

Konrad Ott

Begründungen und Transformation der Biozentrik

Für Corine Pelluchon

Abstract

This article critically evaluates the principal arguments proposed by Albert Schweitzer, Hans Jonas, Paul Taylor, and Nicholas Agar for a biocentric solution to the demarcation problem, assessing both their conceptual validity and practical viability. The analysis reveals that none of these arguments prove entirely persuasive. The article then addresses Jon Wetlesen's endeavor to establish a softened form of biocentrism grounded in an ethics of existential self-respect. In the final section, drawing on *Kant's Critique of Judgment*, a reconceptualization of biocentrism is proposed that refrains from attributing inherent value to all living beings, but adopts an existential attitude of devotional reverence for life.

1. Einführung

Die Biozentrik gilt als eine von mehreren physiozentrischen Positionen zur Lösung des Inklusionsproblems, d.h. der Frage nach der Zuerkennung von moralischem Selbstwert für bestimmte Entitäten.¹ Die Biozentrik vertritt das Lebendig-Sein von einzelnen Organismen

1 Vgl. Ott, Konrad (2008a): »A Modest Proposal of How to Proceed in Order to Solve the Problem of Inherent Moral Value in Nature«. In: Westra, Laura/Bosselmann, Klaus/Westra, Robert (Hg.): *Reconciling Human Existence with Ecological Integrity*. London: Earthscan, 39–60.

oder eine damit einhergehende Eigenschaft als Kriterium der Zuschreibung von moralischem Selbstwert.² Allen Einzelorganismen gleich welchen taxonomischen Zugehörigkeiten in den fünf klassischen Reichen der Organismen³ wird somit der moralische Selbstwert zugesprochen; abgesprochen wird er Arten, Ökosystemen, Genen und abiotischen Entitäten. Kein Biozentriker darf die unzählbar vielen Organismen vergessen, die zu den Reichen der Protoctista und Bacteria zählen. Die Biozentrik setzt *ontologisch* und *epistemisch* Entitäten wie »Lebewesen« und »Organismen«, Vorgänge wie »Lebendigkeit« und einen wie immer konzipierten Kollektivsingulär »Leben« voraus. Die wissenschaftliche Behandlung von Lebewesen erfolgt im Rahmen der Evolutionstheorie. Hier ist die Strategie üblich, den Lebensbegriff über Grundfunktionen von Lebewesen zu definieren^{4,5,6}: Stoffwechsel, Reizbarkeit, Fortpflanzungsfähigkeit, Vererbung, Organisation, teleologisches oder teleonomes Verhalten. Der Einfachheit halber betrachte ich im Folgenden Viren nicht als Lebewesen, da sie keinen Stoffwechsel betreiben. Lebewesen weisen emergente Eigenschaften auf, die sie von unbelebten Systemen kategorial unterscheiden.⁷ Lebewesen sind negentropische und autopoietische Wesen; sie widerstehen in ihren Lebensvollzügen dem (unüberwindlichen) zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Metaphorisch gesagt: Sie stemmen sich in ihren Vollzügen dem Zuwachs an Entropie entgegen.

Mindestens eine dieser Eigenschaften muss in der Biozentrik als moralisch relevante Eigenschaft bestimmt, d.h. ausgezeichnet werden (oder mit einer moralisch relevanten Eigenschaft intern verknüpft werden). Die Begründung der Biozentrik erfolgt somit immer in einer konzeptionellen Verbindung von Ontologie und Ethik. Die

2 Vgl. Engels, Eve-Marie (2016): »Biozentrik«. In: Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voegt-Kleschin, Lieske (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, 161–168.

3 Vgl. Margulis, Lynn/Schwartz, Karlene (1989): *Die fünf Reiche der Organismen*. Berlin: Akademie Verlag.

4 Vgl. Toepfer, Georg (2005): »Der Begriff des Lebens«. In: Krohs, Ulrich/Toepfer, Georg (Hg.): *Philosophie der Biologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 157–174.

5 Toepfer, Georg (2017): »Leben«. In: Kirchhoff, Thomas/Karafyllis, Nicole et al. (Hg.): *Naturphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 159–164.

6 Vgl. Mayr, Ernst (1998): *Das ist Biologie*. Heidelberg: Spektrum.

7 Vgl. Mayr, Ernst (1991): *Eine neue Philosophie der Biologie*. München: Piper. Ders. (1998): *Das ist Biologie*. Heidelberg: Spektrum, 42–47.

Ontologie der Biozentrik ist immer eine Art des »Vitalismus« im weiteren Sinne.

Intuitive Sympathien mit der Biozentrik sind verbreitet. Dies mag daran liegen, dass viele Menschen Lebewesen als solche faszinierend und staunenswert finden. Unabhängig davon, welches Modell der Entstehung von Lebewesen vor ca. 3,5 Milliarden Jahren man favorisiert, sind Lebewesen für viele Menschen Gegenstände einer faszinierten Zuwendung. Für Biologen dürfte dies *a fortiori* gelten. Diese Faszination regt sich schon bei einzelligen Lebewesen und steigert sich angesichts der Photosynthese, der Sexualität und der Emergenz von Sinnlichkeit, etwa Sehkraft⁸ und Bewusstsein. Lebewesen sind Lebenskünstler (in Wüsten, Eis, Tiefsee, Mooren). Unabhängig davon, ob man die Entstehung von Leben für ein verbreitetes oder für ein extrem seltenes Ereignis in der Geschichte des Universums hält, ist die planetarische Naturgeschichte des Lebens, die sich mit Hilfe der Evolutionstheorie erklären lässt (zur wissenschaftstheoretischen Rekonstruktion siehe Gutmann⁹), »grandios«.

Diese Faszination mag bis zu biophilen Inklinationen in dem Sinne führen, dass man performative Zuwendungen und biologische Kenntnisse in ein Verhältnis gegenseitiger Steigerung bringt, wie dies Alexander von Humboldt tat.¹⁰ In der Reflexion hierauf entdeckt man die eigene Lebendigkeit (= Vitalität), mit der man bereits vorthoretisch vertraut ist, auf neuartige Weise. Die eigene Vitalität kann man naturphänomenologisch darlegen.¹¹

Faszinierte Zuwendung, biophile Grundhaltung und Phänomenologie der eigenen Vitalität sind aber nicht hinreichend für eine Zuerkennung von moralischem Selbstwert für alle Lebewesen, sofern diese Zuerkennung allgemeinverbindlich sein soll. Wenn manche Personen existentiell fasziniert von Waffen oder Motorrädern sind oder mit Leidenschaft alte Münzen sammeln, so wird man diese Einstellungen nicht hinreichend für die Zuerkennung von moralischem Selbstwert ansehen. Wenn Physiker sagten, sie fänden das

8 Vgl. Shilo, Sev (1996): *Vom Licht zur Sicht. Die Evolution des Sehens*. Frankfurt a. M.: Harri.

9 Vgl. Gutmann, Mathias (1996): *Die Evolutionstheorie und ihr Gegenstand*. Berlin: VWB.

10 Vgl. Botting, Douglas (1994): *Humboldt and the Cosmos*. München: Prestel.

11 Vgl. Ott, Konrad (2023): »Naturphänomenologie will betrieben werden«. *ZE-MO* 6, 347–371.

Higgs-Teilchen faszinierender als Lebewesen, und nichts sei so faszinierend wie radioaktive Strahlung, so wird man diese Faszination nicht zureichend für die Zuerkennung von moralischem Selbstwert finden. Faszination ist nur hinreichend für »*moral consideration*«¹², nicht für »*moral considerability*.«¹³

Womöglich liegt eine basale *moralische* biozentrische Intuition in folgender Ansicht: Es macht bei Organismen einen moralisch relevanten Unterschied, ob es ihnen gut oder schlecht geht. Diese »*goodness of its own*« muss vom jeweiligen Organismus nicht erlebt oder verspürt werden, sondern kommt ihm objektiv zu oder nicht. »The only beings which can have moral standing are those which can have a good of their own.«¹⁴ Dies impliziert, dass es solchen Wesen gut oder schlecht gehen kann. Diese Differenz lässt sich biologisch objektiv feststellen und ist »*a difference that makes a (moral) difference*«. Regan setzt in diesem »*goodness argument*« »*inherent goodness*« mit »*inherent value*« gleich.¹⁵ Das »*good of its own*« wird konzeptionell zumeist teleologisch oder im Sinne schwacher Interessen gefasst. Auch wenn es bewusstlosen Lebewesen egal ist, was mir ihnen geschieht, darf es uns als moralischen Personen nicht gleichgültig sein, wenn es ihnen schlechter geht als es ihnen gehen müsste. Diese Betrachtungsweise kann bis zu Amöben erfolgen, die in Salzsäure aufgelöst werden. Selbst Habermas schreibt in diesem Sinne: »Die schonende Behandlung von grenzerhaltenden Systemen, deren Selbststeuerungsmechanismen wir stören könnten, [...] verbindet sich, je näher uns die behandelte Species [*sic!*] steht, umso deutlicher, auch mit praktischer Rücksicht, einer Art von Respekt.«¹⁶ Für die Verletzbarkeit organischen Lebens bringen wir ein Verständnis auf, das »eine Hemmschwelle im praktischen Umgang errichtet.«¹⁷ Aber werden wir aufgrund dieser Hemmschwelle wirklich zu Biozentrikern? Bei Habermas steht dieser zitierte Satz isoliert

12 Birch, Thomas (1993): »Moral Considerability and Universal Consideration«, *Environmental Ethics* 15(4), 313–332.

13 Ebd.

14 Regan, Tom (1981): »The Nature and Possibility of an Environmental Ethics«, *Environmental Ethics* 3(19), 19–34.

15 Vgl. ebd.

16 Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 83.

17 Ebd.

und der Gedanke wird nicht weiterverfolgt.¹⁸ So ist nicht klar, ob die »Art von Respekt« moralisch zu verstehen ist.

Erhebt die Biozentrik den Anspruch, vom moralischen Standpunkt aus allgemeinverbindlich zu sein, müssen auf der Basis einer biologisch plausiblen Ontologie moralische Begründungen vorgelegt werden, die von axiologischen, eudaimonistischen und existentiellen Bezügen (möglichst) unabhängig sind. Ich untersuche im Folgenden Begründungen der Biozentrik. Ich setze dabei ein Rahmenkonzept von Diskursethik voraus, dass normative Geltungsansprüche kritisch prüft.^{19,20} Der moralisch-praktische Diskurs ist, wie Habermas sagt, ein Verfahren der kritischen Prüfung hypothetisch erwogener normativer Geltungsansprüche. Ich setze bis auf Weiteres voraus, dass das Inklusionsproblem ein mit Gründen entscheidbares Problem ist.²¹

Maßgebliche Vertreter der Biozentrik sind Albert Schweitzer²², Hans Jonas²³, Paul Taylor²⁴, James Sterba²⁵, Robin Attfield²⁶ und Nicholas Agar.²⁷ Sterba^{28,29} schließt in der Begründung an Taylor an, weshalb ich nicht auf ihn eingehe. Autoren wie Weber (2019) und Manemann (2023) werden nicht behandelt, da ihre Begründungen keinen ethischen Ansprüchen genügen. Die Ansätze von Attfield

18 Zu umweltethischen Motiven bei Habermas siehe Hendlin, Yogi/Ott, Konrad (2016): »Habermas on Nature«. *Environmental Ethics* 38(2), 183–208.

19 Vgl. Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

20 Vgl. Ott 2008a.

21 Vgl. Ott, Konrad (2008b): »Diskurs und Ethik«. In: Wetz, F.J./Steenblock, V./Siebert, J. (Hg.): *Kolleg Praktische Philosophie*. Bd. 2. Stuttgart: Reclam, 111–12.

22 Vgl. Schweitzer, Albert (1926): *Kultur und Ethik*. München: C.H.Beck.

23 Vgl. Jonas, Hans (1973): *Organismus und Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; ders. (1979): *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Insel.

24 Vgl. Taylor, Paul (1986): *Respect for Nature*. New Jersey: Princeton University Press.

25 Vgl. Sterba, James (1998): »A Biocentrist Strikes Back«. *Environmental Ethics* 20(4), 361–376.

26 Vgl. Attfield, Robin (2014): *Environmental Ethics*. Cambridge: Polity Press.

27 Vgl. Agar, Nicholas (2001): *Life's Intrinsic Value*. New York: Columbia University Press.

28 Vgl. Sterba, James (1995): »From Biocentric Individualism to Biocentric Pluralism«. *Environmental Ethics* 17(2), 191–207.

