

ETHIK ALS VORAUSSETZUNG DER ZUKUNFT UNSERES PLANETEN

Einstieg über das „Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft“ – Hans Küng (Auszug)

IV Weltethos als Grundlage der Weltgemeinschaft

Was ich damit meine, lässt verhältnismässig einfach **am Beispiel jener Goldenen Regel der Menschlichkeit** aufzeigen, die man in allen grossen religiösen und ethischen Traditionen antrifft. Hier einige ihrer Formulierungen:

- Konfuzius (ca. 551 -489 v.Chr.): „Was du selbst nicht wünschst, das tue auch nicht andern Menschen an“ (Gespräche 15,23)
- Rabbi Hillel (60 n.-chr. – 10 n.Chr.): „Tue nicht anderen, was du willst, dass sie dir tun“ (Sabbat 31^a).
- Jesus von Nazaret: „Alles, was wir wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso“ (Mt 7,12; Lk 6,31).
- Islam: „Keiner von euch ist ein Gläubiger, solange er nicht seinem Bruder wünscht, was er sich selber wünscht“ (40 Hadithe von an-Nawei 13)
- Jainismus: „Gleichgültig gegenüber weltlichen Dingen sollte der Mensch wandeln und alle Geschöpfe in der Welt behandeln, wie er selbst behandelt sein möchte“. (Sutrakritanga I.11.33)
- Buddhismus: „Ein Zustand, der nicht angenehm oder erfreulich für mich ist, soll auch nicht für ihn sein; und ein Zustand, der nicht angenehm oder erfreulich für mich ist, wie kann ich ihn einem anderen zumuten“ (Samyutta Nikaya, V, 335.35-354.2).
- Hinduismus: „Man sollte sich gegenüber anderen nicht in einer Weise benehmen, die für einen selbst unangenehm ist; das ist das Wesen der Moral“ (Mahābhārta XIII.114.8).

(u.a.) **unvollständig – ergänzen**

Globales Wirtschaftsethos – United Nations - 2009



United Nations Global Compact



Schweizerische Eidgenossenschaft
Confédération suisse
Confederazione Svizzera
Confederaziun svizra

Novartis Foundation
for Sustainable Development



NOVARTIS
caring and curing



Manifest

Globales Wirtschaftsethos

Konsequenzen für die Weltwirtschaft

UN-Hauptquartier, New York

6. Oktober 2009

Präambel

Die Globalisierung des wirtschaftlichen Handelns wird nur dann zum allgemeinen und nachhaltigen Wohlstand und Vorteil aller Völker und ihrer Volkswirtschaften führen, wenn sie auf die beständige Kooperationsbereitschaft und werteorientierte Kooperationsfähigkeit aller Beteiligten und Betroffenen bauen kann. Das ist eine der grundlegenden Lehren der weltweiten Krise der Finanz- und Gütermärkte.

Die Kooperation aller Beteiligten und Betroffenen wird nur dann verlässlich gelingen, wenn das Streben aller nach Realisierung des legitimen Eigeninteresses und nach gesellschaftlicher Wohlfahrt eingebettet ist in globale ethische Rahmenbedingungen, die allgemein als gerecht und fair akzeptiert werden. Eine solche Verständigung über global akzeptierte Normen wirtschaftlichen Handelns und Entscheidens, über ein Ethos der Wirtschaftens, existiert erst in ersten Anfängen.

Ein globales Wirtschaftsethos, also gemeinsame fundamentale Vorstellungen über Recht, Gerechtigkeit und Fairness, baut auf moralischen Prinzipien und Werten auf, die seit alters her von allen Kulturen geteilt und durch gemeinsame praktische Erfahrung getragen werden.

Wir alle in unseren Funktionen als Unternehmer, Investoren, Kreditgeber, Mitarbeiter, Konsumenten und unsere jeweiligen Interessensverbände in allen Ländern der Welt tragen gemeinsam mit politischen und staatlichen sowie internationalen Organisationen und Institutionen wesentliche Verantwortung für die Herausbildung und Umsetzung eines solchen globalen Wirtschaftsethos.

Aus diesen Gründen unterstützen die Unterzeichner diese

Erklärung zu einem Globalen Wirtschaftsethos.

In dieser Erklärung werden die grundlegenden Prinzipien und Werte einer globalen Wirtschaft deklariert, so wie sie sich aus der Erklärung des Parlaments der Weltreligionen zum Weltethos (Chicago 1993) ergeben. *Die in dieser Erklärung ausgespro-*

chenen Prinzipien können von allen Menschen mit ethischen Überzeugungen, religiös begründet oder nicht, mitgetragen werden. Die Unterzeichner verpflichten sich, sich von Buchstaben und Geist dieser Erklärung in ihrem alltäglichen wirtschaftlichen Entscheiden, Handeln und Verhalten leiten zu lassen und sie so mit Leben zu erfüllen. Diese Erklärung zu einem Globalen Wirtschaftsethos nimmt die Gesetzmäßigkeiten von Markt und Wettbewerb ernst, will diese aber zum Wohl aller auf eine ethische Grundlage stellen. Gerade die Erfahrungen in der Krise des Wirtschaftslebens unterstreichen die Notwendigkeit international akzeptierter ethischer Prinzipien und moralischer Standards, die im Geschäftsalltag mit Leben erfüllt werden können und müssen.

I. Das Prinzip der Humanität

Ethischer Bezugsrahmen: *Unterschiede zwischen den kulturellen Traditionen dürfen kein Hindernis sein, sich gemeinsam aktiv für den Respekt, den Schutz und die Erfüllung der Menschenrechte einzusetzen. Jeder Mensch – ohne Unterschied von Alter, Geschlecht, Rasse, Hautfarbe, körperlicher oder geistiger Fähigkeit, Sprache, Religion, politischer Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft – besitzt eine unveräußerliche und unantastbare Würde. Alle, der Einzelne wie der Staat, sind deshalb verpflichtet, diese Würde zu achten und ihren wirksamen Schutz zu garantieren. Auch in Wirtschaft, Politik und Medien, in Forschungsinstituten und Industrieunternehmen soll der Mensch immer Rechtssubjekt und Ziel sein, nie bloßes Mittel, nie Objekt der Kommerzialisierung und der Industrialisierung.*

Das Grundprinzip eines anzustrebenden Globalen Wirtschaftsethos ist Humanität. Sie soll ethischer Maßstab des wirtschaftlichen Handelns sein und konkretisiert sich in den folgenden Leitlinien für ein Wert schaffendes und an Werten orientiertes Wirtschaften zu allgemeinem Nutzen:

Artikel 1

Ethisches Ziel und zugleich gesellschaftliche Bedingung eines nachhaltigen ökonomischen Handelns ist es, für alle Menschen Rahmenbedingungen zu schaffen zur dauerhaften Deckung ihrer Grundbedürfnisse und für ein Leben in Würde. Daher ist bei wirtschaftlichen Entscheidungen als oberstes Gebot der Humanität darauf zu achten, dass sie die Herausbildung und Entwicklung derjenigen individuellen Ressourcen und Kompetenzen fördern, die notwendig sind für eine menschliche Entwicklung und ein gutes Miteinander.

Artikel 2

Humanität gedeiht nur in einer Kultur des Respekts vor dem Individuum. Die Würde und Selbstachtung aller Menschen, seien es nun Vorgesetzte, Mitarbeiter, Geschäftspartner, Kunden oder andere Interessensträger, sind unverletzlich. Sie dürfen weder durch individuelle Verhaltensweisen noch durch unwürdige Geschäfts- und Arbeitsbedingungen missachtet werden. Die Ausbeutung und Ausnutzung von Abhängigkeiten und die willkürliche Diskriminierung von Menschen sind unvereinbar mit dem Prinzip der Humanität.

Artikel 3

Gutes zu fördern und Böses zu meiden ist eine Menschenpflicht, die als moralischer Maßstab auch an wirtschaftliches Entscheiden und Handeln angelegt werden muss. Eigeninteressen zu verfolgen ist legitim, doch das Suchen des eigenen Vorteils durch eine gezielte Schädigung des Partners, also mit unethischen Mitteln, ist unvereinbar mit einem nachhaltigen Wirtschaften zum wechselseitigen Vorteil.

Artikel 4

Was du nicht willst, das man dir tut, das füg' auch keinem anderen zu. Diese seit Jahrtausenden in allen religiösen und humanistischen Traditionen bekannte *Goldene Regel* der Gegenseitigkeit fordert wechselseitige Verantwortlichkeit, Solidarität, Fairness, Toleranz und Achtung von allen Akteuren ein. Solche Haltungen oder Tugenden sind Grundsäulen eines globalen Wirtschaftsethos. Fairness im Wettbewerb und Kooperation zum wechselseitigen Nutzen sind grundlegende Prinzipien einer sich nachhaltig entwickelnden Weltökonomie, die im Einklang mit der *Goldenen Regel* stehen.

II. Grundwerte für globales Wirtschaften

Die folgenden Grundwerte für globales Wirtschaften entwickeln das Grundprinzip der Humanität weiter und geben Empfehlungen für das Entscheiden, Handeln und Verhalten im praktischen Wirtschaftsleben.

Grundwerte: Gewaltlosigkeit und Achtung vor dem Leben

Ethischer Bezugsrahmen: *Wahrhaft Mensch sein heißt im Geist der großen religiösen und ethischen Traditionen, rücksichtsvoll und hilfsbereit zu sein, und zwar im privaten wie im öffentlichen Leben. Jeder Mensch, jedes Volk, jede Rasse und jede Religion soll den anderen Toleranz, Respekt, gar Hochschätzung entgegenbringen. Minderheiten – sie seien rassistischer, ethnischer oder religiöser Art – bedürfen des Schutzes und der Förderung durch die Mehrheit.*

Artikel 5

Alle Menschen haben die Pflicht, das Recht auf Leben und auf seine Entfaltung zu achten. Die Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben ist ein besonders hohes Gut. Jede Form von Gewalt als Mittel zum wirtschaftlichen Zweck ist abzulehnen. Sklavenarbeit, Zwangsarbeit, Kinderarbeit, körperliche Züchtigung sowie andere

Formen der Verletzung international anerkannter Normen des Arbeitsrechts müssen zurückgedrängt und abgeschafft werden. Alle Wirtschaftsakteure müssen in erster Linie den Schutz der Menschenrechte in ihren eigenen Organisationen sicherstellen. Sodann müssen sie alle Anstrengungen unternehmen, dass sie in ihrem Einflussbereich nicht zu Menschenrechtsverletzungen ihrer Geschäftspartner oder anderer Parteien beitragen oder gar von ihnen profitieren.

Die gesundheitliche Beeinträchtigung von Menschen durch defizitäre Arbeitsbedingungen ist zu vermeiden. Arbeitssicherheit nach dem Stand der Technik, Produktsicherheit und die Unschädlichkeit der Produkte für die menschliche Gesundheit sind grundlegende Anforderungen einer Kultur der Gewaltlosigkeit und Achtung vor dem Menschen.

Artikel 6

Der nachhaltige Umgang mit der natürlichen Umwelt des Menschen durch alle Teilnehmer am Wirtschaftsleben ist ein hoher Wert des wirtschaftlichen Handelns. Die Verschwendung von natürlichen Ressourcen und die Verschmutzung der Umwelt sind durch Ressourcen sparende Verfahren und umweltschonende Technologien zu minimieren. Zukunftsfähige, möglichst erneuerbare Energie, sauberes Wasser und unverschmutzte Luft sind Elementarbedingungen des Lebens überhaupt, zu denen jeder Mensch Zugang haben muss.

Grundwerte: Gerechtigkeit und Solidarität

Ethischer Bezugsrahmen: *Wahrhaft menschlich sein heißt im Geist der großen religiösen und ethischen Traditionen: Wirtschaftliche und politische Macht darf nicht zum rücksichtslosen Kampf um Herrschaft missbraucht werden, sie ist vielmehr für den Dienst an den Menschen zu gebrauchen. Eigeninteresse und Wettbewerb dienen der Entwicklung der Leistungsfähigkeit und der Wohlfahrt aller Beteiligten. Daher sollen der gegenseitige Respekt, der vernünftige Interessenausgleich, der Wille zur Vermittlung und zur Rücksichtnahme herrschen.*

Artikel 7

Recht und Gerechtigkeit bilden füreinander Voraussetzungen. Verantwortung, Rechtschaffenheit, Transparenz und Fairness sind Grundwerte eines Wirtschaftslebens, das von Rechtstreue und Integrität gekennzeichnet ist. Die Einhaltung des je geltenden nationalen und internationalen Rechts ist eine Pflicht für alle Wirtschaftsakteure. Wo es Defizite in der Qualität oder der Erzwingung der Rechtsnormen eines Landes gibt, sind diese durch Selbstverpflichtungen und Selbstkontrolle auszugleichen; keinesfalls dürfen sie zu Gewinnzwecken ausgenutzt werden.

Artikel 8

Das Erzielen von Gewinn ist die Voraussetzung für die Wettbewerbsfähigkeit und den Bestand der Unternehmen und damit für dessen soziales und kulturelles Engagement. Korruption aber schadet dem Gemeinwohl, der Wirtschaft und den Menschen, weil sie systematisch zur Fehlallokation und zur Verschwendung von Ressourcen führt.

Die Zurückdrängung und Abschaffung aller korrupten und unlauteren Praktiken, wie etwa Bestechung und Kartellabsprachen, Patentverletzung und Industriespionage, erfordern ein präventives Engagement, das Pflicht für alle Handelnden in der Wirtschaft ist.

Artikel 9

Die Überwindung von Hunger und Unwissenheit, Armut und Ungleichheit der Lebenschancen in allen Ländern des Globus ist ein großes Ziel einer Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die auf Chancengleichheit, Verteilungsgerechtigkeit und Solidarität zielt. Selbsthilfe und Fremdhilfe, Subsidiarität und Solidarität, privates und öffentliches Handeln sind je zwei Seiten einer Medaille. Sie konkretisieren sich vor allem in privaten und öffentlichen Investitionen im Wirtschaftssektor, aber auch in privaten und öffentlichen Initiativen zur Schaffung von Institutionen, die der Bildung aller Bevölkerungsteile und dem Aufbau eines Systems sozialer Sicherheit dienen. Grundlegendes Ziel all dieser Bestrebungen ist eine menschliche Entwicklung, die auf

Förderung all jener Kompetenzen und Ressourcen abzielt, mit denen Menschen befähigt werden, ein selbstbestimmtes und menschenwürdiges Leben zu führen.

Grundwerte: Wahrhaftigkeit und Toleranz

Ethischer Bezugsrahmen: *Wahrhaft Mensch sein heißt im Geist der großen religiösen und ethischen Traditionen: Statt Freiheit mit Willkür und Pluralismus mit Beliebigkeit zu verwechseln, der Wahrheit Geltung zu verschaffen; statt in Unehrlichkeit, Verstellung und opportunistischer Anpassung zu leben, den Geist der Integrität und Wahrhaftigkeit auch in den alltäglichen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch zu pflegen.*

Artikel 10

Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit sind Werte, ohne die nachhaltige und Wohlfahrt fördernde Wirtschaftsbeziehungen nicht gedeihen können. Sie sind Voraussetzungen für die Bildung von Vertrauen im zwischenmenschlichen Miteinander sowie im ökonomischen Wettbewerb. Zudem gilt es, das Recht auf Privatsphäre sowie persönliche oder berufliche Vertraulichkeit zu schützen.

Artikel 11

Die Vielfalt der kulturellen und politischen Überzeugungen, wie auch der individuellen Begabungen und der Kompetenzen von Organisationen sind eine mögliche Quelle der globalen Wohlfahrt. Ihre Kooperation zum wechselseitigen Vorteil setzt die Akzeptanz gemeinsamer Werte und Normen, gemeinsames Lernen und Toleranz gegenüber Anderssein voraus. Die Diskriminierung von Menschen wegen ihres Geschlechts, ihrer Rasse, ihrer Nationalität oder ihres Glaubens ist unvereinbar mit den Prinzipien eines globalen Wirtschaftsethos. Menschenverachtendes und Menschenrechtsverletzendes Handeln ist nicht zu tolerieren.

Grundwerte: Gegenseitige Achtung und Partnerschaft

Ethischer Bezugsrahmen: *Wahrhaft Mensch sein heißt im Geiste der großen religiösen und ethischen Traditionen: statt patriarchaler Beherrschung oder Entwürdigung, die Ausdruck von Gewalt sind und oft Gegengewalt erzeugen, gegenseitige Achtung, Verständnis, Partnerschaftlichkeit. Jeder und jede Einzelne hat nicht nur eine unverletzliche Würde und unveräußerliche Rechte; alle Menschen haben auch eine unabweisbare Verantwortung für das, was sie tun und nicht tun.*

Artikel 12

Wechselseitige Achtung und Partnerschaft der Beteiligten, gerade auch von Mann und Frau, ist sowohl Voraussetzung als auch Ergebnis wirtschaftlicher Kooperation. Sie basiert auf Respekt, Fairness und Aufrichtigkeit gegenüber dem Anderen, seien es nun die Verantwortlichen der Unternehmen, die Mitarbeiter, die Kunden oder andere Interessensträger. Achtung und Partnerschaft sind die unverzichtbare Basis, auf der auch die nicht intendierten negativen Konsequenzen wirtschaftlicher Interaktionen als gemeinsames Dilemma aller Involvierten akzeptiert und im gemeinsamen Bemühen aufgelöst werden können.

Artikel 13

Partnerschaft findet ihren Ausdruck auch in der Möglichkeit zur Teilhabe am Leben, den Entscheidungen und den Erträgen der Wirtschaft. Diese variiert je nach den kulturellen Voraussetzungen und den ordnungspolitischen Rahmenbedingungen eines Wirtschaftsraumes. Das Recht sich zusammenzuschließen und kollektiv seine Interessen verantwortungsbewusst wahrzunehmen ist jedoch ein Mindeststandard, der überall anzuerkennen ist.

Schluss

Alle Akteure sollen die international akzeptierten Verhaltensnormen des Wirtschaftslebens respektieren, schützen und an deren Verwirklichung im Rahmen ihrer Ein-

flusssphäre mitwirken. Grundlegend dafür sind die von den Vereinten Nationen (UN) im Jahre 1948 proklamierten und inzwischen global anerkannten Menschenrechte und Menschenpflichten. Andere globale Leitlinien anerkannter transnationaler Institutionen, wie etwa der „Global Compact“ der Vereinten Nationen, die „Declaration on Fundamental Principles and Rights at Work“ der International Labour Organization (ILO), die „Rio Declaration on Environment and Development“ und die UN „Convention Against Corruption“, um nur einige zu nennen, stimmen überein mit den in dieser Erklärung festgehaltenen Erfordernissen eines globalen Wirtschaftsethos.

Erstunterzeichner

Michel Camdessus, Gouverneur honoraire der Banque de France

Hans Küng, Präsident der Stiftung Weltethos

Mary Robinson, Präsidentin von Realizing Rights: The Ethical Globalization Initiative

Jeffrey Sachs, Direktor, The Earth Institute, Columbia University

Desmond Tutu, früherer Erzbischof, Friedensnobelpreisträger

Die Erklärung wurde verfasst von einer Arbeitsgruppe der Stiftung Weltethos:

Prof. Dr. Heinz-Dieter Assmann (Universität Tübingen)

Dr. Wolfram Freudenberg (Freudenberg-Gruppe)

Prof. Dr. Klaus Leisinger (Novartis Stiftung)

Prof. Dr. Hermut Kormann (Voith AG)

Prof. Dr. Josef Wieland (Federführung, Hochschule Konstanz)

Prof. h.c. Karl Schlecht (Putzmeister AG)

Von der Stiftung Weltethos:

Prof. Dr. Hans Küng (Präsident)

Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel (Vizepräsident)

Dr. Stephan Schlensog (Generalsekretär)

Dr. Günther Gebhardt (Wissenschaftlicher Koordinator)

Tübingen, 1. April 2009

Werthaltungen im Kontext zur Umwelt- und Klimakrise

EINIGE SCHLÜSSELBEGRIFFE AUS DER UMWELT-UND WIRTSCHAFTSETHIK, HUMAN-ÖKOLOGIE

- Einführung in die Ethik

Annemarie Pieper, 6. Auflage, 2007, A. Francke Verlag Tübingen und Basel

- Lexikon der Ethik

Otfried Höffe, 7. neubewertete und erweiterte Auflage, Verlag C.H. Beck, München, 2008 (Auszüge)

- Ethik – Ein Sachcomic

Dave Robinson & Chris Garratt, TibiaPress Verlag GmbH, 2015, Mülheim an der Ruhr

- Lexikon der Umweltethik

Gottfried M. Teutsch, Vandenhoeck & Ruprecht, Patmos Verlag Düsseldorf, 1985 (Auszüge)

- Humanökologie – Grundlagen präventiver Umweltpolitik

Bernhard Glaeser (Hrg.), Westdeutscher Verlag Gm

Lexikon der Umweltethik (siehe oben: G.M. Teutsch, Lexikon der Umweltethik)

Achtung

bedeutet in der E. nicht Aufmerksamkeit oder Warnung, sondern **Wertschätzung u. respektvolle Anerkennung von Personen u. ihren Leistungen, nie von Sachen**. Die nicht mehr überbietbare, moralische Wertschätzung heisst präzisierend *moralische A.* und bezeichnet nach dem entscheidenden Denker *Kant* ein **“durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“**, die „unmittelbare Bestimmung des Willens durchs moralische Gesetz u. das Bewusstsein derselben“ (Grundlegung). Gemeint ist die aus dem Innern der Person erfolgende freie und vorbehaltlose Zustimmung, die die nur im Inneren der Person mögliche Selbstverpflichtung auf die Moral begleitet. Im Unterschied zum *moralischen Gefühl der Gefühlsethik* hat die moralische Achtung weder eine kriteriologische Bedeutung noch hängt sie von der betreffenden Person ab. Sie ist die sinnlich erlebbare Empfindung der im tatsächlichen Leben praktizierenden Anerkennung von Moral. Dabei ist nur ein moralischer Internalismus vertretbar (Gründe und Motive): Wer von einer gewissen Handlung, Regel oder Maxime auf handlungsmächtige Weise überzeugt ist, sie sei moralisch, der handelt eo ipso dieser Überzeugung gemäss. Wer es aus Willensschwäche nicht tut, dem fehlt es an voller Anerkennung, an moralischer A. Überschätzen darf man die Motivationskraft freilich nicht. Denn der sachliche Vorrang liegt bei der freien Anerkennung der moralischen Grundsätze. Die moralische A. ist lediglich ein Begleitgefühl, das die Anerkennung nicht hervorruft, den Einfluss des Moralgesetzes aber verstärkt. Sie hat phänomenologisch betrachtet zwei Seiten. Negativ gesehen unterwirft sie das natürliche Verlangen nach Glück einer Demütigung, Neigung und Selbstinteresse verlieren das Recht, die letzte Antriebskraft zu sein. Positiv erhebt sich das zum Handeln nach Gründen fähige Wesen zur reinen praktischen Vernunft. *Wer sich gegen die Moral verfehlt, empfindet das Gegengefühl, ein nicht autoritär erzwungenes, sondern moralisch begründetes Schuldgefühl. Wo der Verstoß krass ausfällt, steigert er sich zu konträren Gegensatz der Selbstachtung, zur Selbstverachtung*. Wer aber die moralische A. lebt, sie sogar zu einer Haltung ausbildet, verfügt über die moralische Gesinnung: Die moralische Gesinnung ist das zur Lebenseinstellung gewordene Achtungsgefühl. Als ein zur Moral fähiges Wesen verdient der Mensch auch dann A., wenn er nicht moralisch handelt (Menschenwürde). (Aus: Lexikon der Ethik).

