit und ihr intellektuelles Kapital darauf zu verwenden, Laien bei der Klärung ihrer gegebenen Umweltwerte zu unterstützen – anstatt über irgendeinen neumodischen Wert zu spekulieren, den sie dann den Laien aufdrängen wollen – und mit ihnen gemeinsam nach Lösungsansätzen für bestimmte anstehende Probleme oder Themen zu suchen (LIGHT 1996b). Durchaus häufig können wir feststellen, dass Menschen mit gegensätzlichen Werthaltungen für die gleichen Maßnahmen eintreten. Zum Beispiel können der Schutz und die Wiederherstellung von Wasservogel-Lebensräumen sowohl von jenen gefordert werden, die Wasservögel als Jagdbeute wertschätzen, als auch von jenen, die sie als Beobachtungsobjekte wertschätzen. Und die Philosophen können den Laien bei der diesbezüglichen Klärung behilflich sein (NORTON 1991). Dies wird als der Bottom-up-Ansatz (im Gegensatz zum Top-down-Ansatz) der Umweltphilosophie beschrieben (MINTEER 2001; NORTON 1991; WESTON 1985, 1992). Man beginnt mit einer konkreten, lokalen Angelegenheit, sei es ein Plan zur Entwicklung einer Waldlandschaft oder zur Schaffung eines Sees durch Aufstauen eines Flusses, sei es ein Projekt zur Renaturierung eines aufgelassenen Bergbaugeländes oder zur Wiedereinbürgerung eines ausgerotteten Beutegreifers. Den Umweltphilosophen kommt in der Umweltpolitik und ihren Entscheidungsprozessen nun die Aufgabe zu, für die Behandlung des Problems die Werkzeuge der Begriffsanalyse und der Werteabklärung bereitzustellen – ja und auch jene der Ethik-Theorie, allerdings nur insoweit als die Theorie vertraut (und damit konventionell), leicht verständlich und unmittelbar einleuchtend ist, und nur insoweit als das Problem selbst vorgibt, welche Theorien zu seiner Lösung beitragen können.

Die praktische Effizienz der theoretischen Umweltphilosophie

An diesem Bottom-up-Ansatz der Umweltphilosophie habe ich nichts auszusetzen. Ich kam selbst schon in den Genuss einer dreijährigen Subvention der binationalen Great Lakes Fishery Commission, um mit einem Fischkundler und einem Süßwasserökologen

www.umweltethik.at

eine Neufassung der Managementmaßnahmen für die Fischerei in den Great Lakes im neuen Jahrtausend zu erarbeiten. Meine Aufgabe bestand genau in der Klärung solch unscharfer Begriffe wie biologische Integrität, ökosystemare Gesundheit, Ökosystem-Management, ökologische Restaurierung, ökologische Sanierung, ökologische Nachhaltigkeit, nachhaltige Entwicklung oder angepasstes Management. Weiters untersuchte ich, welche Werte das Fischereimanagement in den Great Lakes früher gesteuert haben, jetzt steuern und zukünftig steuern werden (Callicott et al. 1999). Ich habe aber sehr wohl etwas daran auszusetzen, wenn der pragmatische Bottom-up-Ansatz als rivalisierende Alternative zur theoretischen Umweltphilosophie dargestellt wird, und wenn die Umweltpragmatiker unfaire Vergleiche zwischen diesen beiden anstellen, um damit auszusagen, dass die Theoretiker ihr nutzloses bis schädliches Theoretisieren bleiben lassen sollen (Minteer 1998; Norton 1992, 1995). Meiner Meinung nach sollten diese beiden (Theorie und Praxis) einander ergänzen, nicht konkurrenzieren. Außerdem glaube ich, dass die theoretische Umweltphilosophie große pragmatische Kraft besitzt; dass die Theorie für die Praxis tatsächlich einen Unterschied macht.

Bryan Norton (1992) fragt geradeheraus, warum wir denn überhaupt eine andere, eine nicht-anthropozentrische Ethik anstreben sollten. Nun, da ist zunächst einmal der Reiz und die Herausforderung auf intellektueller Ebene, etwas so Neuartiges zu schaffen. Und das ist, in Verbindung mit leidenschaftlichem Einsatz für die Natur, eine ausreichende Begründung für mich, einen Philosophen, um einer adäquaten Theorie über den Eigenwert in der Natur nachzuspüren. Aber ein so persönlicher, selbstbezogener Beweggrund ist wohl kaum ausreichend.

Was also kann eine nicht-anthropozentrische Umweltethik für den Schutz der Natur vor menschlichen Übergriffen leisten, wozu eine anthropozentrische Ethik nicht in der Lage wäre? Nichts, meint Norton (1991), wenn wir die menschlichen Interessen nur ausreichend breit und umfassend definieren. Die Natur erfüllt für uns wesentlich mehr Funktionen als nur die einer Rohstoffquelle und Abfalldeponie. Sie versorgt uns mit unbezahlbaren 'ökologischen Dienstleistungen', von denen wir viele nur unzureichend verstehen. Und intakte Natur ist ein Quell ästhetischer Freude und religiöser Inspiration. Berücksichtigt man die Interessen zukünftiger (und gegenwärtiger) Generationen von Menschen an den ökologischen Diensten und psycho-spirituellen Ressourcen, die sie von der Natur erhalten, dann ist der Respekt vor den Menschen (bzw. vor den menschlichen Interessen) völlig ausreichend, um den Naturschutz zu begründen. Mit dieser Argumentation begründet Norton (1991) seine Ansicht, dass anthropozentrische und nicht-anthropozentrische Umweltethik 'konvergieren', d.h. beide die gleichen persönlichen Handlungsweisen und politischen Maßnahmen vorschreiben.

