www.umweltethik.at

In: Michael Hauskeller (Hrsg.) (2006): *Ethik des Lebens. Albert Schweitzer als Philosoph.* Die Graue Edition, Baden-Baden; Seiten 259-277. [Der Seitenumbruch dieses PDF-Files weicht *geringfügig* vom Original ab.]

Martin Gorke

Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben als Wegbereiterin einer holistischen Umweltethik

Gemeinsamkeiten und Unterschiede

1. Fragestellung und Kernthese

Dem letzten Beitrag dieses Bandes gebührt es, eine Art Ausblick auf die Zukunft zu eröffnen. Ich will dies versuchen, indem ich der Frage nachgehe, inwieweit Schweitzers Ehrfurchtsethik einen Beitrag zur Fortentwicklung der modernen Umweltethik leisten kann. Da Umweltethik als akademische Disziplin kaum mehr als dreißig Jahre jung ist, ist klar, dass sie noch viel konzeptionelle Arbeit zu vollbringen hat. Kann Schweitzers Ethik ihr dabei eine Hilfe sein? Die überwiegende Mehrzahl heutiger Ethiker und Ethikerinnen winkt hier ab. Zwar räumen viele bereitwillig ein, dass Schweitzer mit seiner Aufnahme aller Lebewesen in die Ethik den Blick der abendländischen Philosophie und noch mehr den Blick der Öffentlichkeit für die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur geschärft hat. Und in diesem Sinne wird Albert Schweitzer in philosophiegeschichtlichen Abhandlungen neben dem amerikanischen Forstökologen Aldo Leopold auch oft als „Vorläufer der Umweltethik“ bezeichnet. Doch in der Beurteilung seiner *ethischen Konzeption* herrscht nach wie vor die Einschätzung des Philosophen Dieter Birnbacher vor. Dieser hatte in einem Aufsatz von 1987 die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben „sowohl als allgemeines ethisches Prinzip als auch als umweltethisches Prinzip“ als „grob mangelhaft [seriously deficient]“ bezeichnet.[1] Während solch

www.umweltethik.at

harsche Kritik von Seiten anthropozentrischer oder utilitaristischer Denktraditionen nicht unbedingt überraschen kann, muss zu denken geben, dass auch entschiedene Vertreter nicht- anthropozentrischer Umweltethiken den Ansatz Schweitzers für theoretisch verfehlt und praktisch nicht umsetzbar halten.[2] Ich möchte fünf dieser Einwände in meinem Beitrag prüfen: den Einwand, (1) Schweitzers Ethik sei für einen modernen Naturschutz zu sehr auf einzelne Lebewesen fixiert, (2) die moralische Berücksichtigung *aller* Lebewesen sei nur mit aufwendigen metaphysischen Prämissen zu begründen, (3) sie habe es versäumt, Wertabstufungen zwischen den Lebewesen vorzunehmen, (4) bei Zielkonflikten mangele es ihr an Vorrangregeln und Kriterien der Abwägung und (5) sie operiere mit einem völlig überzogenen Schuldbegriff. Mein Resümee wird sein, dass Schweitzers Ethik – ungeachtet der berechtigten Aspekte dieser Kritik – für die moderne Umweltethik einen bleibenden Bestand an Einsichten bereit hält. Um die Kritik produktiv zu wenden, werde ich ein paar Vorschläge machen, wie Schweitzers Ethik modifiziert und zu einer holistischen Umweltethik weiterentwickelt werden könnte.

2. Zum Begriff einer holistischen Umweltethik

Wenn ich Schweitzers Ethik damit als „Wegbereiterin einer holistischen Umweltethik“ stark zu machen versuche, so sind dieser Formulierung aus dem Titel bereits zwei Eingrenzungen des Themas zu entnehmen. Zum einen lässt das Adjektiv „*holistische* Umweltethik“ erkennen, dass es auch *andere* Grundtypen der Umweltethik gibt, etwa die anthropozentrische oder die pathozentrische Umweltethik.[3] Inwieweit diese von der Ethik Schweitzers profitieren könnten, soll hier nicht diskutiert werden.[4] Zum anderen habe ich bewusst von „*einer* holistischen Umweltethik“ gesprochen, denn auch unter dem Oberbegriff „Holismus“ verbergen sich zahlreiche, zum Teil sehr verschiedenartige Konzepte. Die Konzeption, deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur Ethik Albert Schweit-

www.umweltethik.at

zers ich in diesem Vortrag darstellen möchte, ist diejenige, an der ich selbst seit 15 Jahren arbeite.[5] Ihr Hauptmerkmal ist, dass sie wie der Biozentrismus allen Lebewesen einen Eigenwert zuschreibt, *zusätzlich* aber auch der unbelebten Natur sowie Gesamtsystemen wie Arten, Ökosystemen und der Biosphäre als Ganzes. „Holistische" Ethik, so wie ich sie verstehe, bedeutet somit nicht lediglich „ganzheitliche" Ethik in dem Sinne, dass bei ihr *nur* übergeordnete Ganzheiten wie Arten und Ökosysteme einen moralischen Status hätten. Der Eigenwert einzelner Lebewesen wird hier auch nicht, wie in vielen ökozentrischen Ethiken, von ihrem Beitrag für das hypothetische Ganze abgeleitet. Vielmehr ist für meine Ethikkonzeption kennzeichnend, dass sie *sowohl* Individuen *als auch* Gesamtsystemen unabhängig voneinander einen moralischen Status zuschreibt. Nach einer Klassifikation von Norton ist sie somit ein „*pluralistischer* Holismus".[6]

