

Leib und Leben. Der Biozentrismus aus der Perspektive der Ökophänomenologie

Abstract

Liveliness is an indirect key concept of ecophenomenological approaches, which are often close to physiocentric positions. However, an elaborated argumentation in favor of the possible environmental ethical positionings within the physiocentric spectrum is mostly missing. I wish to close this gap, at least partially, by analyzing the relationship of ecophenomenology to biocentrism. The nexus of liveliness and corporeality (*Leiblichkeit*) will be examined and, based on this, it will be discussed whether liveliness, mediated by corporeality, has normative implications. Consideration of corporeality can be developed into an argument for the intrinsic value of sentient beings. In addition, the eudaimonic-intrinsic value of nature can be justified by recourse to corporeal ways of accessing nature. A full-blown biocentrism cannot be defended with the help of ecophenomenology, but we can at least get to the edge of it: I will also call this moderate biocentrism.

1. Einleitung

Lebendigkeit spielt nicht nur in umweltethischen Untersuchungen und dabei insbesondere in biozentrischen Ansätzen eine wichtige Rolle. Auch für die Disziplin der Ökophänomenologie stellt das Leben bzw. die Lebendigkeit einen wichtigen Referenzpunkt dar. So ist die sogenannte »Lebenswelt« ein Kernkonzept ökophänomeno-

logischer Ansätze,¹ womit die Welt der unmittelbar gelebten Erfahrung, wie sie sich uns Menschen vor der theoretischen Reflexion darstellt, bezeichnet wird. Sie ist das »gemeinsame Feld unseres Lebens und der damit verschränkten anderen Leben«² und wird dabei als etwas angesehen, das nicht nur Menschen, sondern auch Tiere haben. David Abram, der in der englischsprachigen Welt wohl als Begründer der Ökophänomenologie gelten darf, rekurriert darüber hinaus wiederholt auf die »lebendige Gegenwart«³ aller natürlichen Entitäten, welche eine »belebte und vibrierende Präsenz«⁴ besitzen; und Corine Pelluchon postuliert in ihrem gleichnamigen Buch sogar *Das Zeitalter des Lebendigen*.⁵

Zumeist wird in der Ökophänomenologie jedoch indirekt auf das Leben Bezug genommen, nämlich vermittelt über die individuelle Erfahrung⁶ (der Natur). Denn wie für alle phänomenologischen Positionen, so stellt auch für die Ökophänomenologie die Erfahrung eines Individuums das Herzstück aller Theoriebildung und jeder Untersuchung dar. Man könnte auch sagen: Im Rahmen der Ökophänomenologie wird Leben als Erleben thematisiert. Damit wird die Frage zentral, was überhaupt Erlebnisse beziehungsweise Erfahrungen möglich macht. Wir sind dadurch auf die Art und Weise, wie Lebewesen in der Welt sind, und konkreter auf ihre Leiblichkeit verwiesen. Denn um Erfahrungen machen zu können, müssen die Erfahrenden in der Welt sein – mit Heidegger: Da-sein – und dies sind sie eben als leiblich-körperliche Wesen. Der Mensch als

1 Vgl. Toadvine, Ted (2017): »Phenomenology and Environmental Ethics«. In: Gardiner, S. M./Thompson, A. (Hg.): *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 179. Ursprünglich von Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 108.

2 Abram, David [1996] (2021): *Im Bann der sinnlichen Natur. Die Kunst der Wahrnehmung und die mehr-als-menschliche Welt*. Klein Jasedow: thinkoya, 60–62.

3 Ebd. 210.

4 Abram 2021, 213.

5 Vgl. Pelluchon, Corine (2021): *Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

6 Mitunter wird sie, gerade auch im Englischen, als gelebte Erfahrung (»lived experience«) bezeichnet, was für unseren Kontext besonders interessant ist.

leibliches Wesen kann also Ökophänomenologie betreiben⁷ und sich dabei zugleich als Lebewesen unter anderen Lebewesen, als lebendig inmitten von anderem Leben, erfahren.

