

EISEL, U. (2009): Pluralistischer Schein mit praktischem Geltungsanspruch ohne Geltung. Eine Antwort auf Martin Gorkes Stimmungsbild. In: PIECHOCKI, R. UND ERDMANN, K.-H. [Bearb.]: Naturschutzbegründungen im Visier. Konflikte um ökologische und ethische Argumentationsmuster. BfN-Skripten 254, Bundesamt für Naturschutz, Bonn – Bad Godesberg, S. 53-71. (*Der Text wurde im Jahr 2004 als zeitnahe Erwiderung auf Gorke eingereicht, trotz anderslautender Zusagen aber bis zum jetzigen Erscheinen nicht publiziert.*)

Pluralistischer Schein mit praktischem Geltungsanspruch ohne Geltung. Eine Antwort auf Martin Gorkes Stimmungsbild

ULRICH EISEL

In einem Kommentar zum Kapitel über Umweltethik des Bandes „Naturschutzbegründungen“ kritisiert Martin Gorke die dort vertretene Position (GORKE 2004). Im Wesentlichen konzentriert er sich auf die Verteidigung einer biozentrischen Ethik; aber vom Tenor her und in Verbindung mit seinem Hauptanliegen erhebt Gorke mehrere Vorwürfe. Er wirft uns unseriöses, undifferenziertes Arbeiten sowie bewusste Täuschung vor.

Bevor ich beginne, erlaube ich mir noch den folgenden Hinweis: Mir ist klar, dass zumindest Teile des nachfolgenden Textes recht schwer verständlich sind. Das liegt nicht an einer von mir bevorzugten Begriffsakrobatik, sondern an der Terminologie und Diktion, die mir durch den Ethikdiskurs vorgegeben werden. Ich musste mich auf beides einlassen. Das betrifft vor allem die Diskussion der Unterscheidung zwischen Axiologie und Metaethik. Den Sinn dieser Begriffe, wie auch die Unterscheidungen zwischen „Geltungsmodus“, „Geltungsanspruch“ und „Wertebene“, kann ich hier nicht vorbereitend einführen; der Text würde sich dem Umfang einer Dissertation annähern. Gorke bringt sie ins Spiel, und ich antworte darauf. Zum Verständnis muss ich auf die einschlägige Literatur zur Umweltethik und auf philosophische Wörterbücher verweisen. Allerdings wird der Leser über Metaethik in den Wörterbüchern nur schwerlich etwas finden. Zudem versuche ich die Lektüre durch einige Ergänzungen in Klammern zu erleichtern; sie sollen die jeweils gemeinte Ebene in Erinnerung rufen.

Gorke beginnt mit einer verwirrenden Suggestion: Weil wir auf die Unvereinbarkeit von Biozentrismus und demokratischen Prinzipien hingewiesen haben, zweifelten wir daran, dass die Verankerung der Kategorie „Eigenwert der Natur“ im Bundesnaturschutzgesetz Sinn habe – so folgert er. Das tun wir keineswegs. Gorke betreibt entweder Stimmungsmacherei, oder er versteht es nicht, Texte zu lesen. Denn natürlich kann eine Gemeinschaft sich demokratisch darauf einigen, der Natur Eigenwert zuzusprechen – aus welchen Gründen auch immer.¹ Vermutlich werden sich Nutzenmaximierer mit Biozentrikern und Eudaimonisten in Widerspruchsbindung verbünden.² Es ist aber eine ganz andere Frage, ob die biozentrische Argumentation mit den Grundprinzipien der Demokratie kommensurabel ist; darüber haben wir etwas ausgesagt. Es gibt gute Gründe, eine solche Übereinstimmung zu bezweifeln. Gorke liefert sie selbst, insofern seine Gegenargumente nicht aufgehen.

Fehleinschätzungen grundlegender Zusammenhänge und Begriffe

Er bestätigt uns auf drei Wegen:

1. Er führt die Unterscheidung zwischen so genannter metaethischer und axiologischer Ebene ein, um zu begründen, dass Biozentriker nicht „Werte als vorgängig zu allen menschlichen Bewertungen“ (EBD., S. 473) deklarieren müssen. (Mit „metaethisch“ bezeichnet Gorke, im Anschluss an Birnbacher, alle

¹ Vgl. zu den Widrigkeiten dieser Entscheidung EISEL 2003, S. 415 f., HAMPICKE 1993.

² Aus den von Gorke angeführten Gesetzestexten kann also nur geschlossen werden, dass politische Akteure sich auf den Eigenwert von Natur geeinigt haben, keinesfalls aber darauf, dass diese ihn auch objektiv besitzt. Wenn dem so wäre, dann würde jeder Mensch, dem der Pfarrer einen Platz im Himmel verspricht, tatsächlich selig. Die Frage ist aber nicht, ob er das Versprechen hat, sondern ob er ein guter Mensch war und ob es einen Himmel mit einem gnädigen Gott gibt.

Erwägungen, welche die Geltung – d. h. in etwa: die Allgemeinverbindlichkeit – einer Wertfestlegung betreffen; Beispiele wären: objektive Geltung, subjektive Geltung. Mit „axiologisch“ werden Erwägungen, welche die Wertdefinition eines Sachverhalts erörtern, bezeichnet, z. B. Eigenwert, Nutzwert. Auf Basis der Trennung der Ethikebenen könnte somit beispielsweise objektiv gegebener Eigenwert mit subjektivem Geltungscharakter, d. h. nicht „vorgängig zu allen menschlichen Bewertungen“ mit Allgemeinverbindlichkeit, versehen werden.)

2. Er führt Kants Autorität ins Feld, um eine Analogie zwischen dem objektiven Status von anthropozentrischen Werten und der subjektiven Setzung von nichtanthropozentrischen Werten herzustellen. Das soll die Berechtigung der Geltung seiner biozentrischen Position illustrieren.

3. Er bemüht Norton (1987) als Instanz, um – durch dessen Unterscheidung zwischen monistischem und pluralistischem Holismus – den Biozentrismus vor dem Vorwurf dogmatischer Implikationen zu bewahren.

Zu Punkt 1

Es soll gelten:

- These 1: Jedes Wesen hat aufgrund seiner Existenz Eigenwert (axiologische Ebene).
- These 2: „Existenz hat Eigenwert“ ist kein objektiver, natürlicher Sachverhalt, sondern eine menschliche Zuschreibung (metaethische Ebene).

Was bedeutet hier „menschliche Zuschreibung“? Wie kommt sie zustande? Sie kann sich trivialerweise nicht auf einen objektiven Naturtatbestand berufen. Somit muss sie entweder auf objektive Prinzipien der subjektiven Sphäre zurückgreifen (Zweck/Selbstzweck) oder auf subjektive Prinzipien derselben Sphäre (Mittel/Nutzen) oder auf beides: „Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der *Zweck*, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftigen Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das *Mittel*“ (KANT 1974, BA 62, 63). Beides sind „anthropozentrische“ Prinzipien, zum einen absolut, zum anderen relativ (vgl. EBD.).

Der axiologische Objektivismus (Bezug These 1) ist *politisch* nur so viel wert wie sein metaethischer Geltungsanspruch (Bezug These 2), denn Geltung betrifft in demokratischen Systemen die Möglichkeit, allgemeine Übereinstimmung über – beispielsweise – Werte herzustellen. Der Anspruch wäre aufgrund der Art der „Zuschreibung“ anthropozentrisch motiviert. Dieser ist aber verschieden bestimmbar. Unter der allgemeinen Perspektive des Selbstzwecks träten Probleme auf: Es könnte der Selbstzweck der Natur gemeint sein, dann wäre der Rekurs auf anthropozentrische Geltungsprinzipien verspielt. Wäre aber – im kantischen Sinne – der Selbstzweck der menschlichen Gattung gemeint, entstünde ein Konflikt zwischen zwei inkommensurablen Objektivitätsdimensionen: derjenigen der Natur und der des vernünftigen Menschen (vgl. dazu unten PUNKT 2). Unter der Perspektive, die Natur sei ein Mittel für den Menschen, ergäbe sich ein utilitaristischer Anthropozentrismus. Gorke entscheidet sich für einen pragmatischen Standpunkt und meint, im Übrigen sei die Entscheidung für oder gegen irgendeine der Zuschreibungsmöglichkeiten und damit die Unterscheidung, die er bei uns vermisst, in der umweltethischen Diskussion nicht wichtig (GORKE 2004, S. 473).

Ich bin mir aber nicht sicher, ob wir Gorke zustimmen können, selbst wenn wir die Einschränkung seiner eigenen Unterscheidung als Entlastung von unseren angeblichen Versäumnissen werten könnten. Er postuliert, dass das, was die (axiologische) Wertsetzung im Rahmen der Ethikdiskussion ausmache, den Geltungsanspruch nicht berührt und umgekehrt.

Was ist der Sinn der Trennung zwischen Axiologie und Metaethik? Mir scheint er darin zu bestehen, dass nun eine andere Unterscheidung vom Tisch gefegt ist: die interne metaethische Differenz zwischen Subjektivismus und Objektivismus sowie zwischen naturalistischem und nichtnaturalistischem Objektivismus auf der Geltungsebene. Hier entscheidet sich nämlich, in wessen Namen, und das bedeutet auf welche Weise zugänglich für den Diskurs, beispielsweise das Kriterium „Existenz“ eines Wesens definiert wird.

In der Politik entscheidet der Modus von und der Zugang zu Entscheidungen. Der Geltungsanspruch manifestiert sich in einem Geltungsmodus. Gorke selbst verwendet die beiden Begriffe parallel, um die metaethische Ebene zu kennzeichnen. Auf Basis der Trennung zwischen axiologischer und metaethischer Ebene bezeichnet er den Geltungsanspruch (Metaethik) als praktisch irrelevant. Nichtanthropozentrische Positionen könnten somit metaethisch beliebig gerechtfertigt werden. Diese Perspektive ist nützlich, wenn man Ethik selbst (die immerhin die Lehre vom allgemeinverbindlich rechten Handeln ist) nicht politisch begreifen will. Dann schlagen zwei Herzen in der Brust: ein „neutrales“ idealistisches und ein politisches. Man kann dann wählen, worauf man angesprochen werden will, egal ob die Herzen zusammenpassen. Dass wir diese Trennung nicht umstandslos mitmachen, wirft Gorke uns vor (GORKE 2004, S. 474) (vgl. zu diesem Vorwurf unten: Über den Sinn des realen Scheins). Wir haben nämlich die axiologische Ebene politisch, d. h. im Hinblick darauf, was ihr als Geltungsmodus anhaften würde, diskutiert.

Es ist hier nicht der Ort, Birnbachers Unterscheidung zwischen axiologischer und metaethischer Ebene grundsätzlich zu diskutieren, wenngleich natürlich implizit bereits einiges darüber gesagt wurde. Es sollte deutlich geworden sein, dass es mir darauf ankam, einen ganz anderen als den „innerethischen“ Horizont zur Geltung zu bringen. Auch der Text des Gutachtens sollte nicht den ethischen Diskurs immanent, z. B. auf Basis von Birnbachers Unterscheidung, sortieren und entscheidungslogisch vorführen; solche Arbeiten gibt es zur Genüge in bester Qualität. Wir haben auf sie verwiesen. (Diese Differenz der Beschäftigung mit Umweltethik mag ein Grund dafür sein, dass Gorke von uns alles ganz falsch angepackt sieht.) Birnbachers Beispiele (Rolston und Kant) für die Kombinationsmöglichkeiten konträrer Bestimmungen der beiden Ebenen sind plausibel (BIRNBACHER 1996, S. 52). Meinetwegen kann der Ethikdiskurs sich auf Basis der Trennung zwischen Axiologie und Metaethik weiter entfalten.

Was aus unserer Perspektive zu diskutieren wäre, sind die Folgen und ggf. Defizite der jeweiligen Kombinationsvarianten (was Birnbacher im Übrigen selbst durchaus anspricht). Im Fall des prominenten Anthropozentrikers Kant haben Hegel und danach Marx sowie konträr zu diesen die Phänomenologen (und die Lebensphilosophen) das ausführlich getan. Die Pointe des Bezugs auf Kant in der Frage der *Trennung* von axiologischer und metaethischer Ebene besteht aber in einem Paradox: Der metaethische Objektivist Kant wurde zur Grundlage der neukantianischen Werttheorie von Rickert; auch die phänomenologische Kritik an Kant endet mit Scheler, Hartmann usw. in einer objektivistischen Wertlehre. Das heißt, die metaethische Geltungsebene wurde in eine (scheinbar) frei schwebende Axiologie transformiert. Deren (angeblich) geltungsunabhängiger Status ergibt sich aus der Ontologisierung der transzendentalphilosophischen Problemstellung ebenso wie aus der Ontologisierung der phänomenologischen Fassung der Geltungsproblematik. Gemeinsam war den ursprünglichen Gegnern

(Neukantianismus und Phänomenologie), dass auf Basis der Dualismusthese des Wissens nach einem wesensmäßigen Fundament der geistigen Welt gesucht wurde. Das wurde in der Wertebene gesehen. In dieser Denkbewegung „positivierte“ sich die Phänomenologie ontologisch: „(...) Denker der phänomenologischen Forschungsrichtung haben sich dann von den bewußtseinstheoretischen Voraussetzungen dieses ersten Einsatzes losgelöst und dieser Ontologie eine realistische Wendung gegeben: die Einstellung ging auf die bewußtseinsunabhängigen Seinsstrukturen und Weltwesenheiten selber, so vor allem bei Max Scheler“ (WINDELBAND-HEIMSOETH 1950, S. 604).

Auf Basis einer Ontologie der Werte kann dann mit der Geltungsebene (scheinbar) beliebig jongliert werden. Wenn diese axiologische Ebene dann noch auf den Gegenstand Natur umgemünzt wird und Kant trotzdem als Illustration für die Möglichkeit, axiologische Objektivität der Natur mit subjektiver Geltung zu verbinden, angeführt wird (vgl. GORKE 2004, S. 473), dreht der arme Kant sich endgültig im Grabe um (vgl. ausführlicher unten im Anschluss Punkt 2). Denn objektive Wertigkeit in Einheit mit subjektivem Sinn zu berücksichtigen, das wäre allenfalls mit Schelers intuitionistischer Lehre vom Sein überhaupt zu bewerkstelligen: „Auch die ‚Werte‘ sind ein umfassendes und vielgliedertes Reich ideeller *Gegenstände* eigener Seinsweise; unsere Gefühle der Lust und Unlust sind nicht nur zuständige Erlebnisse, sondern eben jene Werte meinenden und erfassenden *Akte*. Mit dem Blick auf diese Werte und von ihnen geleitet zu leben und zu handeln, erscheint als Aufgabe und Sinn des menschlichen Daseins“ (v. ASTER 1947, S. 394).

Im Fall der Umweltethik kann man unseren Text in jenem Gutachten als Versuch lesen, die Folgen der ausgeblendeteten Beziehung zwischen metaethischer und axiologischer Ebene in ihren politischen Konsequenzen zu diskutieren – allerdings ohne expliziten Bezug auf diese beiden Termini. Wir haben uns auf die Ebene bezogen, die Gorke bei Birnbacher wohl überlesen hat, als er uns dessen Unterscheidung aus der Fußnote von Seite 52 aufsuchte. Birnbachers Text behandelt nämlich – nachdem er einen funktionalen Blickwinkel zur Legitimation ökozentrischer Ethik zunächst stark gemacht hat – auch die Probleme, die damit einhergehen. Und die liegen genau auf der Ebene, mit der wir uns beschäftigt haben. Birnbacher bemerkt zu den Möglichkeiten einer funktionalen Rechtfertigung ökozentrischer Werttheorien: „Einer solchen funktionalen Rechtfertigung von nicht-utilitaristischen Orientierungen aus utilitaristischen Gründen sind jedoch enge Grenzen gezogen. Die entscheidende Grenze ist dabei die zwischen der – unproblematischen – Rechtfertigung von Verhaltensnormen und -orientierungen einerseits und der – problematischen – funktionalen Rechtfertigung von Axiologien, Naturdeutungen und Weltbildern andererseits. (...) Bei Axiologien, Naturdeutungen und Weltbildern (...) kommt eine funktionalistische Rechtfertigung leicht in Konflikt mit den für oder gegen diese Auffassungen sprechenden evaluativen und kognitiven Gründen und stellt dann nicht nur die Authentizität und Vertrauenswürdigkeit des entsprechenden Autors in Frage, sondern bringt diesen selbst in eine nachgerade paradoxe Lage. Probleme dieser Art werden immer dann aufgeworfen, wenn ein Autor bestimmte axiologische oder weltanschauliche Positionen allein aus strategischen Gründen vertritt und etwa ökozentrische Wertorientierungen u. a. deshalb empfiehlt, weil sie das probatere Mittel zur Erreichung bestimmter anthropozentrisch begründeter Schutzziele scheinen“ (BIRNBACHER 1996, S. 67/68). „Der Öko-Ethiker, der aus einer strategischen Außenperspektive anderen die ökozentrische Binnenperspektive empfiehlt, macht sich eines Akts – wie immer wohlmeinender – pädagogischer Heuchelei schuldig und verstößt damit gegen eine elementare Regel intellektueller Redlichkeit“ (EBD., S.

68). Dem haben wir nichts hinzuzufügen – außer vielleicht, dass das Gleiche gilt, wenn ein solcher Autor seine Position nicht „allein“ aus strategischen Gründen vertritt.

Birnbacher leitet aus der (für ihn zunächst durchaus willkommenen) Möglichkeit, Ökozentrismus utilitaristisch zu begründen, die Gefahr einer kontraproduktiven Hypostasierung ab, wenn und weil das Ausmaß des Engagements für die Natur nicht ohne weiteres kontrollierbar ist: „Moralische Überforderung provoziert moralisch kontraproduktive Verweigerungshaltungen, moralischer Fanatismus verschafft noch den schlimmsten Übeltätern ein gutes Gewissen“ (EBD., S. 67). Als fanatische Übeltäter betrachten wir die Umweltethiker nicht unbedingt. Aber wir vermuten, dass solche Überreaktionen für einen Biozentriker sehr viel nahe liegender sind als für seine axiologischen Gegner. Der axiologische Objektivismus (Binnenperspektive) kann gewissermaßen durchschlagen auf die Geltungsebene (strategische Außenperspektive), ganz unabhängig davon, welche Position dort explizit bezogen wird. Im Fall einer subjektivistischen Geltungsebene, wie Gorke sie beansprucht, kann das heillose Durcheinander und einen gewissen Rigorismus erzeugen. Gorke scheint uns ein Beispiel dafür zu sein.³

Wie sich die so entstehenden „problematischen funktionalen Rechtfertigungen von (...) Naturdeutungen und Weltbildern“ (EBD., S. 68) gestalten und sortieren lassen, haben wir u. a. zu bearbeiten versucht. Wir wollten gerade das diskutieren, was durch jene Ebenentrennung eliminiert wird: den Zusammenhang zwischen politischen und ethischen Konzepten auch von der Seite des Einflusses der Wertebene auf die politische Ebene her. Die Wertebene und die metatheoretische Ebene kollabieren nämlich öfter auf undurchsichtige Weise in Naturbildern, die für politische Weltanschauungen stehen und als ethische Konzepte idealisiert und neutralisiert vertreten werden.

