

Die Natur integrieren Gedanken zu einer konvivialen Ethik*

Manuel Schneider

Für Ina

1. Natur und Naturverständnis

Das Bedürfnis nach Natur, gar nach einem Leben im "Einklang mit der Natur" ist groß und wird - so scheint es - in unserer Gesellschaft immer größer. Kaum ein Begriff erfreut sich heutzutage vergleichbarer Beliebtheit, kaum ein Bereich der Wirklichkeit so hoher Wertschätzung wie die viel beschworene Natur: Natur ist, was gut ist und gut tut. Trotz hoher Ozonwerte im Sommer halten wir unbeirrt an dem Glauben fest, daß wir uns etwas Gutes tun, wenn wir aus dem urbanen Alltag fliehen und die grüne Natur aufsuchen, um dort wieder neue Energien zu schöpfen, - "aufzutanken", wie es heißt. "Natur" bzw. "Natürlichkeit" werden in vielerlei Hinsicht als Garanten für das Gute, Wahre und Schöne gehandelt. Würden sonst die Werbestrategen - gemeinhin Seismographen für das, was ankommt - so exzessiven Gebrauch machen von der Ikone Natur?! Der Mann, der meilenweit für eine Zigarette geht, bahnt sich seinen Weg mit Vorliebe durch den tiefen Dschungel - in unverständlicher Ignoranz gegenüber dem Zigarettenautomaten um die Ecke. Es ist der ebenso abenteuerliche wie souverän gemeisterte Umweg durch die Natur, der dem Produkt erst die nötige Aura verleiht. Natur nobilitiert, legitimiert und fördert die Akzeptanz (1). In dieser Hinsicht ist die Beschwörung von Natur und Natürlichkeit allenfalls noch zu steigern durch das Label "Öko", das mittlerweile auf keiner Verpackung fehlen darf, sei es der von Waren und Gütern, sei es der Verpackung von Werten und Gedanken.

Wenn alle von Natur reden, dann sollte das mißtrauisch machen. Es bedarf keines allzu großen kulturdiagnostischen Aufwandes, um zu erkennen, daß die Beschwörung von Natur *Reflex* auf deren zunehmendes Verschwinden ist; daß die Evokation von Natur mit ihrer industriegesellschaftlich bedingten Evakuierung aus dem menschlichen Lebenszusammenhang einhergeht - wenn nicht deren Folge ist. Das Bedürfnis nach Natur droht dabei zu einem "Bedürfnis ohne Objekt" zu werden (2). Wo begegnet man noch Natur im Alltag, es sei denn in ihrer Schwundstufe als Gummibaum im Büro?!

Aber man kann auch gegenteiliger Auffassung sein und mit guten Gründen behaupten, Natur sei alles andere als auf dem Rückzug; sie sei vielmehr allumfassend, "das große Alles", wie es einmal Voltaire ausgedrückt hat (3). Denn auch der Mensch, seine Kultur, seine Technik - sie alle sind Teil der Natur oder basieren doch zumindest auf Natur und deren Gesetzmäßigkeiten. Alles, was wir Menschen tun und leisten, ist mehr oder weniger, jedoch *immer auch* "natürlich", und zwar in dem Sinne, daß es räumlich, zeitlich und kausal in den Naturzusammenhang eingebunden ist und auf ihn zurückgreifen muß. Ist es nicht eines der Hauptprobleme unserer Zivilisation, daß sie vor lauter Naturbeherrschung blind geworden ist für die *Unhintergebarkeit der Natur* in Wissenschaft und Technik, Wirtschaft und Lebenswelt?!

Zwar ist nicht alles, was ist, Natur. (Dieser Gedanke z.B. ist als solcher nicht Natur.) Wohl aber muß alles, was ist, immer auch an Natur gebunden sein. (Der Gedanke muß z.B. von jemandem gedacht werden, der als Denkender über einen Leib verfügt und über diesen in die Natur eingebunden ist.) (4) In diesem Sinne kann und muß man die Natur als "das große Alles" (Voltaire) verstehen, das bei aller zivilisatorischen und

gedanklichen Loslösung und Entfernung von ihr nicht unterlaufen werden kann; ja, das jede kulturelle Eigenständigkeit überhaupt erst ermöglicht.

Hier entsteht jedoch eine merkwürdige Dialektik: Je mehr man den Menschen als *Teil* der Natur versteht, um so weniger kann man von ihm *Rücksicht* auf die Natur erwarten. Denn rein als Naturwesen fehlt ihm jede moralische Kompetenz, die man jedoch sinnvollerweise voraussetzen muß, um an seine Verantwortung für die Natur appellieren zu können. Zudem geht, wenn man Natur als "das große Alles" versteht, jegliches normative Verständnis von Natur verloren: Denn wenn alles Natur ist, ist nichts unnatürlich. "Auch die gänzliche Zerstörung dieser Biosphäre auf diesem Planeten durch den Menschen kann ja als naturgeschichtliche Transformation verstanden werden. Eine Müllhalde ist - so gesehen - nicht unnatürlicher als eine Bergquelle." (5) Mit diesem Naturbegriff, der den Menschen konsequent als Teil der Natur und all sein Handeln als bloße Episode der allgemeinen Naturgeschichte versteht, kann irgend etwas nicht stimmen, wenn auch nur aus dem einfachen Grund, daß er die ökologische Krise gleichsam wegdefiniert (6)

Wenn man aber umgekehrt als Natur nur noch das versteht, was unabhängig und unbeeinflusst vom Menschen da ist und sich naturgeschichtlich herausgebildet hat (also die Bergquelle, nicht auch die Müllhalde), gerät man in eine vergleichbare Sackgasse. Denn betrübt muß man auf den zweiten Blick feststellen, daß es diese "reine Natur" gar nicht (mehr) gibt oder allenfalls noch als "geduldete Wildnis". Kaum ein Landstrich auf dieser Erde, der nicht die Spuren menschlicher Zivilisation trägt. Ja, kaum ein Baum in unseren Breiten, dem nicht vom Menschen sein Ort gleichsam zugewiesen wurde.

Die erste gedankliche Annäherung an Natur scheint demnach in einer Paradoxie zu münden. Je nachdem, was man unter "Natur" versteht, ist diese entweder alles oder nichts (7). Die Wahrheit dürfte mal wieder ganz unspektakulär in der Mitte liegen: Natur, sofern sie lebensweltlich für uns von Belang ist, also der Bereich der alltäglichen und sonntäglichen Naturerfahrung (die Landschaften, die Tiere, Pflanzen, Bäche und Seen) - all dies ist von Menschen gestaltete bzw. verunstaltete Natur (8). Sie ist, ähnlich den Städten, in denen wir leben, ein geschichtlich und gesellschaftlich geprägter Bereich unserer Wirklichkeit und als solcher Ausdruck sozialer Intentionen und Interessen. In ihrem Erscheinungsbild ist sie weitgehend *sozial konstituiert* (9).

Durch diese Aneignung, Gestaltung und Indienstnahme wird Natur jedoch nicht zu einem Artefakt wie der Plastiktannenbaum; sie behält durchaus Momente der Eigengesetzlichkeit und Eigenständigkeit, die man z.B. unter ökologischen Gesichtspunkten beachten kann oder nicht. Vor allem das Lebendige in der Natur erfahren wir bei aller Gestaltungsmacht des Menschen als etwas, das uns letztlich unverfügbar *vorgegeben* ist und von dem wir bei all unserem Tun gleichsam *getragen* sind. Wir können zwar Leben zerstören; wir können es auch weitergeben. Wir können es jedoch nicht neuschöpfen (10). Selbst dort, wo wir das Erscheinungsbild des Lebendigen tiefgreifend prägen, werden wir gerade im Zugriff auf Leben seiner Eigenmächtigkeit gewahr. Wäre dies nicht der Fall, hätten alle ökologischen Bemühungen überhaupt kein sinnvolles Ziel. Geht es doch darum, Wege der Nutzung und Gestaltung von Natur zu finden, auf denen die Macht des Menschen mit der *Eigenmächtigkeit der Natur* in besseren Einklang gebracht wird. Nur in diesem eingeschränkten, die verbliebene "Natürlichkeit", Spontaneität und vitale Autonomie von Natur beachtenden Sinne kann daher von einer "sozialen Konstitution" (G. Böhme) der Natur die Rede sein.

Diese soziale Konstitution betrifft nicht nur die Natur selbst in ihrem Erscheinungsbild, sondern auch die jeweilige Naturerfahrung. So ist z.B. die Landschaft der Lüneburger Heide für den Bauern weitgehend "unnützlich", "verlorenes Ackerland", während sie dem Städter seit der Industrialisierung als Stätte der Labsal und Erholung erschien. Der bewußte Genuß von Natur setzt in der Regel die lebensweltliche Distanz zu dieser voraus (11). Die Emanzipation von der Natur, wie sie der Städter betreibt, macht so gesehen

Naturerleben nicht nur *erforderlich* (im Sinne der Erholung und Reproduktion der Arbeitskraft), sie *ermöglicht* auch die handlungsentlastete Wahrnehmung von Natur als einen Raum sinnlich-sinnhafter Erfahrung (12)

Spätestens mit Beginn der Industrialisierung sind dabei höchst unterschiedliche, ja sich widersprechende Naturansichten auf dem Markt der Gefühle und Anschauungen. Eine merkwürdige *Koexistenz*, die man nicht nur innerhalb der Gesellschaft findet (etwa verteilt auf verschiedene Berufsgruppen), sondern gleichermaßen im Einstellungsrepertoire ihrer Individuen: wir achten *und* mißachten Natur, verehren *und* verschandeln sie, wir sind naturversessen (samstags und sonntags) *und* naturvergessen (montags bis freitags). Wobei die Akzente durchaus ungleich verteilt sind. Dominant ist jeweils das naturverbrauchende, wenn nicht - zerstörende Moment unserer Naturbeziehung; Achtung und Wertschätzung von Natur haben vor dem Hintergrund ökonomischer Nutzungsinteressen eher kompensatorische Funktion. Und der Verdacht liegt nahe, daß das wachsende Bedürfnis nach Vorträgen und Aufsätzen über ökologische Ethik ebenfalls als urban-intellektuelles Kompensationsphänomen zu deuten ist. Jedenfalls kann es mit der vielbeschworenen Naturbegeisterung in der lebenspraktischen Umsetzung nicht weit her sein, wenn der Durchschnittsbundesbürger, wie Wissenschaftler der Kölner Universität unlängst festgestellt haben, mittlerweile mehr Automarken als Pflanzenarten unterscheiden kann (13)

