

Ökologische Ethik

An den Grenzen der praktischen Vernunft

Ulrich Thielemann

IWE
Institut für Wirtschaftsethik
Universität St. Gallen – Hochschule für Wirtschafts-, Rechts- und Sozialwissenschaften
CH-9010 St. Gallen, Guisanstrasse 11, Telefon 071 / 224 26 44, Fax 071 / 224 28 81

Ökologische Ethik

An den Grenzen der praktischen Vernunft

Ulrich Thielemann

Nr. 24

Ulrich Thielemann, Dipl.-Ök., ist seit Herbst 1988 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Forschungsstelle für Wirtschaftsethik. Der vorliegende Beitrag ist ein überarbeiteter Teil der Diplomarbeit des Verfassers, die unter der Leitung von Prof. P. Ulrich an der Bergischen Universität - Gesamthochschule Wuppertal im März 1988 fertiggestellt wurde.

2. verbesserte Aufl. Juli 1997
(1. Aufl. Oktober 1988)

Copyright 1988 beim Verfasser

ISBN 3-906548-80-5

Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung	V
1. Der Modus neuzeitlicher Naturaneignung: Das Baconsche Programm	1
2. Ökologische Ethik - In Ansehung oder gegenüber der Natur?	3
2.1 Der Anthropozentrismus der Diskursethik	3
2.2 Das ästhetische Argument (Patzig, Birnbacher)	7
2.3 Zurück zur Metaphysik? (Meyer-Abich)	13
2.4 Ökologische Ethik als Exerzitium (Kant)	20
2.5 Zum Aristotelischen Naturbegriff und zur Möglichkeit eines verstehenden Zugangs zur Natur	22
2.6 Ökologische Ethik und kommunikative Ethik	29
3. Ausblick: Zur Praxis der Naturaneignung	34
Literaturverzeichnis	42

Zusammenfassung

Die aufkeimende “ökologische Ethik” mit den Ansprüchen ethisch-praktischer Vernunft in Verbindung bringen zu wollen, ist wohl ein gewagtes Unternehmen. Seit Kant glaubt sich jene von der Frage, wie man Natur behandeln solle, entbunden. Die “Natur” bleibt der theoretischen Vernunft vorbehalten.

Eine auch ethische Reflexion des Mensch/Natur-Verhältnisses scheint insbesondere aber vor dem Erfahrungshintergrund der ökologischen Krise angezeigt. Müssen wir nicht einen anderen, gewaltloseren Umgang mit der Natur kultivieren, allein schon um überleben zu können?

Im folgenden soll daher der grundlegenden Frage nachgegangen werden, wie eine solches Handeln leitende ökologische Ethik zu denken und ob sie zu begründen wäre. Dabei werden, beim gegenwärtigen Stand der Diskussion, wohl mehr Fragen aufgeworfen, als beantwortet werden können. Ob also die ökologische Ethik mit praktischer Vernunft vermittelt werden kann, bleibt durchaus offen. Aber wir können nicht umhin, uns bei diesem Unterfangen um eben dies: praktische Vernunft zu bemühen.

1. Der Modus neuzeitlicher Naturaneignung: Das Baconsche Programm

An der Schwelle zur Moderne gab Francis Bacon die Parole aus: "Wissen ist Macht!": Man hat sich der Natur zu bemächtigen, denn im präzisierten Wissen um Natur, das methodisch im Experiment zu erlangen ist, liegt die Wurzel allgemeinen Wohls. Daher ist all denjenigen zu huldigen, die sich eben um dieses Wissen verdient machen: "Jedem, der eine wertvolle Erfindung macht, errichten wir eine Statue."¹ Im technokratischen Inselstaat "Nova Atlantis" wird ein paradiesischer Zustand (Wohl-Stand) heraufbeschworen, der mit der technischen Beherrschung der Natur im Grunde automatisch eintritt - je mehr, desto besser.

Der Modus neuzeitlicher Naturaneignung liesse sich wohl als Versuch der Verwirklichung des Baconschen Programms rekonstruieren. Doch die "unbekümmerte Naivität" Bacons in die "Segnungen" des wissenschaftlich-technischen Fortschritts zu teilen, fällt heute zunehmend schwerer.² Waldsterben, Ozonloch, Umkippen von Gewässern, Verseuchung der Böden und auch zunehmendes Versiegen der Ressourcen sind Stichworte, die die Skepsis begründen.

Das Baconsche Programm ist offenkundig gescheitert. Das, was da zur Verbesserung des Menschenloses aufgeboten wurde und wird, entpuppt sich zunehmend als Gefahr für Leib und Leben. "Die Verheissung der modernen Technik (ist) in Drohung umgeschlagen."³ Angetreten mit dem Versprechen, den Naturzwang ein für allemal zu brechen, hat es ihn eher verstärkt - zumindest wenn man den Prognosen glauben schenken darf. "Unter dem Regiment technischer Kulturen (ist) das Leben zwar für das menschliche Individuum ungefährlicher, für die Gattung Mensch jedoch gefährlicher geworden."⁴

¹ Bacon, F.: *New Atlantis*, in: *The Works of Francis Bacon*, Spedding, v.J./Ellis, R.L./Heath, D.D. (Hrsg.), London 1857-1874, Bd. 3, S. 165 f.; nach Mittelstrass, J.: *Technik und Vernunft*, in: *Wissenschaft als Lebensform: Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Frankfurt 1982, S. 52.

² Vgl. Mittelstrass (1982: 52).

³ Jonas, H.: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1984, S. 7.

⁴ Mittelstrass (1982: 81, vgl. auch 67).

Das der Baconschen Einsicht in die Möglichkeit der Umsetzung der erfahrungswissenschaftlichen Ursache in eine technische Regel - damit erkannte er das "Betriebsgeheimnis der modernen Naturbetrachtung"⁵ - entsprechende Bewusstsein hatte Hegel als "listiges" bezeichnet. "Er (der Überlister, d.V.) lässt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze: List. Die breite Seite der Gewalt wird von der Spitze der List angegriffen."⁶ Doch in ihrer Fortentwicklung verlor die experimentelle Naturwissenschaft aus dem Auge, was es da zu überlisten gilt - schon Bacon wollte in der Natur nichts weiter sehen, als ein "storehouse of matters".

Die Probleme, die wir als Angehörige technischer Kulturen mit der Natur haben, scheinen die Nötigung anzuzeigen, die Natur ernster zu nehmen, als es einem "Selbstbedienungsladen" gleichkäme; jedenfalls kann ein "Sack voll Ressourcen"⁷ nicht zurückschlagen.⁸ Doch sind wir im Grunde hier bereits mitten im Thema. Die ökologische Krise gilt es als Herausforderung der praktischen Vernunft zu begreifen.⁹ Daher wird im folgenden der Versuch unternommen, entlang der aktuellen Diskussion um eine ökologische Ethik der Frage nach der praktischen Bedeutung von Natur auf den Grund zu gehen. Welche Konsequenzen hieraus gegebenenfalls sowohl für die Beurteilung der Lage, als auch für die Praxis des Naturumgangs zu ziehen sind, soll daran anschliessend in einem kurzen Ausblick beleuchtet werden.

2. Ökologische Ethik - In Ansehung oder gegenüber der Natur?

⁵ Böhler, D.: Rekonstruktive Pragmatik: Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion. Neubegründung der praktischen Wissenschaft und Philosophie, Frankfurt 1985, S. 77.

⁶ Hegel, G.W.F.: Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805 -1806, herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg 1969, S. 199.

⁷ Hampicke, U.: Landwirtschaft und Umwelt. Ökologische und ökonomische Aspekte einer rationalen Umweltstrategie, dargestellt am Beispiel der Landwirtschaft der Bundesrepublik Deutschland (Diss.), Berlin 1977, S. 622.

⁸ Vgl. zur "List der Natur" Mittelstrass (1982: 78 ff.).

⁹ Vgl. Böhler, D.: Entwicklungsprobleme und Entwicklungsschwellen der praktische Vernunft, in: Apel, K.-O./Böhler, D./ Berlich, A./Plumpe, G. (Hrsg.), Praktische Philosophie/Ethik 1, Reader zum Funk-Kolleg, Frankfurt 1980, S. 147 ff.

In der Debatte um eine ökologische Ethik stehen sich zwei Lager scheinbar unversöhnlich gegenüber: Die einen, von der Gegenseite als Vertreter eines rücksichtslosen Anthropozentrismus bezichtigt, verneinen die Möglichkeit einer moralischen Verpflichtung gegenüber der Natur; die anderen sehen in dieser Position einen "Egoismus der Gattung" verwirklicht und plädieren für eine Verantwortungsethik nicht bloss in Ansehung, sondern gegenüber der Natur. Wird einmal das Augenmerk gelegt auf die sich angesichts der ökologischen Krise ergebenden Konflikte "innerhalb" der Gattung Mensch, bei Verneinung eines vernunftethisch relevanten Mensch-Natur-Konflikts, wird zum andern gerade dieser zum Thema gemacht (meist, das sei bereits hier angemerkt, unter Absehung der sozialen Konflikte).

Die "Anthropozentriker" können, da sie sich die vernunftethische Einsicht zu eigen machen, dass "der Mensch ... keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben (kann), als bloss gegen den Menschen",¹⁰ die Natur nicht anders denn als letztlich blosses Objekt unseres Verfügungswillens zur Geltung bringen. Daher ist es konsequent, das ökologische Problem einmal als Problem des abstrakten Überlebens in den Blick zu nehmen, als reale Infragestellung der Bedingung der Möglichkeit jeden Lebens, oder die Natur utilitaristisch als Quelle des Glücks, was sie also *für uns* ist, praxisphilosophisch einzubeziehen.

2.1 Der Anthropozentrismus der Diskursethik

Dabei stellt sich für die Vernunftethik, die sich als Diskursethik zu verstehen geben muss, die Aufgabe, sich gegen überlebensutilitaristische Positionen zur Geltung zu bringen.¹¹ Letztere meinen, aus den ökologisch-prognostischen Weltsituationsanalysen, etwa dem Bericht Meadows' über die "Grenzen des Wachstums",¹² freiheitsbeschränkende Konzepte einer "geschlossenen Gesellschaft"

¹⁰ Kant, I.: Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, § 16; Werke, Bd. 7, hrsg. von Kellermann, B., Berlin 1916. Wir werden auf die diesbezüglich eigentümliche Kantische Position noch näher eingehen.

¹¹ Vgl. zum folgenden Apel, K.-O.: Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung, in: Apel/Böhler/Berlich/Plumpe (1980: 267 ff.) sowie Böhler (1980).

¹² Meadows, B.: Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1972.

ableiten zu können, in der die aufscheinenden “ökologischen Imperative” friktionslos umzusetzen wären. Die verabsolutierte Position eines “Überlebensutilitarismus”, der das Überleben der Gattung zum höchsten Lebensziel erhebt,¹³ mündet in “machtpolitischen Lösungen der ökologischen Krise in Gestalt von Systemen der Unfreiheit”- man denke etwa an W. Harichs Staat der Naturbewahrung und Mängelverwaltung, der “Züge eines radikal-asketischen Stalinismus trägt”.¹⁴ Spätestens diese Gefahr des Aufkommens formierter Ordnungsgesellschaften verdeutlicht das ungeheure Konfliktpotential, das der ökologischen Krise erwächst. Und gerade hier liegt die “Herausforderung der praktischen Vernunft durch die ökologisch-technologische Krise”.¹⁵ Den Einfluss dieser auf die sozialen Konflikte gilt es zu reflektieren.¹⁶

Schliesslich zielen die der Tendenz nach “ökodiktatorischen” Entwürfe ja gerade auf deren gewaltsame Neutralisierung. Damit aber geraten sie in Widerspruch zur diskursiv-kommunikativen Vernunftethik.¹⁷ Diese bedient sich zu ihrer Begründung eines starken transzendentalpragmatischen Arguments. Als vernunftethisch verbindlich kann allein der Bezug auf die ideale Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft ausgewiesen werden. Diesen kann ich als Argumentierender ohne performativen Widerspruch nicht bestreiten; denn Argumentieren, als reflexive Form des kommunikativen Handelns, bedeutet die Anerkennung des - prinzipiell unbegrenzten - Adressatenkreises als mündig -, sonst hätten meine Äusserungen gar keinen Sinn - und damit als letztthinnige Prüfungsinstanz für meine Geltungsansprüche.

¹³ Vgl. kritisch Böhler (1980: 149).

¹⁴ Böhler (1980: 151).

¹⁵ Böhler (1980: 147 ff.).

¹⁶ Vgl. Apel (1980: 274 ff.).

¹⁷ Die Darstellung des Begründungsprogramms der Diskursethik kann in unserem Zusammenhang nur Skizze bleiben. Vgl. dazu grundlegend Apel, K.-O.: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: ders., Transformation der Philosophie. Bd. 2, Frankfurt 1973, S. 358 ff.; Habermas, J.: Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983, S. 53-125.

Nun ist unmittelbar einleuchtend, dass die “Überlebensutilitaristen” diese “der Rede immanenten Sittlichkeit”¹⁸ in eklatanter Weise verletzen. Darüber hinaus geraten sie in einen performativen Selbstwiderspruch. Durch den Akt ihrer Rede zielen sie auf allgemeine Anerkennungsreziprozität, der Inhalt ihrer Argumentation zielt aber gerade auf die Ausschaltung der freien Rede in unbegrenzter Öffentlichkeit.

Zielpunkt der kommunikativen Ethik nun ist die weitestgehende Verwirklichung der regulativen Idee der idealen Kommunikationsgemeinschaft, in der das Prinzip der Identität von Beteiligten und Betroffenen verwirklicht wäre und somit der Forderung nach solidarischer Verantwortung der Menschheit, die sich insbesondere angesichts der ökologischen Gefahren als so dringlich erweist, nachzukommen möglich wäre.¹⁹

Nun kommt die Diskursethik dem Überlebensutilitarismus insofern ein Stück entgegen, als sie, weil sie sich zur Formulierung eines strategischen “Ergänzungsprinzips”²⁰ zur Realisierung überhaupt erst einmal der Anwendungsbedingungen ihrer selbst genötigt sieht und sich dabei das Problem der Verhältnismässigkeit der Mittel stellt, ein “Bewahrungsprinzip” aufstellt - dies freilich ohne der moralischen Blindheit des “Überlebensutilitarismus” anheim zu fallen.²¹ Denn schliesslich ist die Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft als der sozial gerechten Gesellschaftsordnung nur in der realen Kommunikationsgemeinschaft möglich, so dass alles zu vermeiden ist, was deren Existenz gefährdet, und dazu gehören eben auch “die natürlichen Bedingungen der Anwendung” des Diskursprinzips: “Das Überleben der realen Kommunikationsgemeinschaft - z. B. das der Menschheit in der ökologischen Krise - ... (bildet) die notwendige Bedingung der aufgegebenen Realisierung der

¹⁸ Habermas, J.: Konventionelle oder kommunikative Ethik?, in: Apel/Berlich/Böhler/Plumpe (1980: 32 ff.), hier S. 42.

¹⁹ Vgl. Apel (1980: 291).

²⁰ Apel, K.-O.: Grenzen der Diskursethik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 40, 1986, S. 3-31, hier S. 20 ff.