Wenn wir Naturschutzkonzepte bzw. -ethiken politisch klassifizieren und dabei dem Biozentrismus nicht allzu viel Kredit geben, dann bedeutet das nur, dass von ihm mehr (und grundsätzlichere) Einpassungsschwierigkeiten in unser politisches System zu erwarten sind als von anderen. Und genau diese zu erwartenden Schwierigkeiten werden dann oft vollmundig mit Zivilisationskritik und abstrakten Selbstbesinnungserwartungen an die ganze Gattung Mensch übertüncht. Gorke macht das und will sich als Biozentriker zugleich die Weihen einer reflektierten antinaturalistischen, subjektivistischen Position abholen, indem er seine Art von Geltungsanspruch, nämlich den subjektivistischen, gegen unsere Thesen über die Hintergrundphilosophie des Biozentrismus einführt und danach den metaethischen Geltungsanspruch ganz generell – paradox – pragmatisch wieder entmachtet, weil sein eigener biozentrischer ihm sonst ständig in die Quere kommt.

Zu Punkt 2

Ich hatte vorangehend geltend gemacht, dass für den Naturschutz als politische Institution die Unterscheidung zwischen metaethischem Objektivismus und metaethischem Subjektivismus wichtiger sei als die zwischen axiologischer und metaethischer Ebene. Diese Differenz verursacht eine zu Gorke alternative Kant-Lektüre. Gorkes These lautet: Was dem Anthropozentriker sein Kant (für die Gewährleistung objektiver Wertigkeit subjektiven Willens), ist dem Biozentriker seine subjektivistische Metaethik (für die Gewährleistung subjektiver Geltung objektiver Werte). Diese Parallele hat es in sich. Einige Verwirrung entsteht, weil nicht berücksichtigt wird, dass in dieser Beweisführung eine Ebenenumkehr enthalten ist. Gorke suggeriert in dieser Umkehrung die Möglichkeit, dass Biozentriker

³ Zum Aspekt des Durcheinanders vgl. den Beitrag von Nagel in diesem Band.

absolute Werte (wie den generellen Eigenwert der Natur) genauso als „zugeschriebene“ legitimieren können wie Kant absolute Werte (wie die Würde des Menschen) als nichtzugeschriebene.

Aus der transzendentalen Begründung des kategorischen Imperativs folgt aber, dass man einen solchen Umkehrschluss nicht machen kann. Denn Kant zeigt, dass subjektiver Wille als ein objektives Prinzip und damit allgemeines praktisches Gesetz nur dann angesehen werden kann (aber auch werden muss), wenn die Vernunft als Zweck an sich existiert (vgl. KANT 1974, BA 65, 66). Dann zeigt er, dass diese Art der Zweckbestimmung nur bewiesen werden kann, wenn die Existenz eines Wesens nachweisbar ist, „*dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat*“ (EBD. BA 64). Er bestimmt schlüssig den Menschen als einziges solches Wesen. Damit wird die Umkehrmöglichkeit ausgeschlossen. Natureigenschaften können nicht als absolute Werte begründet werden. Denn objektiv ist die Bestimmung des Menschen als Wert, weil sie als subjektives Prinzip der menschlichen Selbstwahrnehmung und Handlung für alle, die sich als Selbstzweck begreifen, Gültigkeit hat. Die Möglichkeit für eine solche Übereinstimmung aller Urteile begründet sich im gemeinsamen Vernunftgebrauch. Unter dieser Bedingung gilt aber: „Die Wesen, deren Dasein (...) nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben (...), wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher *Sachen*“ (EBD. BA 65, 66). Das ist das antibiozentrische Credo.

Nun kümmert sich Gorke an dieser Stelle nicht etwa um Kants Anthropozentrismus, sondern setzt Kant gegen unsere These ein, in der Natur gefundene Eigenschaften könnten auf der Wertebene rational immer nur als menschliche Zuschreibungen gehandhabt werden. Aber genau das sagt Kant hier. Angesichts des absoluten Werts der *Person* sind Natureigenschaften relative Werte, Mittel (statt Endzweck); sie taugen nicht als Basis für „praktische Gesetze“ wie jener gesuchte kategorische Imperativ, allenfalls für „hypothetische Imperative“ (vgl. insgesamt EBD. BA 64). Diese relative Geltung von Wesensbestimmungen der Natur folgt aus der absoluten Geltung des vernünftigen Menschen. Insofern fallen die subjektive (und relative) Geltung der Natur und der objektive Wert aller vernunftbegabten Wesen in einer anthropozentrischen Position zusammen.

Wenn also der metaethische Subjektivist am absoluten Eigenwert der Natur festhält, ohne damit eine objektive Gültigkeit zu beanspruchen, so tut er das Gegenteil wie Kant und widerspricht sich dabei: Er begründet nicht (transzendental) einen subjektiven Aspekt, wie den Willen zur Vernunft (Wertebene), als zwingend absolut (Geltung), sondern definiert einen absoluten Aspekt, wie den Eigenwert aller existierenden Wesen, als kontingent (Geltung) und dennoch objektiv (Wertebene). Das kann man allenfalls in einem pragmatischen Sinn verstehen; auf den rekurriert Gorke daher auch an anderer Stelle. Aber mit einer Analogie zu Kant kann man das niemals rechtfertigen. Der Grund liegt darin, dass eine transzendente Begründung der Unhintergebarkeit der Menschenwürde einen ganz anderen epistemologischen Status hat, als die intuitive ontologische Wertbestimmung (vgl. dazu unten) der Natur in Einheit mit pragmatischer Geltung. Das erste ist valide (unabhängig davon, ob man die darin enthaltene politische Position teilt), weil konsistent, das zweite nicht. Der Verlust der transzendentalen Ebene macht das Problem (aller nichtanthropozentrischen Umweltethik) aus. Dieser Verlust ist aber per definitionem zwingend für diese Ethiken. Das ist ein strukturelles Dilemma.

Nicht zufällig führt Gorke gerade in diesem Kontext Birnbachers Hinweis auf die Unterscheidung zwischen axiologischer und metaethischer Ebene ein. Sie entlastet gewissermaßen die Wertebene von Geltungsfragen. Aber wie oben zu sehen war, verwickelt Gorke sich genau an diesem Punkt zu guter Letzt in den Widerspruch, ausgerechnet das für praktisch irrelevant zu erklären (Wertbestimmung wird

von der Entscheidung für einen spezifischen Geltungsanspruch nicht berührt), was er im einen Fall gegen uns ins Feld führt (die Unterscheidung zwischen axiologisch und metaethisch). Andererseits wimmelt es in seiner Ethiktheorie von Aussagen, die den Kurzschluss zwischen Axiologie und Metaethik, d. h. die Wirkung der Definitionen auf der Wertebene auf die politischen Geltungsansprüche, demonstrieren (vgl. Beispiele in NAGEL in diesem Band), so wie Birnbacher es voraussieht und kritisiert.

Zu Punkt 3

Gorke will den holistischen Biozentrismus (und damit sich selbst gegen unsere Argumente) durch Nortons pluralistischen Holismus retten. Wir haben diese theoretische Variante nicht erwähnt. Bei Norton zeigt sich nämlich, dass es nicht ohne Folgen bleibt, wenn man das holistische Prinzip zugleich auf Ganzheiten und die Individuen innerhalb dieser Ganzheiten bezogen sehen will, d. h. die Bezugsebenen des Geltungsanspruchs der Wertzuweisung einerseits mischt und andererseits dabei menschliche Individuen einbezieht. Den Vorschlag nennt Norton pluralistisch und begreift menschliche Individuen analog zu den nichtmenschlichen holistisch. Alle Individuen sind ebenso wie die Ganzheiten (z. B. Ökosysteme) mit intrinsischen Werten versehen. Norton schlägt das nach einer Kritik des Holismus als dritten Weg vor. Die beiden anderen Wege lauten: entweder Begründung des Eigenwerts von Ökosystemen allein aufgrund ebendieses Wertes der *Individuen* solcher Systeme oder aber aufgrund des Eigenwerts der Ganzheiten als solcher. Norton will beides. Dann fährt er fort, dass seines Wissens diese dritte Theorie noch niemand ins Auge gefasst habe. Er begründet das einleuchtend mit der Inkommensurabilität von menschlichen und nichtmenschlichen Werten. Das bedeutet: Der pluralistische Holismus landet dort, wo die Umweltethik schon immer war. Ökosystemare Eigenwerte seien nicht auf die Skala individueller Wohlfahrt reduzierbar. Er schließt: „Until such a theory has been developed in detail, it would be highly speculative to enlist it as a basis for species preservation. In general it can be said that however interesting are holistic theories of value, whether monistic or pluralistic, they remain far too undeveloped to serve as a basis for policy formulation at that time. More research and discussion of these options should be a priority among environmental ethicists“ (NORTON 1987, S. 179).

Wie diese zukünftige Diskussion aussehen wird, wage ich zu prognostizieren: Es wird weitere endlose Runden abstrakten scholastischen Geplänkels über das Wesen der Natur geben. Dabei ist völlig klar, warum der vorgeschlagene dritte Weg ein Luftschloss ist: Der von Norton verwendete Begriff von „pluralistischem Holismus“ bezeichnet eine leere Menge. Denn Norton scheint in bezug auf die menschlichen Individuen einen pluralistischen Individualitätsbegriff im Sinne des Liberalismus im Auge zu haben, und der widerspricht dem holistischen, den er – für alle natürlichen Eigenwerte – gleichfalls benötigt.⁴ Das kann man aber nur wissen, wenn man sich mit politischer Philosophie etwa in der Weise beschäftigt und das auf den Naturschutz anwendet, wie wir es in unserem Gutachten getan haben. Dann „versteh“ man theoretische Vorschläge.

Gorke fragt sich, warum wir diese seiner Meinung nach existierende Rettung des Biozentrismus unterschlagen haben, wenn wir sie doch kennen. Ich gebe diesen Vorwurf an ihn zurück. Er musste wissen, dass sein Gewährsmann nichts von dem gewährleistet, was er uns entgegenhält, denn die Relativierung seines eigenen Vorschlags formuliert Norton zwei Seiten hinter der von Gorke gegen uns ins Feld geführten Belegstelle bei Norton. Trotzdem versucht er sie gegen uns auszuspielen. Und die

⁴ Es handelt sich um den Widerspruch zwischen Kontingenz (Pluralismus) und „monadischer“ Singularität (Holismus). Vgl. EISEL 2002, 2003, 2004, 2004a, 2004b.

Antwort auf seine Frage, warum wir den pluralistischen Holismus nicht berücksichtigt haben: Eine von ihrem Erfinder offenkundig gegenstandslos gemachte und daher vorsorglich auf den Sankt-Nimmerleins-Tag verschobene Differenzierung haben wir aus Platzgründen und mit gutem Gewissen ignoriert.

Ungerechtfertigte Beurteilungskriterien

Gorke wendet ein, es gebe Biozentriker, die an der „Sonderstellung“ des Menschen „als erkenntnisfähige[m] und moralische[m] Wesen keinen Zweifel lassen“ (GORKE 2004, S. 473), so dass unser pauschaler Naturalismusvorwurf gegenüber den Biozentrikern nicht gerechtfertigt sei. Im Einzelnen können solche Positionen hier nicht diskutiert werden. Es sei nur der Hinweis erlaubt, dass Gorkes Kriterium für Naturalismus gar nicht signifikant ist. Um ein drastisches Beispiel zu nennen: Es herrscht Einigkeit darüber, dass der nationalsozialistische Rassismus ein Naturalismus insofern war, als er als entscheidendes kulturelles Bewertungs- und historisches Entwicklungskriterium die genetische Qualität von Menschenrassen angesehen hat – ungeachtet dessen, dass jene genetischen Kriterien nur zurechtphantiert wurden. Der Naturalismus hat aber die Nazis nicht daran gehindert, erstens auf einer allgemeinen Ebene die Sonderstellung des Menschen in der Natur und zweitens die Sonderstellung der Deutschen unter den Völkern zu behaupten. „Sonderstellung“ und „Naturalismus“ sind also kompatibel.

Die Frage ist stattdessen, wie das Gelingen des gesellschaftlichen Lebens erklärt wird. Wenn Prinzipien gesellschaftlicher Synthesis mit solchen Naturprinzipien begründet werden, die zuvor als gesellschaftliche Organisation praktiziert und reflektiert wurden und dann durch die Naturwissenschaften in die Natur hineingelesen und dort als deren Gesetzmäßigkeit beobachtet werden, liegt Naturalismus vor. Das wohlbekannteste Beispiel ist der Zusammenhang von Liberalismus und Darwinismus. Dieser Zirkel funktioniert auch, wenn dem Menschen (oder bestimmten Menschen) eine Sonderstellung unter den Lebewesen eingeräumt wird – was ja in allen respektablen Gesellschaftstheorien der Fall ist. Mit Gorkes Kriterium ist also in dieser Sache nichts zu entscheiden. Es bedürfte einer ganz anderen Art der Differenzierung, um das Problem überhaupt zu erfassen.

Ganz ähnlich ergeht es Gorkes Kritik an unserer Zuordnung des Biozentrismus zum konservativen Weltbild und christlichen Humanismus. Er führt Institutionen an (Astronomie, Evolutionstheorie, Ökologie), deren Existenz in der heutigen Form offenkundig das Ergebnis unter anderem von Aufklärung und moderner Zivilisation ist. Von denen profitieren Biozentriker. Er meint, somit könnten Biozentriker nicht gleichzeitig einem konservativen Weltbild verpflichtet sein. Wir sprechen aber nicht vom zivilisatorischen Status und historischen Entwicklungszustand solcher Institutionen, sondern von der Einheit des epistemologischen mit dem politisch-philosophischen Status des biozentrischen Paradigmas.

Es gibt zwei Aspekte, die Gorke nicht beachtet: 1. Was beispielsweise die Biozentriker aus den Wissensbeständen der angeführten Institutionen jeweils machen, hängt nicht unbedingt von diesen ab, sondern vom eigenen Paradigma. 2. Die Theorieangebote der angeführten Wissenschaften sind sehr heterogen: Es gibt ein Spektrum konkurrierender Forschungsprogramme (im Sinne von Lakatos) mit unterschiedlichsten politisch-philosophischen Bindungen; gerade die Evolutionstheorie und die Ökologie sind Paradebeispiele dafür. Man kann also keineswegs aus der Modernität des Forschungsdesigns und der generell mit Aufklärung zusammenhängenden Dynamik der Entwicklung dieser Wissenschaften auf den politischen Status ihres Theorieangebots einerseits sowie auf die Art der biozentrischen Selektion und Vereinnahmung schließen. Es gibt prominente Beispiele von Theorien in modernen Erfahrungswissenschaften, die dem konservativen Denken zuzuordnen sind und überdies Beispiele von

spezifischen Transformationen „liberaler“ Ausgangsfragestellungen in ihr Gegenteil seitens der „Anwender“ (vgl. EISEL 2009 zur Monoklimaxtheorie). Das entscheidende Kriterium im Hinblick auf die Zuordnung zum christlichen Humanismus ist nicht die institutionelle Herkunft der immanenten Wissensbestände, sondern ob sie in einem teleologischen Gesamtrahmen gedacht werden oder nicht und ob Anpassung in irgendeiner Weise als Bewährung der inneren Möglichkeiten von individuellen Ganzheiten angesichts eines Entwicklungsziels gedacht wird.

Wer hier wohl von „bestimmten Differenzierungen absieht“ (GORKE 2004, S. 473), um es mit der Kritik leichter zu haben (vgl. EBD.)?

Inhaltlich ist damit unsere politische Zuordnung des Biozentrismus natürlich noch nicht hinreichend verteidigt; wir können uns vernünftige weitere Differenzierungen vorstellen, sie wären willkommen. Aber das Kriterium, mit dem sie widerlegt werden sollte, ist irrelevant. Gorke will aber nicht differenzieren, sondern mit seinen Einwänden unsere Art des Denkens blockieren. Das zeigt sich recht deutlich an dem salbungsvollen Schluss seiner Erwiderung, der sich an die Jünger der Gemeinde richtet: Er fordert auf, das Terrain, das wir betreten haben, schleunigst zu verlassen und wieder zum Wesentlichen zurückzukehren – zur Natur. Diese Formulierung dokumentiert die ganze Naivität, von der wir in unserem Gutachten gesprochen haben. Denn dass die Vorstellung, die Natur selbst in den Blick zu nehmen (vgl. EBD., S. 475), nicht eine Lösungsperspektive ist, sondern das Problem aller Erkenntnistheorie überhaupt erst aufwirft, ist – außer vielleicht bei manchen Ökoethikern – weltbekannt.

Irreführendes Denken

Gorke beschwert sich darüber, dass wir bei der Darstellung seiner Entscheidung, aus praktischen Gründen für eine Ausweitung des moralischen Geltungsbereichs bis hin zum holistischen Standpunkt zu plädieren (vgl. GORKE 2000, S. 87), nicht seine daran anschließende theoretische Begründung des Holismus sowie seinen Hinweis auf die Verneinung einer praktischen Zielorientierung von Ethik erwähnt haben. All das, was Gorke in seiner Antwort ausführt, hat er in seinem Text tatsächlich geschrieben. Ob das zu seinen Vorwürfen uns gegenüber hinreicht, ist allerdings eine andere Frage.