Wenn Natur und Naturerfahrung wesentlich geschichtlich-gesellschaftlich vermittelt sind, dann wirft dies nicht nur einen neuen Blick auf das, was wir emphatisch "Natur" nennen (und in Wirklichkeit gar nicht mehr so "natürlich" ist), sondern auch auf das, was wir nicht minder emphatisch von ihr absetzen: die "Kultur". Denn Kultur ist unter diesem Blickwinkel weniger *Abschaffung* des bloßen Naturzustandes, als vielmehr Prozeß der *gestaltenden Aneignung* von Natur, weniger Überwindung, als vielmehr Integration von Natur - auch und gerade der eigenen. Der Naturphilosoph Klaus Michael Meyer-Abich spricht in diesem Zusammenhang von Kultur als dem "menschlichen Beitrag zur Naturgeschichte" (14). Dieses Verständnis von Kultur findet sich noch im lateinischen Ursprung des Wortes, wonach "*colere*" so viel bedeutet wie: die Natur, den Acker "bebauen", "bewahren", "pflegen", ja sogar "verehere". Eine Bedeutung von Kultur, die in agrarisch geprägten Gesellschaften selbstverständlich ist, die sich die Industriegesellschaften jedoch angesichts der ökologischen Krise erst wieder in einem mühsamen Lernprozeß vergegenwärtigen müssen; vergegenwärtigen, daß die sog. Naturkrise in Wahrheit eine Kulturkrise ist (15)

2. Auf dem Weg zu einer konvivialen Ethik

Damit komme ich zum zweiten Teil meiner Überlegungen: der normativ-ethischen Frage nach einem angemessenen, "kultivierten" Umgang mit der uns umgebenden Natur. Anlaß und Voraussetzung dieser Frage ist der Umstand, daß es offenbar keine "prästabilisierte Harmonie" zwischen Mensch und Natur gibt, wie wir sie bei Tieren und Pflanzen beobachten können. Tiere und Pflanzen sind evolutionär an ihr jeweiliges Habitat angepaßt und leben in genetisch weitgehend festgelegten Bahnen in und von ihrer jeweiligen Umwelt. Der Mensch hingegen lebt nicht in diesem Sinne vor sich hin, geführt durch seine "Natur"; er muß sein Leben *selber* führen, ihm Gestalt und Halt geben. "Ohne Lebensführung ist menschliches Leben im doppelten Sinne nichts, nicht Leben und nicht menschlich." (16)

Was zunächst als Mangel erscheint, ist zugleich das Erfolgsgeheimnis der Spezies *homo sapiens sapiens*: daß sie sich - vor allem durch den Einsatz von Technik - weitgehend unabhängig machen kann von den wechselnden Rahmenbedingungen ihrer natürlichen Umwelt. Wir Menschen leben in der Arktis ebenso wie in der Wüste, erkunden die Tiefen des Meeres ebenso wie den Weltraum und leben bei alldem kulturell und artifiziell, d.h. technisch vermittelt mit und von der Natur. Selbst dort, wo der Naturbezug noch ein

unmittelbarer sein könnte, etwa im Bereich der Landwirtschaft, versuchen wir uns von den natürlichen Stoffkreisläufen möglichst abzukoppeln, um den Unwägbarkeiten der Natur zu entgehen und gleichzeitig ihre Produktivität zu steigern. Zunächst indem wir den Acker zum Chemielabor machen, neuerdings indem wir mit synthetisch hergestellten Lebensmitteln - dem sog. "novel food" - das Labor gleichsam zum Acker machen.

Die ökologische Krise hat jedoch gezeigt und spürbar werden lassen, daß beides (Naturvergessenheit und Naturbeherrschung) Grenzen hat: Die nahezu vollkommene Beherrschung von Natur ist im Begriff, in eine erneute Beherrschung *durch* Natur umzukippen (17)

Dies ist natürlich zunächst und vor allem eine Herausforderung an Wirtschaft, Wissenschaft und Politik: nämlich Formen der Nutzung von Natur zu entwickeln bzw. hierfür entsprechende Rahmenbedingungen zu schaffen, die sich insofern im "Einklang mit der Natur" befinden, als sie die Produktivität und vor allem die Regenerationsfähigkeit von Natur zum Kriterium ihrer Belastbarkeit machen, sie mit anderen Worten nicht überfordern, sondern "nachhaltig" nutzen ("sustainable development").

Es ist dies aber auch eine Herausforderung an Ethik und Philosophie, nämlich für diesen ebenso gesellschaftlichen wie individuellen Umgestaltungsprozeß das nötige Orientierungswissen zu erarbeiten. Diese Herausforderung hat die Philosophie mit der ihr eigenen reflexiven Verspätung inzwischen angenommen; "ökologische Ethik" ist eine der wenigen Wachstumsbranchen in diesem Fachgebiet.

Bei aller Vielfalt der theoretischen Ansätze (18) hat sich dabei eine gedankliche Alternative als zentral herausgestellt. Es ist die Gretchenfrage ökologischer Ethik: Ob wir die Natur schonen sollen, weil und sofern sie uns oder späteren Generationen nützlich ist, *oder* ob wir die Natur und ihre Lebewesen darüberhinaus auch um ihrer selbst willen schützen, schonen und respektieren sollen. Das Selbst- und Weltverständnis ist jeweils ein völlig anderes: dort der Mensch als alleiniger Dreh- und Angelpunkt der Natur, hier als verantwortungstragender Teil der Natur; dort Natur als bloße Umwelt und Ressource, hier als natürliche Mitwelt mit Eigenwert; dort die reine Menschheitsgeschichte, hier deren bewußte Einbettung in die allgemeine Naturgeschichte.

2.1 Anthropozentrische Umweltethik

Die heutige Umweltpolitik wählt bestenfalls die erste Alternative. Sie basiert auf einer Ethik, die man gemeinhin "anthropozentrisch" nennt, weil es der Mensch ist, der mit seinen vielfältigen Interessen das Maß der Nutzung und Schonung von Natur vorgibt. Dieter Birnbacher hat die Werthaltung einer solchen Ethik in einem Zukunftsszenario wie folgt auf den Punkt gebracht:

"Wüßten wir mit Gewißheit, daß der Planet Erde vom Jahre 2000 bis in alle Ewigkeit für Menschen unbewohnbar wäre, gäbe es keinerlei ethischen oder ästhetischen Grund, warum wir die Welt nicht als Müllhalde hinterlassen sollten." (19)

Die Werte, um die es in einer allein am Menschen orientierten Umweltethik geht, sind primär außermoralischer Natur - was nicht heißen muß, sie seien unmoralisch. Zunächst und vor allem ist es Natur als wirtschaftlicher Wert, die in dieser Ethik Berücksichtigung findet, sodann - mit gebührendem Abstand - Natur als ästhetischer Wert (20).

2.1.1 Natur als ökonomischer Wert

Die Produktivität unserer Wirtschaft lebt von der Ko-Produktivität der Natur. Wir bilden uns zwar ein, "Güter, die wir verbrauchen, selbst zu erzeugen. Bei genauerem Hinschauen erkennen wir aber, daß wir praktisch in jedem Produkt in elementarer Weise auf die Produktivität der Natur angewiesen sind. Produzieren heißt nichts anderes als Organisation der Naturproduktivität durch die Menschen. ... So wie die Forelle auf dem Teller nicht das Produkt des Kochs ist, so ist das Elektrizitätswerk nicht der Produzent von Energie ..." (21)

Wirtschaftlich gesehen gibt es deshalb gute Gründe, einen anderen, schonenderen Umgang mit der uns umgebenden Natur anzustreben. Das ist weniger eine Frage der Moral als vielmehr eine Frage ökonomischer Klugheit.

Zunehmend wird es auch eine Frage des innerbetrieblichen Kalküls: Vor allem seitdem man - zaghaft genug - dazu übergeht, die Kosten, die bei der Beseitigung von Umweltschäden oder für sog. "Ausgleichsmaßnahmen" entstehen, dem Verursacher in Rechnung zu stellen ("Verursacherprinzip"). Diese können damit nicht mehr "externalisiert", sprich der Allgemeinheit aufgebürdet werden, wie dies zur Zeit noch im großen Stil geschieht (22) Die angestrebte betriebswirtschaftliche Internalisierung volkswirtschaftlicher Kosten ist zweifellos ökonomisch vernünftig und gesellschaftlich gerecht. Vor allem dann, wenn sie eine abschreckende Wirkung zeitigt, also präventiv wirkt. Dieser Effekt dürfte vor allem dann erreicht werden, wenn man zusätzlich dazu übergeht, bereits im Vorfeld der Güterproduktion Naturverbrauch und Naturbelastung konsequent zu besteuern, wie dies z.B. Ernst Ulrich von Weizsäcker fordert. Nur so, heißt es, würden die Preise endlich auch ökologisch "die Wahrheit" sagen (23)

Die Wahrheit sagen sie aber nur insoweit, als man zuvor die Natur den monetären Wahrheitsbedingungen der Ökonomie unterworfen hat. Mag es auch hierzu derzeit innerhalb unseres Wirtschaftssystems keine Alternative geben, scheint mir das ganze dennoch nicht unproblematisch. Wird doch eine rein ökonomische und pekuniäre Einstellung gegenüber der Natur verstärkt und auf die Spitze getrieben. Stillschweigend übergeht man die grundsätzliche Frage, ob und inwieweit es überhaupt angemessen ist, die Schäden am Naturhaushalt und den Tod von Lebewesen in Mark und Pfennig zu beziffern (24) Stattdessen huldigt man weiterhin dem ökonomistischen Paradigma, demzufolge es für alles und jedes auf dieser Erde einen monetären Gegenwert gibt. Was aber ist z.B. ein Blaukehlchen eigentlich wert, von denen es in Bayern nur noch ein paar hundert gibt? Der Materialwert liegt, das hat man ausgerechnet, bei 3 Pfennig. Nimmt man nun die sog. "geldwerten Leistungen" des Blaukehlchens für das Ökosystem hinzu (als Insektenfresser, Symbiosepartner, Bioindikator etc.), kommt man laut Frederic Vester auf einen volkswirtschaftlichen Wert von immerhin 1.300 Mark pro Exemplar (25) Ein stolzer Preis, der sogar noch steigen wird, wenn die Populationsdichte der Blaukehlchen weiterhin abnimmt. Knappe Güter sind eben teuer.