²¹ Vgl. Apel (1986: 28 f.), (1980: 290 f.), (1973: 431).

idealen Kommunikationsgemeinschaft ..., doch dies letzte Ziel gibt dem Bewahrungsprinzip seinen Sinn.”²²

Die Diskursethik bezieht also angesichts des ökologischen Problems in zweierlei Hinsicht Position: Indem sie es letztlich zu einem Ressourcen- und damit Verteilungsproblem abstrahiert, gibt sie verbindliche Auskunft über den Modus der Konfliktaustragung, und indem sie die Forderung der Rettung der menschlichen Ökosphäre vernunftethisch zu begründen in der Lage ist, gerät es als das des abstrakten Überlebens in den Blick.²³ Damit liefert sie aber im Grunde keinen Beitrag zu einer ökologischen Ethik, sondern zur praktischen Vernunft bloss *in Ansehung* der ökologischen Krise, die sie als *äussere* Herausforderung begreift. Natürlich bezieht die Diskursethik auch die nachkommenden Generationen, die durch “Anwälte der Zukunft” zu berücksichtigen sind, in ihre Überlegungen mit ein; denn die ideale Argumentationsgemeinschaft, die wir kontrafaktisch zu antizipieren haben, ist im Grunde nichts anderes als die Menschheit überhaupt.²⁴ Die nach uns kommenden Vernunftwesen haben daher Anspruch auf ein “Dasein und Sosein im Sinne der Menschenwürde”.²⁵ Letztere bezieht sich dabei allein auf den Menschen als Vernunftwesen, also als sprach- und handlungsfähiges Subjekt, nicht etwa als Naturwesen. Ob damit aber dem Ermittlungsproblem (welche Ansprüche stehen auf dem Spiel?) genüge getan ist - das Vermittlungsproblem ist prinzipiell durch die “Anwälte der Zukunft” gelöst - geben wir zu bedenken. Denn zur “Permanenz *echten* menschlichen Lebens auf Erden”²⁶ kann die Diskursethik - im Gegensatz zu Jonas - nur solche Bedingungen zählen, die den

²² Apel (1986: 29).

²³ Ob jedoch im Zusammenhang der “Bemühungen um die Rettung der Wale” (vgl. Apel 1980: 276) diese allein als blosser Ressourcen von praktischem Interesse sind?

²⁴ Vgl. Apel, K.-O.: Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?, in: Apel, K.-O./Böhler, D./Rebel, K. (Hrsg.), Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Studientexte. Korrigierte Neuausgabe der Studienbegleitbriefe des DIFF zum Funkkolleg praktische Philosophie, Ethik, 3 Bde., Weinheim/Basel 1984, S. 606-634, hier insbesondere S. 629 (1984a).

²⁵ Apel (1984a: 629).

²⁶ Jonas (1984: 36).

Anwendungsbedingungen von allgemeinen und ungezwungenen Diskursen entsprechen.²⁷

2.2 Das ästhetische Argument (Patzig, Birnbacher)

Die Möglichkeit einer “synthetischen Hölle”, eines Lebens auf einem biologisch verödeten, ästhetisch-sinnlich verarmten Planeten scheint somit nicht begründbar abzuweisen zu sein; das Natürliche selber bedarf keiner praxisphilosophischen Reflexion. Die Frage etwa: “Was spricht gegen Plastikbäume?” scheint unbeantwortar;²⁸ denn schliesslich ist das abstrakte Überleben prinzipiell auch in einer Welt der Artefakte möglich.²⁹

Vielleicht auch daher wird das ästhetische Argument in die Diskussion geworfen. Patzig meint, gerade damit eine “ökologische Ethik - innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”³⁰ begründen zu können; denn eine “artenreiche natürliche

²⁷ “Die Überlebensstrategie erhält ... ihren Sinn *nur* durch die (von der Argumentation geforderte) Strategie der gesellschaftlichen Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft ...” Apel (1973: 432), Hvh. d. V.

²⁸ Tribe, L.: “Was spricht gegen Plastikbäume?”, in: Birnbacher, D. (Hrsg.): Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, S. 20-71, (S. 21). Tribe bezieht sich auf den “Beschluss der Stadtverwaltung von Los Angeles, entlang dem Mittelstreifen einer Hauptverkehrsstrasse über 900 Plastikbäume und Plastiksträucher in Pflanzenkübeln aus Beton aufzustellen (siehe 'Los Angeles Times', 8.2. 1972). Der Ausbau einer neuen Kanalisation hatte anscheinend nur noch 30-50 cm Erde auf dem Mittelstreifen zurückbelassen, zu wenig, als dass natürliche Bäume dort gedeihen könnten. Die Verwaltung entschied sich für ein Experiment mit künstlichen Pflanzen aus fabrikgefertigten Blättern und Zweigen, die mit Draht an Leitungsrohren befestigt und in einem mit Kunststoff überzogenen Steingemisch 'eingepflanzt' wurden.“

²⁹ An dieser Stelle sei bemerkt, dass die folgenden Ausführungen sich nicht mehr im praktischen Diskurs der Moralbegründung schlechthin, schon gar nicht auf der Ebene des argumentationsreflexiven Diskurses, wo es um die Bedingungen der Möglichkeit von Argumentation überhaupt geht, bewegen (vgl. zu den Diskurstypen Böhler, D.: Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis, in: Apel/Böhler/-Rebel, 1984: 313-355), sondern im praktisch-ökologischen Meta-Diskurs (Thema: Der einfache praktisch-ökologische Diskurs). Daraus ergibt sich zum einen, dass alle ökologisch-ethischen “Letztbegründungsansprüche” abzuweisen und zum anderen alle Begründungsversuche auf Widerspruchsfreiheit mit dem Moralprinzip zu prüfen sind.

³⁰ Patzig, G.: Ökologische Ethik - innerhalb der Grenzen blosser Vernunft, Vortragsreihe der Niedersächsischen Landesregierung zur Förderung der wissenschaftlichen

Umwelt (finden wir) ästhetisch erfreulich und wollen diese Vielfalt von Lebewesen als Mitbewohner der Erde nicht missen.”³¹ Daraus erwächst die Pflicht gegenüber nachfolgenden Generationen, “eine entsprechend artenreiche und erlebnisträchtige Umwelt zu erhalten.”³²

Eine ökologisch-ethische Position scheint - “innerhalb der Grenzen blosser Vernunft” - nur im Umweg über die späteren Erdenbewohner formulierbar. Patzig schliesst hier wohl letztlich an die Kantische Position einer universalen Anspruchsgemeinschaft an, um die Pflicht des Erhalts der Natur vernunftethisch zu begründen.³³

Ob sich dieses Grundkonzept einer ökologischen Ethik das Etikett “Vernunftmoral” zulegen darf, ist jedoch in gleichem Masse fraglich, wie der Ausgangspunkt des Naturschönen problematisch. Denn der im engeren Sinne praktischen-normativen Frage (warum sollen wir Natur erhalten?) liegt die evaluative Frage als bereits beantwortet zugrunde (weil und insofern sie universelle “Erlebnisquelle” ist).³⁴

Unter Rationalitätsgesichtspunkten untersteht das Ästhetische dem Kriterium der Authentizität.³⁵ Das Authentische aber ist das Vergängliche, das unter veränderlichen historischen Bedingungen jeweils erneut zu Interpretierende.³⁶

Es scheinen sich somit zwei Möglichkeiten zu ergeben, den Ansatz aufrechtzuerhalten. Einmal könnte so etwas wie ein universaler ästhetischer Kern unserer Naturbeziehungen angenommen werden, damit aber auch die Möglichkeit einer

Forschung in Niedersachsen; H. 64, Göttingen 1983.

³¹ Patzig (1983: 16).

³² Patzig (1983: 16, vgl. auch 13, 19).

³³ Vgl. Patzig (1983: 6 f.). Daher ist der Ansatz Patzigs als Versuch der Konkretisierung des Ermittlungskriteriums, also der Frage, was ethisch auf dem Spiel steht, zu interpretieren.

³⁴ Vgl. Patzig (1983: 19).

³⁵ Vgl. Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt 1981, dritte, durchgesehene Auflage 1985, S. 41 (1985a).

³⁶ Vgl. Habermas (1985a: 327).

mit Allgemeingültigkeitsanspruch auftretenden ästhetischen Kritik - eine Unmöglichkeit aus Sicht der kommunikativen Ethik.³⁷ Ein solcher, für alle Lebensformen gültiger natürlicher Rahmen der Lebensentfaltung wird auch tatsächlich unterstellt, wenn die Forderung formuliert wird, allen zukünftigen Generationen eine "nicht verarmte und verödete, sondern genetisch und als Erlebnisquelle unverändert reiche natürliche Umwelt" zu hinterlassen³⁸ - was immer das auch im einzelnen heißen mag. Dann aber müsste im Prinzip auch ein universelles naturästhetisches Kriterium angebbar sein, welches den gegenwärtigen Generationen darüber Auskunft gibt, inwieweit der natürliche Lebensrahmen erhaltenswert ist. Zum anderen könnte die Definition dessen, was da auch als zukünftige "Erlebnisquelle" unverändert zu bestehen habe, in die Hände der jeweils Lebenden gelegt werden, indem deren aktuelle Vorstellungen dezisionistisch zum Massstab erhoben würden.

Genau diesen zweiten Weg beschreitet Patzig - oder besser, er setzt beide naiv in eins. Wir haben nämlich die Erde in einem Zustand zu hinterlassen, der den nachfolgenden Generationen ein Leben ermöglicht, "wie wir es selbst für lebenswert halten würden."³⁹ Damit verfehlt er aber gerade das Begründungsproblem einer solchen ökologischen Ethik, die vom Naturschönen als ihrer angemessenen Grundlage ausgeht. Aus ästhetisch-evaluativer Perspektive, wie sie bisher ausgearbeitet ist, ist ja gerade nicht auszuschliessen, was doch wohl gerade Zielpunkt des Ansatzes Patzigs ist, nämlich der zukünftigen Erdenbevölkerung eine lebenswerte Natur und keine Wüste oder Plastikwelt zu hinterlassen.⁴⁰

Sollte sich nämlich gerade eine biologisch verarmte oder gar eine total artifizielle Welt als authentischer Ausdruck der jeweils aktuellen Bedürfnisdispositionen herausstellen - was Patzig nicht begründet ausschliessen kann - wäre konsequenter- und paradoxerweise gerade diese zu erhalten.

³⁷ Vgl. Habermas (1985a: 41), ders. (1983: 115).

³⁸ Patzig (1983: 19).

³⁹ Vgl. Patzig (1983: 19).

⁴⁰ Dabei sei nochmals betont, dass hier vom Überlebensproblem abstrahiert wird, also angenommen wird, dass auch in einer solchen Welt die blosse Reproduktion der Gattung zu bewerkstelligen sei.

Nun legt die Absurdität der gewählten Beispiele zwar die Vermutung nahe, dass Patzigs Naivität nicht ohne Grund ist. Damit aber ist allenfalls eine Intuition vage ausgesprochen und nicht geklärt. Zudem ist seine Position als ökologisch-praktische im Grunde völlig nichtssagend und stellt sich selbst nach eigenen Maßstäben als Umweg heraus. Denn wenn letztlich schon unsere je aktuellen Vorstellungen von einer wünschbaren natürlichen Lebensumwelt das Kriterium für das zu Erhaltende abgeben, wäre die Formulierung einer Bestandserhaltungspflicht gegenüber nachfolgenden Generationen schlicht sinnlos! Es wäre vielmehr zu fragen, warum diese Wunschvorstellungen hier und jetzt nicht realisiert sind.

Das eigentliche Problem einer auf das Naturschöne gerichteten ökologischen Ethik wird von Patzig gar nicht in Angriff genommen. Dass da was gegen eine Welt von Artefakten spricht, wird schlicht unterstellt. Warum aber Natursurrogate eben solche sind - Ersatz für was? - kann nicht geklärt werden.

Dem Gesichtspunkt des Naturästhetischen wendet sich nun Birnbacher zu - freilich in spezifisch utilitaristischer Weise. Zunächst hat es den Anschein, als läge gerade hier der Punkt der Überwindung des anthropozentrischen Standpunkts. Denn schön ist die Natur gerade da, wo sie alle Aspekte des Nutzens abgestreift hat und uns als spezifisch autonome, selbständige, eben gewachsene entgegentritt; wenn sie in ihrem Aus- und Für-sich-Sein und nicht "unmittelbar funktional" erfahren wird.⁴¹ Der ästhetische Blick vermag also eine fast intime Beziehung herzustellen; der alte Baum wird in seiner unverwechselbaren "Individualität" wahrgenommen, sein Gewachsensein verleiht ihm eine "eigene Würde", die ich im Erkennen anzuerkennen nicht umhin kann. "Einen alten Baum umschlagen - das ist eine Art Mord."⁴²

Doch, der Zusatz "unmittelbar" legt es bereits nahe: der im ästhetisch-emotionalen Naturumgang erfahrene "Selbstzweckcharakter (ist) doch blosser Schein".⁴³ Die funktionalistische Perspektive scheint unhintergebar. Wenn auch Natur im

⁴¹ Birnbacher, D.: Sind wir für die Natur verantwortlich?, in: ders. (1980: 103-139), hier S. 130 ff. (1980a).

⁴² Kurt Tucholsky zugeschrieben; vgl. Birnbacher (1980a: 131).

⁴³ Birnbacher (1980a: 131).

ästhetischen Umgang die “Züge ihres Geplantseins”⁴⁴ abwirft, mittelbar funktional ist sie allemal: “Auch ästhetische Ressourcen sind Ressourcen”.⁴⁵ Daher geht es nicht um einen Verzicht an Objektivierung, sondern “eine Einbeziehung der Natur in den Horizont des Planbaren (tut not)”. Daher sind die “ästhetischen Ressourcen auch da, wo sie keinen Marktpreis haben, mit einem angemessenen hohen ‘Schattenpreis’” zu berücksichtigen.⁴⁶

Birnbachers Management der Naturbeziehungen ist paradox. Denn wenn erst die wirklich selbständige, spontane Natur die wahrhaft schöne ist, dann stellt die Einbeziehung der Natur in den “Horizont des Planbaren” eine reichlich subtile Form der Naturzerstörung dar.

Die Lösung des Problems, dem “Verlust der Natur”⁴⁷ zu begegnen, ist dann selber das Problem. Birnbachers Lösungsstrategie, die ebenso umfassend zu sein hat wie eben dieser Verlust, also keine Grenzen gegenüber der Totalität der Welt anzugeben vermag, lässt sich nach dem Muster einer “Sei-spontan-Paradoxie” deuten.⁴⁸ Ziel dieses Managements wäre die Herstellung oder Wiederherstellung von unverstellter Natur - d. h. von Lebendigkeits- und Spontanitätserfahrung; dabei kann es jedoch nicht anders verfahren, als eben herstellend; dann aber ist die erfahrene Natur allenfalls zum Schein spontan, in Wahrheit gestellt.

Natürlich treffen die soeben nahegelegten, bereits das bloss Ästhetische überschreitenden Andeutungen nicht Birnbachers Intentionen. Als konsequenter Utilitarist kann er nicht anders, als auch noch den sinnlich-ästhetischen Naturbezug unter Kategorien der Aneignung denken. Er muss der These der Paradoxie eines ökologischen Managements nicht zustimmen, denn schliesslich ist der sich selbst bezweckende Bezug auf Natur “objektiv doch blosser Schein”.⁴⁹

⁴⁴ Birnbacher (1980a: 133).

⁴⁵ Birnbacher (1980a: 133).

⁴⁶ Birnbacher (1980a: 133).

⁴⁷ Vgl. Mittelstrass (1982: 77 ff.).