3. War Schweitzer Biozentrist?

Es scheint als ob bereits an diesem Punkt, nämlich in der Frage des Objektbereichs mit moralischem Status, der erste unüberbrückbare Dissenz zwischen der Ethik Schweitzers und einer holistischen Umweltethik bestünde. Während die moralische Achtung in Schweitzers Ethik offenbar dem Lebenswillen einzelner Organismen geschuldet ist oder, um es in der Sprache der modernen Wissenschaftstheorie auszudrücken, deren *Teleonomie* (programmgesteuerter Zielgerichtetheit)[7], sieht die holistische Ethik diese Achtung vor allem auch gegenüber nicht lebendigen und nicht zielgerichtet konzipierten Naturwesen und Gesamtsystemen für geboten. Nach Ansicht des australischen Philosophen Johnson ist es die Fixierung auf das *individuelle* Leben bei gleichzeitiger Abwertung des Lebensnetzes als Ganzes, die es „völlig unmöglich" mache, „Schweitzer mit irgendeiner Form eines holistischen Naturschutzes in Verbindung zu bringen".[8] Und in der Tat dürfte es für einen *strikt biozentrischen* Naturschützer äußerst schwie-

www.umweltethik.at

rig sein, die drei Hauptziele des modernen Naturschutzes überzeugend zu verfechten: den allgemeinen Artenschutz, den Ökosystemschutz und den Schutz von Wildnis. Wie Norton und Callicott zeigen,[9] ist zum Beispiel der Artenschutz im Biozentrismus immer nur eine *zufällige* Konsequenz des Schutzes von Individuen. Er ist dessen Nebenprodukt und nicht, wie der Naturschutz es fordert, diesem unter bestimmten Umständen vorrangig. Konkurrieren in einem Naturschutzkonflikt beispielsweise wenige Individuen einer seltenen Art mit vielen Individuen einer häufigen Art, lässt sich im Biozentrismus nicht überzeugend begründen, warum die wenigen Individuen der seltenen Art vorrangig geschützt werden sollten. In Sachen Artenschutz greift der Biozentrismus ganz offensichtlich zu kurz.

Doch war Schweitzer überhaupt Biozentrist? Die Frage klingt seltsam, schließlich wird Albert Schweitzers Ethik in Einführungen zur Umweltethik immer als Paradebeispiel für den Biozentrismus angeführt. Indes hat Beat Sitter-Liver darauf hingewiesen, [10] dass es in Schweitzers Schriften zahlreiche Stellen gibt, die die These stützen, dass dessen Ehrfurchtsprinzip auch das unbelebte Seiende umgreift. Neben den berühmten Beispielen der Schneeflocke[11] und des Kristalls[12] sind es vor allem einige naturphilosophische Passagen in der *Kulturphilosophie III*, die zeigen, dass Schweitzers Lebensbegriff nicht in einem streng biologischen Sinne verstanden werden darf. So schreibt Schweitzer dort:[13] „Der Erkenntnis nach, zu der wir gelangt sind, so unvollständig sie auch noch ist, gibt es keine tote Materie. Alles Sein besteht aus irgendwie belebten Seinseinheiten. Es finden in ihm Übergänge aus Zuständen belebten Seins in andere statt“. Es folgt eine Betrachtung über Atome, Moleküle, Zellen und Organismen, im Laufe derer Schweitzer konstatiert: „Jedenfalls aber sind die Moleküle nicht als einfache Atomkomplexe, sondern als durch in ihnen waltende lebendige Energien konstituierte Individuen aufzufassen.“ Mir scheint, dass Schweitzer hier mit seinem Lebensbegriff ziemlich dicht an das herankommt, was

www.umweltethik.at

in den Naturwissenschaften heute als die „Fähigkeit der Materie zur Selbstorganisation“ bezeichnet wird.[14] Ist diese Deutung richtig, wäre „Ehrfurcht vor dem Leben“ nicht mehr zwingend an die Teleonomie von Lebewesen gebunden, sondern ließe sich, gemäß der von Schweitzer selber immer wieder geforderten Analogiebildung, auch auf die nicht zielgerichtete Selbstentfaltung der anorganischen Materie, die Dynamik von Ökosystemen und die Evolution von Arten ausdehnen. Tatsächlich schreibt Schweitzer in einer Notiz:[15] „*Alles Sein* ist Leben, nur dass es in näherer oder entfernterer Analogie mit dem in mir vorhandenen ist“ [Hervorhebung von mir].

Nun reichen solche Äußerungen sicherlich nicht aus, um Schweitzer nachträglich zum pluralistischen Holisten zu machen. Systemganzheiten wie Arten oder Ökosysteme spielen in seiner Ethik keine erkennbare Rolle. Und doch hat Schweitzer ein Argument formuliert, das *uns Heutigen* eine Ausweitung der Moralgemeinschaft bis hin zu dieser maximalen Reichweite empfiehlt. Bei seiner Kritik an der Ethik Kants in *Kultur und Ethik* bemängelt er, dass jeder Versuch, „zu einem Grundprinzip des Sittlichen mit absolut verbindlichem Inhalt zu gelangen“, von vornherein aussichtslos bleiben müsse, solange sich das Gebiet des Ethischen auf das Verhalten des Menschen zum Menschen beschränke. Schweitzer wörtlich:[16] „Zur Absolutheit gehört Universalität. Gibt es wirklich ein Grundprinzip des Sittlichen, so muss es sich irgendwie auf das Verhalten des Menschen zum Leben als solchem, in allen seinen Erscheinungen, beziehen.“ Legt man seine obige, aber auch in *Kultur und Ethik* immer wieder vorgenommene Gleichsetzung von „Leben“ mit „Sein“ zu Grunde,[17] ist der daraus zu ziehende Schluss unausweichlich: Die Universalität des Sittlichen verbietet es, irgendwelche Erscheinungen des Seins aus der Moralgemeinschaft auszuschließen.