Aber tun sie das wirklich? Betrachten wir die drängendste Umweltsorge des zu Ende gegangenen 20. Jahrhunderts: das Schwinden der natürlichen Biodiversität. Edward O. Wilson (1988) schätzt die Rate der Artenausrottungen durch den Menschen auf das 1000- bis 10 000fache der natürlichen 'Hintergrundrate'. In der Biographie des Planeten Erde sind zwar schon mehrere Phasen plötzlichen Massenaussterbens verzeichnet, aber keine davon lässt sich bisher auf den Amoklauf einer einzigen Spezies zurückführen – und ganz sicher nicht auf eine Spezies, die zu moralischen Entscheidungen fähig ist (Raup 1988, 1991). Steht die aktuelle Flut des Artensterbens im Widerspruch zu den menschlichen Interessen, wenn wir sie nur weit genug ausdehnen?

David Ehrenfeld (1988) ist hier einer der Zweifler. Manche bedrohte, von Biologen 'charismatische Megafauna' genannte Spezies, wie z.B. der Bengaltiger oder der

Afrikanische Elefant, würden von zukünftigen Generationen von *Homo sapiens* wohl vermisst werden, wenn die heute lebende Generation ihr Aussterben nicht verhindert. Und einzig aus diesem Grund stehen die Chancen nicht so schlecht, dass viele dieser Spezies die Massentötung überleben werden. Aber Ehrenfeld weist darauf hin, dass die Hauptleidtragenden der menschlichen Gewalt gegenüber der Natur solche Spezies sind, die nicht als charismatisch gelten. Tatsächlich sind es zum Großteil Insektenarten, also Lebewesen, die bei den Menschen häufiger Furcht und Ekel auslösen als Bewunderung. Es ist auch nicht zu erwarten, dass sich viele der unmittelbar vom Aussterben bedrohten Spezies als Rohstoffe für nützliche Produkte – Medikamente, Kraftstoffe, Fasern, Nahrung, Futtermittel etc. – erweisen werden. Und auf noch einen Punkt macht Ehrenfeld (1988, 215) aufmerksam: „Ganz offensichtlich haben die Spezies mit der kleinsten Verbreitung und der geringsten Zahl an Mitgliedern – also diejenigen, die vom Aussterben am stärksten bedroht sind – das geringste Potential, von großer ökologischer Wichtigkeit zu sein; auch unter maximaler Ausdehnung unserer Phantasie können wir sie nicht als unverzichtbare Rädchen im Getriebe der Ökologie ansehen." Ein typisches Beispiel dafür ist der bereits erwähnte Devil's Hole Pupfish. Wenn er ausstirbt, wird die Biosphäre zwar ärmer, aber um kein Jota weniger nützlich sein.

Nortons Dehnung des menschlichen Interessenbegriffes endet jedoch nicht bei den Gütern und Dienstleistungen der Natur oder den Wirkungen der charismatischen Megafauna (und -flora, z.B. Mammutbaum oder Douglastanne) auf das natürliche ästhetische Empfinden. Jene Menschen, die das besitzen, was Aldo Leopold (1953, 149) als „feinen Sinn für Objekte der Natur" bezeichnet, mögen „es wertschätzen, wie wundervoll, aufregend und [für den menschlichen Geist] herausfordernd es ist, dass so viele Spezies aus ein paar Dutzend Elementen des Periodensystems erstehen können", wie es Ehrenfeld (1988, 215) ausdrückt. Wir könnten dies als 'wissenschaftliche' oder 'epistemologische' Nützlichkeit anderer Spezies bezeichnen. Und auch jenseits dieses Nutzens findet Norton noch einen „moralischen Wert" in den nicht-charismatischen Spezies. Aber es ist eine seltsame Form von moralischem Wert, ähnlich dem bekannten Beispiel von Immanuel Kant. Dieser sah es als moralisch wertvoll an, von Tierquälerei Abstand zu nehmen, da wir andernfalls gegenüber der Gewalt abstumpfen, uns an sie gewöhnen und in weiterer Folge auch gegenüber Menschen grausam handeln könnten; entsprechend sollten wir gut zu Tieren sein, als eine Art Übung oder Generalprobe für wohlwollendes Verhalten gegenüber Menschen. Norton (1988, 201) beruft sich dabei auf Thoreau, der „glaubte, dass er ein besseres Leben leben konnte, indem er andere Spezies aufmerksam beobachtete. Ich teile diese Ansicht. Somit erkennen zumindest zwei Menschen, und vielleicht noch viele weitere, in den Spezies einen Wert für den Menschen als moralische Ressource, als Chance, das eigene Wertsystem zu formen, zu reformieren und zu verbessern".