Und dennoch: Wem das Blaukehlchen "kostbar" ist, der denkt wohl zu allerletzt an Kosten. Die Natur gleichsam mit Preisschildchen zu versehen, sollte meines Erachtens nicht die einzige Antwort auf die Frage sein, was das vom Aussterben bedrohte Blaukehlchen "wert" sei. Gemäß dem anthropozentrischen Paradigma wäre jedoch bereits die Frage als solche falsch gestellt. Nicht: "Was ist das Blaukehlchen wert?", darf sie lauten, sondern: "Was ist das Interesse des Menschen am Blaukehlchen wert?"

Der Ökonom selbst hat in der Regel kein Interesse am Blaukehlchen (es sei denn, er ist Vogelhändler). Wohl aber derjenige, der zum Zwecke der Erholung und in ästhetischer Einstellung Natur aufsucht und genießt. Damit wären wir beim zweiten, immateriellen Nutzungsinteresse des Menschen, das für eine anthropozentrische Umweltethik und Naturschutzpolitik von Bedeutung ist: dem ästhetischen.

2.1.2 Natur als ästhetischer Wert

Das ästhetische Bedürfnis nach Natur ist zunächst ein Bedürfnis nach "schöner Natur". Nicht dem Regenwurm gilt das Interesse, sondern dem Blaukehlchen, nicht der Raupe, sondern dem Schmetterling. Das ästhetische Bedürfnis ist insofern ebenso selektiv wie das ökonomische Bedürfnis nach nutzbarer Natur. Beide kommen zudem darin überein, Natur als "Ressource" für den menschlichen Daseinsvollzug anzusehen (26)

Gleichwohl unterscheidet sich die ästhetische Einstellung zur Natur von der ökonomischen in einem zentralen Punkt: Ihr geht es nicht um einen technisch umgestaltenden Zugriff auf Natur, nicht um eine auf Ausbeutung ausgerichtete Strategie der Naturbeherrschung, sondern um eine *nicht-instrumentelle* Haltung gegenüber der zudem *sinnlich* erfahrenen Natur. In der Kultivierung einer solchen Einstellung liegt ein - wenn auch zunehmend mit zivilisatorischem Müll verschütteter - Weg, auf dem man zu einer "Achtung und Schonung" von Natur gelangen könnte, "die sich als sinnliche Kultur und nicht durch moralische Imperative ergeben" (27). Die zunehmende Vernichtung und Verhinderung des Naturschönen ist Vernichtung und Verhinderung einer nicht-instrumentellen Beziehung zur lebensweltlichen Natur; sie ist darin zugleich Liquidation einer Erfahrungsdimension "guten Lebens" (28).

Wohlverstandenes ästhetisches Eigeninteresse legt es deshalb nahe, Schönheit zu einer gleichberechtigten Leitvorstellung einer veränderten Naturbeziehung zu machen. So gälte es z.B. bei umweltrelevanten Planungsprozessen stärker zu berücksichtigen, daß Ökologie nicht nur eine Überlebens-, sondern auch eine Gestaltungsfrage ist. Allerdings, bei aller verständlichen Begeisterung für das Naturschöne: Selbst dieses ebenso harmlos wie anspruchsvoll anmutende Leitbild ist nicht unproblematisch. Ich denke da zum einen an die Schwierigkeit, in der heutigen Zeit zu einem normativen Schönheitsbegriff zurückfinden zu wollen (29) (ein Blick in die Vorgärten zeigt: die Geschmäcker sind verschieden); ich denke desweiteren an die Tatsache, daß gerade für das ökonomische Kalkül "Schönheit" ein Fremdwort ist, mithin der Konflikt zwischen menschlichen Nutzungsinteressen (und damit auch innerhalb der anthropozentrischen Umweltethik) vorprogrammiert scheint. Vor allem aber denke ich an die Tatsache, die wohl jedem von uns spätestens am 1. Mai 1986 bewußt geworden ist, "diesem Tage, an dem die Natur alle seit je besungene Frühlingsschönheit präsentierte und der zugleich der Tag der höchsten radioaktiven Verseuchung in der Luft war: die schöne Natur ist nicht notwendig die gute Natur." (30)

Die ästhetisch-sinnliche Sehnsucht gilt nicht nur der "schönen Natur", sondern auch der *Natur als Gegenwelt*, als das Andere meiner selbst und der zivilisatorischen Welt, in der ich lebe. Dieses Bedürfnis ist nicht als eine gleichsam anthropologische Konstante zu verstehen, sondern eher als Antwort auf die eingangs geschilderte Situation, daß unsere Erfahrung von Natur immer mehr Erfahrung von bereits angeeigneter, durch den Menschen geprägter Natur ist. In dieser allmählichen Verwandlung der natürlichen Umwelt in eine "menschliche Innenwelt" sieht der Philosoph Gernot Böhme eine "innere Krise der Naturbeziehung des Menschen" (im Unterschied zu der ökologischen als einer "äußeren Krise") (31)

"Der Mensch fühlt sich, merkwürdig genug, dort wo er überall nur sich selbst begegnet, entsetzlich allein, es spricht ihn nichts mehr an. Es fehlt ihm der Horizont und das Geheimnis, es ist eine Welt ohne Weite und es sind Dinge nur aus Oberfläche." (32)

Was dem Menschen in einer solchen Welt, wo er nur noch sich selbst und den eigenen Zwecksetzungen begegnet, fehlt, ist mithin eine *Fremderfahrung*, die im Zuge unserer Zivilisation weitgehend verloren gegangen ist: die Erfahrung, "daß da etwas ist, was von selbst da ist" und uns "durch sein selbsttätiges Dasein berührt" (33).

Um diese Erfahrung zu machen, muß man nicht in die hohen Berge des Himalaya fahren; auch mit weit weniger zivilisatorischer Distanz kann man Natur in ihrer wohltuenden Andersheit erfahren - ja selbst dort noch, wo sie uns, wie in den Städten, als geduldete oder gewollte Natur begegnet. Herr Keuner, eine Figur aus Bertolt Brechts "Kalendergeschichten", berichtet von dieser Erfahrung. Befragt über sein Verhältnis zur Natur, sagt Herr Keuner:

"Ich würde gern mitunter aus dem Haus tretend ein paar Bäume sehen. Besonders da sie durch ihr der Tages- und Jahreszeit entsprechendes Andersaussehen einen so besonderen Grad von Realität erreichen. Auch verwirrt es uns in den Städten mit der Zeit, immer nur Gebrauchsgegenstände zu sehen, Häuser und Bahnen, die unbewohnt leer, unbenutzt sinnlos wären. Unsere eigentümliche Gesellschaftsordnung läßt uns ja auch die Menschen zu solchen Gebrauchsgegenständen zählen, und da haben Bäume wenigstens für mich, der ich kein Schreiner bin, etwas beruhigend Selbständiges, von mir Absehendes, und ich hoffe sogar, sie haben selbst für die Schreiner einiges an sich, was nicht verwertet werden kann." (34)

In einer Welt, in der nahezu alles menschlichen Zwecksetzungen unterworfen ist, gewinnt Natur in der ihr eigenen Zweckhaftigkeit an Attraktivität; die Spontaneität des Lebendigen wirkt "beruhigend selbständig", wie Herr Keuner, aus seinem Hause tretend, bemerkt. Und er fügt hinzu die Hoffnung, daß der Nutzwert von Natur den Blick auf ihren Eigenwert nicht gänzlich verstellt.

Zwar sind die "schöne Natur" und die Natur als eigenständige "Gegenwelt" Bezugspunkt eines spezifisch menschlichen, im weitesten Sinne ästhetischen Bedürfnisses. Insofern verlangen beide Erfahrungen ihre Berücksichtigung innerhalb einer anthropozentrischen Umweltethik, der es ja nicht um die Wahrung von irgendwelchen Interessen *der Natur* geht, sondern um die Wahrung menschlicher Interessen *an der Natur*. Und dennoch: wenn man das jeweils angesprochene Erlebnis selbst befragt, also seine Binnenperspektive einnimmt, verblaßt dieser Rückbezug auf das Subjekt der Erfahrung. Es rückt phänomenal aus der Mittelpunktstellung seiner Welt. Natur wird in solchen Momenten als etwas An-und-für-sich-Seiendes, dem Menschen Vorgegebenes erlebt; als etwas, das trotz aller zivilisatorischen Eingriffe in seinem Dasein und Sosein von ihm völlig unabhängig zu sein scheint - und ihn dennoch bzw. gerade deshalb berührt.

Von einem solchen Bewußtseinszustand aus ist es nur ein kleiner Schritt, Natur nicht nur als solche *erfahren* zu wollen, sondern sie auch um ihrer selbst willen als solche *gelten* zu lassen; sie nicht nur zum Gegenstand "interesselosen Wohlgefallens" (Kant) zu machen, sondern auch entsprechenden Wohlwollens.

2.2 Nicht-anthropozentrische Ethik

Zwar ist das ästhetische Interesse, wie gesagt, kein Interesse der Natur selbst, sondern ein menschliches Interesse an der Natur. Aber es ist doch ein Interesse, das sich von anderen menschlichen Interessen dadurch unterscheidet, daß es Natur nicht ihr fremden Zwecksetzungen unterwerfen will, sondern sie gerade in ihrer Eigenart akzeptiert und sucht: *sie so will, wie sie uns erscheint*. Insofern bereitet die ästhetische Wertschätzung von Natur deren nicht-anthropozentrische Wertschätzung vor. Sie übt uns ein, wie Immanuel Kant einmal gesagt hat, "etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben" (35)

So leitet gerade das ästhetische Feingefühl für die Natur über zu dem, was ich eine "konviviale Ethik" nennen möchte; eine Ethik, der es um einen sorgsam und reflektierten Umgang mit *allen* Lebensformen geht; eine Ethik, die im Leben und Zusammenleben einen schützenswerten Eigenwert erkennt und insofern über anthropozentrische Ethikkonzepte hinausgeht (36).