Antropozentrische Umweltethik

griech. anthropos = Mensch) **verstehen die Welt als ein auf den Menschen hingeeordnet, alles dient seinen Zwecken, alles ist nur Mittel für ihn. Hintergrund dieses Welt- und Menschenbildes ist eine den historischen Humanismus missverstandene und den Menschen masslos überschätzende Sichtweise, nach der die –Natur zur blossen - Umwelt des Menschen wird.**

Diese Position hat eine lange Tradition und wird von Robert S. Brumbaugh (1978, S.8) schon in Bezug auf die griechische Philosophie als teleologischer Anthropozentrismus, von David Ehrenfeld (1978) ganz allgemein als Arroganz des Humanismus bezeichnet. Diese Entwicklung hätte auch ganz anders verlaufen können, wenn sich nicht die sophistische, sondern die ionische Naturphilosophie durchgesetzt hätte. Nach Platon und insbesondere Aristoteles (Entecheie-Gedanke) sahen den Menschen als Teil der Natur. So hat die europäische Geistesgeschichte von vornherein zwei Konzeptionen hervorgebracht (1) einen anthropozentrischen Humanismus, der vom historischen und vom Neu-Humanismus zu unterscheiden ist, und (2) eine auch die Mitkreatur einbeziehende – Humanität, wie sie dann im Corpus juris Justinians zum Ausdruck kam, aber für die Rechtsentwicklung ohne nennenswerte Wirkung blieb (--Naturrecht). (u.a....)

Aus: Lexikon der Umweltethik, Gotthard M. Teutsch, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, D – Göttingen, Patmos Verlag, D – Düsseldorf, 1985 (Aus: Lexikon der Umweltethik)

Aristotelische Ethik

Die aristotelische Ethik ist eine der wichtigsten klassischen Beiträge zur E., die neuerdings starke Beachtung findet, zumal als Gegensatz zur Kantischen Ethik. In dieser Wiederbelebung, der neoaristotelischen Ethik, wird die A.E. aber selten in ihrer vollen Bandbreite u. tatsächlichen, lediglich teilweise zu Kant alternativen Eigenart aufgegriffen. Charakteristisch für die A.E. ist ihr Zusammenhang mit der Politik, der Gedanke einer der moralischen Praxis dienenden Philosophie (praktische Philosophie), **das Streben als Grundmodell des Handelns samt dem Glück (eudamonia) als Erfüllung allen Strebens (Lebenskunst), die Bedeutung von sittlichen Grundhaltungen, der Tugenden, einschliesslich der Gerechtigkeit u. der Billigkeit, einer Quasi-Tugend, der Freundschaft u. einer für Situationen u. Kontexte sensiblen sittlich-praktischen Urteilskraft, der Klugheit (phronesis).** Hinzu kommen eine gewisse Rehabilitierung der Lust (Freude) u. der Vorrang der theoretischen Lebensform (bios. Theoretikos) vor dem sittlich-politischen Leben (bios. Politicos). Einige Vertreter des Kommunitarismus nehmen dagegen zu Unrecht an, die AE. sei nicht universalistisch, sondern partikularistisch (Partikularismus). (Aus: Lexikon der Ethik).

Bedürfnis

bezeichnet gemäss einem objektiven Sprachgebrauch **das Verlangen nach einem unentbehrlichen, zentralen u. grundlegenden Gut für ein Individuum;** in der (häufig verwendeten) subjektiven Redeweise steht der B.begriff für das individuelle Verlangen, Begehren und Streben nach einem beliebigen Gut. Güter im Sinne des objektiven Wortgebrauchs sind das Überleben, die persönliche Freiheit, familiäre u. freundschaftliche Bindungen, soziale Anerkennung, beruflicher Erfolg, u.ä., also alles unverzichtbar Erforderliche, u. zwar nach Interpretation **unverzichtbar** (a) für das blosses Überleben einer Person („natürliche Bedürfnisse“) oder (b) für ihre gelingende Lebensführung („existenzielle Bedürfnisse“) oder aber für ihre spezielle Identität („persönliche Bedürfnisse“). In einem sekundären Sinn richten sich die B. zudem auf solche Güter, die für die genannten konstitutiv sind, d.h. auf alles Überlebensnotwendige, Freiheitsfördernde, Gesundheitserhaltende usw. Insofern kann man sagen, Güter wie Nahrung, Kleidung, Unterkunft, medizinische Versorgung, Chancengleichheit, Meinungsfreiheit, Arbeit, etc. seien B. oder der Gegenstand von B. Für die Moralphilosophie ist nun

folgender Punkt zentral: *B. begründen Interessen in einem fundamentalen Sinn, nämlich solche, die man einander nicht streitig machen kann.* Der Bedürfnisbegriff geht damit erheblich über den instrumentellen Begriff des „Bedarfs“ hinaus: Ein „Bedarf“ an X besteht, sooft ein Mangel an dem für das Ziel Y notwendigen Mittel X herrscht; dagegen kann von einem „B nach X“ nur die Rede sein, wenn Personen ohne X *in ihrer Identität bedroht wären*. Institutionen wie die UNO oder die OECD, aber auch verschiedene Nichtregierungsorganisationen haben einschlägige Güterkataloge erstellt (*basic needs-Listen*).

Im Anschluss an Platon unterscheidet die antike B.theorie, besonders *Epikur*, zwischen „*notwendigen*“, „*natürlichen*“ u. „*leeren*“ *Begierden*, um damit bloss subjektive Wünsche (etwa nach Luxus, erlesenen Speisen u. Getränken), von natürlichen, aber nicht notwendigen Handlungszielen (wie Sexualität) und diese von den „*wirklichen Bedürfnissen*“ des Menschen, nämlich den „*natürlichen und notwendigen Begierden*“ absetzen zu können. *Als echte Bedürfnisse gelten dann einerseits die überlebensnotwendigen u. andererseits die glücksnotwendigen Tendenzen.* Besonders *Hegel* sieht eine anthropozentrische Besonderheit gegenüber dem Tier in der „*Vervielfältigung*“, „*Zerlegung*“ und „*Unterscheidung*“ der konkreten menschlichen Bedürfnisse, aus denen immer partikularisierte bzw. abstraktere Bedürfnisse hervorgehen.

B. bilden zentrale Orientierungspunkte für ein prudentiell u. moralisch angemessenes Verhalten. Sie weisen die Besonderheit auf, auch dann für mich selbst und für andere handlungsrelevant zu sein, wenn ich ein B. weder registrieren, noch anerkenne, noch artikuliere. Es könnte etwa sein, das ich meine „*wirklichen Bedürfnisse*“ ignoriere u. daher meine „*tatsächlichen Interessen*“ verkenne. Daher spielt der Bedürfnisbegriff eine erhebliche Rolle für die Idee einer politisch-sozialen Verteilungsgerechtigkeit, und zwar historisch bereits seit den Anfängen des Christentums (vgl. Apostelgeschichte. 2.45; -- Gerechtigkeit). In der aktuellen Debatte ist es kontrovers, ob man über eine umfassende, materiell gehaltvolle Hintergrundtheorie menschlicher Grundfähigkeiten und – Funktionen verfügen muss, um ein zuverlässiges Bild der authentischen Bedürfnisse von Individuen zu erhalten oder ob rein subjektive Bedürfnisse von Individuen u. <Kulturen geltend gemacht werden können (Präferenzautonomie). Es kommt zu folgendem *Dilemma*: Definiert man B. objektiv-distanziert, so besteht die Gefahr von –Paternalismus bzw. Kulturimperialismus; denn *B. scheinen irreduzibel, individuell u. kulturrelativ zu sein. Umgekehrt droht bei jeder empirischen Ermittlung subjektiver oder kulturabhängiger Bedürfnisse die Gefahr, dass Personen arbiträre, idiosynkratische, vorgetäuschte oder zu wenige Bedürfnisse deklarieren.* So gesehen führt der Bedürfnisbegriff in eine Aporie: Einerseits scheint es misslich, etwa als Politiker oder Angehöriger einer karitativen Hilfsorganisation bestimmten Personen vorschreiben zu müssen, was für sie ein zentrales Gut ist, andererseits scheint man nicht umhin zu können, die jeweilige Bedürfnisartikulation objektivierend infrage zu stellen. (Anmerkung Aregger: vgl. den Armutsbegriff in der Volkswirtschaftslehre: absolute Armut, relative Armut, subjektive Armut). Als Ausweg schlägt *D. Braybrooke* ein *inhaltlich neutrales und zugleich methodisch objektivierendes Verfahren* vor: *Die Erstellung einer Bedürfnisliste, die sich einerseits aus bestimmten universellen „Minimalstandards von Versorgung“ zusammensetzt u. andererseits eine kultur- u. epochenspezifisches „Präzedenzprinzip“ zulässt,* das eine gewisse Präferenzautonomie von Individuen u. Gruppen sicherstellt. In einem objektiven Sinn gibt es adressatenspezifische Bedürfnisse jedenfalls bei Kindern, Kranken, Behinderten, älteren Menschen usw. (Aus: Lexikon der Ethik). ----Siehe weiter hier unter dem Begriff „Interesse“.

Bioökologie

als Disziplin der Naturwissenschaft eine ganzheitlich orientierte Betrachtungsweise, in der:

- a) Beziehungen zwischen Lebewesen und ihrer Umwelt als komplexe, vielfach vernetzte, nicht lineare Systeme
 - b) dynamisches Fließgleichgewicht
 - c) Fähigkeit der Selbstorganisation (Autopoiesis)
- (Ganzheitlichkeit des Lebens und der Natur)
(Aus: Humanökologie, Grundlagen Präventiver Umweltpolitik)

Biozentrische Umweltethik

(Griech, bio = Leben) hält die – egozentrische – antroponzentrische und – pathozentrische Umweltethik für zu eng und sieht jedenfalls keinen ausreichenden Grund, die ethische Fragestellung an der Empfindungsgrenze verstummen zu lassen, weil der Übergang von voller Empfindungsfähigkeit über eine begrenzte Sensibilität bis zur möglicher Gefühllosigkeit nicht als eindeutige Grenzlinie gedacht werden kann. Für die b. U. ist die Schmerz- und Leidensfähigkeit der höher entwickelten Lebewesen nur ein Aspekt unter anderen. Sie geht grundsätzlich davon aus, dass auch schmerzfähige Lebewesen einen unbewussten Lebensdrang, also ein –Interesse an der Erhaltung ihres Lebens haben. Dem Interesse der Pflanzen an guten Lebensbedingungen fehlt zwar das wichtige Element der Schmerz- und Leidvermeidung, aber damit wird nur der Umfang des Interessensbereiches verringert, das Interesse deswegen aber nicht aufgehoben. **Auch wenn die Schmerz- und Leidensfähigkeit fehlt, so ist die Pflanze dennoch keine Maschine, denn ohne ihre Lebensgrundlage muss sie zugrunde gehen**, während die Maschine auch ohne Energie erhalten bleibt. (u.a.) (S. 17) (Aus: Lexikon der Umweltethik).

Brüderlichkeit

(u.a....)Unter umweltethischen Aspekt bedeutet B. eine die Artgrenze überschreitende **Zusammengehörigkeit**, wie sie auf *Franz von Assisi (1182-1226)* zurückgeführt wird, der alles Geschaffene um des Schöpfers willen liebte und so zum Begründer einer eigentlichen theozentrischen, also den Schöpfer in den Mittelpunkt stellenden und alles Seiende umfassenden Schöpfungsethik wurde. In der Proklamation zum Patron der Umweltschützer durch Papst *Johannes Paul II* am (29.11.1979) unterzeichnet und am Ostersonntag, dem 6.4.1980 in Rom verkündet; Acta Apostolicae Sedis 1979, S. 1509) kommt die weltweite Bedeutung des Heiligen der Schöpfung sichtbar zum Ausdruck. Schon *Lyon White jr.* hatte einen entsprechenden Vorschlag gemacht (1973, S. 88), der dann, von dem "Planning Environmental and Ecological Institute for Quality Life" als Wunsch formuliert, an den Vatikan gerichtet wurde.

Dass Franziskus auch zeitbedingten Irrtümern ausgeliefert war, ändert nichts an der Grundausrichtung seiner umfassenden Liebe, die bei näherem Hinsehen durchaus auch sinnvolle Abstufungen erkennen lässt. So hat er zwar auch in den unbelebten Natur Brüder und Schwestern gesehen und geliebt, aber es leuchtet ein, dass er nur gegenüber Menschen und Tieren gepredigt hat und dass Hilfeleistungen nur gegenüber Menschen und Tieren berichtet wird: er hat also deutlich zwischen der belebten und der unbelebten Schöpfung unterschieden und innerhalb der belebten Schöpfung der leidensfähigen Kreatur seine besondere Fürsorge zugewandt.

Dass B. des heiligen Franziskus ist radikalisierte – *biblische Schöpfungsethik* und hat alle christlichen Konzeptionen beeinflusst. Sie sprengt die traditionellen Grenzen der auf den Menschen eingeeengten *Nächstenliebe* und legt so auch den Grund für die spätere Ausweitung des Gedankens der – *Humanität* **Durch Einbezug der unbelebten Schöpfung wird sie zur – holistischen Umweltethik , wie sie in der Vorstellung von der „Mutter Erde“ und der Einbeziehung der Gestirne (Sonnengesang) deutlich wird. (...)** (Aus: Lexikon der Umweltethik)

Bürgertugenden

heissen die Grundhaltungen, die den für sein **Gemeinwesen engagierten, guten, vielleicht sogar vortrefflichen B. auszeichnen**. Man kann sie am Fall der Demokratie auch demokratische T. u. bei der Erweiterung der Demokratie um eine reich entwickelte B.gesellschaft republikanischer Tugenden, bescheidener aber *Bürgersinn* nennen. Im weiteren Verständnis gehören zu den Bürgertugenden **Tapferkeit u. Urteilskraft (Klugheit)**. Im engeren Sinn zählen drei T. dazu. Das Minimum besteht im *Rechtssinn*: Weil ein Staat kollabieren würde, dessen B. zu viele „Fouls“ begehen, muss diese erste

B.T. bei der überwiegenden Zahl der B. vorhanden sein. Sie ist aber bescheiden, denn als Rechtstreue fordert sie lediglich, sich nichts zuschulden kommen zu lassen. Eine Steigerung des Bürgertugenden besteht in der personalen *Gerechtigkeit* bzw. dem **Gerechtigkeitssinn**. Er tritt in drei Stufen auf. In seiner systematisch primären, konstitutionellen Gestalt sorgt er für eine Staatsgewalt, die sich zunächst auf einzelstaatlicher, später auf grossregionaler, etwa europäischer u. schliesslich auf globaler Ebene für eine im grossen u. ganzen gerechten Verfassung einsetzt, daher für den Abbau von Privilegien u. Diskriminierungen sorgt. Ein zweiter, legislatorischer Gerechtigkeitssinn sorgt für gerechte Gesetze. Schliesslich bewahrt ein dritter, applikativer Gerechtigkeitssinn die Anwendung von Recht u. Gerechtigkeit vor jener krasser Vorteilmahme, die hemmungslos alle Schlupflöcher ausnützt. Gefragt ist der Gerechtigkeitssinn auch bei der Erinnerung an vergangenes Unrecht (anamnetische Gerechtigkeit). **Das relative Maximum besteht im Gemeinsinn**. Er setzt sich für gemeinnützige Aufgaben ein. Bei einer weiteren Art, dem Gemeinsinn als *Staatsbürgersinn* für die Teilnahme der B. an Wahlen u. Abstimmungen. Eine zweite Stufe, der partizipatorische Gemeinsinn, tritt jener faktischen Entwicklung der Demokratie entgegen, die mit der Professionalisierung der Politik einen wachsenden Einfluss der Parteien und eine Überbürokratisierung der Staatsverwaltung verbindet. Schliesslich tritt auch ein auch nach aussen orientierter Staatsbürgersinn, ein aufgeklärter Patriotismus, zu jener Wertschätzung des eigenen Gemeinwesens bei, die sich exemplarisch im Selbstbild des Gemeinwesens u. dessen Fremdbildern zeigt. Ein nationalistischer Staatsbürgersinn verbindet in doppelter Parteilichkeit ein unangemessenes Selbstlob mit der Abwertung, sogar aggressiven Bekämpfung der anderen. Die aufgeklärte Form besteht nicht in Umkehrung, der Verbindung hoher Fremdschätzung mit geringem Selbstwertgefühl. Er misst vielmehr beide Seiten, dass eigene Gemeinwesen u. die anderen, mit der gleichen Elle. Dort, wo Bürgertugenden blühen, können sich die zwangsbefugten Institutionen des Staates mit ihrem berechtigten Zwang zurückhalten, die Demokratie wird zu einer im emphatischen Sinn freien Selbstorganisation der B. Diese bringen ihre Erwartungen an das Gemeinwesen mit dem zur Übereinstimmung, **was sie selber dazu beitragen**. Wer Bürgertugenden pflegt, kann zwar in der Regel nicht auf einen Karrieregewinn rechnen, aber mit etwas grösserem Ansehen, nicht zuletzt mit einer höheren Selbstachtung. (Aus: Lexikon der Ethik)

Cartesianischer Dualismus

Ist der von *René Descartes* (1596-1650) mit lang anhaltender Wirkung **behauptete Dualismus zwischen dem menschlichen Geist und der materiellen Welt**, zwischen dem menschlichen Geist und der natürlichen Welt, zwischen dem Menschen als denkendes Wesen und der übrigen Welt der körperlich ausgedehnten Dinge (1971, S.98), wie er ihn in seinem 1641 erschienenen "Meditation über die erste Philosophie" beschrieben hat. Bereits in seiner 1637 veröffentlichten "Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs" hatte er den Weg in dieser Denkrichtung mit seiner mechanistischen Vorstellung von Organismen (1961, S., 52 -53) eingeschlagen.

So war die Kluft zwischen Mensch und –Natur unüberbrückbar aufgerissen, und es war folgerichtig, den Menschen nun auch zum „Herr und Besitzer der Natur zu machen“ (1961, S. 58). Um so leichter wurde es dann für Descartes` Zeitgenossen *Francis Bacon*, die Naturwissenschaften in den Dienst der Beherrschung und Ausbeutung der Natur zu stellen. Schon 1597 hatte er das Schlagwort "Wissen ist Macht" geprägt (vgl. *John Passmore* 1974, S. 18) und damit gemeint, auf dem Umweg über die Forschung wieder in den Besitz der Macht zu gelangen, die Gott den Menschen gemäss Herrschaftsgebot (1.Mose 289:macht euch die Erde untertan) zugedacht haben soll (*Biblische Schöpfungsethik*). Descartes hatte den Menschen zum Herrn und Besitzer der Natur erklärt und Bacon das Programm der Inbesitznahme entworfen (vgl. *Jürgen Hübner* 1982, S. 61 und 64).

Descartes Vorstellungen sind zwar nicht ohne Widerspruch geblieben, zuerst und direkt von seinen Zeitgenossen *Pierre Gassendi*, dann aber auch von *Leibniz*, der die Einheit der Natur und der Zusammengehörigkeit von Natur und Geist in seiner Monadenlehre betonte, und schliesslich von

Herder und dem Neu-Humanismus mit *Goethe*, wie *Claus Günzler* erst 1981 wieder zeigte. *Trotzdem hat das mechanistische Weltbild den Gang der Entwicklung entscheidend geprägt.* *Max Scheler* schrieb (1947, S. 71): "Dadurch, dass er alle Substanzen in "denkende" oder "ausgedehnte" einteilte und lehrte, das der Mensch allen Wesen aus diesen beiden in Wechselwirkung stehenden Substanzen bestehe, hat Descartes in das abendländische Bewusstsein ein ganzes Heer von Irrtümern schwerster Art über die menschliche Natur eingeführt. Musste er doch aufgrund dieser Einteilung selbst den Un-Sinn in Kauf nehmen, allen Pflanzen und Tieren die psychische Natur abzusprechen...Nicht nur die widersinnigste Übersteigerung der "Sonderstellung des Menschen", seine Herausreissung aus den Mutterarmen der Natur war die Folge, auch die Grundkategorie des Lebens und seiner Urphänomene" wurde dadurch mit einem Federstrich einfach aus der Welt herausgeworfen: die Welt besteht für Descartes aus nichts als aus "denkenden" Punkten und einem gewaltigen mathematisch zu erforschenden Mechanismus".
((u.a....) (Aus: Lexikon der Umweltethik)

Diskursethik

auch Kommunikationsethik, ist ein von K.O. Apel u. J. Habermas entwickelter **Ansatz zur Begründung eigener Ansprüche, der eine gewaltfreie, rationale und allgemein zustimmungsfähige Lösung von Konflikten ermöglichen.** Alle öffentlichen Verfahren, mit denen Entscheidungen "über strittige soziale und politische Fragen getroffen werden, sollen diesem Prinzip folgen. Die D.E. versteht dieses Prinzip als kultur -u. zeitunabhängig, für alle vernünftigen Wesen in gleicher Weise geltend. Aufgrund dieses universalistischen Anspruchs, aber auch aufgrund der kritischen Distanz zu den individuellen Glücks- und Nutzenerwartungen der Individuen ist sie der *Ethik Kants* verwandt. Da sich die D.E. weder allein auf die Gesinnung der Menschen verlassen will noch bestimmte materielle Normen empfiehlt, deutet sie ihr Prinzip „formalprozedural“. **Die Inhalte der zu befolgenden Normen und Ansprüche und das, was konkret zur Lösung eines Konflikts getan werden soll, wird im praktischen Dialog der Betroffenen verhandelt.** Die D.E. billigt dem Menschen die Fähigkeit zu, die Gründe der Gültigkeit eigener Prinzipien zu erkennen und rationale Lösungen einzusehen und zu akzeptieren. Diese Fähigkeit wird nicht psychologisch verstanden. Sie findet bei K.O.Apel eine eigene Grundlegung im sog. *transzendentalpragmatischen Anspruch auf Letztbegründung*, der besagt, dass jede ernsthafte Auseinandersetzung die Anerkennung des normativ ethischen Grundprinzips der Dialogethik a priori zugrunde liege. Auf diese Weise gibt die D.E. der pragmatischen Fähigkeit, konsensfähige Lösungen zu finden, eine transzendente Basis. Da auf diese Fähigkeit aus vernünftigen Gründen nicht verzichtet werden kann, handelt es sich um eine letzte>, nicht weiter begründbare Geltungsgrundlage. Sie soll auch für den ethischen Skeptiker verbindlich sein, der keine bestimmten normativ ethischen Ansprüche als allgemein verbindlich anerkennt. Die D.E. ist sowohl antiskeptisch als auch anti-relativistisch. Ihre Ansprüche können bei der Aushandlung konsensfähiger Lösungen nicht zur Disposition gestellt werden und nicht Teil von Nutzenabwägungen sein. Gegen die D.E. kann eingewandt werden, dass sie jeden Konflikt für rational lösbar hält; wie jede empirische Annahme ist auch diese entäuschbar. Ein weiterer Einwand ist, dass die D.E. wie die deontische (normativ ethische) Logik von der ebenfalls widerlegbaren Prämisse ausgeht, dass moralische Dilemmata unmöglich sind.
(Aus: Lexikon der Ethik).