29 Vgl. Sterba 1998, 361–376.

und von der Pfordten³⁰ wurden aus Platzgründen ausgespart. Bei den behandelten Autoren wird immer auch die jeweilige vitalistische Ontologie thematisiert. Nach der kritischen Durchmusterung biozentrischer Positionen werde ich versuchen, im letzten Abschnitt das Anliegen der Biozentrik in die Konzeption »tiefe Anthropozentrik plus x« einzufügen³¹ und dadurch zu transformieren. Der Kerngedanke der Transformation lautet, dass die vitalistischen Motive in einer Art existentiellen Tugendethik besser »aufgehoben« sind als im Inklusionsproblem.

2. Albert Schweitzer

Schweitzer war nicht der erste, der von Ehrfurcht vor dem Leben sprach. Barantzke³² hat nachgewiesen, dass Magnus Schwantje diesen Ausdruck 1919 in seiner Schrift »*Tiermord und Menschenmord*« verwendet und ihn mit dem Postulat des Vegetarismus verband. In der erweiterten Fassung der Schrift aus dem Jahre 1949 schreibt Schwantje: »Ehrfurcht darf nur ein Gefühl genannt werden, dass nur erzeugt werden kann durch etwas, was uns wie ein *Wunder*, wie ein vom menschlichen Verstand nicht zu ergründendes *Geheimnis* anmutet.«³³ Für Schwantje impliziert Ehrfurcht eine »*heilige Scheu vor der Vernichtung irgend eines Lebewesens*.«³⁴ An dieser Stelle reklamiert Schwantje mit Blick auf den »verehrungswürdigen« Albert Schweizer diesen ethischen Ansatz für sich,³⁵ betonte aber, dass sein eigener Ansatz aufgrund des strikten Vegetarismus konsequenter sei als der Schweitzers, der laut Schwantje glaube, Ehrfurcht und Fleischkonsum seien nicht *per se* unvereinbar. Für Barantzke gibt es keinen Beleg, dass Schweitzer die Schrift Swantjes kannte. Die

30 Vgl. Pfordten, Dietmar von der (1996): *Ökologische Ethik*. Reinbek: Rowohlt.

31 Vgl. Ott, Konrad (2021): »Mapping, Arguing, and Reflecting Environmental Values: Toward Conceptual Synthesis«. Lysaker, Odin (Hg.): *Between Closeness and Evil. A Festschrift for Arne Johan Vetlesen*. Oslo: Scandinavian Academic Press, 263–292.

32 Vgl. Barantzke, Heike (2012): »Was bedeutet ›Ehrfurcht‹ in Albert Schweitzers Verantwortungsethik«. *Synthesis Philosophica* 27(19), 7–29.

33 Schwantje zitiert bei Barantzke 2012, 13.

34 Ebd.

35 Schwantje zitiert bei Barantzke 2012, 13.

Lebensumstände Schweitzers machen dies eher unwahrscheinlich. Ähnlich wie bei der Evolutionstheorie von der Entdeckung durch »Darwin & Wallace« die Rede sein sollte, sollte bei der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben gleichwohl von »Schweitzer & Schwantje« (oder umgekehrt) die Rede sein. Bei der Entstehung von Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben hat eine sog. deontische Erfahrung eine entscheidende Rolle gespielt.³⁶ Es war die Erfahrung einer Gruppe von Flusspferden auf einer Bootsfahrt in Afrika. Ich kann diese deontische Erfahrung als solche nachvollziehen, rechne sie aber dem »context of discovery« zu, nicht dem »context of justification«. Ich möchte nun diese Erfahrung zu Wort kommen lassen.

2.1 Schweitzers deontische Erfahrung

Schweitzer berichtet, wie er 1915 mit einem Schiff mehrere Tage lang den Ogowefluss flussaufwärts fuhr und dabei über die Prinzipien der Ethik nachsann.³⁷ Schweitzer:

Am Abend des dritten Tages, als wir uns beim Sonnenuntergang in der Nähe des Dorfes Igendja befanden, mussten wir einer Insel in dem über einen Kilometer breiten Fluss entlang fahren. Auf einer Sandbank, zur linken, wanderten vier Nilpferde mit ihren Jungen in derselben Richtung wie wir. Da kam ich, in meiner grossen [sic!] Müdigkeit und Verzagtheit plötzlich auf das Wort »Ehrfurcht vor dem Leben«, das ich, so viel ich weiss [sic!], nie gehört und nie gelesen hatte.^{38,39}

Schweitzer sagt, dass in Müdigkeit und Verzagtheit »urplötzlich« das Wort »Ehrfurcht vor dem Leben« auftauchte. Es scheint ein

36 Deontische Erfahrungen sind Erfahrungen, in denen intuitiv und spontan Veränderungen in moralischen Überzeugungen erfolgen. Solche Erfahrungen sind in der Umweltethik keineswegs selten. Vgl. hierzu Birch 1993 und Ott 2023, Abschnitt 4.

37 Steffahn, Harald (1996): *Alber Schweitzer*. Reinbek: Rowohlt.

38 Schweitzer, Albert (1966): *Ehrfurcht vor dem Leben – Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. München: C.H.Beck, 20.

39 Schweitzer hatte allerdings schon drei Jahre vorher in Straßburg von der Ehrfurcht vor dem Leben gesprochen. Könnte man es mit einer nachträglichen Stilisierung zu tun haben? Man könnte sagen, dass das theoretische Konzept durch die Erfahrung zu einem erfahrungsgesättigten Begriff wurde, dem etwa in der Erfahrung korrespondiert. Kantisch gesprochen, ist der Begriff nicht mehr »leer«.

»Geistesblitz«, der ihm widerfährt. Diese deontische Erfahrung war jedoch keineswegs unmittelbar; denn Schweitzer befand sich ja im Nachdenken über die Grundlagen der Ethik. Wie könnte, so lautete seine Frage, ein denknotwendiges Moralprinzip lauten? Die transzendente Frage nach Denknötwendigkeit findet durch das kontingente Auftauchen der Flusspferde ihre Antwort.

Wir können versuchen, die Atmosphäre der Situation zu errahnen. Es war afrikanischer Abend. Trockenzeit, also trockenwarm. Schweitzer döste in einer Art von Halbschlaf. Die Atmosphäre könnte schläfrig-verträumt und zugleich »ethisch« eingestimmt gewesen sein. Wir müssen uns das Schiff als Kahn vorstellen; der Fluss war nicht reguliert und führte in der Trockenzeit wenig Wasser. Der Kahn »kroch«⁴⁰ zwischen Sandbänken hindurch. Die schrägen Strahlen der Abendsonne beschienen die Herde der Flusspferde. Es waren vier adulte Flusspferde^{41,42} mit ihren Jungen, die in dieselbe Richtung gingen, in die das Schiff fuhr. Ich gehe davon aus, dass es sich um Großflusspferde (*Hippopotamus amphibius*) handelte, die als adulte Tiere ca. 3 Tonnen schwer und 1.3 Meter hoch sind. Also imposante Geschöpfe. Ich gehe davon aus, dass der Bootsführer Abstand von den Tieren hielt und einer Konfrontation aus dem Weg gehen wollte.

Flusspferde sind überwiegend nachtaktive Tiere und dürften bei der Begegnung mit dem Kahn noch müde vom Schlaf gewesen sein. Sie verbringen den Tag im Wasser, begeben sich des Abends an Land und grasen nachts. Damit ist in der Situation der Unterschied der Lebensräume von Wasser und Land mit im Spiel. Die Flusspferde »wanderten« nicht, sondern »trotteten« auf der Sandbank, einem Gebilde zwischen Fluss und Ufer. So, gleichsam als amphibische Säugetier-Kolosse, könnten sie vor Schweitzers Augen und seinem europäisch geprägtem Hintergrundwissen aus dem Wasser auf die Sandbank gestiegen sein.

Das »*phainomenon*« war, in der Atmosphäre des Abends und der Stimmung des Halbschlafes eine urweltartige Wasser-Land-Szene von großer Eindringlichkeit, die sich so in der Kulturlandschaft Europas nicht hätte erleben lassen.

40 Schweitzer 1966.

41 Ebd.

42 Schweitzer bezeichnet diese als »Nilpferde« (siehe Schweitzer 1966).

2.2 Schweitzers Begründung

In einem Beitrag zum Schweitzer-Jahrbuch⁴³ habe ich die Begründungssequenz von Schweitzer (1926) rekonstruiert, wie sie sich bei Schweitzer selbst findet. Diese Sequenz hilft, der deontischen Erfahrung eine Argumentationsstruktur beizugeben. Die folgende Sequenz ist so aufgebaut, dass sich der jeweils kursiv gesetzten Satz wörtlich oder inhaltlich bei Schweitzer findet, während die Klammern meine Kommentare enthalten.

1. *Ethik kann nicht in Weltanschauung gründen, sondern muss in Lebensanschauung gründen.* (Diese Begründung findet sich erläutert in Kap. XVIII von Schweitzer (1926). Die optimistische Weltanschauung ist für Schweitzer im Weltkrieg untergegangen.)
2. *Ethik (synonym: Moralität) kennzeichnet sich durch moralische Selbstvervollkommenung und durch Hingabe an andere.* (Schweitzer knüpft hierbei an Kants Ziele an, die zugleich Pflicht sind: unmittelbar die eigene Vollkommenheit und mittelbar die fremde Glückseligkeit, wobei für Kant die Hilfspflichten unvollständige Pflichten sind.)
3. *Die Ethik soll uns ein denknotwendiges Handlungsprinzip liefern, dessen Befolgung das gesamte Leben einer jeden moralischen Person innerlich auszufüllen vermag.* (Schweitzer fordert »Denknotwendigkeit«, also etwas Analoges zu einem synthetischen Urteil reiner praktischer Vernunft, wie es der Kategorische Imperativ Kants zu sein beansprucht. Diese Forderung einzulösen, bedürfte es transzendentaler Argumente, die sich nur bei Strafe eines performativen Selbstwiderspruchs bestreiten ließen. Es findet sich bei Schweitzer jedoch kein transzendentes Argument.)
4. *»Unsere Laufbahn beginnen wir in unbefangener Welt- und Lebensbejahung. Wir finden naive Lebensbejahung in uns vor. Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.«* (In 4 taucht kein deontischer Operator auf. Der viel zitierte dritte

43 Vgl. Ott, Konrad (2005): »Ehrfurcht vor dem Leben und ›grüne‹ Gentechnik – Versuch einer Verhältnisbestimmung«. In: Schütz, Gottfried (Hg.): *Leben nach Maß – zwischen Machbarkeit und Unantastbarkeit*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 55–73.

Satz ist noch kein ethischer Satz, sondern drückt ein phänomenologisches Selbstverhältnis aus: »Ich bin so und bejahe mich in diesem So-sein«. Das »inmitten« drückt dreierlei aus: a) die primordiale Stellung des »ich-jetzt-hier«, b) die Erfahrung der eigenen Vitalität und c) die Anerkennung der Existenz anderer Lebensformen.)

5. *Ich bin in meiner Existenz eine Erscheinung des »geheimnisvollen«, »unergründlichen«, »vorwärts treibenden« Willens zum Leben.*⁴⁴ (Ich bin eine Instanziierung von etwas Unergründlichem, das mich als denkendes Wesen unbedingt angeht. Dieses Etwas ist Leben, deren verschiedene andere Instanziierungen mir ständig begegnen.)
6. *»Die Erkenntnisse, auf die der Wille zum Leben gestoßen wird, wenn er zu denken anfängt, sind [...] durchweg pessimistisch.«*⁴⁵ (Die Stufe der Negation qua Pessimismus ist ethisch unabdingbar, wenn man bedenkt, dass Schweitzer Nietzsche vorwirft, dessen Philosophie bliebe beim »Sich-Ausleben-Wollen« stecken. Die je eigene Vitalität ist etwas, das allmählich oder schneller nachlässt und letztlich im Tod aufhört. Die Stufe der Negation umfasst die Erkenntnis von Alter, Krankheit, Hinfälligkeit und Tod aller (mehrzelligen) Lebewesen. Allen Lebewesen ist nur eine kurze Frist beschieden. Schweitzer war mit der Bibel, also auch mit dem Buch Koheleth vertraut, in dem es um die Sinnlosigkeit endlicher Existenz geht. Diese Negativität spiegelt sich auch in den Erfahrungen des Prinzen Gautama, die aber bei Schweitzer nicht zur buddhistischen Lebensverneinung führen, wie sie Schweitzer bei Schopenhauer vorliegen sieht. Wie bei Hegel darf die Negativität nicht das letzte Wort behalten.)
7. *Wir müssen von der naiven zur vertieften Lebensbejahung gelangen und die Stufe der Negation integrieren.* (Dieser Schritt zur vertieften Lebensbejahung, der entscheidend für den Weg bis zur Ehrfurcht ist, speist sich aus tieferen Quellen. Sie speist sich nicht aus der Natur, die nur »blinde Lebensbejahung« kennt.)