Den Aspekt der pragmatischen Zielorientierung will ich zuerst behandeln. Ich kann keinen logischen Zusammenhang zwischen den beiden Thesen von Gorke erkennen, Ethik habe einerseits ihre Aufgaben unabhängig von (partikularen, Erg. U. E.) praktischen Zielen zu erfüllen, und andererseits sei der Holismus, wenn er aus praktischen Gründen bevorzugt werde, konzeptionell unabhängig von praktischen Zielen dann, wenn er auch theoretisch begründet worden sei. Gorke schließt: Der Satz, „Ethik konstituiert sich unabhängig von partikularen praktischen Zielen“, impliziert, „theoretisch begründeter praktisch bevorzugter Holismus ist konzeptionell nicht pragmatisch“. Dass Ethik eine Disziplin ist, in der gerade jede Art von Partikularität (von Meinungen, Interessen, Zielen) nicht berücksichtigt werden soll, weil sie dem absolut gültigen Allgemeinen verpflichtet ist, scheint mir eine ganz andere Ebene zu betreffen als die Entscheidung *innerhalb* des ethischen Diskurses für die eine oder andere Ethik.

Gorke dehnt den (idealistischen) Geltungsanspruch der Disziplin, die die Sittlichkeit im Allgemeinen zu verwalten hat, kurzerhand auf die partikularistische Ebene *zwischen* den Ethiken aus. Es ist aber schwer einzusehen, wie zwischen Ethiken anders als eben unter Rückgriff auf Partikulares gewählt werden soll, wenn darin gerade der Unterschied zum Sittlichen überhaupt (z. B. in seiner Differenz zum Ästhetischen oder Theoretischen) besteht. Es sei denn, die theoretische Begründungsebene, die der pragmatischen

Entscheidung hinzugefügt wird (und die wohl „axiologisch“ verfährt), stellt eine logische Verbindung zwischen den beiden Ebenen her, die das Absolute (Ethik überhaupt) als das Partikulare erweist (und umgekehrt). Das versucht Gorke. Was davon zu halten ist, führt zum ersten der oben in diesem Abschnitt genannten Vorwürfe. Er hatte geltend gemacht, dass wir seine theoretischen Bemühungen, den holistischen Biozentrismus zu begründen, übergangen haben.

Vorab kann resümiert werden, dass er mit der theoretischen „Füllung“ seiner praktischen Entscheidung für den Holismus definitionsgemäß die beiden Ebenen kurzschließt: Unter holistischer Perspektive *ist* das Partikulare das Allgemeine; das liegt am Individualitätsbegriff, der mit dem Holismus einhergeht (vgl. EISEL 2002, 2003, 2004, 2005). Deshalb kommt alles darauf an, wie Gorkes theoretische Begründung (Werteebene) von der praktischen Entscheidung (Geltungsebene) assimiliert wird. Dem soll nachgegangen werden.

Er ist aus praktischen Gründen für den weitestgehenden Ansatz des Schutzes von Natur, weil der mit einer Theorie einhergeht und folglich begründet werden kann, die praktisch am weitesten führt. Das wäre der Stein der Weisen, wenn es kein Zirkel wäre. Hierbei fallen die praktische Perspektive und die ontologische Voraussetzung ihrer objektiven Geltung, der Eigenwert der Natur, zusammen. So wird der Schein erweckt, dass diese Voraussetzung die theoretische Erklärung für die praktische Entscheidung ist. Da hilft auch nicht Gorkes Verweis auf die naturwüchsige moralische Urteilsbildung weiter (GORKE 2000, S. 88), derzufolge die Theorie der Ethik einen praktischen lebensweltlichen Anfang hat. Denn dass Ethik von den moralischen Ambitionen aller Menschen lebt, bedeutet nicht, dass solche Intuitionen „elementar“ (EBD.) wären. Wenn man Talcott Parsons glauben darf, dann sind Motive „internalisierte Werte“. Jene Intuitionen reproduzieren lediglich kulturelle Muster. (In anderen und frühen Kulturen wäre der Schutz von Leben oder Natur ein völlig unverständliches Anliegen gewesen (zum Teil gilt das noch heute); z. B. war für lange Zeit *Tötung* (Opfer) der Akt entscheidender gesellschaftlicher Geltung. Und insoweit eine „schützende“ Haltung Praxis war, hatte sie nichts mit moralischen Ambitionen gegenüber *Natur* zu tun.) Werden solche Muster durch die Ethiker „gereinigt“, wie Gorke es vorschlägt, damit aus Intuitionen Werte werden (EBD.), werden Werte aus Werten gemacht. Man könnte ebenso gut gleich die kulturell gültigen Wertschemata politischer Philosophien mit den entsprechenden Naturbildern unter „axiologischen“ Gesichtspunkten diskutieren. (*Wir* diskutieren sie unter Geltungsgesichtspunkten.) Allerdings hätte man dann nicht mehr die Weihen einer urmenschlichen Gefühlslage zur Verfügung, um damit die präferierte Wertentscheidung immunisieren zu können.

Gorke wehrt sich aufgrund seiner Beweisführung dagegen, als Pragmatiker bezeichnet zu werden. In der Tat kann man die Interpretation umkehren und Gorke von der Gegenseite des Kurzschlusses zwischen partikularem und allgemeinem Interesse her einordnen. Dann ist er kein pragmatischer Biozentriker, sondern ein intuitionistischer naturalistischer Utopist.

Er benennt den Kurzschluss selbst, wenn er die (axiologische) Entscheidung für seine biozentrische Haltung gegenüber der Natur und zum Naturschutz auf Basis einer „elementaren Intuition“ (ebenda, 88) als pragmatischen Ansatz bezeichnet („Urwahl“ (EBD., S. 93)). Das Pragmatische auf der Geltungsebene, nämlich dass möglichst viele Naturwesen geschützt werden sollen, ist offenbar genau das, was auf der („theoretischen“) Gegenseite die Substanz der Argumente ist: die Intuition, dass alle Wesen Eigenwert (und somit Schutzwürdigkeit) besitzen. Hier wird die Verankerung in der phänomenologischen Ontologie deutlich: Die (praktische) Aufgabe des Naturschutzes gestaltet sich als „wertemeinender Akt“ der Intuition (vgl. oben zu SCHELER). Diese Intuition gestaltet sich natürlich als angemessene „Erklärung“ für

eine holistische Sichtweise, wenn das Ziel vorausgesetzt ist, so viele natürliche Wesen wie möglich zu schützen. Man muss dann erstens zeigen, dass diese Wesen Individuen sind, denn Individualität ist das, was Eigenwert beanspruchen kann. Zweitens muss man zeigen, dass der benutzte Individualitätsbegriff mit dem vom menschlichen Individuum kompatibel ist.

Das erste tut Gorke immerhin im Hinblick auf den Begriff der Art (EBD., S. 95), das zweite nicht. Täte er es, würde er bemerken, dass die Individualitätsbegriffe passen, dies aber nur unter einer Bedingung: Der christlich-humanistische Individualitätsbegriff des Konservatismus muss herangezogen werden. Der passt zur holistischen Ökologie und Ethik. Damit ergibt sich eine einheitliche Welt des eigenartigen Eigenwerts alles Geschaffenen, das geschützt werden muss, weil Natur und Gesellschaft im Idealfall in diesem Eigenwert konvergieren. Allerdings ist dann Gorkes Wahl eines subjektivistischen Geltungsanspruchs genauso obsolet, wie es (aus den gleichen Gründen) der pluralistische Holismus schon war (vgl. oben zu NORTON). Genau diese theoretische Situation, dass nämlich auf einer konservativen Basis intuitiv der Eigenwert der Natur postuliert wird, spiegelt sich in seiner Dissertation (GORKE 1999; vgl. dazu NAGEL in diesem Band). Wird aber die angegebene Bedingung (des Rekurses auf den christlichen Individualitätsbegriff) *nicht* erfüllt, liegt Inkompatibilität der beiden Individualitätsbegriffe vor (vgl. oben Norton sowie Birnbacher und hier im Anschluss das Problem der „Wahl“), und der Beweis bleibt unvollständig.

Wir haben in der Tat Gorkes Doppelstrategie nicht in der Weise vorgeführt, wie sie hier nun seitenlang diskutiert wird. Und stattdessen die theoretische Seite seiner Entscheidung für den (pluralistischen) holistischen Biozentrismus einfach als Statement zu benennen, hätte keinerlei Wert gehabt. Widersprüche kommentarlos mitzuschleppen ist nicht das, was wir unter Diskurs verstehen. Dagegen erscheint mir die Art unserer Einbindung von Gorke in den allgemeinen Argumentationsgang des Textes angemessen. Zuerst sagen wir, dass und auf welche Weise biozentrische Ansätze politisch problematisch und methodologisch fragwürdig sind; diese Gründe werden ideengeschichtlich eingebunden. Dann folgt: „Problematisch erscheinen die biozentrischen Positionen auch dann, wenn aus den praktischen Problemen des Naturschutzes, wie dem Wunsch nach einem umfassenden Artenschutz, *pragmatisch* ein biozentrisches Konzept befürwortet wird, das diesen Schutzgedanken zwar begründen kann, die politischen und legitimatorischen Implikationen und Konsequenzen des Ansatzes dabei jedoch in den Hintergrund rückt oder ganz außer Betracht lässt“ (NAGEL und EISEL, 2003, S. 62). Weiter unten wird Gorke als typisches Beispiel für den im obigen Zitat hergestellten Kontext zitiert. Damit ist völlig klar, dass Gorke ethiktheoretisch gesehen von uns als Biozentriker ernst genommen wird, eine Position, für die er allerdings auch aus praktischen Gründen (sogar als holistische) eintritt. Denn zweifellos besagen seine Sätze zum Thema praktischer Geltung, dass er das tut. Er beansprucht diese Art der (metaethischen) Anerkennung seiner Entscheidung für Biozentrismus. Auch das konstatieren wir.

Es wäre nun eine ganz andere Sache gewesen zu diskutieren, in welche Widersprüche es ihn verwickelt, dass er nicht nur unter pragmatischer Perspektive Biozentriker ist, sondern auch gewissermaßen axiologischen Anschluss sucht an den Pragmatismus. Wir haben nicht beschrieben, welche Probleme er sich mit dem Kurzschluss zwischen seiner Art der theoretischen Intuition und einem praktischem Geltungsanspruch einhandelt. Man hätte dann auch die ganzen Ungereimtheiten, die mit Gorkes Beweisführung einhergehen, vorführen und auflösen müssen – ganz ähnlich, wie nun aus Anlass seiner Replik in der Diskussion seiner Theorie durch Annemarie Nagel geschehen (vgl. NAGEL in diesem Band). Wir haben diese immanente Diskussionsebene in solcher Ausführlichkeit auch bei anderen Autoren nicht

beschränkt. Des Problems haben wir uns entledigt, indem wir Gorke implizit mit einem Zitat von Höle „verstärkt“ haben, das, ganz im Sinne von Gorkes theoretischem Anspruch, ebenfalls für eine fundamentale Kritik des Anthropozentrismus eintritt. Im Anschluss wird mit dem Wort „hingegen“ eine rein funktionalistische Perspektive vom Vorhergehenden unterschieden. Daraus folgt: Gorke fällt – ohne dass explizit diskutiert wird, in welchem Sinne – nicht umstandslos unter diese rein funktionalistische Perspektive. Er will nun, dass er differenzierter gewürdigt wird und seine axiologische Position offenbar als Geltungskriterium berücksichtigt wissen (was er aber eigentlich ablehnt). In diesem Fall werden beide Seiten seiner Doppelstrategie aufeinander bezogen: Es handelt sich dann um einen paradoxen Grenzfall, nämlich um eine Art metaphysischen Pragmatismus. Das ist wissenschaftstheoretisch gesehen abermals eine leere Menge. Bezieht man aber die theoretische Begründung *nicht* in die Geltungsproblematik ein, sondern lässt die metatheoretische und die axiologische Ebene nebeneinander stehen (worauf Gorke im Kontexts der Unterscheidung zwischen diesen beiden Ebenen vehement besteht), kommt das heraus, was wir über ihn geschrieben haben: Er ist einerseits Biozentriker und andererseits Pragmatiker. Es fragt sich somit, was Gorke uns eigentlich vorwirft.

Berücksichtigt man alle von Gorke als für seinen Ansatz bedeutsam angeführten Ebenen für eine Einschätzung, so bleibt die Wahl zwischen strategischen Ungereimtheiten oder aber einer braven konservativen Zivilisationskritik, die sich durch die Widersprüche hindurchzieht. Letztlich schließen die beiden Optionen sich aber nicht aus. Dieses Urteil betrifft eher die so genannte metaethische Ebene, insoweit die axiologische Ebene auf sie durchschlägt. Auf der isoliert axiologischen Ebene halte ich an Nortons Urteil über den pluralistisch-holistischen Biozentrismus fest (vgl. oben).

Zur immanenten ethiktheoretischen Zurückweisung der Begründung des holistischen Biozentrismus von Gorke sei darüber hinaus auf Ott (2003) verwiesen. Ott zeigt, dass Gorkes Begründung für einen holistischen Standpunkt dazu führt, dass moralische Fragen generell nicht mehr beurteilbar sind. Das Dilemma ergibt sich Ott zufolge daraus, dass Gorkes Definition der Vorstellung einer Wahl unter moralischer Perspektive einseitig ist. Er zeigt, dass Gorkes Reduktion der Optionen, „wählerisch“ zu definieren, wenn über den Modus der Festlegung eines moralischen Standpunktes der Menschen im Hinblick auf Naturwesen entschieden werden soll, unzulässig ist. Gorke fasst „wählerisch“ als „beliebige Eigeninteressen verfolgen“. Auf diese Reduktion gründet er seine theoretische Begründung des Holismus, der den Biozentrismus umfasst. Dass er diese Verengung vornimmt (bzw. nichts anderes in den Blick bekommt), ist aber durchaus konsequent: Anders kann er die rationalen Alternativen zu seiner intuitiven Vorentscheidung nicht ausschalten. Hier zeigt und schließt sich der Zirkel, der aus dem Kurzschluss zwischen Pragmatismus und Eigenwertintuition folgt: Da der liberale Individualitätsbegriff („beliebige Eigeninteressen verfolgen“) durch den konservativen Theoretiker vermieden werden soll (egal, ob ihm diese weltanschauliche Strukturierung bewusst ist oder nicht), wird die *Wahlmöglichkeit*, sich gegenüber Natur anthropozentrisch oder aber nichtanthropozentrisch zu positionieren, im Sinne von „Kontingenz“ definiert. „Wählerisch“ steht damit *gegen* den moralischen Standpunkt überhaupt, wenn „moralisch“ und „egoistisch“ sich ausschließen. Das gewünschte Ergebnis ergibt sich zwingend: die moralische Verpflichtung auf den Eigenwert der Natur. Die war aber in der Negation des (verengten) Begriffs der Wahl bereits vorausgesetzt.

Über den Sinn des realen Scheins

Martin Gorke stellt eine fundamentale Inkonsistenz unserer Haltung in der Frage der Realitätsferne vieler Umweltethiken fest. Das leitet er daraus ab, dass wir ihnen einerseits Realitätsferne und andererseits Durchsetzungsorientierung bescheinigen. Das sei ein Widerspruch. Er sieht den Grund für den vermeintlichen Widerspruch darin, dass wir die politische und die ethische Ebene nicht ausreichend trennen. (Das entspricht seiner Kritik, die metaethische Ebene nicht von der axiologischen unterschieden zu haben.)

Um dem Vorwurf der Inkonsistenz zu begegnen, sollen im Folgenden unsere Begriffe von Realitätsnähe und Durchsetzungsorientierung erläutert werden.

Wenn man nicht darüber reden will, dass und warum die Normalität der Kapitalverwertungsprozesse den Raubbau an Natur voraussetzt, genauso wie sie die Erweiterung der Naturbeherrschung beispielsweise durch Genmanipulation erzwingt und mit Sicherheit vorantreiben wird, dann gründet man Universitätsinstitute für Umweltethik, Ethikräte und -kommissionen. Man formuliert in Ethikdiskussionen auf der Ebene „der Mensch“, „die Menschheit“, „zukünftige Generationen“, „wir“, „die Gesellschaft“, „das Leben“ usw., tut so, als seien das reale Instanzen, Verursacher, Handelnde; man könnte meinen, die würden gefragt und könnten entscheiden. Auf der Gegenseite werden der Natur analog dieser Abstraktionsebene alle nur erdenkbaren Wertattribute zugeordnet, um den Status der Natur in Entscheidungsprozessen logisch beurteilen zu können. Diese Kommissionen sind so etwas wie Organisationsberatungen des fiktiven kollektiven guten Gewissens. Die Arbeitsergebnisse dieser Scheinwelt sind grotesk. Das ist die eine Seite.

Die andere Seite ist: Die Demokratie ist nun einmal die originäre Staatsform des industriellen Kapitalismus. (Dass sich die industrielle Produktionsweise auch in der Form des Sozialismus vernünftig gestalten ließe, glauben derzeit wohl nur noch wenige.) Deshalb müssen die politischen Institutionen ihre Ökonomie mehr oder weniger in Ruhe lassen und irgendwo weit außerhalb von ihr am Gemeinwohl herumbasteln. Sie müssen jene Scheinwelt institutionalisieren. Existiert sie, wird sie zu einer materialen Größe im gesellschaftlichen Prozess. Insofern ist es vernünftig – und ich begrüße es – diese Groteske zu veranstalten. Jene Kommissionen pflegen den Diskurs über die Legitimität der Inhalte anstehender Legalisierungen, die der Ökonomie ihren Spielraum streitig machen und zugleich soweit garantieren, dass der Prozess der Naturausbeutung vorangetrieben werden kann. Die Ethiktheorien stellen das Spektrum der Argumente bereit, mit denen man dieses widersprüchliche Spiel spielen kann, ohne über die gesellschaftliche Wirklichkeit zu reden – wie uns das Zitat von Frankena bei Gorke zeigt, in dem die Ethik von jeder Art des politischen Kalküls befreit wird (GORKE 2004, S. 474). Man redet dann über die ethische Qualität der Natur.