Ökophänomenologische Ansätze bringen häufig phänomenologische Beschreibungen mit normativen Überlegungen zusammen. Dennoch fehlt es zumeist an einer vertieften Auseinandersetzung mit Argumenten aus dem Bereich der Umweltethik. Die oft aufzufindenden normativen Behauptungen sowie Verweise auf bestimmte umweltethische Positionen bedürfen einer genaueren Untersuchung und kritischen Diskussion.⁸ Zumeist verorten sich ÖkophänomenologInnen im Bereich der Tiefenökologie: Guðbjörg R. Jóhannesdóttir und Sigríður Thorgeirsdóttir halten beispielsweise ein Verständnis des Menschen als relationales Wesen für notwendig und behaupten: »dark-ecological thought takes an important step in that direction.«⁹ Auch David Wood hebt, nach gewissen Einschränkungen, die Stärken der Tiefenökologie hervor.¹⁰ Christophe Gilliand bezieht sich positiv auf die Tiefenökologie und den Ökozentrismus.¹¹ Und Robert H. Scott bezeichnet seine phänomenologische Theorie sogar explizit als »holistisch und ökozentrisch« und verortet sie somit, ähnlich wie die Tiefenökologie, am äußersten physiozentrischen Spektrum.¹²

-
- 7 Vgl. Ott, Konrad (2023): »Naturphänomenologie will betrieben werden«, *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 6(2), 347–371. Abrufbar unter doi: 10.1007/s42048–023–00150–5 (Stand: 07/12/2023).
 - 8 Dazu weiterführend siehe Meyer, Kira (2024): »Normative Implications of Eco-Phenomenology. Towards a Deep Anthro-Related Environmental Ethics«, *Environmental Values* 33(3): 279–295.
 - 9 Jóhannesdóttir, Guðbjörg R./ Thorgeirsdóttir, Sigríður (2016): »Reclaiming Nature by Reclaiming the Body«, *Balkan Journal of Philosophy* 8, 47; Übers. KM.
 - 10 Vgl. Wood, David (2001): »What is Ecophenomenology?«, *Research in Phenomenology* 31, 92–94.
 - 11 Vgl. Gilliand, Christophe (2021): »Experiencing Values in the Flow of Events: A Phenomenological Approach to Relational Values«, *Environmental Values* 30(6), 715–736. Abrufbar unter doi: 10.3197/096327121X16141642287692 (Stand: 07/12/2023). Gilliand hebt allerdings auch Unterschiede zwischen seinem Ansatz und dem klassischen Ökozentrismus hervor und setzt seine Position in Verbindung zur Tugendethik (Gilliand 2021, 729, 733f.).
 - 12 Vgl. Scott, Robert H. (2018): »A Phenomenological Theory of Ecological Responsibility and its Implications for Moral Agency in Climate Change«, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31, 657.

Es scheint also zumindest eine Tendenz der Ökophänomenologie in Richtung einer stärker physiozentrischen umweltethischen Positionierung oder negativ ausgedrückt eine Ablehnung eines bloßen Anthropozentrismus zu geben. Das Verhältnis der Ökophänomenologie zu den einzelnen physiozentrischen Positionen (Sentientismus, Biozentrismus, Holismus, Tiefenökologie) könnte und sollte genauer untersucht werden. Ich werde mich im Folgenden darauf fokussieren, wie sich die Ökophänomenologie zum Biozentrismus verhält. Konkreter möchte ich den Nexus von Lebendigkeit und Leiblichkeit genauer in den Blick nehmen und ausgehend davon erörtern, wie der Biozentrismus aus der Perspektive der Ökophänomenologie zu beurteilen ist. Mein Fokus wird auf der Frage liegen, ob die Lebendigkeit, vermittelt über die Leiblichkeit, normative Implikationen hat. Meine These ist, dass ein vollumfänglicher Biozentrismus mithilfe der Ökophänomenologie nicht verteidigt werden kann, wir aber mindestens bis an seinen Rand gelangen können: Ich werde dies auch als moderaten Biozentrismus bezeichnen.¹³