44 Vgl. Schweitzer 1926, 221.

45 Ebd., 207.

8. »Die Ethik muß aus der Mystik kommen wollen.«⁴⁶ (Die Mystik ist letztlich zwar die Feindin der Ethik, da sie die Ethik »aufzehrt«⁴⁷, und doch muss Ethik aus Mystik »geboren werden«. Die Mystik ist eine Art »Geburtskanal« der Ethik. Mystik ist staunende Erkenntnis des Wunders des Lebens. Um Wittgenstein abzuwandeln: das »Dass« des Lebens ist das Mystische. Ein Wunder ist im biblischen Sinne kein Ereignis, das naturgesetzlich ausgeschlossen ist, sondern »*paellae*«, nämlich eine unwahrscheinliche, wundersame und glückliche Fügung.)
9. *Wenn man über den eigenen Willen zum Leben wissend wird, so wird man vom Mysterium des allgegenwärtigen Willens zum Leben ergriffen.* (Hierin liegt der eigentliche Grund der Ehrfurcht. Ehrfurcht vor dem Leben ist dieses »Ergriffensein«.⁴⁸ Aber dieses Ergriffensein von dem universellen Lebenswillen impliziert noch nicht die Zuerkennung von moralischem Selbstwert an alle einzelnen Lebewesen.)
10. »Das höchste Wissen ist also zu wissen, daß ich dem Willen zu Leben treu sein muß.«⁴⁹ (Ich muss dem Willen zum Leben die Treue halten, auf dass er »in uns mit sich selbst wahr werde.«⁵⁰ In der Ethik, die aus Mystik geboren ist, kommt der Wille zum Leben zu seiner eigenen idealen Bestimmung.⁵¹ Das Denken hält den Lebenswillen an, sich Ideen bzw. Idealen zu »unterwerfen, die im Willen zu Leben enthalten sind.«⁵² Aber diese Verhältnisse des Enthalten-Seins werden nicht näher bestimmt. Hier postuliert Schweitzer anstatt zu argumentieren. Eigentlich geht Schweitzer von Prämisse 9 zu Prämisse 11 über und lässt Prämisse 10 unbestimmt.
11. *Ein jedes Mysterium erheischt Ehrfurcht.* (Dies scheint eine begriffliche Einsicht zu sein. Wenn Mysterium, dann auch Ehrfurcht. Ehrfurcht vor dem Leben ist denknötwendige Konsequenz des Mysteriums »Leben«.)

46 Ebd., 233.

47 Schweitzer 1926, 232.

48 Ebd., 211.

49 Ebd., 210.

50 Ebd., 211.

51 Vgl. Ebd., 210–211.

52 Ebd.

12. »Ehrfurcht vor dem Leben, *veneratio vitae*, ist die unmittelbarste und zugleich tiefste Leistung meines Willens zum Leben.«⁵³ (Die Ehrfurcht wird als doppelt qualifizierte Leistung des Lebenswillens bestimmt. Dieser Satz enthält nur den Verweis auf »meinen« Willen. Der Schritt zur allgemeinen Verbindlichkeit fehlt noch. »Veneratio vitae« kann mit »Ehrfurcht vor dem Leben«, aber auch mit »Ehrerbietung« übersetzt werden. Ehrerbietung kann viele Formen annehmen. Auch »Ehrbezeugung« wäre möglich. Ich vermute, dass die »Ehrfurcht vor dem Leben« die »Treue« zum Ausdruck bringt, von der in Prämissen 10 die Rede ist.)
13. »Wo [...] mein Leben sich an Leben hingibt, erlebt mein endlicher Wille zum Leben das Einswerden mit dem unendlichen, in dem alles Leben eins ist.«⁵⁴ (Ehrfürchtige Hingabe an Leben ist »unio« mit dem Mysterium des Lebenswillens überhaupt. Diese »unio« ist ein Erleben, das in der Hingabe erfolgt, also performativ durch moralisch-karitative Tätigkeit. Die Ethik wird aus Mystik geboren und vollendet sich in der »unio«.)
14. »Alles Leben ist ihm heilig.«⁵⁵ (Ich gehe davon aus, dass Schweitzer mit Rudolf Ottos Schrift über »Das Heilige« vertraut war. Ottos Buch erschien 1917 und erlebte bis 1923, dem Erscheinungsjahr von 15. »Kultur und Ethik« mehrere Auflagen. Das Heilige ist für Otto »fascinans sive tremendum«.⁵⁶ Es zieht an und weckt zugleich Furcht. Es ist auf intensive Weise anziehend und abstoßend zugleich. »In diesem zugleich unendlich Schauererfüllten und unendlich Wundervollen hat das Mysterium seinen eigen positiven Doppel-Inhalt.«⁵⁷ Dieser Doppelinhalt trifft auf Lebendiges zu, denn Leben ist auch Fressen und Gefressen-Werden, Klauen, Reißzähne, Wollust, Sperma, Schleim, Eiter, Kot, Verwesung usw. Die vertiefte Lebensbejahung bejaht auch all dies. Insofern holt Schweitzer Nietzsches »großes Ja zum Leben« ein.)
16. *Das Grundprinzip des Ethischen lautet: Hingabe an Leben aus Ehrfurcht vor dem Leben.* »Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte

53 Ebd., Kap. XV.

54 Ebd., 243.

55 Schweitzer 1926, 240.

56 Otto, Rudolf (1927): *Das Heilige*. Gotha: Klotz.

57 Ebd., 58.

Verantwortung gegen alles, was lebt«. (Hier wird die unmittelbare und tiefste Leistung des Willens zum obersten Prinzip aller Moralität. Dies rechtfertigt es, Schweitzer als Vertreter einer biozentrischen Ethik zu sehen. Die »Ehrfurcht« vor dem Leben wird durch die Bestimmung der »Hingabe« bei Schweizer im Geiste der christlichen »*caritas*« als Diakonie gedacht, nämlich als Hingabe an krankes, leidendes, versehrtes, hinfalliges Leben.)

17. »*Leben erhalten und fördern ist moralisch gut, Leben nehmen und beeinträchtigen ist moralisch schlecht*« (oder böse). (Hier öffnet sich der Übergang von der Begründung zur Kasuistik, in der Schweitzer bekanntlich auf Gewissensentscheidungen setzt. Seine Ethik ist Individualethik. Es kommt nur darauf an, dass in den Personen, die diese Ethik qua Moral annehmen, »ein von Ehrfurcht vor dem Leben und Hingebung an Leben erfüllter Wille zum Leben in der Welt auftritt.«⁵⁸ Für Schweitzer genügt es, wenn etwas von der »immer neuen Schuld der Menschen an die Kreatur«⁵⁹ abgetragen wird und sei es nur ein Weniges. Die genaue Summe dieses Abtrags ist unerheblich. Man muss vielmehr die »Schuld« immer tiefer und intensiver erleben.)
18. Nicht Erlösung vom Lebenswillen, sondern dessen Transformation zur Ehrfurcht, die als karitativ-diakonische Hingabe auftritt, ist Schweitzers Lösung gegen Schopenhauer und Nietzsche, aber auch gegen Kant, dem Schweitzer leeren Formalismus vorhält.

Mustert man diese Sequenz, so kann man ihr einerseits argumentativen Gehalt nicht absprechen. Schweitzer gelangt vom Ausgangspunkt der Lebensanschauung über verschiedene Denkstationen bis hin zur »*veneratio vitae*« als Leistung des eigenen Willens und als »*unio*« mit dem Mysterium, das Ehrfurcht erheischt. Andererseits ist die Begründung äußerst prämissenstark und wirkt »numinos«. Die Bestimmung der Denknöwendigkeit steht quer zu dieser Art von Rechtfertigung und erweist sich als nicht einlösbar.⁶⁰ Das, was Schweitzer mit »Denknöwendigkeit« meint, ist eine Art der Nö-

58 Schweitzer 1926, 242.

59 Ebd., 250.

60 Vgl. Günzler, Claus (2016): »Albert Schweitzer«. In: Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, 84.

tigung, von einer Denkstation zur jeweils nächsten überzugehen. Man kann Schweitzer vorwerfen, dass er den Hiatus zwischen der Leistung des Willens und dem Moralprinzip durch einen »Sprung« überbrückt. Mag sein, dass es Schweitzer den beiden Attributen »unmittelbar« und »tiefst« (in Prämisse 12) zutraut, diesen Sprung zu rechtfertigen. Aber wie kann etwas Unmittelbares das Tiefste sein? Unmittelbare Tiefe wäre Evidenz und damit ein Abbruch der Begründung. Der Begriff der Ehrfurcht bleibt mehrdeutig. Selbst eine wohlwollende Deutung lässt also etliche Begründungsfragen offen. Dies schließt nicht aus, dass man Schweitzer moralische Hochachtung nicht versagt und bis zu bestimmten Punkten »mitgeht«.

3. Hans Jonas

3.1 Depotenzierung

Die naturphilosophischen Grundlagen der Verantwortungsethik von Jonas (1979) sind in »*Organismus und Freiheit*« (1973)⁶¹ zu finden.^{62,63} Jonas hat die beiden Stränge seiner Ethik: die Erhaltung »echten menschlichen Lebens auf Erden«⁶⁴ und seine Naturethik nicht systematisch entfaltet. Weiterführende Beiträge finden sich in Hartung et al. (2013)⁶⁵. Ich verfolge nur den Strang der Naturethik.

Ich sehe bei Jonas eine Denkbewegung, wie sie sich schon bei Schelling findet, nämlich das sog. »De-Potenzieren«. Schelling geht von dem Menschen als dem einzigen Wesen aus, das die Natur den-

61 Vgl. Jonas 1973; ders. 1979.

62 Vgl. Micheli, Francesca (2023): »Teleologie des Mangels bei Hans Jonas«. In: Hartung, Gerald/Köchy, Kristian/Schmidt, Jan/Hofmeister, Georg (Hg.): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Karl Alber, 55–73.

63 Vgl. Becker, Ralf (2013): »Die Stellung des Menschen in der Natur«. In: Hartung, Gerald/Köchy, Kristian/Schmidt, Jan/Hofmeister, Georg (Hg.): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Karl Alber, 119–133.

64 Jonas 1979, 36.

65 Vgl. Hartung, Gerald/Köchy, Kristian/Schmidt, Jan/Hofmeister, Georg (Hg.) (2013): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Karl Alber.

kend erkennen und wissenschaftlich erfassen kann. Wir Menschen sind (für Schelling wie für Jonas) die vollkommensten Wesen. Damit ist die Selbsterkenntnis als geistige, freie und leibliche Wesen der Ausgangspunkt der Depotenzierung. Noch in seinem Spätwerk hat Schelling die Perspektive betont, von der menschlichen Freiheit her »Natur als depotenzierte Freiheit zu denken und in diesem Gesichtspunkt sich der Verwandtschaft mit ihr zu versichern.«⁶⁶ In diesem Sinne schreibt Jonas: »Vielleicht ist in einem richtig verstandenen Sinne der Mensch doch das Maß aller Dinge [...] durch das Paradigma seiner psychophysischen Totalität, die das Maximum uns bekannter, konkreter ontologischer Vollständigkeit darstellt, von dem aus die Klassen des Seins durch fortschreitende ontologische Abzüge bis zum Minimum der bloßen Elementar-Materie reduktiv bestimmt werden (anstatt daß die vollständigste von dieser Basis her durch kumulative Hinzusetzung aufgebaut wird).«⁶⁷

Naturgeschichtlich betrachtet, ist *Homo sapiens sapiens* ein spätes Produkt der Evolution und als Spezies nicht älter als etwa 300.000 Jahre. Naturethisch betrachtet, ist der anatomisch moderne Mensch der Ausgangspunkt, »von dem aus« Abzüge, d.h. Depotenzierungen vorgenommen werden (sollen). In diesem Sinne ist die Anthropozentrik der Biozentrik *methodisch* eingeschrieben. Wir steigen die Lebensleiter des »organischen Seins«⁶⁸ also nicht hinauf (*anabasis*), sondern vom »Maximum« sukzessive bis zum »Minimum« hinab (*katabasis*).⁶⁹ Hierbei nehmen wir vielerlei Abstriche vor: Viele Tiere sind kommunikative, aber keines ist ein diskursives Wesen⁷⁰, viele Tiere haben kein Selbstbewusstsein, nicht alle Tiere sind schmerzempfindlich, Pflanzen haben kein Bewusstsein usw. Manche Abstriche beziehen sich graduell auf »mehr oder weniger«. Aus diesen

66 Mutschler, Hans-Dieter (1990): *Spekulative und empirische Physik*. Stuttgart: Kohlhammer, 129.

67 Jonas 1973, 39.

68 Ebd., 41.

69 Dies kann wiederum als Unterschied zur Programmatik der Naturphilosophie bei Schelling angesehen werden, der in seiner Naturphilosophie auf einen Anfangs- bzw. Nullpunkt der Natur (Raum, Zeit, Materie) zurückspringt, um von dort die Leiter zum Menschen wieder aufzusteigen. Vgl. Schelling, F.W.J. ([1801]1859): *Darstellung meines Systems der Philosophie* (= *Schellings sämtliche Werke* 1/4). Stuttgart/Augsburg, 105–213.