Egozentrische Umweltethik

(griech. ego = ich) geht von Eigeninteressen des Einzelnen oder solcher Gruppen aus, die sich bilden, um gleiche Einzelinteressen gemeinsam zu verfolgen. **Was geschützt werden soll, wird um des Eigeninteresse willen geschützt, nicht im Interesse der Menschheit oder der Natur.** Oft wird das

Eigeninteresse als Allgemeininteresse ausgegeben: der Umwelt sei dann am besten gedient, wenn jeder an seinem Platz und in seiner Situation für gute Umweltbedingungen sorgt. Dies ist aber nicht immer der Fall, denn wer eine Umweltbelastung nur von der eigenen Region fernhält, indem er sie in eine andere ableitet, hat nur für die eigene Umwelt, nicht für die Natur überhaupt gekämpft.

E.U. ist aber nicht immer und jedenfalls nicht notwendigerweise negative zu bewerten, sondern wird umso sinnvoller, je weitblickender und umfassender der ihr zugrunde liegende ethische Egoismus angelegt ist. Auch die –*Goldene Regel* kann ja egoistisch verstanden werden: weil ich nicht will, dass andere mich schlecht behandeln, verhalte auch ich mich entsprechend.

Von einer kollektiven Form, der e.U. kann man in Bezug auf die These sprechen, man brauche die Folgen des bisherigen Fehlverhaltens nur deutlich genug zu schildern, dann würden sich die Menschen schon aus egoistischen Interesse an der Erhaltung bisher gewohnter –*Lebensqualität* oder – noch drastischer ausgedrückt – aus Überlebensangst zu ökologisch richtigen Umgehen mit der Natur motivieren lassen. Die Verfechter der Gegenthese zweifeln an dieser Vernunft aus Egoismus oder Angst und glauben, dass mit der Intensivierung des – *Wertgefühls* der nötige Sinneswandel und entsprechendes –*Handeln* eher zu erreichen sei; vgl. Hierzu J. Bölsche (1982, S. 40).

(Aus: Lexikon der Umweltethik)

Ethik

(gr. Ethos: gewohnter Ort des Lebens, Sitte, Charakter) geht als philosophische Disziplin u. als Disziplintitel auf *Aristoteles* zurück, der freilich ältere Ansätze (*Sophisten, Sokrates, Platon*) aufgreift. Dort, wo überkommene Lebensweisen u. Institutionen ihre selbstverständliche Geltung verlieren, sucht die philosophische Ethik, **von der Idee eines sinnvollen menschlichen Lebens geleitet**, auf methodischem Weg (Methoden der Ethik) u. ohne letzte Berufung auf politische u. religiöse Autoritäten (theologische E., buddhistische, christliche E. usw.) oder auf das von alters her Gewohnte u. Bewährte **allgemeingültige Aussagen über das gute und gerechte Handeln (Moral und Sitte, Sittlichkeit, Gerechtigkeit)**. Bei *Aristoteles* und in der von ihm begründeten Tradition (*Geschichte der Ethik*) hat die Ethik neben der engen auch eine umfassender Bedeutung, nach der die Ökonomie und die Politik (Sozial- Rechts- und Staatsphilosophie) mit ihr zu ihr zählen. *Ethik ist dann gleichbedeutend mit praktischer Philosophie*, die sich aber nicht nur vom Gegenstand, der weitläufigen Praxis, sondern auch einem sittlich-praktischen Interesse her bestimmt. Später vereinigt sich die Bedeutung der E. auf *Moralphilosophie* (*philosophia moralis*), die sich vor allem mit der persönlichen Seite eines guten Handelns befasst und sie soziale und politische Dimension weitgehend ausklammert. Je nach dem Erkenntnisinteresse lassen sich drei Formen der E. unterscheiden: 1 Die *empirische Ethik* sucht die mannigfachen Phänomene von Moral und Sitte der verschiedenen Gruppen, Institutionen und Kulturen (I.1.) zu beschreiben (*deskriptive Ethik*) und (I.2.) in ihrer Herkunft und Funktion zu erklären und evtl. zu einer empirischen Theorie menschlichen Verhaltens zu verallgemeinern (*explanatorische Ethik*). Das ist keine genuine Aufgabe der Philosophie, sondern eine der Historie, Ethnologie (z.B. *Max Weber*), teilweise auch der *Moralistik*, sofern sie die tatsächlichen Sitten nur beschreibt, ohne eine Sittlichkeit vorzuschreiben oder wie häufig Moralkritik zu üben. Allerdings kann die Philosophie auf dem allgemeinen Niveau mitwirken u. etwa als Sozial-Anthropologie menschliches Verhalten überhaupt, so das Gewicht von Brauch, Sitte und Recht untersuchen. Sie kann auch neue Forschungsgesichtspunkte einbringen, z.B. die oft vernachlässigte Frage, ob es trotz vieler Unterschiede nicht auch erhebliche Gemeinsamkeiten gibt, die gegen einen strengen Relativismus sprechen.

(2) Das Ziel der normativen Ethik und der letzte Zweck einer philosophischen Ethik überhaupt ist es, die jeweils herrschende Moral im Vorgriff auf eine zu Recht geltende, kritische Moral zu

(2.1.) zu beurteilen (evaluative Ethik)

(2.2.) sie gegebenenfalls zu kritisieren (Moralkritik) oder

(2.3.) ein begründendes Sollen, einen Imperativ im ethischen Sinne zu begründen (präskriptive;

vorschreibende Ethik).

Deren heute wichtigsten Ansätze sind die von Aristoteles inspirierte eudaimonistische Ethik (Prinzip Glück: eudaimonia, Aristotelische E.)), die von I. Kant bestimmte Ethik des kategorischen Imperativs und der Freiheit als Autonomie (Selbstgesetzgebung des Willens u. der der sich auf J. Bentham u. St. Mill berufende Utilitarismus.

Zur kantischen Ethik i.w.S. gehört auch die die von K.O. Apel und J. Habermas entwickelte **Diskursethik** und die Theorie von **Gerechtigkeit von J. Rawls** .Eine Vermittlung von eudaimonischer und autonomer Ethik mit Vorrang des Prinzips der Autonomie vertritt O. Höffe.

(3) Dafür übernimmt die *Metaethik* die wichtige Aufgabe, die sprachlichen Elemente und Formen moralischer Aussagen kritisch zu analysieren, einen Massstab für die kritische Moral auszuweisen (Moralprinzip und Methoden zu deren Rechtfertigung und ihre Anwendung (angewandte Ethik) zu entwickeln.

(Aus: Lexikon der Ethik)

Friede mit der Natur

Wurde von Klaus M. Meyer-Abich (1979) zunächst als Forderung erhoben und dann in seinem Buch "Wege zum Frieden mit der Natur" (1984) als **umweltethisches und umweltpolitisches Konzept** ausgearbeitet. Es geht von der Machtlehre Francis Bacon aus, der folgende Stufen unterschieden hatte:

- (1) Macht über den Mitbürger
- (2) Macht über andere Nationen und
- (3) Macht über die Natur.

Meyer - Abich beschreibt dann das bisherige Bemühen, die Macht auf untere Stufen unter Kontrolle des Rechts zu bringen und fährt dann fort (S.139). "**Der Grundgedanke des Friedens mit der Natur, so wie ich ihn mir vorstelle, ist nun, dass dieser Friede auf Bacons dritter Stufe der Macht in derselben Form gefunden werden könnte wie auf der ersten Stufe in Gestalt des modernen Rechtsstaats**". Die ethische Forderung nach F.m.d.N. wird so auf das von Meyer-Abich bereits 1982 entwickelten Konzept – *Rechtsgemeinschaft Natur* verwiesen.

F.m.d.N. hat als Denkanstoss weit in die Umweltdiskussion hineingewirkt. Schon Herbert Gruh(1975), S. 41 und Horst Stern (1976) hatten zur Beschreibung der vom Menschen herbeigeführten – *Umweltkrise* vom "Krieg" gegen die – *Natur* gesprochen. Auch in der kirchlichen Friedensdiskussion findet der Gedanke immer mehr Beachtung, dass die Lösung "Schwerter zu Pflugscharen" (Jes.24) wieder in Zusammenhang der die Natur einschliessende Vision des Schöpfungsfriedens (--*Biblische Schöpfungsethik V*) gesehen werden sollte. Vgl. Hierzu auch das (1984) von G.Altner, G. Liedke, K.M Meyer-Abich, A.m.K. Müller und U. Simionis veröffentlichte Manifest zur Versöhnung mit der Natur. (Aus: Lexikon der Umweltethik)

Entscheidungstheorie

(decision theory) ist eine interdisziplinäre Forschungsrichtung, die als sozialwissenschaftliche (deskriptive) Theorie faktisches Entscheidungsverhalten untersucht, **als normative Theorie aber Regeln für rationale Entscheidungen aufstellt, wobei sie Rationalität auf Nutzenkalkulation verkürzt.**

Die für die E. bedeutsamere , normative E. ist aus -
-- mathematischer Wahrscheinlichkeitstheorie u. Statistik
- aus *klassischer Nationalökonomie und*
- *dem Utilitarismus* entstanden.

Sie entwickelt logisch-mathematische Verfahren (Entscheidungskalküle). Mit deren Hilfe Individuen oder Gruppen bzw. Organisationen aus mehreren Handlungsmöglichkeiten die zu ihren Zielen optimale Möglichkeit errechnen. Eine methodische Erschliessung der Handlungsmöglichkeiten, vor

allen eine kritische Reflexion u. evtl. Veränderung der Ziele unterbleibt. Die E. erklärt stillschweigend die Nutzenoptimierung u. deren Erfolgskontrolle, also den – aufgeklärten Egoismus (Selbstinteresse) zur Grundverbindlichkeit.

(1.1.) Sofern die Ergebnisse u. Nutzenwerte der Handlungsmöglichkeiten genau bekannt sind (die sog. Entscheidung unter Gewissheit) lautet die Entscheidungsregel (*Rationalitätskriterium*): „Wähle die Handlung mit dem maximalen Nutzen“, wobei Gewinn u. Vorteile als positiver – Kosten, Verluste und Nachteile als negativer Nutzen gelten.

(1.2.) Sofern sich Ergebnis und Nutzen der Handlungsmöglichkeiten nicht genau, sondern nur mit einer bestimmten (subjektiven) Wahrscheinlichkeit angeben lassen (die sog. Entscheidung unter Risiko) (gilt es nach der Entscheidungsregel von Bayes (1764), den (subjektiv) erwarteten Nutzen zu maximieren.

(1.3.) Sofern man die Ergebnisse nicht einmal mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit kennt (die sog. Entscheidung unter Ungewissheit), gibt es mehrere rivalisierende Regeln („Wähle eine Handlung, für die der Schaden auch in der ungünstigsten Situation möglichst gering ist“.)

(2) Da Entscheidungen meist in Konfliktsituationen stattfinden, in denen der eigene Handlungserfolg vom Handeln anderer abhängt, haben v. Neumann u. Morgenstern die E. im engeren Sinne zur *Spieltheorie* modifiziert (1944). Insofern diese davon ausgeht, dass man die eigenen Ziele gemäss seiner Macht durchzusetzen sucht, wird Konfliktlösung hier auf rationalen Egoismus u. tatsächliche Machtverhältnisse fixiert.

(3) Die **Wohlfahrtsökonomie (Sozialwahltheorie)** betrachtet die einzelnen als Mitglieder einer Gruppe, die trotz unterschiedlicher individuellem Ausgangsziel doch als Gruppe ein gemeinsames >Ziel, den kollektiven Gesamtnutzen, anstrebt. Nach Regeln, die gewissen Postulaten der Fairness (Gerechtigkeit) genügen (sog. Wohlfahrtsfunktionen) wird aus individuellen Nutzenwerten der entsprechende kollektive Wert errechnet. Zu wählen ist die Handlung mit dem grössten kollektiven Nutzen. Wegen ihrer Orientierung an Fairnessgesichtspunkten bedeutet diese Variante der E. einen ethischen Fortschritt. Allerdings kann man kritisieren, dass weder eine Reflexion u. Veränderung der individuellen Ziele vorgesehen noch es ausgeschlossen ist, dass berechnete individuelle Interessen dem Kollektiv geopfert werden.

(4) Neuerdings hat Rawls (auch Buchanan) versucht, selbst Prinzipien der Gerechtigkeit aus einer rationalen Entscheidung abzuleiten. Aufgrund von Zusatzannahmen wird der Ansatz der E. hier aber so radikal verändert, dass es sich weniger um Nutzenkalkulation als um eine sittliche Wahl handelt. Sowohl für die Evolutionstheorie (Dawkins) wie die Sozialphilosophie wichtig ist die **Theorie der Kooperation (SozialE) unter Egoisten**. Nach dem entscheidenden Denkmittel, dem *Gefangenendilemma*, führt ein aufgeklärtes Selbstinteresse, das nicht durch externe Faktoren (z.B. Moral oder durch Recht und Staat zur Kooperation gebracht wird, zu deutlich suboptimalen Resultaten.

(Aus Lexikon der Ethik)

Goldene Regel

Ist die Bezeichnung für eine **volkstümliche Sollensrichtlinie, die sich in der griechischen und chinesischen Philosophie ebenso findet wie im Christentum, Hinduismus, Judentum und Islam**. Ihre Entstehung reicht bis in fünfte vorchristliche Jahrhundert zurück und ist auch zu verschiedenen deutschsprachigen Fassungen bekannt, einmal als biblische Weisung (Mt. 7,12): „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr auch ihnen auch“, oder in der sprichwörtlichen, negativen Version „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu.“

Die G.R. verbietet es, gedankenlos immer nur das eigene Interesse zu verfolgen, sondern verlangt, den jeweils Anderen so zu behandeln. Wie man selbst behandelt werden möchte, und entspricht damit dem Gebot der Nächstenliebe (—*Wohlfollen II*), den Andern so zu lieben, wie man sich selbst liebt, Und in der jeweiligen Situation die richtige Entscheidung zu finden, muss der Mensch bedenken, was er sich in der Lage des Anderen wünschen würde. D.h. er darf nicht einfach von seinen eigenen Wünschen oder Befürchtungen ausgehen, sondern muss versuchen, sich in die Lage des Anderen

hineinzudenken, wobei diesem Hirndenken in der Regel ein Einfühlen (-- *Empathie*) vorausgeht. Die G.R. ist zunächst nur für das zwischenmenschliche Handeln gedacht, aber im Verlaufe der Ethik-Geschichte (--*Humanität*) wird sie auch auf den Umgang mit anderen Lebewesen ausgedehnt, wie dies Leonard Nelson in Verbindung mit der Frage, ob Tiere –*Interessen* haben, ganz selbstverständlich verlangt hat.

(Aus:: Lexikon der Umweltethik)

Holistische Umweltethik

(griech. Holen = das Ganze). In der möglichen Reichweite der –*Umweltethik* nimmt die h.U. die umfassende Position ein H.U. **berücksichtigt nicht nur alles Lebende** (--*biozentrische Umweltethik*), **sondern auch die unbelebte Materie.**

Otfried Höffe (1981, S. 146ff) wie auch Klaus M. Meyer-Abich (*Rechtsgemeinschaft Natur*) nennen und vertreten diese Möglichkeit. Es ist auch gar nicht einzusehen, wie man es logisch oder ethisch begründen könnte, irgendeinen Bereich der gefährdeten gegenständlichen Welt aus der – *Verantwortung* des Menschen auszuklammern, selbst wenn diese Verantwortung in Bezug auf die unbelebte Materie auf die Pflicht zu bloss sachgemäßem Umgang und sparsamem Verbrauch reduziert werden kann. Die Rücksichtnahme auf „alles“ verlangt ja nicht, das alles (vom Mitmenschen bis zu Sandkorn) in jeweils gleicher Weise zu berücksichtigen und entsprechend zu behandeln ist; ie verbietet nur, den Bereich des Anorganischen einfach unberücksichtigt zu lassen.

In der nicht holistisch angelegten Ethik ist es immer eine bestimmte Kategorie (der einzelne Mensch, die Menschheit, die sensitiven Lebewesen oder überhaupt alles Lebendige), die als Zweck in den Mittelpunkt gestellt wird und die für alles übrige zur dienenden –*Umwelt* wird. In der h.U. wird diese Zweiteilung in Zweck und Mittel aufgehoben, jeder Teil hat eine Position und Aufgabe im Ganzen. Alles spielt eine Rolle. Aber dieses Ganze kann mit William K. Frankena (1979, S. 11) entweder mehr distributiv oder mehr kollektiv gesehen werden. In distributiver Sicht besteht das Ganze aus Teilen, die alle als solche ethisch relevant und entsprechend zu berücksichtigen sind, während diese Teile in kollektivistischer Sicht eigentlich nur eine untergeordnete Rolle spielen; ethisch relevant ist dann nur das Ökosystem (--*Ökologie*) als Ganzes.

Unter dem Aspekt dieser ökologischen Ganzheit, wie sie z.B. von Aldo Leopold in seiner –*Land-Ethik* vertreten wird, hat das –*Gemeinwohl* des Ganzen Vorrang vor dem Wohl der Teile. So interessant diese beiden Sichtweisen aber auch sein mögen, für das ethische Handeln gehören sie doch eng zusammen, denn gerade die ökologische Betrachtungsweise lehrt, wie wichtig die Teile für das Ganze sind. Spannungen bleiben trotzdem unvermeidbar, wie Harald K. Schilling (1972, S. 109) feststellt, und die Frage, wie man das Individualwohl, das Gruppenwohl und das Gemeinwohl am besten miteinander verbindet, erlaube keine einseitige radikale Antwort. Weder kann dem Ganzen ohne Rücksicht auf die Teile gedient werden, noch können einzelne und Gruppen ihr partikulares Wohl unabhängig vom Ganzen erreichen. Alles hängt mit allem zusammen; das wollte schon Francis Thompson in seinem Gedicht „The Mistress of Vision“ zum Ausdruck bringen (vgl. Garrett Hardin 1982), S. 91) indem er sagt: „You cannot stir a flower/without troubling a star“ (Du kannst nicht ein Blume berühren, ohne einen Stern zu behelligen).

(Aus: Lexikon der Umweltethik)

Humanität

Heisst wörtlich das, was den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet, seine Natur oder sein Wesen. Seiner Natur nach ist der Mensch nicht auf bestimmte Verhaltensweisen und Lebensformen festgelegt. Er ist ein offenes Wesen mit einem aussergewöhnlich grossen Spielraum, innerhalb dessen er als einzelner, als Klein- oder Grossgruppe sich unterschiedlich entwickeln und tätig werden kann. *Überdies wird er nicht schon durch biologische Prozesse, sondern erst durch (Selbst-)Erziehung und freie Sinnstiftung zu einem konkreten Menschen. H. bezeichnet daher weniger*

einen empirischen Befund, eher ein vorfindliches Muster als eine **eine Aufgabe, die in einem nie abgeschlossenen Prozess der Bildung, der Selbsterfahrung und des Selbstentwurfs näher zu definieren und aus eigenem Antrieb auszuführen ist. H. ist das stets riskante Unternehmen der Individuen und der Gesellschaft, zu sich selbst zu kommen und ein gelungenerfülltes Leben in Achtung und Selbstachtung zu führen. Sie meint weniger die Schwäche und Hinfälligkeit, die Niedrigkeit und Bosheit des Menschen als die normative Leitidee eines „wahren“, von Selbstverwirklichung und Mitmenschlichkeit, von Gerechtigkeit und Sittlichkeit bestimmten Menschseins.** (Auszug aus der Definition im Lexikon der Ethik); Fortsetzung unten:

Aus dem lat. Wort *humanitas* sind im Laufe der Geistesgeschichte verschiedene Begriffe entstanden:

- (1) der Humanismus als Bezeichnung für eine historische Epoche und deren Menschenbild,
- (2) der Humanismus als anthropozentrische Selbstüberhebung im Sinne des Protagoras, wonach der Mensch das Mass aller Dinge sei, und
- (3) die H. als Menschlichkeit und (--*Solidarität* gegenüber Mitmensch und Mitgeschöpf.

Wie der anthropozentrische Humanismus (--*Anthropozentrische Umweltethik*), so geht auch die H. von der *Sonderstellung des Menschen* aus, aber sie leitet daraus keine beliebige Verfügungsgewalt ab, sondern eine Position fürsorgender –*Verantwortung*, die ausschliesst, dass der Mensch durch rücksichtslose Ausbeutung zum Vernichter der ihm anvertrauten oder doch ausgelieferten Natur wird. H. als intervenierende –*Solidarität* mit den Rechtlosen und Hilflosen ist ein Gedanke, der von Theologie und Philosophie (Pietismus und Aufklärung) gleichermassen gefördert wurde und in der Erweiterung des traditionellen Humanitätsbegriffes deutlich zum Ausdruck kommt.

Nach *Anton Neuhäusler* (1963, S.21) ist H. nämlich nicht nur im Sinne von Humanismus zu verstehen, sondern auch im Sinne von "Menschlichkeit als jene fühlende Bezogenheit zum Mitmenschen und Mitgeschöpf, die mitleidend und mitfreuend versucht, fremdes Leid zu verhüten und zu vermindern, fremdes Wohlergehen und Glück zu vermehren. Human sein heisst: Rücksicht nehmen, teilnehmen, helfen. In diesem Sinne ist Menschlichkeit das eigentlich Neue. Anderen gegenüber stumpfer Rücksichtslosigkeit in der Natur – mag es in dieser auch instinktive Formen gegenseitiger Hilfe geben."

Gelegentlich werden die beiden Bedeutungen zusammengezogen zu der Forderung nach "Entfaltung menschlicher Kultur und Gesittung und dementsprechendes Verhalten gegenüber dem Mitmenschen, ja aller Kreatur" (*Georg Schischkoff* 1982, S. 292). Nach *Brockhaus* (Ausgabe 1971) gilt das Gebot der Menschlichkeit nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich, sondern wird auch auf alle Lebewesen übertragen: "Auch diesen gegenüber ist ein "menschliches" oder "unmenschliches" Verhalten möglich."

In der englischen Sprache ist eine ähnliche Entwicklung erkennbar. Seit dem 17. Jahrhundert wird zwischen den beiden Worten "human" und "humane" immer deutlicher unterschieden, wobei das Adjektiv "human" die Summe aller menschlichen Eigenschaften, auch der negativen und "allzumenschlichen" bezeichnet, während das Adjektiv "humane" vorwiegend zur Beschreibung der angestrebten positiven Eigenschaften verwendet wird; vgl. hierzu die *Encyclopaedia Britannica*, Ausgabe 1968, Stichwort "Humane Societies".

In der Ethik hat diese Bedeutungserweiterung nur gelegentlichen Ausdruck gefunden, so in der Ethik des dänischen Bischofs *Hans Lassen Martensen*, der (1866, S.333) forderte:

Der Mensch muss die Natur mit Humanität behandeln, das heisst, in der Weise, welche mit der eigenen Würde des Menschen...übereinstimmt. Auf diesen Zusammenhang zwischen H. und Menschenwürde wird immer wieder hingewiesen; vgl. hierzu auch *Hans Lenk* (1983, „ 14) und *M. Teutsch* (1983, S. 44).

