

# Verantwortung in der Technik

Ethische Aspekte der Ingenieurwissenschaften

herausgegeben von  
Prof. Dr. Sigurd Martin Daecke  
Prof. Dr.-Ing. Klaus Henning  
RWTH Aachen



**Wissenschaftsverlag**  
Mannheim · Leipzig · Wien · Zürich

1993

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Verantwortung in der Technik:** ethische Aspekte der  
Ingenieurwissenschaften / hrsg. von Sigurd Martin Daecke;  
Klaus Henning. – Mannheim; Leipzig; Wien; Zürich:  
BI-Wiss.-Verl., 1993  
ISBN 3-411-16271-6  
NE: Daecke, Sigurd Martin [Hrsg.]

Gedruckt auf säurefreiem Papier  
mit neutralem pH-Wert (bibliotheksfest)

Alle Rechte, auch die der Übersetzung in fremde Sprachen,  
vorbehalten. Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche  
Einwilligung des Verlages in irgendeiner Form (Fotokopie,  
Mikrofilm oder ein anderes Verfahren), auch nicht für Zwecke  
der Unterrichtsgestaltung, reproduziert oder unter Verwendung  
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet  
werden.

© Bibliographisches Institut & F.A. Brockhaus AG, Mannheim 1993  
Druck: RK Offsetdruck GmbH, Speyer  
Bindearbeit: Progressdruck GmbH, Speyer  
Printed in Germany  
ISBN 3-411-16271-6

---

## Inhalt

<b>Vorwort</b>	5
<b>Sigurd Martin Daecke</b> Einleitung: Technik-Ethik ist eine dialogische Ethik	9
<b>Klaus Henning</b> Einleitung: Die Gestaltung von Technik – ein zentraler Bereich ethisch verantwortlichen Handelns	13
<b>Sigurd Martin Daecke</b> Der Mensch als Mitschöpfer. Aspekte einer Ethik der Technik	16
<b>Klaus Henning</b> Christliche Verantwortung gegenüber Technik und Macht	36
<b>Dieter Wandschneider</b> Neuer ›Ethikbedarf‹. Technische Machbarkeit und Massen- technisierung als philosophisch-ethisches Problem	47
<b>Britta Schinzel</b> Ist die Technik wertneutral? Ethische Aspekte der Informatik	66
<b>Friedrich Cramer</b> Möglichkeiten und Grenzen von Genforschung und Gen- technik	83
<b>Karl Friedrich Knoche</b> Die Energieversorgung angesichts von Bevölkerungswachstum und Klimaveränderung	98
<b>Klaus Schultze</b> Drohende Klimaveränderungen und zukünftige Energie- versorgung	121
<b>Kurt Kugeler</b> Überlegungen zur zukünftigen Nutzung der Kernenergie	149

## *Inhalt*

---

<b>Ingolf Schuphan</b> Folgen der Schadstoffeinwirkung auf den Menschen und seine Umwelt	182
<b>Tilo Pfeifer</b> Problemfeld automatisierte Produktion	201
<b>Burkhard Wulfhorst</b> Probleme der Rationalisierung und Automatisierung am Beispiel der Textil- und Bekleidungsindustrie	212
<b>Werner Gocht</b> Ethische Aspekte des Technologietransfers in die Entwicklungsländer	229
<b>Hans-Christoph Skudelny</b> Ethische Fragen im Berufsalltag des Ingenieurs	237
<b>Sigurd Martin Daecke</b> Wie ist die Technik zu verantworten? Altruismus und lang- fristiger Egoismus als Begründung einer Technik-Ethik	249
<b>Sigurd Martin Daecke</b> Nachwort: Zur Begründung und Bewertung der Technik im Christentum	268
<b>Verzeichnis der Autoren</b>	278

---

## Neuer ›Ethikbedarf‹

### Technische Machbarkeit und Massentechnisierung als philosophisch-ethisches Problem

Dieter Wandschneider

Menschliche Existenz ist von Anbeginn an mit der Fähigkeit technischer Herstellung verbunden, und in diesem Sinn gehört Technik geradezu zur Definition des Menschen. Das ist zweifellos auch in philosophischer Hinsicht bedeutsam. In der Gegenwart hat die Technik nun darüberhinaus ein ganz neues philosophisches Interesse gewonnen. Unsere Zeit ist, wie keine andere zuvor, durch Technik bestimmt. Indem sich deren Wesen in der Moderne von Grund auf wandelte, hat sie zugleich die Welt verwandelt, und welchen Gang die weitere Entwicklung nehmen wird, ist heute nicht einmal zu erahnen. Deutlich ist aber dies, daß die Verlockung technischen Fortschritts immer auch eine Bedrohung einschließt: für das Handeln des Menschen, für seine Würde, selbst für sein Denken und – in einem apokalyptischen Szenario – womöglich für seine gesamte Existenz. Der Grund für diese Entwicklung ist einerseits in der Verwissenschaftlichung der Technik, andererseits in der Industrialisierung der Wirtschaft zu sehen. Die innige Verschränkung von Technik, Wissenschaft und Wirtschaft hatte deren wechselseitige Verstärkung und so gleichsam einen synergistischen Effekt zur Folge. Der Prozeß der Technisierung hat dadurch eine unglaubliche Dynamik gewonnen, und die Möglichkeiten technischer Machbarkeit sind so ins Gigantische gewachsen.

Diese Situation stellt den Menschen vor ganz neue Probleme und fordert damit auch neue Klärungs- und Orientierungsleistungen heraus. Als eine Form gesellschaftlichen Handelns hat die Technik immer auch eine *ethische* Dimension. Die neuen Möglichkeiten technischer Machbarkeit einerseits und der Massentechnisierung auf der anderen Seite haben so zu einem immensen ›Ethikbedarf‹ geführt, dem nun auch und gerade die Philosophie zu entsprechen versuchen muß. Ich möchte im folgenden darlegen, inwiefern es sich dabei um *völlig neuartige ethische Probleme* handelt und welche philosophischen Konsequenzen damit impliziert sind. Im ersten Teil wird es um

das *Applikationsproblem* gehen, also um das Problem der Ethikanwendung auf die neuen Möglichkeiten technischer Machbarkeit. Thema des zweiten Teils ist der Umgang mit der modernen *Massentechnik*, der, wie ich zeigen möchte, neue, gleichsam *post-klassische* ethische Prinzipien und Ethikbegründungen erfordert.

### Technische Machbarkeit und das Problem ethischer Applikation

Bei der unglaublichen Beschleunigung des technischen Fortschritts in der Gegenwart sehen wir uns mit völlig neuen, technikerzeugten Tatbeständen konfrontiert, mit denen wir zwar technisch, aber noch nicht ethisch umzugehen wissen. Man denke nur an die Entwicklungen der Atomtechnik oder der Gentechnologie. Hier werden Möglichkeiten technischer Machbarkeit sichtbar, von denen frühere Generationen nicht einmal träumen konnten. Und zugleich stellt sich damit auch die Frage ihrer ethischen Bewertung. Eine offene Frage ist das deshalb, weil es sich um technikerzeugte Sachverhalte von bisher nie dagewesener Beschaffenheit handelt. Zu klären wäre also zunächst und vor allem, ob und, wenn ja, wie die vorhandenen ethischen Normen auf die neuen Tatbestände *anwendbar* sind: ein *Applikationsproblem* also.