70 Vgl. Ott, Konrad (2015): »Kommunikation, Sprache und das Inklusionsproblem der Umweltethik«. *Zeitschrift für Semiotik* 37(3–4), 151–169.

Abstrichen ergibt sich eine komplexe und graduelle Ontologie der Lebewesen bis hinab zu den Bakterien, die einen Gradualismus auch in der Ethik nahelegt. Warum sollte eine graduelle Ontologie der Lebewesen mit einer egalitären Ethik gleichen moralischen Selbstwertes für alle Lebewesen kombiniert werden? Dies ist angesichts der Diversität der Lebewesen kontraintuitiv. Es steht auch nicht fest, dass der Begriff des moralischen Selbstwertes ein binär codierter Begriff ist, der keine Abstufungen erlaubt. Wenn es nämlich moralisch relevante Eigenschaften sind, die über die Zuerkennung von moralischem Selbstwert entscheiden, und wenn diese Eigenschaften bei Lebewesen graduell vorkommen und auch fehlen können, so ist der Gradualismus konzeptionell plausibler.

3.2. Teleologie und Lebensdrang

Diese Abstriche behalten auch Eigenschaften zurück, die wir an uns selbst kennen. Wir haben nicht nur den Neocortex, sondern ein Stammhirn. Auch unser Körper hat Gewebe, Magen, Geschlechtsorgane, Fußnägel, Haare usw. Viele unserer Zelltypen finden sich im Tierreich. Unsere Vitalität ist stark durch somatische Komponenten geprägt: Atmung, Verdauung, Durchblutung usw. Auch die Grenze zwischen Innen und Außen, auf deren biologische Bedeutung Plessner⁷¹ hingewiesen hat, teilen wir mit Lebewesen. Das Verhältnis des äußerlich begrenzten Körpers zu seiner Grenze variiert freilich unter Lebewesen. Das einzellige Lebewesen steht in einem anderen Verhältnis zu seiner Zellmembran als der Vogel zu seinem Gefieder und der Bär zu seinem Fell. Elementare Gemeinsamkeiten, die nach vielen Abzügen zurückbleiben, teilen wir mit vielen oder gar allen Lebewesen »[...] je tiefer wir auf der Lebensleiter hinabsteigen. [...] Aber immer ist die Zielstrebigkeit des Organismus als solchen da und sein Drang zum Leben: wirksam schon in aller vegetativen Tendenz, erwachend zu urtümlichem Gewahrsein in den dunklen Reflexen, in der antwortenden Reizbarkeit niedriger Organismen; mehr noch in Drang und Mühe und Lust und Angst tierischen, mit Bewegung und Sinnlichkeit begabten Lebens; schließlich zu

71 Vgl. Plessner, Helmuth (1975) [1928]: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: De Gruyter, 99–105.

reflexiver Helle gelangend im Bewusstsein, Wille und Denken des Menschen – all diese sind innerliche Aspekte der teleologischen Seite in der Natur der Materie«. ⁷²

Die Katabasis auf der Lebensleiter stößt somit auf etwas, das nach vielerlei Abzügen und Abstrichen als ein vitalistisches Minimum bleibt: »Lebensdrang«. Jonas spricht vom »Drang« statt, wie Schweitzer, vom »Willen zum Leben«. Dies ist insofern vorteilhaft, als der Begriff des Willens immer das Moment des Bewussten mit sich führt; der des Dranges hingegen nicht. So fragt sich, ob Lebensdrang eine moralisch relevante Eigenschaft ist. Lebensdrang wäre eine objektive Eigenschaft aller Lebewesen, der immer ein schwaches Interesse korrespondiert, dass dieser Drang nicht unterbunden oder eingeschränkt werden möge.

Lebensdrang ist immer auch Zielstrebigkeit. Was »immer da ist«, ist also Lebensdrang »und« Zielstrebigkeit. Damit vertritt Jonas das teleologische Argument. Das teleologische Argument nimmt die Zielgerichtetheit organischen Verhaltens als hinreichende moralisch relevante Eigenschaft an. Dies zwingt sie, Finalursachen in Lebewesen zu unterstellen. Dieses Problem steht auch im Mittelpunkt der Theorie der Lebewesen bei Kant (hierzu umfassend Löw 1980) ⁷³, wie der einleitende § 61 der Kritik der teleologischen Urteilskraft unterstreicht. ⁷⁴ Es ist in der Geschichte der Philosophie seit Aristoteles diskutiert ⁷⁵ und auch in der theoretischen Biologie des 20. Jahrhunderts vielfach behandelt worden. ⁷⁶ Mit Kant (*Kritik der Urteilskraft*, §§ 66–68) und Mayr ⁷⁷ können wir behaupten, dass eine teleonome und teleologische Sprache in der Biologie zulässig ist, sofern man sie nur auf organismisches Verhalten und nicht auf den evolutionären Prozess insgesamt bezieht. Die Evolution kennt keine Endabsichten und hat auch keinen »geheimen Plan« (Kant). Während bei Kant die Teleologie primär als Prinzip der Identifikation und Beschreibung von Organismen, nicht aber als deren Erklärung fungiert, geht

72 Jonas 1973, 142.

73 Vgl. Löw, Reinhard (1980): *Philosophie des Lebendigen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

74 AA V, 359–361.

75 Vgl. Spaemann, Robert/Löw, Reinhard (1981): *Die Frage Wozu?* München: Piper.

76 Vgl Mayr 1991.

77 Vgl. ebd., Kap. 3.

Jonas über diese kantische These der regulativen Idee hinaus, wenn er »Teleologie als Kausalmodus der Natur« zulässt. »Es gibt keinen Organismus ohne Teleologie; es gibt keine Teleologie ohne Innerlichkeit; und: Leben kann nur von Leben erkannt werden.«⁷⁸ Dies sind (zu) starke Thesen, denn die allermeisten Organismen weisen keine Innerlichkeit (im üblichen Verständnis des Wortes) auf. Der Zellkern ist nicht die »Innerlichkeit« der Zelle.

Die gebräuchliche Unterscheidung zwischen »teleologisch«, »teleonom« und »teleomatisch« bezieht sich auf die Abstriche: als intentionale, zweckrational denkende und handelnde Wesen sind Menschen maximal »teleologisch« verfasst, während diese teleologische Verfasstheit im Tierreich abnimmt und bei Pflanzen, Pilzen und Bakterien minimal wird. Je weiter man in der »*katabasis*« hinuntersteigt, umso dominanter wird die funktionale Teleomatik instinktiv oder durch genetische Programme gesteuerter organismischer Abläufe.

Diese Nuancierung zeigt auf, dass die Unterscheidung zwischen Zwecken »im praktischen Sinn« und Zwecken »im funktionalen Sinn«⁷⁹ zu grob gefasst ist. Zwischen Handlungen (praktische Teleologie) und Zuständen eines ereignishaften organismischen Geschehens (funktionale Teleonomie) gibt es organismisches Verhalten, das in beiden Hinsichten erfasst werden kann. Neuere zoologische Studien zeigen bei manchen Tieren echte teleologische Verhaltensqua Handlungsweisen (Affen, Krähen, Delphine, Ratten usw.)⁸⁰. Diese »*agency aspects*« nehmen allmählich ab, so dass die Grenze zwischen teleologischem und teleonomem Verhalten verschwimmt. Die Schildkröte, die an den Strand kommt, um Eier zu legen; die Eichhörnchen, die Vorräte für den Winter anlegen; die Ratten, die sich mit verstümmelten Krebsen bevorraten und bei denen ein altes Tier womöglich vergiftete Nahrung »vorkostet«; Balztänze, Nestbau, Brutpflege, Warnrufe, Rudelbildung; alte Affenweibchen, die ein neues Alpha-Männchen daran hindern, junge Äffchen zu töten, die

78 Jonas 1973, 142.

79 Krebs, Angelika (2000): »Das teleologische Argument in der Naturethik«. In Ott, Konrad/Gorke, Martin (Hg.): *Spektrum der Umweltethik*. Marburg: Metropolis, 72.

80 Vgl. Huber, Ludwig (2022): *Das rationale Tier*. Berlin: Suhrkamp.

noch vom Vorgänger gezeugt wurden⁸¹; der sog. Baldwin-Effekt der Weitergabe von adaptiven Lernerfahrungen⁸², die Überwinterung einstiger Zugvögel und vieles mehr geben Hinweise darauf, dass bei den Chordata vieles vorkommt, was weniger als intentional-zweckgerichtete Handlung und deutlich mehr als ereignishaftes Geschehen ist. Der Balzruf ist weniger intentional als ein Heiratsantrag und mehr als Windbestäubung. Auch Teleonomie ist graduell zu verstehen. Auch beim teleonomen Verhalten müssen epistemische Abstriche gemacht werden, die bis zur »Null- Linie« führen: Qualen und Muscheln sind nicht im gleichen Sinn teleonom verfasst wie Libellen. Bei Pflanzen, Pilzen, Flechten, Zooplankton und Mikroeukaryoten wird das Moment der Ereignishaftigkeit dominant und die teleonome Betrachtungsweise wird zunehmend abstrakt. Ob Prozesse wie etwa Gametogenese, Steroidsynthese, Mitose und Meiose als teleonomes Verhalten zu verstehen sind, ist fraglich; hier dominiert der Aspekt des kausal- funktionalen Geschehens. Die »*scala naturae*« der Lebewesen führen bis zu den molekularen Wurzeln des Lebendigen hinab, die in Biochemie übergehen.⁸³

Somit dürfen wir die Arten und Weisen des zielstrebigsten Lebensdranges, die wir an uns selbst kennen, nicht in alle Organismen (anthropomorphisierend) hineinprojizieren. Für Jonas ist hingegen die Teleologie menschlicher Intentionalität das »Zeugnis« dafür, dass teleologisches Verhalten unter Lebewesen weit verbreitet ist: Es gelte, die »Anwesenheit zweckgerichteter Innerlichkeit [...] im Menschen als gültiges Zeugnis für die Natur jener weiteren Wirklichkeit zu verstehen, die sie aus sich hervorgehen ließ, und das, was sie in sich selbst offenbart, als Teil der allgemeinen Evidenz anzunehmen.«⁸⁴ Jonas spricht von einem »gültigen Zeugnis«. Den Stoffwechsel und die Innen-Außen-Grenze kennen wir ebenfalls »kraft der unmittelbaren Zeugenschaft unseres Leibes.«⁸⁵ In unserer Selbsterfahrung haben wir »gleichsam Gucklöcher in die Innerlichkeit der Sub-

81 Vgl. Sommer, Volker (1996): *Heilige Egoisten. Die Soziobiologie indischer Tempelaffen*. München: C.H.Beck.

82 Vgl. Weber, Bruce/Depew, David (Hg.) (2007): *Evolution and Learning*. Cambridge/MA: MIT Press.

83 Vgl. Küppers, Bernd-Olaf (1986): *Der Ursprung biologischer Information*. München: Piper.

84 Jonas 1973, 59.

85 Jonas 1973, 142.

stanz.«⁸⁶ Diese Verbindung aus »Gucklöchern« und »Zeugenschaft« ist epistemisch obskur. In dieser Perspektive ist jedes »fühlende und strebende Wesen nicht nur ein Zweck der Natur, sondern auch ein Zweck an sich selbst, nämlich sein eigener Zweck.«⁸⁷ Hier vertritt Jonas das »goodness«-Argument. Selbstzweckhafte Wesen haben ein eigenes »Gutes«, das nicht instrumentell gut für andere Lebewesen ist.