In *Albert Schweizers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben* spielt der H.gedanke eine wichtige Rolle, und eben dieses Fortschreiten von der früher nur zwischenmenschlichen zur alles Leben umfassenden H. bezeichnet er als ein „bedeutungsvolles Ereignis in der Geistesgeschichte (Werke 5, S. 170):vgl. hierzu auch *Ija Pawlowska* 1980).

Von H. sprachen auch Politiker, als das Deutsche Tierschutzgesetz von 1972 im Bundestag beraten wurde. Am 12.10.1966 sagte der Abgeordnete Büttner (Fritz Erler) zitierend: „Wie in einem Volke die Menschen miteinander und wie sie mit ihren Tieren umgehen, ob sie bereit sind, Menschen und Tiere, unsere Mitgeschöpfe, vor Grausamkeiten und Leiden zu bewahren, das ist Ausdruck der Humanität

und der Kulturstufe eines Volkes“. (u.a.)
(Aus: Lexikon der Umweltethik).

Humanökologie

ist nach Ansicht der Internationalen Organisation für Humanökologie eine „Ökologie der Spezies Homo Sapiens“. Die Wissenschaft von den Wechselbeziehungen zwischen den Lebewesen und der sie umgebenden Aussenwelt manifestiert sich als „systemische Wissenschaft“. Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen hängen einerseits von den Eigenschaften der betreffenden Lebewesen und andererseits von den Eigenschaften der diese umgebenden Welt ab. *Humanökologie wird als eine von mehreren speziellen Ökologien, nämlich die des Menschen, verstanden.*

Der spezifische Unterschied ist:

„Menschen sind fähig, bewusste Handlungen vorzunehmen und die Funktionsweisen von Systemen, ein Teil derer sie selbst ist, zu verstehen (I.O.H.E.1981);

Humanökologisches Handeln:

geschieht in der Normensetzung der –Umweltethik mit Standards bzw. Höchstmengen und entsprechendes politisches Handeln.

Die wichtigsten Instrumente sind rechtlicher und wirtschaftlicher Natur: Gesetzgebung und Handlungsanweisungen im Rahmen des jeweiligen ökonomischen Systems.

Drei Aspekte:

-Handlungsaspekt der Analyse und Empirie; Theorie

- Handlungsaspekt der Normensetzung: Ethik

- Handlungsaspekt der Implementation

Methodologie: als Prinzipien gelten

a) ganzheitliches Denken

b) integrativer Ansatz (Verbindung des Allgemeinen mit dem Speziellen, transdisziplinäre Heranziehen von Erkenntnissen und Methoden aus verschiedenen Fachgebieten

c) paradigmatische Bearbeitung von Fallbeispielen

d) problemorientierte Vorgehensweise

(Aus: Humanökologie, Grundlagen Präventiver Umweltpolitik)

Interesse

(lat. inter esse = dabei sein). **Unter umweltethischem Aspekt kann Interesse bedeuten dass:**

**(1) des Menschen an den Gütern der Natur bzw. einer möglichst unbeschädigten Natur oder
(2) Interessen anderer Lebewesen.**

Der Begriff geht geschichtlich auf die Schadensregelung im römischen Recht zurück, erlangt dann aber auch die Bedeutung von „Gesamtheit all dessen, was jemand nützt“ (V. Gerhardt 1976).

Die Frage, ob ausser dem Menschen auch Tiere, Pflanzen oder sogar die Natur als solche I. haben oder nicht, ist immer noch umstritten. Inzwischen wird jedoch kaum mehr bezweifelt, dass Tiere bestimmte I. haben; strittig ist nur noch, ob dieses I. bei Mensch und Tier wirklich ähnlich sind, dass sie gemäss – *Gleichheitsgrundsatz* auch die gleiche Berücksichtigung erfahren müssen.

Meredith Williamns (1980) entwickelt in ihrer Auseinandersetzung mit *Peter Singer* einen Unterschied, der darin besteht, ein I. zu haben („having an interest“) oder I zu nehmen („taking an interest“), wobei der Mensch kraft seiner geistigen Fähigkeit in der Lage sei, dieses I. bewusst wahrzunehmen.

Schon zuvor hatte *R.G. Frey* (1990) in seinem Buch, „Interests and Rights – The Case Against Animals“ alles zusammenzutragen, was sich gegen die an Gewicht zunehmende Position, dass auch andere Lebewesen ernstzunehmende I. ja sogar Rechte hätten, einwenden lässt. Dabei wurde folgende Argumentationsweise angewandt: Zuerst wurde das I. so umfassend wie möglich beschrieben und an verschiedene Bedingungen bzw. Fähigkeiten geknüpft, die nur beim Menschen gegeben sind. So entstand das Bild eines hoch differenzierten I. beim Menschen als I im eigentlichen

Sinne und ein nur als elementar beschriebenes I. der Tiere, als blosses Bedürfnis.

Dieses auf ein Bedürfnis reduzierte I. wurde mit dem *“Bedürfnis“ eines Traktors verglichen und gleichgesetzt*. Frey bietet nun zwei Folgerungen an:

(1) dass Tiere I. haben, die dann auch der Maschine zugestanden werden müssten, oder

(2) dass Maschinen kein I. haben, die wir dann aber auch Tieren gegenüber nicht einräumen dürften.

Frey vergisst, dass Menschen, Tiere und auch Traktoren zwar Energie brauchen, um zu leben bzw. zu funktionieren, dass Menschen und Tiere aber leiden, wenn ihnen die lebensnotwendige Energie vorenthalten wird, was man vom Traktor nicht sagen kann.

In Europa werden diese Fragen weniger heftig diskutiert. Schon *Leonard Nelson* (1971 Bd. 8, S. 87) geht davon aus, dass Tiere I. haben. Auch *Günther Patzig* (1983) bezweifelt dies nicht; er sagt nur, dass der Mensch im Falle eines Konfliktes zwischen den I. von Mensch und Tier berechtigt sei, seine I. denen der Tiere vorzuordnen, aber nicht, sie als unerheblich zu vernachlässigen (S.19). Den damit noch immer beanspruchten Vorrang menschliches I. begründet *Patzig* (S. 19) so: „Die Tiere gehören nun einmal nicht zu den Partnern des Kontrakts auf Gegenseitigkeit, der menschlicher Moral zugrunde liegt. Sie verhalten sich untereinander nicht nach moralischen Grundsätzen und würden uns nicht schonen, wenn sie uns überlegen wären, wie wir es ihnen gegenüber sind“. Es ist nicht leicht, dieser Gedankenführung zu folgen. Vor allem wäre doch zuerst klarzustellen, ob wir als moralfähige Wesen unser Handeln gegenüber moralunfähigen Wesen überhaupt daran orientieren dürfen, wie diese – wenn sie uns machtmässig überlegen wären – mit uns umgehen würden.

Die –*Goldene Regel* verlangt doch, auch den Unterlegenen so zu behandeln, wie man bei vertauschten Positionen wünschen würde, von ihm behandelt zu werden.

Unter umweltethischem Aspekt stellt sich die Frage aber auch in Bezug auf Pflanzen oder die Natur insgesamt. Und wenn zugestanden ist, dass Tiere, vom Streit um die gleichen I. einmal abgesehen, jedenfalls Bedürfnisse haben, so ist das Gleiche doch auch von den Pflanzen zu sagen. Auch Pflanzen sind keine Maschinenwesen, denn wenn den Bedürfnissen einer Pflanze nicht Rechnung getragen wird, stirbt sie, während eine Maschine vom blossen Fehlen der zum Funktionieren benötigten Energie nicht zerstört werden kann; vgl. hierzu auch *Klaus M. Meyer-Abich* (*Rechtsgemeinschaft Natur*). *Joel Feinberg* (1980), der zwar den Tieren I. einräumt, kann sich aber nicht entschliessen, dies auch für die Pflanzen anzunehmen. Ähnlich äussert sich auch *B.E. Rollin* (1981, S. 42)

(Aus: Lexikon der Umweltethik

Kategorischer Imperativ

Die Forderung *Immanuel Kant* (1724-1804) **“Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“**. (Kritik der praktischen Vernunft I/I, & 7), verlangt, dass der Mensch sein—Handeln und Verhalten auf seine Generalisierbarkeit hin überprüft.

Da das Handeln und Verhalten gegenüber der Natur hier nicht ausgenommen ist, muss Kants Forderung auch in Bezug auf die Natur Geltung haben, aber nach Kants eigener Einschränkung nicht, weil der Mensch auch –Pflichten gegenüber der –Natur haben könnte, sondern nur, weil er „in Ansehung der Natur“ Pflichten gegenüber sich selber hat.

Modern ausgedrückt, könnte man vielleicht sagen: Die Rücksicht des Menschen auf seine Würde als Mensch und die daraus resultierenden Pflichten verbieten es ihm, die Natur und insbesondere andere Lebewesen inhuman zu behandeln. Kant verdeutlicht seine Position an der Tierquälerei. In diesem Zusammenhang führt er aber noch den weiteren Gedanken ein, dass Tierquälerei den Menschen verrohe und dass er selbst und seine Mitmenschen davor geschützt werden sollen. In der *Metaphysik der Sitten*, 2. Teil & 17 sagt er: „Die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Tiere ist der Pflicht des Menschen gegen sich selbst entgegengesetzt, weil dadurch das Mitleid am Menschen abgestumpft und eine er Moralität sehr dienliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird“. –Tierschutz wird so zu einer Vorschrift im –Interesse des Menschen.

Diese anthropozentrische Verengung ist mehrfach kritisiert worden, so von *Leonard Nelson* (1971),

Bd.8,S. 86f.) und Christina Hoff (1983). Auch Hans Lenk (1983) hat sich damit befasst und von Robert Spaemann den Vorschlag übernommen, Kants zweite Formulierung des k.I. („Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen zugleich als Zweck, niemals nur als Mittel brauchst“) wie folgt zu ändern: „Handle so, dass nichts in der Wirklichkeit nur als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck zu gebrauchen, Maxime des Willens werde.“ Etwas knapper, aber ebenso treffend ist der gleichzeitige Vorschlag von Armin Burkhardt (1983, S. 408): „Handle so, dass du alles Seiende zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst“. Kant bleibt jedoch im Rahmen anthropozentrischer Denkweise (-- Anthropozentrische Umweltethik). Sein Imperativ beruht auf einem reinen Vernunftprinzip und beschränkt sich daher auf die Achtung vor dem Subjekt. So gelangt er nicht zu Forderungen wie—Mitleid oder Barmherzigkeit (--Wohllwollen IV), die er nur als der Moralität dienliche Anlagen versteht. Hier werden die Grenzen blosser Vernunftethik erkennbar.

(Aus: Lexikon der Umweltethik)

Lebensqualität

Unter Lebensqualität versteht man die normativen und materiellen Bedingungen, **die zur humanen Gestaltung des –Lebens notwendig sind.** Der Begriff stammt aus der Wohlfahrtsökonomie (Entscheidungstheorie), hat aber neben seiner ökonomischen auch eine ökologische (siehe untenstehende Erläuterung), sozialpolitische u.e. Bedeutung. L. basiert auf der Annahme, dass **wirtschaftliches Wachstum weder Massstab noch alleiniges Mittel zur ---Humanisierung des Lebens ist. Wachstum soll vielmehr eine Funktion des Lebens sein. Die ökologischen Grenzen des Wachstums (Rohstoffprobleme, Umweltverschmutzung, Bevölkerungsexplosion) haben Untersuchungen veranlasst, Grunddaten und Grenzwerte der menschlichen Lebenswelt u. der Belastung der Natur zu bestimmen.** (siehe dazu untenstehende weitere Erläuterungen). Die Befriedigung von Grundbedürfnissen, die Freiheit von Not u. Angst und die Förderung individueller Verantwortung u. Selbstbestimmung stehen als sozialpolitische Ziele im Mittelpunkt bei der Bestimmung der *Leitlinien des Lebensstandards und der sozialen Sicherung*. Die Methode der Bestimmung von L. durch demokratische Willensbildung soll selbst Bestandteil der L. sein. L. *bestimmt sich aus qualitativ verschiedenen Elementen, aus materiellen Bedingungen humanen Lebens u. individuell auszufüllenden sittlichen Normen. Die Befriedigung von Bedürfnissen u. demokratischen Verfahren kann nicht schon als Inhalt u. Kriterium individueller Lebens- Wert- u. Zielvorstellungen gelten. L. ist ein sozialer Imperativ mit er Relevanz, indem sie Grundnormen sozialen Lebens definiert, an denen der einzelne die Normen seines Handelns orientieren kann., (u.a);* (Aus: Lexikon der Ethik)

Lebensqualität ist ein Begriff, der in den sechziger Jahren von den USA nach Europa kam und dann auch Eingang in die öffentliche und politische Diskussion fand. Was unter L. verstanden wird, kann vorläufig nicht genau beschrieben. Sicher ist nur, dass L. mehr und offenbar auch wichtiger ist als der vorwiegend materielle Lebensstandard. Dem neuen Begriff entspricht ein erst jetzt deutlich empfundenes Bedürfnis, das entstanden ist, als immer mehr Menschen erfuhren, dass sich die an den wachsenden Lebensstandard geknüpften Erwartungen nicht erfüllten, dass es also noch andere Dinge geben muss, die für unser Leben wichtig sind. Sicherlich gehört zur L. ein gewisser Lebensstandard, aber Wohlbefinden ist eben mehr als nur Konsum, und es hat sich gezeigt, dass die L. trotz weiter steigendem Lebensstandard auch stagnieren, ja sogar abnehmen kann. Als Indizien für eine solche Stagnation werden verschiedene Entwicklungen genannt. Zunahme der Selbstmordrate, Wohlstands- und Zivilisationskrankheiten sowie das Ansteigen seelischer oder seelische bedingter Erkrankungen, geistiger und körperlicher Behinderungen, Drogenkonsum, Brutalität und Kriminalität. Das dies vorwiegend für die Ballungsräume gilt, dass auch die Überbevölkerung ein Faktor ist, der an Gewicht zunimmt. **Zur L. gehören auch die natürlichen Lebensbedingungen, die wir bis zur gegenwärtigen—Umweltkrise für den Menschen wie auch für andere Lebewesen verschlechtert haben.** Je naturferner unser Leben abläuft und unser Naturkontakt-Defizit anwächst, desto stärker

wird das Bedürfnis nach Wochenendhaus oder Urlaub, und je mehr wir diesem Bedürfnis nachgeben, desto mehr zerstören wir die verbliebenen Erholungsgebiete durch Überbauung, Infrastruktur, usw. Die Entwicklung sollte umgekehrt verlaufen; wir müssen unsere unmittelbare Wohn- und Arbeitswelt so umgestalten, dass die Natur in ihr wieder Platz hat und Wurzeln schlagen kann.
(Aus: Lexikon der Umweltethik)

Liebe

ist ein doppeldeutiger Begriff: Er steht einerseits für ein **Begehren, Erstreben oder Verlangen nach einer geliebten Person oder einem geschätzten Objekt** (eros, amor, concupiscentiae) und andererseits für **Sympathie, Empathie, Affirmation, Wertschätzung und Zuneigung, die man jemandem oder etwas entgegenbringt** (philia, amor, benevolentiae).

Bei der ersten Bedeutung lässt sich weiter unterscheiden zwischen einem sinnlich-irrational-leidenschaftlichen Begehren (appetitus sensibilis), besonders dem der Sexualität u. dem rationalen Streben nach etwas Gutem (appetitus rationalis).

Die zweite Bedeutung ist näher differenzierbar in eine dauerhafte, an bestimmte Einzelpersonen adressierte u. aktive Form (Freundschaft) u. eine eher situative, unbestimmtere u. passive Variante (Wohlwollen). Im Alltag unterscheiden wir gemäss der ersten Wortbedeutung zwischen einem erotischen und einem allgemein präferenzbezogenen L.begriff („Ich liebe Eiscreme“) gemäss der zweiten wird zwischen fürsorglicher u. distanziert- wohlwollender L. differenziert.

Seit *Platon* ist L. (eros) ein bedeutendes Thema der Philosophie. Im *Symposion* legt er *Aristophanes* den Mythos von den „getrennten Kugelhälften“ in den Mund. Das erotische Verlangen des Menschen beruht demnach auf der Suche nach dem verlorenen zweiten Teil einer ursprünglich einheitlichen Person. Im selben Dialog lässt er *Sokrates* eine Theorie von Eros als einem dämonischen Zwischenwesen entwickeln, welches selbst arm und bedürftig ist, aber nach der Fülle strebt. Daran schliesst sich die Schilderung eines „erotischen Aufstiegs“ des Philosophen von der leiblich-äusseren Schönheit zur „Idee der Schönheit“ an. Im *Phaidros* erscheint der Eros als Wahnsinn (mania), welcher aber wegen seiner Kraft, den „Fall“ des Menschen in die irdische Welt rückgängig zu machen, als produktive Kraft verstanden wird. In den *Nomoi* differenziert *Platon* zwischen einer Zuneigung von Gleich und Gleich und einer Neigung, welche eine mangelhaft-dürftige Person zu einer ausgereiften fasst, eine dritte Form der L. stellt eine Mischung der beiden Arten dar. Wie bereits *Platon im Lysis*, behandelt *Aristoteles* L. im zweiten Wortsinn als die Zuneigung innerhalb einer Freundschaft (philia). Neben seinen Ausführungen zu ihren drei Formen ist der Aspekt der Selbstliebe (philautia) von Bedeutung: *Aristoteles* nimmt diese gegen den Verdacht des Egoismus in Schutz: „Man ist sich selbst der beste Freund“ (ENIX 8).

Im Alten u. Neuen Testament wird dem L.begriff (Ahab, agap) eine zentrale Stellung eingeräumt; zum einen bildet die von Gott auf den Menschen gerichtete L. vom Kern der Offenbarung; zum anderen handelt es sich bei den Aspekten Gottes,- Nächsten,- Feindes sowie Selbstliebe um die entscheidenden, an den Menschen adressierten Gebote (Deuteronomium 6, 5; Markus 12, 28 ff parr.) Eine herausragende Wirkung für die christliche Ethik hat zudem der paulinische L.-Hymnus aus I.Korinther 13 entfaltet, in dem die Geduld und Empathie des Liebenden betont und eine Moral der Verdienstlichkeit skizziert wird. Bei *Augustinus* wird die angemessene Güterhierarchie oder Strebensordnung als „geordnete L.“ (ordo amoris) bezeichnet; gemeint ist die Wertschätzung aller Personen u. Güter nach ihrer relativen Bedeutung für einen Aufstieg zu Gott, dem höchsten Gut. Auf diesem Weg sollen alle Güter Gegenstände des „Gebrauchs“ sein, während nur Gott als Gegenstand des „Genusses“ zu betrachten sei (uti-frui-Distinktion). Kontrovers diskutiert wird, ob *Augustinus* mit seinem am Strebensmodell orientierten L.begriff der neutestamentlichen Vorstellung von einer selbstlosen, nicht kalkulierenden agapé gerecht wird. Im Mittelalter wird der L.begriff meist im Kontext der mystischen oder „reinen“ Gottes-L. diskutiert z.B. *Ps.-Dionysius, Petrus*

Abelard, Heinrich Seuse, Teresa v. Avila u.a.), aber auch die Frage nach der angemessenen karitativen Nächsten-L. ist zentral, daneben ist auch das Ideal der höfischen L.kultur (minne) von Bedeutung. Die christliche Tradition des Gottes- u. Nächsten-L. verknüpfenden L.begriffs wird in der Neuzeit besonders von *NMalebranche*, *Fénelon*, *B.Pascal* u. später von *F.V. Baader* u. *S. Kierkegaard* fortgesetzt; während in dieser Linie L. meist als Streben, Ausrichtung oder Tendenz auf Gott u. den Nächsten verstanden wird, wird L. im „Zeitalter der Empfindsamkeit“ zum leidenschaftlichen erotischen Gefühl umgedeutet (*J.J.Rousseau*, *F. Hensterhuis*, *J.G.Herder*, *J.G.Hamann*).

Die vorherrschende moderne Auffassung kennzeichnet L. seither als überwältigende spontane Emotion u. als Zustand gefühlsmässiger Hochstimmung, begleitet von Eifersucht, Seelenpein oder Hass. *Kant* hat die L. daher als moralisches Motiv soweit abgelehnt, wie es sich bei ihr um ein unbeständiges-unzuverlässiges „pathologisches Gefühl“ handelt. Im 20. Jh. war es hauptsächlich *Max Scheler*, der in der phänomenologisch-wertphilosophischen Tradition L. als eine welterschliessende Gemütsbewegung deutete u. ihr eine zentrale Funktion innerhalb unserer Fähigkeit des Wertgefühls wies.

In der Psychologie wird vor allem die Bedeutung des L.phänomens für die Persönlichkeitsentwicklung u. die psychische Gesundheit thematisiert. Auf *E. Fromm* geht die These von der Zentralität einer entwickelten L.fähigkeit zurück. Pathologische Fehlformen der L. stellen Beziehungen dar, die von Symbiose, Hörigkeit, extremer Eifersucht, Destruktivität, Projektionen oder asymmetrischer Machtverteilung geprägt sind.

Entscheidend für eine gelungene Liebesbeziehung scheint die Relativierung der individuellen Egozentrik und das Verlassen einer selbstbezogenen Isolierung zu sein. Traditionell wird eine solche partnerschaftliche L.beziehung, die von dauerhafter wechselseitiger Zuneigung u. Anerkennung gekennzeichnet ist, mit dem Ideal der Ehe in Verbindung gebracht.

(Aus: Lexikon der Ethik)

Mitgeschöpflichkeit

ist eine von *Fritz Blanke* 1959 **entwickelter umweltethischer Ansatz, der vom Gedanken der gemeinsamen Geschöpflichkeit der Natur ausgeht.**

Der zugrunde liegende Begriff „Mitgeschöpf“ ist ein Wort des späten 18. Jahrhunderts und insbesondere im Pietismus heimisch. Im Biberacher Gesangsbuch von 1802 heisst es im Lied 851: „Wer stolz ein Mitgeschöpf verschmäht, das unter Gottes Angesicht steht, entehrt den Schöpfer“. Den Begriff der M. hat erst Blanke geprägt, um die ethisch unvertretbare Reduktion der Menschlichkeit –(*Humanität*) auf blosse Mitmenschlichkeit deutlich zu machen. M. bedeutet also die Wiederöffnung eines zu eng gezogenen Kreises, die Einbettung der Nächstenliebe in den grösseren Zusammenhang aller Geschöpfe.

Blanke drückt es (1959, S. 198) so aus: „Alles, was da lebt, ist von selben Schöpfergeiste durchwaltet: Wir sind, ob Mensch oder Nichtmensch, Glieder einer grossen Familie. Diese Mitgeschöpflichkeit (als Gegenstück zur Mitmenschlichkeit) verpflichtet. Sie auferlegt uns Verantwortung für die anderen „Familienmitglieder“. Wir sollen uns teilnehmend um sie kümmern, uns ihnen in brüderlicher Gesinnung zuwenden“. Hier zeigt sich auch, wie eng die M. dem Gedanken der –*Brüderlichkeit* verbunden ist.

Nach Karl Barth (1970, S.210) ist der Mensch ein „primus inter pares“ seiner Mitgeschöpfe. (u.a.)