⁴⁸ Vgl. Watzlawick P./Weakland, J.H./Fisch, R.: Lösungen: zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels, Bern/Stuttgart/Wien 1984, S. 84 ff.

⁴⁹ Birnbacher (1980a: 131).

Aber verfehlt sein Ansatz als Theorie in ökologisch-praktischer Absicht nicht das spezifisch erklärungsbedürftige Phänomen? Ob das Handeln der Naturschützer nicht eher Ausdruck der Wahrnehmung eines originären Pflichtgefühls gegenüber der zerstörten Natur denn als Geltendmachung eines "irgendwie gearteten Nutzens des Menschen"⁵⁰ zu verstehen ist, geben wir zu bedenken. Dem Aufbegehren engagierter Bürger etwa gegen ein Staudammgrossprojekt angesichts des drohenden Aussterbens einer nur dort vorkommenden Zwergbarschart⁵¹ lässt sich kaum ein Nutzenkalkül zuinterpretieren.

Laurence Tribe macht in diesem Zusammenhang auf den Umstand aufmerksam, dass Naturschützer "sich nicht immer ganz aufrichtig vorkommen, wenn sie versuchen, ihre Position im Sinne eines bedürfniszentrierten Kalküls zu rationalisieren", wozu sie sich durch die Erfordernisse der politischen Kultur genötigt sehen.⁵² Nun lassen sich die Motive derjenigen, die sich zu Anwälten der Natur machen, immer noch anthropozentrisch deuten. Die offenkundige Selbstlosigkeit unterstünde dann der empfundenen Pflicht der Gattung gegenüber; das Selbstverständnis, Stellvertreter der Natur zu sein, träte hinter dasjenige, die Interessen aller, auch die der nachkommenden Generation zu vertreten, zurück. Spätestens hier bewegen wir uns auf das wohl schwierigste Problem einer ökologischen Ethik zu.

Dann aber hätte Birnbacher recht, wenn er eine wohl schreckliche Vorstellung hypothetisch in Erwägung zieht: "Wüssten wir mit Gewissheit, dass der Planet Erde vom Jahre 2000 bis in alle Ewigkeit für Menschen unbewohnbar wäre, gäbe es keinerlei ethischen oder ästhetischen Grund, warum wir die Welt nicht als Müllhalde hinterlassen sollten."⁵³ Dieses Gedankenexperiment ist in der Tat der Prüfstein für eine die anthropozentrische Perspektive überschreitende ökologische Ethik.

⁵⁰ Birnbacher (1980a: 132).

⁵¹ Vgl. zu diesem Beispiel Meyer-Abich, K.-M.: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München/Wien 1984, S. 49 f.

⁵² Tribe (1980: 39 f., 49).

⁵³ Birnbacher (1980a: 132).

Auch Birnbacher kann wohl ein Handeln empirisch nicht ausschliessen, das sich zum Ziel setzt, wie auch immer geartete Lebensmöglichkeiten auch über den weltweiten Suizid hinweg, der mit der völlig hypertrophierten Entwicklung von "Homo faber" als Möglichkeit gesetzt ist, zu erhalten (z. B. in Form von Bakterienkulturen, in der Hoffnung auf deren Entwicklungspotential). Aber er muss solche Motive als Ausdruck blosser Idiosynkrasie abtun und kann sie nicht als Vorschein universaler moralischer Intuition ernstnehmen. Hier käme gleichsam, freilich unter hypothetischer Absehung von allen anderen lebenspraktischen Bezügen, das reine ökologische Interesse zum Zuge. Diese Intuitionen, die, das sei einmal unterstellt, gerade die Naturschützer als wirkliche Anwälte der Natur bewegen, zu rationalisieren, wäre Aufgabe einer ökologischen Ethik. Auf der Suche nach Anknüpfungspunkten für derartige Begründungsversuche in ökologisch-praktischer Absicht sei nun im folgenden auf Meyer-Abichs Versuch einer Rehabilitierung metaphysisch-naturphilosophischer Traditionen eingegangen, in der Hoffnung, dass hier wenigstens ein Anregungspotential auszumachen ist.

2.3 Zurück zur Metaphysik? (Meyer-Abich)

Schon die Art der Eröffnung der "praktischen Naturphilosophie"⁵⁴ ist beachtenswert. Tritt sie zunächst mit dem Anspruch auf, "eine Politik des Friedens mit der Natur ganzheitlich zu entwerfen und vernünftig zu begründen" (13), muss sie kurz darauf konstatieren, dass letztlich jedes ökologisch-praktische Handeln "von einer im weitesten Sinne religiösen - oder existenziellen - Orientierung ab(hängt), die allen Argumenten vorausliegt." (22)

Wenn aber moralisch-praktische Einsicht zur Glaubenssache und das heisst nach der "Entzauberung" metaphysisch-religiöser Weltbilder, zur Dezision der privaten einzelnen gemacht wird, kann allgemeine Verbindlichkeit nicht reklamiert werden - keine rosigen Aussichten angesichts der ökologischen Krise. Damit kann das westliche Komplementaritätssystem von bloss subjektiv verbindlicher Wertentscheidung der vereinzelt Monaden ("Existentialismus") und allein öffentlich-gültigem Sachverstand der die aufscheinenden Systemzwänge nur

⁵⁴ Meyer-Abich (1984). Die folgenden Seitenangaben in Klammern im Text beziehen sich auf dieses Buch.

verdoppeln könnenden Experten (“Positivismus”) nicht aufgelöst werden.⁵⁵ Doch hierin, das Selbstverständnis und die kulturelle Basis der wissenschaftlich-technischen Zivilisation als innere Herausforderung der praktischen Vernunft zu begreifen und anzunehmen, liegt weder Meyer-Abichs primäres Erkenntnisinteresse, noch, wenn es denn doch indirekt in seinen Ansatz einfließt, seine Stärke.

Meyer-Abich versteht sich als Verkünder einer “Botschaft”, auf die er seine “Praktische Naturphilosophie” letztlich zu stützen gedenkt: “Wir sind mit unserer natürlichen Mitwelt, mit Tieren und Pflanzen, mit Erde, Wasser, Luft und Feuer naturgeschichtlich verwandt. Im Ganzen der Natur sind sie unseresgleichen und wir sind ihresgleichen.” Daher ist die Natur, “die natürliche Mitwelt, nicht nur zu unserem Nutzen, sondern in ihrem Eigenwert oder um ihrer selbst willen zu respektieren.” (24) Die Einsicht in den Umstand unseres naturgeschichtlichen Hervorgegangenseins und damit unserer “Naturverbundenheit” ist zugleich moralisch-praktische Einsicht zur allumfassenden Solidarität.

Nur, so ist man zugleich geneigt einzuwenden, im “Ganzen der Natur” stellt sich das Problem einer Ethik gar nicht; denn wo alles Natur ist, besteht weder die Notwendigkeit zum moralischen Handeln, weil der völlige Naturdeterminismus Harmonie verbürgt,⁵⁶ noch überhaupt die Möglichkeit. Denn Bedingung dieser ist praktische Willensfreiheit, ohne die sich weder die Frage: “Was sollen wir tun?” stellt - denn das “Aus-der-Natur-geworfen-Sein” kommt zunächst einer Orientierungslosigkeit gleich, und Ethik ist dann als Kultivierung der Suche nach begründeten Orientierungen zu begreifen - noch die Möglichkeit zur sittlichen Verfehlung ergibt.⁵⁷

⁵⁵ Vgl. Apel, K.-O.: Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie (II), in: Apel/ Böhler/Rebel (1984: 100-137), hier S. 131 ff. (1984b).

⁵⁶ Vgl. Apel, K.-O.: Die Situation des Menschen als Herausforderung an die praktische Vernunft, in: Apel, K.-O./Böhler, D./Kadelbach, G., Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge, Bd.1, Frankfurt 1984, S. 49-69, hier insbes. S. 62 (1984c).

⁵⁷ Vgl. Apel, K.-O.: Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?, in: Apel, K.-O./Böhler, D./Kadelbach, G., Funk-Kolleg praktische Philosophie/Ethik: Dialoge Bd. 2, Frankfurt 1984 (1984b), S. 123-146, hier S. 125 f. (1984g).

Um seine Position zu retten, sieht sich Meyer-Abich zu eigentümlichen Konstruktionen genötigt. Selbstverständlich kann er die offenkundige Freiheit zum Handeln nicht leugnen, aber sie wird nicht als prinzipielle vorgestellt. Denn letztlich sind nicht wir die realen oder auch nur möglichen Subjekte unserer Geschichte (vgl. 160), sondern “die Gattung, mit der Natur sich fortreibt, indem sie in ihr zur Sprache kommt.” (94, vgl. auch 97 ff.) Das ist durchaus wörtlich gemeint.

Denn Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte bilden letztlich ein Kontinuum, beide sind gleichermaßen transzendental-teleologisch verfasst, beiden liegt eine “Naturabsicht” zugrunde (vgl. 65). Alles Seiende ist daher von einer be-seelten Kraft (*natura naturans*) durchdrungen.

Was dem “Subjekt bleibt, das sich gemeinhin gerade im Denken⁵⁸ und Sprechen⁵⁹ als genuin schöpferisch zu erfahren meint, wo die hervorbringende Natur doch “Ein-und-alles” ist (130), bliebe zu fragen. Es kann, da alle Erdendinge, auch das menschliche Handeln, Ausdruck eines allumfassenden Schöpfungswillens sind, allenfalls an dessen “Freiheit” erkennend teilhaben. Aber selbst hier gilt: “Ein Teil der Natur (verhält sich) erkennend zum Ganzen.” (89)

So, durch das Erkennen der Schöpferkraft in den je “örtlichen Besonderheiten” (*natura naturata*) - denn “das Ganze (ist) überall und wird so selbst zum Zentrum (Physiozentrismus)” - gelangen wir zur “Selbsterfahrung von Freiheit”, die sich “nicht mehr als die des Menschen, sondern als die der Natur (erweist)”. (89 f.) Denn “wir verhalten uns zu uns selber, indem wir uns zur Natur verhalten” und gelangen in diesem “Selbstbezug der Natur im Menschen wie des Menschen in der Natur” zur Selbsterkenntnis (98). Dabei werden wir einer Mission gewahr, einer “besonderen Aufgabe des Menschen unter Millionen von Tier- und Pflanzenarten auf der Erde” (98), nämlich einer Verantwortung “fürs Ganze”, die gar so weit reicht, unsere natürliche Mitwelt” zu befreien, die unter der “Grausamkeit in der Natur, unter dem Fressen - und Gefressenwerden leidet (und) auf Erlösung hofft” (103).

⁵⁸ “Das Denken ist ein Prozess in der Natur.” (109).

⁵⁹ “Im Menschen kommt die Natur zur Sprache.” (97).

Meyer-Abichs erstaunliche und reichlich spekulative Konzeption eines “physiozentrischen” Weltbildes knüpft an die platonische “Kosmos-Vernunft” an.⁶⁰ Das Natürliche ist das Gute; Natur ist “als das Mass der Natürlichkeit im menschlichen Handeln und im mitweltlichen Geschehen daraufhin gerichtet, was sein soll, also die auf das Gute gerichtete Kraft in der Welt” (133, mit Bezug auf Platon). Wir haben uns also “jenseits der Eigenmächtigkeit ... im Namen jenes Subjekts zu fragen, was wir tun sollen” (160).

Es fällt wohl schwer, Meyer-Abichs totalisierende “Praktische Philosophie der Natur”⁶¹ argumentativ ernstzunehmen; sie spricht weitgehend für bzw. gegen sich selbst. Müssen wir wirklich zu solch regressiven Ansätzen zurückkommen, um zum “Frieden mit der Natur” zu kommen? Oder lässt sich - jenseits der Konfusion von Kultur und Natur - einer praktischen Naturphilosophie ihr relatives Recht zuweisen? Anknüpfungspunkte für diesen zweiten Weg liessen sich, eingedenk der Gefahr des Eklektizismus, wohl auch bei Meyer-Abich finden.

Den Menschen letztthinnig als Naturwesen - auch noch als Sprechender und Argumentierender! - zu konzipieren, führt zu Aporien und kann allenfalls durch Umdefinition “gelöst” werden.⁶² Wo aber sonst als in unserem Natur-Sein sollte die mögliche Wurzel einer genuin ökologischen Ethik aufzuspüren sein? Denn schliesslich ist die Gattung Mensch - im Gegensatz zu Meyer-Abichs Auffassung allerdings *kontingent* - aus der Naturgeschichte hervorgegangen. Diese im Grunde triviale Feststellung lässt sich auch ohne metaphysische Prämissen und den Rekurs auf den alles leitenden Demiurgen machen. Doch die Kontingenz unseres Naturursprungs, der sich mit jedem Leben gewissermassen wiederholt, bedeutet nicht, dass dieser nicht unter Sinnbedingungen stünde.⁶³ Naturphi

⁶⁰ Vgl. hierzu Böhler, D.: Kosmos-Vernunft und Lebens-Klugheit, in: Apel/Böhler/-Rebel (1984: 356-395), (1984a).

⁶¹ Im Fortgang der Entfaltung der “Praktischen Naturphilosophie” wird man “den Zusatz des Praktischen und die scheinbare Spezialisierung auf die Natur auch wieder weglassen und nur die Philosophie festhalten.” Meyer-Abich, K. M.: Zum Begriff einer Praktischen Philosophie der Natur, in: ders. (Hrsg.), Frieden mit der Natur, Freiburg 1979, S. 237-261, hier S. 261.

⁶² “Frei ist, was aus Notwendigkeit seiner eigenen Natur da ist.” (88).

⁶³ Apel spricht von einer Nötigung, die Naturgeschichte als “Vorgeschichte des Menschen” zu interpretieren. Vgl. Apel, K.-O.: Die Situation des Menschen als Heraus-

losophien bieten Zeugnis, wie dem Orientierungsbedürfnis abgeholfen werden konnte, praktische Naturphilosophie, welche Konsequenzen daraus gezogen wurden. Dabei aber muss nicht und kann auch nicht über Kant hinaus bis zu Platon hinabgestiegen und eine “Gleichursprünglichkeit der Bewegung des Denkens und der der Sinnendinge” (111 f.) und damit eine “Vernunft in der Natur” (109) angenommen werden.

Vernunft ist eine spezifisch menschliche Errungenschaft und kann getroffen oder verfehlt werden. Dabei aber anerkennt sie keinen anderen Richter als “wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat.”⁶⁴ Meyer-Abich aber setzt die Vernunft so tief an, dass sie mit der Naturbasis des Menschen, ja allen Lebens, zusammenfällt. Dadurch, dass er sie apraktisch vor die Entstehung der soziokulturellen Lebensform verlegt, kann er den fundamentalen Unterschied von theoretischer und praktischer Vernunft einebnen.⁶⁵ Das führt dann konsequent zur normativen Gleichsetzung von Naturordnung und Gesellschaftsordnung, wobei wir letztere dem “verborgenen Plan der Natur” zu entnehmen haben (vgl. 112, 161 ff.).

Eine solche Position ist natürlich völlig unhaltbar. Denn mit der Behauptung der Naturgemässheit der Sozialordnung lässt sich so ziemlich alles rechtfertigen - vom Kampf aller gegen alle, bis zur Solidargemeinschaft alles Lebenden.⁶⁶ Damit ist zunächst also der Beliebigkeit Tür und Tor geöffnet, wenn der Interpret der Naturordnung sich also nicht mehr als solcher erkennt.⁶⁷

forderung an die praktische Vernunft, in: Apel/Böhler/Rebel 1984: 13-41, hier S. 29 (1984d). Diese Interpretation steht bei Apel jedoch nicht im Zusammenhang einer praktisch-ökologischen Orientierung, sondern zielt auf die “verantwortliche Fortsetzung der biologischen Evolution durch die Leistungen der menschlichen Kultur” (S. 37).