3.3 Selbstbejahung des Lebens als »Sollenskraft für den Menschen«

Jonas entnimmt der Zielstrebigkeit von Organismen eine ontologische Differenz, die ethisch bedeutsam ist. In der Zielstrebigkeit »sehen« wir die »grundsätzliche Selbstbejahung« des Lebens, denn »[i]n jedem Zweck erklärt sich das Sein für sich selbst und gegen das Nichts.«⁸⁸ Diese Selbstbejahung ist ontologisch-axiologisch: Lebendiges ist besser als Lebloses. Damit ist die Umwandlung von Lebendigem in Totes *prima facie* axiologisch schlecht. Diese ontologisch-axiologische Selbstbejahung, die sich in Vitalvollzügen performativ gleichsam selbsterklärend unter Beweis stellt, muss als moralisch relevant anerkannt werden; ihr kommt für Jonas eine »Sollenskraft«^{89,90} zu. Das, was ontologisch von Wert ist, ist für moralische Personen normativ relevant: Das ontologisch Gute nimmt uns moralisch in die Pflicht. Weil wir Lebloses nicht beleben können⁹¹, aber Lebewesen töten können, wird in eine Asymmetrie eingespannt, in der das Tötungsverbot relevant wird: *Nimm kein Leben ohne Grund!* Die Selbstbejahung des Lebens in Verbindung mit methodischer Depotenzen, teleologischem Argument und der Auffassung von Organismen als Zweck an sich selbst sind die Grundlage von Jonas' Biozentrik.

86 Ebd., 142.

87 Jonas 1979, 157.

88 Ebd., 155.

89 Ebd., 157.

90 Engels 2016, 164.

91 Oder dies zumindest bis vor der Entwicklung einer synthetischen Biologie nicht vermochten, siehe die Beiträge in Giese, Bernd et al. (Hg.) (2015): *Synthetic Biology*. Cham: Springer..

4. Paul Taylor

Paul Taylors »*Respect for Nature*« (1986) zählt zu den bedeutenden Monographien der Umweltethik. Es ist eines der Bücher, denen die Umweltethik den Rang einer Disziplin verdankt. Taylors Begründung erfolgt über die Konzeption eines »*biocentric outlook on nature*«, der vier Komponenten enthält, die die Grundhaltung des »*respect for nature*« pragmatisch implizieren (so auch Taylor 1981). Dieser Respekt verpflichtet, allen Lebewesen den gleichen moralischen Selbstwert zuzuerkennen. Taylor vertritt somit einen egalitären Biozentrismus. Die Annahme des »*biocentric outlook*« impliziert »a total reordering of our moral universe.«⁹² Die entscheidende Frage ist, aus welchen Gründen rationale Personen den »*biocentric outlook on nature*« (BON) entweder annehmen können oder auf dessen Annahme zu verpflichten sind. Ich gehe in diesem Abschnitt nur auf die Begründung ein und lasse die praktische Seite der Naturethik Taylors (Handlungsprinzipien, Konfliktlösung, Tugenden) beiseite. Ich fokussiere zunächst die vier Komponenten und wende mich hernach der Frage zu, warum BON gewählt werden kann, soll oder muss. BON setzt sich aus vier Komponenten zusammen: 1) Earth's Community of Life, 2) Natural World as a System of Interdependence, 3) Individual Organisms as Teleological Centers of Life und 4) Denial of Human Superiority.

4.1 Planetarische Lebensgemeinschaft

Die erste Komponente behauptet, dass Menschen mit allen anderen Lebewesen eine Gemeinschaft bilden. Es handelt sich nicht um eine natürliche oder evolutionäre Lebensgemeinschaft, sondern um eine normativ konstituierte Gemeinschaft. Taylor zufolge teilen wir mit allen anderen Lebewesen eine besondere Form der Freiheit. »We humans are united with other forms of life under this concept of freedom.«⁹³ Alle Lebewesen sind in diesem Sinne »equal fellows.«⁹⁴

92 Taylor 1986, 134.

93 Ebd., III.

94 Ebd., 101.

In addition to free will, autonomy, and social freedom, there is a fourth sense in which human beings can be said to be free (or unfree). This meaning of freedom applies equally to nonhuman living things. [...] The sense of freedom concerned here makes it equivalent to absence of constraint.⁹⁵

Ich übersetze »constraints« mit »Einschränkungen«. Verhaltensspielräume können also bei Menschen und bei nicht-menschlichen Lebewesen eingeschränkt werden, etwa wenn man einen Panther in einen engen Käfig sperrt. Das Eingesperrt-Sein ist eine paradigmatische Form der Einschränkung. Taylor unterscheidet vier Unterformen dieser Freiheit.

Interessanterweise entstammen alle Beispiele in drei Unterformen der Menschenwelt⁹⁶; lediglich in der Unterform »*external positive*« kommen auch Tiere oder Pflanzen in Betracht (»*barbed wire fences*«, »*being eaten*«). Der Versuch, die »absence of a proper chemical balance in an organism«⁹⁷ als ein »internal negative constraint« zu verstehen, ist ebenso wenig abwegig wie die Deutung von Tier- oder Pflanzenkrankheiten als Einschränkungen. Der Lebensdrang der Organismen stößt auf vielerlei Widerstände.

Das »absence-of-constraint«-Argument setzt das teleologische Argument voraus: »Not being constrained [...] to be able to pursue one's ends.«⁹⁸ In der Idee, dass alle Organismen auf ein eigenes »good« ausgerichtet sind, ist das teleologische Argument präsupponiert: »An organism may be said to be free if it has the ability and opportunity to promote or protect its good.«⁹⁹ »Everything that is alive can be correctly said to have a good.«¹⁰⁰ Die Begriffe »*pursue own ends*« und »*good of its own*« werden mit »*absence of constraints*« konzeptionell verschränkt. Dies führt zur dritten Komponente.

95 Ebd., 106.

96 Vgl. Ebd., 107–108.

97 Ebd., 110.

98 Ebd., 108.

99 Ebd., 109.

100 Ebd., 104.

4.2 Menschen als Teil der Natur

»What happens to one will have consequences for others. It is for this reason that the entire biosphere of our planet comprises a single unified whole. [...] We will see ourselves as an integral part of the system of nature.«¹⁰¹ Diese Komponente macht den Menschen zum »Teil der Natur«. Nun hängt in der Natur vieles mit vielem, aber nicht alles mit allem zusammen. Ich möchte die vielfältigen Vernetzungen und Wechselwirkungen im Gefüge der Biosphäre nicht leugnen, sondern fragen, ob diese Annahme für die Begründung der Biozentrik überhaupt etwas austrägt. Aus einem systemisch-holistischen Geflecht wechselseitiger Abhängigkeiten folgt nicht, dass alle Elemente dieses Geflecht einen moralischen Selbstwert aufweisen. Diese Komponente erscheint für die Begründung der Biozentrik entbehrlich. Freilich bleibt die Frage zurück, welche Rolle die Menschheit innerhalb dieses biosphärischen Geflechts (nicht) spielen sollte. Aber die Biozentrik ist nur eine von mehreren Antworten auf diese Frage.

4.3. Individuelle Teleologie

Die dritte Komponente ist begründungstheoretisch zentral.

All organisms [...] are teleological centers of life in the sense that each is a unified, coherently ordered system of goal-oriented activity that has a constant tendency to protect and maintain the organism's existence. [...] Under this conception of individual living things, each is seen to have a single, unique point of view.¹⁰²

Einzelorganismen sind nie bloße »*token of a type*«. Taylor verwendet die Ausdrücke »*particular*«, »*singularity*«, »*uniqueness*«, »*individual*« synonym. Damit wird aus der Einzelheit eines Organismus dessen Einzigartigkeit, Unersetzbarkeit und Individualität. »To be aware of it (die Welt – KO) not only as a center of life, but as the particular center of life.«¹⁰³ Diese Sichtweise wird »*scientists*«¹⁰⁴ und »*amateur*

101 Taylor 1986, 117.

102 Taylor 1986, 122.

103 Ebd., 123.

104 Ebd., 120.

naturalists«¹⁰⁵ zugeschrieben. Mit Blick etwa auf Entomologen oder Lichenologen bin ich skeptisch, ob diese sich für die Individualität eines Insekts oder einer Flechte interessieren. Das »one« im nachfolgenden Zitat bezieht sich grammatisch jedenfalls auf einen »amateur naturalist«.

As one (!KO) becomes more and more familiar with the organism being observed, one acquires a sharpened awareness of the particular way it is living its life. [...] The organism comes to mean something to one as a unique, irreplaceable individual. Finally, one achieves a genuine understanding of its point of view. One can then imaginatively place oneself in the organism's situation and look at the world from its standpoint.¹⁰⁶

Der Fähigkeit der Einbildungskraft (»*imagination*«) des Amateurbiologen wird es zugetraut, nicht etwa nur die artspezifische Umwelt einer Spezies zu verstehen (was bereits an kognitive Grenzen stößt), sondern sich in Einzelorganismen bestimmter Spezies hineinzuversetzen, also zu verstehen, wie es ist, als dieser einzigartige Kaktus in der Welt zu sein. Die Einbildungskraft von Amateurbiologen ist eine denkbar unzuverlässige Instanz. Eine wissenschaftliche Tätigkeit ist dieses Hineinversetzen in individuelle Organismen aller Taxa nicht. Man sieht hier (analog zu Jonas' »Gucklöchern«) eine obskure Fähigkeit des Sich- Hinein-Versetzens.

Zudem wird vorausgesetzt, dass jeder Organismus einen »*point of view*« hat, von dem aus er seine Welt wahrnimmt. Aber trifft dies auf alle Organismen zu? Ich habe die Fähigkeit eines verspürenden Gewahrens von Außenwelt, das ich mit Whitehead als Prähension bezeichne, von Empfindungsfähigkeit unterschieden, die an ein zentrales Nervensystem gebunden ist.¹⁰⁷ Prähension ist Gewahren der Differenz von Innen und Außen. Beide Fähigkeiten kommen m.E. nur im Tierreich vor. Es gibt viele Spezies, denen es an einer eigenen Weltwahrnehmung mangelt oder fehlt. Ich würde Quallen, Milben, Erdwanzen, Moose, Flechten, Pilze, Bakterien usw. in diese Kategorie »Organismus ohne eigene Perspektive« einordnen. Wenn die Spezies generell keine Perspektive aufweist, kann von einer individuellen Perspektive nicht ernsthaft die Rede sein. Dann scheidet auch

105 Ebd.

106 Ebd.

107 Vgl. Ott, Konrad (2010): *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg: Junius, 143.

die Möglichkeit der Perspektivenübernahme aus. Diese Komponente des BON ist somit ontologisch und epistemisch höchst unplausibel.

4.4. Bestreitung der menschlichen Überlegenheit

Die letzte Komponente des BON bestreitet die Ansicht, Menschen seien anderen Organismen überlegen. Dies betrifft Merkmale wie die *logos*-Auszeichnung (Aristoteles), die Gottebendbildlichkeit (Genesis 1), Denkvermögen (Descartes), Vernunft (Kant) oder Diskursivität (Hegel, Habermas). Es trifft für Taylor zwar zu, dass andere Organismen über diese Eigenschaften nicht verfügen, aber daraus folgt keine Sonderstellung der Überlegenheit des Menschen.