Blankes neue Denkrichtung blieb lange unbeachtet. Aber als dann später die –*Umweltkrise* ins Bewusstsein der Öffentlichkeit getreten war, und als *Bernhard Stoeckle* (1974, S. 834) die anthropozentrische Enge der zeitgenössischen Theologie nicht ohne Schärfe angegriffen hatte, bahnte sich eine neue Entwicklung an. Inzwischen ist der Wandel offenkundig. Blankes Begriff der M. (gelegentlich in der Variante der Mitkreatürlichkeit) hat weite Verbreitung gefunden und ist so zu einem Kennzeichen der sich ändernden Einstellung zur Schöpfung geworden. In seinem Aufsatz beruft sich Blanke sowohl auf *Franz von Assisis Brüderlichkeit* wie auch auf *Albert Schweizers – Ehrfurcht vor*

dem Leben. Er nennt aber auch noch einen weiteren, fast vergessenen Gewährsmann, den dänischen Bischof *Hans Laren Martensen* (1808-1884), dessen „*Christliche Ethik*“ (3.Aufl. 1866) ein eigenes Kapitel „Die Liebe zur unpersönlichen Creatur“ (S.331-339) enthält. Von ihm hat Blanke die Forderung übernommen, man müsse auch „Natur mit Humanität behandeln“ (Blanke, S. 195, Martensen, S. 333). (Aus: Lexikon der Umweltethik)

Mitleid

ist eine heute umstrittene Form des Mitfühlens. Ursprünglich galt M. in den meisten ethischen Systemen als hochrangiger Wert. **Der Buddhismus (Kulturreligion II) wird geradezu als Religion des Mitleids bezeichnet, und Albert Schweizer (Werke 2.519) nennt Buddha den „Schöpfer der Ethik des Mitleids“.**

Dieses buddhistische M. war aber in der Regel nur ein Gefühl, das verbietet, anderen Menschen und Mitlebewesen zu quälen und über fremdes Leiden Schadenfreude zu empfinden oder gar spüren zu lassen. Wer M. hat, kann selbst nicht grausam oder ungerecht sein. Insofern ist auch passives M. ein konkreter Beitrag zur Vermeidung von Leiden. M. ist eine spezielle Form der –*Empathie* und insofern auch die erste Stufe des Handelns aus Liebe, der Nächstenliebe. „Mitgefühl als Nächstenliebe“ ist der Titel eines Gespräches, das *Daisaku Ikeda mit Arnold Toynbee* (1983) führte. M. ist aber auch das Gefühl, das über die Artgrenze hinaus Barmherzigkeit (--*Wohll wollen IV*) wirkt. Für den altgriechischen M.-Begriff s. *Urs Dierauer* (1977, S. 13).

Im Gegensatz zu *Kant*, der als Motiv des ethischen Handelns den Gefühlen keine Bedeutung zumisst, sieht *Arthur Schopenhauer* im M. **die ethische Grundkraft schlechthin. Aus M. entsteht der Wille, fremdes Leid in Glück zu verwandeln, und ist somit die Kraft zur Überwindung der Bosheit, die fremdes Glück in Bosheit verwandeln will, (Grundlage der Moral, Aufstellung und Beweis der allein ethischen moralischen Triebfeder).** Das Besondere bei *Schopenhauer* ist, dass er M. und entsprechendes Handeln nicht nur gegenüber den Mitmenschen, sondern auch dem Tier gegenüber verlangt. Dabei ging er soweit, dass er Barmherzigkeit ablehnt und –*Gerechtigkeit* verlangt (Parerga und Paralipomena Teil II, Kap. 15: Über Religion).

Die moderne Ablehnung des M. wird von Friedrich Nietzsche eingeleitet, der es als Ausdruck der Schwäche, als mit seiner „*Herrenmoral*“ unvereinbar ansieht (Jenseits von Gut und Böse, Ziffer 115). Zur Herrenmoral s.a. *J. Ritter* (1971ff. Bd. 3, Sp. 1078f).

In seiner Auseinandersetzung mit *Schopenhauer* und *Nietzsche* tritt *Schweitzer* (Werke 2, S. 295) für den Wert des M. ein: „Ethik ist Mitleid“ Alles Leben ist Leiden. Der wissend gewordene Will zum Leben ist also von tiefem Mitleid mit allen Geschöpfen ergriffen. Er erlebt nicht nur das Weh der Menschen, sondern der Kreatur überhaupt mit. Was man in der gewöhnlichen Ethik als „Liebe“ bezeichnet, ist in seinem wahren Wesen nach Mitleid. In diesem gewaltigen Mitleiden wird der Wille zum Leben von sich selbst abgelenkt. Seine Läuterung beginnt.

Für *Walter Schulz* (1972, S. 449-451) gehört neben der Vernunft das M. zu den entscheidenden „Instanzen der Ethik“ und zwar nicht nur wegen seiner präventiven Wirkung gegen Grausamkeit (wer Mitleid hat, kann nicht grausam sein), sondern auch wegen der Motivation, Grausamkeit zu verhindern und Leidenden zu helfen.

Auf die Frage, warum der moderne Mensch das M. eher negativ bewertet, ergeben sich verschiedene Gründe:

- (1) Das M. wird nicht als solches betrachtet, sondern im Sinne von „bemitleidet werden“, gegen das man sich wehrt, weil man nicht zu den Erfolglösen oder vom Schicksal Geschlagenen gehören will.
- (2) Die Fähigkeit, sich durchzusetzen, wird höher eingeschätzt als Rücksichtnahme und Hilfsbereitschaft, die man oft unbewusst mit Schwäche verbindet; das ist eine Nachwirkung von Nietzsches „Herrenmoral“
- (3) Es gibt eine Art von M., die sich der Sentimentalität oder Heuchelei verdächtig macht oder sich auch da in blossen Worten erschöpft, wo Hilfe möglich wäre.
- (4) M. kann auch belasten und sogar beleidigen, wenn es mit Herablassung oder sogar mit dem Gegenteil von M. mit Schadenfreude verbunden ist.

Sicher hat dieses falsche M. dazu beigetragen, auch das echte M. in Misskredit zu bringen. Bei einer Befragung von Studenten ergab sich, dass M. vorwiegend negativ, Mitempfinden aber positiv bewertet wurde. Das zeigt, wie sehr die Ablehnung des M. auf der Abwertung des Begriffes beruht. Sobald der gleiche Sachverhalt als Mitempfinden, Mitgefühl, als –*Empathie* oder gar mit dem hochbewerteten Begriff—*Solidarität* bezeichnet wird, ändert sich die Bewertung.

(Aus: Lexikon der Umweltethik)

Natur

(lat. Natura) in dem hier interessierenden Sinne ist „die Gesamtheit der vom Menschen unangetasteten Dinge“ (Georg Schischkoff 1982, S. 474), wobei klar sein muss, dass dann nur noch wenig von N. die Rede sein kann.

Klaus M. Meyer-Abich (1979, S. 242f) geht daher weiter, indem er einen umfassenderen Sprachgebrauch annimmt, der eigentlich alles ausser der spezifischen Technosphäre als N. gelten lässt. N. ist jedenfalls mehr als –*Biosphäre* und mehr als nur –*Umwelt* des Menschen. –*Ökologie* klärt ihre vielfältigen inneren Zusammenhänge, *Naturschutz* will sie unmittelbar, der umfassendere *Umweltschutz* auch mittelbar schützen., --*Umweltrecht* begrenzt die zerstörerischen Eingriffe des Menschen, --*Rechte der Natur* werden diskutiert. N. philosophie und Theologie der N. versuchen die N. zu verstehen und zu deuten, N.wissenschaft erforscht sie.

Natur ist vielgestaltig, aber auch Einheit, wie sie William Blake (zitiert nach Hwa Yol Jung 1981, S. 330) beschreibt: „To see a world in a grain of sand,/And a heaven in a wild flower./Hold infinity in the palm of your hand/And eternity in an hour“. (Sinngemäss etwa: Im Sandkorn die Welt, in einer Blume der Himmel: Unendlichkeit zwischen den Fingern und Ewigkeit in der Stunde).

Klassische Metaphysik unterscheidet die natura naturans (schöpferische Natur) von der natura naturata, der vom Menschen beherrschten Natur. In anthropzentrischer Sicht zählt nur die Beherrschung; Denker wie Goethe, Nicolai Hartmann und Adolf Portmann warnten vergeblich. Die Folgen werden nun in der –Umweltkrise deutlich.

N. steht in Spannung zur Kultur und Geist des Menschen, aber fruchtbar bleibt diese Spannung nur, solange beide Bereiche nebeneinander bestehen. Versuche, diese Spannung durch ein Übergewicht von Kultur und Geist zu überwinden, hat es immer gegeben, aber erst im 20. Jh. erweist sich, dass die Unterwerfung der N. nicht nur sie, sondern mit der Existenz des Menschen auch Geist und Kultur gefährden.

Unter umweltethischem Aspekt stellt sich heute noch die Frage, wie wir N. verstehen, warum und wie wir sie schützen. Unser historisch durch den *Cartesianischen Dualismus* beeinflusstes Verständnis der N. als analysierbares, quantifizierbares und nach menschlichen—*Interessen* gestalt- und verwertbares Objekt hat die heutige –*Umweltkrise* herbeigeführt und muss sich im Sinne von –*Ehrfurcht vor der N.* wieder ändern.

Wie kostbar die N. ist, wissen wir erst, seit sie bedroht ist Welche Werte wir mit ihr verbinden, ist noch nicht erschöpfende geklärt; einen Ansatz bietet jedoch Holmes Rolston III (1981). Und weil wir zu wenig darüber wissen, beurteilen wir sie danach, was wir mit ihr anfangen können. Die Welt erscheint uns als Rohstoff und der Mensch berufen, sie zu „hominisieren“, wie J. B. Metz (1968, S. 55) bemerkt. Und selbst der Erholungswert für den Menschen setzt voraus, dass N. „erschlossen“, dass geplant wird, wo sie in unserer Welt ihren Platz haben soll, wie Paul Shepard (1970, S. 61) sarkastisch fragt. Aus dem Menschen als Teil der Natur („a part of nature“) wurde der Mensch abseits der N. (apart from nature), wie W.H.O`Briant (1974, S. 79) mit seinem Wortspiel sagt.

(Aus: Lexikon der Umweltethik) [abgleichen mit Begriff aus Lexikon der Ethik](#)

Naturrecht

ist der bis in die griechische Antike zurückreichende Versuch, dem in Gesetzen niedergelegten

positiven Recht, vor- und übergeordnete Rechtsgrundsätze zu erkennen und zu beschreiben. Dabei sind die Anfänge dieses Denkens noch nicht auf zwischenmenschliche Normen eingeeengt, sondern bleiben zum ganzen *Kosmos* hin offen. Dies zeigt sich insbesondere in der ionischen und italiensischen vorsokratischen Philosophie, z.B. bei *Anaximander*, *Heraklit* und *Parmenides*. Auch bei *Platon* und *Aristoteles* ist nicht das menschliche Wesen das Mass aller Dinge, sondern die Gesamtheit der –*Natur*. Anders denken die Sophisten, die im Anschluss an *Protagoras* das Recht grundsätzlich als von Menschen gesetztes Recht ansehen.

Das mittelalterliche N. baut auf der von der Antike überlieferten Einsicht auf, dass der Mensch in eine übergreifende Ordnung eingebunden ist, die nun allerdings in Anlehnung an *Augustus* als vom Verstand und Willen gesetzte Ordnung gedeutet wird. In diesem Sinne wird die *lex naturae* auch von *Thomas von Aquin* bestimmt, der sie als Formel für die natürlichen Neigungen eines jeden Geschöpfes betrachtet (vgl. S.Th.I/II,q91,a,3c).

Die für die Neuzeit über weite Strecken charakteristische anthropozentrische Sichtweise wird erstmals von *Thomas Hobbes* deutlich und u.a. von *Samuel Pufendorf* übernommen. Beide gründen das N. letztlich auf das menschliche Streben nach Selbsterhaltung, ohne die kosmische Einbindung des Menschen zu berücksichtigen. Die Lehre von N. deren anthropozentrische Wendung von *Schilling* und *Hegel* zurückgenommen wurde, wird im 19. Jh. vom Rechtspositivismus verdrängt, der (z.B. bei *Ernst Topitsch*) auch auf die Diskussion der Gegenwart einwirkt. Eine gewisse biologische Grundlage erhielt das N. in den Forschungsergebnissen der Ethologie, die „moralanaloges Verhalten“ schon bei sozial lebenden Tieren feststellte (vgl. *Konrad Lorenz* 1963, S. 161-207). *Wolfgang Wickler* (1972) deutete sogar die Zehn Gebote als gemeinsames evolutionsbedingtes Erbe der Menschheit. Der Streit um das N. ist damit aber nicht zu Ende. Doch hat es an –Schärfe und Aktualität verloren.

Unter der Konzeption eines (moralisch) „richtigen Rechtes“ bahnt sich insofern eine Lösung an, als die moderne *Rechtsethik* (vgl. *Karl Lorenz* 1979) die ethische Steuerungsfunktion des N. in einer rational einsichtigen Weise übernimmt. Der heutige aktuelle Streit wird um eine neue viel wichtigere Frage geführt, nämlich über die Forderung nach einer „Emanzipation des Rechtes von der Moral“ überhaupt /vgl. – *Umwelt*.

Unter umweltethischem Aspekt wäre die Frage zu stellen, was die N-lehre, die doch für die „natürlichen Rechte“ des Menschen eintritt, zur Forderung nach –*Rechten der Natur* sagen könnte, eine Frage, die bisher kaum gestellt wurde, die aber noch beantwortet sein muss, wenn man (1) an dem eigenen Anspruch des N. festhält, dass es Grundlage und Kern alles Rechtsdenken überhaupt sei, und wenn man (2) an die Grundforderung des N. , „niemand zu schädigen“ denkt. Was spricht nach dem Naturrecht eigentlich dagegen, dieser Forderung in angemessener Weise, also nach dem – *Gleichheitsgrundsatz*, auch für aussermenschliches Leben anzuwenden? Ausserdem müsste das N. auch eine spezifische Antwort auf die Frage nach dem richtigen Umgang mit der nicht belebten Natur geben können. Ein wichtiger

Ansatz hierzu findet sich bei *B. Sitter* (1984), der die einschlägige Literatur unter diesem Aspekt verarbeitet hat .

(Aus: Lexikon der Umweltethik) **abgleichen mit Begriff im Lexikon der Ethik**

Ökologie

(gr. Oikos = Haus, logos = Geist, Lehre) ist ein von *Ernst Haeckel* 1886 eingeführter **Begriff zur Bezeichnung der Wissenschaft von den Beziehungen der Organismen untereinander und der sie umgebenden Umwelt. Dabei versteht sie sich eine „systemische Wissenschaft**

Alle Organismen stehen unmittelbar oder mittelbar (oft über viele Zwischenglieder) in Beziehung und sind auf Umweltbedingungen angewiesen, an die sie sich im Laufe der Evolution angepasst haben, wie Boden- oder Wasserbeschaffenheit, Luft, Klima und Nahrung. Durch die Einbeziehung der Nahrung wird die Interdependenz besonders deutlich, der grossbiologische Kreislauf der Natur wird sichtbar. Pflanzen, die aufgrund ihrer Fähigkeit zur Photosynthese aus toter Materie leben, Tiere und Menschen, die von diesen Pflanzen oder anderen Tierarten leben, und schliesslich die Bakterien, die abgestorbenes Leben wieder in organische Grundsubstanz umwandeln. Diesen Kreislauf mit einschliessend, wird é. Gelegentlich auch als Lehre vom Gesamthaushalt der –*Natur* (*A.F.*

Thienemann 1956, S. 35) bezeichnet.

Ö. ist eine Teildisziplin der Biologie. Sie wird in drei Stufen gegliedert:

- (1) Die Aut-Ö. untersucht die Abhängigkeit eines Organismus von seiner Umwelt;
- (2) die Dem-Ö untersucht die Wechselwirkungen zwischen Lebewesen einer Art und ihrer Umwelt;
- (3) die Syn-Ö untersucht die Beziehungen der einzelnen Arten einer Biozönose (Lebensgemeinschaft eines Biotops) untereinander und ihrer Umwelt.

Die Gesamtheit aller Wechselbeziehungen eines Lebensraums wird als *Ökosystem* (Lebensraum) bezeichnet. Ö. untersucht also die Bedingungen und Gesetzmässigkeiten der Lebensgemeinschaften sowohl regional, wie auch in Bezug auf die ganze –*Biosphäre*.

(I) Die wichtigste Einsicht, die der –*Umweltschutz* aus der Ö. gewinnen kann, ist die, dass alle Lebewesen eines Ökosystems sich untereinander beeinflussen und dass sowohl die einzelnen Arten je für sich, wie auch die Gesamtheit aller Lebewesen in Wechselbeziehung zur unbelebten Umwelt (Boden, Wasser, Luft und Klima) stehen. Das gesunde Ökosystem verfügt über Mechanismen, um Störungen immer wieder auszugleichen. Sind diese Störungen aber besonders gravierend oder vielfältig und langandauernd, dann kann der Fall eintreten, dass die Selbstregulierungskräfte eines Systems versagen. Darum muss der Umweltschutz bei der Planung und Durchführung seiner Massnahmen immer das ganze System im Auge haben und darauf einwirken, dass kranke Ökosysteme wieder gesunden können und gesunde in diesem Zustand erhalten bleiben. A.F. Thienemann (1956, S. 31 f) hat die Verantwortung des Menschen für die Erhaltung der Ökosysteme so beschrieben: „Die menschliche Kultur greift ein in das natürliche Sein und Geschehen und muss sich mit ihm auseinandersetzen. Denn die „Herrschaft“ des Menschen über die Natur hat naturgesetzte, naturgesetzliche Grenzen. Bei jedem einzelnen kulturellen Eingriff des Menschen in die Natur erhebt sich stets die Frage, inwieweit er den Ablauf des natürlichen Geschehens und damit den gesamten Haushalt der Natur eines Raumes beeinflusst, damit sich aber auch wieder auf die Gesamtheit der Kultur eines Landes auswirkt“. Es wird also immer wichtiger, solche Zusammenhänge zu erkennen und vor unbedachten Massnahmen zu warnen, wobei unter dem ökologischen Aspekt eine Massnahme dann als unbedacht gelten muss, solange nicht auch die ungewollten Nebenwirkungen und vorhersehbare Spätfolgen berücksichtigt sind.

(II) Die Ö. hat sich nie darauf beschränkt, Sachverhalte zu klären, sondern auch immer auch ökologisch angemessenes *Handeln* verlangt. Daraus sind naturwissenschaftlich orientierte Ethik-Ansätze entstanden (–*Umweltethik III*), wie etwa die *Land-Ethik* oder die *ökologische Wertlehre*. Beide Ansätze gehen vom Ganzen der Natur aus und tendieren daher grundsätzlich in Richtung auf eine – *holistische Umweltethik* und geraten dabei oft genug mit den *Interessen* des Menschen, d.h. – *egozentrischer* und –*anthropozentrischer Umweltethik* in Konflikt; vgl. hierzu C. Amery 1982, J. Dahl 1982, M. Maren-Grisbach 1981.

(Aus: Lexikon der Umweltethik)

Ökologie und Humanismus (Ökologischer Humanismus)

„Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass Ökologie und Humanismus zunächst als Gegensatz erscheinen (Hasenclever 1982, S. 37ff) – zu Recht. Für die ökologische Kritik von Cal Amery oder Erich Fromm war es z. B geradezu konstitutiv, jenes neuzeitliche Menschenbild in Frage zu stellen, das Gott in der Natur entthronte, um sich selbst zum Herrscher der Welt zu erklären (Amery 1976; Fromm 1976). Dieser Anthropozentrismus ist in der Tat zu kritisieren – weil er einseitig ist: einseitig rationalistisch, auf Kosten anderer Erfahrungswelten; einseitig extravertiert und einseitig analytisch und mechanisch, auf Kosten organischer Ganzheitlichkeit; einseitig der Initiative des aktiven, erobernden Menschen untergeordnet, wobei die Natur – das Land, die Gewässer, die Pflanzen und Tiere – als bloss passive Verfügungsmasse erscheinen, ohne Eigenansprüche und Verletzlichkeiten, die es zu beachten gilt. Dieser Humanismus war, im nachhinein betrachtet, ein rein ökonomischer Humanismus.

Doch: auch wenn es den *Anthropozentrismus* zu überwinden gilt, kann menschliche Weltanschauung doch nie etwas anderes sein als anthropogen. Denn der Mensch ist weder Gott noch Hund noch Baum, sondern eben Mensch, und kann notwendigerweise nur als solcher die Welt wahrnehmen und in ihr wirken. Die humanistische Tradition dürfte deshalb auch weiterhin die angemessene Grundlage für unsere Wissenschaft abgeben, aber eben nicht als einseitig aufgeklärter Humanismus, als eine

Philosophie halber Wahrheiten, sondern – der geschichtlichen Herausforderung unserer Zeit entsprechend – als *ganzheitlicher, als ökologischer Humanismus*. Ein Fachgebiet „sozialwissenschaftliche Humanökologie“ dessen Vertreter sich welcher Methoden auch immer bedienen mögen, muss auf einem solchen ökologischen Humanismus beruhen. Und wenn dieses Fachgebiet jenseits seiner analytischen Zuständigkeiten auch einen gestalterischen, einen erzieherischen Auftrag hat, dann besteht dieser darin, über den „homo oeconomicus“ hinaus zu gelangen zum „homo oecologicus“.

(Aus: Eine sozialwissenschaftliche Interpretation der Humanökologie, 6. Zwischen Technokratie und Menschlichkeit: Humanökologie und ökologischer Humanismus, S. 74.; aus: Humanökologie, Grundlagen Präventiver Umweltpolitik)

Pathozentrische Umweltethik

(griech. *pathein* = fühlen, leiden) **beruht auf der bis in die Frühzeit menschlichen Glaubens und Denkens zurückgehende Überzeugung, dass alles Leben verwandt ist und dass insbesondere Menschen und Tiere auf ähnliche Weise leben und leiden.**

Wenn Mensch und Tier aber in gleicher oder ähnlicher Weise Schmerzen und Leiden empfinden, lag es nahe, ethische Grundanforderungen, wie etwa die des –*Wohllollens*, der –*Goldenen Regel*, des --*Naturrechts* oder des – *Utilitarismus* gemäss dieser gleichen oder ähnlichen Schmerz- und Leidensfähigkeit auch auf alle betroffenen Lebewesen auszudehnen. Dabei spielt die nach dem Katzschen Gesetz – (*Soziologie der Lebewesen*) bei Mensch und Tier ähnliche Gefühlsausstattung eine wichtige Rolle, weil in ihr die Mitleidfähigkeit des Menschen (--*Mitleid*) auch dem Tier gegenüber begründet ist, wie sie in verschiedenen Religionen und Denksystemen der Menschheit ihren Ausdruck gefunden hat.

Dabei ist auch die Einsicht gewachsen, dass es der ---*Gleichheitsgrundsatz* verbietet, schmerz- und leidensfähige Wesen unterschiedlich zu behandeln. Vor allem kann die dem Tier fehlende Vernunft dessen Schmerz- und Leidensfähigkeit nicht einschränken, noch kann der Vernunftbesitz dem Menschen das Recht geben, dem Tier gegenüber vom Gleichheitsgrundsatz abzuweichen. Darum hat *Jeremy Bentham* (-- *Utilitarismus*) recht, wenn er, vom Kriterium der gemeinsamen Schmerz- und Leidensfähigkeit ausgehend, auch die Pflicht des Menschen zur –*Humanität* gegenüber dem Tier ableitet. Vgl. hierzu auch *J.H. Moore* (1907).