www.umweltethik.at

4. Keine Ethikbegründung aus Weltanschauung

Mit diesem Grundgedanken, der Einsicht in den universalen Charakter des moralischen Standpunktes, versuche ich in meiner Konzeption die moralische Achtung gegenüber allem Seienden zu begründen. Anders als Schweitzer[18] erhebt meine Begründung dabei keinen Anspruch auf „Denknotwendigkeit" im Sinne einer Letztbegründung. Diese ist nach überwiegender Auffassung heutiger Ethiker ohnehin nicht einlösbar.[19] Gemeinsam mit Schweitzer ist meinem Ansatz die Absage an das verbreitete Verfahren, Ethik aus Weltanschauung zu begründen. Ich leite die moralische Berücksichtigungswürdigkeit der gesamten Natur nicht wie viele andere holistische Ethiken aus der Deutung ökologischer oder evolutionsbiologischer Befunde ab,[20] und stütze mich auch nicht auf relativ anspruchsvolle metaphysische Prämissen, etwa was eine vermeintliche Bestimmung des Menschen im Naturganzen betrifft.[21] Ausgangspunkt meiner Begründung ist schlicht der Begriff der Moral.

Folgt man dem Philosophen Ernst Tugendhat,[22] gibt es in Sachen Moral grundsätzlich zwei Optionen, zwischen denen sich jeder Mensch in einer Art „Urwahl" zu entscheiden hat: „Egoismus" und „Moralischer Standpunkt". Der Moralische Standpunkt ist dabei im Gegensatz zum Egoismus durch die Grundsatzentscheidung charakterisiert, mit anderen nicht nach Belieben und aus einer Position der Macht heraus umzuspringen, sondern sich in seinem Umgang mit ihnen nach verallgemeinerbaren ethischen Prinzipien auszurichten.[23] Diese Absage an Willkür konstituiert den *universalen* Charakter des Moralischen Standpunktes. „Universal" heißt in diesem Zusammenhang, dass er sich irgendwie auf „alle" bezieht und zwar immer. Weder im Umfang noch in der Zeit sind Ausnahmen erlaubt. Der Moralische Standpunkt darf weder Einzelwesen aus der Moral ausschließen (sie für „vogelfrei" erklären), noch die Gültigkeit moralischer Regeln zeitweilig aussetzen (etwa einen moralfreien Samstag Nachmittag einführen).

www.umweltethik.at

Doch wer sind „alle“? Welchen Naturwesen kann und soll ein Eigenwert zugeschrieben werden? Meine These ist, dass sich die Antwort hierauf daraus ergibt, ob man sich als Egoist oder als moralischer Mensch versteht. Hat man sich für den Egoismus und damit gegen die Moral entschieden, ist eine Diskussion über deren *Reichweite* müßig. Hat man sich hingegen für den Moralischen Standpunkt entschieden, kann man bei der Frage, wem moralische Berücksichtigungswürdigkeit zuzubilligen ist, nicht wählerisch sein. Würde man nämlich bestimmten Wesen einen Eigenwert zubilligen und anderen nicht, würde man genau jene Haltung der Macht und Willkür an den Tag legen, die Kennzeichen des Egoismus ist. Verzichtet man auf fragwürdige weltanschauliche Prämissen und denkt die Universalität des moralischen Standpunktes konsequent zu Ende, kann die Alternative zum Egoismus nur lauten: *Rücksicht auf beliebiges Anderes*. Dies ist genau die Position des pluralistischen Holismus. Der Kategorische Imperativ, wie ihn Kant im Jahre 1785 formulierte,[24] wäre in einer holistischen Umweltethik somit folgendermaßen zu erweitern: ”Handle so, dass du alles Seiende niemals nur als Mittel, sondern immer zugleich als Selbstzweck gebrauchest.” Oder anders gesagt: ”Instrumentalisiere andere Wesen und Gesamtsysteme so wenig wie möglich.”

5. Keine Abstufung des Eigenwerts

Nun *müssen* wir andere Naturwesen und Gesamtsysteme aber instrumentalisieren, um leben und überleben zu können! Ist da ein Moralprinzip nicht widersinnig, das alle Ökosysteme, Tiere, Pflanzen und selbst das Unbelebte für unantastbar erklärt? Wie man sieht, steht die holistische Ethik in der Frage der Praktikabilität ihres Moralprinzips vor demselben Problem wie die Ethik Albert Schweitzers. Das Problem stellt sich wegen der umfassenderen Moralgemeinschaft sogar in noch verschärfter Form. Um es in den Griff zu bekommen, ist zunächst eine Unterscheidung notwendig, die Frankena im

www.umweltethik.at

Anschluss an Ross vorgenommen hat:[25] die Unterscheidung zwischen *prima facie* bestehenden und *tatsächlichen* Pflichten. Nach Frankena gilt *jede* moralische Pflicht zunächst nur prima facie, das heißt in erster Näherung. Sie wird erst dann zu einer tatsächlichen Pflicht, wenn sie sich nach Abwägung mit konfligierenden, ebenfalls prima facie bestehenden Pflichten als vorrangig erwiesen hat. Wenn eine Pflicht wie die Schonung anderer Lebewesen sich wegen anderer wichtiger Pflichten nicht immer und in befriedigendem Umfang erfüllen lässt, so bedeutet dies also nicht, dass diese Pflicht damit von vornherein unsinnig wäre. Sie hat ihren Sinn vielmehr darin, dass in jeder Situation zunächst ernsthaft versucht werden muss, ihr möglichst uneingeschränkt nachzukommen. Nun zeigt allerdings die Lebenspraxis, dass das Instrumentalisierungsverbot im Umgang mit der Natur nicht nur wie im zwischenmenschlichen Bereich gelegentlich übertreten, sondern sehr oft sogar massiv verletzt werden muss. Wie kann eine Ethik, die allem Seienden einen Eigenwert zuschreibt, dieser existenziellen Tatsache konzeptionell Rechnung tragen?