Dieser Diskurs ist scholastisch. Aber er dreht sich z. B. nicht mehr darum, wie das Böse in die Welt gekommen sein kann, wenn diese von einem Gott der absoluten Güte geschaffen wurde. In einer säkularisierten Welt wird stattdessen geklärt, wieviel Seele der Natur noch zukommt. Das ist eine merkwürdige Zwischenschicht der Problemwahl. Wenn vermieden werden soll, den Naturverbrauch auch im Rahmen der ökonomischen Wertbildung unter extremen Konkurrenzbedingungen nüchtern zu kalkulieren, weil über die Logik dieser Wertbildung Stillschweigen herrschen soll, dann kehrt das Denken zur ideellen Ebene zurück, dorthin, woher es kam, als noch das Wesen des Absoluten diskutiert wurde. Es kann dann nur das, was zuvor im Rahmen der Vorstellung, dass die Welt göttlichem Ratschluss folgt, zu besprechen war, im Rahmen der menschlichen Verantwortung für diese behandeln. Aber der Mensch muss genauso abstrakt als allgemeine Instanz thematisiert werden wie zuvor der Schöpfer; andernfalls

müssten gesellschaftliche Prozesse offen gelegt werden. Und die Natur muss anders als materiell bewertbar gemacht werden, denn ihr höherer Wert soll ermittelt werden. Das nähert sie ihrem alten Status an: Sie wird wieder geschöpfllich – entweder durch Gottes Kraft oder als sich selbst antreibende und genügende Ursprünglichkeit. Weil also der demokratische Prozess eine Diskussion über die Wirklichkeit des kapitalistischen Naturverbrauchs benötigt, ohne eine Diskussion über diese Wirklichkeit führen zu dürfen, stellt sich eine Interpretationsebene ein, die die Nüchternheit und Amoralität der modernen Zivilisation eigenartig konterkariert. Es wird akribisch eine Logistik der Geschöpflichkeit ausgearbeitet, die ihre ganze Überzeugungskraft latent aus der „alten Zeit“, d. h. aus der Bindung menschlicher Selbstverantwortung an die Maßstäbe göttlicher Vernunft bezieht. Aber geredet wird auf der Ebene logischer Beziehungen und moralischer Standards und unter Bezug auf demokratische Politik und moderne Planung.

All das verbirgt sich hinter „durchsetzungsorientiert“. Denn Durchsetzen bedeutet nicht, ein Ziel (z. B. den Schutz der Natur) sachlich im Rahmen gesellschaftlicher Prozesse zu bestimmen und zu verwirklichen, sondern Strategien zu entwickeln, die garantieren, dass man in der Gesellschaft eine Rolle spielt. Daraus folgt eine doppelte Bedeutung von Realismus, denn jene Scheinwelt, in der man um Macht, zunächst ganz gleich mit welchem Sachbezug, bemüht ist, ist ebenfalls real. Das hat (gerade im Umweltbereich) zu der Unterscheidung zwischen „Fundamentalisten“ und „Realos“ geführt. Die Fundamentalisten sind im anfangs beschriebenen Sinne realistisch, was ihnen den Makel der verblasenen und verbohrten Weltfremdheit eingebracht hat. (Diese realitätsnahe Machtlosigkeit ist ganz unabhängig davon, dass die Hartnäckigkeit der Fundamentalisten an der „Basis“ oft den Ausschlag für den Erfolg der Realos gibt, ohne dass jene ihn politisch verbuchen dürften.) Die Realos sind im zweiten Sinne realistisch, was sie „politikfähig“ macht (aber so gut wie unwirksam hinsichtlich der Ziele, für die sie auf einer grundsätzlichen Ebene einzustehen beanspruchen).

Wenn die Umweltethiken umfassend *realistisch* wären, hielten sie Anschluss an die gesellschaftlichen, vor allem die ökonomischen Bedingungen des Naturverbrauchs und des kulturellen Wertebrauchs. Aber sie sind durchsetzungsorientiert – das nimmt selbst Gorke in Anspruch, wenn er sich als holistischer Biozentriker für einen pragmatischen Geltungsanspruch entschließt. Dass sie dies sind, hat also keineswegs Realismus in dem Sinne zur Folge oder Voraussetzung, dass die gesellschaftliche Situation der Umweltethik und die politische Funktion von Ethik in der modernen Kultur einbezogen würden. Wir können somit Gorkes Aufforderung nicht folgen, das eine aus dem anderen zu schließen.

Durchsetzungsorientierung bedeutet nur, dass die Umweltethiken sich der Notwendigkeit jenes Scheins beugen müssen, d. h. die gesellschaftliche Wirklichkeit gerade *nicht* ins Auge fassen; Gorke plädiert mit Frankena selbst dafür. Sie sind dann gezwungen, *wegen* der Durchsetzungsorientierung „abzuheben“, über den logischen Akteur „Menschheit“ wie über einen realen Akteur zu reden. Das aber macht sie *politisch* realistisch; selbst Außenminister kann man so werden. Auf der Gegenseite des Redens über die Menschengattung muss die gegenständliche Natur der empirischen Naturwissenschaften ideell aufgeladen werden, um in einen Wertekalkül logisch einbezogen werden zu können. Für beides ist die Trennung zwischen Axiologie und Metaethik das Mittel der Wahl, um Ethik in der Welt des realen Scheins betreiben zu können.

So ist zu verstehen, dass wir der Umweltethik beides unterstellt haben: Realitätsfremdheit und Durchsetzungsorientierung. Es kommt einfach darauf an, unter welchem Bezug Realität definiert wird. Wir haben die politischen Machenschaften (im – nicht-polemischen – Wortsinne) von den

gesellschaftlichen Prozessen unterschieden. Allerdings haben wir in dem Gutachten nicht auch noch die Diskussion über den Doppelcharakter von Realität geführt und die Praxis der „Macher“ ihrerseits als eine Realität gekennzeichnet; eine allgemeine Theorie des Politischen war in unserem Vertrag nicht inbegriffen.

Es ist die politisch-institutionelle Form des demokratischen Pragmatismus, dass Natureigenschaften als objektive Werte verabsolutiert werden sollen, ohne sich dabei um Geltungsmodi zu kümmern. Die darin enthaltene Anmaßung verschwindet unter einer Mischung aus moralischem Schmelz und formaler Argumentationsweise. Insofern hat Gorke Recht, wenn er unseren Begriff von Durchsetzungsorientierung mit Pragmatismus in Verbindung bringt. Aber wir finden Umweltethiken nicht „zu pragmatisch“ bzw. gemessen an Realitätsnähe „nicht pragmatisch genug“ (474); eine solche quantitative Bewertung läge ganz außerhalb des Problems, die gegebene Situation zu erfassen. Denn hier kann gar nicht gewählt werden: Dieser Pragmatismus ist zwingend und folgt aus der oben diskutierten Schwierigkeit, die Natur mit objektivem Wert zu versehen und das subjektivistisch begründen zu müssen.

Insofern kann Frankena meinetwegen lange sagen, dass selbstbewusste Werttheoretiker sich nicht um Tagesgeschäfte kümmern müssen, sondern um das ideale Allgemeine. Ich habe nichts dagegen. Aber ich mute ihnen zu, dass sie Überlegungen darüber anstellen, unter welchen Bedingungen sie es sich leisten können, so zu tun, als könnten sie es sich leisten, wie zu Zeiten von Platons Gastmahl zu agieren, und warum das, was daran offensichtlich eine Grotteske ist, sogar notwendig und eine vernünftige Praxis ist. Dies wäre nicht – wie üblich – zirkulär mit der Wichtigkeit der Fragen und der Höhe der Ziele zu begründen, sondern aus dem Charakter von moderner Ethik, d. h. den besonderen Umständen einer historischen Situation von Geltungsbedingungen.

Wertformen

Die Besonderheit dieser Situation baut allerdings auf einer strukturellen Gemeinsamkeit zwischen Ökonomie und Ethik auf. Denn es ist natürlich kein Zufall, dass die Worte aus der Ökonomie und der Sittenwelt sich gleichen. Die „Wertform“ ist die Art und Weise, wie kapitalbildende Gesellschaften intersubjektivität erzeugen. Das gilt für die ökonomische Ebene genauso wie für die Sinnenebene, d. h. für die materielle wie für die ideelle Reproduktion. Ethik ist die inhaltliche Wertform des Denkens, Logik die formale Seite: Gebrauchswertform und Tauschwertform. Die materiale Seite des gesellschaftlichen Diskurses über den Sinn des Zusammenlebens, die Ziele, wird ethisch bestimmt. Aber die Form dieser Bestimmung muss Entscheidbarkeit gewährleisten. Die Sätze vom ausgeschlossenen Dritten und vom verbotenen Widerspruch sind unabdingbar.

Die demokratische politische Form dieser Art der ökonomischen und ideellen Reproduktion kann nun nicht mehr auf die Entschiedenheit eines Souveräns setzen, sondern muss die Entscheidbarkeit von so genannten Sachfragen erzeugen. Die zweiwertige Logik leistet das. Und so verwundert es nicht, dass der Diskurs über diese Ziele mehr und mehr die Form eines Entscheidungskalküls annimmt. Die Werte werden zu Präferenzen in einer Nutzenerwägung, die letztlich an der Optimierung von Naturschutz ausgerichtet ist, auch wenn Werte und ihre Geltung im Ethikdiskurs getrennt werden. Dieser entscheidungstheoretische Nebel über der ökonomischen Landschaft ist die einzig mögliche und vernünftige Diskurspraxis unter den gegebenen Bedingungen des Verhältnisses von industrieller Kapitalbildung und demokratischer Herrschaft, wenn Entscheidungen instrumentell vorbereitet werden

sollen. Sie ist Bestandteil der Ausübung von politischer Kontrolle und partieller Regulierung ökonomischer Prozesse.

Dass ich das für eine vernünftige Praxis halte, kann mich aber nicht davon abhalten, mir über den mehrschichtigen und widersprüchlichen Realitätscharakter umweltethischer Theorien Klarheit zu verschaffen und dies auch auszusprechen. Angesichts der Ungebrochenheit des ethischen Bewusstseins in diesem Gegenstandsbereich halte ich es nicht für besonders überzogen, einmal deutliche Worte über die Art des Realitätsverlusts der Durchsetzungsorientierung zu verlieren. Es könnte ja sein, dass das ewige Lamento über die Politikmüdigkeit „der Bevölkerung“ reale Gründe im Wesen der Politik hat und nicht in der Verschlafenheit der Menschen.

Die Ökonomie ist den gleichen Weg gegangen wie die Sinnproduktion. Die neue industriekapitalistische Vergesellschaftung wurde zunächst in der politischen Ökonomie reflektiert, der so genannten objektiven Wertlehre. Da gab es noch Gebrauchswert und Tauschwert und das Problem, die „Wertschöpfung“ zu erklären. Danach kamen die „subjektive Wertlehre“, das Pareto-Optimum, die Konsum-, Preis- und Wahlhandlungstheorien usw. usf. Präferenzkurven von Krawattenkäufern wurden gezeichnet und stochastische Verhaltensmodelle von unsicheren Kaufhausbesuchern gezimmert. Auf diesem Weg transformierte sich „Volkswirtschaftslehre“ in Entscheidungstheorie. Albert nannte jede Art von Wertlehre „Modellplatonismus“. Luhmann löste auf seine Art die Wertform auf. Für ihn besteht ökonomisches Handeln aus Anschlusshandlungen von „Zahlungen“ unter knappen Bedingungen, nicht mehr aus Arbeit und Äquivalenzbildungen.

Da Ethik die Diskursform gesellschaftlich wertvoller Inhalte ist, die Wertform der vernünftigen Ausrichtung aller Handlungen, die Geltung beanspruchen können sollen, hängt sie in dem Widerspruch fest, der die Ökonomietheorie umtreibt: Sie muss aus den gleichen Gründen und auf die gleiche Weise ihr eigentliches Thema zum Verschwinden bringen und dennoch behandeln. Ebenso wenig wie im Kapitalismus offen über den Kapitalismus geredet werden soll, soll in einer säkularisierten Kultur übers Absolute offen geredet werden. Denn unter idealistischen Voraussetzungen wäre (und war) das gar kein Problem: Platon hatte keine Mühe damit; und meinetwegen eine konsistente katholische Sozialethik konnte und kann jederzeit auch in der Moderne entworfen werden. Auch Kant konnte noch Gott durch das Transzendentalsubjekt ersetzen und die Ideen der Aufklärung als objektiv nicht hintergebar für vernünftige Menschen erweisen.

Aber für die Umweltethik existiert ein Problem. Sie ist Produkt der Säkularisation. Andernfalls könnte die Frage von Nichtanthropozentrikern danach, wie eine Ausrichtung gesellschaftlichen Handelns an Werten, die durch das Wesen der Natur vorgegeben sind, *ohne* sich ihres Status als Gottes Schöpfung zu bedienen, gar nicht entstehen. Sie muss ein Dilemma der Moderne austragen: Die Substitution von Sinn und Transzendenz durch „Sachen“. Die Versachlichung der Welt, die ökonomisch und politisch zwingend ist, widerspricht der Herkunft und dem Impetus der Ethik. Die trachtet nach dem Absoluten. Wenn nun die fundamentalste aller Sachen, das Ganze der Natur, den Legitimationshintergrund für das rechte Handeln abgeben soll, entsteht entweder schlechte Metaphysik oder – und das ist die der Moderne angemessene Variante – Entscheidungskalkül im diskursethischen Rahmen mit pragmatischen (heterogenen) Präferenzzuweisungen.

Mit schlechter Metaphysik meine ich im Wesentlichen solche Konzepte, die entweder unverfroren der Natur transzendenten Status explizit zubilligen, um sich Begründungsmacht zu sichern, oder aber solche,

die dies kritisieren, aber stattdessen den naturgesetzlichen (ökologischen) Status der Natur zum Sachzwang erheben, dem gesellschaftliches Handeln nicht entgegenstehen darf. Damit werden spezielle Theorien über die Natur, die leicht als Reflexion *gesellschaftlicher* Zustände erkennbar sind, mittels dieses Gesetzesstatus zu Werten erhoben. Das ist der bekannte naturalistische Zirkel.⁵

Im letztgenannten Sinne kommt eine Anzahl von ökologischen Ethiken als undeutliche Mischung aus moralischem Impetus, gesellschaftswissenschaftlichem Anspruch und ökologischem Objektbezug daher. Das gesamte Gewicht der angemessenen Anwaltschaft für die Natur und für das gesamtgesellschaftliche Gewissen wird eingesetzt und in einem Kurzschluss dieser Ebenen auskristallisiert, der die Grundeinstellung des umweltethischen Rasonnements von Nichtanthropozentrikern so altertümlich macht: Das gesellschaftliche Sollen wird mit vermeintlich unumstößlichen, oft als wesensmäßig definierten Naturtatsachen begründet. Das ist nicht neu in der Geschichte des Denkens. Was ich daher vermisse, ist eine Standortbestimmung – meinerwegen im Verhältnis zur Stoa, zu den englischen Enthusiasten des 18. Jahrhunderts oder zur Lebensphilosophie und den Lebensreformbewegungen; andere Bezüge sind natürlich denkbar. Ich will eine solche Weltsicht niemandem streitig machen, aber ein Ethiktheoretiker, der in dieser Weise engagiert nichtanthropozentrisch vorgeht, könnte sagen, was die relevante Differenz in der Identität politischer Philosophie – denn das ist die Umweltethik, wenn man die metaethische Ebene ernst nimmt, – ist, die im Verhältnis zu solchen idealistischen oder esoterischen Vorläufern geltend gemacht werden kann. Alles andere ist einfältig.

Natürlich betrifft diese Kritik nicht alle Umweltethiker, wengleich ich doch einen gewissen allgemeinen Mangel empfinde. Denn die Ausführungen im Anschluss an die Klärung des Verhältnisses von „Realismus“ und „Durchsetzungsorientierung“ haben sich aus dem Interesse ergeben, ein Beispiel für andere mögliche Kontexte als ökologietheoretische, immanent entscheidungslogische, metaphysisch-intuitionistische oder pragmatische zur Kommunikation über die Geltungsbedingungen von Konzepten der Umweltethik aufzuzeigen: Man könnte auch die Geltungs- und Entstehungsbedingungen von Umweltethik überhaupt mitbedenken.

Gegenstandslosigkeit der Kritik

Mit dieser Ausweitung der Reflexion bin ich bei einem weiteren Vorwurf Gorkes angekommen. Er wählt eine interessante Beweisführung, wenn er das zurückweist, was er „Maßlosigkeit“ unserer Kritik an der Umweltethik nennt. Er macht geltend, dass diese Kritik nicht von Ethikern bzw. Philosophen kommt, sondern von einem Geographen und einer Landschaftsplanerin. Er schließt aus unserer Ausbildung auf die Falschheit unserer Argumente, wenn man seinen Vorwurf der Maßlosigkeit als einen Aspekt von Falschheit interpretiert. Das bedeutet: Gorke schließt von persönlichen Merkmalen der Sprecher auf die semantische und logische Triftigkeit ihrer Aussagen. Das ist logischer Unfug. Davon ist natürlich nicht berührt, ob wir in der Sache tatsächlich Recht haben oder nicht. Es könnte sein, dass unsere Aussagen falsch sind. Nur: Beweisen kann man das auf diese Weise niemals. Man kann so nur Stimmung machen.

⁵ Es ist auch die Variante denkbar, dass eine entscheidungstheoretische Verfahrensweise folgendermaßen gehandhabt wird: Alle wesentlichen Präferenzen, die pragmatisch gewählt und für Anwendungsfälle kombiniert werden, werden mit Intuitionen begründet, die jeweils aus dem (schlecht gesicherten) Feld der metaphysischen oder der naturalistischen Begründungen stammen. Das wäre dann eine umständliche Form schlechter Metaphysik.