Norton (1991, 241) räumt ein, dass die Konvergenzhypothese nur „ein Glaubenssatz für die Umweltschützer" sei. Allerdings ein unglaubwürdiger, denn wir können nicht annehmen – und damit fasse ich mein obiges Argument zusammen –, dass z.B. jede der unzähligen Spezies der Erde den Menschen irgendeinen Nutzen bringen kann. Vielleicht bergen viele von ihnen ein bisher unbekanntes Potential für neue Pharmazeutika, Nahrungsmittel, Fasern oder zur Energiegewinnung. Aber bei einer noch größeren Zahl an Spezies könnte dies nicht der Fall sein (Ehrenfeld 1976). Viele Arten ohne aktuellen oder potentiellen Ressourcenwert sind wesentliche Bestandteile ökologischer Prozesse und/oder erbringen unentbehrliche ökologische 'Dienstleistungen'

www.umweltethik.at

oder Funktionen. Aber wieder trifft das auf den größeren Teil nicht zu (EHRENFELD 1988). Nun sind viele Nicht-Ressourcen- und Nicht-Dienstleister-Arten dennoch Objekte ästhetischer Bewunderung und/oder epistemologischer Neugierde für den kleinen Prozentsatz der menschlichen Bevölkerung, der ästhetisch kultiviert und wissenschaftlich gebildet ist. Aber aus solchen Werten der Schönheit für eine verschwindende Minderheit der Menschen können diese Spezies kaum Schutz beziehen, wird doch die Welt zunehmend von marktwirtschaftlichen Interessen und einer Politik der Mehrheitsbeschlüsse regiert. Zusammengefasst: Egal, wie stark der Anthropozentrismus um aktuelle und potentielle Ressourcen, ökosystemare Dienstleistungen und den ästhetischen, epistemologischen und spirituellen Nutzen der Natur für heute *und in der Zukunft* lebende Menschen erweitert wird, eine Umweltschutzpolitik, die sich einzig auf diesen stützt, ist schwächer und eingeschränkter als eine Umweltschutzpolitik, die auf dem Eigenwert der Natur beruht (EHRENFELD 1976, 1988).

Trotz meiner vorangegangenen Kritik möchte ich ganz entschieden den Behauptungen widersprechen, die Theoretiker, die einen Eigenwert der Natur vertreten, würden die Nutzwerte herabsetzen. Ich selbst habe z.B. für ein Lehrbuch über Naturschutz-Biologie den folgenden Einleitungssatz geschrieben und anschließend jeden dieser Punkte umfassend und wohlwollend ausgeführt (CALLICOTT 1997, 29): „Der anthropozentrische Nutzwert (oder utilitaristische Wert) der Biodiversität kann in drei Hauptkategorien gegliedert werden: Güter, Dienstleistungen und Information." Anschließend bemerke ich noch zum „psychisch-spirituellen Wert der Biodiversität", der immer wieder mit dem Eigenwert verwechselt wird, dass dieser „möglicherweise eine vierte Form von anthropozentrischem utilitaristischen Wert darstellt", und führe diesen dann ebenfalls näher aus (ebd., 30). Noch elaborierter ist die von Rolston (1981, 113) entwickelte Taxonomie der „Werte der Natur". In der Zusammenfassung eines Artikels erstellt er folgende Liste: „1. ökonomischer Wert, 2. Lebenserhaltungswert, 3. Erholungswert, 4. wissenschaftlicher Wert, 5. ästhetischer Wert, 6. Lebenswert, 7. Diversitäts- und Einheitswerte, 8. Stabilitäts- und Spontanitätswerte, 9. dialektischer Wert und 10. sakramentaler Wert." In einem anderen Artikel (ROLSTON 1985, 23) spezifiziert er „zwölf Werttypen von Naturgebieten: Werte in Bezug auf Wirtschaft, Lebenserhaltung, Erholung, Wissenschaft, genetische Vielfalt, Ästhetik, kulturelle Versinnbildlichung, Geschichte, Charakterbildung, Therapie und Religion sowie Eigenwert". Rolston hält es sowohl für effektiv als auch für legitim, wenn sich die Bewahrer von Naturgebieten auf alle zwölf Werte berufen – und alle außer einem sind anthropozentrisch bzw. Nutzwerte.

Nehmen wir jetzt einmal als Gedankenexperiment an, Norton hätte mit seiner „Konvergenzhypothese" Recht: Jede Spezies für sich und die globale Biodiversität können von einer anthropozentrischen Umweltethik erfasst werden. Würde daraus folgen, wie es Norton behauptet, dass sich die Umweltethik einer schädlichen Redundanz schuldig macht, wenn sie der Natur einen Eigenwert zuordnet? Alle moralischen Leistungen, die eine solche Zuordnung erbringt, können auch von einem entsprechend ausgeweiteten Anthropozentrismus erzielt werden – so der Redundanz-Vorwurf. Versuche, der Natur einen Eigenwert zuzuschreiben, entfachen nur Streit unter den Naturschützern, der von ihren Gegnern nach dem militärischen Prinzip 'teile und herrsche' ausgenutzt werden kann – so der Vorwurf der Schädlichkeit. Daher ist der herkömmliche, konservativere Ansatz, Eigenwert auf den Menschen zu beschränken, der pragmatischere Ansatz. Wenn die Raison d'être der Umweltethik letztendlich darin besteht, das private Umweltengagement und die öffentliche Umweltpolitik mit einer

www.umweltethik.at

überzeugenden Theorie zu unterstützen, dann sollten die Umweltphilosophen aufhören, über den Eigenwert der Natur zu theoretisieren.

Aber selbst wenn wir um des Arguments willen die Korrektheit der „Konvergenzhypothese" unterstellen, mache ich immer noch zwei Punkte aus, die Norton übersehen hat: Der eine betrifft die Beweislast, der andere dreht sich um das, was wir 'moralische Wahrheit' nennen können.