⁶⁴ Kant, I.: Der Streit der Fakultäten, in: Kant. Werke in 12 Bänden. Hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt 1968, Bd. 11, S. 296 f., zit. nach Böhler (1984: 329).

⁶⁵ Vgl. oben (FN 61) die konsequente Gleichsetzung von praktischer Naturphilosophie mit Philosophie schlechthin.

⁶⁶ Vgl. Böhler (1984a: 393).

⁶⁷ Meyer-Abichs “Lösung” dieses Problems der Ambiguität der “normativen Naturwahrnehmung”: Man hat eben ein “unzureichendes Bild der Sinnenwelt” (112).

Zudem begibt sich Meyer-Abich durch die Dynamisierung, d.h. die aristotelisch-geschichtsteleologische Wendung der Platonischen “Kosmos-Vernunft”, des kritischen Massstabes. Nicht, dass er in größten Neoaristotelismus verfällt und die gegebene “substantielle Sittlichkeit” als die bereits hinreichende Verkörperung der praktischen Vernunft ansieht - eine wohl kaum plausible Annahme angesichts der offenkundigen Naturzerstörung -, aber doch so, dass er uns auf dem richtigen Weg dorthin sieht, ja sehen muss.⁶⁸

Doch zurück zum eigentlich ökologisch-praktischen Problem. Bemerkenswert ist nun, wie Meyer-Abich den Weg moralisch-praktischer Einsicht beschreibt. Einerseits entspringt insbesondere die Grundeinsicht in unsere Naturverbundenheit - ganz platonisch - der je einzelnen “erinnernden Vergegenwärtigung der Naturgeschichte” (100) [Anamnesis], andererseits wird die von Platon so gering geschätzte Leibnatur des Menschen⁶⁹ bemüht, wohl um zur je konkreten ökologisch-praktischen Einsicht zu gelangen. Denn im unmittelbaren, sinnlich-leibengagierten Naturumgang ist uns die Fähigkeit gegeben, die “Stimme der Natur” zu vernehmen. Dabei machen wir unvermeidlich eine Gemeinsamkeit-sunterstellung und “erfahren ... die Natur als unsere eigene Natur” (98). Im empathischen Hineinversetzen in Natur als unser Anderes können wir daher im Mitleid erfahren, was wir der Natur angetan haben (vgl. 155 ff.). Denn “dazu, dass Natur in uns zur Sprache kommt, gehört, dass auch Berge und Bäche, Tiere und Blumen, wenn nicht einander, so doch jedenfalls uns etwas zu sagen haben, was wir zum Ausdruck bringen können, wenn wir darauf hören.”(97)

Nun kommt aber in uns nicht Natur zur Sprache, sondern wir, und zwar so, dass wir zu uns kommen. Sprache ist alles andere, als ein “Selbstbezug der Natur im Menschen” (98). Meyer-Abich stellt die Sprache als naturgeschichtliches Kontinuum desjenigen Modus vor, der die normative Ordnung der Welt verbürgt. Wie die Vermittlung auch immer vor dem Auftauchen des Menschen ausgesehen haben mag, heute nimmt sie als humanvermittelte bloss die *Form* der Sprache an. Letztlich aber sind alle Beziehungen der Sinnendinge zueinander - und dazu zählt auch der Mensch - Ausfluss, d.h. geschaffene Natur (*natura naturata*) des alles einigenden Schöpferwillens (*natura naturans*).

⁶⁸ Vgl. Meyer-Abich (1979: 260).

⁶⁹ Vgl. hierzu Böhler (1984a: 370, 381).

Damit treibt er die "Subjektphilosophie", die er, wie mit ihr die totalisierte instrumentelle Vernunft, ja gerade zu überwinden trachtet (vgl. 79 ff., 55), unfreiwillig auf die Spitze. Das erklärt auch, warum er die beiden Erkenntnisweisen - "naturphilosophische Selbsterfahrung", also das Hören auf die "innere Stimme" im "Dialog der Seele mit sich selbst"⁷⁰ einerseits und dem "Gespräch" zwischen Menschen und Natur andererseits - nicht grundsätzlich zu trennen braucht (vgl. 155). Denn im Grunde hat der grosse Demiurg uns, seinen Geschöpfen, die normativen Standards schon eingehaucht. Daher ist dem quasi-kommunikativen, unmittelbaren Mensch-Natur-Bezug nichts Substantielles abzugewinnen, er stellt lediglich eine Konkretisierung des sich anamnetisch Vergegenwärtigten dar; auch hier bleibt der Mensch mit sich und "seiner" Natur allein.⁷¹

Nun kommt der Einzelne im Rückzug auf sich selbst weder zum Bewusstsein seines Naturseins, noch zu Selbstbewusstsein überhaupt. Denn das im Prozesse blosser, sprachlich unvermittelter Selbstreflexion gewonnene Wissen "des Subjekts von sich selbst, in dem Wissen und Gewusstes zusammenfällt, muss nach dem Modell des Wissens von Objekten gedacht werden".⁷² Das Subjekt kann erst "Ich" zu sich sagen, wenn es in ein System interpersonaler Verständigungsbeziehungen eingelassen ist. Verständigung ist ein Mechanismus, der "uno actu vergesellschaftet und individuiert".⁷³ "Die Person bildet ein inneres Zentrum nur in dem Masse, wie sie sich zugleich an die kommunikativ hergestellten interpersonalen Beziehungen entäussert."⁷⁴ Nicht also, indem wir uns zur Natur verhal-

⁷⁰ Vgl. Böhler (1984a: 368).

⁷¹ So wird vielleicht auch klar, warum Meyer-Abich in der Quantenphysik und der Relativitätstheorie das neue bzw. "wahre" Paradigma des Mensch-Natur-Verhältnisses auszumachen können meint (vgl. 88 ff.). Hier ist der Wissenschaftler so weit auf sich zurückbezogen, die lebendige Natur "da draussen" so weit getilgt, dass gleichsam nichts mehr als der Selbstbezug des Forschers übrigbleibt, den Meyer-Abich als "Selbstbezug der Natur *im* Menschen" deutet (vgl. 98).

⁷² Habermas (1985a: 327 f.).

⁷³ Habermas, J.: Entgegnungen, in: Honneth, A./Joas, H. (Hrsg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns", Frankfurt 1986, S. 327 ff., hier S. 332.

⁷⁴ Habermas, J.: Moralität und Sittlichkeit, in: Kuhlmann, W. (Hrsg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt 1986, S. 16-37, hier S. 20 (1986a).

ten, verhalten wir uns zu uns selber (vgl. 98), sondern: “Wir können nur ein Verhältnis zu uns selber haben und uns mit uns selber verständigen, weil wir immer schon ein Verhältnis zu anderen haben.”⁷⁵

Nun ist in unserem Zusammenhang nicht primär die Theorie des Subjekts von Interesse als vielmehr die Frage, wie dieses Subjekt sich als moralisches auf Natur beziehen kann. Ebenso wie dieses sich erst im Sprachzusammenhang - und das heisst immer in einer jeweils spezifischen Kommunikationsgemeinschaft - bildet, kann es weder unvermittelt das moralisch-praktisch bedeutungsvolle Selbstverständnis ausbilden, weil aus der Natur hervorgegangen, “naturverwandt” zu sein, noch sinnlich-spontan mit Natur in ein “Gespräch” eintreten, d. h. sie verstehen. Denn Bedingungen des menschlichen “In-der-Welt-Seins” (Heidegger) ist, etwas erst *als etwas* zu verstehen vor dem Hintergrund eines besonderen sprachlichen Vorverständnisses.⁷⁶

Es scheint also schlecht bestellt zu sein um einen spontanen, unvermittelt empathisch-verstehenden und damit ökologisch-praktisch relevanten Naturumgang. Meyer-Abich verlegt die Wurzel der Moral in die Naturgeschichte - aber er benennt sie auch richtig: Sprache - freilich um die darin wurzelnde Humanität zugleich wieder zu verwerfen und den Menschen als Monade, als letztlich nur in sich kommunizierend vorzustellen.

Nun hat das Prinzip der Gegenseitigkeit, das Meyer-Abich auch für den Naturumgang zumindest nahelegt, keine biologische Wurzel. “Alle Ethiken hängen vielmehr an der der Rede immanenten Sittlichkeit.”⁷⁷ Wir würden also gleichsam das “Konzept” der Moral gar nicht kennen, wenn wir nicht in sozialen Interaktionszusammenhängen gegenseitiger Anerkennung aufwachsen und

⁷⁵ Karl-Otto Apel in der Teamdiskussion: Probleme menschlichen Handelns und Verstehens, in: Apel/Böhler/Kadelbach (1984: 258).

⁷⁶ Vgl. Böhler, D.: Erläuterung 2 zur Studieneinheit 10.2, Als-Struktur des Verstehens, in: Apel/Böhler/Rebel (1984: 984).

⁷⁷ Habermas (1980: 42). Vgl. zur Gleichursprünglichkeit von Sprache und Reziprozitätsprinzip auch Apel, K.-O.: Geschichtliche Phasen der Herausforderung der praktischen Vernunft und Entwicklungsstufen des moralischen Bewusstseins, in: Apel/Böhler/Rebel (1984: 42-65), hier S. 58 (1984 f).

unsere Identität im “mimetischen Akt der Rollenübernahme”⁷⁸ ausbildeten und stabilisierten.

Aber ist das Ethos der Gegenseitigkeit deshalb nur für den zwischenmenschlichen Umgang reserviert? Können wir uns nicht zuweilen auch in die verletzte Natur hineinversetzen, und sehen wir uns dabei nicht angesichts des Mitleids, das wir dabei empfinden mögen, genötigt, den Adressatenkreis moralisch-praktischen Handelns zu erweitern? Selbst Habermas hält solche Gedanken nicht für abwegig: “Im Mitleid mit dem gequälten Tier, im Schmerz über zerstörte Biotope regen sich moralische Intuitionen, die durch den kollektiven Narzismus einer letztlich anthropologisch zentrierten Betrachtungsweise nicht ernstlich befriedigt werden können.”⁷⁹ Doch tun sich erhebliche Schwierigkeiten auf, das Modell der Reziprozität auf die Natur zu übertragen. Denn der spezifisch humane Zugang zum andern, die Sprache, fehlt hier. Im unmittelbaren, gegebenenfalls einfühlenen Naturumgang ist zunächst jeder auf sich gestellt, denn das definiert sich zuvörderst im Verhältnis zu anderen Menschen (und nicht der Natur). Damit stellt sich das Problem privaten Verstehens.

2.4 Ökologische Ethik als Exerzitium (Kant)

Bevor wir uns diesem Problem stellen, soll zunächst in einem kurzen Exkurs auf den eigentümlichen Versuch Kants eingegangen werden, auch die Natur in die Vernunftethik einzubeziehen. Daraus sollen sich Anknüpfungspunkte für das Verständnis des moralisch Bedeutungsvollen der Natur ergeben.

Kant verurteilt die Tierquälerei nicht, weil wir dabei einer Pflicht gegenüber der Kreatur zuwiderhandeln, diese um ihrer selbst willen frei von Leiden zu halten, sondern “weil dadurch das Mitgefühl an ihrem (der Tiere, d.V.) Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und

⁷⁸ Habermas (1985a: 523).

⁷⁹ Habermas (1986a: 32).

nach ausgetilgt wird.”⁸⁰ Dagegen hatte schon Schopenhauer polemisiert: “Also bloss zur Übung sollen wir mit Tieren Mitleid haben.”⁸¹

Ein ähnliches Übungsfeld bietet die Landschaft. “In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum blossen Zerstören (spiritus destructionis) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider: weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt und vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die schönen Kristallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs).”⁸²

Nun wählt Kant als Beispiel für das Einüben des moralischen Habitus nicht irgendwelche leblosen Artefakte. Aber warum kann Natur überhaupt Feld moralischen Exerzitiums sein? Was ist das Besondere an Natur, das uns mit Tieren zuweilen leiden lässt und angesichts der “unbeschreiblichen Schönheit” der Pflanzenwelt diese “Stimmung der Sinnlichkeit” erzeugt? Die Antwort darauf bleibt uns Kant schuldig.

Ob er sich über die, wir möchten sagen, Inhumanität seiner Begründung im klaren war? Wenn nämlich Natur soweit distanziert ist, dass Gefühle der Solidarität keine Rolle mehr spielen, der Habitus der Sittlichkeit nicht mehr affiziert wird, steht einer Naturzerstörung nichts mehr im Wege (natürlich nur insoweit, als niemand sonst behelligt wird). Tierquälerei und Vandalismus sind im Grunde erlaubt - zumindest was die Folgen angeht⁸³ - es sei denn, sie wirkten sich auf unser verinnerlichtes Verhältnis zu anderen Menschen aus.⁸⁴

⁸⁰ Kant (1916: § 17).

⁸¹ Schopenhauer, A.: Über die Grundlagen der Moral, § 8, Sämtliche Werke, hrsg. v. A. Hübscher, Bd. 4, Wiesbaden 1950, S. 162; zit. nach: Patzig (1983: 14).

⁸² Kant (1916: § 17).

⁸³ Dies hängt natürlich auch mit Kants gesinnungsethischem Rigorismus zusammen.

⁸⁴ Ob dabei allerdings überhaupt noch Möglichkeiten der Verletzung und des Zerstörens übrig bleiben, ist äusserst fraglich; denn natürlich ist eine bewusste Abschottung vom Tatort nicht erlaubt.

Es hat den Anschein, als sei die Kantische Begründung ein, dann allerdings ziemlich gestelzter Versuch, auch seine moralische Intuition zu rationalisieren; nur sah er sich dabei gezwungen, diese in das Prokrustesbett seiner in jeder Hinsicht anthropozentrischen Konzeption von Vernunftethik zu zwingen. Wie dem auch sei, die Frage bleibt: Was ist das Besondere und moralisch Bedeutungsvolle an der Natur, was sie vom blossen Objekt unserer Verfügungs-willkür unterscheidet?

2.5 Zum Aristotelischen Naturbegriff und zur Möglichkeit eines verstehenden Zugangs zur Natur

Im Grunde ist es trivial: Natur ist das, was wir nicht gemacht haben und nicht machen können, denn dann ist es eben nicht mehr Natur.⁸⁵ Aristoteles begreift Natur als einen poetischen Zusammenhang, als ein Ensemble natürlicher Agenten, die ein Prinzip der Bewegung in sich haben.⁸⁶ Natur ist zudem “derjenige Teil der Welt, dessen Ordnung und dessen Wirkung, unabhängig von Eingriffen des Menschen, aus sich selbst heraus einsichtig ist.”⁸⁷ Der Grund der Anschaulichkeit liegt insbesondere darin, dass “Mensch und Natur ... die gleiche, nämlich eine poetische Struktur (haben).”⁸⁸ Die Bestimmung der Natur als teleologische ist sowohl für die Möglichkeit einer ökologischen Ethik, als auch für die Logik der Naturaneignung⁸⁹ von ausserordentlicher Bedeutung. Denn darin ist sowohl ihre Verletzbarkeit - das Telos kann verfehlt werden - als auch ihre Verstehbarkeit und damit die Möglichkeit eines quasi-kommunikativen Zugangs und wiederum dessen Verletzbarkeit begründet.