Literatur

- ASTER, VON, E. (1947⁵): Geschichte der Philosophie. Stuttgart.
- BIRNBACHER, D. (1996): Landschaftsschutz und Artenschutz. Wie weit tragen utilitaristische Begründungen? - In: NUTZINGER, H. G. (Hrsg.): Naturschutz – Ethik – Ökonomie. Theoretische Begründungen und praktische Konsequenzen. Marburg: 49-71.
- EISEL, U. (2002): Das Leben ist nicht einfach wegzudenken. - In: LOTZ, A.; GNÄDINGER, J. (Hrsg.): Wie kommt die Ökologie zu ihren Gegenständen? Gegenstandskonstitution und Modellierung in den ökologischen Wissenschaften. Beiträge zur Jahrestagung des Arbeitskreises Theorie in der Ökologie in der Gesellschaft für Ökologie vom 21.-23. Feb. 2001, Theorie der Ökologie, Bd. 7, Frankfurt am Main: 129-151.
- EISEL, U. (2003): Tabu Leitkultur. Natur und Landschaft 78 (9/10) (Themenheft „Heimat – ein Tabu im Naturschutz?“): 409-417.
- EISEL, U. (2004): Politische Schubladen als theoretische Heuristik. Methodische Aspekte politischer Bedeutungsverschiebungen in Naturbildern. - In: FISCHER, L. (Hrsg.): Projektionsfläche Natur. Zum Zusammenhang von Naturbildern und gesellschaftlichen Verhältnissen. Hamburg: 29-43.
- EISEL, U. (2004a): Wann ist die Eigenart der Landschaft schön? Über die Nutzlosigkeit allgemeiner Vielfalt für die Landschaftserfahrung. - In: SCHÖBEL, S. Hrsg.): Aufhebungen. Urbane Landschaftsarchitektur als Aufgabe. Berlin: 15-37.
- EISEL, U. (2004b): Bunte Welten mit Charakter? Über ein Paradox im Naturschutz und in der politischen Diskussion. Politische Ökologie (91-92): 24-27.
- EISEL, U. (2005): Das Leben im Raum und das politische Leben von Theorien in der Ökologie. - In: WEINGARTEN, M. (Hrsg.): Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse. Münster: S. 42-62.
- EISEL, U. (2009): Orte als Individuen. Zur Rekonstruktion eines spatial turn in der Soziologie. - In: EISEL, U.: Landschaft und Gesellschaft. Räumliches Denken im Visier. BELINA, B.; MICHEL, B. und WISSEN, M. (Hrsg.): Raumproduktionen. Theorie und gesellschaftliche Praxis, Band 5, Münster: S. 226-279.
- GORKE, M. (1999): Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur. Stuttgart.
- GORKE, M. (2000): Die ethische Dimension des Artensterbens. - In: OTT, K.; GORKE, M. (Hrsg.): Spektrum der Umwelt. Ökologie und Wirtschaftsforschung, Band 36, Marburg: 81-99.
- GORKE, M. (2004): Sind biozentrische Begründungen des Naturschutzes „dogmatisch“ und „antidemokratisch“? Eine Kritik des Teils II „Ethische Begründungen für den Schutz der Natur“ in der Schrift „Naturschutzbegründungen“, herausgegeben vom Bundesamt für Naturschutz. Natur und Landschaft 79 (9/10): 472-475.
- HAMPICKE, U. (1993): Naturschutz und Ethik – Rückblick auf eine 20jährige Diskussion, 1973-1993, und politische Folgerungen. Zeitschrift für Ökologie und Naturschutz 2 (2): 73-86.

- KANT, I. (1974): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Suhrkamp-Werkausgabe, Band VII. Frankfurt am Main (zuerst 1785).
- NAGEL, A.; EISEL, U. (2003): Ethische Begründungen für den Schutz der Natur. In: KÖRNER, St., NAGEL, A., EISEL, U. (Hrsg.): Naturschutzbegründungen. BfN-Schriftenreihe für Landschaftspflege und Naturschutz, Münster-Hiltrup: 52-107.
- NORTON, B. G. (1987): Why preserve natural variety? New Jersey.
- OTT, K. (2003): Zum Verhältnis von Tier- und Naturschutz. - In: BRENNER, A. (Hrsg.): Tiere beschreiben. Erlangen: 124-15.
- WINDELBAND-HEIMSOETH (1950¹⁴): Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen.

Nagel, A. (2009): Undeutliche Intuitionen – eine Antwort auf Martin Gorke. In: PIECHOCKI, R. UND ERDMANN, K.-H. [Bearb.]: Naturschutzbegründungen im Visier. Konflikte um ökologische und ethische Argumentationsmuster. BfN-Skripten 254, Bundesamt für Naturschutz, Bonn – Bad Godesberg, S. 35-51. *(Der Text wurde im Jahr 2004 als zeitnahe Erwiderung auf Gorke eingereicht, trotz anderslautender Zusagen aber bis zum jetzigen Erscheinen nicht publiziert.)*

Der Text wird mit Genehmigung der Autorin ergänzend zu meiner Auseinandersetzung mit Martin Gorke an dieser Stelle aufgeführt. Für den Inhalt ist Annemarie Nagel verantwortlich.

Undeutliche Intuitionen – eine Antwort auf Martin Gorke

ANNEMARIE NAGEL

Martin Gorke erhebt in *Natur und Landschaft* 2004 Heft 10 gegenüber Nagel und Eisel erhebliche Vorwürfe: Ihr Beitrag über die Ökologische Ethik im BfN-Gutachten „Argumente für den Naturschutz“ sei nicht nur „undifferenziert“ und „schablonenhaft“, vielmehr würden in dem Beitrag zur Ökologischen Ethik die biozentrischen, insbesondere die holistischen Ansätze in ungerechtfertigter Weise als undemokratisch und dogmatisch abqualifiziert. Gorke als Vertreter eines ‚pluralistischen Holismus‘ sieht sich (und die biozentrischen Ansätze) damit falsch interpretiert.

Im Folgenden soll zu den wesentlichen Kritikpunkten Gorkes Stellung genommen werden. Es zeigt sich dabei, dass er die Kritik der Autoren am Niveau der umweltethischen Debatte erhärtet. Nicht nur in seinen Artikeln, vor allem auch in seiner Dissertation vermag Gorke nicht zu erklären, wie der pluralistische Holismus mit einem demokratietheoretischen Begriff von Individualität verbunden werden könnte und was diesen Holismus konzeptionell von anderen Holismen unterscheidet.

Um dies darzulegen, wird umfänglich zitiert werden müssen. Ebenso sind viele Verweise nötig, denn es ist ein Grundzug von Gorkes Texten, Aussagen aus unterschiedlichen Kontexten heranzuziehen, die sich widersprechen, um auf diese Weise das eigene Konzept zu stützen, statt diese Widersprüche zu diskutieren und gegebenenfalls auszuräumen. Dieses prekäre Verfahren wird an verschiedenen Beispielen demonstriert werden. Es erklärt, warum sich Gorke immer missverstanden fühlen kann: Es findet sich meist irgendeine Aussage, mit der er einer Kritik widersprechen kann, ungeachtet dessen, dass von ihm selbst zugleich im selben Text das Gegenteil von dem behauptet wird, was er zuvor ausgeführt hat. Es ist notwendig, dies – soweit in einem Artikel möglich – vorzuführen, um den von Gorke gegen die Autoren erhobenen Vorwurf zu entkräften, sie hätten ihn falsch wiedergegeben.

1. Zur Diskussion eines Eigenwertes der Natur und moralischer Intuition

Moralische Intuition oder Gewissenlosigkeit: Widersprüchliches zum landläufig vorhandenen Bewusstsein

Gorke führt an, dass die Einschätzung von Nagel und Eisel, der Biozentrismus sei für Demokratien unbrauchbar, „(b)ei vielen Naturschützern, deren Engagement in starkem Maße von der Überzeugung eines Eigenwertes der Natur getragen ist (...) für erhebliche Verunsicherungen gesorgt hat“ (GORKE 2004, S. 472; Umstellung des Zit.). „Immerhin ist der Eigenwert der Natur inzwischen in mehreren Gesetzen (...) festgeschrieben“ (EBD., S. 472 f.).

Was ist die politische und sachliche Basis dieser Gesetze?

Im Hinblick auf die Ebene politischer Implementation führt Gorke ein elementares „intuitiv verankertes moralische Postulat“ (GORKE 1999, S. 125) des Artenschutzes ins Feld. Wie beim Tierschutz auch, gebe es eine „elementare Intuition“ (EBD., S. 124), die die praktische Vernunft nicht ohne schlechtes Gewissen übergehen könne. Er leitet dies aus der Existenz der Roten Listen, der Konvention zum Schutz biologischer Vielfalt, den naturschützerischen Aktivitäten und der breiten spontanen Zustimmung der Bevölkerung zum Artenschutz ab (vgl. EBD. f.).

Gorke beruft sich hier zwar auf die gesellschaftlichen und politischen Institutionen, geht aber gleichzeitig unter Bezug auf Frankena davon aus, dass das gesellschaftliche Bewusstsein als partikulares im Widerspruch stehen kann zum ethischen Diskurs – welchen Geltungsstatus der auch immer haben mag. Offenbar gilt diese Einschränkung aber nur dann, wenn dieses Bewusstsein sich gegen den Eigenwert der Natur entschieden hat. Gibt es einen gesellschaftlichen Konsens für diesen Eigenwert, kommt diese Entscheidung unversehens mit einem ethischen Gewicht daher, das sie Frankena zufolge grundsätzlich nicht hat.

Ebenso widersprüchlich ist sein Rekurs auf die Intuition. Sie ist nach Gorke einerseits so umfassend, dass es dringend geboten scheint, sie in der Ethik stärker zu berücksichtigen. Andererseits aber ist sie dann doch nicht so allgemeingültig, angesichts des überall vorherrschenden anthropozentrischen Nutzendenkens. Und wenn es um die Zustimmung der Bevölkerung zum Artenschutz im Rahmen von Kosten-Nutzen-Analysen geht, ist den Intuitionen der Bevölkerung überhaupt nicht mehr zu trauen: „(E)s erscheint überhaupt zweifelhaft, ob dem Artenschutz damit gedient sein kann, wenn schwankende und opportunistische Ergebnisse von Meinungsumfragen zur Grundlage eines Wertesystems gemacht werden, das den Erhalt der biologischen Vielfalt über Jahrzehnte oder Jahrhunderte hinweg gewährleisten soll. Wie Reagen es formuliert (...), erfordert unsere Pflicht zum Artenschutz ‚eine solidere Begründung als unsere eigenen wechselhafte Wünsche und Liebhabereien‘“ (EBD., S. 135; Umst. im Zitat). Auch dann, wenn es um ästhetische Argumente für den Artenschutz geht, meint Gorke, dass das naturästhetische Empfinden in „starkem Maße von kulturellen Faktoren gesteuert oder doch zumindest überformt wird“ (EBD., S. 167). Eine Antwort auf die Frage, warum die von ihm festgestellten und gebilligten elementaren Intuitionen keine kulturellen Moden oder Überformungen sind, bzw. warum Intuitionen im Kontext der Kosten-Nutzen-Analysen die falschen Argumente sind und keine Geltung beanspruchen können, bleibt er schuldig. Und wie es zu erklären ist, dass einerseits weltweit verbreitete Intuitionen eines Miteinander mit der Natur existieren, die so gewichtig sind, dass dafür eine seit ca. 2000 Jahren manifestierte anthropozentrische Ethik abzuschaffen ist und andererseits die meisten Menschen dieser dem Miteinander mit der Natur entgegenstehenden „dominierende(n) Kraft des individuellen Selbstinteresses“ (EBD., S. 296; vgl. auch EBD., S. 177) intuitiv verfallen sind, bleibt ebenfalls offen.

Gorke ist so mit dem Widerspruch konfrontiert, dass es in der Geschichte noch nie ein so weit verbreitetes Umweltbewusstsein und eine rechtliche Implementation innerhalb einer anthropozentrischen Ethik von Umweltbelangen wie im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts gegeben hat und gleichzeitig wird konstatiert, diese Ethik verschärft beständig das Umweltproblem (vgl. zu dieser Sicht auch NAGEL & EISEL 2003, S. 76). Wie lässt sich das Entstehen der ‚richtigen‘ Intuitionen aus dem ‚falschen‘ Weltbild erklären, insbesondere wenn doch das holistische Denken, wie Gorke meint, erst im Entstehen begriffen ist? (Zu der Erörterung der philosophischen Wurzeln des Holismus bei Gorke siehe unten.)

Dem „massivsten Einfluß“ des Anthropozentrismus, dem „Weltbild der Ökonomie“ (GORKE 1999, S. 327), widmet er nur eine Fußnote. Gorke ersetzt wie so viele – und nicht nur biozentrische – Umweltethiker eine adäquate Problemanalyse durch abstrakte Moralforderungen und psychologische Erklärungsversuche. In seinem Schlusswort findet sich immerhin der Verweis auf sozioökonomische Rahmenbedingungen (EBD., S. 307). Sie führen ihn aber sofort zur „individuellen Verantwortungsbereitschaft“ (EBD., S. 308) zurück. Erforderlich sei ein „Einstellungswandel gegenüber der Natur“ (EBD., 175) – dachte man doch, er hat sich mit den weit verbreiteten Intuitionen, die zu guten Gesetzen, Roten Listen, der Biodiversitätskonvention usw. geführt haben, schon vollzogen. Dieser soll

dann zu „Askese“ (EBD., S. 178), Bescheidenheit, Zurückhaltung und Selbstbeschränkung (vgl. EBD., S. 173) führen.

Mit Gorkes These, es gebe weltweit verbreitete Intuitionen, aufgrund derer die etablierten ethischen Konzepte abzuschaffen seien, die es dann aber doch nicht in so einem Ausmaß gibt, wie behauptet, fällt Gorkes ganzer Begründungsansatz in sich zusammen, denn für ihn sind sie das primäre Standbein seines Konzeptes, auf Grund dessen er sich auch erlaubt, die übliche Begründungsweise innerhalb der Ethik zu verlassen (s.u.).

Die richtige Intuition braucht den guten Menschen

Gorke geht, wie andere Holisten auch, davon aus, dass ein Eigenwert der Natur wie auch ihre Schützwürdigkeit intuitiv erkannt werden kann, sofern man sie mit „offenen Augen“ betrachtet (vgl. GORKE 1999a). Trotz wissenschaftstheoretischer Erörterungen verkürzt sich seine Position auf die übliche Kritik am rationalistischen wissenschaftlichen Blick, der reduktionistisch sei. In seiner Dissertation wird Kant daher dafür haftbar gemacht, dass er feststellte, dass sie Welt nie „an sich“ erkennbar sei, sondern nur „als Erscheinung“, und die nachkantianische Philosophie dafür kritisiert, dass sie dann endgültig die eigenständige gesetzmäßige Realität der Umwelt abgeschafft habe (GORKE 1999, S. 231). Was setzt Gorke dagegen?

Er empfiehlt einerseits, sich darauf einzulassen, „das ‚natürliche Gegenüber‘ wirklich aufmerksam zu ‚sehen‘“ (EBD., S. 275), was suggeriert, dass man irgendwie ungefilterter an die ‚wirkliche‘ Natur herankommen kann, wenn man nur weiß wie. Dazu gehöre ein „Mindestmaß an *Kenntnis*“ und „eine einigermaßen zutreffende Vorstellung“ über das Wesen der Natur (EBD.). Und dann wird am Beispiel einer alten Eiche erklärt: „Was diese alte Eiche am Wegesrand *wirklich* ist, bleibt trotz (oder gerade auch *wegen*) aller biologischer Hintergrundinformation ein Geheimnis. Wir verstehen das Wesen eines solchen Baumes nicht wirklich. Diese letztthinige Unergründlichkeit, diese ‚Gehaltenheit in einem Anderen‘, ist es, die nicht nur der ästhetisch ansprechenden Eiche, sondern *allem* Existierenden eine einzigartige Würde verleiht, ‚eine vor menschlichem Zugriff endgültig geschützte Besonderheit, in seiner Selbstbezogenheit einen eigenen Wert‘“ (EBD., S. 252 unter Bezug auf Sitter-Liver). Was ist aber nun der Unterschied zwischen Gorkes „Geheimnis“ und Kants „Ding an sich“? Und was meint ‚wirkliches‘ Sehen, wenn es Kenntnisse voraussetzt, die nicht oder nicht nur die biologischen Kenntnisse sind? ‚Sehen‘ kann in dieser Konstruktion immer nur der, der bereits die holistische Weltansicht teilt und dennoch bleibt alle Realität ein unergründliches Mysterium, dem man letztlich nur ehrfürchtig gegenüber stehen kann. Solche sympathischen Gefühle gegenüber der Natur sind mir natürlich wohl bekannt; aber sie wären entweder – wenn überhaupt – mit Kant und nicht gegen ihn zu begründen. Das liefe aber auf die von Gorke bekämpfte anthropozentrische Position hinaus. Oder man würde das Problem etwa unter Berufung auf die englische Moralphilosophie von z. B. Shaftesbury lösen. Einen solchen Bezug stellt Gorke jedoch nicht her. Er hätte eben auch zur Folge, dass solche Intuitionen nicht mit dem Gewicht der Erleuchtung daher kämen: Sie entpuppten sich gewissermaßen als gefühlte Denkmuster einer speziellen politischen Philosophie. Dies jedoch will Gorke gerade vermeiden.

Die intuitive Schau von Selbstwerten wird in den Naturschutzbegründungen mit ihren Folgen für die argumentative Auseinandersetzung daher folgendermaßen beschrieben: „Entweder man erkennt die in der Natur liegenden, bzw. der Natur unterstellten Selbstwerte, oder man erkennt sie nicht (...). Dementsprechend kann es einen Diskurs über Inhalte und Ziele nicht geben“ (NAGEL UND EISEL 2003, S.

54 f.), da die Selbstwerte nicht rational und transparent nachvollziehbar gemacht werden können (EBD., S. 55). In seiner Dissertation dreht Gorke daher den Spieß um und folgert: „Ich halte es für plausibler, das *Ausbleiben* dieser elementaren Intuition als (zumindest) partiellen ‚lack of moral sense‘ zu interpretieren“ (GORKE 1999, S. 323 FN 91; Umstellung des Zit.). Wohlwollend könnte man dies mit Kant sogar noch erklären, der ja beschreibt, dass die Liebe zur zwecklosen Schönheit der Natur einen Hinweis auf eine moralische Gesinnung enthält (KANT 1968, § 42), doch das ist es nicht, was Gorke meint. Denn der Eigenwert der Natur ist keine ästhetische Qualität; er fällt allenfalls unter das teleologische Urteil. Aber an dessen Gebrauch macht Kant nicht in der gleichen Weise eine moralische Gesinnung fest. Weniger wohlwollend könnte man das so interpretieren, dass diejenigen, denen diese Intuition fehlt, minderwertige Menschen sind, weil ihnen eine fundamentale moralische Qualität fehlt.

Wir sehen es hingegen als notwendig an, in dem Gutachten auf das Dilemma hinzuweisen, das entsteht, wenn der Notwendigkeit der Verobjektivierung von solchen Gefühlen im rationalen Diskurs einerseits nachgekommen werden muss, und andererseits im Verhältnis dazu die Realisierungsmöglichkeiten eines solchen Diskurses sehr eingeschränkt sind. Naturschützer sind besser gewappnet, wenn sie die Probleme, Möglichkeiten und Folgen kennen, die mit dieser Verobjektivierung ihrer ästhetischen und moralischen Bedürfnisse einher geht, anstatt von widersprüchlichen Annahmen und metaphysischen Geheimnissen auszugehen, die meist darin münden, dass entweder resigniert oder empört über die „Blindheit der Andersdenkenden“ lamentiert wird. Verunsicherung scheint ein geringer Preis dafür zu sein, die Reichweite von Argumenten besser einschätzen zu können. Sie gehört zu jedem produktiven Lernprozess.

2. Zur Konvergenz anthropozentrischer Argumente mit einem aufgeklärt liberalistischen Weltbild und biozentrischer Argumente mit einem konservativen, christlich-humanistischen Weltbild.