Humans are claiming superiority over nonhumans from a strictly human point of view, that is, a point of view in which the good of humans is taken as the standard of judgement. [...] All we need to do is to look at the capacity of animals and plants from the standpoint of their good.¹⁰⁸

Alle Eigenschaften aller Spezies sind relativ zu ihren jeweiligen Lebens- und Gedeihens- Bedingungen. Für Lachse ist die Fähigkeit zu sprechen unerheblich; sie müssen Flüsse hinaufspringen können, um zu laichen. Wenn man mit Prädatoren nicht verhandeln kann, sind für Gazellen schnelle Hufe wichtiger als gute Gründe. »When superiority-claims are interpreted in this way, they are based on judgements of merit.«¹⁰⁹ Solche »*judgements of merit*« können die Überlegenheit einer Spezies über eine andere prinzipiell nicht begründen, da sie ausnahmslos relativ sind auf das »*good*« bestimmter Spezies und Einzelwesen. Auch die vierte Komponente supponiert Organismen als »*individual teleological centers of life*«. Damit steht und fällt BON mit seiner dritten Komponente. Taylor konzidiert, dass BON ein Weltbild ist, das mit anderen Weltbildern konkurriert. Eine biozentrische Ethik ist also solange nicht begründet, wie es Möglichkeiten gibt, andere Weltbilder zu wählen. Nun ist keine der vier Komponenten über Zweifel erhaben. Warum also soll man sich den BON zu eigen machen?

108 Taylor 1986, 130.

109 Ebd.

4.5 Wahl zwischen Weltbildern

Taylor konstruiert die Wahlsituation zwischen Weltbildern als eine zweistufige epistemische Situation. Wer begriffen hat, was es bedeutet, zwischen konkurrierenden Weltbildern zu wählen, der nimmt ein Interesse an deren Vernünftigkeit. Die erste Stufe der Wahl nennt Standards vernunftgemäßer Weltbilder, die viele Weltbilder erfüllen können. Taylors BON steht auf der ersten Stufe quasi gleichauf mit anderen Weltbildern. Deshalb ist eine zweite Stufe der Wahl vonnöten. Auf dieser zweiten Stufe geht es um ideale Bedingungen rationaler Wahl zwischen konkurrierenden Weltbildern. Taylor nennt drei Idealbedingungen: a) rationality, b) factual enlightenment und c) developed capacity of reality awareness.

Nur die dritte Bedingung gibt den Ausschlag. Sie ist daher für die Wahl des BON entscheidend. »The third ideal condition refers to a moral agent's capacity for heightened awareness of the reality of individual organisms' lives.«¹¹⁰ Diese entscheidende Idealbedingung ist identisch mit der dritten Komponente des BON selbst. Die dritte Komponente war schon intern sowohl ontologisch als epistemologisch obskur. Ontologisch betrachtet, fällt es schwer, Einzelwesen vieler Spezies einen besonderen »*point of view*« zu attestieren. Epistemologisch ist auf die Einbildungskraft von Hobbybiologen kein Verlass. Diese dritte Komponente wird gedoppelt zur idealen Bedingung der Wahl, die nun leichtfällt.

»The kind of reality awareness of individual organisms that is an aspect of an ideal competent judge has been described earlier in connection with the third component of the biocentric outlook.«¹¹¹ Wer glaubt, individuelle Perspektiven von teleologisch verfassten Einzelorganismen übernehmen zu können, der wird sich selbst die »*reality awareness*« zuschreiben, die nunmehr als Bedingung der Wahl zwischen Weltbildern gilt. Der »*ideal competent judge*« fällt mit dem »*amateur naturalist*« zusammen (und beide mit dem »*moral agent*«). »To know all that is relevant to evaluating a world view requires having this special kind of knowledge concerning the reality of organisms' lives.«¹¹² Dieses »Spezialwissen« ist das, was man

110 Taylor 1986, 164.

111 Ebd., 164–165.

112 Ebd., 165.

braucht, um zwischen Weltbildern zu wählen. Diese Doppelung der »*reality awareness*« macht die Wahlsituation auf vitiöse Weise zirkulär. Damit ist Taylors Begründung (krachend) gescheitert.

Deshalb stimmt es nicht, wenn Taylor schreibt: »The second step of the argument is now in order.«¹¹³ Hält man Taylors Begründung für gescheitert, so kann dessen Ethik als Musterbeispiel für eine Verbindung aus a) unzulänglicher Begründung mit b) weitreichenden Konsequenzen gelten: »a total reordering of our moral universe.«¹¹⁴ Taylor öffnet in der Kasuistik eine Art »Schlupfloch«, um extrem kontraintuitive Konsequenzen abzuwehren: Wenn Personen die Grundhaltung des »*respect for nature*« angenommen haben, aber auf bestimmte kulturelle Praktiken nicht verzichten können oder wollen, so dürfen sie diese Praktiken beibehalten, wenn es im Geiste des »*respect for nature*« geschieht (Gärtnern, Weinbau, Mähen des Rasens für sportliche Zwecke usw.). Dieses Problem stellt sich für uns nicht. Das moralische Universum bedarf keiner Grundrevision aufgrund eines zirkulären Arguments zugunsten eines in sich fragwürdigen Weltbildes. Zu diesem Urteil gelangt man, ohne auf die metaethische Frage nach Weltbild-Ethiken eingehen zu müssen.

5. Nicholas Agar

Agars Buch »*Life's Intrinsic Value*« (2001) ist der wohl interessanteste neuere Versuch der Begründung der Biozentrik. Er verzichtet auf das »klassische« teleologische Argument. Das Argument des Buches baut eine Brücke zwischen den Entitäten einer natürlichen Welt und der Art und Weise, wie sie von Wissenschaftlern (hier: Biologen) beschrieben werden einerseits, und andererseits psychologischen Konzepten, die bestimmen, welche Arten von Entitäten moralisch selbstwerthaft sind. »We need a theory that bridges the gap between life and the psychological view about intrinsic value.«¹¹⁵ Benötigt werden »plausible naturalizations of value-laden folk psychological notions.«¹¹⁶

113 Ebd.

114 Ebd., 134.

115 Agar 2001, 90.

116 Ebd., 88.

Es geht um einen kontrollierten Prozess der Annäherung von zwei Seiten an einen Lösungspunkt. Von der Seite der »folk psychology« aus geht es darum, wer direkte moralische Berücksichtigung in einem näher zu bestimmenden Ausmaß verdient. Kandidaten für solche »deservers« sind »mind«, »sentience« und »consciousness«. Diese »deservers« führen aber nur bis zum Sentientismus. »Even the less perfect deservers are candidates for a degree of moral consideration«. Von der Seite der Wissenschaft werden von Agar »representational goals« eingeführt. Organismen verfügen über Sensoren und über Auslöser für Bewegungen. Die Struktur, die beides koppelt, wird als »Repräsentation« bezeichnet. »We can call the structure linking the sensor of the ecologically salient environmental property to the movement producer, a *representation*. [...] A representation is a structure whose biofunction is to appropriately modify or funnel the impact forces through to movement or change.«¹¹⁷ Repräsentationen gelten als »plausible naturalization« (Agar) eines laienhaften Konzepts rudimentärer mentaler Zustände genau dann, wenn die Funktion derjenigen Elemente, die einen Organismus gegenüber anderen Organismen auszeichnen, z.B. aktiv an dem Erhalt seiner Umwelt mitzuwirken und Leben zu fördern, mit der Funktion gedachter Begriffe, wie sie in der Moralphysikologie tradiert werden, zur Deckung kommt. Solche Versuche, moralisch relevante Begriffe durch Strukturierung biologischer Prozesse detektierbar zu machen, geben Raum für eine objektive Identifikation von moralisch relevanten Kandidaten und deren Eigenschaften. Representationen sind »conceptual descendants« und »deservers« zugleich. »All the representationally alive are, therefore, candidates for some value attaching to the ordinary language notion.«¹¹⁸

Man kann die Struktur der Repräsentation als abgeschwächte Variante einer teleonomischen Betrachtungsweise verstehen, die Agar »biofunction« nennt: »Biofunctional representers possess goals directed towards the environment.«¹¹⁹ Diese Ziele sind »biopreferences«. »Living things are valuable by virtue of their representationally characterized biopreferences.«¹²⁰ Dies führt Agar zu einem

117 Ebd., 91.

118 Ebd., 94.

119 Ebd.

120 Ebd., 101.

moralischen Vorschlag: »I propose an identification of an organism's moral good with its content-characterized biopreference.«¹²¹ Dies erinnert an Taylors Aufsatz, in dem Taylor »good of its own«¹²² als Grundlage für moralischen Selbstwert einführte. Das Wohlergehen eines jeden Organismus ist also auch für Agar moralisch zu berücksichtigen. Man sieht, dass das »goodness«-Argument auch von Agar vertreten wird. Und wie die Ökonomen sagen: »Preferences are to count«, so kann Agar sagen: »Biopreferences are to count morally«. Agar ist sich der ungeheuren Anzahl an Organismen bewusst. Es existieren »trillions of separately biocentrally valuable things.«¹²³ Er befürchtet eine Erschöpfung der motivationalen Kräfte, die moralisch berücksichtigen zu sollen¹²⁴ und plädiert für einen Gradualismus. »We spread value broadly but unevenly throughout the living world.«¹²⁵ Und weil wir keine »omniscient biocentric Gods« (Agar) sind, können wir nicht überblicken, welche Auswirkungen unsere Handlungen auf die ungeheure Vielzahl von Lebewesen haben. Dieses Problem stellt sich für jeden konsequentialistischen Biozentrismus.¹²⁶ Für praktische Zwecke schlägt Agar vor »(to) focus on species and ecosystems enables us to summarize individual value.«¹²⁷ Die Biozentrik ist lebenspraktisch und naturschutzpolitisch extrem komplex und kontraintuitiv. Für praktische Fragen sollen wir uns an aggregierten Entitäten orientieren. Die Arten und Weisen dieses ›Summierens‹ bleiben bei Agar unbestimmt.

6. Jon Wetlesen und moralische Selbstachtung

Jon Wetlesens Aufsatz »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument« (1999) ist bemerkenswert, weil er von einer allgemein verbindlichen Begründung der Biozentrik abrückt und der biozentrischen Intuitionen stattdessen einen Platz in einer Konzeption moralischer Selbstachtung einräumt.

121 Ebd., 94.

122 Taylor, Paul (1981): »The Ethics of Respect for Nature«. *Environmental Ethics* 3(3), 201.

123 Agar 2001, 156.

124 Vgl. Ebd., 169.

125 Ebd. 97.

126 Vgl. Attfield 2014, 44.

127 Agar 2001, 159.

Wetlesen knüpft an Korsgaards »endorsement«-Theorie des praktischen Selbstverständnisses an, die Wetlesen zwischen dem Universalismus der Diskursethik und dem Partikularismus von Aristoteles platziert. Im Unterschied zu Habermas bleibt bei Wetlesen in unseren moralischen Diskursen der Hintergrund unseres Selbstverständnisses präsent: »the horizon of what we have endorsed and identified ourselves with earlier in life.«¹²⁸ Die wörtliche Bedeutung von »endorsement« ist »quittierende Unterschrift«. »Endorsements« konstituieren die je eigene Selbstachtung (»moral self-esteem«). Man sagt dann, dass dieses oder jenes »mit mir nicht zu machen ist«. Selbstachtung ist bekanntlich bei Rawls das wichtigste Grundgut.¹²⁹ Das Konzept von »moral self-esteem« konstituiert ein Grenzgebiet zwischen verbindlichen moralischen Pflichten einerseits und existentiell-tugendethischen Fragen andererseits. Das Gebiet von »self-esteem« ist nicht der Bereich meritorischen oder supererogatorischen Handelns. Ich möchte es als den Bereich existentieller »commitments« deuten. In diesem Bereich verspürt man moralisch gefärbte Nötigungen, ohne diese Nötigungen allen anderen Akteuren in allen ähnlichen Situationen zur Pflicht zu machen. In diesen »commitments« verschränkt sich Deontologie mit Tugendethik. Die moralisch relevanten Eigenschaften, die von Physiozentrikern vorgeschlagen werden, können im Lichte der jeweiligen »endorsement« bewertet werden, auf denen die Selbstachtung beruht. Wetlesens naturethischer Ausgangspunkt ist der »conatus« (Spinoza), das Streben nach Selbsterhaltung, mit dem wir in unserem leiblichen Dasein vertraut sind. Dies ist ähnlich wie bei Schweitzer und Jonas. Wetlesen meint unter Verweis auf Callicott, dass Biozentrik auch als »conativism«¹³⁰ bezeichnet werden könnte. Wenn wir das Inklusionsproblem erörtern, führen wir eine »conativistische« Ontologie ein. Der »conatus« ist »goal-directed striving«,¹³¹ also teleologisch. Wetlesen argumentiert mit Spinoza, dass der »conatus«¹³² die Stufen des Willens (beim Menschen) und des Bedürfnisses (beim Tier) annehmen

128 Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument«, *Environmental Values* 8(3), 310.