⁸⁵ Vgl. Mittelstrass, J.: Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs, in: Rapp, F., Naturverständnis und Naturbeherrschung, München 1981, S. 36-69, hier S. 38.

⁸⁶ Daher lässt sich der Aristotelische Naturbegriff auch ohne metaphysische Beimengungen rehabilitieren. Im Gegensatz dazu deutet Platon die Natur als Werk eines Demiurgen, so dass *natura naturans* und *natura naturata* auseinanderfallen. Denn “’poetisch’ ist nach Platon nicht die Natur selbst, sondern der Akt, der sie (wenn auch ausdrücklich als fiktiv bezeichnet) schuf.” Mittelstrass (1981: 40).

⁸⁷ Mittelstrass (1982: 47).

⁸⁸ Mittelstrass (1982: 48).

⁸⁹ Vgl. unseren Ausblick.

Nun können wir Natur natürlich nicht im substantiellen Sinne verstehen; die Natur ist kein sich sinnvoll äusserndes Handlungssubjekt. Aber gleichzeitig ist sie als selbstorganisierte Quasi-Subjekt, reine Bedeutungszuschreibung (Erklären) hiesse, ihr Gewalt anzutun. Aber was ist die "Sprache", die uns einen Zugang zur Natur eröffnet?⁹⁰

Als Leibsubjekt wissen wir immer schon, was es heisst zu leben. Das ist gleichsam der Vorschuss an Vorverständnis (Verstehenspotentialität), den uns die Natur mitgibt. Das unterscheidet uns, wir "arme Sterbliche", vom hypothetisch vorstellbaren "reinen Verstand: selber lebende, stoffliche Dinge haben wir in unserer Selbsterfahrung gleichsam Gucklöcher in die Innerlichkeit der Substanz und dadurch eine Vorstellung (oder die Möglichkeit einer Vorstellung) ... davon, wie es ist, wirklich zu sein und zu wirken und Wirkungen zu erleiden."⁹¹

Diese "communality of life" von "non-speaking and speaking nature"⁹² ergibt sich trivialerweise aus unserem Aus-der-Natur-hervorgegangen-Sein. Das lässt sich selbst mit Habermas sagen, der im Zusammenhang der Erörterung der biologischen Verhaltenswissenschaft feststellt: "Was das heisst: ein Bedürfnis zu befriedigen, haben wir immer schon verstanden; durch Beobachtung allein würden wir es niemals verstehen lernen."⁹³ In dieser, allerdings Zitat bleibenden Äusserung, scheint er sich gar mit Jonas einig: "Jener reine Verstand⁹⁴ könnte z.B. eine bis ins Kleinste gehende Bestandsaufnahme des Auges, des optischen

⁹⁰ Auch Apel scheint ein Verstehen der Natur (dann wohl in einem freilich noch zu explizierenden defizienten Modus) nicht völlig auszuschliessen. Die Naturwissenschaft hat sich damit abzufinden, "dass dem Verständigungsinteresse *zumindest in der anorganischen Natur* kein ontisches Korrelat methodologisch kontrollierbarer Erkenntnisleistungen entspricht." Apel, K.-O.: Die Erklären : Verstehen - Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt 1979, S. 284 (Hvh. d. V.).

⁹¹ Jonas, H.: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973, S. 142 f.

⁹² Vgl. Whitebook, J.: The problem of nature in Habermas, in: Telos 40 (1979), S. 41-69, hier S. 59 ff.

⁹³ Habermas, J.: Zur Logik der Sozialwissenschaften, fünfte, erweiterte Auflage, Frankfurt 1985, S. 181 (1985c).

⁹⁴ A.d.V.: Dieser orientiert sich bei Galilei am Schöpfer als Mathematiker-Gott und deutet dabei das Topos vom Buch der Natur, das hier als in der Sprache der Mathematik geschrieben vorgestellt wird, mechanistisch um. Vgl. hierzu Böhler, D.: Naturverstehen und Sinnverstehen, in: Rapp (1981: 70-95).

Nerves, des Sehentrums im Gehirn und der darin bei Lichtreizen vorgehenden Veränderungen haben, ohne doch solcher ‘vollständigen’ Information je entnehmen zu können, dass er einem Sehvorgang beiwohnt - da er ja nicht einmal weiss, was das überhaupt heissen kann: ‘Sehen’; während wir, ‘von der Erde, irdisch’, und selber mit Augen begabt, wissen (und nicht nur schliessen), dass ein organisches Individuum, das diese Struktur besitzt, mit ihnen sieht, was immer die Physik des Vorgangs sein mag.”⁹⁵

Nun ist die obige Äusserung, in der mit der Formulierung “haben wir immer schon verstanden” ein sprachfreies, privatives Verstehen nahegelegt wird, für den Kommunikationstheoretiker Habermas “literally illicit”;⁹⁶ denn die durch die Als-Struktur des Verstehens bedingte Sprachabhängigkeit des Verstehens ist unhintergebar. “Wie elementar uns die Triebrichtungen erscheinen, ... gelangen wir doch niemals zu so etwas wie sprachlich uninterpretierten Antrieben.”⁹⁷ Die im unmittelbaren, sinnlich-leibengagierten Naturumgang erfahrene je konkrete Teleologie der Natur muss also immer wieder durch den “Filter” der kulturellen Deutungssysteme hindurch, um verstanden und damit überhaupt erst handlungsrelevant werden zu können. Der Anthropomorphismus ist also in gewisser Hinsicht unausweichlich,⁹⁸ so dass man einwenden könnte, wir verständen Natur nicht “wirklich”, sondern nur “als ob”. Diesem Einwand gehen wir gerne nach, denn erst auf soziokultureller Stufe ergibt sich überhaupt das Problem, oder besser die Möglichkeit, des Sinnverstehens.

Die kommunikative Verfasstheit des Menschen reicht vielleicht gar so weit, dass der Anthropomorphismus nicht nur inhaltlich, sondern auch strukturell von Bedeutung ist. Mead rechnet damit, dass sich der Begriff der objektiven Welt erst über den Prozess der fortschreitenden Desozialisierung der Dingwahrnehmung

⁹⁵ Jonas (1973: 143).

⁹⁶ Vgl. Whitebook (1979: 60).

⁹⁷ Habermas (1985c: 183). Im obigen Zitat (S. 181) müsste es daher korrekterweise wohl heissen: ... lernt ein jeder immer wieder zu verstehen ...

⁹⁸ So auch Gernot Böhme (Die Frage nach einem neuen Naturverständnis in: Böhme, G./Schramm, E. (Hrsg.), Soziale Naturwissenschaft. Wege zu einer Erweiterung der Ökologie, Frankfurt 1985, S. 123-139, hier S. 129): “Ist es nicht unvermeidlich, dass wir humane Kategorien auf die Natur übertragen, wenn wir sie begrifflich aneignen?”

bildet.⁹⁹ “Das Kind findet seine Lösungen für Probleme, die unserer Ansicht nach rein physikalischer Natur sind, beispielsweise Transport, Bewegung von Dingen usw., dank seiner gesellschaftlichen Reaktion auf die es umgebenden Mitmenschen. Das ist nicht nur darauf zurückzuführen, dass es während der frühesten Kindheit auf die Hilfe seiner Mitmenschen angewiesen ist, sondern, viel wichtiger noch, dass sein primitiver Reflexionsprozess der der Lenkung durch vokale Gesten innerhalb eines kooperativen gesellschaftlichen Prozesses ist. Der Mensch denkt zunächst einmal ausschliesslich in gesellschaftlichen Begriffen. Wie ich schon betonte, bedeutet das nicht, dass die Natur und die natürlichen Objekte personalisiert werden, sondern dass Reaktionen des Kindes auf die Natur und auf ihre Objekte gesellschaftliche Reaktionen sind und dass sie voraussetzen, dass die Handlungen natürlicher Objekte gesellschaftliche Reaktionen sind. In anderen Worten, insofern das Kleinkind gegenüber seiner physischen Umwelt reflexiv handelt, handelt es so, als würde es durch diese angeregt oder behindert, und seine Reaktionen sind von Freundlichkeit oder Zorn begleitet. Das ist eine Haltung, von der es mehr als nur Reste in unseren komplizierten Erfahrungen gibt. Sie zeigt sich wohl am deutlichsten im Widerwillen gegenüber der völligen Wertlosigkeit lebloser Objekte, in unserer Vorliebe für vertraute Objekte des täglichen Gebrauchs und in der ästhetischen Haltung gegenüber der Natur, die die Quelle aller Naturlyrik ist.”¹⁰⁰

Selbst also aus einer Perspektive, die von der Selbständigkeit und der teleologischen Struktur der Natur absieht, stellt sich der Prozess der Objektivation als Anstrengung und reale, wir möchten hinzufügen, zuweilen schmerzliche Abstraktion dar. Beides besorgte die Wissenschaft - dieser Hinweis fehlt auch bei Mead nicht.¹⁰¹

⁹⁹ Vgl. Mead, G.-H.: Geist, Identität, Gesellschaft, Frankfurt 1968, S. 427 ff.

¹⁰⁰ Mead (1968: 428 f.).

¹⁰¹ “Diese Art der physischen Welt gab es in den früheren und weniger entwickelten Erfahrungen des Menschlichen nicht. Sie ist ein Produkt moderner wissenschaftlicher Methode.” Mead (1968: 428).

Gehört diese doppelte Abstraktion - von der Natur als lebendige und uns, die wir uns auf sie *wie* auf unser Anderes (aber nicht *als* ihr anderes)¹⁰² richten können - zu denjenigen Verlusten auf dem Wege in die Moderne, derer wir uns - jenseits aller falschen Romantisierungen - erinnern sollten?¹⁰³

Doch ist der "Verlust der Natur" auch heute wohl noch präsent, etwa in "Erinnerungen an glückliche Kindertage". Und dass es "so etwas wie Kommunikation mit der Natur" gibt, wissen diejenigen, "die noch nicht verlernt haben, (und sei es auch nur gelegentlich) 'in ihr' zu leben."¹⁰⁴

Aber auch wir leben heute noch weitgehend in einer, wenn auch parzellierten, eintönigen und oft recht unansehnlichen natürlichen "Umwelt" und haben dabei die eine oder andere verwertungsfreie Erfahrung gemacht. Freilich haben wir dabei nicht lernen können - wie auch?¹⁰⁵ Jedenfalls ist die "synthetische Hölle" (Tribe) zumindest noch nicht der typische Fall unserer Lebensumwelt.

Hier, in den sich heute immer weiter zusammenziehenden Nischen quasi-kommunikativen Naturumgangs, hat sich immer schon ein Realitätsbereich eigener Qualität herausgebildet. Für diese Orte gelebter Versöhnung stand wohl einmal der nicht ganz umsonst aus der Mode gekommene Begriff der Heimat.¹⁰⁶ Hier "schliesst die lebensweltliche Erfahrung der Natur stets auch ein Stück ungeformter Unmittelbarkeit, ein Stück Leben mit der Natur ein."¹⁰⁷

Das Zerschneiden dieser Zusammenhänge einmaliger, unwiederholbarer Erfahrung bedeutet zugleich ein Stück Verlust an eigener Identität. Eine Ethik,

¹⁰² Vgl. schon den vagen Hinweis von Habermas, J.: Technik und Wissenschaft als "Ideologie", Frankfurt 1968, S. 57: "Erst wenn die Menschen zwanglos kommunizieren und jeder sich im anderen erkennen könnte, könnte womöglich die Menschengattung Natur als ein anderes Subjekt - nicht, wie der Idealismus wollte, sie als ihr anderes, sondern sich als das Andere dieses Subjekts - erkennen."

¹⁰³ Vgl. in freilich anderem Zusammenhang, Habermas (1985a: 101).

¹⁰⁴ Mittelstrass (1982: 59).

¹⁰⁵ Vgl. unseren Ausblick.

¹⁰⁶ Vgl. hierzu Trepl, L.: Ökologie - Eine grüne Leitwissenschaft? Über Grenzen und Perspektiven einer modischen Disziplin. Kursbuch 74, 1983, S. 6-27, hier S. 25 f.

¹⁰⁷ Mittelstrass (1982: 69).

die sich auf diese Orte gewaltfreien Austausches mit der Natur richtet, ist weder anthropozentrisch verengt - denn Grundlage ist der quasi-kommunikative, einfühlende, "mimetische" Umgang mit Natur - noch bloße Naturethik.

Hier liesse sich u. U. die ökologische Ethik wieder an die kommunikative Ethik anbinden. Insoweit nämlich unsere kulturelle Identität in einer noch zu klärenden Weise auch mit der natürlichen Lebensumwelt verknüpft ist, ist diese "natürliche *und* kulturelle Bedingung der Anwendung von (U) (das ist der Universalisierungsgrundsatz der Diskursethik, A.d.V.)"¹⁰⁸ in einem. Doch zum einen hängen wir als Angehörige "technischer Kulturen" kaum noch an Natur - paradigmatisch hierfür ist das Ersetzen des Ausdrucks "Natur" durch den Ausdruck "Umwelt";¹⁰⁹ - wie auch sollten wir eine eintönige, erfahrungsarme, standardisierte und verpestete (sprich: industriell überformte) Umwelt "unsere Natur" nennen können? Zum anderen wird gerade dadurch deutlich, dass es da weniger etwas zu bewahren, als erst einmal zu schaffen gilt: die Bedingungen der Möglichkeit, dass Natur unsere Wohnstatt werde¹¹⁰ - nicht diese Natur selbst, wie es paradoxerweise Birnbacher vorschlägt.¹¹¹

Nun ist der Begriff der Heimat mit Konnotationen behaftet, die hier ganz sicher nicht wiederbelebt werden sollen oder auch nur könnten. Die Möglichkeiten der Verknüpfung der Identität mit partikularen Einheiten nehmen in der Masse ab, wie die Erdenbevölkerung zur Weltgesellschaft avanciert. "Je aufdringlicher die ungleichzeitige Vielfalt verschiedener, konkurrierender, einander ausbeutender Lebensformen ihr Recht auf Koexistenz und Gleichbehandlung einklagt, um so deutlicher schwinden alle Alternativen zur Erweiterung des moralischen

¹⁰⁸ Vgl. Apel (1986: 29), Hvh.d.V. Vgl. auch unsere Ausführungen zum "Bewahrungsprinzip", Abschnitt 2.1.

¹⁰⁹ Vgl. Mittelstrass (1982: 69).

¹¹⁰ Vgl. auch Trepl (1983: 25).

¹¹¹ Er plädiert für die "Einbeziehung der Natur in den Horizont des Planbaren". Birnbacher (1980: 133).