Traditionelle Sozialethik erkennt allein im Menschen als Person einen Eigenwert, der es verbietet, ihn auf seine Nützlichkeit und Wertigkeit für andere Menschen zu reduzieren. Eine weitergehende Ethik der

Konvivialität legt dies auch für den Umgang mit außermenschlichem Leben nahe, seien es Tiere oder Pflanzen. Das verbietet uns keineswegs die Nutzung von Tieren und Pflanzen; genausowenig wie die Achtung des Eigenwertes und der Würde unserer Mitmenschen uns verbietet, in ihnen auch ein Mittel zur Verwirklichung unserer eigenen Ziele zu sehen. Mißachten würden wir deren Eigenwert nur dann, wenn wir sie nur noch als Mittel und nicht mehr zugleich als Selbstzweck sähen und achteten.

In analoger Weise verletzen wir den Eigenwert unserer Mitlebewesen, wenn wir in ihnen nur noch eine Ressource für die Befriedigung unserer vielfältigen Interessen sehen und sie nicht auch in ihrer vitalen Selbständigkeit und Autonomie achten. Ein solcher Reduktionismus ist z.B. gegenüber den Tieren in unseren Ställen am Werke. Was hier geschieht, scheint mir Unrecht zu sein, und zwar nicht nur, weil die Tiere leiden und sich ängstigen, sondern auch, weil sie zu reinen Futtermittelverwertungsmaschinen reduziert und depriviert werden und ihr Lebenswert allein an ihrem Nutzwert gemessen wird (37).

Demgegenüber wäre der Eigenwert der Natur ein Wert, der sich nicht oder zumindest nicht nur der Wertschätzung des Menschen verdankt. Wem aber dann, wird man fragen. Werte sind doch keine empirisch ablesbaren Eigenschaften der Dinge wie etwa ihre Größe und Form. Verlangt nicht die Rede vom "Wert" jemanden, der wertet? Und wer könnte dies anderes sein - als wiederum der Mensch? Drehen wir uns hier nicht im Kreise? Setzt die *Anerkennung* eines Eigenwertes der Natur nicht die *Zuerkennung* dieses Wertes durch den Menschen voraus?

Ich glaube nicht. Die Rede von einem Eigenwert scheint mir auch dann sinnvoll zu sein, wenn es kein wertendes Bewußtsein gibt (38) Sie basiert vielmehr auf der Umschreibung einer schlichten biologischen Tatsache: daß es nämlich auch im außermenschlichen Bereich Subjekte von Leben gibt, die sich gemäß einem für sie spezifischen Plan entwickeln; die bei all ihrem Tun und Lassen auf den eigenen Selbsterhalt und den ihrer Art aus sind und in diesem Sinn einen "Selbstzweck" darstellen; Lebewesen, die angesichts der prekären Balance zwischen Leben und Tod bedürftig sind; eine Bedürftigkeit, die nicht unbedingt von diesen auch subjektiv erfahren werden muß. Pflanzen z.B. haben einen bestimmten Bedarf an Wasser, Erde, Sonneneinstrahlung - ohne um diesen Bedarf zu wissen. Es genügt, daß es für sie ein individuelles Wohlergehen gibt; ein Wohlergehen, dessen Erreichung *für sie* ein Gut, dessen Vereitelung *für sie* ein Übel ist - ganz gleich, was *wir* davon halten. Mit dieser Unterscheidung zwischen Gut und Übel beginnt in meinen Augen die Zuspätkommenheit eines Eigenwertes (39), den Lebewesen (40) besitzen, unangesehen des Umstandes, ob sie auch für andere Lebewesen (etwa den Menschen) von Wert sind.

Mit dem Leben und der Selbstbejahung des Lebens kommen offenbar Zwecke in die Natur, die keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen und die sich nicht der Zwecksetzung des Menschen verdanken. Mit der für Lebewesen natürlichen Tendenz zu Selbsterhalt, Wohlergehen und z.T. auch Wohlbefinden setzt die Natur gleichsam selbst Werte (Sollens-Werte). Wer in der Natur Eigenwerte erkennt, muß sie deshalb nicht zuvor religiös aufwerten und als "Schöpfung Gottes" resakralisieren. Die Rede vom Eigenwert der Natur kann auch einen ganz profanen Sinn behalten und lediglich auf den kaum zu bestreitenden Selbstzweckcharakter in der Natur verweisen, der überall dort vorzuliegen scheint, wo wir Leben vorfinden: nicht nur beim Menschen, sondern auch bei Tieren und Pflanzen (41). Dies scheint mir auch der tiefere Sinn und Bezugspunkt zu sein, wenn sog. Naturvölker ihre Jagdopfer und selbst die Bäume, die sie fällen, rituell um Verzeihung bitten: Sie erkennen in einem symbolischen Akt das Selbstsein und den Eigenwert dieser Lebewesen an und zugleich die Notwendigkeit, deren Vernichtung vor sich zu rechtfertigen (42).

Offen bleibt bei all dem jedoch die Frage, warum wir diese außermenschlichen Eigenwerte bei unserem Handeln berücksichtigen sollen. Mag auch die Natur einen Wert besitzen, folgt daraus doch noch nicht, diesen Wert auch *anzuerkennen*, (43) indem wir ihm - dem Gleichheitsgrundsatz folgend - bei unseren

ethischen und juristischen Güterabwägungen ein entsprechendes Gewicht verleihen (44) Die Kluft zwischen Sein und Sollen besteht auch dann, wenn wir das Sein selbst als werthaft ansehen.

Letztlich werden wir damit wieder zurückgeworfen auf die Frage nach unserem Selbstverständnis. Denn man will und kann ja niemanden zwingen (auch nicht argumentativ), den Eigenwert seiner Mitlebewesen nicht nur zu erkennen, sondern auch *anzuerkennen*. Dies zu tun, ist und bleibt ein Akt der Freiheit - und insofern auch ein Privileg des Menschen. Für alle anderen Lebewesen hat deren natürliche Umwelt einen rein instrumentellen Wert als Ressource und Lebensraum. "Für die Katze ist die Maus Beute und nichts anderes. Daß die Maus selbst Mitte des Lebens ist mit einer ihr eigenen Umwelt, das ist für die Katze gar nicht da." Das weiß nur der Mensch. Er allein ist imstande, "sich selbst so zurückzunehmen, daß er das Selbstsein außermenschlicher Lebewesen annehmen kann" (45). Nur der Mensch kann, mit anderen Worten, über den Tellerrand der eigenen Bedürfnisse und Wertschätzungen hinwegsehen und anderes *um seiner selbst willen* gelten lassen.

Wenn diese Selbstzurücknahme insofern ein Akt der Freiheit ist, ist sie deshalb keineswegs ganz dem Belieben des einzelnen überlassen. Geht es doch um die Entfaltung unseres moralisch-ethischen Potentials und damit um eine Frage der Selbstachtung: ob wir von der moralischen Sensibilität und dem Sinn für Konvivialität, zu denen wir allein fähig sind, auch Gebrauch machen? (46) Auch und gerade in einer Ethik, die sich bemüht, den Menschen nicht (mehr) als Zentrum der Natur zu verstehen, auf das hin alles ausgerichtet ist, bedarf es der *Vermittlung* dieser Haltung im Selbstverständnis des Menschen (47).

Vor diesem Hintergrund hat denn auch die Unterscheidung zwischen anthropozentrischer und nicht-anthropozentrischer Ethik etwas Gekünsteltes und Vorläufiges an sich. Hierauf hat der Münchner Philosoph Robert Spaemann meines Erachtens zu Recht aufmerksam gemacht. Spaemann weist darauf hin, daß wir die Achtung der Natur um ihrer selbst willen und ihre Achtung um des Menschen willen gar nicht gegeneinander auspielen können, wenn wir beides richtig verstehen. Er macht dies an einem Beispiel deutlich:

"Die Trauer, die uns überkommt, wenn wir hören, daß in einem fernen Kontinent Hunderte von Schmetterlingsarten aussterben, hat nichts mit einer Einbuße an Nutzen zu tun. Sie hat nicht einmal zu tun mit einer Minderung ästhetischer Vergnügen, denn wir hätten vermutlich diese Schmetterlinge nie zu sehen bekommen. Und dennoch sind wir durch ihr Verschwinden selbst ärmer geworden, weil unser eigenes Sein sich im Bezug auf jene Wirklichkeit, die wir nicht selbst sind, erfüllt. *Delectatio in felicitate alterius* - diese Leibnizsche Formel hebt den Gegensatz von Anthropozentrismus und Liebe zur Natur 'um ihrer selbst willen' auf. Etwas um seiner selbst willen zu lieben, das gerade ist die spezifische Weise menschlicher Selbstverwirklichung." (48)

Das wäre ein schönes Schlußwort. Nicht nur weil es theoretisch versöhnt, sondern auch, weil es praktisch dazu auffordert, in der eigenen Lebensführung die notwendige Balance zu finden zwischen moralischer Überforderung und moralischer Gleichgültigkeit. Die dabei geforderte Vermittlung von Selbstverwirklichung einerseits und Zuwendung zur Natur andererseits ist uns vertrauter als sie zunächst scheint; wir leben und erleben sie in einem - aller ökologischen Moral und Ethik noch vorgelagerten - Nahbereich des alltäglichen Umgangs mit Natur. Auf diesen möchte ich in einem dritten und abschließenden Gedankengang aufmerksam machen.