Das ist natürlich selbst ein *ethisches* Problem. Hat es die Ethik nämlich mit den richtigen Formen zwischenmenschlichen Handelns zu tun, dann gehört dazu offenbar nicht nur die *Begründung* der Normen richtigen Handelns, sondern auch die Klärung dessen, was *richtiges Handeln* im konkreten Fall bedeutet, also die *Normenapplikation* – ebenso wie zur Rechtssphäre nicht nur die Gesetzgebung, sondern auch die Rechtsprechung gehört, d. h. die Applikation der Gesetze auf konkrete Fälle.

Mit der Anwendung von Normen auf einen Tatbestand wird dieser offenbar einer *Bewertung* unterzogen. Zu klären wäre also, wie die neuen Möglichkeiten technischer Machbarkeit zu bewerten sind und insbesondere, ob sie möglicherweise eine *Wertverletzung* einschließen. Das hört sich einfach an, kann im konkreten Fall aber erhebliche Schwierigkeiten bereiten. Ich möchte das an einem *Beispiel* etwas ausführlicher verdeutlichen: Die Medizintechnik ist heute in der Lage, sogenannte *Retortenbabys* zu züchten – wobei schon diese Redeweise

bedenklich, da der Würde des so erzeugten Menschen wenig angemessen erscheint. Sicher: Die Möglichkeit, auf diese Weise den sonst nicht realisierbaren Kinderwunsch eines Paares zu erfüllen, ist zweifellos positiv zu bewerten. Der Mensch kann sich so von zufälligen Einschränkungen seiner natürlichen Konstitution befreien. Auf der anderen Seite sind damit auch höchst fragwürdige Hinsichten involviert. Die kommerzielle Nutzung in Form eines florierenden Babyhandels wäre z. B. eine naheliegende Konsequenz. Das würde aber bedeuten, daß der Mensch zur Handelsware würde, die als solche einen *Preis* hat, eine rein quantitative Bestimmung also, die ihn auf eine Stufe mit anderen Waren stellt. Er wäre damit zu einer *Sache* gemacht und so der Würde, die in der Ganzheitlichkeit und damit Unvergleichlichkeit der Person begründet ist, beraubt, kurzum: Die Kommerzialisierung solcher High-Tech-Entwicklungen wäre eine Verletzung der Menschenwürde und damit eines der höchstrangigen Werte des geltenden Wertekanons.

Das Beispiel läßt sich weiter ausgestalten. Man könnte sich etwa vorstellen, daß die kommerzielle Babyindustrie Ausführungen in verschiedenen Genqualitäten und Preislagen anbietet, je nachdem, ob der Samenspender Boxer, Schachmeister oder Nobelpreisträger ist. Solche Konsequenzen liegen in der Natur der Sache, und doch sträubt sich das moralische Empfinden dagegen – warum? Zum einen auch hier wegen der damit verbundenen Verdinglichung menschlicher Qualitäten zu Handelswaren, zum anderen aber auch deshalb, weil Menschen auf diese Weise *determiniert* werden, indem per *›Genstyling‹* eine Boxer- oder Intelligenzlerkarriere programmiert wird. Das wäre eine nicht zu verantwortende Vorherbestimmung eines solchen Menschen, eine Festlegung auf ein vorprogrammiertes Schicksal. Damit wäre ebenfalls ein hochrangiger Wert des geltenden Wertekanons verletzt: das *Autonomieprinzip*, also die jedem Menschen grundsätzlich zugebilligte Möglichkeit der Selbstbestimmung.

Man beachte, daß dieses Verdikt ein *menschliches Tun* betrifft. Natürlich sind wir alle immer auch vorherbestimmt: durch unsere Herkunft, durch Sozialisationsprozesse, politische Ereignisse, Moden, unabsehbare Zufälle usw. Aber *ethisch* ist das etwas völlig anderes: Wer ein Menschenschicksal bewußt plant, tut damit etwas, was er zu *verantworten* hätte, und die Frage ist dann, ob er das überhaupt *kann*. Könnte er zum Beispiel für das Leid, das sich aus einer solchen Persönlichkeitsprogrammierung eben auch ergibt, einstehen?

Auf der anderen Seite mögen gentechnische Experimente durchaus auch positive Ziele verfolgen. Man denke etwa an die Bekämpfung von Erbkrankheiten oder die Entwicklung neuer Medikamente. Hier tritt offenbar ein *Wertkonflikt* auf, d. h. indem ein Wert realisiert wird – z. B. ein anders vielleicht gar nicht erzielbarer medizinischer Fortschritt für die Menschheit –, sind möglicherweise andere Werte – z. B. die Menschenwürde – dadurch bedroht. In dieser Situation obliegt es der Ethik zu klären, welches der *höhere Wert* ist. Zum *Applikationsproblem* der Ethik angesichts der neuen Möglichkeiten technischer Machbarkeit gehört in diesem Sinn auch die Klärung der damit implizierten *Wertkonflikte*. Das schließt die Verdeutlichung, Rechtfertigung und eventuell auch Modifikation der geltenden *Werthierarchie* mit ein, aus der sich ergibt, welches der höhere und welches der niederrangigere Wert ist.

Eine *neue Ethik* ist damit also zunächst im Sinn des *Applikationsproblems* gefordert, d. h. die Aufgabe besteht hier darin, zu klären, ob und wie die *schon verfügbaren* ethischen Normen auf neue, technikerzeugte, aber ethisch eben noch nicht eingeordnete Tatbestände angewendet werden können, oder in umgekehrter Blickrichtung: Diese Tatbestände müssen überhaupt erst ethisch evaluiert und wertmäßig subsumiert werden. Das Neue einer solchen Ethik besteht hier also nicht in neuen Normen oder Werten (dazu im folgenden), sondern in der Klärungsleistung mit Bezug auf *neuartige Anwendungsfälle*. Die Industriegesellschaft entwickelt in dieser Hinsicht, wie gesagt, einen immensen und ständig wachsenden ›Ethikbedarf‹, was u. a. dazu geführt hat, daß Großkliniken, Konzerne und staatliche Organisationen heute schon eigene *Ethikabteilungen* betreiben, in denen übrigens auch Philosophen beschäftigt sind – so wie auch in Beratungs- und Fortbildungsinstituten für Politik und Wirtschaft, die ihre Existenz in vieler Hinsicht ebenfalls den neuen Applikationsschwierigkeiten technikerzeugter Ethikprobleme verdanken. Nebenbei bemerkt hat sich damit eine ganz neue Berufsperspektive für Philosophen eröffnet.