Moralische Wahrheit

Beginnen wir mit dem zweiten Punkt: Jenseits der pragmatischen Erwägungen besteht der Wunsch, für das richtige Handeln auch die richtigen Begründungen nennen zu können. Vielleicht hätte das Grauen des Amerikanischen Bürgerkrieges vermieden werden können, wenn Abraham Lincoln und die anderen Abolitionisten ihre Forderung nach einem Ende der Sklaverei mit ökonomischen Argumenten anstatt mit genuin ethischen Motiven begründet hätten. Lincoln hätte die Plantagenbesitzer des Südens möglicherweise überzeugen können, dass es in ihrem aufgeklärten Selbstinteresse ist, die Sklaven freizulassen, was sie dann freiwillig, ja sogar gerne getan hätten. Schließlich können Leiharbeiter entlassen werden, wenn es gerade keine Arbeit gibt, während die Sklaven das ganze Jahr über mit Nahrung, Kleidung und Unterkunft versorgt werden müssen. Dazu kommen die hohen 'Sicherheitskosten', die der Besitz von Sklaven mit sich bringt: Kosten für die Gefangenschaftshaltung und Überwachung der Sklaven, für die Aufsicht bei der Arbeit, für die Verfolgung Entflohener und für Maßnahmen, um sich selbst, seine Familie und sein Eigentum vor Angriffen durch rebellische Sklaven zu schützen. All diese Kosten hätten eingespart werden können. Und so weiter und so fort. Und wenn diese Argumente nicht ausreichend gewesen wären, hätte Lincoln noch darauf hinweisen können, dass die Sklavenbefreiung für die Sklavenbesitzer des Südens eine Möglichkeit gewesen wäre, ihre eigenen Wertsysteme zu reformieren und zu verbessern – die Abschaffung der Sklaverei als moralische Ressource. (Lassen Sie die Widerwärtigkeit einer solchen Argumentation ein wenig auf sich wirken.)

Ich möchte gleich klarstellen, dass nichts daran auszusetzen ist, als Begründung für richtiges Handeln ergänzend zu den richtigen Argumenten auch Nutzenüberlegungen vorzubringen. Wir betrachten Menschen als Träger von Eigenwert. Daher gilt es uns als verwerflich, Menschen zu versklaven. Und außerdem ist Sklaverei auch noch ökonomisch rückständig. In vergleichbarer Weise beginnt sich die Auffassung zu verbreiten, dass auch andere Spezies Eigenwert haben. Daher ist es falsch, Arten auszurotten. Und zusätzlich dazu riskieren wir, uns selbst und zukünftigen Generationen auf vielerlei Art zu schaden, wenn wir die Ausrottung anderer Spezies nicht unterbinden.

Die Beweislast

Ist ein Wert allgemein anerkannt, so wie etwa der Eigenwert des Menschen, dann unterliegen sämtliche Zuwiderhandlungen gegen diesen Eigenwert, um einen Nutzwert zu realisieren, der Rechtfertigungspflicht. Wenn etwas hingegen nur einen Nutzwert hat, dann wird das Verfügungsrecht darüber dem Höchstbieter zugeschlagen. Und wenn dieses Etwas ein Teil der Natur, z.B. ein Feuchtgebiet, ist, dann müssen die Naturschützer im Rahmen einer ökonomischen Kosten-Nutzen-Analyse beweisen können, dass es von höherem Wert ist, es als Erholungsgebiet zu belassen, als es trockenzulegen, zuzuschütten und für die Errichtung eines Einkaufszentrums zu nutzen. Ganz

www.umweltethik.at

anders wäre die Lage, wenn der Eigenwert von Feuchtgebieten weithin anerkannt wäre. In diesem Fall müssten die Entwicklungsplaner nachweisen, dass der Wert des Einkaufszentrums für die Menschen so groß ist, dass er den Eigenwert des Feuchtgebietes aussticht. Auf politischer Ebene wirkt das Konzept vom Eigenwert der Natur ganz ähnlich wie das Konzept der Menschenrechte. Auch Menschenrechte – das Recht auf Freiheit, selbst das Recht auf Leben – können aus Gründen des öffentlichen Interesses oder Gemeinwohls eingeschränkt und aufgehoben werden. In solchen Fällen liegt die Beweislast aber niemals beim Inhaber der Rechte, sondern immer bei denen, die sie übergehen wollen. Und die utilitaristische Latte für das Umstoßen von Menschenrechten ist wirklich sehr hoch gelegt. Fox (1993, 101) drückt das folgendermaßen aus:

> Moralisch Handelnde müssen in der Lage sein, ihr Verhalten in Bezug auf Entitäten, die Eigenwert besitzen, zu begründen. Alleine aus diesem Umstand ergibt sich, dass eine Anerkennung des Eigenwertes der nicht-menschlichen Welt den Rahmen, innerhalb dessen der Umweltdiskurs und die Umweltpolitik stattfinden, dramatisch verschiebt. Wenn in der nicht-menschlichen Welt nur ein Nutzwert gesehen wird, dann steht den Menschen jeder Teil von ihr zu jeder beliebigen Form der Nutzung oder des sonstigen Umgangs offen (d.h. es bedarf keiner Rechtfertigung). In diesem Bezugsrahmen trifft die Beweislast denjenigen, der Einwände gegen eine Beeinträchtigung vorbringt. Er muss dann begründen, warum es für die Menschen *nützlicher* ist, diesen Teil der nicht-menschlichen Welt in Ruhe zu lassen. Wenn in der nicht-menschlichen Welt hingegen ein *Eigenwert* erkannt wird, dann verlagert sich die Beweislast: Nun muss jene Person, die sie instrumentalisieren möchte, erklären, warum ihr das erlaubt sein sollte. Jeder, der ein Wesen, welches Eigenwert aufweist, für seine Zwecke nutzen möchte, unterliegt der moralischen Verpflichtung, für seine Handlungen eine *hinreichende Rechtfertigung* vorlegen zu können. Die Anerkennung des Eigenwertes der Natur bringt also einen Wechsel in der *Rechtfertigungspflicht* mit sich: Diejenigen, die die nicht-menschliche Welt für ihre Zwecke instrumentalisieren möchten, müssen ausreichende Gründe nennen und nicht mehr diejenigen, die sie schützen wollen – und das allein stellt schon einen fundamentalen Wandel für die Umweltdiskussion und die Entscheidungsprozesse dar.