3. Ökologie am Leitfaden des Leibes

Viel war in den bisherigen Ausführungen von Natur die Rede und dennoch fehlt ein wichtiges Moment unserer Naturbeziehung: die Beziehung zu der Natur, die wir selbst - als Leib - sind. Obwohl wahrlich naheliegend, ist doch der Leib nicht selten das letzte Stück Natur, an das wir denken, wenn von "Natur" die Rede ist. Die Schmetterlinge im fernen Kontinent sind uns zuweilen näher als der eigene Leib (49). Selbst

dort, wo man eine erhöhte Sensibilität in Sachen Natur erwarten sollte - bei den Naturschützern, den Ökologen, den Ökophilosophen -, ist auffallend wenig von der Natur die Rede, die sie selbst sind (50) Die allgemeine Leibvergessenheit ist auch dann noch zu finden, wenn die Naturvergessenheit allmählich einer reflektierteren Haltung weicht. Das Naheliegende ist eben manchmal fern. Dies ist in diesem Fall jedoch um so verblüffender, als doch die sog. Umweltkrise uns am eigenen Leibe - "hautnah" sozusagen - spüren läßt, daß wir Teil der Natur sind; Teil der Natur, die wir beherrschen - indem wir sie zerstören (51).

Das Ideal der Naturbeherrschung, dem sich unsere Zivilisation verschrieben hat, hängt mit der Leibvergessenheit des einzelnen auf vielfältige, bislang noch wenig erforschte Weise zusammen (52) Naturbeherrschung ist nur möglich, wenn der Mensch sich von der Natur distanziert, indem er sich z.B. rein als "Vernunftwesen" definiert. "Der Mensch muß von der Natur abgerückt sein, um sie zum Gegenstand der Beherrschung zu machen." (53) Dieser Vorgang der Distanzierung betrifft zwangsläufig auch die Natur, die der Mensch in seiner Leiblichkeit selbst ist. Der Leib wird ihm ebenso fremd und äußerlich, wie die Natur, die ihn umgibt. Die Distanzierung von der Natur geht mit der Selbstdistanzierung von der eigenen Natur einher.

Es ist deshalb auch kein Zufall oder eine bloße Analogie, wenn beim Umgang mit der eigenen Körperlichkeit die Probleme wiederkehren, die uns bei der Frage nach einem neuen Umgang mit der äußeren Natur beschäftigt haben. Ich werde sie noch einmal kurz in Erinnerung rufen und dabei jeweils das leibliche Pendant aufzeigen.

Da ist zunächst die Frage nach der Natur selbst und dem, was an ihr "natürlich" zu nennen ist. Wir haben gesehen, wie stark - bis in die Wahrnehmung hinein - Natur ein sozial konstituiertes Phänomen ist; daß es "Natur pur" dort, wo wir Natur begegnen, kaum noch gibt. Diese Erfahrung machen wir auch am eigenen Leib: Wir suchen die eigene Natürlichkeit, aber allein schon die Tatsache, daß wir suchen, ist bereits untrügliches Zeichen dafür, daß wir sie verloren und vermutlich nie besessen haben. Helmuth Plessner sieht hierin geradezu ein "anthropologisches Grundgesetz": das "*Gesetz der natürlichen Künstlichkeit*" (54). Die Natürlichkeit, die wir an anderen Lebewesen bewundern, - sie ist für uns selbst unerreichbar. Aufgrund unserer Instinktschwäche (die Kehrseite unserer Freiheit und Weltoffenheit) leben wir sozusagen "von Natur aus" - künstlich (55). Dies gilt nicht nur für die Art und Weise, wie wir uns in der Natur "eingerichtet" haben, sondern auch für die Natur, die wir als Leib sind. Die Spannung zwischen dem, was wir leiblich sind, und dem, zu dem wir uns machen, ist für den Menschen geradezu konstitutiv. In ihr und von ihr lebt er. Genausowenig, wie wir umhin kommen, in die äußere Natur einzugreifen und diese kulturell zu überformen, kommen wir umhin, die eigene Natur bis tief hinein in den Bereich des Vitalen kulturell zu formen: in unserem körperlichen Verhalten, in der Art und Weise, wie wir unseren Leib anderen präsentieren, wie wir uns selbst als Leib wahrnehmen etc. Wir sind - wortwörtlich - mit Haut und Haaren das, zu dem wir uns machen (und von anderen gemacht werden).

Mit der Einsicht in die "natürliche Künstlichkeit" unserer Existenzform ist die eher normative Frage, wie denn der notwendige Ausgleich zwischen Faktizität und Entwurf zu gestalten ist, noch nicht beantwortet; genausowenig wie das Problem eines "kultivierten" Lebens mit und von der äußeren Natur mit dem Hinweis auf die Unumgänglichkeit von Umwelteingriffen bereits erledigt war. *Daß* auch die Natur, die wir selbst sind, von uns gestaltet werden muß, entscheidet noch nicht über das *Wie*. Das zeigen bereits unsere alltäglichen Wertungen. Selbst wenn wir uns dessen bewußt sind, daß die Natur, die wir selbst sind, keineswegs im strengen Sinne natürlich ist, halten wir dennoch hartnäckig an der Unterscheidung zwischen "natürlich" und "künstlich" fest. So werten wir z.B. die Art, wie sich jemand "gibt", als "natürlich" oder eher "gekünstelt". Das eine finden wir erstrebenswert, das andere, das "gekünstelte" Verhalten, indes nicht. So ist auch im Bereich der eigenen Natur die normative Frage nach einem "angemessenen" Verhältnis zur

leiblichen Präsenz stets aufs neue aufgeworfen. Und die Ratlosigkeit bei der Frage nach dem, was wir als "Natur" anzusehen haben, befällt uns auch hier. Wir suchen offenbar nach einer Grenze, wo es strenggenommen keine geben kann. Was ist denn schon "natürlich" im Umgang mit der eigenen Leiblichkeit? Die tägliche Einnahme einer Pille zum Zwecke der Kindervermeidung sicher nicht; ob es die vom Papst empfohlene Methode ist mit all ihren - für den uneingeweihten Mann zumindest - merkwürdigen Diagrammen und Temperaturkurven? Wie steht es demgegenüber mit der von gleicher Stelle empfohlenen Enthaltbarkeit? Ist sie natürlich? Wenn ja, warum fällt sie dann so schwer? Oder ist nicht vielmehr Empfängnisverhütung überhaupt unnatürlich? Was uns zu der natur- und schicksalsergebenen Empfehlung führen würde, die Kinder zu erwarten "wie den Regen" (56).

Bevor ich mich in der Kasuistik der Fortpflanzung weiter verliere, möchte ich - wie es sich für die Philosophie geziemt - wieder auf eine abstraktere Ebene zurückführen. Denn das hier aufgeworfene normative Problem ist ein generelles: nämlich Grenzen der "Natürlichkeit" zu finden angesichts der Fragwürdigkeit von Natur als Orientierungsinstanz.

Diese Crux mit der (eigenen) Natur hat ihren anthropologischen Grund in der spezifischen Existenzform des Menschen, die Helmuth Plessner als "*exzentrische Positionalität*" bezeichnet hat (57) Der Mensch ist positioniert in der Natur, von ihr ausgestattet, an sie gebunden, und kann doch immer wieder diese naturale Zentriertheit seines Lebens überschreiten. Ohne die vitale Mitte des eigenen Lebens vollends durchbrechen zu können, ist der Mensch - zunächst im Medium der Reflexion - über sie hinaus. "Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben." (58)

Nicht nur unsere moralische Ansprechbarkeit gründet in dieser exzentrischen Positionalität; auch bereits innerhalb des vitalen Bereiches selbst kommt diese reflexive Existenzform zum Ausdruck. Gemeint ist die ständige Spannung, in der wir zu unserer physischen Existenz leben; eine innere Gebrochenheit, eine "Verquerheit" im Verhältnis zu unserem Körper als Leib, "die den Tieren erspart bleibt, weil sie sich nicht subjektivieren und somit auch nicht objektivieren können" (59). Auch im Zentrum integrativer Leibtherapie steht die *somatische Ambivalenz* zwischen Körper und Leib, genauer gesagt: zwischen *Körperhaben* und *Leibsein*.

Beim Umgang mit dieser Verschränkung von Körper und Leib ist heutzutage zweifellos eine Dominanz des Habens-Aspekt festzustellen. Wie die äußere Natur, so dient auch die eigene Natur, der Körperleib, primär als *Mittel*, weniger als *Medium* unserer Daseinsgestaltung. Krankheit wird zur "Funktionsstörung" im Getriebe des Alltags, körperliche Leistungsfähigkeit zum Fetisch. Daß wir leibliche Wesen sind, fällt uns - abgesehen von den seltenen Momenten der Ekstase - nur dann auf, wenn der Körper sich verweigert, z.B. "die Pumpe" nicht mehr mitmacht. Die Weise, "in der wir unsere Natur selbst sind, (ist) in hohem Maße durch Entfremdung, Selbstvergessenheit, durch Selbstausbeutung und Unsicherheit gekennzeichnet" (60)

Vielleicht aber, und damit möchte ich schließen, bietet der Leib neben all diesen Entsprechungen auch *positive Erfahrungsmöglichkeiten*, die uns im Umgang mit der äußeren Natur weiterhelfen. Vielleicht können wir über den Bezug zum eigenen Leib einen neuen, konvivialen Bezug zur Lebenswelt wiedergewinnen. Vier knappe Andeutungen mögen hier genügen:

1) Der eigene Leib ist ein genuines Erfahrungsfeld für mein vitales *Angewiesensein auf anderes*. Das Verwobensein mit der Natur - der eigenen wie der fremden -, von dem ich als *homo oeconomicus* und *homo consumens* versuche zu abstrahieren: hier - am eigenen Leib - wird es spürbar und lebbar. Das Atmen, das Sich-ernähren, der gesamte Stoffwechsel lassen mich spüren, wie sehr ich in der Natur, mit der Natur und von der Natur lebe. Am eigenen Leib erfahre ich mich als bedürftig und zugleich als getragen von dem,

dessen ich bedarf. Leiberfahrung ist in diesem Sinne Integrationserfahrung. In ihr wird Natur nicht - wie in den modernen Naturwissenschaften - als rein quantitatives Kontinuum erfahren, sondern in ihren qualitativen Lebensbezügen als zu- oder abträglich für das jeweilige Leibsobjekt. Der eigene Körper ist von daher ein geeignetes, wenn auch nicht das einzige "Sensorium für die Verträglichkeit der äußeren Bedingungen, unter denen wir leben" (61).