Bewusstseins in universalistischer Richtung.”¹¹² Im Zentrum einer anthropogen aufgehobenen ökologischen Ethik könnte der Begriff der “Weltheimat” stehen.¹¹³

Wesentlich hierbei wäre die Eröffnung der Möglichkeit autonomer Landschaftsgestaltungsräume - wobei Gestaltung auch Wachsen-Lassen heissen kann.¹¹⁴ Dadurch bekommt die ökologische Ethik in gewisser Weise eine prozedurale Wendung. Denn was “gute” Natur ist, also eine natürliche Umgebung, in der man sich einfühlen und wohlfühlen kann, so dass sie zur Lebens-um-welt wird und man sich auch in ihr wiedererkennen kann, können natürlich nur die Betroffenen selbst wissen. Das “unbeschreiblich Schöne des Gewächsreiches” (Kant) muss immer wieder von neuem authentisch erfahren werden. Aber auch wenn das Naturschöne dabei immer wieder anders, je kulturrelativ erlebt wird, so bleibt es doch wohl unablässiger Bestandteil einer jeden Lebensumwelt - soweit sie eine menschliche zu nennen ist.¹¹⁵ “Die Schönheit und der Reichtum der Natur (ist) keine zufällige, sondern eine wesentliche Bedingung menschlicher Lebensformen ... Ein Leben unter einer Sauerstoffglocke auf dem Mond ist in diesem Sinne kein menschenwürdiges Leben.”¹¹⁶

Natur in diesem Sinne ist also ästhetische Universalie - wir erinnern uns an unser formales Kriterium: Schön ist die Natur nur da, wo sie uns als selbständige “etwas zu sagen” hat. Belege hierfür liessen sich vielleicht gar in empirischer Forschung finden.¹¹⁷ Die Natur als Gegenüber, d. h. als Aus- und Für-sich-

¹¹² Habermas, J.: Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik, in: ders., Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt 1987, S. 161-179, hier S. 170.

¹¹³ Jonas (1984: 245). Hieraus liesse sich ein allgemeines “Grundrecht auf Heimat” ableiten. Vgl. hierzu Meyer-Abich (1984: 292 ff.).

¹¹⁴ Vgl. hierzu auch Meyer-Abich (1984: 128).

¹¹⁵ Hierin liegt wohl die Berechtigung der Naivität Patzigs. (Vgl. oben ad b).

¹¹⁶ Mittelstrass, J.: Leben mit der Natur, in: Schwemmer, O. (Hrsg.): Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis, Frankfurt 1987, S. 37-62, hier S. 55.

¹¹⁷ Gernot Böhme glaubt, dass der Umstand, “dass unsere Beziehung zur Natur fast ausschliesslich nur noch eine zur angeeigneten Natur ist”, zur psychischen Deprivation führt (vgl. 1985: 126). Und auch Habermas spricht von den “organischen Grundlagen der Lebenswelt”, die durch die Zerstörungsleistungen entwickelter Industriegesellschaften erkennbar angetastet werden, und von “unflexiblen Grenzen der Deprivation sinnlich-ästhetischer Hintergrundbedürfnisse”, ohne deren Bestehen allerdings zu er-

Seiende zu erfahren, um einen Horizont des Unverfügbaren zu wissen, gehört wohl zu den Bedingungen jeden Wohllebens. “Warum sind wir denn traurig, wenn wir erfahren, dass irgendwo in der Welt eine Vogelart ausgerottet wurde, die wir wahrscheinlich ohnehin nie zu Gesicht bekommen hätten? Es ist offenbar so, dass das Glück des Menschen (auch und, A.d.V.) gerade mit dem nicht auf ihn bezogenen Reichtum des Wirklichen zusammenhängt ... Ein Hintergrund der ‘Unerschöpflichkeit’ ... ist (wohl, A.d.V.) eine Bedingung dafür, dass der Mensch in der Welt heimisch sein kann.”¹¹⁸

Das Handeln der Naturschützer als Stellvertreter der Natur vereinigt wohl beide Aspekte: das selbstlose Eintreten für die Belange der Natur, wie dafür, dass die Welt als Heimat der Menschheit erhalten bleibt bzw. die Bedingungen dazu geschaffen werden - beides ist ohne “Karikatur des Menschenbildes” nicht zu trennen. “Die Verengung auf den Menschen allein und als von aller übrigen Natur verschieden kann nur Verengung, ja Entmenschung des Menschen selbst bedeuten, die Verkümmernung seines Wesens auch im Glücksfall biologischer Erhaltung.” So fällt “das Interesse des Menschen mit dem des übrigen Lebens als seiner Weltheimat im sublimsten Sinne zusammen.”¹¹⁹

2.6 Ökologische Ethik und kommunikative Ethik

Doch ist dies “Interesse des Menschen” eine Abstraktion, wenn auch eine, die uns über unsere wohlverstandenen Interessen aufklärt. Weder gibt es im lebenspraktischen Normalfall ein einheitliches Menschheitsinteresse, noch stehen

klären oder entsprechende “Massstäbe der Bewohnbarkeit”, und sei es auch prozedural, anzugeben; vgl. Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, dritte, durchgesehene Auflage, Frankfurt 1985, S. 580 (1985b).

¹¹⁸ Spaemann, R.: Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Apel/ Böhler/Berlich/Plumpe (1980: 229-247), hier S. 240. Wir würden den Begriff der Unverfügbarkeit vorziehen; denn das “Unerschöpfliche” ist ja gerade das prinzipiell Verfügbare in seinem grenzenlosen Noch-Nicht - hier spricht wohl der Pionier. Auch der Begriff des “Reichtums des Wirklichen” spricht dafür, dass Spaemann der Weltbeherrschungslogik verhaftet bleibt.

¹¹⁹ Jonas (1984: 245).

die konfligierenden Interessen so ohne weiteres im Einklang mit der Natur.¹²⁰ Diese doppelte Harmonie ist als faktisch gegebene Harmonie Fiktion.

Das mehrdimensionale Konfliktspektrum kann innerhalb der ökologischen Ethik einer rationalen Bearbeitung nicht zugeführt werden. Denn der Aufweis einer die widerstreitenden Parteien selbst noch im Konfliktfall einigenden Grundnorm - etwa Schweitzers Prinzip der "Ehrfurcht vor dem Leben"¹²¹ - vollzieht sich notwendig selbst im Medium der Argumentation. Das Argumentieren lässt sich nicht argumentativ überspringen. Daher kann eine nicht zu bestreitende und insofern allgemeingültige Grundnorm allein argumentationsreflexiv aufgewiesen werden.¹²²

Das Problem der meisten ökologischen Ethiken (Schweitzer, Spaemann und natürlich Meyer-Abich) besteht in einem Kategorienfehler, nämlich in der Verwechslung ihrer Begründung mit Moralbegründung schlechthin und der daran anknüpfenden Annahme, substantielle Gebote ableiten zu können. So glaubt Spaemann angesichts der wohl gut begründeten ethischen Orientierung auch an den Ansprüchen nachfolgender Generationen und aus der Einsicht in die Irreversibilität technologischer Eingriffe in die Natur - diese ergibt sich im übrigen aus der poetischen Struktur der Natur - ein unbedingtes Gebot ableiten und dieses an die Stelle des Prinzips der Güterabwägung stellen zu können.¹²³

Nun kann man sich zwar vorstellen, dass das Gebot, keine Art aussterben zu lassen, allgemeiner Anerkennung fähig ist; dies jedoch bei Strafe der Verwicklung in einen performativen Widerspruch nur, wenn man sich dabei darüber im

¹²⁰ Hierin, in der Notwendigkeit der "Arbeit", im Verfügenmüssen über Natur zur Sicherung der materiellen Reproduktion jedweder Lebenswelt ist gar wohl die Wurzel eines unauflöslchen Mensch/Natur-Konflikts begründet, der zur utopischen, wenn auch nicht Beseitigung, so doch Abschwächung strebt: "Natur nicht beherrschen zu *müssen*, ihr möglichst gewaltfrei gegenübertreten zu *können*." Trepl, L.: Natur im Griff, in: Hammann, W./Kluge, T. (Hrsg.): In Zukunft. Berichte über den Wandel des Fortschritts, Hamburg 1985, S. 165-184, hier S. 181.

¹²¹ Schweitzer, A.: Ehrfurcht vor dem Leben. Zu einer Ethik der grenzenlosen Verantwortung für das Leben, in: Apel/Böhler/Berlich/Plumpe (1980: S. 221-228), hier S. 226.

¹²² Vgl. insbesondere Böhler (1984: 334).

¹²³ Spaemann (1980: 240 ff.).

klaren ist, dass die Empfehlung als hypothetischer Vorgriff auf die ideale Kommunikationsgemeinschaft zu verstehen ist und daher prinzipiell fallibel ist. Sonst macht man sich der, in der Tendenz totalitären, argumentativen Heteronomie schuldig, wo man doch als Argumentierender die prinzipielle Freiheit der Argumentation - seiner selbst, wie aller Adressaten, d.h. prinzipiell aller Vernunftwesen - anerkannt hat.¹²⁴

Mit dem transzendentalpragmatischen Hammer des performativen Widerspruchs, den die Diskursethik zu ihrer Begründung in Anschlag bringt, lässt sich natürlich alles erschlagen. Jeder konkurrierende Vorschlag kann als unhaltbar abgewiesen werden, jede Ergänzung setzt sich dem Verdacht der Sinnlosigkeit aus.¹²⁵

Die Diskursethik "kann ... den vernünftigen Gehalt der kommunikativen Alltagspraxis nicht erschöpfen,¹²⁶ sondern nur unter einem Aspekt erfassen, und dies auch nur im Rahmen einer normativen Theorie."¹²⁷ Daher hat sie sich zu bescheiden. "Indem sie eine Prozedur der Willensbildung auszeichnet, macht sie Platz für die Betroffenen, die in eigener Regie Antworten auf die moralisch-praktischen Fragen finden müssen, welche mit geschichtlicher Objektivität auf sie zukommen."¹²⁸

Dem können wir nicht grundsätzlich widersprechen wollen. Aber mit geschichtlicher Objektivität kommt heute wohl insbesondere die ökologische Krise auf uns zu. Können wir uns angesichts dieses Umstandes den Verzicht auf moralisch-praktische Gedankenarbeit auch in ökologischer Absicht leisten?

¹²⁴ Vgl. hierzu Böhler (1980: 150 ff.) sowie ders.: Transzendentalpragmatik und kritische Moral, in: Kuhlmann, W./Böhler, D. (Hrsg.), Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel, Frankfurt 1982, S. 83-123, hier S. 102 ff.

¹²⁵ Daher aber ergibt sich auch die Notwendigkeit des Sich-Abarbeitens an den "Grenzen der Diskursethik" (vgl. hierzu Apel 1986: 13). Diese Grenzen ("Diskurskontexte" und "radikal skeptische Einwände") meint Apel durch "die reflexive Neubesinnung auf das im Argumentieren schon anerkannte transzendentalpragmatische Prinzip" (ebd.) einholen zu können.

¹²⁶ A.d.V.: In bezug auf Natur haben wir versucht, dies plausibel zu machen.

¹²⁷ Habermas (1986: 333).

¹²⁸ Habermas (1986a: 32).

Zwar bedürfen gemäss Habermas die über die in engerem Sinne diskursive Ethik hinausschiessenden moralischen Alltagsintuitionen der Aufklärung nicht;¹²⁹ an anderer Stelle aber wird das Problem der kulturellen Moderne gerade in der Abspaltung der Expertenkulturen von der kommunikativen Alltagspraxis ausgemacht.¹³⁰ Die Rekonstruktion der ökologischen Ethik ist also kein von vornherein sinnloses Unterfangen, zumindest dann nicht, wenn auch sie zu den, wenn auch diffusen kulturellen Bestandteilen der Moderne zählt.

Die Diskursethik “abstrahiert Fragen des guten Lebens und Zusammenlebens zu Gerechtigkeitsfragen, um durch diese Abstraktion die praktischen Fragen einer kognitiven Bearbeitung überhaupt zugänglich zu machen.”¹³¹ Denn die moralisch-praktische Einsicht besteht darin, eine strittige Norm nur dann als gültig ausweisen zu können, wenn sie einen allgemeinen Willen zum Ausdruck bringt.¹³² Verallgemeinerungsfähigkeit spielt dabei nur eine Rolle im Zusammenhang von Fragen der Gerechtigkeit; das gute Leben ist das je Geschichtliche, Partikulare. “Der Universalisierungsgrundsatz funktioniert wie ein Messer, das einen Schnitt legt zwischen ‘das Gute’ und ‘das Gerechte’, zwischen evaluative und streng normative Aussagen.”¹³³

Das gilt allerdings bis auf eine Ausnahme. Der Diskurs selber birgt jene “strukturellen Aspekte des guten Lebens, die sich unter allgemeinen Gesichtspunkten kommunikativer Vergesellschaftung überhaupt von der konkreten Totalität jeweils besonderer Lebensformen abheben lassen.”¹³⁴ Auch wir haben versucht plausibel zu machen, dass Natur als Horizont des Unverfügbaren unverzichtbares Moment jeder Lebensform ist. Das müssen wir hier auf sich beruhen lassen.

Fraglich aber ist, ob die Natur nicht auch unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit Achtung verdient. Schliesslich bezieht sich das Moralprinzip auf alle mögli-

¹²⁹ Vgl. Habermas (1983: 108).

¹³⁰ Vgl. Habermas (1985b: 488, 521 f.).

¹³¹ Habermas, J.: Einwände (1980), in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984, S. 475-570, hier S. 515, (1984).

¹³² Vgl. Habermas (1983: 73).

¹³³ Habermas (1983: 113).

¹³⁴ Habermas (1986a: 24).

cherweise Betroffenen.¹³⁵ Die ideale Kommunikationsgemeinschaft als Anspruchsgemeinschaft auf alle auch nur möglicherweise zurechnungsfähigen Subjekte zusammenzuziehen, hat offenbar unmoralische Konsequenzen - man denke etwa an Geistesranke.¹³⁶ Es besteht offenbar ein Hiatus zwischen dem Kreis der Betroffenen, denen gegenüber eine Pflicht angenommen werden muss, und dem derjenigen, denen gegenüber sie begründet werden kann - Kant setzte bekanntlich beides in eins.

Für das Einholen der Zustimmung der nach "hinten" erweiterten Kommunikationsgemeinschaft, den vergangenen Generationen, ohne deren Leid die heutigen Errungenschaften nicht möglich gewesen wären, empfiehlt Habermas "anamnetische Solidarität",¹³⁷ für das der nachfolgenden Generationen empfiehlt Apel den Einsatz von "Anwälten der Zukunft"¹³⁸.

Im erinnernden Eingedenken können wir unserer Naturverwandtschaft gewahr werden - das hat überhaupt nichts Metaphysisches an sich, wenn wir Metaphysik als das Abtreten unserer Urteilskompetenz an uns fremde Instanzen (Entmündigung) verstehen wollen. Ob sich der Solidarität, die wir dabei gegebenenfalls empfinden, ein komplementärer Begriff der Gerechtigkeit zuordnen lässt?¹³⁹ Dann aber gilt: "Als von ihr (der Natur, d.V.) hervorgebracht schulden wir dem verwandten Ganzen ihrer Hervorbringungen ... Treue."¹⁴⁰

Zwar lässt sich die grundsätzlich egalitäre Beziehung menschlicher Reziprozität nicht "strikt" auf das Verhältnis von Mensch und Natur übertragen,¹⁴¹ auch kann die Natur nicht aus der Stellung der Betroffenheit heraustreten und faktisch die

¹³⁵ Vgl. Habermas (1983: 73).

¹³⁶ Vgl. dazu Brumlik, M.: Vom Leiden der Tiere und vom Zwang zur Personwerdung. Zwei Kapitel advokarischer Ethik, in: Brachel, H.-U. von/Mette, N. (Hrsg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Münster 1985, S. 300-322.

¹³⁷ Vgl. Habermas (1984: 515 ff.).

¹³⁸ Vgl. Apel (1984a: 629).

¹³⁹ Vgl. zur Komplementaritätsthese Habermas (1986a: 20 ff.).

¹⁴⁰ Jonas (1984: 246).

¹⁴¹ Vgl. Habermas (1984: 518).