(I) Inwieweit die Schmerzfähigkeit mit der Organisationshöhe der verschiedenen Arten zusammenhängt, ist noch nicht in allen Details geklärt. Vermutlich ist der Übergang doch eher fließend als in einer bestimmten Linie festzulegen; vgl. hierzu auch die Untersuchung von *J. alums* u.a. (1979) über den Regenwurm. Die biologische Bedeutung des Schmerzes als Alarmsignal ist unbestritten, aber es ist doch noch mehr als das. Der Schmerz ist offenbar der erste Anlass zur Organisation des Bewusstseins von uns selbst“. Sagt *H. Sachse* (1976, S. 41). Oft wird auch die Frage nach dem Unterschied der Schmerzempfindung bei Mensch und Tier gestellt und vorgebracht, dass der Mensch infolge seiner Denkfähigkeit mehr leide als das Tier. Aber eben diese Fähigkeit macht das Ertragen auch leichter. Der Mensch kann über sein Leiden nachdenken, er weiss auch, dass der Schmerz gelegentlich nötig ist, um Schlimmeres zu verhindern, und er weiss schliesslich, dass der Tod alles Leiden beendet. Schliesslich gewinnt Leiden unter theologischem Aspekt eine neue Dimension; jedenfalls erscheint Leiden dann nicht mehr als grösstes aller Übel, von dem man sich um jeden Preis loskaufen sollte, z.B. wie die Diskussion um die aktive Euthanasie zeigt. Bei den Tieren ist in diesem Punkt fast alles anders. Die elementare Wucht des Schmerzes wird durch nichts gemildert ausser durch Anästhesie oder einen gnädigen Tod; vgl. hierzu *G.M. Teutsch* (1983, S. 133). Das Tierschutzgesetz unterscheidet zwischen:

- (1) auf beliebige Weise hervorgerufenen körperlichen Schmerzen und
- (2) Leiden, die entstehen, wenn ein Tier unter Bedingungen gehalten wird, die es ihm unmöglich machen, seine artgerechten Bedürfnisse zu befriedigen, wobei die Leiden zunehmen, je vitaler die unterdrückten Bedürfnisse sind und je länger die Unterdrückung andauert; vgl. hierzu *A. Lorz* (1979, S. 76 -82) und *H.H. Sambras* (1981)

(II) Für die p.U. geht es also nicht nur um den Menschen, sondern auch um die sensitiven Tiere, die

Gemeinschaft der Leidenden (fellowship of suffering) wie *Michael Fox* (1978, S. 222) sagt. Hierzu folgt, dass bei allen Massnahmen das Wohl der Tiere mitzubedenken ist und dass alle Möglichkeiten, die Umweltsituation des Menschen auf Kosten der Tierwelt zu verbessern, ausscheiden müssen. Vor allem darf der Mensch die Tiere nicht weiterhin aus ihren Rückzuggebieten verdrängen, und er darf sie auch nicht in einer Weise für seine Zwecke verwenden, die mit Schmerz und Leiden verbunden ist. Für den Umgang mit Pflanzen ergibt sich die Forderung, dass der Mensch auch auf die pflanzlichen Lebensgrundlagen der Tiere Rücksicht nehmen muss.

Darüber hinaus stellt die p.U. keine unmittelbaren Forderungen. **So ist sie eigentlich ein primär an der Leidvermeidung orientierter Menschen und –Tierschutz, dem ein entsprechendes Umgeben mit der übrigen –Natur zur Pflicht gemacht wird.**

Pflanzlicher Artenschutz wird weniger um der Pflanzen als um der Menschen und Tiere willen verlangt. Dementsprechend kommt die Kritik an dieser Umweltethik insbesondere von Befürwortern der *biozentrischen Umweltethik*, die eine umfassende Verantwortung für alles und jegliches Leben fordert.

(Aus: Lexikon der Umweltethik)

Politische Ethik

untersucht die Politik unter normativen, insbesondere moralischen Gesichtspunkten. Sie fragt, warum es im Gegensatz zur Herrschaftsfreiheit eine Gemeinwesen mit zwangsbefugtem Recht, folglich Herrschaft geben dar. Sie zeigt, warum zu einem strengen Rechtspopulismus die Politik und ihre Institutionen *den Ideen von Gemeinwohl und vor allem der Gerechtigkeit zu unterwerfen ist u. dass diese in Gesichtspunkten wie Menschen- und Grundrechte, Demokratie und Gewaltenteilung ihre nähere Gestalt hat.* Sie legitimiert und limitiert Grundinstitutionen wie Eigentum u. staatliche Strafe. Nicht zuletzt zeigt sie, dass ein Gemeinwesen ausser angemessenen Institutionen auch *politische Tugenden* bedarf, auf seiten der Politiker, Richterschaft u. Verwaltung z.B. Unparteilichkeit u. Unbestechlichkeit u. auf *auf Seiten der Bürger elementarer Bürgertugenden.*

(Aus: Lexikon der Ethik).

Rechte der Natur

In einem Aufsatz zur Frage, ob Bäume Rechtssubjekte sein könnten, prüft *Christopher D. Stone* (1974) **die Möglichkeit, der Natur eigene Rechte einzuräumen.**

Zur Begründung dieser Möglichkeit führt er an, dass entgegen aller früheren Tradition heute nicht nur unmündige Kinder und Geisteskranke eigene Rechte haben, sondern auch Institutionen und Körperschaften, die doch auch nur durch Treuhändler oder Anwälte vertreten werden können. Warum soll es also undenkbar sein, auch der Natur einen eigenen Rechtsstatus einzuräumen und zur Wahrnehmung dieser Rechte gesetzliche Vertreter zu bestellen? Einige Jahre später hat sich die Diskussion wiederum an Bäumen, diesmal an Plastikbäumen entzündet, die von der Stadt Los Angeles an einer verkehrsreichen Strasse aufgestellt wurden, nachdem natürliche Palmen immer wieder eingegangen waren. *Lawrence H. Tribe* (1980) hat dies zum Anlass genommen, das Problem nochmals aufzurollen, und hat dabei auch Stones Vorschlag, **“für Umweltobjekte“ Vormund- oder Treuhänderschaften zu bestellen**“ (S. 57), unterstützt.

Das Ziel dieser Überlegung en hat neuerdings auch *K.M. Meyer-Abich* (1982) beschrieben und begründet (*--Rechtsgemeinschaft Natur*). Die entschiedene Gegenmeinung wird insbesondere von *R.A. Watson* (1979) und *John Passmore* (1980, S. 229) vertreten. Die Rechtswissenschaft geht auf solche Themen nur sehr zurückhaltend ein, um so wichtiger sind Stellungnahmen, wie etwa die von *Eckhard Reh binder* (1979) und *Godofredo Stutzin* (1980). Ob auch von einer Neubefragung des (*Naturechtes* neue Impulse ausgehen könnten, ist noch eine völlig neue offene Frage. Der Streit um

die Rechte der Natur wird mit etwas eingengter Fragestellung nämlich ob Tiere Rechte haben könnten, schon sehr lange geführt. Spätestens sei *Jeremy Bentham's* Bemerkung, dass dies in Analogie zur Sklavenbefreiung eines Tages der Fall sein könnte (-- *Utilitarismus*), wird darüber geritten. Diese Diskussion ist seither intensiv geführt worden.

In *Charels Magels*, 602S. starker „Bibliographiy of Animal Rights an Related Matter“ (1981) wird alles erwähnt, was seit Aritstoteles direkt oder indirekt dazu geschrieben wurde. Inzwischen sind auch zahllose Versuche zur Änderung der Rechtsposition der Tiere (zuletzt in einer Resolution des 12. Deutschen Tierärztetages 1977) unternommen und eine Deklaration ihrer Rechte entworfen worden: „Universelle Erklärung der Tierrechte“ 1978 (abgedruckt in Forum Europarat, Sonderbeilage 3/1982, S. XX). Im ZGB (Zivilgesetzbuch, Viertes Teil: Das Sachenrecht ist den Tieren im Artikel 641a eine bemerkenswerte Würdigung gewidmet, die eine neue Entwicklung aufzeigt: „Tiere sind keine Sachen. Soweit für Tiere keine besonderen Vorschriften bestehen, gelten für sie die auf Sachen anwendbaren Vorschriften“ (seit 1.4.2003).

Dass Tiere moralische Rechte an den Menschen haben, wird kaum mehr bestritten (vgl. *B.E. Rollin* 1981, S. 46); das Problem entsteht erst, wenn es darum geht, solche Ansprüche in positives Recht umzusetzen. Bisher sind nur die früher uneingeschränkten Rechte des Menschen in Bezug auf andere Lebewesen durch Tier- Natur und Umweltschutzgesetze (--*Umweltrecht*) begrenzt worden.

Es ist also naheliegend, zunächst in in diesem anerkannten Bereich auf einen wirkungsvolleren und umfassenden Schutz hinzuwirken. Es ist aber auch richtig, dass ohne die lange Diskussion der moralischen Recht der Tiere auch dieser erste Schritt zum Schutze der –*Natur* nicht unternommen worden wäre, und so ist es nur sinnvoll, die Diskussion auch weiter und so lange zu führen, bis der angestrebte Schutz in angemessener Weise gewährleistet ist.

Ein zusammenhängender Blick auf die neuere Literatur zur Frage nach den R.d.N. lässt erkennen, dass die Forderungen in ihrer –*Reichweite* sehr unterschiedlich sind und dass die Zahl der Befürworter solcher Recht gross ist, solange es sich um Tiere handelt, dass diese Zahl aber erheblich abnimmt, wenn es um Pflanzen geht, und dass nur noch einzelne auch für die unbelebte Natur solche Recht fordern. Für viele Wissenschaftler spielt die Frage, ob und wenn ja, welchen Kategorien der aussermenschlichen Natur ein inhärenter Wert oder –*Interessen* zuzubilligen ist, eine Rolle. Im Falle einer positiven Beantwortung würde sich nämlich die Notwendigkeit ergeben, den Menschen als Treuhändler dieser Werte oder als Anwalt dieser Interessen einzusetzen. Verständlicherweise spielt dann auch die Frage nach der Empfindungsfähigkeit mit, weil der Mensch eher geneigt ist, denjenigen Lebewesen Rechte einzuräumen, die wie er selbst an den Folgen der Nichtgewährung leiden können. Das beschriebene Meinungsbild ändert sich, wenn es nicht um Ansprüche der Natur an den Menschen, sondern um Respekt vor der Natur (*p.W. Taylor*, 1981) und daraus abzuleitende –*Pflichten des Menschen* gegenüber der Natur geht. Kaum einer an der Diskussion Beteiligter, will eine solche Pflicht gegenüber der Natur bezweifeln. Und so scheint es auch sinnvoll, intensiver über die im Prinzip weitgehend akzeptierten Pflichten des Menschen zu sprechen, als über die R.d.N., weil selbst die Befürworter dieser Rechte in Bezug auf deren Reichweite unterschiedliche Positionen vertreten. *Dieter Birnbacher* (1980, s. 125) hat sicher recht, wenn er über die Symmetrie von Rechten und Pflichten schreibt: „X hat immer dann ein Recht gegen Y, wenn Y eine Pflicht gegenüber X hat“. Dabei besteht allerdings ein wichtiger Unterschied: die Natur ist mit erfüllten Pflichten des Menschen ihr gegenüber unmittelbar und sofort geholfen. Aus einer formalen Anerkennung von Rechten, die (wenn überhaupt) erst nach einem langwierigen Disput der Wissenschaftler denkbar ist, würde sich zunächst überhaupt nichts ergeben. Als nächster Schritt würde man Gesetze fordern, die wir auch ohne den langen Weg über die Anerkennung von Rechten erreichen können und in Ansätzen auch schon haben. Das ist vermutlich auch der Grund, warum *Hans Lenk* (1983) sich damit begnügt, die Anerkennung von Pflichten zu fordern, aus denen sich dann von selbst erfüllt „Quasirechter (S. 8) ergäben. Ein ganz anderer Versuch, die Natur besser zu schützen, als bisher, geht nicht von den Rechten der Natur aus, sondern von einem Recht des Menschen auf eine unversehrte Natur. Diese Absicht, ein übergeordnetes Grundrecht zu schaffen, das erlauben würde, bisher legale Schädigungen der Natur leichter zu unterbinden, setzt die vorherrschende anthropozentrische Denktradition fort; vgl. hierzu auch *Günter Hartkopf* (1981).

(u.a.) (Aus: Lexikon der Umweltethik)

Reichweite

Die Frage nach der Reichweite umweltethischer Intentionen ist vermutlich zuerst von *Aldo Leopold* (1949) berührt worden. Er hat sie eigentlich nur historisch gesehen als eine jeweils weiterführende Ergänzung der ursprünglichen Beziehung des Menschen zum Mitmenschen durch die immer wichtiger werdende Beziehung des Menschen zur Gesellschaft und schliesslich die in unserem Jahrhundert so bedeutungsvoll gewordene Beziehung des Menschen zur biotischen Gemeinschaft der Natur. Die bekannteste inhaltliche Aufgliederung einer möglichen R. stammt von *William K. Frankena* (1979), S. 51. *Klaus m. Meyer-Abich* hat sie (1982, S. 588f) so zusammengefasst:

- „(1) Jeder nimmt nur auf sich selber Rücksicht.
- (2) Jeder nimmt auf sich selber und auf die Mitmenschen Rücksicht.
- (3) Jeder nimmt auf sich selber, alle Mitmenschen und überhaupt auf alle empfindenden Wesen (consciously sentient beings) Rücksicht.
- (4) Jeder nimmt auf alles Lebendige Rücksicht.
- (5) Jeder nimmt auf alles Rücksicht“.

Frankena bietet dann noch Begründungsalternativen (Verantwortung gegenüber Gott und der Natur) und Kombinationsmöglichkeiten an, die aber den Katalog der inhaltlichen Möglichkeiten nicht berühren. Für Frankenas Gliederung ist bedeutsam, dass der Aufbau der verschiedenen Möglichkeiten erkennen lässt, wie der jeweils weiterführende Schritt alle früheren. Die geforderte Rücksicht wird so zum zentralen Punkt innerhalb konzentrisch angelegter Wirkungsbereiche. Dabei sollte klar sein, dass zwar in allen Bereichen Rücksichtnahme verlangt wird, dass die Art und Weise dieser Rücksichtnahme aber den Besonderheiten der jeweiligen Bereiche entspricht. Auch hier kann der –*Gleichheitsgrundsatz* zur Klärung beitragen.

Von Frankenas Katalog ausgehend, können die verschiedenen umweltethischen Konzeptionen in folgende Kategorien der R. gegliedert werden:

- (1) –*egozentrische Umweltethik*, die mit dem Eigeninteresse des einzelnen oder bestimmter Gruppen begründet wird,
- (2) die –*anthropozentrische Umweltethik*, die vom Interesse der Spezies Mensch ausgeht,
- (3) die –*pathozentrische Umweltethik*, die auch auf andere sensitive (schmerz- und leidensfähige Lebewesen Rücksicht nimmt,
- (4) die –*biozentrische Umweltethik*, die alle Lebewesen berücksichtigt, und schliesslich
- (5) die – *holistische Umweltethik*, die zusätzlich auch noch das Unbelebte mitbedenkt, und zwar nicht nur die kostbaren Rohstoffe, sondern eben „alles“.

(Aus: Lexikon der Umweltethik)

Rechtsgemeinschaft Natur

ist eine Zielvorstellung, die *Klaus Michael Meyer-Abich* 1982 entwickelt hat.. Sein Grundgedanke geht von der Überlegung aus, dass **„dass die Einrichtung von Rechtsordnungen für den mitmenschlichen Umgang– also die Möglichkeit des Austrags von Konflikten auf friedliche Weise – eine der grossen Errungenschaften in der Geschichte der Menschheit gewesen ist“ und dass wir den Versuch machen müssten, die Beziehung der Menschen zur Natur in ähnlicher Weise zu regeln.**

Das ethische Bedürfnis nach einer solchen Regelung wird zwar nicht direkt angesprochen, aber wenn der notwendige Verwirklichungsprozess als Befreiungsbewegung zugunsten der Natur gegen eine noch immer absolutistische Willkür verstanden wird, so ist daraus doch eine ethische Argumentation zu erkennen, die auf die Rechtsentwicklung einwirken will –(*Umweltethik*). Aber wie umfassend soll diese Rechtsordnung sein? Meyer-Abich erwähnt die von *William K. Frankena* (1979, S.5f) formulierten fünf Möglichkeiten je nachdem, ob Rücksicht nur auf sich selbst, auf sich selbst und alle Mitmenschen, auf sich selbst, alle <Mitmenschen und andere bewusst empfindende Wesen, auf alles Lebendige oder schliesslich einfach auf „alles“ zu nehmen ist.

Meyer-Abich tritt zunächst dem –*Cartesianischen Dualismus* entgegen, der die anthropozentrische Position (Rücksicht auf sich selbst und alle Mitmenschen) so lange gestützt hat, bejaht nacheinander

die weitergehenden Positionen und setzt sich somit für eine **holistische Umweltethik** ein: (im Gegensatz zu *Aldo Leopoldis—Landethik* sieht er die Natur weniger um ihrer Ganzheit, sondern um ihrer Glieder willen). Dabei bedient er sich des –*Gleichheitsgrundsatzes*, „dass zweierlei gemäss seiner Gleichheit will und gemäss seiner Verschiedenheit verschieden behandelt werden soll“ (s.582). Wenn alles Seiende an einer auch nur elementaren Gemeinsamkeit des Seienden teilhabt, so ist es auch nach Massgabe dieser Gemeinsamkeit gleich, d.h. nicht beliebig, sondern mit Rücksicht zu behandeln, auch wenn diese Rücksichtnahme gemäss den ebenfalls vorhandenen Unterschieden eine abgestufte ist.

Gleichheit und Verschiedenheit der Lebewesen und des Seienden überhaupt führten dazu, die weitere Frage nach den –Interessen und –Rechten der Natur zu stellen. Meyer-Abich bejaht diese Fragen, so scheinbar absurd einige der daraus zu ziehenden Folgerungen auch sein mögen, wobei diese Absurdität oft nur aus der mangelnden Fähigkeit beruht, Unterschiede und Gemeinsamkeiten gleichzeitig zu sehen und angemessen zu gewichten. Die holistische Umweltethik verlangt nicht, alles Seiende nur wegen seines gemeinsamen Seins auch gleich zu behandeln, sie verlangt nur, nichts Seiendes unbeachtet zu lassen, weil wir immer noch zu wenig wissen, welche Bedeutung auch scheinbar ganz belanglose Dinge in Zusammenhang des Ganzen haben. *H.L. Martensen* (1866, S. 332) zitiert – wenn auch mit deutlicher Skepsis – sogar den Satz: „Die Flöhe und die Wanzen./Wie sie alle beitragen – zum Ganzen“. (Aus. Lexikon der Umweltethik)

Tierschutz

umfasst alle Massnahmen, die das Leben und Wohlbefinden der Tiere namentlich gegen Eingriffe und Bedrohungen von seiten des Menschen schützen, der seit jeher in Gemeinschaft u. Auseinandersetzung mit dem Tier lebt, „das er teils als nützlich (als Beute, Haus- u. Zucht tier), teils als gefährlich u. schädlich (als „wildes Tier“), „Schädling“ u. Krankheitsüberträger) erlebt u. für das er leicht zum „Universalfeld“ werden kann. Der T. betrifft als individueller jedes Einzeltier (z.B. Verbot der Tierquälerei, Gebot der artgerechten Haltung) u. als kollektiver sowohl einzelne Arten (vgl. Jagdrecht, Naturschutz) als auch die Artenvielfalt.

Er beginnt mit menschlichen Interessen (anthropozentrischer T.):

- (a) dem *wirtschaftlichen* Motiv, einen Vermögenswert zu erhalten u. seinen Ertrag zu steigern,
- (b) dem *sozialen* Motiv, die Gefühle jener zu schonen, die an Tierquälerei Anstoss nehmen u.
- (c) dem *pädagogischen* Motiv, einer allgemeinen Verrohung entgegen zu wirken (vgl. z.B. *Kant*): er reicht aber darüber hinaus zum
- (d) *Umweltschutzmotiv*, die Arten zu erhalten, u. schliesslich
- (e) zum *sittlichen* Motiv, das Tier als solches zu schützen (eT).

Der e.T. ist zuerst religiös, später philosophisch-wissenschaftliche geprägt u. hängt davon ab, ob der Mensch einseitig in seiner Sonderstellung oder auch im Zusammenhang mit der Tierwelt gesehen wird:

In den Naturreligionen gilt das Tier dem Menschen als artverwandt; nach der –hinduistischen u. –buddhistischen E. ist es verboten, Tiere zu töten, im alten Ägypten herrscht eine „partnerschaftliche“ Beziehung zum Tier vor; für die jüdische u. christliche E. ist das Tier von Gott geschaffen, zugleich dem Menschen untergeordnet, was als eine Treuhandschaft verstanden werden kann. Bei *Franz von Assisi* wird sie zur „E. der Brüderlichkeit“ überhöht. Sie führt aber nicht zu einer allgemeinen T.E., wird gelegentlich sogar als absolute Verfügungsgewalt des Menschen über das Tier missdeutet. Ansätze eines e. T. finden sich auch bei *Pythagoras* u. später bei *Plutarch*.

Für die europäische Rechtsentwicklung ist aber die Unterscheidung des römischen Rechts zwischen Personen u. Sachen u. die Zuordnung zur Sachenwelt bestimmend geworden. (inzwischen ist rechtlich das Tier keine Sache mehr und hat besondere Rechte gemäss ZGB) Der daraus resultierenden grundsätzlichen Rechtlosigkeit des Tieres tritt die utilitaristische Forderung entgegen, sich um das Wohlergehen aller empfindungsfähigen Lebewesen zu sorgen (*J. Bentham*) ferner Schopenhauers „E. des Mitleids“ u. *A. Schweizers* „E. der Ehrfurcht vor dem Leben“.

Eine säkularisierte T.E. nimmt Abschied von -- einem anthropozentrischen Denken, demzufolge es

im sittlichen Handeln letztlich lediglich auf Interessen des Menschen ankommt u. tritt einem menschlichen Gattungsegoismus entgegen. Sie wendet die sittl. Grundsätze,

(a) Gleiches gemäss seiner Gleichheit gleich zu behandeln u.

(b) niemand zu schädigen, auf jene höher entwickelten Tiere an, die – wie jedermann beobachten kann u. die wissenschaftliche Verhaltensforschung seit *Darwin* vielfach bestätigt – schmerz-angst- u. leidensfähig sind, u. gebietet, darauf Rücksicht zu nehmen.

Im Laufe des 19. Jh. bildet sich in Europa ein organisiertes T. mit T.vereinen, T.heimen u. Tiergesetzen aus, die vor allem die Tierquälerei verbieten u. seit dem deutschen T.gesetz von 1933 das Tier „des Tier wegen“ schützen, was in den neueren T.gesetzen Europas generell als Leitprinzip anerkannt wird. Danach ist z.B. bei der Tierhaltung eine artgemässe Nahrung u. Pflege sowie eine verhaltensgerechte Unterbringung, beim Töten von Wirbeltieren eine Betäubung u. bei Tierversuchen eine Einschränkung auf das unerlässliche Mass verbindlich. Angefangen mit gewissen Formen der Massentierhaltung u. des Tiertransports über den Mangel einer strengen Leidensbegrenzung bei Tierversuchen bis hin zu gewissen Sportarten u. dem Ausrotten oder Verdrängen vieler Wildtiere, ist der folgende Grundsatz des e.T. trotzdem noch nicht voll verwirklicht: „Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung der Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben u. Wohlbefinden zu schützen“. (T.gesetz & 1.)