Die meisten nicht-anthropozentrischen Konzeptionen lösen diesen Konflikt dadurch auf, dass sie den Eigenwert der Lebewesen abstufen. Schweitzers Ehrfurchtsethik ist eine der wenigen Konzeptionen, die eine solche Gradierung ablehnen, und dies ist bekanntlich ein Hauptkritikpunkt, der gegen sie ins Feld geführt wird. In meiner holistischen Konzeption schließe ich mich dem Egalitarismus Schweitzers an und zwar aus drei Gründen. Als *erstes* ist Schweitzer Recht zu geben, dass es für eine solche Wertrangordnung keinen *objektiven* Maßstab gibt.[26] Das oft angeführte Kriterium der so genannten „Organisationshöhe“ ist biologisch gesehen alles andere als klar und letztlich ein Relikt der alten *Scala naturae* (Stufenleiter der Natur), die sich dem subjektiven Maßstab der empfundenen Nähe zu uns Menschen und nicht etwa einem wissenschaftlich fassbaren Kriterium verdankt. Seit Darwins Evolutionstheorie das Bild der „Stufenleiter“ durch

www.umweltethik.at

das Bild des „Baumes“ oder besser noch des „Korallenstocks“ ersetzt hat, muss es als verfehlt erscheinen, Organismen aufgrund eines *einzigen* Kriteriums pauschal zu bewerten.[27] Es gibt an dieser Koralle eine Unzahl von Ästen, und entsprechend groß ist die Zahl der Kriterien, die man für eine Bewertung heranziehen kann. Bienen etwa zeigen einen höheren Standard an sozialer Organisation als Tintenfische, aber diese sind den Bienen hinsichtlich ihrer Lern- und Gedächtnisfähigkeit überlegen. Wer von beiden hat nun den höheren Eigenwert? Der verbreitete Rückgriff auf das Kriterium der Komplexität hilft hier nicht weiter. Auch Komplexität ist aus einer unparteiischen Perspektive heraus kein absoluter Wert, sondern eine Eigenschaft, die unter bestimmten Bedingungen (z.B. einer relativ konstanten Umwelt) die Überlebenschancen einer Art erhöht, unter anderen Bedingungen aber (z.B. wenn sich die Verhältnisse dramatisch ändern) auch stark störanfällig ist. Wie Ward und Brownlee zeigen,[28] hat höhere Komplexität den Preis einer geringeren evolutionären Langlebigkeit.

Diese grundsätzliche Relativität des Wertes natürlicher Eigenschaften verweist auf den *zweiten*, tieferliegenden Grund, der gegen eine Wertrangordnung spricht. Eine Abstufung des Eigenwerts lässt sich nicht überzeugend begründen, weil der Eigenwert im Gegensatz zum instrumentellen Wert *unbezüglich* ist. Während der instrumentelle Wert eines Messers daran bemessen werden kann, ob und wie gut es für einen äußeren Zweck, etwa das Brotschneiden, geeignet ist, gibt es für den Selbstzweck keine solche Bemessungsgrundlage. Selbstzweck heißt ja, dass etwas nicht nur wertvoll *für Anderes* und *in bestimmter Hinsicht ist*, sondern dass es wertvoll *an sich* ist. Punkt. Es fehlt damit die Referenz, an der man die Abstufung seines Wertes festmachen könnte. Übersetzt man Eigenwert mit „moralischer Berücksichtigungswürdigkeit“ wird vollends deutlich, warum seine Abstufung keinen Sinn macht: Ein Wesen verdient entweder moralische Achtung oder nicht. Ein Drittes gibt es nicht.[29] Indes wäre es ein Missverständnis, aus dieser Gleichheit aller Naturwesen *hinsichtlich ihres*

www.umweltethik.at

Eigenwerts abzuleiten, Menschen, Fischotter, Bäume, Birkenwälder und Steine müssten nun auch alle gleich *behandelt* werden. Grundlegend für den pluralistischen Holismus ist der auch in der zwischenmenschlichen Ethik etablierte Gleichheitsgrundsatz.[30] Nach diesem ist Gleiches gemäß seiner Gleichheit gleich zu bewerten und zu behandeln, Verschiedenes je nach Art der Verschiedenheit aber entsprechend verschieden.