Rolle von Teilnehmern an praktischen Diskursen übernehmen, aber doch können ihre “Interessen” kontrafaktisch, durch Stellvertreter der Natur, zur Geltung gebracht werden und dies unter Rückbezug auf ein zumindest quasi-reziprokes Verhältnis zur Natur.¹⁴²

Der Sinnlosigkeitsverdacht, der gegenüber der ökologischen Ethik sich erhebt, findet seine Entkräftung nicht nur in der “sozial-psychologischen Notwendigkeit”, die Solidarität auf die universale Lebensgemeinschaft auszudehnen.¹⁴³ Gegen Habermas und Whitebook gilt es die Vermutung zu bekräftigen, dass sich Lösungen für die Bewältigung der ökologischen Krise wohl kaum ohne ein breitenwirksames Abgehen vom anthropozentrischen Standpunkt formulieren lassen.¹⁴⁴ Die Paradoxie der Naturaneignung¹⁴⁵ ist ohne die Erweiterung des Bereichs der Reziprozität, so unsere These, kaum auflösbar. Wie dieser auch immer zu spezifizieren ist - jedenfalls wäre Natur aus ihrem blossen Objekt-Sein herauszulösen. “Natur als Teil der poietischen Praxis des Menschen muss, wenn diese Praxis nicht auf Selbstzerstörung angelegt sein will, als selbst poietische Natur begreifbar bleiben.”¹⁴⁶

3. Ausblick: Zur Praxis der Naturaneignung

Die neuzeitliche Praxis der Aneignung der Natur hat sich, so unsere einleitende These, vom Modell experimenteller Verfügung leiten lassen. Für das Experiment, als Kultivierung des Handlungsschemas Operation,¹⁴⁷ ist zweierlei charakteristisch: Der Wissenschaftler unterzieht sich einem “phänomenkonstitutiven Anfangsverzicht”. “Denn, wie F. Bacon erkannte, ermöglicht nur der Verzicht auf das teleologische (Verstehen und, A.d.V.) Bewerten der Naturvorgänge selbst eine Wissenschaft, deren Ergebnisse experimentell überprüfbar und insofern

¹⁴² Vgl. entgegenstehend Habermas (1984: 517).

¹⁴³ Vgl. Habermas (1984: 518), auf Whitebook (1979: 61) Bezug nehmend.

¹⁴⁴ Das ist im übrigen eine moralphilosophisch unerlaubte, weil instrumentelle Fragestellung.

¹⁴⁵ Vgl. unsere Einleitung.

¹⁴⁶ Mittelstrass (1982: 61).

¹⁴⁷ Vgl. Böhler (1985: 269 ff.).

auch *prinzipiell* technisch verwertbar sind.”¹⁴⁸ Damit ist die Voraussetzung zur Objektivierung geschaffen. Objekt-Sein bedeutet, sinnleer und stumm, also ohne Eigenbedeutung zu sein,¹⁴⁹ so dass, gemäss dem methodologischen Anfangsverzicht, den F. Bacon, freilich noch unreflektiert, erkannte, an die Stelle der internen Relation des *Verstehens* der Eigenbedeutung die externe Relation des *Zuordnens* einer Fremdbedeutung treten kann, nämlich Objekt einer wissenschaftlichen *Kausalerklärung* gemäss einer Gesetzhypothese zu sein.¹⁵⁰

Diese Bedeutungskonstitution wird im Experiment aktualisiert, indem die Gesetzhypothese “gleichsam in die Ding-Sachverhalts-Sprache der ‘Natur’ übersetzt” wird,¹⁵¹ indem der Naturforscher “durch einen instrumentell verlängerten und präzisierten Leibeingriff in die Natur Anfangsbedingungen eines Prozesses herstellt, den die Natur im Sinne eines Kausalprozesses ergänzen muss.”¹⁵²

Gleichzeitig wird versucht, neben der Bedeutungsquelle Natur die Leibnatur des Experimentators auszuschalten. Sie gilt als Quelle von Fehlern und Ungenauigkeiten; zu gross ist die Gefahr, sich von den “Täuschungsmanövern” der Naturerscheinungen “überrumpeln” zu lassen. Daher sind die Sinne tendenziell durch technische Apparaturen zu ersetzen. “Die menschlichen Sinnesorgane verloren damit ihre traditionelle Rolle, die Natur als geeignete Rezeptiva zum Sprechen und zur Darstellung zu bringen.”¹⁵³

Die Verwirklichung des Baconischen Programms kommt so einem Prozess der Desanthropomorphisierung gleich, einem doppelten Vorgang “sowohl der Distanzierung von den menschlichen Sinnen, als auch der Distanzierung von

¹⁴⁸ Apel (1973: 379), Hvh.d.V.

¹⁴⁹ Vgl. Böhler (1985: 78).

¹⁵⁰ Vgl. Böhler (1985: 79).

¹⁵¹ Böhler (1985: 86).

¹⁵² Apel, K.-O.: Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik, in: Simon, J. (Hrsg.), Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie, Freiburg und München 1974, S. 86.

¹⁵³ Kutschmann, W.: Über Sinne und Sinn in der modernen Naturwissenschaft oder: Die Unumgänglichkeit, der Natur in der wissenschaftlichen Erkenntnispraxis einen Sinn zu unterstellen, in: *Philosophia Naturalis*, 24/3, 1987, S. 273.

jeglicher Sinn-Stiftung in der Aufklärung der Natur.”¹⁵⁴ Dabei ist die Methodenlehre experimenteller Naturverfügung gar wohl ein typischer Fall falscher Selbstausslegung. Dies versucht Kutschmann plausibel zu machen, indem er auf das innovative Moment des Experimentierens verweist. “Das Mit-Empfinden, die sympathetische Begleitung, das Umspielen des fraglichen Naturvorgangs in der Phantasie spielen eine gar nicht zu überschätzende Rolle für die wahrhaft erfinderische Erkenntnistätigkeit.” Hierbei wird das “Vermögen der imaginativen Einbildungskraft” von der Leiblichkeit des Menschen getragen.¹⁵⁵

Diese Gedanken korrespondieren nicht nur mit unseren Ausführungen zur “communality of life”, sondern auch mit dem Vorhaben Meads, die Dingkonstitution intersubjektivitätstheoretisch zu begründen. Dabei kommt er, wie gesagt, ohne naturphilosophische Reflexionen aus.¹⁵⁶ Gegenstände vermag das Individuum erst dann als permanente zu identifizieren, wenn es “vorwegnehmend eine Handlungseinstellung einnimmt, die dem entspricht, wie das gegenständliche Ding handeln wird, wobei es eine angemessene Anpassung seiner letztlich erfolgenden Reaktion erwirbt ... Allein der Mensch ist in eine soziale Beziehung zu seiner Umwelt eingetreten.”¹⁵⁷ Dies hängt insbesondere damit zusammen, dass der menschliche Organismus nichts Selbstgegebenes ist.

Die Unterstellung, die wir im unmittelbar-praktischen Umgang mit Objekten machen, nämlich dass ihnen ein substantielles Inneres innewohnt, so dass wir gleichsam ihren Standpunkt einnehmen, uns ins Ding einfühlen können,¹⁵⁸ ergibt sich aus dem Modus der ursprünglichen Selbsterfahrung des Organismus, der zunächst ein Wahrnehmungsobjekt unter anderen ist.¹⁵⁹ Die Körpereinheit aber

¹⁵⁴ Kutschmann (1987: 272).

¹⁵⁵ Vgl. Kutschmann (1987: 275).

¹⁵⁶ Vgl. oben Abschnitt 2.4.

¹⁵⁷ Mead, G.-H.: *The Philosophie of the Act*, edited by Charls W. Morris et al, Chicago 1938, S. 109 f., nach Joas, H.: *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt 1980, S. 153.

¹⁵⁸ Vgl. Joas (1980: 151f.).

¹⁵⁹ “Ein geniessender Gaumen oder ein schmerzender Zahn sind ein Gegenstand in der Erfahrung genau so wie ein Baum oder ein Berg es sind.” Aus dem Nachlass Meads, nach Joas (1980: 157).

erreichen wir selbst erst auf dem “in sich sozialen Weg der Selbstidentifikation”.¹⁶⁰

Diese vielleicht noch recht vagen Bemerkungen zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Sinn, äusserer und innerer Natur, Welt der Erlebnisse und Welt der Ereignisse mögen genügen, um Apels praxisphilosophisch bedeutsame Einschätzung der Art und Weise der Aneignung der Natur, überhaupt der Weltzugriffs hochkomplexer Gesellschaften einem Verständnis näherzubringen. In Erinnerung an einen ihn ausserordentlich beeindruckenden Vortrag von Konrad Lorenz, der den Handlungszusammenhang des Bomberpiloten von Hiroshima thematisierte,¹⁶¹ bekundet er: “Damals wurde mir zum erstenmal klar, an diesem Beispiel der Bedienung einer *Fernwaffe* - es könnte genausogut auch ein Beispiel sein aus der *Industrie*, etwa wenn Flüsse verschmutzt werden - da wurde mir zum ersten Mal klar, dass heutzutage das, was wir durch unsere Handlungen anrichten, in einer Weise unserer direkten Sinneswahrnehmung entzogen ist, wie es noch nie in der Weltgeschichte der Fall war ...”¹⁶²

Doch kommt nach Ansicht Apels für die Lösung dieses Problems des “prometheischen Gefälles” (G. Anders), des Auseinandertretens von “Wirkwelt” (als dem Bereich, in dem sich unsere Handlungen auswirken) und “Merkwelt” (als dem Bereich, den wir sinnfällig zu überblicken vermögen),¹⁶³ der Distanzierung, d. h. der “Aufspaltung des Wirkungskreises von Tun und Rückempfindung der Wirkung”¹⁶⁴ ausschliesslich und hinreichend eine

¹⁶⁰ Vgl. Joas (1980: 157).

¹⁶¹ Günther Anders nimmt dieses Beispiel bekanntlich zum Anlass, die “Antiquiertheit des Menschen” (Münster 1965, S.164 ff., 271 ff.) zu behaupten. Vgl. auch Ullrich, O.: Technik und Herrschaft. Vom Hand-Werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion, Frankfurt 1979, S. 185 ff.

¹⁶² Karl-Otto Apel in der von Dietrich Böhler geleiteten Einführungsdiskussion zum Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik, in: Apel/Böhler/Kadelbach (1984: 41).

¹⁶³ Die Begriffe sind der biologischen Verhaltenslehre Jakob von Uexkülls entlehnt: Theoretische Biologie, Frankfurt 1973, S. 150 ff. Auch Apel bedient sich diesen Begriffspaars : Die Situation des Menschen als Herausforderung an die praktische Vernunft, in: Apel, K.-O./ Böhler, D./Kadelbach, G., Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge, Bd.1, Frankfurt 1984, S. 49-69, hier S. 53 (1984c).

¹⁶⁴ Ullrich (1979: 188); dieser identifiziert diesen Wirkkreis mit dem “Funktionskreis instrumentalen Handelns”, vgl. S. 190.

Kompensation durch praktisch-diskursive Vernunft in Frage. Denn Apel erblickt den Grund für die relative Harmonie von “Wirkwelt” und “Merkwelt” allein in unseren Instinktresten. Da diese jedoch automatistisch an unsere vorinstrumentelle Organausstattung gebunden sind, müssen sie “der technisch erweiterten Wirkwelt gegenüber versagen”.¹⁶⁵

Mag diese, eher an der Verhaltensbiologie Uexkülls orientierte, denn als praktische Heuristik in Dienst genommene Konzeption für den innerartlichen Umgang noch einigermaßen plausibel sein - Apel verweist auf die uns angeborene Tötungshemmung gegenüber Artgenossen¹⁶⁶ -, so lassen sich Instinktreste dieser Art wohl kaum gegenüber der übrigen Natur nachweisen; doch Apel bezieht das Problem der Distanzierung ausdrücklich auch auf den Umgang mit der äusseren Natur und bringt es mit der ökologischen Krise in Verbindung.¹⁶⁷

Mit der Transformation von Nächsten- in Fernstenliebe,¹⁶⁸ mit “moralischer Phantasie” (G. Anders) allein, mag diese auch durch ethische Vernunft geleitet sein,¹⁶⁹ ist das Problem der Distanzierung, des Auseinandertretens von Tat- und Leidensort, wohl kaum zu lösen. Kommunikationstheoretisch lässt sich Distanzierung wohl als Verunmöglichung einvernehmlicher Handlungskoordination verstehen. Die je konkrete Überwindung der Distanz kann sich prinzipiell über das Medium Sprache vollziehen. Denn diese funktioniert in der Art eines Transformators, so dass im Grunde jeder innere Zustand, also auch jede Art der Verletzung, in sprachlich verständliche Form übersetzt werden kann.¹⁷⁰ Auch spricht nichts dagegen, warum der illokutionäre Bindungseffekt nicht auch über räumliche oder kulturelle Distanzen zu wirken vermag.¹⁷¹

¹⁶⁵ Apel (1984c: 62).

¹⁶⁶ Apel (1984c: 62 ff.).

¹⁶⁷ Vgl. Apel (1984c: 41, 53), (1980: 272f.). Im Grunde wäre das ökologische Problem, so formuliert, dann nicht mehr das unsrige, sondern allein das unserer Vorfahren.

¹⁶⁸ Vgl. Apel (1980: 272).

¹⁶⁹ Vgl. Apel (1984c: 41).

¹⁷⁰ Vgl. Habermas, J.: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973, S. 21 f.

¹⁷¹ Vgl. Habermas (1985a: 397 ff.). Dass Distanzierung auch in sozialen Interaktionszusammenhängen, dann nämlich, wenn sich diese über Steuerungsmedien wie Geld und

Distanzierung lässt sich als ökologisch bedeutungsvoll nur einstufen, wenn man den Zusammenhang von Wirk- und Merkwelt nicht statisch, sondern, wie auf soziokultureller Entwicklungsstufe naheliegend, lerntheoretisch wendet. Dann müssen die Appelle auf Erhalt, die die Natur gleichsam an uns richtet,¹⁷² und die an uns, die wir als Leibwesen ein Vorverständnis davon haben, was es heisst zu leben, nicht spurlos vorübergehen, nicht mehr automatistisch in unsere Naturbasis verlegen. Im einvernehmlichen ökologischen Lernen wäre “Wahrnehmung der Natur” mehr als blosser Beobachtung,¹⁷³ nämlich so etwas wie das Hinhören auf die “Stimme der Natur”.

Vortechnische Kulturen lebten weitgehend *in* der Natur und gleichzeitig im Einklang mit der Natur. Dies weniger, weil die technischen Realisierungsbedingungen, die Natur zu zerstören, nicht vorhanden waren, sondern weil die Möglichkeiten zum anpassend ökologischen Lernen nicht abgeschnitten waren. Die spontan auf die Natur übertragene Beziehung der Gegenseitigkeit wurde insbesondere in den dominant kommunikativ integrierten neolithischen Gartenbaugesellschaften kultiviert.¹⁷⁴ Der Mensch konnte sich noch in der Natur wiedererkennen, mit der er “über eine gemeinsame poetische Praxis verbunden war”.¹⁷⁵

Ausdruck dessen war der Mythos (und nicht nur umgekehrt die magische Praxis Ausfluss der Erfahrung der Ohnmacht gegenüber den Kontingenzen der äusseren

Macht vollziehen, zum Problem wird, darauf weist auch Habermas hin. Bei der bürokratischen Bearbeitung sozialer Notlagen in Zusammenhängen staatlicher Sozialpolitik muss “die regelungsbedürftige, in den Kontext einer Lebensgeschichte und einer konkreten Lebensform eingebettete Situation ... einer *gewalttätigen Abstraktion* unterworfen werden...” Die “ortsfernen Grossorganisationen”, in denen die zentralisierte und computerisierte Bearbeitung vonstatten geht “fügen dem sozialen und psychologischen Abstand des Klienten von den Wohlfahrtsbürokratien räumliche und zeitliche Distanzen hinzu.” Habermas (1985b: 532 f.), Hvh.d.V.