### ›Post-klassische‹ Aspekte einer Ethik des Technikgangs im Zeitalter der Massentechnisierung

Ging es im vorherigen um die Frage der ethischen Evaluation neuer, technikerzeugter Möglichkeiten, so wird es nun darum zu tun sein,

das Problem der mit diesen immer auch verbundenen *Nebenfolgen* unter philosophisch-ethischem Aspekt zu diskutieren. Diese Überlegungen betreffen zentral die Auswirkungen der Technikentwicklung auf die natürliche Umwelt des Menschen und damit *ökologische Zusammenhänge*. Sie sind insofern dem neuen Gebiet einer ›*Ökoethik*‹ zuzurechnen. Auch in diesem Kontext, so wird sich zeigen, ergeben sich völlig neuartige ethische Probleme, und zwar nicht mehr nur unter dem Aspekt ethischer Applikation, sondern nun auch in einem grundsätzlicheren Sinn, der den Rahmen der klassischen Ethik sprengt und damit gewissermaßen ›*post-klassische*‹ *ethische Prinzipien und Ethikbegründungen* fordert. Wie ist das zu verstehen? Ich muß dazu etwas weiter ausholen:

Wesentlich ist zunächst einmal, daß der Naturzusammenhang, wie uns eigentlich erst heute klar geworden ist, durch sensible Gleichgewichte bestimmt ist, die auf hochvernetzten Regelkreisstrukturen beruhen. Jeder technische Eingriff in dieses System impliziert dadurch die Gefahr unbeabsichtigter, indirekter Nebenwirkungen. Um dafür ein *Gleichnis* zu haben: Man öffnet die Haustür, und im Schlafzimmer – also ganz woanders – fällt eine Vase um, weil das Fenster dort nur angelehnt ist und beim Öffnen der Tür ein Zug entsteht, so daß der Fensterflügel gegen die Vase stößt. Das ist freilich nur eine simplifizierende Analogie für den Mechanismus unbeabsichtigter, indirekter Nebenwirkungen technischer Innovation.

Entscheidend für die ethische Beurteilung ökologischer Schäden ist nun, daß solche Schäden nicht durch gelegentliche Eingriffe *einzelner* in den Naturzusammenhang entstehen, sondern wesentlich als eine Folge der *Massentechnisierung* zu begreifen sind. Erst durch die Möglichkeit massenhaften Technikkonsums, die selbst eine Folge der modernen Technikentwicklung ist, kommt es zu Verschiebungen der vernetzten Naturgleichgewichte und damit zu unbeabsichtigten, indirekten Auswirkungen irgendwo und irgendwann im ökologischen System der Natur.

Hier zeigt sich: Charakteristisch für ökologische Technikfolgen ist deren *hochgradige Indirektheit*, und zwar in zweierlei Hinsicht: (1) Sie sind indirekt in *räumlicher* und *zeitlicher* Hinsicht: Unökologisches Handeln wirkt sich aufgrund der ökologischen Vernetzung der Natur in der Regel an einem anderen Ort und möglicherweise erst weit in der Zukunft nachteilig aus. (2) Ökofolgen sind indirekt auch in *persönlicher* Hinsicht: Unökologisches Handeln einzelner führt erst im Ver-

ein mit ähnlichem Handeln anderer zu Ökoschäden. Diese beruhen also auf Kumulationseffekten; und genau deshalb sind sie erst im Zuge der Massentechnisierung aufgetreten.

Diese mehrfache Indirektheit ökologischer Technikfolgen in räumlicher, zeitlicher und personeller Hinsicht stellt uns vor ein neues, noch kaum handhabbares ethisches Problem – wieso? Die *klassische Verantwortungsethik* fordert die Berücksichtigung der *Folgen* einer Handlung. Damit sind aber *die* Handlungsfolgen gemeint, die dem einzelnen Handelnden hier und jetzt unmittelbar zurechenbar sind. Wenn ich ein Haus anzünde, bin ich schuld an dem damit unmittelbar verursachten Schaden. Demgegenüber sind die vom einzelnen verschuldeten *ökologischen* Schäden (z. B. durch Energieverschwendung, Umweltverschmutzung usw.) für sich genommen derart geringfügig, daß sie häufig kaum auszumachen sind und so gesehen auch ethisch als vernachlässigbar erscheinen könnten. Erst in der Summe, vielleicht auch ganz woanders und möglicherweise erst weit in der Zukunft ergeben sich die verheerenden Effekte, die menscheitsbedrohende Ausmaße annehmen können. Eben diese *hochgradige Indirektheit* ist ein *technikerzeugtes, völlig neuartiges Phänomen*, dessen ethische Bedeutung für die klassische Verantwortungsethik gar nicht greifbar ist. Dem entspricht, daß das *ökologische Unrechtsbewußtsein* des einzelnen allenfalls rudimentär entwickelt ist. Autofahren ohne Not, ›Festbeleuchtung‹ als Regelfall, Müllorgien etc.: Daß das durchaus *verwerfliche* Handlungen sind, dafür ist breite gesellschaftliche Einsichtsfähigkeit und Akzeptanz noch kaum vorhanden.

Kein Zweifel: Die klassische Ethik muß in einer wesentlichen Hinsicht erweitert und ergänzt werden. In diesem Zusammenhang möchte ich vier grundsätzliche Probleme diskutieren: (a) Welche *Prinzipien* kommen für eine solche ›post-klassische‹ Ethik in Frage, und worin unterscheiden sie sich von den Prinzipien der klassischen Ethik? (b) Welche *Pflichten* ergeben sich daraus? (c) Wie lassen sich die präbendierten neuen Prinzipien *begründen*? (d) Was folgt daraus für das *Mensch-Natur-Verhältnis*? Diesen Fragen werde ich mich im folgenden zuwenden.

#### Prinzipientheoretische Probleme

Das Grundprinzip der klassischen Verantwortungsethik besagt, wie schon bemerkt, daß jeder für die ihm zurechenbaren Folgen seines

Handelns verantwortlich ist. Im Fall technikbedingter Ökofolgen freilich greift dieses Prinzip, wie sich zeigte, für das individuelle Handeln zu kurz, eben wegen der hochgradigen Indirektheit der Effekte. Die desaströsen und damit auch ethisch relevanten Folgen unökologischen Verhaltens ergeben sich erst in der Summe vieler Einzelhandlungen und im allgemeinen zudem nicht im räumlichen und zeitlichen Umkreis dieser Handlungen selbst – nicht hier bei uns, sondern möglicherweise im fernen Osten und erst in Jahrzehnten oder Jahrhunderten.

Das konzeptuelle Problem, das hier auftritt, betrifft also zentral den Begriff der *Handlungsfolgen* und deren *ethische Zurechenbarkeit*. Wesentlich ist, daß auch der einzelne für die Folgen seines unökologischen Handelns verantwortlich gemacht werden kann. Dies führt zu der Forderung, das individuelle Handeln gleichsam *hochzurechnen*, weil nur so die ökologisch relevanten Technikfolgen *sichtbar* werden können. Ich muß also von *meinem* Handeln extrapolieren auf die Auswirkungen *kollektiven* Handelns. Ich als einzelner muß sozusagen eine allgemeine Gesetzgebung antizipieren, um so, wie durch ein Vergrößerungsglas, meine Pflichten als einzelner zu erkennen. Diese Forderung, im Umgang mit Technik *globale* Maßstäbe anzulegen, wäre so als ein Grundprinzip einer quasi ›post-klassischen‹, ökologischen Ethik zu verstehen; ich möchte es kurz als *Globalisierungsprinzip* bezeichnen.