Wie bereits ausgeführt, nehmen die Menschen für sich selbst einen Eigenwert in Anspruch. Aus dessen Anerkennung folgen für jeden Menschen die Rechte auf Leben, auf Freiheit und auf die Möglichkeit, nach Glück zu streben. Das bedeutet aber nicht, dass es unter allen Umständen unzulässig ist, diese Rechte durch einen höheren, entgegengesetzten und unvereinbaren Wert außer Kraft zu setzen. So wird Verbrechern ganz rechtmäßig ihre Freiheit entzogen; manchmal nimmt man ihnen sogar das Leben. Ebenso hält es eine Mehrheit – auch wenn es eine ansehnliche Minderheit von Pazifisten gibt – für moralisch vertretbar, unschuldige junge Männer und Frauen in Lebensgefahr zu bringen, damit sie ihre Heimat gegen Angriffe verteidigen. Eine knappe Mehrheit der US-Amerikaner glaubte sogar, dass es während des Golfkrieges rechtens war, die Leben von unschuldigen irakischen Bürgern, von irakischen Soldaten und von Soldaten aus vielen Industriestaaten zu riskieren – und in tausenden Fällen tatsächlich zu opfern –, nur um die Energiepreise niedrig zu halten und einen Tyrannen vom Sockel seines Größenwahns zu stürzen.

www.umweltethik.at

Jedenfalls aber verlangen Maßnahmen, die einen Menschen als Träger von Eigenwert vorsätzlich um seine Freiheit oder sein Leben bringen oder die ihn absichtlich der Lebensgefahr aussetzen, nach einer hinreichenden Begründung, um mit der zwischenmenschlichen Ethik vereinbar zu sein. Gleiches gilt für die Natur als Trägerin von Eigenwert: Für eine Instrumentalisierung der Natur muss eine ausreichende Rechtfertigung vorgelegt werden.

Die pragmatische Kraft des Rechte- und Eigenwertdiskurses

Mit der Erwähnung der Menschenrechte komme ich zum dritten und letzten Punkt meiner Argumentation, dass die theoretische Umweltphilosophie mit ihrer Konzentration auf das Konzept des Eigenwertes der Natur pragmatisch kraftvoll ist und in der Praxis einen Unterschied bewirkt. Die Menschen besitzen Schuhe, Zähne, Nieren, Gedanken und Rechte. Die Schuhe und Zähne der Menschen liegen offen zutage, so dass jeder sie sehen kann. Die Nieren können während chirurgischer Eingriffe oder durch Autopsien sichtbar gemacht werden. Von den Gedanken sind uns nur unsere eigenen bekannt, auf die der anderen schließen wir aus deren Verhalten, Aussagen oder Texten. Ob sichtbar oder versteckt, die Schuhe, Zähne, Nieren und Gedanken der Menschen sind Dinge von dieser Welt. Aber 'Menschenrechte' bezeichnet nicht mehr als eine Idee, eine Fiktion, erdacht von Moralphilosophen des Westens (Nickel 1992). Allgemeiner gesagt, die Moraltheoretiker haben im Westen einen *Diskurs* über Rechte erzeugt (Gewirth 1992).

In seinen Anfangszeiten versuchten andere Moralphilosophen aus verschiedenen Gründen diesen Diskurs zum Verstummen zu bringen. Zum Beispiel hat Jeremy Bentham die Idee, dass Menschen Rechte haben, im 18. Jahrhundert schändlicherweise als „groben Unfug" abgetan (Gewirth 1992). Aber der Menschenrechtsdiskurs überlebte seine Gegner in Politik und Philosophie, erlebte 1789 seine Institutionalisierung im Westen durch die Bill of Rights, die ersten zehn Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten, und 1948 seine Globalisierung, als die Generalversammlung der Vereinten Nationen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verabschiedete. Bis heute wurde diese in mehr als 300 Sprachen veröffentlicht (United Nations 1996). Gegenwärtig besteht die International Bill of Human Rights der Vereinten Nationen aus der Allgemeinen Erklärung sowie anderen Menschenrechtssatzungen, die in den 1950er- und 1960er-Jahren angenommen wurden: dem Weltpakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und dem Weltpakt für bürgerliche und politische Rechte mit seinen beiden Fakultativprotokollen über bürgerliche und politische Rechte bzw. über die Abschaffung der Todesstrafe (United Nations 1996). Die Vereinten Nationen unterhalten eine aktive (und geopolitisch gewichtige) Menschenrechtskommission und ein Büro eines 'Hochkommissars für Menschenrechte'. In der zweiten Hälfte des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts zeitigte der Menschenrechtsdiskurs weltweit enorme praktische Auswirkungen als Instrument der Kritik und der politischen Reform (United Nations 1996). Im Namen der Menschenrechte verurteilen wir alles von der 'Beschneidung von Frauen' in Teilen des muslimischen Afrika bis zum Massaker am Tienanmen-Platz in China und fordern Reformen vom politischen Status der Ureinwohner in den USA bis zur Stellung der Frauen in Indien.