2) Abgesehen von dieser "Indikatorfunktion" (62) erinnert mich das Körperempfinden zugleich an die relative Selbständigkeit und Unabhängigkeit vitaler Prozesse. Am eigenen Leib bin ich mit einer Vielzahl von Abläufen konfrontiert, die sich meinem willentlichen Zugriff weitgehend entziehen (z.B. im Bereich des Vegetativen) und dennoch auf mich bezogen bleiben: Prozesse, die ich als sinnvoll empfinde, wenngleich sie von mir nicht eigens gewollt sind. Hierin vergleichbar mit den Abläufen in der äußeren Natur, die sich zu einem bewundernswerten Sinn Ganzen fügen und meiner Sinnstiftung nicht bedürfen. Auch am eigenen Leib erfahre ich mit anderen Worten den *Selbstzweckcharakter* von Natur, unabhängig von den eigenen Zwecksetzungen; eine Eigenständigkeit des Vitalen, über die ich mich auf Dauer nur zu meinem eigenen Schaden hinwegsetzen kann (63)

3) Zwar kann und muß ich zum eigenen Körper in vielfältiger Weise auf Distanz gehen; keine meiner zielgerichteten Handlungen wäre denkbar ohne diesen gedanklichen und vergegenständlichenden Abstand zu mir als Körper. Und dennoch geschieht dieser instrumentelle Zugriff so, daß ich in jedem Moment den Körper zugleich als meinen Leib erfahre bzw. erfahren kann. Die eigentümliche Verschränkung von Körperhaben und Leibsein ermöglicht die Instrumentalisierung meiner selbst und verhindert zugleich die totale Selbstverdinglichung. Genau diese Mittellage gilt es auch im Umgang mit der uns umgebenden Natur zu finden: das Gefühl der Zugehörigkeit bei aller Indienstnahme von Natur. Ein *Verbundenheitsgefühl*, das nicht jede Instrumentalisierung verbietet, wohl aber sie stets einbettet in das Wissen und die Erfahrung, Teil dessen zu sein, was ich mir vergegenständliche. Im anderen sich selbst zu erkennen - auch dies ist eine Integrationserfahrung, die mir von meiner Leiblichkeit her vertraut ist und die für einen anderen Umgang mit der äußeren Natur notwendig wäre.

4) Schließlich kann ich am eigenen Leib die Grenzerfahrung machen, daß sich *das Lebendige der Besitznahme letztlich entzieht*. In einer seiner Arbeiten über integrative Leibtherapie, in der ebenfalls die ökologische Frage berührt wird, hat Hilarion Petzold auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht: "Den Bezug zur Lebenswelt über den Bezug zum eigenen Leib wiederzugewinnen," bedeutet nach Petzold, "die Erfahrung zu machen, daß es genauso wenig möglich ist, die Lebenswelt zu besitzen, zu dominieren, auszubeuten, wie es möglich ist, den eigenen Leib oder den eines anderen zu 'haben' im Sinne eines Objektbesitzes, einer Leibeigenschaft, *ohne Zerstörung des Lebendigen*." (64)

Diese vier Hinweise mögen genügen, um wenigstens die Richtung anzugeben, in der sich meines Erachtens ein denkendes und empfindendes Weitergehen lohnen würde. Ein besonnener Umgang mit der eigenen Leiblichkeit und der leiblichen Verfaßtheit anderer ist, wenn auch nicht der einzige, so doch zweifellos ein nahe-liegender Weg, auf dem wir uns für einen konvivialen Umgang mit der äußeren Natur sensibilisieren können. Wo sonst, wenn nicht zunächst am eigenen Leib, sollten wir - noch diesseits aller ökologischen Moral und Ethik - einen neuen Sinn entwickeln können für ein reflektiertes Leben in der Natur, mit der Natur und als Natur?!

Zusammenfassung

Der vorliegende Aufsatz geht Fragen einer veränderten Naturbeziehung des Menschen nach. 1) Natur und Naturerfahrung sind in unserer Industriegesellschaft in hohem Maße sozial und damit kulturell geprägt. Jede Kultivierung von Natur orientiert sich an handlungsleitenden Wertvorstellungen, die auf einem jeweils unterschiedlichen Selbst- und Weltverständnis der Menschen beruhen. 2) Die ökologische Krise wirft diesbezüglich die Frage auf, ob Natur für uns Menschen nur einen wirtschaftlichen, ästhetischen oder sonstigen Nutzwert besitzt und als solche Schonung verdient ("anthropozentrische Umweltethik") oder ob ihr darüberhinaus auch ein Eigenwert zukommt. Der Autor plädiert für eine nicht-anthropozentrische, "konviviale" Ethik, die allen Lebewesen in ihrer Bedürftigkeit einen solchen Eigenwert zuerkennt. 3) Abschließend wird das Verhältnis des Menschen zu der Natur beleuchtet, die er als Leib selbst ist. Denn eine veränderte, konviviale Beziehung des Menschen zur äußeren Natur bedarf der konvivialen Beziehung zum eigenen Körper.

Summary: Integrating Nature. Thoughts Concerning a Convivial Ethics

The present essay investigates issues concerning a new relationship between man and nature. 1) Our perception and experience of nature is shaped, in our industrial society, to a high degree by social and therefore cultural influences. Every cultivation of nature orients itself by moral concepts, which are based on differing human conceptions of oneself and the world. 2) The ecological crisis has brought up these related issues, if nature, for human beings, possesses only an economic, aesthetic or other useful value and as such deserves careful treatment ("anthropocentric environmental ethics"), or if nature, in addition, also has an intrinsic value. The author argues in favour of a non-anthropocentric, "convivial" ethics, which bestows on all living things a certain intrinsic value which they require. 3) The last part of the essay deals with the relation between man and his body as a part of nature. Because an alternative, convivial relationship between man and external nature demands a convivial relationship of man and his own body.

Key Words: Nature, concepts of nature, environmental ethics, body and nature

Anmerkungen

* Leicht überarbeitete und ergänzte Vortragsfassung. Der Charakter der Rede wurde weitgehend beibehalten.

1. Vgl. H. Böhme (1991) 15. "Natur ist mithin eine Zauberformel für Akzeptanzsteigerung und universelle Legitimation." (Ebd.)
2. H. Böhme (1991) 15.
3. Die Äußerung Voltaires "Je suis le grand tout" findet sich in seinem "Dialog zwischen dem Philosophen und der Natur"; zit. nach Spaemann (1973) 959.
4. Zu dieser Korrelation vgl. meine Studie über "Das Urteil und die Sinne" (1989), insbes. Kap. I, 6.
5. Spaemann (1973) 967. Spaemann folgert hieraus die Notwendigkeit, ein teleologisches Verständnis von Natur zu rehabilitieren. "Einer Natur, die von sich her auf nichts aus ist, kann man auch keine Gewalt antun. Der Unterschied zwischen natürlicher und gewaltsamer Bewegung entfällt damit." (Ebd. 958.)
6. Meyer-Abich versucht - mit Blick auf eine kultivierte und idyllisierte Natur - diesem Dilemma dadurch zu entgehen, daß er von einem Gesamttelos der Natur ausgeht, für dessen Erreichen letztlich der Mensch, als Teil der Natur, verantwortlich ist: "... die Natur wirkt durch uns auf ein Ziel hin, das noch nicht erreicht ist... Es liegt an uns, ob die Natur die Chance wahrnimmt, die sie in uns hat." ((1984) 133 f.) Dieses "Ziel" sieht

Meyer-Abich vornehmlich in der Steigerung von Schönheit in der Natur bzw. deren Vervollkommnung durch menschliche Kulturarbeit: "Eine Welt mit Menschen soll schöner und besser sein als eine Welt ohne Menschen." ((1990) 111.) Hier scheint mir jedoch, abgesehen von der fragwürdigen Personifizierung von Natur, ein verdeckter Anthropozentrismus vorzuliegen, da der Mensch das einzige Lebewesen ist, für das Schönheit von Bedeutung ist. Die ästhetische Einstellung gegenüber der Natur hat den nicht-anthropozentrischen, "physiozentrischen" Standpunkt, den Meyer-Abich für seine Naturphilosophie in Anspruch nimmt, m. E. noch nicht erreicht. Vgl. hierzu weiter unten Kap. 2.1.2.