Gorke führt folgende Argumente gegen die Konvergenz der umweltethischen Grundpositionen mit politischen Philosophien an: Erstens werde die Stellung des Menschen in den biozentrischen Positionen falsch dargestellt (a). Zweitens stützten sich die biozentrischen Ansätze auf wissenschaftliche Einsichten, die wiederum „Resultat der Aufklärung“ seien (b). Drittens werde der Holismus nicht angemessen berücksichtigt (c). Viertens sei der pluralistische Holismus nicht undemokratisch (d). Auf diese Punkte wird im Folgenden eingegangen.

a) Die Stellung des Menschen im Dunkel der Argumente

Das von Gorke angeführte Hauptargument ist, dass die biozentrischen Ethiker nicht wie im Gutachten behauptet den Menschen auf sein biologisches Sein reduzieren. Es „lassen sich genug ‚biozentrische‘ Autoren anführen, die an der Anerkennung seiner Sonderstellung als erkenntnisfähiges und moralisches Wesen keinen Zweifel lassen“ (GORKE 2004, S. 473).

Gorkes Behauptung, alle biozentrischen Ansätze würden von den Autoren in der angegebenen Weise reduziert, ist schlichtweg falsch. Im Gutachten steht vielmehr: „Auf der einen Seite finden sich Konzepte, die die (...) ambivalente Stellung des Menschen als ‚Krone der Schöpfung‘ (Kulturwesen) und als sterbliches und den Leidenschaften unterworfenen (sündiges) Naturwesen aufgreifen“ (NAGEL und EISEL 2003, 58). Es folgt eine genauere Beschreibung dieser sich aus dem christlichen Humanismus ableitenden Ansätze, um dann zu erläutern: „Am anderen Ende der Skala der biozentrischen Positionen liegen

Ansätze, die das christliche Anpassungs-Loslösungs-Paradigma (...) zugunsten einer Unterordnung des Menschen unter die Natur verschieben (...)“ (EBD., S. 59).

Es entgeht Gorke offenbar völlig, dass er bei den Autoren mit seinen Einwänden gegen die Reduktion des Biozentrismus auf einen einheitlichen Typus offene Türen einrennt, wenn sie feststellen, dass ein Biozentrismus, der den Menschen der Natur dogmatisch unterordnet, nur „den kleineren Teil des Spektrums biozentrischer Ansätze darstellt“ (EBD., S. 58 f.; 68; vgl. auch KÖRNER und NAGEL 2002).

Er bestreitet zudem, dass biozentrische Ansätze latent dem christlichen Humanismus verpflichtet sind. Es lässt sich jedoch zeigen, dass auch die von Gorke entwickelte Idee von Subjektivität dem christlich-humanistischen und konservativen Weltbild entspricht, wie es im Gutachten in den zentralen Beiträgen mehrfach ausführlich dargestellt ist. In diesem Weltbild wird der Mensch als Naturwesen *und* als freies, vernünftiges Wesen definiert (vgl. NAGEL und EISEL EBD., sowie zum Konservativismus GREIFFENHAGEN 1986, MANNHEIM 1927; für den Kontext Naturschutz EISEL 2002, KÖRNER 2000, KÖRNER und NAGEL 2002, S. 80 f.).¹ Mit dieser Idee einher geht die Idee menschlicher Vernunft als einer einfühlsamen und einem ‚höheren Ganzen‘ gegenüber verantwortungsbewussten und respektvollen, statt einer rein instrumentellen, den persönlichen Nutzen maximierenden Instanz. Sie ist mit einem Begriff der Freiheit verbunden, der nicht bedingungslose Autonomie bedeutet, sondern Selbstbeschränkung und Verantwortungsbewusstsein gegenüber einem Ganzen. Bei Gorke liest sich das dann so: „Für den Begriff der Freiheit bedeutet dies (die Erweiterung des moralischen Radius auf alles Natürliche; AN) eine erneute Relativierung – zugunsten einer Besinnung auf die Schicksalsgemeinschaft und Verbundenheit *alles Natürlichen*“ (GORKE 1999, S. 310). Daraus leitet er den Begriff innerer Freiheit ab: „Innere Freiheit ist nie Maßlosigkeit, sondern Anerkennung der eigenen Grenzen. Diese Anerkennung innerer und äußerer Grenzen schließt die Freiheit ein, sich selbst Grenzen zu setzen. Vernünftige Selbstbestimmung bedeutet freiwillige Selbstbegrenzung“ (EBD.).

Mit diesem Denkansatz geht für ihn einher, dass eine holistische Ethik, die jede natürliche Identität als Selbstwert respektiert, nicht beinhaltet, dass alle Entitäten gleich zu behandeln sind. Vielmehr soll der Gleichheitsgrundsatz herangezogen werden, der „besagt, daß Gleiches gemäß seiner Gleichheit gleich zu bewerten und zu behandeln ist, Verschiedenes je nach Art der Verschiedenheit aber entsprechend verschieden“ (EBD., S. 254). Dies entspricht einerseits der christlichen Vorstellung, Mensch und Natur seien differente und in dieser Differenz zu achtende Geschöpfe. Andererseits spricht Gorke hier das Prinzip der Ungleichheit aus, das mit der Idee der Eigenart sowie der Vielfalt einhergeht: Alle einzelnen Wesen, die Individuen, gehören einer organischen Ordnung an, in deren Rahmen ihre Verschiedenheit einer natürlichen Position in der Welt entspricht. Gorke hat das wohl selbst im Auge, wenn er sagt, dass die „gesamte Biosphäre als eine komplexe, *hierarchisch* (Hervorh. A. N.) strukturierte *Gemeinschaft* verstanden werden muss, in der der Mensch zusammen mit allen anderen Lebewesen und der abiotischen Welt über vielfältige Wechselwirkungen eingebunden ist“ (EBD., S. 242). Dieser Ort im Gefüge der

¹ Dass Gorke den Biologismus nicht im christlich-humanistischen, konservativen Weltbild verankert sieht, liegt an seiner Interpretation des Christentums, die die ambivalente Stellung des Menschen reduziert auf einen „Anthropozentrismus“: „Dagegen war es das religiös-metaphysische Weltbild vom Menschen als Mitte der Welt und Krone der Schöpfung, dem die Anthropozentrik über Jahrhunderte hinweg ihre Überzeugungskraft verdankte“ (GORKE 2004, S. 473; vgl. auch seine Passage zur religiösen Rechtfertigung des anthropozentrischen Weltbildes 1999, S. 229 f.). Diese Interpretation schließt explizit eine ganze Traditionslinie der religiösen Auseinandersetzung seit dem Mittelalter aus (vgl. EBD., 229) und verschweigt die philosophischen Versuche, den Widerspruch zwischen der Gottebenbildlichkeit und der Kreatürlichkeit des Menschen zu lösen (vgl. EISEL 2003; zum theologischen Hintergrund im Christentum vgl. EISEL 2002, 2003, 2004, 2005a).

hierarchischen Beziehungen ergibt sich aus den besonderen Möglichkeiten, gewissermaßen dem Bauplan, jedes Wesens. Eine Ordnung, die all diesen vorgegebenen Anlagen, der Eigenart der Individuen, Rechnung trägt, steht konträr zum Prinzip der universellen Gleichheit aller Individuen vor einem Gesetz. Denn „(d)er Sinn dieses Denkens war es, sowohl dem mechanistischen rationalistischen als auch dem empiristisch-kontingenztheoretischen Weltbild etwas entgegenzustellen und die mit diesen Weltbildern einhergehende Basis von Modernisierung und Fortschritt zu kritisieren. Individualität sollte sowohl nicht ein durch einen Weltplan determiniertes Vorkommnis als auch kein beliebiges Ereignis ohne jede Bindung an das Allgemeine sein. Demzufolge war es konsequent, Individualität zwischen diesen beiden Polen zu verorten. In diesem Fall steht Individualität nicht – so oder so – dem Allgemeinen gegenüber (und zur Subsumtion bereit), sondern sie ist das Allgemeine selbst. Allgemeine Geltung, objektiver Rang, wird in einem Prozess nur messbar erreicht, wenn Individualität erkennbar ist. Zwischen Allgemeinheit und Individualität besteht kein Subsumtionsverhältnis, sondern ein substantielles Repräsentationsverhältnis“ (EISEL 2005a, S. 45 f.). Das Verhältnis zwischen Einzelnen und dem Ganzen ist stimmig, wenn die Hierarchie des Ganzen mit den natürlichen Möglichkeiten der Einzelwesen kongruent ist. Das bedeutet aber: „Der Sinn der gesamten idiographischen (auf die Besonderheiten der Welt ausgerichteten, Hinzufügung A. N.) Konstruktion von objektiver allgemeiner Geltung (von Kultur) in der Geschichte ist (...) gegen den Sinn und die Realität des liberalen und des aufklärerischen Freiheitsbegriffs gerichtet. Dort ist die allgemeine Geltung von Individualität zwar auch in aller Munde, aber sie bedeutet das Gegenteil: Sie ist mit Gleichheit in der Weise verbunden, dass nicht jeder die allgemeinen Prinzipien (der Humanität) auf seine besondere Weise vorzuleben hat, sondern vor dem Gesetz gleich viel gilt. Eigenart ist politisch nichts wert. Die gesamte Moderne ist ein gewaltiger Prozess der Zerstörung von Individualität (und damit der Eigenart von Kultur) durch die gleichmacherischen Tendenzen der industriellen Produktionsweise, der Demokratie, der Verstärkung, der Erfahrungswissenschaften usw. im Namen individueller Leistung und des vordergründigen Nutzens von Gleichförmigkeit – so sagen die Konservativen“ (EBD., S. 47).

Gorke formuliert im säkularen Kontext des Naturschutzes die moralische Aufgabe des christlichen Menschen: die angemessene Berücksichtigung des (inneren) Wesens und damit der Eigenart jeder Gattung entsprechend ihrer individuellen Möglichkeiten.

Es ließen sich noch viele weitere Parallelen zwischen Gorkes Konzept und dem christlich humanistischen Weltbild aufzeigen. Dies würde allerdings den Rahmen dieser Replik sprengen.

Auffällig ist jedoch, dass Gorke dem Menschen als Vernunftwesen kaum eine Bedeutung beimisst. In seiner Dissertation wartet man bis zur Seite 245, um zur Sonderstellung des Menschen zu gelangen und ist gespannt, welche Folgerungen sich nun daraus ergeben, ist doch gerade in diesem Punkt ein hohes Konfliktpotential gegeben. Denn mit der Ausweitung des moralischen Respekts gegenüber allen natürlichen Entitäten wächst die Zahl der moralischen Konfliktsituationen ins Unermessliche.

Doch schon auf der nächsten Seite wird dieses Problem wieder verbannt: „Es würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, die Sonderstellung des Menschen nun im Detail zu entfalten.“ Es wird hingegen vollmundig postuliert: „Im holistischen Weltbild gilt: Sonderstellung *ja*, Zentrum der Welt *nein*“ (beide Zitate GORKE 1999, S. 246). Was diese kräftigen Worte bedeuten, bleibt völlig offen. Zur besseren Einschätzung verweist Gorke u. a. auf die Vertreter einer konservativen Anthropologie (z. B. Scheler, Plessner und Gehlen), die diese Sonderstellung behandelt haben. Anstatt das Problem angemessen zu entfalten, wird vielmehr beständig im gängigen biozentrischen Credo wiederholt, dass der

Mensch ein Naturwesen sei. Er sei eingebunden in die „ökologische Gemeinschaft“ die „stammesgeschichtliche Gemeinschaft“ und auch die „Gemeinschaft des Seienden“ (alle Zitate EBD., S. 248 f.). „Grundfalsch (...) ist die alte Gegenüberstellung von Mensch und Umwelt“ (EBD., S. 243). Stattdessen meint Gorke, „(d)ie Einheit der belebten Natur müsse wiederhergestellt werden, ‘indem der Mensch sich selbst in das ökologische ›Gleichgewicht‹ einpaßt‘ “ (EBD.; unter Bezug auf Küppers; zum Problem dieser Sichtweise vgl. NAGEL & EISEL 2003, S. 87). Weil der Mensch also seine ihm zugestandene Sonderstellung nicht ausnutzen darf, bleibt nur die freiwillige Selbstbeschränkung. Dazu greift Gorke auf ein Zitat Spaemanns zurück: „Die Spezies (Mensch) verhält sich nach außen wie im Prinzip jede andere Spezies der Natur, nur daß sie aufgrund ihrer Intelligenz ein unvergleichliches Durchsetzungsvermögen besitzt (...). Wenn Menschenwürde dagegen etwas meint, was den Menschen ‚objektiv‘ auszeichnet, dann kann sie nur die Fähigkeit des Menschen meinen, sich gegenüber den anderen Arten und gegenüber den sich selbst organisierenden Natursystemen freiwillig zurückzunehmen“ (SPAEMANN zit. nach GORKE 1999, 261). Unabhängig davon, ob man diese Auffassung teilt, ist sie die des konservativen, humanistischen Weltbildes. Dieses Weltbild soll Gorke natürlich nicht „angekreidet“ werden; es ist ihm unbenommen, sich dort wohl zu fühlen. Aber Bescheid wissen könnte er darüber wenigstens.

Wahrheit jenseits der Ideologie? Von realitätstüchtigen und überholten Weltbildern

Zwar verweist auch Gorke darauf, dass ethische Entwürfe immer einem Weltbild verhaftet sind (EBD., S. 224), aber eine differenzierte Darstellung, welches Menschen- und Weltbild der holistischen Ethik zugrunde liegt, sucht man vergebens. Stattdessen wird der anthropozentrischen Position ein Kapitel gewidmet (EBD., S. 227 ff.), das zeigen soll, dass sie, als sich universalistisch verstehende Vernunftethik, ideologisch sei. Das trifft natürlich zu, doch ist auch die holistische Ethik in eine präzise beschreibbare Ideologie eingebettet, deren politische Implikationen nicht noch der Entdeckung bedürfen. Mit Scheler, Plessner, Gehlen präsentiert Gorke ja nicht ‚die‘ Anthropologie, sondern bestimmte philosophische Positionen im Feld der nachkantianischen Philosophie. Von einem Philosophen könnte man also die Einordnung dieser Positionen, zumindest aber eine Begründung für ihre Relevanz im Verhältnis zur eigenen Theorie erwarten. Statt dessen wird dem Leser vorgegaukelt, dass sich eine junge fortschrittliche ethische Theorie, die sich bei näherem Hinsehen als Aufguss einer altbekannten Zivilisationskritik entpuppt, näher an den objektiven Tatsachen der Welt befindet als ihr politischer Gegner, der Anthropozentrismus (vgl. vor allem EBD., S. 224).

Gorke verweist allerdings selbst auf die ideengeschichtliche Tradition der Holistik, dann, wenn es ihm ins Konzept passt, z. B. wenn er sich durch ältere Philosophen wie Platon legitimieren kann. Er räumt dann ein, dass „das holistische Weltbild nicht unbedingt neu ist“ (EBD., S. 245; Umst. im Zit.). Wenn es aber um die Darlegung der politischen Konsequenzen oder die mit diesem Weltbild verbundenen Konflikte geht, wird die Holistik zu einer brandneuen Erfindung stilisiert: „Mehr noch als die biozentrische Ethik fordert dabei die holistische Umweltethik Widerspruch heraus, da sie mit der teilweisen Loslösung vom Interessenbegriff und der moralischen Berücksichtigung überorganismischer Systemganzenheiten einer gegenüber aller bisherigen Ethik *gänzlich neuen* Ansatz darstellt. Dessen Prämisse und Konsequenzen sind noch kaum ausgelotet und dementsprechend heftig umstritten“ (EBD., S. 123; vgl. auch 252; Hervorhebung A.N.). Natürlich hat Platon keine Umweltethik entworfen, aber es ist doch selbstverständlich, dass die politischen Konsequenzen einer Holistik nicht erst neu entdeckt werden

müssen, wenn nun der Kreis der moralisch zu berücksichtigen Einheiten auf alle natürlichen Entitäten ausgeweitet wird.

Im Gegensatz zu Nagel und Eisel geht Gorke davon aus, dass man sich einem Weltbild willentlich anschließen und es ‚verlassen‘ kann (vgl. EBD., S. 226 f.), als würde man ins Kino gehen oder aber wieder nach Hause, wenn der Film langweilig ist. Unter Berufung auf Spaemann legt er dar, dass es nur eine vernünftige Entscheidung geben kann, das „Erwachen zur Wirklichkeit“ (EBD., S. 227). In diesem Wachzustand würde man die anthropozentrische Position verlassen, welche einen „Verzicht auf Wirklichkeitswahrnehmung“ beinhaltet (EBD.). „Daß ein solcher Verzicht auf Wirklichkeitswahrnehmung nicht von vornherein Zeichen eines individuellen psychischen Defektes sein muss, sondern eine Option sein kann, die in Form einer allgemeinen Weltanschauung bewusst vertreten wird, zeigt meines Erachtens die Naturphilosophie von Descartes“ (EBD., S. 227 f.). Da eine ideen- und realgeschichtliche Erklärung für den Anthropozentrismus fehlt, ergibt sich folgerichtig, dass Descartes (natürlich wieder Descartes! vgl. NAGEL und EISEL 2003, S. 71; 87) als Person gilt, die zwar ‚genial‘, aber auch nicht ganz zurechnungsfähig ist, da er ja den Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* ‚erfunden‘ hat. Hilfreicher wäre es, die religiöse und metaphysische Diskussion zu rekonstruieren in der sich Descartes (wie auch Leibniz und Spinoza) gegenüber dem Empirismus und der Scholastik befand, und weshalb er zu dieser Lösung kommen musste, wenn er eine differente Position in Relation zu den alternativen philosophischen Systemen einnehmen wollte.

Eine idealistische Position, die – wie Gorke – davon ausgeht, dass gesellschaftliche Veränderungen auf persönliche Motivationen und ‚Einfälle‘ zurückzuführen sind, muss sich also fragen lassen, warum die Ideen eines Philosophen die Welt so nachhaltig beeinflussen konnten. Hatten mit und nach ihm (fast) alle das falsche Bewusstsein? Insofern also Weltbilder als Erfindungen eines moralischen Bewusstseins betrachtet werden, *müssen* die Gründe für eine mangelnde Einsicht in die aus dem eigenen Weltbild abgeleitete objektive Wahrheit persönliche Motive sein. Für Gorke ist es „Ignoranz“ (GORKE 1999, S. 241) oder eben vielleicht auch ein psychischer und moralischer Defekt. Weder über die ideengeschichtlichen Zusammenhänge philosophischer Systeme als kulturelle Denkmuster noch über deren Zusammenhänge mit ökonomischen und politischen Prozessen werden Aussagen gemacht. Das wäre aber die Voraussetzung für eine Erklärung sowohl der Karriere als auch der Kosten des cartesianischen Weltbildes in der Neuzeit. Auf dieser Basis könnte man sich der *Wirklichkeit* von kulturellen Paradigmen nähern und die Chancen abschätzen, was es bedeutet, der (ignoranten) Weltbevölkerung den Vorschlag zu unterbreiten, mal eben umzudenken.