Als *dritter* Grund gegen eine Abstufung des Eigenwerts anderer Lebewesen spricht schließlich, dass die meisten Ethiken den Eigenwert *des Menschen* ebenfalls nicht nach einem bestimmten Kriterium abstufen, obwohl zwischenmenschliche Zielkonflikte auf diese Weise sicherlich bequem aufzulösen wären. Warum tun diese Ethiken das nicht? Offenbar, weil sie einer solch eindimensionalen und damit unflexiblen Festschreibung misstrauen. Und in der Tat ist leicht zu erkennen, dass eine Wertrangordnung, der es ja ohnehin an theoretischer Fundierung mangelt, grundsätzlich Gefahr liefe, zu willkürlichem, gedankenlosem und selbstgerechten Gebrauch zu führen. Teutsch argwöhnt nicht ohne Grund, dass eine Differenzierung zwischen höchst-, mittel- und minderwertigem Leben in der Regel dahingehend interpretiert werden würde, „dass dem Menschen als dem selbstverständlich höchstrangigen Wesen das Recht zukäme, alles minder-wertige Leben als verfügbares Mittel für eigene Zwecke anzusehen".[31] Anstatt dem gesamten nicht-menschlichen Leben weitestgehenden Schutz zukommen zu lassen, würde eine Umweltethik mit abgestuften Eigenwerten also genau den entgegengesetzten Effekt erzielen: Sie würde mit ihrer Wertehierarchie die Beeinträchtigung eines großen Teils der Natur grundsätzlich legitimieren. Moralische Selbstzufriedenheit und Preisgabe moralischer Selbstreflexion wären die Folgen. Wenn die Entscheidungsfindung bei Güterabwägungen *von vornherein* mit einer pauschalen Parteinahme zugunsten des eigenen Interesses beginnt, besteht gar kein Anlass mehr, erst einmal zu prüfen, ob die jeweilige Beeinträchtigung fremden Lebens denn zur

www.umweltethik.at

Selbstbehauptung wirklich nötig ist. Bevor ein unausweichlicher Handlungskonflikt überhaupt als solcher wahrgenommen worden ist, ist er durch die Wertrangskala schon zu Lasten der Natur entschärft worden.[32]

6. Ergänzung der absoluten Ethik durch eine relative Ethik

Es gibt somit gute Gründe, vom starren Schema einer Wertrangordnung der Lebewesen abzusehen. Aber was ist die ethiktheoretische Alternative bei der Bewältigung von Zielkonflikten zwischen Mensch und Natur? Schweitzer plädiert hier für eine so genannte *absolute* Ethik.[33] In ihr lassen sich die unvermeidlichen Konflikte zwischen menschlichen Interessen und den Interessen anderer Arten ethisch nicht auflösen. Sie enden in moralischen Dilemmata. Nach Schweitzer lässt sich das Ethische und das Notwendige nie in einem Relativ-Ethischen vereinigen: "[Ich] muss mich zwischen 'ethisch' und 'notwendig' entscheiden und wenn ich das letztere wähle, es auf mich nehmen, durch Schädigung von Leben schuldig zu werden."[34] Dabei lässt sich Schweitzer zufolge die Grenze, wo der Zwang der Notwendigkeit beginnt, nicht objektiv feststellen. Jeder einzelne muss selber herausfinden, wie weit er in der Förderung und dem Erhalt fremden Lebens gehen kann.

Ich teile Schweitzers Zweifel an der Möglichkeit, eine *eindeutige* Grenze zwischen gerechtfertigter und nicht gerechtfertigter Beeinträchtigung der Natur zu ziehen. Ich belasse es in meiner Konzeption aber nicht bei seinem absoluten Ethikverständnis, da dieses meines Erachtens die Gefahr des Subjektivismus in sich birgt: Immer dann, wenn wir andere Lebewesen beeinträchtigen, fallen wir bei Schweitzer aus der Ethik hinaus, das heißt es gibt keine Möglichkeit und Notwendigkeit der intersubjektiven Rechenschaft mehr in unserem Umgang mit Natur. Der Handelnde wird in den vielfältigen Dilemma-Situationen seines Alltags von der Ethik allein

www.umweltethik.at

gelassen. Angesichts der komplexen Sachlage heutiger ökologischer Probleme scheint mir das *alleinige* Vertrauen in die Urteilskraft des Individuums für dieses jedoch eine Überforderung zu sein. Ja, dieses Vertrauen ist schon im *alltäglichen* Umgang mit der Natur fragwürdig, wie das Beispiel Schweitzers selber zeigt. Analysiert man in seiner Autobiographie[35] nämlich die Begründungen und Kriterien, die er seinen persönlichen Entscheidungen etwa hinsichtlich der Bejagung von „Raubvögeln" oder Affen im Umfeld seines Spitals zu Grunde gelegt hat, kann man nach Günzler „keine verbindlichen Strukturen erkennen"[36]. Diese sind wir Heutigen, denen im Gegensatz zu Schweitzer das Wissen von 120 Jahren ökologischer Wissenschaft zur Verfügung steht, aber den betroffenen Lebewesen und Gesamtsystemen schuldig.

Es scheint mir deshalb ratsam zu sein, die absolute Ethik auf der *ersten* Ebene durch eine relative Ethik auf einer *zweiten, nachgeordneten* Ebene zu ergänzen. Nach dieser doppelten Konzeption von Ethik[37] ist die *absolute* Ethik die Basis, auf der die prima-facie-Pflichten gründen. Falls unter dem Zwang der Notwendigkeit diese prima-facie-Regeln jedoch verletzt werden, kommt die *relative* Ethik zum Zuge. Auf ihrer nachgeordneten Ebene kann die Verletzung der prima-facie-Pflicht zwar nicht mehr gerechtfertigt, aber doch immerhin über deren Verletzung intersubjektiv Rechenschaft abgelegt werden. Aufgabe der relativen Ethik ist es, dem verantwortungsbewussten Individuum zu erleichtern, unter Bezug auf die wahrscheinlichen Folgen seines Handelns Beeinträchtigungen der Natur zu minimieren. Hierzu sind naturwissenschaftlich gut informierte Vorrangregeln notwendig. Vorrangregeln sind „Prinzipien zweiter Ordnung", die zwischen dem obersten Moralprinzip und dem, was in einem konkreten Fall getan werden muss, vermitteln.