7. Vgl. Heiland (1992) 3 f.
8. Mittlerweile gilt dies nicht nur für den Mesokosmos, sondern in zunehmendem Maße auch für den Makrokosmos (Müllprobleme in den Satellitenumlaufbahnen) und den Mikrokosmos (Manipulationen auf der mikrobiologischen Ebene von Pflanzen, Tieren und Menschen): Überall hinterläßt der Mensch seine Spuren.
9. Auf diese "soziale Konstitution" von Natur (Mesokosmos) hat in jüngster Zeit vor allem Gernot Böhme hingewiesen. Vgl. z.B. seine 1992 erschienene Aufsatzsammlung "Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit". Zu den methodischen Konsequenzen, die dies für eine Erweiterung des naturwissenschaftlichen Denkens im Sinne einer "sozialen Naturwissenschaft" hat, siehe die Aufsätze in G. Böhme & E. Schramm (Hrsg.) (1985).
10. Selbst die Gentechniker können das nicht. Auch transgene Tiere oder sog. Chimären sind streng genommen keine Neuschöpfungen. Was einige ihrer "Väter" freilich nicht davon abhält, sich ihre "Geschöpfe" patentieren zu lassen. Vgl. kritisch hierzu Kamphausen (1992).
11. "So ist es mit der Natur - wir müssen uns von ihr entfernt haben, um ihr ästhetisch nahe zu sein." Seel (1991) 365.
12. Vgl. hierzu den viel diskutierten Aufsatz von Joachim Ritter (1963) über die ästhetische Wiedergewinnung der in der Moderne zunehmend fremd gewordenen Natur im Landschaftserleben.
13. Vgl. die Notiz in der Zeitschrift Politische Ökologie, Heft 24 (1991) 66.
14. Meyer-Abich (1990) 51 f., 90 ff.
15. Vgl. Glaeser (1992).
16. Sloterdijk (1989) 178 f.
17. Zu nennen wären z.B. die allsummerlichen Beeinträchtigungen durch das sog. "Ozonloch" oder die erhöhte Allergiebereitschaft, vor allem bei Kindern, aufgrund steigender Umweltbelastungen.
18. Einen guten Überblick bieten Teutsch (1985; dort auch weitere Literaturangaben), Birnbacher (Hrsg.) (1980), ders. (1991), die Diskussionen in der Zeitschrift "Environmental Ethics" (1979 ff.) sowie neuerdings Ott (1993).
19. Birnbacher (1980) 132.
20. Vossenkuhl gibt darüberhinaus auch einen moralimmanenten Grund für einen schonenden und reflektierten Umgang mit der Natur und erkennt in der Natur einen moralischen Wert. Denn die Moralität selbst habe gleichsam ein Interesse an einer dem Menschen gemäßen Natur: "Wir müssen nun erkennen, als Bedingung der Moral hat die Natur selbst einen moralischen Charakter. Ohne die Normalbedingungen der Natur gibt es nämlich keine Moral, sondern nur den Kampf ums Überleben." ((1993) 12; ähnlich bereits (1991).) - Ebenfalls moralimmanent argumentiert Schäfer, der versucht, in strikt anthropozentrischer Perspektive Kants Lehre von den "Pflichten gegen sich selbst" mit dem ökologischen Anliegen zu verbinden. Vgl. Schäfer (1993) Kap. 6, insbes. 206-210.
21. Immler (1992) 78. Eine "ökologische Ökonomie" rückt diese Koproduktivität von Natur in den Mittelpunkt. Vgl. hierzu Immler (1990) u. (1992).
22. Vgl. hierzu den Überblick bei Ernst Ulrich von Weizsäcker (1990) 143 ff. Lutz Wicke z.B. kommt, bezogen auf das Jahr 1985, auf externe Kosten von 103 Milliarden DM (vgl. ebd. 145).
23. vgl. von Weizsäcker (1990) Kap. 10 u. 11 sowie die Aufsätze in Nutzinger & Zahrt (Hrsg.) (1989).
24. Reflektierte Vertreter dieses Konzeptes, wie z.B. von Weizsäcker, sind sich dieser Problematik durchaus bewußt (vgl. ders. (1990) 145 ff.).

25. Vester (1983) 153.
26. "Auch ästhetische Ressourcen sind Ressourcen; auch mit ihnen ist haushälterisch, also 'ökonomisch' umzugehen." Birnbacher (1980) 133.
27. H. Böhme (1991) 32; vgl. zum ganzen auch G. Böhme (1989) und (1992). Nicht zuletzt unter ökologischer Perspektive hat neuerdings (1991) Martin Seel "Eine Ästhetik der Natur" vorgelegt, die sich jedoch in Kantischer Tradition vor allem auf die Rezeptionsseite konzentriert. Eine knappe Auseinandersetzung mit diesem Ansatz findet sich bei H. Böhme (1991) 25 ff.
28. Vgl. Seel (1991) 343.
29. Ein Problem, auf das die Vertreter einer neuen, ökologisch motivierten Naturästhetik (z.B. G. Böhme oder Meyer-Abich) auffallend wenig eingehen.
30. G. Böhme (1989) 41. Böhme schließt aus dem Umstand, "daß die Schönheit eines ökologischen Gefüges nicht ein sicherer Indikator für seine Güte sei", daß Schönheit doch wenigstens "zu einem notwendigen, wenn auch nicht hinreichenden Kriterium von guter Natur" sei (ebd. 50). Für die ökologische "Güte" gilt jedoch selbst dies nicht ohne Einschränkung. Was ökologisch "gut" ist, muß nicht schön sein. Vgl. auch die kritischen Anmerkungen und Gegenbeispiele bei Heiland (1992) 7 f.
31. Vgl. G. Böhme (1985) 126 f. sowie ders. (1989) 92 f.
32. G. Böhme (1985) 127.
33. G. Böhme (1989) 92.
34. Brecht (1953) 102. - G. Böhme (1989) erwähnt ebenfalls diesen Text Brechts, interpretiert ihn jedoch unter dem Aspekt der Stadt/Natur-Beziehung (63 f.).
35. Kant (1797) A 107; vgl. ders. (1790): "Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur, ohne Interesse zu lieben." (A 114/B 115)
36. Auch wenn ich in der Begründung anders vorgehe, so decken sich die folgenden Überlegungen hinsichtlich ihrer Folgerungen zum Teil mit der Bioethik, wie sie zunächst von Albert Schweitzer entwickelt wurde ("Ehrfurcht vor dem Leben"). Vgl. hierzu Schweitzer (o.J.), die Arbeiten von Teutsch (z.B. 1985), Altner (z.B. 1991), Ricken (1987) sowie im angelsächsischen Sprachraum die von Schweitzer unbeeinflusste Arbeit von Taylor (1986).
37. Zur Mensch-Tier-Beziehung vgl. meinen Aufsatz (1992 a); dort auch weiterführende Literaturhinweise.
38. Andernfalls sähen wir uns gezwungen, auch den Menschen, die über kein wertendes Bewußtsein verfügen (Neugeborene oder Menschen im Koma), einen solchen Eigenwert und die mit ihm verbundene Würde abzusprechen. - Entsprechend scheint mir auch der Begriff des "Interesses" selbst dort sinnvoll zu verwenden sein, wo Empfindung und Bewußtsein (wahrscheinlich) nicht vorliegt. Es kann "im Interesse" der Pflanze sein, genügend Wasser zu erhalten, obwohl die Pflanze (wahrscheinlich) selbst kein Interesse am Wasser hat. Selbst im humanen Bereich, wie z.B. in der Medizin, sind wir es gewöhnt, Interessen unabhängig vom jeweiligen Willen ihres Trägers oder dem Vorhandensein der Willensfähigkeit zu definieren ("paternalistischer Interessensbegriff").
39. □ Zu dieser Herleitung eines Eigenwertes von Lebewesen aus ihrem Selbstzweckcharakter vgl. Jonas (1979) 153. "Denn bei wie immer gegebenem, de facto erstrebten Zweck wird die jeweilige Erreichung ein Gut und die Vereitelung ein Übel, und mit diesem Unterschied beginnt die Zusprechbarkeit von Wert." Ähnlich argumentiert im Rückgriff auf Jonas und Aristoteles Ricken (1987) 14-16 sowie im angelsächsischen Sprachraum z.B. Attfield (1983).
40. Ob darüberhinaus auch die unbelebte Natur einen Eigenwert besitzt, wofür z.B. Meyer-Abich (1984, 1990) argumentiert, scheint mir fraglich zu sein, da ich in ihr keine vergleichbaren teleologischen bzw. teleonomen Strukturen zu erkennen vermag. Dadurch ist sie jedoch nicht wertlos! Sie hat vielmehr als Lebensraum und Lebensgrundlage einen hohen, ja existentiellen Wert für die Lebewesen, die in und von ihr leben, und für uns Menschen kann der unbelebten Natur zudem ein hoher ästhetischer Wert zukommen.

41. Wenn man unseren Planeten insgesamt als einen "Organismus" deutet, wie dies James Lovelock (1979) mit seiner bekannten Gaia-Hypothese versucht, dann dürfte auch das gesamte Ökosystem auf der Erde einen solchen Eigenwert besitzen. Mir selbst scheint dies jedoch eine Überstrapazierung des Organismusbegriffs zu sein. Eigenschaften, die für organisches Leben kennzeichnend sind, wie z.B. die Entwicklung nach einem artspezifischen Plan oder die Fortpflanzung, scheinen beim Gesamtsystem Erde kein Analogon zu haben.
42. Vgl. Spaemann (1989) 229. - Vor diesem Hintergrund ist es keineswegs selbstverständlich, in der Natur einen "wertfreien Raum" zu sehen, obwohl unsere gesamte Naturwissenschaft und Technik auf dieser Annahme basiert. Die Entwertung von Natur, wie sie die neuzeitliche Naturwissenschaft und Technik betreiben, ist nur möglich, weil zuvor die Erfahrung individuellen Wohlergehens im außermenschlichen Bereich methodisch in physikalisch-chemische, kausal miteinander verknüpfte Prozesse eines biologischen "Systems" aufgelöst wird, wie sie ja auch im außer- bzw. vorwissenschaftlichen Bereich ständig an Bedeutung verliert.
43. Derjenige, der in der Natur Eigenwerte (an)erkennt, begeht deshalb auch noch keinen "naturalistischen Fehlschluß".
44. Die hier in Frage kommenden Güterabwägungen orientieren sich methodisch am Gleichheitsgrundsatz, weiten jedoch dessen Anwendungsbereich auf die außermenschliche Natur aus. Dabei sind freilich über die Lebendigkeit hinaus noch andere moralisch signifikante Merkmale zu berücksichtigen. So dürfte es nicht ohne Bedeutung sein, ob ein Lebewesen "nur" lebt oder ob es darüberhinaus zu Schmerzempfindungen fähig ist oder gar über ein entwickeltes Selbst- und Zeitbewußtsein verfügt. Der Gleichheitsgrundsatz erlaubt nicht nur, er verlangt sogar die Ungleichbehandlung verschiedener Lebewesen nach Maßgabe ihrer jeweiligen Verschiedenheit. Zur Anwendung des Gleichheitsprinzips auf die Mensch-Tier-Beziehung vgl. meine beiden Aufsätze 1992 a und 1992 b (dort auch weitere Literaturangaben). - In jüngster Zeit wurde von juristischer Seite der Versuch unternommen, den Eigenwert der Natur auch rechtlich abzusichern: Grundlegend hierzu das Plädoyer von Stone (1987), die konkrete Ausgestaltung bei Leimbacher (1988) u. (1992) sowie das politisch-ökologische Konzept von Bosselmann (1992).
45. Spaemann (1991/92) 127.
46. Schäfer (1993) 192 ff. spricht in diesem Zusammenhang im Rückgriff auf Kant von einer "Selbstverpflichtung" des Menschen, seine moralische Anlagen zu "kultivieren".
47. In dieser Hinsicht ist freilich der Anthropozentrismus unvermeidlich. Auch der nicht-anthropozentrische Standpunkt ist und bleibt ein Standpunkt des Menschen, den dieser einnimmt und vor sich und anderen vertreten muß. Vgl. hierzu die hilfreichen Differenzierungen der Bedeutung von "anthropozentrisch" bei Sitter (1989) 111-117.
48. Spaemann (1989) 156.
49. Dies zeigt auch eine sozialwissenschaftliche Untersuchung von Trommer (1988), derzufolge in der Bevölkerung unter "Natur" vorwiegend außermenschliche Natur assoziiert wird (zit. bei Heiland (1992) 14).
50. Vgl. jedoch die bereits mehrfach zitierten Arbeiten von Hartmut und Gernot Böhme, die verschiedenen Studien von Rudolf zur Lippe (z.B. 1987) sowie neuerdings Schäfer (1993) 223 ff.
51. "Der menschliche Leib ... liegt im Zentrum des sogenannten Umweltproblems." (G. Böhme (1989) 35; vgl. ders. (1992) 17 o. 34.)
52. Vgl. nach wie vor die grundlegende Studie von Horkheimer und Adorno über die "Dialektik der Aufklärung" (1947) sowie das materialreiche Buch von Hartmut und Gernot Böhme "Das Andere der Vernunft" (1985).
53. H. & G. Böhme (1985) 33 f. - "Die Freiheit, die der Mensch gegenüber der Natur gewinnt, wird erkauf mit deren Fremdwerden." (Ebd. 30.)
54. Vgl. Plessner (1928) 383-396.
55. Vgl. Plessner (1928) 385, ders. (1961) 192 u.ö.
56. G. Böhme (1993).
57. Vgl. Plessner (1928) 360-382.
58. Plessner (1928) 364; vgl. ebd.
59. Plessner (1970) 368; vgl. zum ganzen: ders. (1941) 225-253.