2. Ökophänomenologie

Die Ökophänomenologie trägt die Phänomenologie bereits im Namen und kann somit unschwer als ein Abkömmling ebendieser erkannt werden. Klassische Phänomenologen wie Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty u.v.m. haben zwar die subjektive Erfahrung und deren grundlegende Strukturen wie Leib, Zeit und Raum untersucht. Doch die Erfahrung der Natur stellt bei ihnen keinen eigenständigen und zentralen Untersuchungsgegenstand dar.

Erst seit den 1980er Jahren hat sich die Teildisziplin der Ökophänomenologie herausgebildet. Dies kann als eine Folge der Verbreitung des ökologischen Denkens und insbesondere der Entstehung einer akademischen Umweltethik in den 1970er Jahren verstanden werden: Das verstärkte Interesse an ökologischen und umweltethi-

13 Damit wäre ein erstes Argument für die gerechtfertigte Verortung der Ökophänomenologie im Spektrum physiozentrischer Positionen geliefert. Weiterführende Untersuchungen wären vonnöten, ob die zuvor angeführten noch weitreichenderen Affirmationen tiefenökologischer oder gar holistischer Ansätze argumentativ gestützt werden könnten.

schen Fragen wurde von verschiedenen TheoretikerInnen mit der Phänomenologie in Verbindung gebracht – das Ergebnis war die neue (Sub-)Disziplin der Ökophänomenologie. Ihr Ausgangspunkt ist die Relationalität, die zwischen Menschen und der natürlichen Welt ebenso besteht wie zwischen anderen Organismen und der natürlichen Welt. Die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur und die Art und Weise, wie sich die natürliche Welt für ihn zeigt, steht im Mittelpunkt der Ökophänomenologie. Es wird analysiert, was die Besonderheit der Natur ist und inwiefern sich unsere Naturerfahrung von der anderer Phänomene unterscheidet. Darüber hinaus untersucht die Ökophänomenologie mögliche Mensch-Natur-Beziehungen, die sich von dem bisher vorherrschenden destruktiven Verhalten gegenüber der Natur unterscheiden. Sie beinhaltet »an ecological phenomenology and a phenomenological ecology«¹⁴ und umfasst, Charles S. Brown und Ted Toadvine folgend, zwei Ansprüche: Zum einen werden die Erkenntnisse und Methoden der Phänomenologie benötigt, um die gegenwärtige ökologische Situation adäquat zu erfassen, zum anderen soll die Beziehung zwischen Organismus und Welt in ihrer metaphysischen und axiologischen Dimension analysiert werden.¹⁵ Ausgehend von unserer Naturerfahrung wird ein alternatives Selbst-Welt-Verhältnis sowie grundsätzlich ein anderes Mensch-Natur-Verhältnis konzeptualisiert.

Wie eingangs bereits kurz angesprochen wurde, ist der Leib für viele ökophänomenologische Ansätze zentral, da ohne ihn Erfahrung nicht adäquat konzipiert werden kann. Mit Blick auf die Erfahrung der Natur bietet sich ein Fokus auf die Leiblichkeit darüber hinaus auch deshalb an, da der Leib als »Zugangspunkt« des Individuums zur Natur oder als der »Bereich« verstanden werden kann, in dem Selbst und Natur aufeinandertreffen. Wichtige DenkerInnen aus dem Bereich der Ökophänomenologie wie David Abram¹⁶, Ger-

14 Wood 2001, 94; Übers. KM.

15 Vgl. Brown, Charles S./Toadvine, T. (2003): »Eco-Phenomenology. An Introduction. «. In: Dies. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, xiif.