129 Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Oxford: Harvard University Press, § 67.

130 Wetlesen 1999, 307.

131 Ebd.

132 Ebd., 308.

kann, aber auch generisch als »*appetite*«¹³³ verstanden werden kann. Das »*biocentric endorsement*« gründet letztlich an der fundamentalen Gemeinsamkeit des Strebens nach Selbsterhaltung.

In the first place, I must endorse these properties and recognize that they have a place within my own personal identity, and secondly, I must recognize that there is in fact a similarity between these properties of mine and those of certain other living beings. [...] It is a kind of existential question with a certain leeway of choice. It seems, in general, that the more inclusive my identity, the more I will be inclined to accept a biocentric position.¹³⁴

Folgt man Wetlesen, so kann man einen Bereich in der näheren Umgebung des Kernbereiches von Moralität auszeichnen, der »*endorsements*«, »*self-esteem*«, »*commitments*« und existentielle Haltungen beinhaltet. In diesem Bereich gibt es kein kategorisches Sollen, sondern existentielle Spielräume des Ermessens. So könnte man bestimmten Lebewesen den Selbstwert auch absprechen oder einen Gradualismus vertreten, in der die überwiegende Zahl der Lebewesen kaum oder praktisch nicht berücksichtigt wird. Diese Lösung ist keine moralische Willkür, sofern ein diskursethisch bestimmter Kernbereich der Moralität Bestand hat.¹³⁵ Wir haben außerhalb des Kernbereiches Freiheiten, Linien in der »*map of moral significance*«¹³⁶ zu ziehen. In diesem Bereich ist eine Haltung vertretbar, die von Biophilie^{137,138} und tiefer Lebensbejahung (Schweitzer) nicht mehr scharf zu unterscheiden ist. Dies wird deutlich, wenn Wetlesen meint, unser praktisches Selbstverständnis (»*practical identity*«) »*becomes an organ for tuning in to the situation of living beings who are not persons, enabling us to have empathy with their desires and needs, and to have sympathy with their joys and sorrows or with their beneficial or harmful states.*«¹³⁹ Wir werden

133 Ebd.

134 Ebd., 310.

135 Vgl. Ott 2008b.

136 Muraca, Barbara (2011): »The Map of Moral Significance«. *Environmental Values* 20(3), 375–396.

137 Vgl. Fromm, Erich (1974): *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Stuttgart: Deutsche Verlags Anstalt.

138 Vgl. Wilson, Edward O. (1984): *Biophilia: The human bond with other species*. Cambridge/MA: Harvard University Press.

139 Wetlesen 1999, 311.

existentiell resonant für Naturwesen und ihre Belange, nehmen diese Resonanz in unser praktisches Selbstverständnis auf und ändern unsere Umgangsweisen mit Lebewesen. Dies ähnelt den Transformationswerten bei Norton.¹⁴⁰

7. Transformation der Biozentrik

Die Biozentrik muss in die Konzeption »tiefe Anthropozentrik plus x« eingegliedert werden.¹⁴¹ Das »plus x« bezieht sich auf die Lösung des Inklusionsproblems. Da ich eine graduelle Zoozentrik und das Kriterium des spürenden Gewahrens verteidigen möchte, geht es nur noch um den möglichen Schritt in die Biozentrik. Wenn verschiedene Anläufe zur Begründung einer bestimmten Lösung eines moralischen Problems unternommen werden (hier: biozentrische Lösung des Inklusionsproblems), so ist es ausreichend, wenn nur genau eine Lösung erfolgreich wäre. »Erfolgreich« im strengen Sinne wäre »einwandfrei und zwingend«; »erfolgreich« im ermäßigten Sinne wären Grade der Plausibilität. Keine der untersuchten biozentrischen Positionen (Schweitzer, Jonas, Taylor, Agar) war erfolgreich im strengen Sinne. Schweitzers Ansatz ist sehr prämissenstark. Jonas »Gucklöcher« sind keine klaren mikroskopischen Linsen. Taylors Ansatz endet in Zirkularität. Agar kann nicht begreiflich machen, warum »*representational goals*« moralisch relevant sein sollen. Das »*goodness*«-Argument ruht auf einer objektivistischen Theorie moralischer Berücksichtigungswürdigkeit. Diese Theorie muss begreiflich machen, warum ein weit verstandenes »*flourishing*« auch dann moralisch relevant ist, wenn das Wesen nichts davon mitbekommt.

Die Biozentrik kann als Egalitarismus oder Gradualismus vertreten werden. Bei Schweitzer bleibt diese Alternative unentschieden. Dies liegt darin, dass bei Schweitzer die Ehrfurcht vor dem Leben nicht mit Normen, Kriterien, Abwägungsdirektiven und dergleichen untersetzt wird. Bei Jonas sehe ich einen Gradualismus vorliegen, der sich aus der Methodik der Depotenzenz ergibt. Agar ist Gra-

140 Vgl. Norton, Bryan (1988): *Why Preserve Natural Variety?*. New Jersey: Princeton University Press.

141 Ott 2021.

dualist¹⁴²; Wetlesen ebenfalls. Der einzige egalitäre Biozentriker ist Taylor, dessen Begründung fehlt.

Angesichts der Unterschiede zwischen, sagen wir, Sarcodina (Schleimtierchen), Zygomycota (Jochpilze), Bryophyta (Moose), Annelida (Ringelwürmer) und höheren Wirbel- und Säugetieren wirkt ein biozentrischer Egalitarismus abstrakt und zwanghaft. Die Unterschiede zwischen Lebewesen zwingen zu epistemischen Diskriminierungen und es ist gerade die Anerkennung dieser Unterschiede, die mit dem moralischen Gradualismus im Überlegungsgleichgewicht steht. Schon früh hat Lombardi¹⁴³ in Auseinandersetzung mit Taylors »denial«-Komponente¹⁴⁴ ein gradualistisches Verständnis von moralischem Selbstwert immer dann gerechtfertigt, wenn Unterschiede »in kind, not in degree« in den Reichen der Lebewesen auftreten. Ich würde diesen gradualistischen Grundsatz noch weiter abschwächen. Wir sollten nicht grundlos Lebewesen vernichten¹⁴⁵, aber die Anzahl der Gründe variiert entlang einer »scala naturae«. Auf dem Wege der »katabasis« nimmt die moralische Schuld erst allmählich und dann immer stärker ab; sie erreicht spätestens bei Pilzen asymptotisch die Null-Linie.

Der lange Weg der Untersuchung war nicht umsonst. Folgende Bestimmungen haben wir auf diesem Wege festhalten und mitnehmen können:

- Leben als Faszinosum und Mysterium (Schweitzer, Otto), als »Wunder«
- Deontische Erfahrung mit Lebewesen (Schweitzer, siehe auch Ott 2023)
- Lebewesen und ihr »good of their own« (»conatus«, »Lebensdrang«, »Wille zum Leben«)
- Teleologisches Verhalten von Organismen (Jonas, Taylor)
- Selbstbejahung des Lebens in seinen Vollzügen (Jonas)
- Existentielle Selbstachtung als »organ« der Resonanz für Lebewesen (Wetlesen).

142 Vgl. Agar 2001, 172.

143 Vgl. Lombardi, Louis (1983): »Inherent Worth, Respect, and Rights«. *Environmental Ethics* 5(3), 257–270.

144 Taylor 1981.

145 Vgl. Warren, Mary Anne (1997): *Moral Status*. Oxford: Clarendon Press, 149.

Aus diesen Bestimmungen heraus können wir versuchen, einen Schritt über Sentientismus und Zoozentrik hinauszugehen. *Die entscheidende Frage ist, ob dieser Schritt die Extension der »moral community« erweitert oder ob er aus der allgemein verbindlichen Moral hinausführt.* Gehen wir angesichts dieser Alternative noch einmal auf den Ausdruck »Ehrfurcht vor dem Leben« ein. Die Ehrfurcht ist ein Abkömmling der Gottesfurcht. Das Göttliche fasziniert und erschreckt zugleich (wie das Heilige bei Otto). Gottesfurcht wird biblisch als Weisheit (הַחֵמָה *ḥākhmāh*, Hi 28,28) beziehungsweise Anfang der Erkenntnis (דַּא'ת *da'at*, Spr 1,7) beschrieben. Sie umfasst den Gottesschrecken und Gottesverehrung.¹⁴⁶

Der Ausdruck »Ehrfurcht« findet sich auch bei Kant: »Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.*«¹⁴⁷ Wir haben also zwei Regungen des Gemüts (Gefühle) und zwei »Dinge«, ein äußeres und ein inneres. Beide werden mit dem Bewusstsein der eigenen Existenz unmittelbar verknüpft. Denken und Gefühl stehen im Verhältnis eines »je-mehrdesto-mehr«. Es scheint nicht so, als bezöge sich Bewunderung nur auf den Sternenhimmel und Ehrfurcht nur auf das moralische Gesetz. Beide Gemütsregungen beziehen sich auf beide »Dinge« und auf das »Nachdenken« über sie. Die Transzendentalphilosophie lässt in ihrem Kernbereich nur ein einziges Gefühl zu: nämlich das Gefühl der Achtung. Bewunderung und Ehrfurcht wären demnach zwei enge Verwandten der Achtung. Achtung vor der Majestät des Sittengesetzes ist eine Art der Ehrfurcht.

Das Ende der zweiten Kritik Kants kann mit der »vierten Kritik«¹⁴⁸ verknüpft werden, nämlich

der Theorie der Organismen in der »*Kritik der Urteilskraft*«. Kant lehnt die Maschinentheorie von Organismen ab und hofft bekanntlich auf den »Newton des Grashalmes«. Die Existenzweise

146 In Dtn 10,20f. stehen beide Aspekte von ירא *jr'* nebeneinander. Der Imperativ »Fürchte (ירא *jr'*) Gott!« steht unmittelbar neben der Erinnerung an die »großen« und »furchtbaren« (ירא *jr'*) Taten JHWHs.

147 Kant 2000, 300; KpV, A 289; im Original gesperrt.

148 Ich übernehme diese Interpretation von Dirk Westerkamp (Christian-Albrechts-Universität zu Kiel).

von Organismen unterscheidet sich für Kant von der Himmelsmechanik dadurch, dass Organismen durch teleologische, autopoietische und selbstregulative Begriffe beschrieben werden können und »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« aufweisen. »Ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es *von sich selbst* (obgleich in zweifachem Sinne) *Ursache und Wirkung ist.*«¹⁴⁹ Organismen sind »selbsthaft« ohne bewusstes Selbst. Sie reproduzieren sich für Kant als Individuen durch Stoffwechsel und als Gattung durch Fortpflanzung. Beide Merkmale fehlen abiotischen Entitäten. Lebewesen verhalten »sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung.«¹⁵⁰ Aufgrund dessen kann die Biologie auf die Perspektive des »*nexus finalis*« und damit eine finalursächliche, teleologische und teleonome Sprechweise nicht verzichten, obschon die theoretische Vernunft in der Natur nur Kausalursachen als Erklärungen und Begründung zulassen kann (»*causa efficiens*«). Der inneren Naturvollkommenheit der Wesen, die als Naturzwecke existieren, werden wir nicht gerecht, wenn wir sie als »Analogon der Kunst«¹⁵¹ bezeichnen.

Organisation aber als innerer Zweck der Natur übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst.¹⁵²

Fügt man die Theorie von Lebewesen, wie sie sich in der »*Kritik der Urteilkraft*« findet, in die Gegenstände ein, die das Nachdenken und das Gemüt in ihrem Zusammenspiel beschäftigen, so wären auch Lebewesen als sich selbst organisierende Naturzwecke Gegenstände einer ihnen eigentümlichen Ehrfurcht und Bewunderung. Die Frage ist, ob diese Ehrfurcht und Bewunderung in Ansehung des Lebendigen eher auf die Seite des bestirnten Himmels oder des moralischen Gesetzes gehört. Es erscheint naheliegend, die Bewunderung und Ehrfurcht des Gemüts in Ansehung von Lebewesen auf die Seite des bestirnten Himmels zu schlagen. Die Ehrfurcht in Bezug auf Lebewesen wäre nach dieser Seite als »*awe*« zu bestimmen. Oder auch als »*hinne*« (»Ja, sieh doch nur!«) am Ende der sechsten Schöpfungsperiode¹⁵³, an der die prachtvolle Fülle von Himmel, Er-

149 AA V, § 64, 286.

150 Ebd., § 65.

151 Ebd., 293.

152 Ebd., § 68, 310.

153 Hardmeier, Christof/Ott, Konrad (2015): *Naturethik und biblische Schöpfungs-erzählung*. Stuttgart: Kohlhammer, 149–158.

de, Lebensräumen, Pflanzen, Tieren und Menschen umfassend vor Augen stehen.