www.umweltethik.at

7. Einführung von Vorrangregeln auf der relativen Ebene

Der amerikanische Umweltethiker Paul Taylor hat fünf solcher Vorrangregeln entwickelt,[38] die meines Erachtens geeignet sind, die Schweitzersche Ehrfurchtsethik im Hinblick auf Praxisnähe zu ergänzen. Ich gehe im Folgenden nur auf zwei von ihnen ein, auf das „Prinzip der Verhältnismäßigkeit" und das „Prinzip des kleinsten moralischen Übels". Nach dem *Prinzip der Verhältnismäßigkeit*, das im Übrigen auch in der zwischenmenschlichen Ethik gilt, müssen randständige Interessen („Luxusinteressen") gegenüber existenziellen Interessen zurückstehen, ganz gleich ob es sich um die Interessen von Menschen oder die anderer Lebewesen handelt. Ein Beispiel möge dies veranschaulichen. Eine Straße soll begradigt werden, damit schneller gefahren werden kann. Dafür müsste ein Froschteich zugeschüttet werden. Während dieser Fall im Rahmen einer holistischen Ethik ziemlich klar zu entscheiden sein dürfte, ist einzuräumen, dass eine Verobjektivierung der *Grenze* zwischen existenziell und randständig in vielen anderen Fällen kaum möglich ist. Diese Schwierigkeit spricht dafür, Umweltethik auf der relativen Ebene nicht „digital", sondern gradualistisch zu betreiben: statt zwischen „verboten" und „erlaubt" (bzw. schwarz und weiß) sollte man zwischen „mehr oder weniger ungerechtfertigt" (unterschiedlicher Grauwert) differenzieren. Eine Verletzung ist dabei umso weniger entschuldbar, je weniger notwendig sie ist, das heißt je mehr sie von Luxus- statt Überlebensinteressen motiviert ist.

Unter dieser Perspektive kann dann freilich nicht verborgen bleiben, dass ein großer Teil menschlicher Kultur eigentlich nicht zu rechtfertigen ist, wenn man das Prinzip der Verhältnismäßigkeit wirklich ernst nimmt. Wanderwege, Museen, Schwimmbäder und Musikinstrumente stellen allesamt keine unverzichtbaren Grundlagen des Menschseins dar. Da Kultur einerseits ein wesentliches Element *guten* menschlichen Lebens darstellt, andererseits aber nicht jeden Preis der Natur

www.umweltethik.at

wert sein kann und darf, hat Taylor das Prinzip der Verhältnismäßigkeit um das *Prinzip des kleinsten moralischen Übels* ergänzt.[39] Falls Menschen, die sich die Haltung des Respekts gegenüber der Natur bereits angeeignet haben, glauben auf bestimmte kulturelle Ziele trotzdem nicht verzichten zu können, sollten sie diese Ziele wenigstens auf die schonendste Art und Weise anstreben. Doch was ist die schonendste Art und Weise? Während für den Biozentriker Taylor dabei allein die Zahl der beeinträchtigten Organismen eine Rolle spielt, gestaltet sich die Fassung des kleinsten moralischen Übels in einem pluralistischen Holismus komplizierter. Im Holismus sind ja nicht nur einzelne Organismen, sondern auch das Unbelebte und Ganzheiten wie Arten und Ökosysteme moralisch zu berücksichtigen. Das erfordert, die Beeinträchtigung sowohl unter der Individual- als auch auf mehreren Kollektivebenen zu bestimmen und von diesen verschiedenen Perspektiven aus dann zu einer Gesamtbewertung der Handlung zu kommen.

Es dürfte klar sein, dass eine solche Bewertung weder die Form einer gleichsam mathematischen Ableitung einnehmen noch jeglichen Ermessensspielraum eliminieren kann. Mit Hilfe eines Katalogs bewährter Abwägungskriterien kann sie aber das kundige und verantwortungsbewusste Individuum dazu in die Lage versetzen, zu möglichst konsistenten und intersubjektiv nachvollziehbaren Urteilen zu kommen. Unter den Kriterien, die ich dabei für besonders beachtenswert halte, sind zu nennen: Emergente Eigenschaften (wie z.B. Leben, Bewusstsein, Rationalität), Seltenheit, Nähe, Alter, Entwicklungspotential, Negentropie (Ordnungszustand, Informationsgehalt) und logische Tiefe. Unter Naturschutzaspekten kommt dabei der logischen Tiefe besondere Bedeutung zu. Unter diesem Begriff versteht man nach Vollmer die Zahl der Entwicklungsschritte, die zur Entstehung eines Systems notwendig ist.[40] Systeme wie Eis oder eine Kerzenflamme, die in wenigen Schritten entstehen und sich deshalb auch leicht reproduzieren lassen, haben eine geringe logische Tiefe. Syste-

www.umweltethik.at

me wie Eulen oder Moore, die vieler und nicht zuletzt zufälliger Evolutions- und Entwicklungsschritte bedürfen, haben eine große logische Tiefe. Weil bei letzteren ein zweites unabhängiges Entstehen extrem unwahrscheinlich ist, erscheinen sie unter sonst gleichen Bedingungen als besonders schützenswert.