Es könnte vielleicht so scheinen, als sei dieses Postulat durchaus schon von der klassischen Ethik, nämlich in der praktischen Philosophie Kants, formuliert worden. Auch das Kantische ›Sittengesetz‹, der sogenannte *Kategorische Imperativ*, fordert ja den Übergang von der individuellen zur *universellen* Perspektive: ›Handle so, daß die Prinzipien deines Handelns zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung gemacht werden könnten‹. Gefordert ist hier also die *Universalisierung* der individuellen Handlungsprinzipien. Ist mit diesem *Universalisierungsprinzip* nicht auch schon eine ›Hochrechnung‹ in räumlicher, zeitlicher und personeller Hinsicht gefordert?

Dem ist folgendes entgegenzuhalten: Erstens geht es Kant ausdrücklich nicht um die realen *Handlungsfolgen*, sondern allein um den ›guten Willen‹, wie er sich ausdrückt, also um die dem Handeln zugrundeliegende moralische *Gesinnung*. Kants Ethik ist eine reine *Gesinnungsethik*, keine *Verantwortungsethik*, für die gerade die *Folgen* des



Handelns ethische Bedeutung haben. Für Kant wäre das ein Unding, und zwar deshalb, weil die Folgen *empirische* Tatbestände betreffen, die als solche nicht mehr in die Kompetenz ›reiner praktischer Vernunft‹ fallen. Aufgrund ihres empirischen Charakters, argumentiert Kant, sind sie von zahllosen, zufälligen Bedingungen der Erfahrungsrealität abhängig, die von der erfahrungsunabhängigen reinen Vernunft darum nicht zu vertreten sind. In der Verfügbarkeit reiner praktischer Vernunft liegt nach Kants Überzeugung eben nur der vernünftige Wille, nicht die Empirie.

Damit ist auch deutlich, daß Kants Universalisierungsprinzip *rein logisch* gemeint ist. Die Forderung, daß sich die Prinzipien meines Handelns zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung eignen sollen, ist so im Grunde nur das Postulat einer *logisch widerspruchsfreien Verallgemeinerbarkeit* meiner Handlungsmaximen. Wie das gemeint ist, läßt sich besonders gut am *Beispiel der Lüge* verdeutlichen, auf das auch Kant wiederholt zurückgreift: Würde die Lüge zum Prinzip des allgemeinen Umgangs miteinander erhoben, so würde Kommunikation dadurch schlechterdings unmöglich, denn keiner Aussage wäre zu trauen. Andererseits setzt die Lüge aber – als verdeckte – die Möglichkeit von Kommunikation *voraus*, denn als Lüge funktioniert sie ja nur dadurch, daß sie für wahr genommen wird, mit anderen Worten: Die Lüge als allgemeines Prinzip macht Kommunikation unmöglich, die sie andererseits aber selbst voraussetzt. Die Universalisierung der Lüge führt somit zu einer *logischen Inkonsistenz*. Die Allgemeingültigkeit der Vernunft wäre dadurch verletzt, und das ist für Kant der Beweis, daß dies kein moralisch akzeptables Handlungsprinzip sein kann. Im übrigen wird hier eine *unausdrückliche Voraussetzung* Kants sichtbar, denn er ist offenbar der Meinung, daß die widerspruchsfreie Vernunftallgemeinheit auch einen *ethischen Wert* repräsentiert.

Kurzum: Zwischen Kants Universalisierungsprinzip und dem ökologischen Globalisierungsprinzip liegen Welten. Denn die Globalisierung betrifft, in krassem Gegensatz zur gesinnungsethischen Auffassung Kants, die *empirischen Handlungsfolgen*. Und was in der Globalisierungsperspektive sichtbar wird, ist ferner nicht, daß unökologisches Handeln zu einem *logischen* Widerspruch führt, sondern daß es vielmehr im Widerspruch zu *empirischen* Werten steht – z. B. ›Gesundheit‹, ›Lebensqualität‹ usw. –, was außerdem nur unter Heranziehung einschlägigen *empirischen Wissens* erkennbar ist. Im Unter-

schied also zum rein logischen Universalisierungsprinzip Kants fordert das Globalisierungsprinzip eine *empirische Universalisierung*, wobei die Existenz *empirischer Werte* unterstellt ist und die Frage der Wertverletzung zunehmend nur noch *empirisch-wissenschaftlich* zu klären ist (wie etwa im Fall des Treibhauseffekts aufgrund von CO<sub>2</sub>-Emission).

Auch das Globalisierungsprinzip fordert also – darin gleicht es dem Kantischen Sittengesetz noch – eine Universalisierung, jedoch nicht, wie Kants Prinzip, eine rein logische, sondern eine *empirische* Universalisierung. Durch diese, hier ›Globalisierung‹ genannt, geht es aber zugleich über die *klassische Verantwortungsethik* hinaus, der die *globale* Perspektive – in räumlicher, zeitlicher und personeller Hinsicht – ja fehlt. Das ›Prinzip Verantwortung‹<sup>1</sup> gewinnt hier einen mundialen, weltumspannenden Sinn. Das Globalisierungsprinzip verbindet in dieser Weise Kantische und verantwortungsethische Momente. Es bewahrt Wesentliches beider Auffassungen und geht zugleich über jede derselben entscheidend hinaus.

Natürlich hebt es *deren* Geltung dadurch nicht auf. Nach wie vor gilt, daß die Lüge, zum allgemeinen Prinzip erhoben, die Möglichkeit von Kommunikation vernichten würde, die sie als Lüge andererseits voraussetzt. Diese *logische* Inkonsistenz ist für menschliches Denken in der Tat inakzeptabel; daran hat sich nichts geändert. Da wir ferner als reale Menschen in einer realen Welt leben, betrifft unser reales Handeln auch andere Menschen, ist daher ethisch von Bedeutung und hinsichtlich seiner *empirischen Folgen*, zumindest soweit sie uns unmittelbar zurechenbar sind, zu verantworten: Auch dieses klassisch-verantwortungsethische Prinzip hat seine Wahrheit heute nicht verloren. Aber im Blick auf den grenzüberschreitenden Charakter ökologischer Systeme, der uns *globale Verantwortung* abfordert, ist es nicht mehr zureichend. Das *Globalisierungsprinzip* nun geht entscheidend über beide klassisch-ethische Prinzipien hinaus und kann daher zu Recht als ein *post-klassisches* Ethikprinzip angesprochen werden.