60. G. Böhme (1992) 91.
61. Schäfer (1993) 225.
62. Schäfer (1993) 237.
63. Vgl. G. Böhme (1985) 133.
64. Petzold (1988) 311 (Hervorh. - M.S.).

Literatur

- Altner, G. (1991): Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Attfield, R. (1983): The Ethics of Environmental Concern. New York: Columbia University Press.
- Birnbacher, D. (Hrsg.) (1980): Ökologie und Ethik. Stuttgart: Reclam.
- (1980): Sind wir für die Natur verantwortlich? In: D. Birnbacher (Hrsg.): Ökologie und Ethik. Stuttgart: Reclam, S. 103-139.
- (1991): Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik. In: K. Bayertz (Hrsg.): Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, S. 278-321.
- Böhme, G. (1985): Die Frage nach einem neuen Naturverständnis. In: G. Böhme & E. Schramm (Hrsg.) (1985): Soziale Naturwissenschaft. Wege zu einer Erweiterung der Ökologie. Frankfurt/M.: Fischer, S. 123-139.
- (1989): Für eine ökologische Naturästhetik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1992): Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1993): Das Natürliche und das Künstliche. In: G. Uhlig (Hrsg.): Metropolitane Landschaften. (Schriftenreihe des Instituts für angewandte Kulturwissenschaften, Universität Karlsruhe.) Baden-Baden: Nomos (im Erscheinen).
- Böhme, G. & Schramm, E. (Hrsg.) (1985): Soziale Naturwissenschaft. Wege zu einer Erweiterung der Ökologie. Frankfurt/M.: Fischer.
- Böhme, H. (1991): Aussichten einer ästhetischen Theorie der Natur. In: H.G. Haberl, W. Krause & P. Strasser (Hrsg.): ENTDECKENVERDECKEN. Eine Nomadologie der Neunziger. Essays zur Erfahrbarkeit der Welt. Graz: Droschl, S. 15-34.
- Böhme, H. & G. (1985): Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bosselmann, K. (1992): Im Namen der Natur. Der Weg zum ökologischen Rechtsstaat. Bern / München / Wien: Scherz.
- Brecht, B. (1953): Kalendergeschichten. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Glaeser, B. (1992): Natur in der Krise? Ein kulturelles Mißverständnis. GAIA 1 (no. 4), S. 195-203.
- Heiland, St. (1992): Naturverständnis. Dimensionen des menschlichen Naturbezugs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th.W. (1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. (Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Band 3. 1981) Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Immler, H. (1990): Vom Wert der Natur. Zur ökologischen Reform von Wirtschaft und Gesellschaft. 2. Auflage. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- (1992): Die Natur ins wirtschaftliche Recht setzen. Argumente für eine ökologische Ökonomie. In: M. Schneider & A. Karrer (Hrsg.): Die Natur ins Recht setzen. Ansätze für eine neue Gemeinschaft allen Lebens. (Alternative Konzepte, Band 82.) Karlsruhe: C.F. Müller, S. 73-85.
- Jonas, H. (1979): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kamphausen, R. (1992): Gentechnik und Patentierung von Lebewesen. Wider die Vermarktung des Lebens. In: M. Schneider & A. Karrer (Hrsg.): Die Natur ins Recht setzen. Ansätze für eine neue Gemeinschaft allen Lebens. (Alternative Konzepte, Band 82.) Karlsruhe: C.F. Müller, S. 229-243.
- Kant, I. (1790): Kritik der Urteilskraft. In: Werke in sechs Bänden. Hrsg. von W. Weischedel. Band V (1983). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1797): Die Metaphysik der Sitten. In: Werke in sechs Bänden. Hrsg. von W. Weischedel. Band IV (1983). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Leimbacher, J. (1988): Die Rechte der Natur. Basel / Frankfurt/M.: Helbing & Lichtenhahn.
- (1992): Rechte der Natur. Argumente für eine Ökologisierung des Rechts. In: M. Schneider & A. Karrer (Hrsg.): Die Natur ins Recht setzen. Ansätze für eine neue Gemeinschaft allen Lebens. (Alternative Konzepte, Band 82.) Karlsruhe: C.F. Müller, S. 37-66.
- Lovelock, J. (1979): Gaia. A New Look at Life on Earth. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer-Abich, K.M. (1984): Wege zum Frieden mit der Natur - Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik. München: Hanser.
- (1990): Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt. München / Wien: Hanser.
- Nutzinger, H. & Zahrnt, A. (Hrsg.) (1989): Öko-Steuern. Umweltsteuern und -abgaben in der Diskussion. (Alternative Konzepte, Band 73.) Karlsruhe: C.F. Müller.
- Ott, K. (1993): Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie. (Ethik in den Wissenschaften, Band 4.) Tübingen: Attempto.
- Petzold, H.G. (1988): Beziehung und Deutung in der "Integrativen Bewegungstherapie" und leiborientierten Formen der Psychotherapie. In: H.G. Petzold: Integrative Bewegungs- und Leibtherapie. Ein ganzheitlicher Weg leibbezogener Psychotherapie. (Integrative Therapie. Schriften zu Theorie, Methodik und Praxis, Band I.) Paderborn: Junfermann, S. 285-340.
- Plessner, H. (1928): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. In: Gesammelte Schriften, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker. Band IV (1981). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1941): Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In: Gesammelte Schriften, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker. Band VII (1982). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 201-387.
- (1961): Die Frage nach der *Conditio humana*. In: Gesammelte Schriften, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker. Band VIII (1983). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 136-217.
- (1970): Anthropologie der Sinne. In: Gesammelte Schriften, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker. Band III (1980). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 317-393.
- Ricken, Fr. (1987): Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik. Theologie und Philosophie 62, S. 1-21.
- Ritter, J. (1963): Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. In: J. Ritter: Subjektivität. Sechs Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 141-163.
- Schäfer, L. (1993): Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Schneider, M. (1989): Das Urteil und die Sinne. Transzendentalphilosophische und ästhesiologische Untersuchungen im Anschluß an Richard Höningwald und Helmuth Plessner. (Janus Wissenschaft Band 10.) Köln: Janus Verlagsgesellschaft.
- (1992 a): Tiere als Konsumware? Gedanken zur Mensch-Tier-Beziehung. In: M. Schneider & A. Karrer (Hrsg.) (1992): Die Natur ins Recht setzen. Ansätze für eine neue Gemeinschaft allen Lebens. (Alternative Konzepte, Band 82.) Karlsruhe: C.F. Müller, S. 107-146.
- (1992 b): Das Gleichheitsprinzip und seine Anwendung auf die Mensch-Tier-Beziehung. In: M. Pfeiffer (Hrsg.): Tierarzt - berufener Tierschützer. (Konsultation). Bad Boll: Evangelische Akademie, S. 57-70.
- Schweitzer, A. (o.J.): Gesammelte Werke in fünf Bänden. München: Beck.
- Seel, M. (1991): Eine Ästhetik der Natur. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sitter, B. (1989): In Defence of Nonanthropocentrism in Environmental Ethics. In: W.R. Shea & B. Sitter (eds.): Scientists and their Responsibility. Canton: Watson Publishing International, S. 105-145.
- Sloterdijk, P. (1989): Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Spaemann, R. (1973): Natur. In: H. Krings, H.M. Baumgartner & Chr. Wild (Hrsg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Band 4. München: Kösel, S. 956-969.
- (1989): Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart: Klett-Cotta.
- (1991/92): Mensch und Natur. Scheidewege 21, S. 121-128.
- Stone, Chr. D. (1987): Umwelt vor Gericht. Die Eigenrechte der Natur. München: Trickster.
- Taylor, P.W. (1986): Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Teutsch, G.M. (1985): Lexikon der Umweltethik. Göttingen / Düsseldorf: Vandenhoeck & Ruprecht / Patmos.
- Vester, Fr. (1983): Unsere Welt - ein vernetztes System. München: dtv.
- Vossenkuhl, W. (1991): Ökologie und Ethik. In: L. Schulz (Hrsg.): Ökologie und Recht. Köln / Berlin / Bonn / München: Carl Heymanns, S. 9-20.
- (1993): Ökologische Ethik. Über den moralischen Charakter der Natur. Information Philosophie Heft 1, S. 6-19.
- von Weizsäcker, E.U. (1990): Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt. Zweite, aktualisierte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- zur Lippe, R. (1987): Sinnenbewußtsein. Grundlegung einer anthropologischen Ästhetik. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.