8. Ethische Rechtfertigung oder Schuld?

Nachdem mit Hilfe der Vorrangregeln und Kriterien eine Abwägungsentscheidung getroffen worden ist, bleibt die Frage, wie die dabei in Kauf genommenen Verletzungen der prima-facie-Pflichten auf der absoluten Ebene zu interpretieren sind. Bei der Erläuterung meiner zweistufigen Konzeption hatte ich bereits angedeutet, dass diese Verletzungen durch ihre Minimierung auf der relativen Ebene nicht nachträglich gerechtfertigt werden. Dies unterscheidet meine Konzeption von der Taylors und führt sie wieder mit der Schweitzers zusammen. Mit Schweitzer verstehe ich den Zielkonflikt zwischen Mensch und Natur als existenzielles Dilemma, das zwar in seinen Konsequenzen minimiert, aber ethiktheoretisch nicht gänzlich aufgelöst werden kann. Es bleibt je nach Notwendigkeit und Umfang der Beeinträchtigung eine mehr oder weniger große „Restschuld“ oder, wie heutige Ethiker sagen würden, eine „moralische Residue“[41].

Für den Schuldbegriff in seiner Ehrfurchtsethik ist Schweitzer viel gescholten worden. Ich halte ich die graduelle Verwendung dieses Begriffs angesichts des Fehlens einer objektivierbaren Grenzlinie zwischen gerechtfertigter und nicht gerechtfertigter Beeinträchtigung der Natur indes für die einzig konsequente Lösung, um den gegenüber Biozentrismus und Holismus oft vorgebrachten Vorwurf des verkappten Anthropozentrismus zurückweisen zu können.[42] Darüber hinaus hat die Vergegenwärtigung von Schuld in der Folge eines Dilemmas - ungeachtet einiger zugegebenermaßen nicht ganz un-

www.umweltethik.at

problematischer psychologischer und pädagogischer Nebeneffekte[43] - auch das praktische Argument für sich, Orientierungsfunktion für zukünftige Handlungen auszuüben. Wie Marcus zeigt,[44] hält sie uns nämlich dazu an, dilemmatischen Situationen, wo immer möglich, aus dem Wege zu gehen Mit einem Beispiel zum Abschluss dieses Beitrages möchte ich diesen Effekt veranschaulichen.

Ein Abenteuertourist trifft auf seinem Marsch entlang der Küste Spitzbergens auf einen Eisbären. Da dieser ihn angreift, muss er ihn erschießen, um sein eigenes Leben zu retten. Während der Tourist im Rahmen der gängigen ethischen Theorien unter der Voraussetzung einer Notwehrsituation eigentlich keinen Grund hätte, sich wegen dieser Tötung Gewissensbisse zu machen, wird er sich durch die absolute Ethik Schweitzers und das tiefe Bedauern über den Tod des Tieres vermutlich dazu veranlasst fühlen, eine solche Dilemmasituation in Zukunft zu meiden. Er wird beim nächsten Mal eine Route wählen, auf der ihm aller Wahrscheinlichkeit nach kein Bär mehr begegnen kann. Oder er wird vielleicht sogar ganz darauf verzichten, Gebiete aufzusuchen, die nun einmal Eisbärengebiete und keine Menschengebiete sind. Ob man eine solche Reaktion für wünschenswert oder für überzogen hält, hängt letztlich davon ab, welches Ethikverständnis man hat. Mit Wilhelm Vossenkuhl vertrete ich die Auffassung, dass Ethik nicht dazu da ist, die negativen Folgen des eigenen Handelns zu entschuldigen, sondern auf besseres Handeln hin zu orientieren.[45] Teilt man diese Auffassung von der Orientierungsfunktion der Ethik, wird man Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben als Kompass auch in Zukunft nicht missen wollen.

www.umweltethik.at

Anmerkungen

1 Dieter Birnbacher, „Ethical principles versus guiding principles in environmental ethics“. in: *Philosophica* (Gent) 39(1), 1987, S. 72f. Birnbacher hält Schweitzers Ethik allerdings für geeignet, so genannte Leitprinzipien („guiding principles“) für den Umgang mit der Natur zu liefern. Diesen räumt Birnbacher zwar keine theoretische Kompetenz ein, wohl aber Motivationskompetenz. Sie könnten dafür sorgen, dass das, was nach utilitaristischem Kalkül als richtig erkannt worden ist, auch umgesetzt wird. Indes bezweifle ich, dass die damit implizit empfohlene Aufspaltung der Ethik in eine „gültige“ ethische Instanz und eine „nützliche“ Motivationsinstanz ihren beabsichtigten Zweck erfüllen kann. Leitprinzipen, die man für ethisch nicht begründbar hält, sind auch nicht in der Lage zu motivieren.

2 Zum Beispiel J. Baird Callicott, „Moral considerability and extraterrestrial life“, in: Eugene C. Hargrove (Hg.), *Beyond spaceship earth. Environmental ethics and the solar system*, San Francisco (Sierra Club Books) 1986, S. 250; Lawrence E. Johnson, A *morally deep world. An essay on moral significance and environmental ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1993, S. 134f.; Laura Westra, *An environmental proposal for ethics. The principle of integrity*, Lanham: Rowman & Littlefield 1996, S. 86f.; Mary Anne Warren, *Moral status. Moral obligations to persons and other living things,* Oxford: Oxford University Press 2000, S. 33f.

3 In *anthropozentrischen* Umweltethiken haben nur Menschen einen Eigenwert, in *pathozentrischen* Umweltethiken auch alle leidensfähigen bzw. bewusstseinsbegabten Tiere, also in der Regel Wirbeltiere.

4 Hierzu beispielsweise Konrad Ott „Ehrfurcht vor dem Leben und ‘grüne’ Gentechnik. Versuch einer Verhältnisbestimmung“, in: Gottfried Schüz (Hg.), *Leben nach Maß - zwischen Machbarkeit und Unantastbarkeit. Biotechnologie im Lichte des Denkens von Albert Schweitzer*, Frankfurt/M.: Peter Lang 2005, S. 55-73.