#### Aspekte einer neuen Pflichtenlehre

In Verbindung mit empirischen Werten wie ›Lebensqualität‹, ›Gesundheit‹ usf. sind aus dem Globalisierungsprinzip weitere *Pflichten*, also Gebote und Verbote, herleitbar. Zu diesem Zweck ist nur zu prüfen, ob bestimmte Verhaltensweisen bei Globalisierung eine *Wert-*

verletzung zur Folge haben. Autofahren ohne Not muß danach in der Tat als eine verwerfliche Handlung gelten, weil es, in globaler Perspektive, zu Gesundheitsschädigungen, ›Treibhauseffekt‹ usw. führt. Daß derartige Zusammenhänge, wie schon bemerkt, in räumlicher, zeitlicher und personeller Hinsicht *hochgradig indirekt* sind und zudem einschlägiges *empirisches* Wissen erforderlich machen, bedeutet, daß die Ethik insoweit schwerer geworden ist als in älteren, vorindustriellen Zeiten. Daß damit auch erhebliche Akzeptanzschwierigkeiten verbunden sind, liegt auf der Hand, zumal das benötigte empirische Wissen, wie gesagt, vielfach überhaupt nur über aufwendige empirische Forschungen zu gewinnen ist. Dadurch und durch die Extrapolation in die Globalperspektive ist es überdies mit erheblichen *Unsicherheiten* behaftet, hinter denen sich der Handelnde leicht verschanzten kann – wir alle kennen das: ›Ob sich der Treibhauseffekt wirklich katastrophal auswirken wird, ist noch nicht schlüssig erwiesen‹... Außerdem kann man der Meinung sein, daß man für Autofahren, Energieverbrauch usw. ja auch *bezahlt* und mögliche Spätschäden damit schon *abgegolten* seien. Wie wir wissen, ist das tatsächlich nicht der Fall; dazu wäre zumindest eine striktere Anwendung des ›Verursacherprinzips‹ notwendig.

Nun, welche Pflichten lassen sich konkret benennen? Das ist ja die Frage. Aus dem *Globalisierungsprinzip*, so ist deutlich, folgt zunächst und vor allem, daß das Handeln in einer hochtechnisierten Welt das zukünftige Schicksal der *Menschheit insgesamt* mitzubedenken hat. H. Jonas (1982) fordert dergestalt eine ›*Zukunftsethik*‹, deren erste Sorge darauf gerichtet sei, daß der Bestand der Menschheit um keinen Preis durch die Technikentwicklung gefährdet werden dürfe. Er plädiert diesbezüglich für eine ›*Heuristik der Furcht*‹, wie er sagt (63 f, 70 f), wonach Risiken grundsätzlich höher zu gewichten seien als die möglichen Vorteile technischen Fortschritts, und zwar um so stärker, je mehr sie zentrale Menschheitsinteressen betreffen: Nur so sei der notorischen *Unsicherheit* Rechnung zu tragen, die allem empirischen Wissen, also auch dem für die Globalisierung benötigten, anhaftet.

Eine andere Implikation des Globalisierungsprinzips: V. Höhle (1991) tadelt im Sinn globaler Verteilungsgerechtigkeit die unglaubliche Verschwendungssucht der Industriestaaten und hält daher eine gewisse Rückbesinnung auf *asketische Ideale* für dringlich:<sup>2</sup> ›Vielleicht ist die Wiederbelebung stoischer Ideale die letzte Chance, die die Menschheit noch hat‹ (80). In der Tat sollten wir den Lebenssinn nicht in

Konsum und materiellem Genuß suchen. Und vermutlich ließe sich durch eine ›neue Sparsamkeit‹ auch Verzicht leisten auf gefährliche Großtechniken, also Technikformen, die notwendig mit Zentralismus und überwachungsstaatlichen Einschränkungen verbunden sind.

Damit sind auch schon *politische Konsequenzen* des Globalisierungsprinzips angesprochen; einige weitere seien noch erwähnt: So schließt die Globalisierung, zunächst für den einzelnen, auch die Pflicht ein, sich um *ökologisch relevantes Wissen* zu bemühen. Da dieses aber, wie gesagt, zunehmend nur noch wissenschaftlich zu gewinnen ist, ergibt sich daraus weiter eine Forderung an die Politik, die *ökologische Forschung* zureichend zu fördern. Ebenso wäre die Seite der *Technikentwicklung* als eine politische Aufgabe zu verstehen, und zwar nicht nur als *Folgenabschätzung* der je *schon vorhandenen* Technik – dann wäre es vielleicht schon zu spät! –, sondern wesentlicher im Sinn *voraussehlender Technikplanung*, und zwar mit betont sozial-ökologischer Ausrichtung. *Wissenschaftspolitisch* wäre, dem Geist des Globalisierungsprinzips entsprechend, die Forderung zu stellen, daß die Wissenschaft, bei aller notwendigen Spezialisierung, niemals den *ganzheitlichen* Aspekt aus dem Blick verlieren darf. Eine hochspezialisierte Forschung ist zwar wichtig, weil wissenschaftliche Fortschritte anders nicht mehr zu erzielen sind. Aber diese müssen dann auch hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Bedeutung und Berechtigung reflektiert werden. Dazu müssen sie der Öffentlichkeit vermittelt, bezüglich ihrer globalen Auswirkungen erläutert und zu den Resultaten anderer Wissenschaften in Bezug gesetzt werden. In diesem Sinne ist auch eine verstärkte *Interdisziplinarität* der Wissenschaften zu fordern. Insbesondere muß die Kommunikation zwischen Natur- und Geisteswissenschaften intensiviert werden. Denn wenn es zutrifft, daß die letzteren für die Belange des ›Geistes‹, und das heißt ja des Menschlichen im umfassenden Sinn, zuständig sind, so ist es an ihnen, diese Belange auch im Hinblick auf Forschungs- und Technikentwicklungen zu verdeutlichen; so wie sich umgekehrt die Natur- und Technikwissenschaften verstärkt auch für geisteswissenschaftliche Perspektiven öffnen müssen.

Sehr konkrete Überlegungen bezüglich der *Umsetzung* ökopolitischer Forderungen finden sich wiederum bei Höhle (1991). So sei etwa der *Eigentumsbegriff* – also ein Grundelement westlicher Marktwirtschaft – zu überdenken im Hinblick auf sozial und ökologisch relevante Güter wie die Luft, die Meere, der tropische Regenwald. Es

leuchtet ein, daß darüber nicht privat verfügt werden sollte, sondern daß solche Güter in öffentliches Eigentum zu überführen wären. Zugleich aber sei am Prinzip der Marktwirtschaft grundsätzlich festzuhalten, weil sich – wie die Menschen nun einmal sind – nur so eine effiziente Wirtschaft und damit auch Umweltpolitik machen ließe. Diese hätte *ordnungspolitische Rahmenbedingungen* vorzugeben, etwa die konsequente Anwendung des *Verursacherprinzips* nach dem Motto: »Die Preise müssen die Wahrheit sagen«. Darüberhinaus wäre an sehr fühlbare *Umweltsteuern* zu denken, die, worauf E. U. v. Weizsäcker (1989) nachdrücklich hinweist,<sup>3</sup> ökologisch wirksamere Instrumente sind als die Festsetzung von *Grenzwerten*: Denn das erzeugt die Motivation, die Grenzwerte nicht nur zu erreichen, sondern auch zu unterschreiten. Höfle empfiehlt ferner, das *Umweltministerium* aufzuwerten und in Zukunft als gleichrangig etwa mit dem Außen-, Wirtschafts- und Finanzministerium zu behandeln (1991, 129 f). Er macht weiter geltend, daß Ökopolitik – wegen der wirtschaftlichen, industriellen und ökologischen Verflechtungen der Einzelstaaten – *grenzüberschreitend* sein müsse. Das Prinzip einzelstaatlicher Souveränität werde damit zunehmend fragwürdiger (141), und über kurz oder lang habe an dessen Stelle die *Idee des Universalstaates* zu treten (135). Nur in einem solchen Rahmen sei auch eine Lösung des *Dritte-Welt-Problems* als eines der bedrohlichsten Menschheitsprobleme (in wirtschaftlicher, sozialer, ökologischer, militärischer und kultureller Hinsicht) zu erhoffen.