¹⁷² “Ein stummer Appell um Schonung ihrer Integrität scheint von der bedrohten Fülle der Lebenswelt (gemeint ist insbesondere die uns umgebende äussere Natur, d. V.) auszugehen.” Jonas (1984: 29).

¹⁷³ Wenn auch nicht gleich so ohne weiteres die “Wahrnehmung einer Pflicht oder Verantwortung”. Vgl. Meyer-Abich (1979: 251).

¹⁷⁴ Vgl. Ulrich, P: Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, Bern/Stuttgart 1986, S. 46.

¹⁷⁵ Mittelstrass (1987: 46).

Natur¹⁷⁶). Archaische Kulturen besaßen dabei ausserordentlich präzise Kenntnisse von der sie umgebenden Natur. Das ökologische - weil mythologisch eingebunden: präreflexive - Wissen war situationsgebunden und nicht verallgemeinerbar. Es hatte die Funktion des Sich-Zurechtfindens in einer nicht zur Gänze verfügbaren natürlichen Umwelt.¹⁷⁷

Doch selbst unter den Aneignungsbedingungen der strukturellen Moderne kann das orientierende Moment der Natur nicht völlig abgestreift werden. "Aneignung bewahrt selbst im technischen Sinne stets ein Element der Anpassung"¹⁷⁸ - wenn nur die Möglichkeiten dazu gegeben sind. Die Möglichkeiten des ökologischen Lernens werden insbesondere durch die experimentalvermittelte Form der Bemächtigung der Natur ausser Kraft gesetzt. Hier "richtet sich (das Aneignungs-subjekt, A.d.V.) nicht lebendig auf sie (die Natur, d.V.) als eine lebendige."¹⁷⁹

Zwischen Entwicklung und Anwendung der Technik tritt das Experiment, so dass durch dieses "Aufbrechen" des Funktionskreises instrumentalen Handelns,¹⁸⁰ der als Wirkkreis immer schon über das bloss Operationale hinausweist, ökologisches Lernen zumindest wesentlich erschwert, wenn nicht gar verunmöglicht wird. Denn "ständig korrigierende Eingriffe" werden, da die Technik im Grunde bereits "fertig" konzipiert ist, für diesen funktionslos.¹⁸¹ Der Experimentator nimmt die spätere Anwendung gleichsam stellvertretend für unbegrenzt viele Fälle vorweg, ohne dass das konkrete ökologische Wissen der späteren Anwendungsumgebung in diesen Prozess einflösse. Daher insbesondere

¹⁷⁶ Vgl. aber Habermas, J.: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976, S. 181.

¹⁷⁷ Vgl. Trepl (1985: 171 ff.). Interessant in diesem Zusammenhang ist der Umstand, dass die Naturzerstörung in früheren Zeiten ihren Grund zu einem guten Teil darin hatte, dass eine Verallgemeinerung ökologisch-konkreten Wissens qua Anwendung in anderer natürlicher Umgebung versucht wurde (vgl. ebd.).

¹⁷⁸ Mittelstrass (1982: 68).

¹⁷⁹ Hegel, G. W. F.: Jenaer Systementwürfe. Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes. Neu herausgegeben von K. Düring und H. Kimmerle, Hamburg 1986, S. 228.

¹⁸⁰ Vgl. Ullrich (1979: 61, 389 f.).

¹⁸¹ Vgl. Ullrich (1979: 81 f.).

wohl steht “unsere bisherige Technik ... in der Natur wie eine Besatzungsarmee im Feindesland, und vom Landesinneren weiss sie nichts.”¹⁸²

Daraus liesse sich wohl die wichtige Unterscheidung von “soft-” und “hard-technologie” begründet ableiten.¹⁸³ Erstere spaltet die “Merkwelt”, das Wissen um die ökologischen Folgen des Tuns, von der “Wirkwelt” nicht ab und ist gleichzeitig offen und flexibel für anpassende Änderungen. “Die entscheidende Bedingung, welche eine natürliche Technik erfüllen muss, ist die möglichst grosse Durchlässigkeit für die Wahrnehmung der natürlichen Mitwelt.”¹⁸⁴

Doch für den Zusammenhang der ökologischen Krise spielt wohl nicht nur diese logische Trennung von Wirk- und Merkwelt eine Rolle, sondern die schiere räumliche Distanzierung in Verbindung mit ersterer, hervorgerufen durch die Organisation der Anwendung der experimentalwissenschaftlich generierten Techniken in (aus ökologischer Sicht wohl über-) komplexen, stark arbeitsteiligen Industriegesellschaften. Hier können Wirkungen erzeugt werden, die alle Vorstellungskraft übersteigen - ja, ob der Zusammenhang überhaupt angemessen beschrieben ist, wenn man von einem einzelnen Wirkenden ausgeht, dem die Folgen seines Tuns dann moralisch zuzurechnen wären, ist in höchstem Masse fraglich. Die aggregierten Handlungseffekte “subjektiv unkoordinierter Einzelentscheidungen”,¹⁸⁵ die ohne systemanalytische Schulung kaum durchschaut werden können,¹⁸⁶ stellen eine neue Wirkwelt dar: “ein wachsender Bereich *kollektiven Tuns*, in dem Täter, Tat und Wirkung nicht mehr dieselben sind wie in der Nahsphäre.”¹⁸⁷

Eine “Redistanzierung”, die Wiederankopplung der Wirk- an die Merkwelt, und damit überhaupt erst das “Heimholen” der Natur in den lebenspraktischen

¹⁸² Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S. 814.

¹⁸³ Vgl. Ullrich (1979: 198 ff.).

¹⁸⁴ Meyer-Abich (1984: 264); vgl. zu Beispielen einer solchen distanzüberwindenden Technik S. 258.

¹⁸⁵ Habermas (1985b: 226); vgl. zum Habermasschen Systembegriff auch S. 348 ff., sowie ders. (1986: 379 ff.).

¹⁸⁶ Jonas spricht unter diesen Umständen von der ”’ersten Pflicht’ der Zukunftsethik: Beschaffung der Vorstellung von den Fernwirkungen.“ (Jonas 1984: 64, vgl. auch 28).

¹⁸⁷ Jonas (1984: 26), Hvh.d.V.

Sprach- und damit Sinnzusammenhang ist wohl eine der dringlichsten Aufgaben moderner Industriegesellschaften im Angesicht der ökologischen Krise. Vielleicht machen hier die “Anwälte der Natur“ einen Anfang, indem sie deren “Stimme” einen Platz einräumen im erst noch zu (er)öffnenden praktisch-ökologischen Diskurs.

Literaturverzeichnis

- Anders, G.: Die Antiquiertheit des Menschen, München 1956.
- Apel, K.-O.: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: ders., Transformation der Philosophie. Bd. 2, Frankfurt 1973, S. 358 ff.
- Apel, K.-O.: Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik, in: Simon, J. (Hrsg.), Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie, Freiburg/München 1974.
- Apel, K.-O.: Die Erklären : Verstehen - Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt 1979.
- Apel, K.-O.: Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung, in: Apel/Böhler/Berlich/Plumpe, G. (1980: 267 ff.).
- Apel, K.-O.: Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?, in: Apel/Böhler/Rebel (1984: 606-634), (1984a).
- Apel, K.-O.: Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie (II), in: Apel/Böhler/Rebel (1984: 100-137), (1984b).
- Apel, K.-O.: Die Situation des Menschen als Herausforderung an die praktische Vernunft, in: Apel/Böhler/Kadelbach, (1984b: 49-69), (1984c).
- Apel, K.-O.: Die Situation des Menschen als Herausforderung an die praktische Vernunft, in: Apel/Böhler/Rebel (1984: 13-41), (1984d).
- Apel, K.-O.: Geschichtliche Phasen der Herausforderung der praktischen Vernunft und Entwicklungsstufen des moralischen Bewusstseins, in: Apel/Böhler/Rebel (1984: 42-65), (1984f).
- Apel, K.-O.: Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?, in: Apel/Böhler/Kadelbach (1984a: 123-146), (1984g).
- Apel, K.-O.: Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 40, 1986, S. 3-31.
- Apel, K.-O./Böhler, D./Berlich, A./Plumpe, G. (Hrsg.): Praktische Philosophie/Ethik 1, Reader zum Funk-Kolleg, Frankfurt 1980.
- Apel, K.-O./Böhler, D./Rebel, K. (Hrsg.): Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte. Korrigierte Neuausgabe der Studienbegleitbriefe des DIFF zum Funkkolleg praktische Philosophie, Ethik, 3 Bde., Weinheim/Basel 1984.
- Apel, K.-O./Böhler, D./Kadelbach, G.: Praktische Philosophie/ Ethik: Dialoge, 2 Bde., Frankfurt 1984a/b.
- Birnbacher, D. (Hrsg.): Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980.
- Birnbacher, D.: Sind wir für die Natur verantwortlich?, in: ders. (1980: 103-139), (1980a).
- Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959.
- Böhler, D.: Entwicklungsprobleme und Entwicklungsschwellen der praktische Vernunft, in: Apel/Böhler/Berlich/Plumpe (1980: 147 ff.).
- Böhler, D.: Naturverstehen und Sinnverstehen, in: Rapp (1981: 70-95).

- Böhler, D.: Transzendentalpragmatik und kritische Moral, in: Kuhlmann/Böhler (1982: 83-123).
- Böhler, D.: Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis, in: Apel/Böhler/Rebel, (Hrsg.) (1984: 313-355).
- Böhler, D.: Kosmos-Vernunft und Lebens-Klugheit, in: Apel/Böhler/Rebel (1984: 356-395), (1984a).
- Böhler, D.: Rekonstruktive Pragmatik: Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion. Neubegründung der praktischen Wissenschaft und Philosophie, Frankfurt 1985.
- Böhme, G.: Die Frage nach einem neuen Naturverständnis in: Böhme/Schramm (1985: 123-139).
- Böhme, G./Schramm, E. (Hrsg.): Soziale Naturwissenschaft. Wege zu einer Erweiterung der Ökologie, Frankfurt 1985.
- Brachel, H.- U. von/Mette, N. (Hrsg.): Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Münster 1985.
- Brunlik, M., Vom Leiden der Tiere und vom Zwang zur Personwerdung. Zwei Kapitel advokarischer Ethik, in: Brachel/Mette (1985: 300-322).
- Habermas, J.: Technik und Wissenschaft als "Ideologie", Frankfurt 1968.
- Habermas, J.: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973.
- Habermas, J.: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt 1976.
- Habermas, J.: Konventionelle oder kommunikative Ethik?, in: Apel/Berlich/Böhler/Plumpe (1980: 32 ff.).
- Habermas, J.: Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983, S. 53-125.
- Habermas, J.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984.
- Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt 1981, dritte, durchgesehene Auflage 1985 (1985a).
- Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, dritte, durchgesehene Auflage, Frankfurt 1985 (1985b).
- Habermas, J.: Zur Logik der Sozialwissenschaften, fünfte, erweiterte Auflage, Frankfurt 1985, (1985c).
- Habermas, J.: Entgegnungen, in: Honneth/Joas (1986: 327 ff.).
- Habermas, J.: Moralität und Sittlichkeit, in: Kuhlmann (1986: 16-37), (1986a).
- Habermas, J.: Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt 1987.
- Hammann, W./ Kluge, T. (Hrsg.): In Zukunft. Berichte über den Wandel des Fortschritts, Hamburg 1985.

- Hampicke, U.: Landwirtschaft und Umwelt. Ökologische und ökonomische Aspekte einer rationalen Umweltstrategie, dargestellt am Beispiel der Landwirtschaft der Bundesrepublik Deutschland (Diss.), Berlin 1977, S. 622.
- Hegel, G. W. F.: Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805 -1806, herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg 1969.
- Hegel, G. W. F.: Jenaer Systementwürfe. Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes. Neu herausgegeben von K. Düring und H. Kimmerle, Hamburg 1986.
- Honneth, A./Joas, H. (Hrsg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns", Frankfurt 1986.
- Joas, H.: Praktische Intersubjektivität, Frankfurt 1980.
- Jonas, H.: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973.
- Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984.
- Kant, I.: Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, zweiter Teil, hrsg. von Kellermann, B., Berlin 1916.
- Kuhlmann, W./Böhler, D. (Hrsg.): Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel, Frankfurt 1982.
- Kuhlmann, W. (Hrsg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt 1986.
- Kutschmann, W.: Über Sinne und Sinn in der modernen Naturwissenschaft oder: Die Unumgänglichkeit, der Natur in der wissenschaftlichen Erkenntnispraxis einen Sinn zu unterstellen, in: *Philosophia Naturalis*, 24/3, 1987.
- Mead, G.-H.: *The Philosophie of the Act*, edited by Charls W. Morris et al, Chicago 1938.
- Mead, G.-H.: Geist, Identität, Gesellschaft, Frankfurt 1968.
- Meadows, B.: Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1972.
- Meyer-Abich, K.-M.: Zum Begriff einer Praktischen Philosophie der Natur, in: ders. (Hrsg.), *Frieden mit der Natur*, Freiburg 1979, S. 237-261.
- Meyer-Abich, K.-M.: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München/Wien 1984.
- Mittelstrass, J.: Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs, in: Rapp (1981: 36-69).
- Mittelstrass, J.: Wissenschaft als Lebensform: Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität, Frankfurt 1982.
- Mittelstrass, J.: Leben mit der Natur, in: Schwemmer (1987: 37-62).
- Patzig, G.: Ökologische Ethik - innerhalb der Grenzen blosser Vernunft, Vortragsreihe der Niedersächsischen Landesregierung zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Niedersachsen; H. 64, Göttingen 1983.

- Rapp, F., Naturverständnis und Naturbeherrschung, München 1981.
- Schweitzer, A.: Ehrfurcht vor dem Leben. Zu einer Ethik der grenzenlosen Verantwortung für das Leben, in: Apel/Böhler/Berlich/Plumpe (1980: 221-228).
- Schwemmer, O. (Hrsg.): Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis, Frankfurt 1987.
- Spaemann, R.: Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Apel/ Böhler/Berlich/Plumpe (1980: 229-247).
- Trepl, L.: Ökologie - Eine grüne Leitwissenschaft? Über Grenzen und Perspektiven einer modischen Disziplin, Kursbuch 74, 1983, S. 6-27.
- Trepl, L.: Natur im Griff, in: Hammann/Kluge (1985: 165-184).
- Tribe, L.: "Was spricht gegen Plastikbäume?", in: Birnbacher (1980: 20-71).
- Uexküll, J. von: Theoretische Biologie, Frankfurt 1973.
- Ullrich, O.: Technik und Herrschaft. Vom Hand-Werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion, Frankfurt 1979.
- Ulrich, P: Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, Bern/Stuttgart 1986.
- Watzlawick P./Weakland, J.H./Fisch, R.: Lösungen: zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels, Bern/Stuttgart/Wien 1984.
- Whitebook, J.: The problem of nature in Habermas, in: Telos 40 (1979), S. 41-69.