Die pragmatischen Philosophen bekritteln und bemäkeln heute das Konzept vom Eigenwert der Natur als noch gröberen Unfug. Bryan Norton (1984, 1991, 1992, 1995) hat z.B. einen regelrechten Dschihad gegen diese Idee geführt. Aber

www.umweltethik.at

Umweltaktivisten – z.B. Dave Foreman, der Gründer von 'Earth First!', der radikalsten Gruppe von Umweltaktivisten in den USA – schätzen ihre Wirksamkeit in der Praxis. Vor einiger Zeit schrieb Foreman (1983): „Allzu oft bleiben die Philosophen kraftlos, da sie nicht handeln können, ohne alles bis ins absurdeste Detail zu analysieren. Zu handeln, den eigenen Instinkten zu vertrauen, im Fluss der natürlichen Kräfte zu schwimmen *ist* eine Grundphilosophie. Reden ist Silber – Handeln ist Gold." Später wechselte Foreman (1991) seine Tonlage. Er identifizierte nun vier Kräfte, die zu Beginn des neuen Jahrtausends gestaltend auf die Umwelt- und Naturschutzbewegung wirken. Diese sind, in richtig zitierter Reihenfolge, erstens „die akademische Philosophie", zweitens „die Naturschutz-Biologie", drittens „lokale, eigenständige Gruppen" und viertens „Earth First!". So ist es, die „akademische Philosophie" führt die Liste an. Hier einige Gedanken Foremans zu diesem Thema:

> Im Laufe der 1970er-Jahre begannen die Philosophie-Professoren in Europa, Nordamerika und Australien die Umweltethik als lohnenden Debatten- und Forschungsschwerpunkt wahrzunehmen. (...) Im Jahre 1980 war das Interesse stark genug angewachsen, um eine wissenschaftliche Zeitschrift namens *Environmental Ethics* hervorzubringen. (...) Es bildete sich ein internationales Netzwerk von Umweltethik-Spezialisten und die Debatte wurde zu einer der lebhaftesten der Gegenwartsphilosophie. Freilich hatte dieser Sturm im Elfenbeinturm zunächst wenig an sich, was die Aufmerksamkeit der aktiven Naturschützer erregt hätte. Aber Ende der 80er-Jahre gab es nur noch wenige Mitarbeiter oder freiwillige Aktivisten von Umwelt- und Naturschutzgruppen, die nicht über die Unterscheidung zwischen Tiefenökologie und oberflächlichem Umweltschutz oder über die allgemeine Diskussion über Ethik und Ökologie Bescheid wussten. Im Zentrum der Debatte standen die Fragen, ob andere Spezies Eigenwert besitzen oder ob ihr Wert nur aus ihrer Nützlichkeit für den Menschen resultiert [und] ... ob die Menschen gegenüber der Natur oder anderen Spezies Verpflichtungen haben und wenn ja, welche. (FOREMAN 1991, 8)

Dabei ist bemerkenswert, dass es für die praktische Wirksamkeit des Diskurses über den Eigenwert bzw. über Umweltethik im Allgemeinen nicht erforderlich war, dass die „aktiven Naturschützer" jedem Detail des „Sturms im Elfenbeinturm" folgten. Die philosophischen Spitzfindigkeiten – etwa die Fragen, welches Merkmal den Eigenwert der Natur begründet, welche Entitäten der Natur Eigenwert besitzen und welche nicht, oder ob der Eigenwert eine objektiv aus sich selbst heraus existierende Eigenschaft ist oder auf subjektiver Zuschreibung beruht und negativ, als Gegensatz zum Nutzwert definiert wird – waren völlig unerheblich. Es kam einzig und allein darauf an, dass die aktiven Naturschützer sich der Unterscheidung zwischen anthropozentrisch und nicht-anthropozentrisch bewusst waren und wahrnahmen, dass die Umweltphilosophen eine „allgemeine Diskussion über Ethik und Ökologie" führten, in deren „Zentrum" die Frage stand, „ob andere Spezies Eigenwert besitzen oder ob ihr Wert nur aus ihrer Nützlichkeit für den Menschen resultiert". Beachten Sie die Parallele zum Menschenrechtsdiskurs. Die Debatte der Moralphilosophen, ob Menschenrechte angeboren, von Gott gegeben oder das völlig künstliche Produkt eines 'Gesellschaftsvertrages' sind, ist nur wenigen Menschenrechtskämpfern und -fürsprechern wirklich geläufig. Es ist die Grundidee hinter der philosophischen Debatte, welche die Phantasie der Laien beflügelt, sie moralisch inspiriert und ihre Wahrnehmung der Welt immer wieder neu ausrichtet – der Welt der Gesellschaft im Falle der Menschenrechte, der Welt der Natur im Falle der nicht-anthropozentrischen Umweltethik.