Damit sind nur einige der philosophischen, ethischen und auch politischen Konsequenzen des Globalisierungsprinzips angedeutet. Zusammen mit empirischen Werten und empirischen Rahmenbedingungen ergeben sich aus diesem also sehr konkrete Forderungen für das Handeln in sozial-ökologischer Hinsicht. Allerdings ist die *Geltung* des Globalisierungsprinzips dabei immer schon *vorausgesetzt* worden. Es stellt sich somit die Frage, ob sich dafür auch eine *philosophische Begründung* angeben läßt. Hierzu einige Überlegungen zum Grundsätzlichen.

#### Begründungstheoretische Probleme

Das Globalisierungsprinzip fordert, den Übergang von der individuellen Handlungsperspektive zur globalen Perspektive in räumlicher, zeitlicher und personeller Hinsicht zu vollziehen. Welche Schwierigkeiten sich diesbezüglich in *begründungstheoretischer* Hinsicht erge-

ben, soll hier insbesondere für die Forderung *zeitlicher Globalisierung* näher verdeutlicht werden. Man denke etwa – um ein Beispiel zu haben – wiederum an das kollektive Autofahren, dessen Auswirkungen mutmaßlich *erst in der Zukunft* zu einem gravierenden ›Treibhauseffekt‹ führen, dadurch möglicherweise Überschwemmungen ganzer Länder, Massenmigrationen und Verteilungskriege mit modernen Massenvernichtungswaffen zur Folge haben. Die Handlungsfolgen betreffen in diesem Fall also noch gar nicht existierende Personen und die für diese relevanten Werte. Kann man aber Werte verletzen, die *nicht-existente* Personen betreffen? Im Globalisierungsprinzip ist die Möglichkeit einer solchen Wertverletzung unterstellt, während die klassische Ethik nur das *zwischenmenschliche* Handeln, also Personen *in einer gemeinsamen Gegenwart* betrifft. Das verdeutlicht einmal mehr den post-klassischen Charakter des Globalisierungsprinzips, und die philosophische Frage, die sich hier stellt, geht dahin, ob sich etwas Derartiges auch *begründen* läßt.

Das Problem ist in dem großartigen Werk von Jonas (1982) mit großer Eindringlichkeit diskutiert worden. Seine Argumentation kann etwa so wiedergegeben werden: Eine Zukunftsethik, wie er sie fordert, betrifft Menschen, die heute noch gar nicht existieren und womöglich, so könnte man hinzufügen, gerade aufgrund unseres unökologischen Handelns in der Gegenwart, vielleicht niemals existieren werden. Die für eine Zukunftsethik unterstellten *Werte* können mithin nicht an real existierende Menschen gebunden werden, und so bleibt nur die Möglichkeit, statt dessen nun die *Idee des Menschseins* als Wert auszuzeichnen. ›Idee des Menschseins‹ ist aber eine *ontologische* Kategorie, mit der so etwas wie ein ideales und damit *zeitenthobenes Sein* ins Auge gefaßt ist, und in diesem Sinn ist eine Zukunftsethik nur noch *ontologisch* begründbar.

Jonas setzt hierzu beim *Begriff der Natur* an. Er macht geltend, daß der auf Descartes zurückgehende Naturbegriff *reduktionistisch* sei, indem er Natur als das pure, rein quantitativ bestimmte materielle Sein faßt. ›Zwecke‹ und gar ›Werte‹ haben darin keinen Ort und werden als lediglich *anthropomorphe Deutungsweisen* des Naturseins interpretiert. Dieses Naturverständnis hat die gesamte Neuzeit bis in die Gegenwart dominiert und ist damit auch für die Schwierigkeiten mitverantwortlich, die wir heute mit der Natur haben. Der cartesianisch-reduktionistische Naturbegriff müsse daher, so Jonas, verabschiedet und durch einen adäquateren ersetzt werden.

Jonas macht dafür geltend, daß der Natur selbst *Zwecktätigkeit* zugeschrieben werden müsse. Zwecke setzen aber *Werte* voraus, denn Zwecke sind sie dadurch, daß sie Werte zu realisieren suchen. Aus diesem Grund sei die Natur ›alles andere als wertfrei – wie die herkömmliche Naturwissenschaft annimmt. Jonas fügt allerdings gleich hinzu: Damit sei freilich noch nicht ausgemacht, ›ob es in unser Belieben gestellt oder unsere Pflicht ist, ihrer ‚Wertentscheidung‘ beizupflichten. [...] Diese Frage kann nicht mehr die Zwecklehre, die jenen Nachweis führte, sondern muß die Wertlehre beantworten‹. Doch werde ›sich herausstellen‹, daß mit der Einsicht in die Zwecktätigkeit der Natur auch für die Ethiktheorie ›schon die entscheidende Schlacht gewonnen‹ sei (1982, 150). Jonas diskutiert in diesem Zusammenhang das *Paradigma des Neugeborenen*, ›dessen bloßes Atmen unwidersprechlich ein Soll an die Umwelt richtet, nämlich: sich seiner anzunehmen. Sieh hin und du weißt‹ (235, auch 85 ff, 234 ff, 240 ff). Jonas spricht geradezu von einem ›ontologischen‹ Sollen (234), und das heißt: Das *Sollen* folge hier unmittelbar aus dem *Sein* des Neugeborenen.

Nun ist es ein bekannter Satz der Ethik, daß aus einem Sein niemals auf ein Sollen geschlossen werden kann. Wer das versucht, macht sich des sogenannten *Naturalistischen Fehlschlusses* schuldig, der auf einer Verwechslung von Sein und Sollen beruht. Ohne mindestens eine *normative* Prämisse läßt sich grundsätzlich keine Sollensvorschrift herleiten. Aber kann es dann überhaupt eine *ontologische* Sollensbegründung geben, wenn ›Ontologie‹ doch ›Seinslehre‹ bedeutet? Kann das Sollen in einer Seinslehre überhaupt einen Ort haben? Die Antwort darauf ist schon angedeutet worden: Es muß offenbar auch so etwas wie ein *Sein von Werten* angenommen werden, und der Wertcharakter hat in der Tat einen *normativen* Sinn: Das Werthafte repräsentiert ja eine vor anderen *ausgezeichnete* Möglichkeit, die als solche präferiert werden *soll*. Das Sein von Werten wäre damit als der *Sonderfall* eines Seins zu verstehen, das ein Sollen einschließt und in diesem Sinn eben *nicht* zu einem Naturalistischen Fehlschluß führt.