Was die Wirklichkeit ist, die man einfach anzuerkennen hat, das haben die von Gorke angeführten Wissenschaften der Astronomie, der Ökologie und der Evolutionsbiologie erwiesen. Sie zeigten die objektive Eingebundenheit des Menschen in die Natur. Obwohl Gorke insbesondere im ersten Teil seiner Dissertation auf die Existenz von „wissenschaftlichen Weltbildern (Paradigmen)“ (EBD., S. 50 f.) hinweist und auch feststellt: „Im Rahmen von Weltbildern können dieselben deskriptiven Befunde höchst unterschiedlich interpretiert und gewichtet werden – und dies hat natürlich erhebliche normative Konsequenzen“ (EBD., S. 226; vgl. auch seine Kapitel II und III, 56 ff.), hat diese Erkenntnis für seine folgende Argumentation keinerlei Bedeutung mehr. Dies wird im Folgenden gezeigt.

b) Lernen oder nicht lernen von der Natur

Gorke zufolge „stützen sich viele Vertreter der Biozentrik (...) auf die Einsichten der modernen Astronomie, Evolutionsbiologie und Ökologie, die allesamt kein Resultat des konservativen Weltbildes, sondern der Aufklärung sind“ (GORKE 2004, S. 473). Diese Wissenschaften dienten der Absicherung der holistischen Position und zeigten ihre aufklärerischen Traditionslinien.

Ein pauschaler Bezug auf die Naturwissenschaften bestimmter Positionen ist insofern nicht angemessen, als gezeigt werden kann, dass der wissenschaftliche Diskurs – insbesondere ist hier der der Wissenschaften vom Leben, also der Biologie und Ökologie, interessant – von diesen Weltbildern (und auch allen weiteren Schattierungen politischer Philosophien) beeinflusst wird. Die Darstellung in den „Naturschutzbegründungen“ rezipiert den neueren Stand der wissenschaftstheoretischen Diskussion, auf den sich auch Gorke bezieht (GORKE 1999, S. 50 ff.).

In seinen Ausführungen grenzt sich Gorke dabei explizit gegen häufig im Naturschutz vertretene, aber wissenschaftlich nicht haltbare Positionen ab, sofern sie sich auf ein „Gleichgewicht in der Natur“, auf die „Stabilität“ oder „Gesundheit“ der Natur etc. beziehen (EBD., S. 64 ff). Damit soll vermieden werden, dass wertende und wissenschaftliche Beschreibungen vermengt werden, wie das den Ökologismus bzw. Naturalismus kennzeichnen würde. Der Idee, dass objektiv in der Natur liegende Maßstäbe, die von der wissenschaftliche Ökologie ‚gefunden‘ werden, auf die Gesellschaft übertragen werden könnten, erteilt Gorke eine Absage (EBD., S. 56 ff.). Das ist redlich. In der Folge zaubert er dann aber just solche Vorschläge aus dem Hut: „Auf die vielen konkreten Versuche, von der Natur zu lernen und ökologische Zusammenhänge für andere Bereiche (...) nutzbar zu machen, kann ich im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingehen (...). Stattdessen möchte ich mich darauf beschränken, auf vier (nicht nur) ökologische Prinzipien hinzuweisen (...), die zum einen die Rahmenbedingungen für eine ‚nicht-katastrophale‘ Entwicklung (der Gesellschaft; A.N.) günstig gestalten und zum anderen eine Richtschnur für die erforderlichen Veränderungen hinsichtlich Naturbild und Selbstverständnis des Menschen abgeben können“ (EBD., S. 109). Das „nicht nur“ in diesem Zitat ist möglicherweise der undurchsichtige Versuch, sich dem Vorwurf zu entziehen, hier würden aus der Natur Maximen für die gesellschaftliche Entwicklung abgeleitet.

Aus den von Gorke identifizierten vier Prinzipien (Fehlerfreundlichkeit, Gemächlichkeit, Vielfalt und Selbstorganisation) wird hier nur der Begriff der Vielfalt herangezogen. Er verdeutlicht, dass Gorke in der Tradition konservativer Zivilisationskritik steht, und so nicht durch sein Argument entlastet ist, die Biozentrik fuße auf aufklärerischen, modernen Einsichten. „Um zu verhindern, daß sich Fehlentwicklungen weltweit und in unkorrigierbarer Form ausbreiten, sollten flächendeckende Einheitstechnologien vermieden und stattdessen kleinräumige von einander unabhängige Entwicklungen gefördert werden. Dabei lehrt der Blick auf die Organisationsweise ökologischer Systeme (z. B. im Rahmen der Mosaik-Zyklus-Theorie), daß *Kompartimentierung*, d. h. die weitgehende Eigenständigkeit einer Vielzahl von Untersystemen, die Störanfälligkeit des Gesamtsystems vermindert“ (EBD., S. 111). Das entspricht dem so genannten idiographischen Land-und-Leute-Paradigma (vgl. EISEL 1980, S. 274 ff.), das von der konservativen Zivilisationskritik der liberalen Idee des globalen Fortschritts entgegengesetzt wurde. Das Ideal sind regionale Einheiten mit spezifischen, die naturräumlichen Möglichkeiten einfühlsam entwickelnden Kulturen. Auch hier soll nicht entschieden werden, ob ein solches entwicklungsgeschichtliches Idealbild vernünftig, wünschenswert, realitätsnah usw. ist; es klingt ja sympathisch. Aber der ideengeschichtliche Ort dieser Utopie ist gewiss nicht die Aufklärung,

Insgesamt ist man doch überrascht, dass, obwohl Gorke dargelegt hat, dass die Ökologie als Wissenschaft keine normativen Aussagen treffen kann und daher nicht „als Wissenschaft zur Orientierung an der Natur“ (vgl. Kap. II, 56 ff.) taugt, ein Blick auf die Organisationsweise ökologischer Systeme lehrreich für Entscheidungen über Technologie sein kann. In dem Kapitel „Die Chancen der Ökologie“ werden dann genau die Möglichkeiten dieser Wissenschaft für die Normen- und Wertebildung einer Gesellschaft abgeleitet, die aus ihr als Wissenschaft – auch nach Gorke – nicht folgen können. So wird sie durch die Hintertür wieder sowohl zur Leitwissenschaft als auch zur Weltanschauungsökologie, denn nun soll sie erstens den so notwendigen gesellschaftlichen Einstellungswandel vorantreiben: „Ihre Einsichten geben Anlass, so manches traditionelle Welt- und Menschenbild (...) einer kritischen Revision zu unterziehen. Als Ergebnis dieses Nachdenkens zeichnet sich eine in ihren Konsequenzen über die wissenschaftliche Ökologie weit hinausreichende neue Sichtweise des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur ab (...)“ (EBD., S. 107). Zweitens biete die Ökologie die Chance u. a. einen Beitrag dazu zu leisten, „wie die moralischen Ansprüche der Natur sowohl prinzipiell als auch im Detail zu beschreiben sind“ (EBD., S. 114).

Mit dem Bezug auf angeblich objektive wissenschaftliche Grundlagen der verschiedenen Wissenschaften vollführt Gorke wider besseren Wissens genau jene zirkuläre Begründung, auf die im Gutachten hingewiesen wurde: Die die Theorie unterschwellig beeinflussenden kulturellen Deutungsmuster werden als objektive Tatsachen nun aus der Wissenschaft herangezogen, um den eigene ethischen Standpunkt zu festigen (vgl. NAGEL und EISEL 2003, S. 61 f.; vgl. auch EISEL 2004, KÖRNER und NAGEL 2002, S. 74). Eine unlautere Strategie, wie Gorke selbst am Beispiel der kybernetisch-systemtheoretischen Perspektive auf die Natur feststellt: „Zunächst wird hier ein (ursprünglich aus den Ingenieurwissenschaften stammendes) Bild, nämlich das kybernetische Maschinenmodell, in die Natur hineinprojiziert, um anschließend dann aufgrund dieses Bildes zu dem ‚zwingenden‘ Schluss zu kommen, daß man einem rein kybernetischen System ja wohl keinen Eigenwert zukommen lassen könne. Es wird, mit einem Wort, gefolgert, was zuvor vorausgesetzt wurde“ (EBD., S. 275). Mit seiner, der ‚richtigen‘, Theorie ist dies anscheinend erlaubt.

Dass in Gorkes Konzept entgegen seiner Berufung auf die Aufklärung eine organozistische Weltanschauungsökologie zum Tragen kommt, wird auch an seinem Ökosystembegriff deutlich, wie im Folgenden gezeigt wird.

c) Holimus im Wirrwar

Zentral für die holistische Weltanschauung ist die Annahme, dass überorganismische Einheiten als Individuen zu betrachten sind. Wie Gorke selbst feststellt, entspringt diese Idee jedoch der wissenschaftlich überholten Superorganismustheorie (vgl. GORKE 1999, S. 95). Er folgert daher, dass „die Vorstellung als verfehlt erscheinen muss, Ökosysteme könnten als eine Art Organismen betrachtet (...) werden“ (EBD., S. 96; vgl. auch 28).

Dennoch bleibt seine Konzeption von dieser Einsicht völlig unberührt, denn im Weiteren wird der Leser mit Formulierungen überschüttet, die genau das Gegenteil beinhalten: Er spricht vom „Lebensnerv“ der Ökosysteme (EBD., S. 79), von der Zerstörung (eines) komplexen Ökosystems durch den Menschen

(EBD.)² usw. Diese Formulierungen ergeben aber nur dann einen Sinn, wenn der Begriff im Sinne von physiognomisch abgrenzbaren realen Lebensräumen als individuellen Organismen mit Subjektcharakter genutzt wird. Die Beispiele sind dann entsprechend: die Tundra, der Wald oder Regenwald, die Steppe oder Wüste etc., welche jeweils „in noch stärkerem Maße als Organismen *Unikate* darstellen und als solche weder räumlich noch zeitlich wiederholbar“ sind (EBD., S. 39). Der szientistische Ökosystembegriff, der von Gorke auch als das „Ingenieur-Modell“ des Ökosystems bezeichnet wird, wird wieder verworfen, insofern das Modell „in vieler Hinsicht doch erheblich von der ‚Original-Natur‘ abweicht“ (EBD., S. 156).

Das Hin und Her zwischen holistischer und szientifischer Perspektive geht soweit, dass er einmal sagt, dass „solche Ganzheiten schlicht keine Interessen haben“ (Umst. i. Zit.), um auf derselben Seite zu behaupten, man bräuchte „eine gehörige Portion Skepsis um der (...) Einschätzung zu widersprechen, (...) daß es einem Moor nicht gut bekommt, wenn es trocken gelegt wird“ (beide Zit. EBD., S. 206). Entweder ist Austrocknung aber dem Moor egal, oder aber es ist eine Art Lebewesen und hat so etwas wie (Überlebens-)Interessen als funktionale und regionale Individualität.

Es ist ein strukturelles Merkmal von Gorkes Argumentationen, sich je nach Kontext die passende Argumentation / Definition zu suchen, egal wie widersprüchlich und relativistisch dabei die eigene Theorie wird. Wir haben dies bereits bei der Verwendung der moralischen Intuition gesehen. Diese ‚Methode‘ immunisiert ihn zwar scheinbar gegen jede Kritik, denn er kann gegenüber jedem Einwand unter Berufung auf irgendeine jener Belegstellen sagen, er habe genau das Gegenteil geschrieben. Nur ist das kein Beweis für ein besonders differenziertes und in sich schlüssiges Konzept, sondern für das Gegenteil: Konfusion. Was hier am Beispiel des Ökosystems deutlich wird, war oben bereits im Kontext der uralten brandneuen Holistik sowie der nicht-normativen, aber die Welt ganz neu strukturierenden Ökologie aufgetaucht.

Letztendlich und folgerichtig für einen Holisten entscheidet sich Gorke für die Existenz der Natur als Superorganismus: „Entgegen dieser Sicht von der Menschheit als ‚geschlossener Gesellschaft‘ hat die Ökologie deutlich gemacht, daß die gesamte Biosphäre als eine komplexe, hierarchisch strukturierte *Gemeinschaft* verstanden werden muss, in der der Mensch zusammen mit allen anderen Lebewesen und der abiotischen Welt über vielfältige Wechselwirkungen eingebunden ist“ (EBD., S. 242). „Die Natur darf nicht nur als Ansammlung von *Individuen* betrachtet werden, sondern muß ebenso als Gemeinschaft hierarchisch strukturierter *Ganzheiten* verstanden werden“ (EBD., S. 244; Umst. im Zit.), die „ganz offensichtlich mehr sind als die Summe ihrer Teile“ (EBD., S. 245; vgl. auch 195). „In diesem ‚Gemeinwesen‘ (der ökologischen Gemeinschaft, A.N.) sind alle Mitglieder gegenseitig mehr oder weniger voneinander abhängig“ (EBD., S. 248). Wirklich „pluralistisch“, wie Gorke behauptet, klingt das nicht. Es scheint ihn auch nicht zu stören, dass diese Vorstellung hierarchischer Ganzheiten in Widerspruch steht zu der ebenfalls von ihm herangezogenen ökologischen Erkenntnis, dass „die Koppelungen innerhalb einer Lebensgemeinschaft (...) in ihrer überwiegenden Zahl offenbar eher lose und variabel sind“ (EBD., S. 145 f.).

Es soll, wie auch im Gutachten mehrfach betont, nochmals darauf hingewiesen werden, dass die dort vorgenommenen Klassifizierungen zur Beschreibung von theoretischen Konzeptionen (konservativ

² In Widerspruch dazu steht dann an anderer Stelle: „Ökosysteme können keinen individuellen Tod, sondern lediglich Umwandlungen ‚erleiden‘“ (1999, 96). Sie können also gar nicht zerstört werden.

versus aufgeklärt etc.) *nicht* zu einer politischen Billigung oder Missbilligung von Theorien oder ihren Vertretern verwendet werden. Sie werden als *heuristisches* Mittel eingesetzt, um Theorien und Begriffsdeutungen differenziert beschreiben zu können (vgl. EISEL 2004; 2005; KIRCHHOF und TREPL 2001; KÖRNER 2005). Allerdings ist fraglich, ob eine Theorie, die sich über derartige Klassifikationen erheben fühlt, gleichzeitig aber ungebrochen ein bestimmtes Weltbild als objektive ökologische Erkenntnis und intuitive ethische Gebote reproduziert sowie sich als „Ethik jenseits von Interessen“ (GORKE 1999, S. 193) stilisiert, ernst genommen werden muss. Dazu kommt, dass mit dieser Theorie ja Gesellschaftspolitik gemacht wird und bestimmte Werte durchgesetzt werden sollen. Damit stellt sich die Anschlussfrage: Ist der Holismus zwingend antidemokratisch?

d) Pluralismus mit Selbstbeschränkung des Einzelnen

Der Gegner des pluralistischen Holismus, den Gorke in der Kritik am Gutachten ins Feld führt, ist der monistische Holismus mit seinen offensichtlichen und einhellig abgelehnten totalitären Konsequenzen, da die Existenz und der Schutz überindividueller Ganzheiten vor den Schutz des Individuums gestellt wird. (Obwohl Gorkes Gewährsmann Norton diese Unterscheidung gerade aufheben will, soll hier um des lieben Friedens willen daran festgehalten werden.) In seiner Dissertation stellt Gorke den seinem Konzept inhärenten moralischen „Altruismus“, der ihm zufolge eine direkte moralische Verantwortung für alles Natürliche beinhalten soll, dem Egoismus und damit dem liberalen, bzw. anthropozentrischen Weltbild entgegen (vgl. GORKE 1999, S. 124 ff.). Es ist oben bereits gezeigt worden, dass Gorke sich selbst auf die Zwischenstellung des Menschen als Vernunft- und Naturwesen beruft, um dem Dilemma zwischen Anthropozentrismus und einem damit verbundenen instrumentellen Naturverständnis einerseits und einem totalitären so genannten Ökofaschismus andererseits zu entgehen. Auch wenn es sehr viel guten Willen braucht, dieses Beharren auf einer Doppelrolle des Menschen, außer in Form plakativer Postulate, in Gorkes Texten wirksam zu sehen (s.o.), soll es ihm hier unterstellt werden.

Man müsste auch davon absehen, dass er damit genau die Gegenüberstellung umweltethischer Positionen bzw. Weltbilder vornimmt, die er den Autoren als schablonenhaften Reduktionismus vorwirft.

Doch diese Position, die sich trivialer Weise auf den Menschen als Kultur- und Naturwesen beruft, hat die konservative Zivilisationskritik schon besetzt, und sie hilft Gorke vor allem nicht bei der Frage, wie ein Holismus konzipiert werden kann, der den in der Demokratie gewährleisteten Schutz der freien Entfaltung des *Einzelnen* garantiert. Denn immanent – und wie gezeigt – folgt aus der gewählten Idee von Subjektivität und der Vorstellung, die Welt sei ein Superorganismus, zwangsläufig die Ablehnung egalitärer Prinzipien und die Einschränkung subjektiver Freiheit im Sinne des liberalen und demokratischen Freiheitsbegriffs (vgl. u.v.a. auch HAMPICKE 1993; 1996; OTT 1996). So ist es Gorke zufolge ein Verdienst der ökologischen Forschung zu zeigen, „daß es Grenzen des Wachstums gibt und daß die Freiheit des Individuums systembedingte Grenzen hat“ (GORKE 1999, S. 107; unter Bezug auf Schulze). Wenn hier nicht die triviale Einschränkung von privater Willkür, also eine Einschränkung im Sinne des kategorischen Imperativs, gemeint sein soll, dann muss mit „systembedingten Grenzen“ eine fundamentalere Ebene (der Kultur) gemeint sein, als diejenige, die demokratietheoretisch und politisch unproblematisch ist.