(Aus: Lexikon der Ethik)

Umweltschutz

(engl. Environmental protection) ist ein Sammelbegriff für alle Massnahmen zur Bewahrung u. Schaffung lebensgerechter Umweltbedingungen für den Menschen.

Wie jedes Lebewesen, so ist auch der Mensch mit seiner Umwelt, die gattungsgeschichtlich gesehen zunächst als Natur (als von sich selbst her, d.h. ohne menschliches Zutun Bestehendes u. Werdendes) begegnet, in engster Wechselbeziehung, die sich als ökologisches Kreislaufsystem bezeichnen lässt (Ökologie, gr. Haushaltkunde, d.h. die Wissenschaft von den Beziehungen der Lebewesen zu ihrer Umwelt). Natur liefert jene Elemente, deren Konsum zur Erhaltung der Reproduktion des organischen Lebens erforderlich ist. Die Konsumtion entzieht der Natur Produkte u. gibt ihr Abfallprodukte zurück. Solange dieser Austausch so geartet ist, dass Natur in kontinuierlichen Auf- und Abbauprozessen, teils sich selbst regulierend u. regenerierend, teils vom Menschen bewusst gesteuert, die für menschlichen Lebens erforderlichen materiellen Bedingungen bereitstellt u. bereitzustellen vermag, spricht man vom ökologischen Gleichgewicht zwischen Mensch u. Natur. U. wird dann zum Problem, wenn durch den menschlichen Eingriff in Natur dieses Gleichgewicht gefährdet ist.

Das menschliche Ökosystem wird von primärer u. sekundärer Umwelt gebildet.

Zur primären Umwelt (Biosphäre) zählt man Luft, Wasser, Gase, Mineralien, Pflanzen, Tiere, etc.

Mit sekundärer Umwelt (Technosphäre) werden die von der Umwelt durch menschliche Tätigkeit herausgehobenen u. hergestellten Systeme bezeichnet, wie Wohnbauten, Maschinen, Industrie-, Verkehrs-Informationssysteme etc.

U. hat entsprechend zum Inhalt die Verhinderung von Störungen in diesem Umweltsystem, die gesundheitlich Nachteile bzw. lebensbedrohende Folgen für den Menschen entstehen lassen, wobei unter Gesundheit u. menschenwürdigem Leben nicht nur Freisein von Krankheit u. Gebrechen, sondern der Zustand körperlichen, geistigen u. sozialen Wohlbefinden zu verstehen ist. Die Aufgabe des U. hat so gesehen die Bestimmung der Qualität menschenwürdigen Lebens zur Voraussetzung (Lebensqualität, Humanität).

Die Entwicklung der Menschheit seit der industriellen Revolution hat in den letzten Jahrzehnten zu einer **ernsthafte Umweltkrise** geführt. Die wichtigsten Problemfaktoren sind, ein dramatisches Wachstum der Erdbevölkerung, der immense Verbrauch fossiler Energieträger, der Einsatz u. die Verbreitung nebenwirkungsreicher u. risikobelasteter Technologien u. ihrer Produkte in der menschlichen Arbeits- und Lebenswelt sowie in deren Gefolge die Belastung der Erde u. ihrer Atmosphäre mit Abfallprodukten, Strahlungen, Schadstoffen u. toxischen Substanzen, die das menschliche und nichtmenschliche Leben bedrohen bzw. in seinem Entfaltungsspielraum beeinträchtigen.

Die Umweltkrise hat den Anstoss zur-- ökologischen Ethik gegeben.

Deren wichtigste Richtungen lassen sich nach dem Gesichtspunkt eines *anthropozentrischen*, *pathozentrischen* und *biozentrischen* Ansatzes unterscheiden; je nachdem, ob in der Begründung von Verhaltensnormen gegenüber der Umwelt des Menschen, die Empfindungs- und Leidensfähigkeit von Lebewesen oder das Leben gleich welcher Art u. Stufe als grundlegende Wertungsquelle fungiert. Mit dem Begriff U. kann man alle Zielsetzungen in Bezug auf die Natur bezeichnen, die eindeutig anthropozentrische begründet werden können, die Vermeidung oder Linderung direkter oder indirekter, gegenwärtiger oder zukünftiger Schädigungen u. Belästigungen von Menschen sowie die langfristige Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen. Da die Umweltgüter in der Regel den Charakter öffentlicher Güter haben u. ihre Bedrohung bzw. Sicherung von kollektivem Handeln abhängt, sind primär politisch-rechtliche Regelungen nötig (die den Gesichtspunkten der (Gerechtigkeit, der Zweckmässigkeit u. der Rechtssicherheit zu genügen haben).

Von philosophischem Gewicht sind einmal die besonderen Dimensionen gegenwärtiger Umweltprobleme: neben der mit ihnen verbundenen Beeinträchtigung unmittelbar Betroffener ihre räumlichen u. zeitlichen Fernwirkungen ebenso wie ihre teils sichere, teils mögliche Irreversibilität; zum zweiten die Entwicklung u. Rechtfertigung von Verfahren vernünftiger Bewertung von Techniken mit hohen Umweltrisiken (nach Gesichtspunkten des Schadenspotentials, die Eintrittswahrscheinlichkeit, der psychologischen Wirkung des Bestehens von Katastrophenrisiken etc.); schliesslich die Frage nach der geeigneten institutionellen Form politisch u. moralisch akzeptabler Entscheidungsfindung. **Die grenzüberschreitende Qualität vieler Umweltbelastungen, ihre Komplexität, ihr zeitlicher Wirkungshorizont, ihre häufige Irreversibilität u. ihre zum Teil verzweigte u. uneindeutige Verursacherstruktur stellen eine neuartige Herausforderung für die nationale und internationale Politik dar. Ihre Beantwortung wird über das Schicksal der Menschheit in den nächsten beiden Generationen entscheiden.**

(Aus: Lexikon der Ethik)

Utilitarismus

(lat. utilis =nützlich). Diese von *Jeremy Bentham* (1748-1832) **begründete und gelegentlich als blosser Nützlichkeitsmoral bezeichnete Lehre sieht im Nützlichen zugleich das Gute. Sie geht davon aus, dass eine –Handlung dann ethisch erlaubt ist, wenn sie dem Wohl aller Beteiligten und Betroffenen dient.**

Darum werden Handlungen auch nicht als solche, sondern im Hinblick auf die Folgen, also Nutzen oder Schaden bewertet. Dabei spielt die Mehrung des Glücks und die Meidung oder Minderung des Leidens eine entscheidende Rolle. An der weiteren Entwicklung des U. waren insbesondere John Stuart Mill und Henry Sidwick beteiligt. Der U. wird aus verschiedenen Gründen kritisiert; sogar sein Ziel „das grösstmögliche Glück für die grösstmögliche Zahl“ ist fragwürdig, weil es die Einzelperson aus dem Auge verliert und die Möglichkeit offen lässt, eine Minderheit von Unglücklichen der jeweiligen Mehrheit von Glücklichen aufzuopfern.

Bentham ist für die Umweltethik deshalb so wichtig, weil er als erster Philosoph der Neuzeit die bisher strikt eingehaltene Grenze menschlicher Binnenethik, also einer nur gegenüber dem Mitmenschen geltende Ethik, ohne alle Bedenken und ohne Rücksicht auf die nicht nur allgemein, sondern auch in der Philosophie vorherrschende Meinung durchbrochen hatte. Schliesslich war die Nachwirkung des – *Cartesischen Dualismus* noch immer spürbar und *Kants* gewichtiges Urteil, dass es Pflichten gegenüber der Natur nicht geben könne (vgl. *Kategorischer Imperativ*), noch überall gegenwärtig und unangefochten.

Trotzdem denkt Bentham die Forderung nach mehr Glück und Gerechtigkeit ohne Rücksicht auf traditionelle Grenzen weiter. In seinem Werk „An Introduction to the Principles of Morals and Legislation“ (Kap. 17, Sektion 1) vergleicht er Tiere mit Sklaven und drückt die Erwartung aus, dass auch ihnen eines Tages jene Rechte zugestanden würden, die ihnen bisher mit tyrannischer Hand vorenthalten worden seien. Der Grund, ihnen diese Recht zu verweigern, könne doch nicht der sein,

dass ihnen Vernunft fehlt, die kleine Kinder ja auch nicht hätten; die entscheidende Frage sei also nicht: können sie logisch denken oder können sie sprechen, sondern können sie leiden?

Die Bedeutung dieser Aussage wird erst dann ganz klar, wenn man bedenkt, dass so einen im römischen Recht verankerten und im Abendland allgemein und bis heute geltenden Grundsatz in Frage stellte, wonach niemand Rechte haben kann, der nicht Person ist. Und Person war ursprünglich niemand, der nicht Familienoberhaupt (pater familias) und nicht freier römischer Bürger war. Aber im Laufe der Entwicklung erlangten Schritt für Schritt auch Frauen, Kinder und Nicht Römer Personstatus, und schliesslich wurden auch die Sklaven frei. Nur die Tiere blieben weiterhin Sklaven ohne Rechte und ohne Schutz.

Das war der historische Hintergrund, auf dem Bentham's Worte zu sehen und zu beurteilen sind. Indem Bentham diesen Riegel aufbrach, ebnete er dem Gedanken den Weg, auch andere, bisher nur zwischenmenschlich geltende Normen auf das Verhältnis des Menschen zu den Tieren (und wie wir heute sagen, auch zur übrigen Natur) auszudehnen. Was A. Schweitzer für die Antike in Bezug auf das –Ahimsa– Gebot über die Leistung des Buddhismus und Jainismus (–Kulturreligionen II) sagt, nämlich, dass es sich um eines der grössten Geschehnisse in der Geistesgeschichte der Menschheit handle, das müsste in ähnlicher Weise auch für Bentham's artübergreifende Gleichbehandlungsforderung gelten lassen, obwohl sich Bentham der Tragweite seiner Forderung vermutlich gar nicht voll bewusst war.

Aus: Lexikon der Umweltethik)

Unternehmensethik

(business ethics) **behandelt im Unterschied zur Wirtschaftsethik (ethics in economics) solche moralische Probleme, die sich in Unternehmen oder aus einer Tätigkeit von Unternehmen ergeben:** Traditionell sind dies Fragen der innerbetrieblichen Fairness und Mitbestimmung, des Arbeitsfriedens, der Arbeitssicherheit, der Kundenzufriedenheit, der angemessenen Teilhabe der Belegschaft am Unternehmensgewinn sowie die Vermeidung von Korruption. Neuere u.e..Probleme ergeben sich aus ökologischen Fragen (wie einer schonenden Ressourcenverwendung oder umweltverträglichen Produktionsweise- „Nachhaltigkeit“, aus der Gender-Perspektive (z.B. der Forderung nach gleicher Entlohnung für Männer und Frauen) sowie aus soziokulturellen Fragen (im Fall der Beschäftigung ausländischer Arbeitnehmer oder der Tätigkeit des Unternehmens im Ausland). Versschärft haben sich die e. Probleme durch „Wettbewerbsdruck der Globalisierung“.

Eine Grundfrage der U.E. lautet: Welche Aspekte u. Betriebe der Unternehmenstätigkeit dürfen dem Gewinnprinzip des Marktes unterworfen werden, welche sind davon auszunehmen?

Hauptsächlich vier Ebenen der Problemstellung und Problemlösung sind im Bereich der U.E. zu unterscheiden:

(1) Personale Ebene:

Individuen sind der Versuchung ausgesetzt, unter institutionellen Handlungsbedingungen moralisch weniger zu agieren als im Privatleben. Grund dafür sind die Erfolgsorientierung des unternehmerischen Handelns u. die institutionstypische Diffusion von Verantwortlichkeit.

Ein Regulativ könnte in der Stärkung des personalen Ethos von Führungskräften und Verantwortlichen liegen (vgl. die Ansätze zu einer Manager- oder Ingenieurethik). Als Hintergrundmotiv kommt besonders der Wunsch nach einem integren Selbstbild in Betracht.

(2) Innerbetriebliche Ebene:

Viele Unternehmen weisen erhebliche moralische Defizite im Innern auf wie Ausbeutung, Mobbing, Missachtung von Arbeitsschutzbestimmungen, Zwang zu unbezahlten Überstunden oder Tyrannei der Vorgesetzten (Anmerkung Argger: für die Schweiz wohl weniger zutreffend).

Erforderlich scheint hier eine Demokratisierung auf der innerbetrieblichen Ebene (durch Elemente wie Betriebsrat, ein Ethikkomitee, die Etablierung von Ombudsmännern sowie die Schaffung abgeflachter Hierarchien).

(3) Externe Unternehmensebene:

Viele Unternehmen agieren moralisch äusserst zweifelhaft gegenüber ihren Kunden oder der

Öffentlichkeit.

Ein wichtiges Korrektiv bildet die Selbstverpflichtung von Firmen (in Form von Unternehmensleitlinien, einer Betriebsverfassung oder eines Ethikkodizes). Im Hintergrund mag hierfür das Motiv leitend sein, dass sich für ein „sauberes“ Unternehmen mit einem tadellosen Ruf Marktvorteile ergeben.

(4) Verbands- oder Branchenebene: Bisweilen sind ganze Wirtschaftsbranchen durch einen harten Wettbewerb gekennzeichnet, der nicht nach fairen Regeln abläuft u. daher die Mitbewerber oder die Kunden schädigt.

Unerlässlich scheint in solchen Fällen branchenspezifische Spielregeln und Selbstverpflichtungen zu sein, hinzukommen Verhaltenskodizes von Berufsständen.

Ein zentraler Zentralbegriff der u.e. Diskussion ist die **Corporate Governance:**

Darunter versteht man die Gesamtheit der Leitlinien, Prinzipien und Werte, die eine gute Unternehmensführung ausmachen. Hinzu zählt längst nicht mehr nur die Interessensperspektive der Anteilseigner (shareholders) sondern die Einbeziehung aller für das Unternehmen relevanter Gruppen (stakeholders). Typische Forderungen sind hier Transparenz sowie die reibungslose Organisation aller Unternehmensabläufe, die Einrichtung möglichst flacher Hierarchien, ein wohlüberlegter Umgang mit Risiken, Gesetzesbefolgung, soziale und kulturelle Sensivität sowie die Langfristigkeit der Unternehmensausrichtung. Corporate Governance-Prinzipien gehören inzwischen zu den international anerkannten Standards.

(Aus: Lexikon der Ethik)

Wahrheit

ist ein Grundbegriff unserer lebensweltlichen Orientierung, ausserdem ein Zentralbegriff der Wissenschaften und überdies der Schlüsselbegriff der philosophischen Erkenntnistheorie.

Im Alltag wird er typischerweise sowohl in einer schwachen, konstatierenden Form verwendet („Es ist wahr, dass Lima die Hauptstadt Perus ist“) als auch in einer starken, pathetischen Form („Was ich sage, ist die reine Wahrheit“). *Gegen die Vorstellung, es gebe eine Wahrheit im starken Wortsinn, also eine objektive, epochen- und kulturinvariante Wahrheit, richtet sich erhebliche Zweifel, und zwar von Seiten des common sense als auch von wissenschaftlicher und von philosophischer Seite.*

Die Erkenntnisvoraussetzungen scheinen individuell oder sozial determiniert zu sein, und zwar aufgrund der jeweiligen genetischen, ökonomischen, kulturellen, generationen- oder geschlechtsspezifischen Bedingungen des Erkennenden. Doch unabhängig von der Frage, ob es objektive Wahrheit tatsächlich gibt, kann man das Problem einer angemessenen W.theorie diskutieren. Für sie ist zunächst die Beobachtung wichtig, dass es neben dem Gebrauch von „wahr“ und „falsch“ für Aussagesätze und Überzeugungen (propositionaler W.begriff, AussageW.) auch eine Verwendung im Sinne eines *ontologischen Wertprädikats* gibt (ontologischer W.begriff, SeinsW.): *So kann man von einer „wahren Freundschaft“ oder von der „wahren Wirklichkeit“ sprechen und meint damit etwas, was sich ohne Einschränkung als Freundschaft bzw. im Vollsinn als Wirklichkeit bezeichnen lässt.* Für die Ontologie u. Erkenntnistheorie des frühen u. mittleren *Platon* spielt dieser zweite W' begriff eine entscheidende Rolle, während der erste W.begriff erstmals vom späteren *Platon* entdeckt und thematisiert worden ist.

Im 20. Jh. hat *Heidegger* die Auffassung vertreten, dass propositionale W.verständnis leite sich vom ontologischen her; er favorisiert daher letzteres.

Das Hauptaugenmerk philosophischer W.theorien richtet sich gegenwärtig jedoch auf den **propositionalen Wahrheitsbegriff**. Im Blick auf ihn wurden hauptsächlich sechs verschiedene Ansätze entwickelt:

1. Auf Aristoteles geht die Korrespondenztheorie der Wahrheit zurück; eine wahre Aussage oder Überzeugung ist demnach durch ihre Übereinstimmung mit den Tatsachen oder mit der Wirklichkeit charakterisiert; Thomas von Aquin hat diese Theorie in der bekannten Formel „*veritas est adaequatio intellectus et rei*“ (die Wahrheit ist im Verhältnis zu Intellekt und ???) zusammengefasst. An dieser Theorie wirkt jedoch rätselhaft, wie man es sich vorstellen muss, dass Aussagen, also sprachliche Gebilde, mit Tatsachen „übereinstimmen“ können; auch fragt man sich, ob in ihr nicht ein objektiver, „göttlicher“ Standpunkt vorausgesetzt wird, von dem aus sich über Übereinstimmung urteilen lässt.

2. Im Anschluss an Hegel hat man verschiedentlich geltend gemacht, „wahr“ und „falsch“ seien nicht so sehr Eigenschaften von Einzelaussagen, sondern von grösseren Aussagemengen, z.B. von umfassenden Phänomenbeschreibungen oder komplexen Theorien; aus dieser Beobachtung wurde eine Kohärenztheorie der Wahrheit abgeleitet, welche die Konsistenz eines Bündels von Aussagen als W.kriterium ansetzt. Problematisch daran wirkt, dass die Binnenkonsistenz von Aussagen zwar ein notwendiges, aber kein hinreichendes Kennzeichen von W. zu sein scheint: Eine Aussagemenge kann durchaus konsistent sein, ohne den Tatsachen zu entsprechen.

3. G.Frege und später F.P.Ramsey haben darauf aufmerksam gemacht, dass die Aussage „Es ist wahr, dass die Sonne scheint“ eine redundante Formulierung der einfachen Aussage „Die Sonne scheint“ darstellt. Jede Aussage p impliziert bereits einen W.anspruch in der Form „Es ist wahr“, dass p“. Ramsey entwickelte daraus eine Redundanztheorie, derzufolge W. nichts weiter als das implizite Behauptungsmoment von Aussagesätzen darstellt. Die Schwäche dieser Theorie liegt aber wohl darin, unzuverlässigerweise aus der richtigen Beobachtung, dass Aussagen stets einen W.anspruch implizieren, auf dessen Redundanz zu schliessen; eben das implizite Behauptungsmoment von Aussagen scheint erklärungsbedürftig zu sein.

4. Dagegen ist die auf A. Tarski zurückgehende semantische Wahrheitstheorie weithin anerkannt. Tarski interpretiert Wahrheit als Prädikat einer Metasprache, das auf einen Satz der Objektsprache angewandt wird; danach ist „p“ (also der metasprachlich aufgefasste Aussagesatz) genau dann wahr, wenn p (also der objektsprachliche verstandene Satz) gilt. Bei Tarskis Ansatz scheint es sich um eine sprachlich-philosophische Neufassung der Korrespondenztheorie zu handeln; sie hat aber den Vorteil, nicht auf Tatsachen der Aussenwelt zurückgreifen zu müssen.

5. Eine pragmatische Wahrheitstheorie wurde von W. James entwickelt; ihrzufolge bedeutet „wahr“ soviel wie „praktisch“ vorteilhaft oder „nützlich“, „falsch“ soviel wie „praktisch schädlich“ oder „unbrauchbar“. Offenkundig ist diese Theorie problematisch; denn weder bringt ein bestimmter W.begriff immer pragmatische Vorteile mit sich, noch erweist sich das, was pragmatisch vorteilhaft ist, immer zugleich als wahr.

6. Die Konsenstheorie der Wahrheit geht auf J. Habermas zurück: in seiner Diskursethik bestimmt er Wahrheit als dasjenige, worauf sich sämtliche Diskussionsteilnehmer unter idealen Bedingungen vernünftigerweise einigen könnten. Doch diese Gleichsetzung wirkt kaum überzeugend: Sogar eine qualifizierte, vernünftige Einigung, die unter nicht-repressiven Umständen zustande kommt, kann sachlich falsch ausfallen.

An die genannten W.theorien schliessen sich nun folgende Fragen an: Gibt es tatsächlich etwas zeitübergreifend Wahres? Hat es die Form strenger Unveränderlichkeit oder Invarianz? Oder sind nur relative Wahrheiten möglich? Auf welchem Weg gelangt man zu wahren Aussagen? Welche Instrumente oder Methoden dienen der W.findung? Z.B. dreht sich eine alte Kontroverse in der Philosophie um die Frage, ob eher die Sinne wahres Wesen vermitteln (Empirismus) oder eher die Vernunft (Rationalismus). Gibt es neben der wissenschaftlichen W.erkennntnis weitere Formen des W.zugangs, etwa vermittelt durch Emotionen, Träume u. Intuitionen, z.B. in Kunst oder Religion? Wodurch werden Aussagen verifiziert? Wie kann man sicher sein, es in einem gegebenen Fall mit etwas Wahrem zu tun zu haben? Wie verhalten sich Wahrheit und Evidenz, Wahrheit und Gewissheit zueinander?

In der Ethik spielt Wahrheit besonders im Sinne von „Wahrhaftigkeit“ eine erhebliche Rolle. Die Orientierung an Wahrheit erscheint in Philosophie, Wissenschaft und Politik, aber auch im individuellen Leben als unaufgebbar. (B. Williams).

(Aus: Lexikon der Ethik)

Wirtschaftsethik

Die Wirtschaftsethik bestimmt die Ziele und Normen (**Sozialethik, Unternehmen**), des individuellen und staatlichen wirtschaftlichen Handelns und des Verhältnisses zwischen beiden. *Diese Ziele und Normen sind den formalen und materiellen Zwecken des ökonomischen Handelns übergeordnet und lassen sich nicht aus diesen ableiten.*

(1.1.) Die Wissenschaft der Ökonomie (gr. Oikos: Haushalt, nomos: Gesetz) kann zwar die Zusammenhänge der ökonomischen Faktoren beschreiben und unter bestimmten hypothetischen Voraussetzungen Entscheidungsalternativen vorschlagen. Da aber die möglichen Folgen dieser Alternativen nicht alle absehbar sind und die wissenschaftlichen Informationen allein noch keine Auswahl zwischen Entscheidungsalternativen rechtfertigen, sind für dessen Beurteilung zusätzliche Wertkriterien notwendig.