Eine philosophische Ethikbegründung, wie sie Jonas vorschwebt, erforderte also eine *ontologische Werttheorie*. Der bloße Hinweis auf das physische Sein des Neugeborenen ist dafür natürlich unzureichend. Die geforderte Werttheorie kann wohl nur im Rahmen einer umfassenden Ontologie gelingen, in der dann auch die Ethik ihren Ort und ihre Begründung hätte. Ein solches Denksystem müßte in

der Lage sein, seine eigenen Prinzipien zu begründen, um der Gefahr dogmatischer Beliebigkeit zu entgehen. Nur auf einer solchen prinzipientheoretischen Grundlage wären dann auch fundierte Aussagen möglich, von denen her die *Idee des Menschseins* als ein zeitenthobener Wert ausgezeichnet werden könnte. Eine solche Theorie liegt bislang nicht in ausgearbeiteter Form vor, doch sind Ansätze dazu immerhin erkennbar. Aussichtsreichster Kandidat für einen derartigen Denkwurf ist m. E. eine philosophische Theorie vom Typ eines *Objektiven Idealismus*,<sup>4</sup> also einer Philosophie mit Platonisch-Hegelscher Orientierung. Ontologisches Grundprinzip ist danach ›das Ideelle‹ im Sinn einer *Fundamentallogik*.<sup>5</sup> Ich kann das an dieser Stelle nicht näher begründen und möchte nur auf einige Konsequenzen eines solchen Denkansatzes für das Begründungsproblem einer Ökoethik hinweisen:

Wesentlich für unseren Zusammenhang ist, daß damit auch ein *nicht mehr reduktionistisches Naturkonzept* möglich wird. Der auf Descartes zurückgehende Naturbegriff, der, wie schon bemerkt, für die gesamte neuzeitliche Wissenschafts- und Technikentwicklung bestimmend war, hatte zu einer fatalen Unterbestimmung und Abwertung der Natur geführt. Insbesondere ist sein quantitativer Charakter als Grund dafür zu erkennen, daß das Verständnis *naturhafter Ganzheiten* dramatisch unterentwickelt blieb. Die Naturwissenschaft hat daher lange Zeit die Möglichkeit autonomer natürlicher Systeme nicht zu denken vermocht, und es ist unmittelbar evident, daß dieses Unvermögen zuletzt zum *Ökoprobem* führen mußte. Im Gegenzug dazu ist der *idealistische Naturbegriff* zu sehen – den ich nicht anstehe, als das wohl durchdachteste Naturkonzept, das die philosophische Tradition hervorgebracht hat, zu bezeichnen. Im Unterschied zum cartesianisch-reduktionistischen Naturbegriff ist er *ganzheitlich* orientiert und ermöglicht damit auch einen neuen Zugang zum Verständnis ökologischer Zusammenhänge. Natur und Geist sind hier zudem von vornherein aufeinander bezogen. Und die Natur selbst ist nach dieser Auffassung, als Manifestation eines ihr zugrundeliegenden Ideellen, ein *werthafte* Sein. Als solchem kommt ihr dann auch ein *Eigenrecht* zu, das zu respektieren und heilig zu halten ist. Die Natur ist damit selbst ›Objekt sittlicher Pflichten‹, da ›sie an den idealen Strukturen partizipiert – sie verwirklicht Werte, und diese Werte dürfen nicht ohne Not zerstört werden‹ (Hösle 1991, 72 f).

Es ist deutlich, daß damit auch insofern neue Perspektiven einer Ökoethik eröffnet sind, als diese nun nicht mehr nur *anthropozentrisch*,

d. h. allein an menschlichen Bedürfnissen orientiert ist. Es wird so vielmehr auch möglich, Prinzipien der *Naturbewahrung* zu begründen, die uns in gewissem Umfang auf Formen der *Achtung der Natur gegenüber* verpflichten, und zwar *unabhängig* von egoistischen Motiven menschlichen Nutzens oder Schadens. Das gilt dann aber auch für den Umgang mit Technik und die Weiterentwicklung technischer Machbarkeiten. Natur ist danach – in einem noch näher zu bestimmenden Sinn – als ein *schutzwürdiges Gut* zu verstehen.

### Jenseits des Anthropozentrismus

Der *Anthropozentrismus*, der das menschliche Selbstinteresse in den Mittelpunkt stellt, ist im Sinn eines objektiv-idealistischen Naturbegriffs also nicht das letzte Wort. Sicher: Das anthropozentrische Argument, daß der Mensch eine Naturseite habe und Naturzerstörung für ihn deshalb Selbstzerstörung bedeuten würde, ist keineswegs falsch. Aber das würde eine totale Funktionalisierung und Technisierung der Natur nicht ausschließen. Im Extrem könnte dies auf eine völlig artifizielle Reißbrettumwelt hinauslaufen, in der nichts mehr »von Natur«, sondern alles technisch im Sinn der Sicherung physischer Subsistenzbedingungen des Menschen arrangiert wäre. Flüsse etwa würden als Kloaken genutzt; das Trinkwasser würde chemisch gereinigt, und Fische würden im Aquarium gehalten. Artenschutz oder allgemeiner: die Erhaltung einer *intakten Natur* wäre so jedenfalls nicht zu begründen.

Intuitiv hat eine intakte, lebendige, leuchtende Natur etwas mit »Lebensqualität« zu tun. Wir suchen immer wieder unserer durchgeplanten Welt zu entfliehen, um »am Busen der Natur« neue Kraft zu gewinnen. Diese elementare Erfahrung bietet sicher ein *intuitives* Argument für den Naturschutz. Für die Ökologiedebatte wäre indes wichtig zu klären, ob und wie sich dies möglicherweise rational rekonstruieren ließe, um dem Vorwurf »idyllisierender Betonung von Harmonie und Gleichgewicht in der Natur« zu entgehen.<sup>6</sup>

Von einem *objektiv-idealistischen Naturbegriff* her scheint mir das in folgender Weise möglich zu sein: In dieser Perspektive ist die Natur gewissermaßen als eine *Manifestation* des ihr zugrundeliegenden *ideellen Prinzips*, als ein »Bild der göttlichen Vernunft« zu deuten, wie Hegel einmal sagt,<sup>7</sup> mit anderen Worten: In Gestalt einer sich selbst erhaltenden, sich beständig neu gebärenden *natura naturans*, und nur

so, hätte der Mensch gleichsam die *unmittelbare Anschauung* eines ewig aus sich Existierenden, gegen die der von der Natur abgefallene menschliche Geist als etwas Willkürliches, Künstliches, geschichtlich Vergängliches erscheint. Ich glaube, der hochemotionale, quasi metaphysische Charakter des *Naturerlebnisses* wird von daher grundsätzlich verständlich und damit auch die *Legitimität* des Interesses an der Bewahrung einer lebendigen, selbsterhaltenden, ewigen Natur, die als solche in der Tat etwas Erhebendes und zugleich Bergendes und Tröstliches hat. Das Gefühl der Tristesse dagegen, der Ungeborgenheit und Trostlosigkeit in den Steinwüsten der Städte, die nicht einmal mehr die Ahnung einer solchen Natur zulassen, ist auf der anderen Seite mit Händen zu greifen.