Schon bald breitete sich der Diskurs über Eigenwert der Natur von den Mitarbeitern oder freiwilligen Aktivisten von Umwelt- und Naturschutzgruppen auch in das professionelle Management natürlicher Ressourcen aus. Zum Beispiel stellte ich im Zuge meiner Arbeit für die Great Lakes Fishery Commission fest, dass in einem Managementplan des Minnesota Department of Natural Resources explizit vom 'Eigenwert' – in dieser Formulierung – der Fische im Lake Superior die Rede war. Christopher Preston (1998) präsentierte in einer Zusammenschau der philosophischen Debatte über den Eigenwert in der Natur die Diskursfelder, in die das Konzept vom Eigenwert in der Natur bereits Eingang gefunden hat. Er sieht dieses Konzept 'latent' in einigen Umweltgesetzen der USA enthalten – z.B. im Wilderness Act von 1964 oder im Endangered Species Act von 1973 – und in mehreren internationalen Erklärungen und Verträgen, wie der Weltnaturcharta von 1982 und der Biodiversitätskonvention, die beim Erdgipfel in Rio de Janeiro im Jahre 1992 von 160 Staaten (nicht darunter die USA) unterzeichnet wurde.

Ich halte es für sehr gut möglich, dass eine Annahme der Erdcharta (siehe EARTH CHARTER COMMISSION 2000) durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen zu ähnlichen Ergebnissen führen könnte wie die Verabschiedung der Menschenrechtsdeklaration im Jahre 1948. Gleich der erste Grundsatz der Erd-Charta (EARTH CHARTER COMMISSION 2000, meine Hervorh.) lautet wie folgt: „1. Achtung haben vor der Erde und dem Leben in seiner ganzen Vielfalt. a) Erkennen, dass alles, was ist, voneinander abhängig ist und *alles, was lebt, einen Wert in sich hat, unabhängig von seinem Nutzwert für die Menschen*." Der *Begriff* 'Eigenwert' ist in der Letztfassung der Charta nicht mehr vertreten, obwohl er in früheren Entwürfen, auch im vorletzten, genannt war. Aber das *Konzept* scheint durch die Feststellung, dass „alles, was lebt, einen Wert in sich hat, unabhängig von seinem Nutzwert für die Menschen", nach wie vor erhalten.

Die Allgemeine Menschenrechtserklärung der UNO hatte keine bindende Wirkung als Recht oder internationaler Vertrag. Aber sie setzte das Konzept der Menschenrechte international auf die Tagesordnung und bewirkte eine globale Institutionalisierung des Menschenrechtsdiskurses. Analog dazu könnte die Erdcharta den umweltethischen Diskurs mit seinem wirkmächtigsten Konzept, dem Eigenwert der Natur, institutionalisieren und globalisieren. Verglichen mit dieser Leistung der Umweltphilosophie-Theoretiker – der Erzeugung und Verbreitung eines derart transformativen Diskurses – erscheint das Programm der Bottom-up-Umweltethik, wie sie von den Pragmatikern empfohlen wird, als ziemlich bescheiden und unambitioniert. Ohne Zweifel sollte das intellektuelle Kapital der theoretischen Umweltphilosophie nicht in eine derart geringe Arbeit abgeleitet werden – im Gegenteil: Es sollte verdoppelt werden.

Prof. Dr. J. Baird Callicott
Dept. of Philosophy, University of North Texas
Denton, TX 76203, USA
E-mail: callicott@unt.edu

Teile dieses Textes wurden in Callicott 1999a und Callicott 2002 veröffentlicht.

Literatur

CALLICOTT, J. B. (1997): Conservation Values and Ethics. In: Meffe, G. K., Carroll, C. R. (Hrsg.): *Principles of Conservation Biology*, 2. Aufl. Sunderland, Mass.: Sinauer Associates, 29-55.

CALLICOTT, J. B. (1999): *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press.

www.umweltethik.at

CALLICOTT, J. B. (1999a): Intrinsic Value in Nature: A Metaethical Analysis. In: ders.: *Beyond the Land Ethic. More Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 239-261.

CALLICOTT, J. B., CROWDER, L. B., MUMFORD, K. (1999): Current Normative Concepts in Conservation. In: *Conservation Biology* 13, 22-35.

CALLICOTT, J. B. (2002):The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics: Forging a New Discourse. In: *Environmental Values* 11/1, 3-25.

DESCARTES, R. (1637): *Discourse on Method*. New York: Liberal Arts Press 1950.

EARTH CHARTER COMMISSION (2000): *Earth Charter Briefing Book*. The Hague: Earth Council. Internet: www.earthcharter.org

EHRENFELD, D. (1976): The Conservation of Non-resources. In: *American Scientist* 64, 647-655.

EHRENFELD, D. (1988): Why put a value on biodiversity? In: Wilson, E. O. (Hrsg.): *Biodiversity*. Washington: National Academy Press, 212-216.

FOREMAN, D. (1983): More on Earth First! and The Monkey Wrench Gang. In: *Environmental Ethics* 5, 95-96.

FOREMAN, D. (1991): The New Conservation Movement. In: *Wild Earth* 1 (2), 6-12.

FOX, W. (1990): *Toward a Transpersonal Ecology*. Boston: Shambhala Publications.

FOX, W. (1993): What Does the Recognition of Intrinsic Value entail? In: *Trumpeter* 10, 101.

GEWIRTH, A. (1992): Rights. In: Becker, L. C., Becker, C. B. (Hrsg.): *Encyclopedia of Ethics*. New York: Garland, 1103-1109.

GHISELIN, M. T. (1974): A Radical Solution to the Species Problem. In: *Systematic Zoology* 23, 536-544.

GOODPASTER, K. E. (1978): On Being Morally Considerable. In: *Journal of Philosophy* 75, 308-325.

HALL, D. L., AMES, R. T. (1987): *Thinking Through Confucius*. Albany: State Univ. of New York Press.

HULL, D. (1976): Are Species Really Individuals? In: *Systematic Zoology* 25, 174-191.