5 Martin Gorke, *Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur*, Stuttgart: Klett-Cotta 1999; Martin Gorke, „Was spricht für eine holistische Umweltethik?“, in: *Natur und Kultur* 1(2), 2000, S. 86-105.

6 Bryan G. Norton, ‘‘*Why preserve natural variety?* Princeton NJ: Princeton University Press 1987, S. 177.

7 Ernst Mayr, *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung*, Berlin: Springer 1984, S. 40.

8 Johnson, *A morally deep world*, S. 138.

9 Norton, *Why preserve ...*, S. 161; J. Baird Callicott, „On the intrinsic value of nonhuman species“, in: Bryan G. Norton (Hg.), *The preser-*

www.umweltethik.at

vation of species, Princeton NJ: Princeton University Press 1986, S. 156.

10 Beat Sitter-Liver, „Ehrfurcht und Würde in der Natur", in: Günter Altner et al. (Hg.), *Leben inmitten von Leben. Die Aktualität der Ethik Albert Schweitzers*, Stuttgart: Hirzel 2005, S. 71f.

11 Albert Schweitzer, Straßburger *Predigten*, München: C.H. Beck 1996 [1919], S. 123.

12 Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München: C.H. Beck 1996 [1923], S. 302.

13 Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III, 3. und 4. Teil*, München: Beck 2000, S. 232.

14 Vgl. Paul Davies, *Prinzip Chaos. Die neue Ordnung des Kosmos*, München: Goldmann 1993, S. 105f.

15 *Weltanschauung*, a.a.O., S.373.

16 *Kultur und Ethik*, a.a.O., S.199.

17 Ebd., z.B. S. 296, 310, 329.

18 Ebd., z.B. S. 328, 331.

19 Vgl. Hans Lenk, „Zwischen Rationalismus und Erleben. Über Albert Schweitzers unveröffentlichten Nachlass zur Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben", in: Hans Lenk, *Tagebuch einer Rückreise*, Stuttgart: Radius 1990, S. 122.

20 Wie z.B. J. Baird Callicott, „Moral Considerability", a.a.O., S. 245; Laura Westra, a.a.O.

21 Wie z.B. Klaus Michael Meyer-Abich, *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*, München: Hanser 1990, S. 90f.

22 Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, S. 93.

23 William K. Frankena, *Analytische Ethik*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1986, S. 138.

24 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Meiner 1965 [1785] , S. 52.

25 William K. Frankena, a.a.O., S. 47.

26 Albert Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, München: C.H. Beck 1991.

27 Vgl. Marian Stamp Dawkins, *Leiden und Wohlbefinden bei Tieren*, Stuttgart: Ulmer 1982, S. 106.

28 Peter D. Ward & Donald Brownlee, *Unsere einsame Erde. Warum komplexes Leben im Universum unwahrscheinlich ist*, Berlin: Springer 2001, S. 206.

29 Dies ist auch die Einschätzung von Micha H. Werner in: „*Who counts? Argumente zur Beantwortung der Inklusionsfrage im Rahmen der transzendentalpragmatischen Diskursethik*", in: Marcel Niquet, et al. (Hg.): *Diskursethik – Grundlegungen und Anwendungen*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, S. 267.

www.umweltethik.at

30 Vgl. Gotthard M. Teutsch, *Lexikon der Tierschutzethik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, S. 87f.
31 Gotthard M. Teutsch, „Ehrfurchtsethik und Humanitätsidee. Albert Schweitzer beharrt auf der Gleichwertigkeit alles Lebens“, in: Claus Günzler et al. (Hg.), *Albert Schweitzer heute. Brennpunkte seines Denkens*, Tübingen: Katzmann 1990, S. 102.
32 Vgl. Claus Günzler „Ehrfurchtsprinzip und Wertrangordnung. Albert Schweitzers Ethik und ihre Kritiker“, in: Claus Günzler et al. (Hg.): *Albert Schweitzer heute*, S. 98.
33 *Die Ehrfurcht vor dem Leben*, a.a.O., S. 41.
34 Ebd., S. 42.
35 Albert Schweitzer: *Zwischen Wasser und Urwald. Erlebnisse und Beobachtungen eines Arztes im Urwalde Äquatorialafrikas*, München: C.H. Beck 1995 [1920], S. 67.
36 Claus Günzler, *Albert Schweitzer. Einführung in sein Denken*, München: C.H. Beck 1996, S. 131.
37 Vgl. Armin Burkhardt, „Kant, Wittgenstein und das Verhältnis der relativen Ethik zur absoluten. Zur Begründung einer ökologischen Ethik“, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 27(4), 1983, S. 391-431.
38 Paul W. Taylor, *Respect for nature. A theory of environmental ethics*, Princeton NJ: Princeton University Press 1986, S. 263f.
39 Ebd., S. 282f.
40 Gerhard Vollmer, „Was sind und warum gelten Naturgesetze?“, in: *Philosophia naturalis* 37(2), 2000, S. 227f.
41 Tom L. Beauchamp & James F. Childress, *Principles of biomedical ethics*, Oxford: Oxford University Press) 2001, S. 406.
42 Vgl. Gorke, *Artensterben*, a.a.O., S.209f.
43 Einige psychologische Aspekte des Schuldbegriffs diskutiere ich in ebd. S. 296f.
44 Ruth Barcan Marcus, „Moral dilemmas and consistency“, in: Christopher W. Gowans (Hg.), *Moral dilemmas*, Oxford: Oxford University Press 1987, S. 200.
45 Wilhelm Vossenkuhl, „Ökologische Ethik. Über den moralischen Charakter der Natur“, in: *Information Philosophie*, 1993, Heft 1, S. 10.