Mir scheint, daß die Forderung, die Natur als *intakte Natur* zu bewahren, so in der Tat *begründbar* ist: Der menschliche Geist sieht sich in objektiv-idealistischer Perspektive auf ein logisch-ontologisches Grundprinzip verwiesen, das als solches eben auch wesentliches Interesse und Verbindlichkeit für sein Dasein und alles Dasein hat. Eine unmittelbare Anschauung jenes Verbindend-Verbindlichen gewährt ihm die *Natur* als lebendige *natura naturans*. Das Naturerlebnis, das Gefühl des Gehalten- und Umgriffenseins von der All-Einheit der Natur, bietet ihm gleichsam die Möglichkeit unmittelbarer Teilhabe daran, und in diesem Sinn muß der Anspruch auf eine »heile« Natur geradezu als ein *Grundrecht* des Geistes verstanden und respektiert werden, mit anderen Worten: Auf der Basis eines objektiv-idealistischen Naturbegriffs – und offenbar nur so – ist die Forderung, die Natur als »heile« Natur *heilig* zu halten und zu bewahren, *philosophisch legitimierbar*.<sup>8</sup>

Sicher wird dem Leser hier eine gewisse Paradoxie der Argumentation nicht entgangen sein: Die Natur soll *von uns bewahrt* werden als intakte, und das heißt: als *sich selbst bewahrende* – das wird doch im Grunde gefordert. Doch diese Schwierigkeit läßt sich leicht auflösen: Manifestation jenes Grundprinzips ist in idealistischer Perspektive selbstverständlich nur die *Natur im ganzen*. Demgegenüber haben wir es vor den Toren unserer Städte oder in den Touristikzentren immer nur mit einem »Stück Natur« zu tun. Als Fragmente können solche Naturstücke aber gleichsam de-naturiert und in ihrer Selbsterhaltung paralysiert werden. Diese unsere Naturumgebung bedarf daher unserer bewahrenden Fürsorge, die sie instandsetzt, sich selbst zu bewahren und so ihrerseits *im kleinen* ein Bild der allumfassenden, ewigen

Natur zu sein. Dies läßt sich mit der Fürsorge, die wir unserem Leib angedeihen lassen, vergleichen, den wir ebenfalls erhalten, damit er sich selbst erhalten kann.

Man mag die skizzierte Naturdeutung *romantisch* nennen. In der Tat ist die *Reflexion* auf die Natur als Folge eines *bedrohten* Naturverhältnisses ein Charakteristikum der Romantik. Mir scheint aber, daß damit auch ein Aspekt des Ökologieproblems sichtbar geworden ist, der bisher im Grunde nicht angemessen berücksichtigt wurde, und zwar offenbar deshalb, weil er gar nicht auf der *naturhaften* Ebene selbst zu orten ist, sondern im *Geistigen*. Und eben dieses, daß das Ökologieproblem wesentlich auch eine geistige Dimension hat, ist m. E. nur auf der Grundlage eines objektiv-idealistischen Naturbegriffs ausweisbar und begreiflich.

Gleichwohl: Ist hier nicht doch wieder ein *menschliches Interesse* zur Grundlage des Naturerhaltungspostulats gemacht worden? Läuft der reklamierte Anspruch auf eine ›heile‹ Natur, im Gegensatz zu dem vorher Gesagten, also nicht doch wieder auf eine *anthropozentrische* Begründung ökoethischer Normen hinaus? Dazu ist zu sagen, daß Naturerhaltung hier zwar um des Menschen willen gefordert wird, aber: Das, *worum* es dem Menschen dabei geht, ist ja etwas, das *über ihn hinausweist*. Was ihm so aufgeht, ist gerade, daß er *selbst kein letzter Grund* ist. Er sieht sich vielmehr verwiesen auf ein onto-logisches Prinzip, das ihm *und* der Natur *gleichermaßen zugrundeliegt*. Beide, Geist und Natur, haben dadurch eine Affinität, die auch in ethischer Hinsicht Konsequenzen hat: eben im Sinn einer grundsätzlichen Achtung der Natur gegenüber, insofern diese, als ›heile‹ Natur, ihm gleichnishaft eine Anschauung seines eigenen Wesensgrundes vermittelt. – Der auch in dieser Weise ›post-klassische‹ Charakter einer solchen Ethik ist, denke ich, unübersehbar, einer Ethik, für deren Notwendigkeit uns erst eine durch nie dagewesene technische Machbarkeiten geprägte Welt die Augen geöffnet hat.

Insgesamt hat sich folgendes ergeben, und mit diesem kurzen Resümee schließe ich: Eine *neue Ethik* ist gefordert: Erstens im Sinn des *Applikationsproblems*, d. h. aufgrund der Notwendigkeit, neue, technikerzeugte Sachverhalte ethisch zu orten und unter schon vorhandene ethische Normen zu subsumieren; zweitens in der Perspektive einer *postklassischen Zukunftsethik* im Sinn des Globalisierungsprinzips; und drittens im Sinn einer *ontologischen Ethik- bzw. Wertbegrün-*

*ding*, die als solche auch ein verändertes – *nicht mehr nur anthropozentrisches* – Mensch-Natur-Verhältnis impliziert.

## Literatur und Anmerkungen

- <sup>1</sup> H. Jonas 1982: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/M. <sup>3</sup>1982.
- <sup>2</sup> V. Höhle 1991: Philosophie der ökologischen Krise, München 1991, 79 f.
- <sup>3</sup> E. U. v. Weizsäcker 1989: Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, Darmstadt 1989.
- <sup>4</sup> Im Unterschied zu einem *Subjektiven* Idealismus, etwa Fichtescher Prägung, der alles aus dem Prinzip des *Ich* zu begründen sucht.
- <sup>5</sup> Vgl. hierzu Höhle 1991 sowie D. Wandschneider 1985: Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur, in: Zeitschr. f. philos. Forsch. 39 (1985).
- <sup>6</sup> K. Bayertz 1987: Naturphilosophie als Ethik, in: PHILOSOPHIA NATURALIS 24 (1987), 169.
- <sup>7</sup> G. W. F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, Frankfurt/M. 1969 ff, Bd. 20, 455.
- <sup>8</sup> Demgegenüber bleibt die Auffassung einer *sakralen* Natur, etwa in der von A. Schweitzer oder auch der von K. M. Meyer-Abich vertretenen Form, ein intuitives Postulat, dessen Unausgewiesenheit und z.T. absurde Konsequenzen zu Recht von Bayertz (1987, 171 ff) kritisiert werden.