Die Ökonomie ist weder als Lehre von der Planung und Gestaltung gesamtwirtschaftlicher Prozesse (Volkswirtschaftslehre/Nationalökonomie) noch als Lehre vom einzelwirtschaftlichen Handeln von Unternehmern (Betriebswirtschaftslehre) wertfrei (Wissenschaftsethik).

(1.2.) Die angewandte Ökonomie hat primär die Aufgabe, knappe Güter so zu beschaffen und zu verwenden, dass bestimmte individuelle oder soziale Zwecke (z. B- Bedürfnisbefriedigung, Lebenssicherung, etc.) erreicht werden können. Die Wirtschaftssubjekte sollen die Güter, das Geld oder andere knappe Mittel unter Vermeidung von unnötigen Verlusten verwenden.

(1.3.) *Das formale Prinzip der Ökonomie ist die optimale zweckbestimmte Ausnutzung vorhandener Möglichkeiten mit rationalen Mitteln (ökonomisches Prinzip): Entscheidungstheorie.* Materielle Zwecke sind dabei der allgemeine wirtschaftliche und technische Fortschritt und die Steigerung der Produktion durch die Entwicklung aller Ressourcen. Als sittliche Zwecke dieser Ziele gelten eine optimale Bevölkerungsentwicklung und ein möglichst hohes Mass an individueller Selbstentfaltung und Selbstbestimmung. Obwohl ökonomische Bedingungen zur Einlösung dieser Zwecke nur materielle Voraussetzungen schaffen können, hängt der Charakter der ökonomischen Systeme von einer grundsätzlichen Entscheidung ab, ob die Realisierung der individuellen Zwecke die der sozialen zur Folge hat oder umgekehrt, oder ob diese Zwecke gegensätzlich sind und eigens politische und rechtliche Kriterien zu ihrem gerechten Ausgleich notwendig machen.

(2) Der klassische Liberalismus (lat. liber:frei), der im 18.und 19.Jh. in England entstand und die Grundlagen des ökonomischen Denkens der westlichen Welt heute noch weitgehend bestimmt, sieht im individuellen Gewinnstreben ein Streben nach Glück ,das nicht nur dem einzelnen eine freie Entfaltung seiner Anlagen und Fähigkeiten ermögliche, sondern als konkurrierendes Streben aller Mitglieder einer Gesellschaft gleichzeitig das Gemeinwohl steigere (A. Smith, J.Bentham).Wie durch eine „unsichtbare Hand“ steuere der Markt im Spiel von Angebot und Nachfrage sowohl die günstigsten Preise für den Konsum wie den vorteilhaftesten Profit. Die Ökonomie sei ein rechtsfreier Prozess, ein System natürlicher Freiheiten, dessen Regeln sich in der sozialen Erfahrung und der unmittelbaren Wahrnehmung und dem Gefühl der Individuen bilden. Der Staat hat die Aufgabe, das durch menschliche Arbeit geschaffene Eigentum und seiner Vermehrung zu schützen, ohne selbst in die ökonomischen Prozesse einzugreifen (Minimalstaat). Das Selbstinteresse, das jeder dem anderen zubilligt, und der uneingeschränkte Wettbewerb sind die Grundprinzipien dieser W., die als „politische Ökonomie“ die wissenschaftliche Lehre der Mittel zur Steigerung des individuellen und staatlichen Wohlstands ist (A. Smith). Der gegenwärtige Neoliberalismus hält, trotz minimalstaatlicher Ideen (R .Notzick), nicht an der natürlichen Interessensharmonie fest, sondern sucht ??? nach Möglichkeiten der demokratischen Kontrolle ökonomischer Macht, gibt der Steigerung der Lebenschancen Vorrang vor einseitigen Wachstumserwartungen und kritisiert den Kapitalismus (R. Dahrendorf, J.M.Buchanan)

(3) Der Kapitalismus (lat. caput: Haupt, Summe) greift liberale Prinzipien auf: Er radikalisiert den Wettbewerb, fördert die Konkurrenz und führt dann, wenn allein die Maximierung des Profits die Verteilung der Güter bestimmt, zur Entfaltung und zum Wohlstand von immer weniger Menschen. Eine der Ursachen dieser Entwicklung ist, dass die liberale Eigentumsgarantie nicht die chancengerechte Verteilung des Eigentums als Basis seiner leistungsgerechten Vermehrung voraussetzt. Eine andere Ursache ist, dass die Selbststeuerungsmassnahmen des Marktes weder in der Lage sind, ein übersteigertes Gewinnstreben noch Konjunkturschwankungen zu verhindern, die Arbeitslosigkeit und soziale Krisen bewirken.

(4) Der Sozialismus (lat. socialis: gemeinschaftlich) versteht diese Krisen als notwendige Folgen der Trennung von Kapital und Arbeit im Kapitalismus und der damit verbundenen Entfremdung der Arbeitnehmer. *Die Vermehrung des konstanten Kapitals in der Hand immer weniger Kapitalisten und das geringer werdende variable Kapital an Arbeit führt zum Sinken der Profitrate: Der ständig wachsenden, technisierten Produktion stehe aufgrund der sinkenden Löhne und der Arbeitslosigkeit ein sinkender Konsum gegenüber (K. Marx). Dadurch steigere sich der Klassenwiderspruch (marxistische Ethik) bis zur Revolution und der Auflösung des Privateigentums. Die W. es Sozialismus ist eine Klassenethik: Nur die Proletarier haben einen legitimen Anspruch auf die Produkte ihrer Arbeit und entsprechend auf Bedürfnisbefriedigung.* Der Sozialismus erkennt grundsätzlich die w.e. Ziele des Liberalismus, die Selbstbestimmung und die Entfaltung der Persönlichkeit und die Übereinkunft von individuellem und sozialem Interesse an. Er verbindet damit aber die Kritik, der Liberalismus abstrahiere diese Ziele von ihren sozialen Bedingungen und stelle die Mittel zu ihrer Verwirklichung nicht bereit: Die Individuen seien nur äusserlich durch ihr Gewinnstreben verbunden, eine lebendige Gemeinschaft sei damit unmöglich. Sozialismus und Liberalismus erhoffen trotz gegensätzlichen Einschätzung des sittlichen Werts von Eigentum und der unterschiedlichen Beurteilung von freiem Markt und staatlich geplanter Wirtschaft gleichermassen die Verwirklichung der sittlichen Zwecke der Gesellschaft als Ergebnis des materiellen Prozesses der Arbeit. *Der Unterbewertung des Gegensatzes von individuellem und sozialem Interesse durch den Liberalismus korrespondiert die Überbewertung des sozialen gegenüber dem individuellen Interesse durch den Sozialismus*

(5) Liberale und soziale ökonomische Ziele können w.e. nur in einer sozial gestalteten Marktwirtschaft vermittelt werden, in der im Produktionsprozess die sittlichen Zwecke einer demokratischen Gesellschaftsform gelten. Die materiellen Zwecke des wirtschaftlichen Wachstums müssen dazu im individuellen wie im staatlichen ökonomischen Handeln mit den Prinzipien der Bedarfs- und Leistungsgerechtigkeit (Verteilungsziele) (Anmerkung Aregger: und „dem Ausgleich der Startchancen“) übereinstimmen. Sie sollten gleichzeitig der sozialen Sicherheit, **der Erhaltung produktiver Ressourcen und der natürlichen Umwelt (Sicherungsziele) dienen, den sozialen Frieden, die Freiheit bei der Teilnahme am Wirtschaftsprozess, den Machtausgleich zwischen den sozialen Gruppen (Arbeitgeber, Gewerkschaften, Verbände) und die Stabilität des wirtschaftlichen Systems (Ordnungsziele) sichern.** Da diese Ziele im wirtschaftlichen Handeln sowohl untereinander wie mit den materialen Zielen der Erhaltung des Geldwerts, der Vollbeschäftigung u. dem wirtschaftlichen Fortschritt, da ferner diese materialen Ziele untereinander in Konflikt geraten können (Zielkonflikte), erfordern die wirtschaftlichen Entscheidungen sowohl in Unternehmungen als auch in der Politik Beratungsprozesse. Diese können zwar kein vollkommenes Gleichgewicht zwischen den Zielen herstellen. Die Mitbestimmung (Demokratie) aller im Produktionsprozess beteiligten Gruppen bzw. die Beratungen der Parlamente legitimieren jedoch die Entscheidungen über den jeweiligen Vorrang von Zielen.

Diese Beratungsprozesse treffen dann legitime Entscheidungen, wenn für sie die sozialen Normen der Toleranz, Gerechtigkeit und Solidarität (Wohlwollen) ebenso gelten wie weitere ethische Normen der freien Bildung von Eigentum und seiner eigenverantwortlichen Verfügbarkeit, des gleichberechtigten Wettbewerbs und der Verantwortung gegenüber dem Gleichwohl (Gemeinwohl?)

(Aus: Lexikon der Ethik)

Wissenschaftsethik

untersucht den Sinn und die Verantwortung der W., dabei als *Forschungs-Ethik*, die der wissenschaftlichen Forschung.

Die verbreitete Ansicht, die W.E. sei eine neue Aufgabe, hervorgerufen durch die Naturwissenschaft, Technik und Medizin der Neuzeit, übersieht den anthropologischen Rang der Wissenschaftsethik.

(I) Mittels Beobachtungen und Experimenten, begrifflicher Analyse und anderen Verfahren sucht die W. auf methodischem Weg nach wahre Erkenntnis von Sachverhalten (Natur und Gesellschaft, der Sprache, Kunst, auch der Erkenntnis selbst) sowie nach den Ursachen, Gründen und

Gesetzmässigkeiten. In der Wissenschaftsethik vollendet sich das Streben des Menschen nach Wissen (*Aristoteles*). Von *Platon* u. *Aristoteles* bis zum Rationalismus der Neuzeit (*Hobbes*, *Descartes*, auch *Kant*, *Fichte* und *Hege*) verstand man unter W. die grundsätzlichste Höchstform von Wissen: das Ideal einer sicheren, weil aus wahren und schlechthin ersten Sätzen, den Prinzipien, begründeten und deshalb notwendigen Erkenntnis. Die modernen W. verstehen ihre Aussagen nur noch als (mehr oder weniger gut bewährte) Hypothesen, die – der kritischen Überprüfung ausgesetzt – immer wieder neu modifiziert und revidiert werden können (*kritischer Rationalismus*, *Pragmatismus*).

Trotz dieser tiefgreifenden Veränderung ist die sittliche Grundaufgabe der Werke von Platon und Aristoteles bis heute dieselbe: Forschung und Lehre kompromisslos der Wahrheit zu verpflichten.

Ob die W. aus theoretischer Neugierde, aus natur- u. sozialtechnologischem, aus kritisch-hermeneutischem oder therapeutischem Interesse motiviert ist: in ihren Aussagen selbst sollen alle persönlichen und gruppenspezifischen Interessen und Bekenntnisse hinter der Idee objektiver Wahrheit zurücktreten.

(1) Die W.E. gebietet es, an keiner Überzeugung dogmatisch festzuhalten, sie vielmehr auf ihre Richtigkeit zu prüfen, Vorurteile zu überwinden, die sich immer wieder neu aus Täuschungen durch die Sitte, die Sprache und den Verstand, die Gewohnheit und Tradition ergeben, und ein fortschreitend weiteres und tieferes Verständnis von natürlicher und menschlicher Wirklichkeit zu suchen. In diesem Sinn ist die *Wertefreiheit* ein der W. immanentes sittliches Prinzip. W. ist eine Instanz gegen Unklarheit und Ungenauigkeit, gegen Irrtümer und Täuschungen; sie verlangt Experimentierfreude u. neben methodischen auch kreatives Denken. Die Gesellschaft dagegen muss die Forscher vom Zwang entlasten, mit der vorherrschenden substanziellen politischen oder religiösen Ansichten übereinzustimmen u. Zensur oder Inquisitionsbehörden Red u. Antwort zu stehen; zu den sozialen u. politischen Lebensbedingungen gehört die *Forschungsfreiheit*. Nun ist diese in den westlichen Demokratien in den Verfassungen verankert; u. die Verpflichtung auf vorurteilslose Wahrheitssuche wird durch die Sozialstruktur des Forschungsbetriebes, insbes. durch wissenschaftl. Konkurrenz gesichert, so dass beide Verbindlichkeiten als fast trivial erscheinen. Trotzdem werfen sie zeitspezifische Probleme auf. So setzt etwa die kritische Überprüfung von Forschungsergebnissen voraus, dass sie überhaupt publiziert werden, was für viele Forschungen im Bereich von Militär u. Privatwirtschaft nicht gesichert ist.

(2) Während man in der *antiken Theorie* die unveränderliche Struktur des Kosmos interessenslos betrachtet und zugleich in Ruhe lässt, gibt die neuzeitliche W. das komplementäre Ideal als vorherrschendes Leitbild auf. Vom christlichen Gebot der Nächstenliebe (Liebe) inspiriert, stellt sie sich in den Dienst des menschlichen Wohlergehens, zunächst der Arbeitserleichterungen und der Gesundheit (Bacon, Descartes); zugespitzt: Medizin statt Metaphysik; u. mit dem Experiment wird sie aus einem „Handeln als Denken“ zu einem „Handeln in u. an der Welt“. Zwar findet das „Handeln an der Welt“ zuerst im Kleinmassstab, zudem an lebloser Materie statt; und die Veränderungen der Welt sind sowohl gut abschätzbar als auch lebenspraktisch gesehen, umkehrbar (reversibel), so dass die neue Dimension der WE. zunächst vernachlässigt werden kann.

Heute dagegen können w.liche Experimente wegen des Grossmassstabs (z.B.

Atombombenversuche) die Flora, Fauna u. Atmosphäre der Erde irreversibel verändern, dabei in der Regel (schwer) schädigen. Dzu verbergen sich in Forschungswerkstätten wie genbiologischen Labors vorher unbekannte Betriebsgefahren, weshalb Sicherheitsüberlegungen einen festen Bestandteil der W. bilden müssen u. in ernsten Fällen eine unabhängige Kontrolle notwendig wird. Dabei liegt die Beweislast für die Unbedenklichkeit auf seiten der Forscher, die nach möglichen Gefahren (Technologiefolgen) mit derselben Sorgfalt wie nach neuen Ergebnissen suchen müssen (Risikoethik).

Schliesslich betrifft die Forschung die Bausteine, die Anfangsphasen u. das Ende menschlichen Lebens; sie wird an schmerzempfindenden Tieren u. – teils in den Natur-, teils in den SozialW. – am Menschen durchgeführt, so dass die ursprünglich e neutrale Neugierde einmal mehr ihre Unschuld verliert.

Humanexperimente, die, wenn auch aus theoretischem Interesse, gegen allgemein anerkannte Verbindlichkeiten verstossen wie: das Verbot zu lügen, das Grundrecht auf Leben, Leben und eine Privatsphäre, das Selbstbestimmungsrecht, das Eigentumsrecht und das Recht auf freie Persönlichkeitsentfaltung sind unzulässig. Der e. Grundgedanke „wissenschaftliche Objektivität“, aber

nicht die Rücksichtslosigkeit gegen die „Objekte“, gilt auch für w.liche **Versuche an Tieren**, insofern diese Schmerzempfinden u. Erinnerungen, deshalb Angst haben können. Tierversuche sind nur bei eng bestimmten Forschungszwecken, insbes. Medizinisch-pharmakologischen Zielen, legitim u. auch nur dann, wenn sie sich auf das unerlässliche Mass beschränken u. darüber hinaus *eine strenge Leidensbegrenzung einhalten (Tierschutz)*.

(3) Die neuzeitliche W. hat sich selbst einer Verantwortung unterworfen, sie will das Leben der Menschheit erleichtern, insbes. Das Leid mindern. Mit Hilfe der der NaturW.en und Technik, auch der WirtschaftsW.en sollen die Menschen von materieller Not (von Hunger, Armut und Krankheit), mit Hilfe der SozialW, von gesellschaftlicher u. politischer Not (von Diskriminierung, Unterdrückung und Ausbeutung) befreit werden.

In der Tat ist der neuzeitlichen W. eine Fülle von lebensdienlichen und zivilisationsfördernden Entdeckungen gelungen. Aber am Ende zeigt sich eine Doppelgesichtigkeit der Natur- u. (ansatzweisen) Sozialbeherrschung. Die W. stellt ein ungeheures Machtpotential bereit, das wie jede Macht nicht nur Hilfe, sondern auch zur Zerstörung fähig ist.

Die Bedrohung beginnt nicht erst mit der Nutzung, die sich wie Angriffswaffen gegen das Wohlergehen des Menschen richtet. (Anmerkung Aregger...auch der übrigen Lebewesen).

Die im Einzelnen im Kleinmassstab noch leicht neutralisierbaren Nebenfolgen führen aufgrund der Zahl, Reichweite u. Kumulierung zu einer Veränderung der natürlichen und sozialen Lebenswelt, etwa zu Energieverknappung, Umweltzerstörung, Bevölkerungsexplosion, ferner zu einer Verkomplizierung der Gesellschaftsverhältnisse. Andererseits lässt sich ohne W. ein sicheres Überleben der Menschen kaum noch vorstellen, überdies ist von neuen Entdeckungen u. Erfindungen einige Hilfe zur Bewältigung schädlicher Nebenfolgen zu erwarten.

Deshalb ist es nicht sinnvoll, die W. pauschal zu verwerfen, wohl aber sie auf die Frage zu verpflichten: Werden die in der Natur vorhandenen zerstörerischen Gewalten gemindert, wird Leben gerettet. (Aregger: auch der übrigen Lebewesen??) , bewahrt, geschützt und wird zu einem menschenwürdigem Leben verholfen oder wird das Leben bedroht, gefährdet, werden weitere Risiko- und Zerstörungsfaktoren in die Natur eingebracht? Das e. <Leitprinzip heisst Bewahrung u. Humanisierung des menschlichen Lebens samt seiner vielfältigen Umwelt.

Ob die Anerkennung dieses Prinzips durch die Formen der Selbstkontrolle oder aber durch staatliche Institutionen geschieht, hängt weitgehend von der Weltgemeinschaft selbst ab, etwa von ihrer Fähigkeit, in die Kriterien guten Experimentierens („good laboratory practices“) auch e. Grundsätze einbringen u. in der W.förderung nicht nur fachliche, sondern soweit notwendig auch e.u. ökologische Gesichtspunkte zu beachten. –dabei kommt es auf die Gewissenhaftigkeit, Sensibilität . oft auch jen höhere Urteilskraft (Klugheit) an, die mit Konfliktsituationen zu Rande kommt(Pflichtenkollision). Darüber hinaus bedarf es einer „Kultur der Rechtzeitigkeit“. Die w.lichen Berufsverbände können e. Richtlinien aufstellen, so wie sie sich bei Ärzten (medizinische E.) oder Psychologen schon seit langem finden. Ausserdem bedarf es eines neuen Selbstverständnisses. *Ohne die humanen Leitziele aufzugeben, sollten sich die W. sich die Ambivalenz ihrer Leistung eingestehen, überdies versuchen, den Zivilisationsprozess, auch wenn dies nur in Grenzen möglich ist, in eine vom Menschen gewollte Richtung zu lenken.*

(4) In der zunehmend wichtigen wissenschaftlichen Politikberatung bei öffentlichen Entscheidungsprozessen sollen sich die W.ler weder als Alibi u. Feigenblatt der jeweils Herrschenden brauchen lassen noch sich bei der Mitwirkung bei öffentlichen Aufgaben entziehen. Mit Hilfe ihres Sach- und Methodenverstandes sollen sie die rationale Qualität der Entscheidungen verbessern, aber auch die Verlässlichkeitsgrenzen der W. gerade der HumanW. Beachten u. zwischen w.licher Analyse u. persönlicher sittlich- politischer Stellungnahme unterscheiden.

(5) Wegen ihrer so grossen Bedeutung in vielen Bereichen der modernen Lebenswelt sollten sich die W.ler nicht bloss ihren Fachkollegen, sondern auch der Öffentlichkeit verständlich machen. Dieses kann nicht bedeuten, dass jeder Forschungsbeitrag für alle lesbar ist, wohl aber, dass wichtige Resultate u. Kontroversen der W.en über geeignete Medien auch den Laien vermittelt werden.

(6) Einen Beitrag zur Humanisierung des menschlichen Lebens leisten nicht nur die die Natur- und Sozial-, sondern auch die Geisteswissenschaften, insofern sie die Herkunft des Menschen mit ihren unterschiedlichen Traditionen u. Kulturerzeugnissen aufarbeiten u. erinnernd

festhalten, sowie uns für Sprache, bildende Kunst u. Musik öffnen.

Die Leistungen der GeistesW beginnen mit

- a) einer Wahrnehmungs- u.
- b) einer Erinnerungskultur, setzen sich in
- c) einer Urteils fort, die in Aufklärung gipfelt, sorgen innerhalb der Erinnerungskultur für
- d) anamnetische Gerechtigkeit (da sie so gut wie alle Kulturen aller Epochen untersuchen u. tragen schliesslich
- e) zu Orientierungs- u. Sinndebatten bei. Nicht zuletzt spielen sie in
- f) in interkulturellen Diskursen eine grosse Rolle u. treten dem Kampf der Kulturen entgegen.

(7) Ausserdem dokumentiert sich die Humanität in einer Existenzweise, die das Lebensnotwendige u. Nützliche übersteigt.

Was bei *Aristoteles* u. seiner Tradition im Mittelpunkt stand, ist durch das neuzeitliche Interesse der W.en an technischer und sozialer Relevanz zwar zurückgetreten, hat aber nicht sein Recht als Korrektiv verloren;

Neben ihrer technologischen, kritisch-hermeneutischen u. therapeutischen Seite ist W. *eine Grundhaltung, mit der man sich über partikulare Interessen erhebt. Zu den nicht nutzenorientierten, gleichwohl nicht unnützen Tätigkeiten des Menschen zählt die Suche nach wahrer Erkenntnis.* W. kann eine Form menschlicher Existenz sein, in der man nicht bei der Besorgung des Lebensnotwendigen, der Bequemlichkeit, des Lebensgenusses u. materiellen Fortschritts stehen bleibt u. somit - analog zu Spiel und Kunst oder zu einer durch Gerechtigkeit bestimmten Gesellschaft – Freiheit u. Humanität zum Ausdruck bringt.

In einer funktional gegliederten Gesellschaft für die Kultur des Wissens verantwortlich, können die W. das Vorbild für ein Leben abgeben, in dem nicht die wirtschaftliche u. die politische Macht zählen, sondern die überprüfbare Erkenntnis u. die intellektuelle Kreativität. Im Fall der W. als Beruf, im Fall der Studenten auf Zeit, suche man in der W. als solches ein sinnerfülltes Leben. Zu diesem Zweck darf man sich allerdings weder in den Accessoires noch den Nebentätigkeiten der W. verlieren. Vielleicht erweist sich ein Mehr an kontemplativer, zweckfreier W. am Ende sogar als nützlicher als ein Zuviel an instrumenteller W. Eine W.E. beschränkt sich jedenfalls nicht auf Verbote gegen die Gefahr einer Enthanisierung der W.praxis oder ihrer Wirkungen: zur Geltung bringt sie die Humanität auch als eine positive Idee für die W.

(Aus: Lexikon der Ethik)

Muss noch ergänzt werden, Stand 21.8.2016, Hansruedi Aregger