Kant verknüpft den »Himmel über mir« mit dem »Platz«, den »ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich-Große.«¹⁵⁴ Kant sagt, er sei an diesem Platz als ein tierisches Geschöpf, »mit Lebenskraft versehen.«¹⁵⁵ Diese Begabung mit Lebenskraft ähnelt Schweitzers Vorfindlichkeit des Lebenswillens in mir selbst. Diese Existenzweise eines tierischen Geschöpfs, das ein vollauf lebendiges und freies Moral- und Geistwesen ist, erfüllt uns selbst, die wir solche Wesen sind, mit verwundertem Staunen. Wir dürfen von uns selbst »begeistert« sein. Wir sind eine Art »Maximum« (Jonas) in der Natur.

Wir sind es dieser unserer eigenen Existenzform schuldig, andere Lebensformen zu achten. Die »*katabasis*« (Jonas) ist uns nämlich nur möglich, weil eine naturgeschichtliche »*anabasis*« stattgefunden hat, die von Einzellern ausging. Ich habe vor langer Zeit versucht, im Anschluss an Ashby¹⁵⁶ ein Argument zu skizzieren, warum wir den Vorläufern in der »*scala naturae*« mit dankbarer Hochachtung begegnen sollten¹⁵⁷: Ohne Lebewesen und ihre Evolution im »*struggle for life*« mit der Entropie könnte es uns Menschen nie und nimmer geben. Wir stehen naturgeschichtlich in ihrer Schuld und sind dafür etwas schuldig. Aber diese Schuldigkeit ist nicht moralischer Natur. Zu den ausgestorbenen Spezies der Erdgeschichte stehen wir nicht in einem moralischen Verhältnis. Eher geht es um die Abdankung einer Dankesschuld. Diese Dankesschuld ist nicht die »*katabatische*« Zuteilung von moralischem Selbstwert an alle gegenwärtigen und zukünftigen Organismen, sondern unsere eigene »*metabasis*« aus der naturvergessenen Moderne in eine biophile Kultur.

»Tiefe Anthropozentrik plus x« wäre mit Bezug auf das Inklusionsproblem eine graduelle Zoozentrik, die keiner Fliege grundlos etwas zuleide tut, und eine biophile, naturphänomenologisch aufgeschlossene, lebensbejahende, naturverbundene, und ehrbezeugen-

154 Kant 2000, 300.

155 Ebd.

156 Vgl. Ashby, Eric (1980): »In Search for an Environmental Ethics. Tanner Lectures«. In: McMurrin, Sterling (Hg.): *The Tanner Lectures of Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1–48.

157 Vgl. Ott, Konrad (1993): *Ökologie und Ethik*. Tübingen: Attempto, 165–168.

de Grundhaltung, die die eigenen Lebensvollzüge in ihrer Vitalität wertschätzt und dankbar dafür ist, ein Leben auf Erden zu haben.

»Leben [...] ist seinem Wesen nach prekäres und vergängliches Sein, ein Abenteuer in Sterblichkeit.«¹⁵⁸ Diese Prekarität erweckt in uns moralische, genauer: diakonisch-karitative Motive, Leben zu schützen, zu retten, zu heilen, zu fördern usw. Diese Motive sind ehrenwert, aber wir sollten ihretwegen nicht die »dionysische«, d.h. die wilde, verschwenderische, ekstatische und exzessive Dimension des Lebendigen vernachlässigen und geringschätzen, die von der unbarmherzigen und amoralischen Dimension der Natur zu unterscheiden wäre. Vielleicht will Leben nicht nur moralisch geschützt, sondern in Dankbarkeit existentiell gefeiert werden. Ehrbezeugung der Lebendigkeit als »*feasting*« wäre ein Thema für einen anderen Aufsatz.

Literatur

- AA V Kant, I. ([1788]1903): *Kritik der Urteilstkraft* (= *Gesammelte Schriften* 5). Berlin.
- SW 1/4Schelling, F.W.J. ([1801]1859): *Darstellung meines Systems der Philosophie* (= *Schellings sämtliche Werke* 1/4). Stuttgart/Augsburg, 105–213.
- Agar, Nicholas (2001): *Life's Intrinsic Value*. New York: Columbia University Press.
- Ashby, Eric (1980): »In Search for an Environmental Ethics. Tanner Lectures«. In: McMurrin, Sterling (Hg.): *The Tanner Lectures of Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1–48.
- Attfield, Robin (2014): *Environmental Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Barantzke, Heike (2012): »Was bedeutet ›Ehrfurcht‹ in Albert Schweitzers Verantwortungsethik«. *Synthesis Philosophica* 27(19), 7–29.
- Becker, Ralf (2013): »Die Stellung des Menschen in der Natur«. In: Hartung, Gerald/Köchy, Kristian/Schmidt, Jan/Hofmeister, Georg (Hg.): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Alber, 119–133.
- Birch, Thomas (1993): »Moral Considerability and Universal Consideration«. *Environmental Ethics* 15(4), 313–332.
- Botting, Douglas (1994): *Humboldt and the Cosmos*. München: Prestel.

158 Jonas 1973, 162.

- Engels, Eve-Marie (2016): »Biozentrik«. In: Ott, Konrad/ Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, 161–168.
- Fromm, Erich (1974): *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Stuttgart: Deutsche Verlags Anstalt.
- Giese, Bernd et al. (Hg.) (2015): *Synthetic Biology*. Cham: Springer.
- Gutmann, Mathias (1996): *Die Evolutionstheorie und ihr Gegenstand*. Berlin: VWB.
- Günzler, Claus (2016): »Albert Schweitzer«. In: Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, 80–85.
- Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hardmeier, Christof/Ott, Konrad (2015): *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hartung, Gerald/Köchy, Kristian/Schmidt, Jan/Hofmeister, Georg (Hg.) (2013): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Karl Alber.
- Hendlin, Yogi/Ott, Konrad (2016): »Habermas on Nature«. *Environmental Ethics* 38(2), 183–208.
- Huber, Ludwig (2022): *Das rationale Tier*. Berlin: Suhrkamp.
- Jonas, Hans (1973): *Organismus und Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas, Hans (1979): *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Insel.
- Kant, Immanuel (2000): *Kritik der Praktischen Vernunft (= Werkausgabe 7)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krebs, Angelika (2000): »Das teleologische Argument in der Naturethik«. In Ott, Konrad/ Gorke, Martin (Hg.): *Spektrum der Umweltethik*. Marburg: Metropolis, 67–80.
- Küppers, Bernd-Olaf (1986): *Der Ursprung biologischer Information*. München: Piper.
- Lombardi, Louis (1983): »Inherent Worth, Respect, and Rights«. *Environmental Ethics* 5(3), 257–270.
- Löw, Reinhard (1980): *Philosophie des Lebendigen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Manemann, Jürgen (2023): *Rettende Umweltphilosophie*. Bielefeld: Transcript.
- Margulis, Lynn/Schwartz, Karlene (1989): *Die fünf Reiche der Organismen*. Berlin: Akademie Verlag.
- Mayr, Ernst (1991): *Eine neue Philosophie der Biologie*. München: Piper.

- Mayr, Ernst (1998): *Das ist Biologie*. München: Piper.
- Michellini, Francesca (2023): »Teleologie des Mangels bei Hans Jonas«. In: Hartung, Gerald/Köchy, Kristian/Schmidt, Jan/Hofmeister, Georg (Hg.): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Karl Alber, 55–73.
- Muraca, Barbara (2011): »The Map of Moral Significance«. *Environmental Values* 20(3), 375–396.
- Mutschler, Hans-Dieter (1990): *Spekulative und empirische Physik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Norton, Bryan (1988): *Why Preserve Natural Variety?*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ott, Konrad (1993): *Ökologie und Ethik*. Tübingen: Attempto.
- Ott, Konrad (2005): »Ehrfurcht vor dem Leben und ›grüne‹ Gentechnik – Versuch einer Verhältnisbestimmung«. In: Schütz, Gottfried (Hg.): *Leben nach Maß – zwischen Machbarkeit und Unantastbarkeit*. Frankfurt/M.: Peter Lang, 55–73.
- Ott, Konrad (2008a): »A Modest Proposal of How to Proceed in Order to Solve the Problem of Inherent Moral Value in Nature«. In: Westra, Laura/Bosselmann, Klaus/Westra, Robert (Hg.): *Reconciling Human Existence with Ecological Integrity*. London: Earthscan, 39–60.
- Ott, Konrad (2008b): »Diskurs und Ethik«. In: Wetz, F.J./Steenblock, V./Siebert, J. (Hg.): *Kolleg Praktische Philosophie*. Bd. 2. Stuttgart: Reclam, 111–12.
- Ott, Konrad (2010): *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Ott, Konrad (2015): »Kommunikation, Sprache und das Inklusionsproblem der Umweltethik«. *Zeitschrift für Semiotik* 37(3–4), 151–169.
- Ott, Konrad (2021): »Mapping, Arguing, and Reflecting Environmental Values: Toward Conceptual Synthesis«. In: Lysaker, Odin (Hg.): *Between Closeness and Evil. A Festschrift for Arne Johan Vetlesen*. Oslo: Scandinavian Academic Press, 263–292.
- Ott, Konrad (2023): »Naturphänomenologie will betrieben werden«. *ZEMO* 6, 347–371.
- Otto, Rudolf (1927): *Das Heilige*. Gotha: Klotz.
- Pfordten, Dietmar von der (1996): *Ökologische Ethik*. Reinbek: Rowohlt.
- Plessner, Helmuth ([1928]1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: De Gruyter.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Oxford: Harvard University Press.
- Regan, Tom (1981): »The Nature and Possibility of an Environmental Ethics«. *Environmental Ethics* 3(19), 19–34.
- Schweitzer, Albert (1926): *Kultur und Ethik*. München: C.H.Beck.
- Schweitzer, Albert (1966): *Ehrfurcht vor dem Leben – Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. München: C.H.Beck.

- Schweitzer, Albert (1983): »Die Entstehung der Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur«. In: Bähr, Hans Walter (Hg.): *Die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. München: C.H.Beck.
- Shilo, Sev (1996): *Vom Licht zur Sicht. Die Evolution des Sehens*. Frankfurt a. M.: Harri Deutsch.
- Sommer, Volker (1996): *Heilige Egoisten. Die Soziobiologie indischer Tempelfestn. München: Beck.*
- Spaemann, Robert/Löw, Reinhard (1981): *Die Frage Wozu?* München: Piper.
- Steffahn, Harald (1996): *Alber Schweitzer*. Reinbek: Rowohlt.
- Sterba, James (1995): »From Biocentric Individualism to Biocentric Pluralism«. *Environmental Ethics* 17(2), 191–207.
- Sterba, James (1998): »A Biocentrist Strikes Back«. *Environmental Ethics* 20(4), 361–376.
- Taylor, Paul (1981): »The Ethics of Respect for Nature«. *Environmental Ethics* 3(3), 197–218.
- Taylor, Paul (1986): *Respect for Nature*. New Jersey: Princeton University Press.
- Toepfer, Georg (2005): »Der Begriff des Lebens«. In: Krohs, Ulrich/Toepfer, Georg (Hg.): *Philosophie der Biologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 157–174.
- Toepfer, Georg (2017): »Leben«. In: Kirchhoff, Thomas/ Karafyllis, Nicole et al. (Hg.): *Naturphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 159–164.
- Warren, Mary Anne (1997): *Moral Status*. Oxford: Clarendon Press.
- Weber, Bruce/Depew, David (Hg.) (2007): *Evolution and Learning*. Cambridge/MA: MIT Press.
- Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument«. *Environmental Values* 8(3), 287–323.
- Wilson, Edward O. (1984): *Biophilia: The human bond with other species*. Cambridge/MA: Harvard University Press.

Prof. Dr. Konrad Ott

Lehrstuhl für Philosophie und Ethik der Umwelt
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Philosophisches Seminar Leibnizstr. 4
24118 Kiel
ott@philsem.uni-kiel.de