JOHNSON, L. E. (1991): *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

KANT, I. (1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Suttgart: Reclam 1984.

LEOPOLD, A. (1949): *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press.

LEOPOLD, A. (1953): *Round River: From the Journals of Aldo Leopold*. New York: Oxford University Press.

LIGHT, A. (1996a): Compatibilism in Political Ecology. In: Light, A., Katz, E. (Hrsg.): *Environmental Pragmatism*. New York: Routledge, 161-184.

LIGHT, A. (1996b): Environmental Pragmatism as Philosophy or Metaphilosophy? In: Light, A., Katz, E. (Hrsg.) *Environmental Pragmatism*. New York: Routledge, 325-338.

MCINTOSH, R. P. (1985): *The Background of Ecology: Concept and Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

MINTEER, B. A. (1998): No Experience Necessary? Foundationalism and the Retreat from Culture in Environmental Ethics. In: *Environmental Values* 7, 333-347.

MINTEER, B. A. (2001): Intrinsic Value for Pragmatists? In: *Environmental Ethics* 23, 57-75.

MOORE, G. E. (1903): *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.

NICKEL, J. W. (1992): Human Rights. In: Becker, L. C., Becker, C. B. (Hrsg.): *Encyclopedia of Ethics*, volume 1. New York: Garland, 561-565.

NAESS, A. (1973): The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary. In: *Inquiry* 16, 95-100.

NORTON, B. G. (1984): Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. In: *Environmental Ethics* 6, 131-148.

NORTON, B. G. (1988): Commodity, Amenity, and Morality: The Limits of Quantification in Valuing Biodiversity. In: Wilson, E. O. (Hrsg.): *Biodiversity*. Washington, D.C.: National Academy Press, 200-205.

NORTON, B. G. (1991): *Toward Unity among Environmentalists*. New York: Oxford University Press.

NORTON, B. G. (1992): Epistemology and Environmental Values. In: *The Monist* 75, 208-226.
NORTON, B. G. (1995): Why I am Not a Nonanthropocentrist: Callicott and the Failure of Monistic Inherentism. In: *Environmental Ethics* 17, 341-358.
O'NEILL, J. (1992): Varieties of Intrinsic Value. In: *The Monist* 75, 119-137.
PISTER, E. P. (1985): Desert Pupfishes: Reflections on Reality, Desirability, and Conscience. In: *Fisheries* 10/6, 10-15.
PISTER, E. P. (1987): A Pilgrim's Progress from Group A to Group B. In: Callicott, J. B. (Hrsg.): *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive & Critical Essays*. Madison: University of Wisconsin Press, 221-232.
PRESTON, C. (1998): Epistemology and Intrinsic Values: Norton and Callicott's Critiques of Rolston. In: *Environmental Ethics* 20, 409-428.
RAUP, D. M. (1988): Diversity Crisis in the Geological Past. In: Wilson, E. O. (Hrsg.): *Biodiversity*. Washington, D.C.: National Academy Press, 51-57.
RAUP, D. M. (1991): *Extinction: Bad Genes or Bad Luck?* New York: W.W.Norton.
REGAN, T. (1979): An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights. In: *Inquiry* 22, 189-219.
REGAN, T. (1982): The Nature and Possibility of an Environmental Ethic. In: *Environmental Ethics* 3, 19-34.
REGAN, T. (1983): *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
ROLSTON III, H. (1975): Is There an Ecological Ethic? In: *Ethics* 85, 93-109.
ROLSTON III, H. (1981): Values in Nature. In: *Environmental Ethics* 3, 113-128.
ROLSTON III, H. (1985): Valuing Wildlands. In: *Environmental Ethics* 7, 23-48.
ROLSTON III, H. (1988): *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press.
ROLSTON III, H. (1994): *Conserving Natural Value*. New York: Columbia University Press.
ROLSTON III, H. (2002): Naturalizing Callicott. In: Ouderkirk, W., Hill, J. (Hrsg.): *Land, Value, Community: Callicott and Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 107-122.
ROUTLEY, R., ROUTLEY, V. (1980): Human Chauvinism and Environmental Ethics. In: Mannison, D., McRobbie, M., Routley, R. (Hrsg.): *Environmental Philosophy*. Canberra: Department of Philosophy, Research School of the Social Sciences, Australian National University, 96-189.
SINGER, P. (1982): *Befreiung der Tiere – Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere*. München: Hirthammer.
SAVAGE-RUMBAUGH, S., SHANKER, S. G., TAYLOR, T. J. (1998): *Kanzi: The Ape at the Brink of the Human Mind*. New York: Oxford University Press.
SYLVAN, R. (2001): Is There a Need for a New, an Environmental Ethic? In: Zimmerman, M. E., Callicott, J. B., Sessions, G., Warren, K. J., Clark, J. (Hrsg.): *Environmental Philosophy*, 3. Aufl. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.
TAYLOR, P. W. (1986): *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
UNITED NATIONS (1996): Fact Sheet No.2 (Rev.1), *The International Bill of Human Rights*. Geneva: United Nations.
WESTON, A. (1985): Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics. In: *Environmental Ethics* 7, 321-339.
WESTON, A. (1992): Before Environmental Ethics. In: *Environmental Ethics* 14, 321-338.
WILSON, E.O. (1988): The Current State of Biological Diversity. In: ders. (Hrsg.): *Biodiversity*. Washington: National Academy Press, 3-18.

Übersetzung: Mag. Clemens Purtscher, Wien.