Insbesondere der Schutz des bürgerlichen Individuums wird nicht mehr per se anerkannt, wie Gorkes Ausführungen zum individualistisch konzipierten Biozentrismus zeigen (vgl. EBD., S. 196 ff.). Dieser wird vor allem für seine „atomistisch-individualistische Sichtweise“ kritisiert, die Ganzheiten nicht

berücksichtige und in Konfliktfällen den Schutz des Individuums, anstatt die Erhaltung einer Art (auf Kosten des Lebens Einzelner) fordert. „Anders als der individualistische Ansatz glauben machen will, konvergieren die Notwendigkeiten zum Überleben einer Art nicht automatisch mit der Optimierung der Interessen des Individuums oder gar mit den Interessen des Menschen“ (EBD., 197). Im Rahmen des Holismus gilt dabei, „daß das ‚Existenzrecht‘ übergeordneter Ganzheiten gegenüber dem Wohl einzelner Teile Priorität genießt“ (EBD., S. 302). Eine Antwort auf die Frage, was den *pluralistischen* Holisten damit von anderen Holisten unterscheidet, die die ‚Interessen‘ von Ganzheiten über die der Individuen stellen, sucht man bei Gorke vergebens.

Martin Gorke (2004) bleibt auch in seiner Kritik am Gutachten den Beweis schuldig, wie der pluralistische Holismus mit demokratischen Prinzipien zu vereinen sei. Um die Rechte des Einzelnen vorzuführen, behilft er sich mit einem Rekurs auf Frankena: Der Einzelne „behauptet ja nicht eine tatsächliche Übereinstimmung (von moralischen Werten des Einzelnen und dem gesellschaftlichen Common sense; A.N.); er behauptet, dass am Ende – das heißt vielleicht nie oder am Tag des jüngsten Gerichts – seine Position die Zustimmung jener finden wird, die in freiem und klarem Denken die relevanten Tatsachen vom moralischen Standpunkt aus überprüfen. (...) Die reale Gesellschaft der man angehört, kann mit ihren Werten und Institutionen im Unrecht sein“ (Frankena zit. n. GORKE 2004, S. 474). Allerdings werden hier keine Bürgerrechte im Sinne des Gleichheitsprinzips anvisiert, sondern höhere Weihen für Erleuchtete.

Deutlich wird hier vor allem, dass es nun plötzlich der Einzelne, d. h. ein *partikulares* Interesse ist, der die richtige moralische Intuition hat, während sich gesellschaftliche Institutionen und Mehrheiten im Irrglauben befinden können. Eigentlicher Ausgangspunkt seiner Argumentation ist aber die Behauptung, dass gerade die gesellschaftliche Institutionalisierung und politische Implementation des Artenschutzes neben der spontanen Zustimmung der Mehrheit der Bevölkerung die Notwendigkeit eines ‚Paradigmenwechsels‘ in der Umweltethik anzeigen, es also ein *allgemeines* Interesse gibt, dem nachzukommen ist (vgl. zum beliebigen Rekurs auf einen moralischen Common sense auch GORKE 1999, S. 222 f.). Gorke benennt kein Kriterium, woran sich zeigt, wann die Gesellschaft der guten Moral vorausseilt oder hinterherhinkt. Es wird wohl die Anerkennung des holistischen Weltbildes sein.

Insgesamt hofft Gorke auf die Einsicht, dass Verzicht und Freiheitsbeschränkungen zum Besten des Ganzen freiwillig als höhere Vernunft gewählt werden. Die holistische Ethik sieht er wahrscheinlich als „Speerspitze des ethischen Fortschritts“ (GORKE 1999, S. 223) an, die dabei hilft, den „dringenden erforderlichen Impuls für eine ethische Neubesinnung im Umgang mit Natur und Arten zu geben“ (EBD., 186). Solcher Optimismus entspricht dem, was die Autoren des Gutachtens mit der Hoffnung auf „die Selbstläuterung kapitalistischer Ökonomien“ einerseits und andererseits unter anderem mit einer spezifischen „Durchsetzungsorientierung“ (NAGEL und EISEL 2003, S. 100) gemeint haben.

3 Vom Pragmatismus zum Theoriepragmatismus

Gorke beklagt, dass die Autoren behaupten, dass „er ein bestimmtes ethisches Konzept allein deswegen favorisiert, weil es bestimmte Ziele, etwa einen umfassenden Artenschutz, gut begründen kann“ (vgl. GORKE 2004, S. 474; diese Einschätzung teilt auch Falke 1999 in seiner Rezension der Dissertation Gorkes). Er sieht sich dem Vorwurf ausgesetzt, aus pragmatischen Gründen, nämlich dem Interesse an einem umfassenden Artenschutz, das holistische Konzept zu bevorzugen. Er führt an, dass er ja ausgehend von seiner „pragmatischen Sicht des Artenschutzes“ den Holismus auch theoretisch begründet

(eine präzise immanente Kritik an Gorkes Konzept findet sich in OTT 2003). Er konstruiert die Begründung, indem er – wie in biozentrischen Ethiken üblich – auf die Existenz von Eigenwerten in der Natur rekurriert, die durch Intuitionen erkannt werden. Gorke setzt hier Theorie gegen Pragmatismus, er übersieht oder verschweigt aber, dass in den Naturschutzbegründungen ein Kriterium für diese Einstufung benannt wurde: Es wurden die Ansätze als pragmatisch bezeichnet, die „die politischen und legitimatorischen Implikationen und Konsequenzen des Ansatzes dabei in den Hintergrund rück(en) oder ganz außer Betracht (lassen)“ (NAGEL und EISEL 2003, S. 62), denn diese sind natürlich für einen Naturschutz, der sich als politisches Handeln begreift, von größter Bedeutung. Diese Einstufung mag auf den ersten Blick verwundern, bedeutet pragmatisch doch gerade, solche Aspekte in den Vordergrund zu rücken. Das Kriterium bezieht sich jedoch auf die systematischen ethiktheoretischen Vorschläge, so dass seine Abwesenheit in diesem Bezug Gorke gewissermaßen auf seine pragmatische Begründungen zurückwirft: Da seine *Theorie* weltfremd ist (d. h. nicht pragmatisch in unserem Sinne), ist seine Konzeption pragmatisch, insoweit sie sich *neben* dem theoretischen Ansatz explizit so begründet. Trotz sämtlicher theoretischer Begründungen kann daher getrost an der Einschätzung im Gutachten festgehalten werden, denn die geforderten politischen Konsequenzen seiner Theorie legt Gorke nicht dar. Wenn politische Folgen zu beschreiben sind, wird u. a. auf die erst kurze Entwicklungszeitspanne der holistischen Umweltethik verwiesen und behauptet, dass dies alles erst herausgefunden werden müsste.

Ein letztes Beispiel soll diese Strategie Gorkes noch einmal verdeutlichen: Was z. B. der oben angeführte demokratische Gleichheitsgrundsatz im pluralistischen Holismus bedeuten würde, bleibt völlig undurchsichtig, obwohl dies doch eine der zentralen Fragen ist, wenn die bürgerlichen Freiheitsrechte eingeschränkt werden sollen. „Was dies (die Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes; A.N.) im Einzelfall *inhaltlich* zu bedeuten hat, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht näher ausgeführt werden. Eine solche Untersuchung wäre ein eigenes umfangreiches Thema, das erst im *zweiten* Schritt angegangen werden könnte. Worauf es mir an dieser Stelle ankommt, ist die Einsicht, daß dieser *zweite* Schritt überhaupt erst möglich ist, wenn der erste getan ist: Zuallererst muß *alles natürlich Gewordene* in den Bereich der direkten moralischen Verantwortung aufgenommen werden“ (GORKE 1999, S. 254 f.). Mit anderen Worten: Erst kommt die Tat, dann die theoretische und politische Überlegung. Der Leser wird auf den Tag danach getröstet, denn Gorke räumt offenbar einer Implementation den Vorrang vor einer Untersuchung der Voraussetzungen und Konsequenzen des Konzeptes ein. Wenn dies nicht pragmatisch im oben genannten Sinne ist, was dann?

Auch ist es nicht ganz verständlich, dass sich Gorke an der im Gutachten vorgenommenen Einordnung stößt, betrachtet er doch einen „Theoriepragmatismus“ (EBD., S. 199 f.), bzw. das „Primat reflektierter Intuitionen“ (EBD., S. 200) selbst als angemessen, obwohl diese Strategie, die Theorie der moralischen Entscheidung anzupassen, von den üblichen Begründungsverfahren in der Ethik abweicht (EBD., S. 199 f.). Ihm zufolge gebieten es sowohl die menschlichen Intuitionen zum Artenschutz, als auch die Dringlichkeit der ökologischen Krise sowie das ‚neue‘, durch die von ihm herangezogenen Wissenschaften gewonnene Wissen, die Theorie der (richtigen) Intuition (zum Artenschutz) anzupassen. Er sieht sich in einer historischen Umbruchsituation, die es erlaubt, die geläufigen theoretischen Verfahren auf den Kopf zu stellen. Er geht davon aus, dass „es unter bestimmten historischen Bedingungen und unter dem Druck sorgfältig reflektierter Intuitionen offenbar gerechtfertigt und geboten sein kann (...) die Ethik der Intuition anzupassen“ (EBD., S. 202). Auch darin zeigt sich die Tendenz, die ethische Theorie einer (aus einer angeblichen historischen Not geborenen) Vorentscheidung

anzugleichen. Man kann diesen Pragmatismus natürlich auch als sanft verschleierten Fundamentalismus beschreiben. Die durch die Wissenschaft belegte objektive Zugehörigkeit des Menschen zur Natur erzwingt nach Gorke einen Paradigmenwechsel, der als weiterer Schritt in der „Evolution der Ethik“ interpretierbar sei: „So wie dort (in den Naturwissenschaften; A.N.) neu gewonnene empirische Daten einen Paradigmenwechsel erzwingen können (...), können in der Ethik neu hinzugekommene Erkenntnisse im deskriptiven Bereich bzw. der äußere Druck, den das fortwährende Ignorieren dieser Erkenntnisse erzeugt, eine Weiterentwicklung und Umgestaltung der ethisch Theorie notwendig machen“ (EBD.). Der Unterschied zum Fortschritt in den Wissenschaften ist jedoch, dass erstens die von Gorke herangezogenen Fakten nicht neue empirische Befunde sind, sondern eher alte Hüte. Zweitens sind sie nur dann als wissenschaftliche Revolutionen auslösende Anomalien zu verstehen, wenn man bereits Holist ist. Kuhns Theorie der wissenschaftlichen Revolutionen zufolge „erzwingen“ empirische Daten, die im alten Paradigma erzeugt wurden, gerade *nicht*, dass sich das Bewusstsein (im alten Paradigma) durch „Einsicht“ wandelt. Die Pointe dieser Theorie besagt das Gegenteil von ihrer Einvernahme durch Gorke. Die Chance und die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels in der Ethik können also auf diese Weise keinesfalls in Analogie zur Theorie von Kuhn konstruiert werden.

Da Gorke aber davon ausgeht, dass Geschichte durch das richtige oder falsche Bewusstsein vorangetrieben wird (s. o.), kann ihm zufolge auch durch die ‚Erfindung‘ einer ‚neuen‘ Theorie die Änderung von gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgerufen werden. Zum Glück liegt eine solche Möglichkeit weit entfernt von den realen Verhältnissen.

Fazit

Gorkes Konzept erweckt neben seiner theoretischen Unausgegorenheit den Eindruck eines latenten Opportunismus, dessen Antrieb es zu sein scheint, das, was der Biologe zurecht mit den Mitteln wertneutraler Wissenschaft nicht begründen kann, nun mit Macht durch ethische Normierung durchzusetzen und dabei – mehr oder weniger aktuelle – Naturbilder durch die Hintertür einzuführen. Das führt zu dem beschriebenen Zirkel, mittels angeblich objektiver Daten die Angemessenheit der eigenen ethischen Theorie sowie desjenigen Weltbildes zu beweisen, welches die Interpretation der Fakten im Hintergrund bestimmt.

Insgesamt dürfte deutlich geworden sein, dass Gorke weitestgehend die theoretischen Unzulänglichkeiten, die im Gutachten einzelnen umweltethischen, insbesondere aber den biozentrischen Konzepten, vorgeworfen werden, reproduziert. Es schien daher vertretbar, im Gutachten nicht weiter auf eine von immanenten Widersprüchen geplagte Theorie einzugehen, zumal sie sich durch keine theoretische Neuerung von anderen biozentrischen Konzepten unterscheidet, sondern sich in weiten Teilen auf die im Gutachten aufgeführten Autoren wie Taylor und Meyer-Abich oder Leopold beruft. Die Darstellung der Widersprüche hätte – wie dieser Artikel zeigt – so viele Seiten gekostet, dass der uns vorgegeben Rahmen gesprengt worden wäre.

Sein Konzept weist zudem neben dem hier ansatzweise beschriebenen Theoriewirrwarr, auch die für das konservative Denken charakteristischen Denkfiguren auf den unterschiedlichsten Ebenen auf. Für einen Naturschutz, der sich in demokratischen Verhältnissen besser positionieren und gegebenenfalls vernünftig legitimieren will, wäre es eine Diskussion wert, ob vielleicht dieser politische Ort gerade eine der Konfliktkonstellation des Natur- und Umweltschutzes angemessene Positionierung ist, bzw. für welche seiner Bereiche und unter welchen Bedingungen das gilt. Das wäre etwas ganz anderes, als im Gewand

der Wissenschaft die Welt bekehren zu wollen. Dazu müsste man aber das Feld und die Spezifika der politischen Denkmuster überblicken.

Man braucht keinen Universitätsabschluss in Philosophie, um dies, wie auch die Ungereimtheiten und Widersprüche in Gorkes Theorie zu erkennen, sondern einen einigermaßen klaren Kopf und ein bisschen Geduld.

Literatur

- EISEL, U. (1980): Die Entwicklung der Anthropogeographie von einer „Raumwissenschaft“ zur Gesellschaftswissenschaft. Urbs et Regio, Kasseler Schriften zur Geografie und Planung, Band 17, Kassel (Dissertation).
- EISEL, U. (2002): Leben ist nicht einfach wegzudenken. - In: LOTZ, A.; GNÄDINGER J. (Hrsg.): Wie kommt die Ökologie zu ihren Gegenständen. Gegenstandskonstitution und Modellierung in den ökologischen Wissenschaften. - Frankfurt a. M. 129-151.
- EISEL, U. (2003): Tabu Leitkultur. - In: Natur und Landschaft 78 (9): 409-417.
- EISEL, U. (2004): Politische Schubladen als theoretische Heuristik. Zum Zusammenhang von Naturbildern und gesellschaftlichen Verhältnissen. - In: FISCHER, L. (Hrsg.): Projektionsfläche Natur. Hamburg. 29-43.
- EISEL, U. (2005): Widersprüche unbeliebt, Aufklärung unerwünscht – Über Augenwischerei als politische Strategie auf unsicherem Boden. - In: Natur und Landschaft 80 (2): 72-74.
- EISEL, U. (2005a): Das Leben im Raum und das politische Leben von Theorien in der Ökologie. - In: WEINGARTEN, M. (Hrsg.): Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse. Münster. 42-62.
- FALKE, G. (1999): Tanzt, Kinder, tanzt den Truthahn-Tango - Geistesbewegung hält warm: Martin Gorke möchte der Umwelt zuliebe die Zimmertemperatur senken. In: FAZ vom 12. Juli 1999: 49.
- GORKE, M. (1999): Die ethische Dimension des Artensterbens. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur. Bayreuth. (Dissertation).
- GORKE, M. (1999): Wozu ist die Brandseeschwalbe gut? - In: Nationalpark 105: 4-8.
- GORKE, M. (2003): Justification for Holistic Ethics. - In: Greifswalds Environmental Ethics. Greifswald. 23-40.
- GORKE, M. (2004): Sind biozentrische Begründungen des Naturschutzes „dogmatisch“ und „antidemokratisch“? - In: Natur und Landschaft 79 (9/10): 472-475.
- GREIFFENHAGEN, M. (1986): Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. Frankfurt a. M.
- Hampicke, U. (1993): Naturschutz und Ethik – Rückblick auf eine 20jährige Diskussion, 1973-1993 und politische Folgerungen. – In: Zeitschrift für Ökologie und Naturschutz (2). 73-86.

- HAMPICKE, U. (1996): Anthropozentrik ist nicht Anthropokratie. - In: Nutzinger, H. G. (Hrsg.) 1996: Naturschutz – Ethik – Ökonomie. Theoretische Begründungen und praktische Konsequenzen. Marburg. 135-153.
- KANT, I. (1968): Kritik der Urteilskraft. Frankfurt a. M.
- KIRCHHOFF T. & TREPL, L. (2001): Vom Wert der Biodiversität. Über konkurrierende politische Theorien in der Diskussion um Biodiversität. - In: Zeitschrift für angewandte Umweltforschung. Sonderheft 13: 27-44.
- KÖRNER, S. (2000): Das Heimische und das Fremde. Die Werte Vielfalt, Eigenart und Schönheit in der konservativen und in der liberalen Naturschutzauffassung. In: Fremde Nähe – Beiträge zur interkulturellen Diskussion; Bd. 14. Münster, Hamburg, London.
- KÖRNER, S. (2005): Gefangen zwischen persönlicher Betroffenheit und objektivem Anspruch: Eine Erwiderung auf Wolfgang Scherzinger. - In: Natur und Landschaft 80 (3): 113-117.
- KÖRNER, S. & NAGEL, A. (2002): Wie kommt der Naturschutz zu seinen Gegenständen? Fachhistorische und umweltethische Aspekte des gegenwärtigen Akzeptanzproblems. - In: LOTZ, A. & GNÄDINGER J. (Hrsg.): Wie kommt die Ökologie zu ihren Gegenständen. Frankfurt a. M. 69-86.
- MANNHEIM, K. (1927): Das konservative Denken. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 57: 68-142, 470-495.
- NAGEL, A. & EISEL, U. (2003): Ethische Begründungen für den Schutz der Natur. - In: KÖRNER, S.; NAGEL, A. & EISEL U. (Hrsg.): Naturschutzbegründungen. Bonn, Bad-Godesberg. 51-107.
- OTT, K. (1996): Wie ist eine diskursethische Begründung von ökologischen Rechts- und Moralnormen möglich? In: Vom Begründen zum Handeln: Aufsätze einer angewandten Ethik. Tübingen. 86-128.
- OTT, K. (2003): Zum Verhältnis von Tier und Naturschutz. - In: BRENNER, A. (Hrsg.): Tiere Beschreiben. Tierrechte und Menschenpflichten Bd. 9: 124-152.