16 Vgl. Abram 2021.

not Böhme¹⁷, Corine Pelluchon¹⁸ und andere verwenden das Konzept des Leibes. Aus den genannten Gründen werde auch ich im weiteren Verlauf des Beitrags insbesondere den Leib und dessen Zusammenhang zum Leben innerhalb ökophänomenologischer Ansätze in den Blick nehmen.¹⁹ Methodisch werde ich eine Leibphänomenologie zugrunde legen, welche ich im Anschluss an neuere Ansätze (insbesondere von Hermann Schmitz und Gernot Böhme) verstehe.²⁰

-
- 17 Vgl. Böhme, Gernot (1985): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. – (1992): *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. – (1997): »Die Phänomenologie von Hermann Schmitz als Phänomenologie der Natur?« In: Ders.: Schiemann, Gregor: *Phänomenologie der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 133–148. – (2002): *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Zug: Graue Edition.
- 18 Vgl. Pelluchon, Corine (2019): *Ethik der Wertschätzung. Tugenden für eine ungewisse Welt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Vgl. Pelluchon, Corine 2021.
- 19 Ich werde also die Ökophänomenologie stark vom Leib her denken. Das ist eine verbreitete, wenn auch nicht die einzig mögliche Weise, Ökophänomenologie zu betreiben. Andere Ansätze legen ihren Schwerpunkt beispielsweise stärker auf die Zeitlichkeit (Wood 2001) oder Räumlichkeit – siehe z.B. Howarth, J. M. (1995): *The Crisis of Ecology: A Phenomenological Perspective*. *Environmental Values* 4(1), 17–30, der über das Wohnen (»dwelling«) die Bedeutung des Raumes hervorhebt. In jedem Fall ist ein Erleben im Raumzeitkontinuum ohne eine Form der Leibkonstitution nicht möglich, weshalb mir die Schwerpunktsetzung auf den Aspekt der Leiblichkeit gerechtfertigt erscheint.
- 20 Es ließe sich analysieren, in welchem Verhältnis derartige neuere Ansätze, wie die Ökophänomenologie von Böhme, zu Positionen der klassischen Phänomenologie, wie beispielsweise den von Husserl oder Merleau-Ponty, stehen. Die Analyse dieses Verhältnisses markiert ein aktuelles Forschungsdesiderat. Auffällig ist zudem, dass nur selten versucht wird, Husserl für ökophänomenologische Fragen systematisch fruchtbar zu machen. Erste Vorarbeiten finden sich bei Embree, Lester (2003): »The Possibility of a Constitutive Phenomenology of the Environment«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 37–50; Brown, Charles S. (2003): »The Real and the Good: Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 3–18; Kohák, Erazim (2003): »An Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology«. In: Brown, C. S./Toadvine, T. (Hg.), *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 19–36. Für eine Ökophänomenologie mit Rückgriff auf Merleau-Ponty vgl. Pelluchon 2021; Abram 1996; Booth, Robert (2021): *Becoming a Place of*

3. Die Differenz von Leib und Körper

Der Begriff des Leibes wird in der Regel durch Abgrenzung zu demjenigen des Körpers bestimmt. Diese Differenzierung wurde von Edmund Husserl eingeführt: Obwohl seine Philosophie nicht im vollen Sinne des Wortes als Leibphilosophie bezeichnet werden kann – und vielfach als solipsistisch und übermäßig ›rein‹ kritisiert wurde –, entwickelte er dennoch die Unterscheidung zwischen dem Körper einerseits und dem gelebten Leib andererseits.²¹ Er hebt hervor, dass der Körper eine materielle Einheit in der Welt ist, die objektiv identifiziert werden kann und sich als solche nicht von anderen Objekten oder Körpern unterscheidet, während der Leib von den Erfahrungen eines Lebewesens abhängt, welches überhaupt erst aufgrund seiner Leiblichkeit Beziehungen zur Welt haben kann. Plessner brachte dies auf die vielzitierte Kurzformel, dass wir einen Körper *haben* und ein Leib *sind*.²²

Eine besonders ausgearbeitete Leibphilosophie hat in Folge Hermann Schmitz entwickelt. Für ihn ist der Leib der Bereich leiblicher Regungen, die eine Person in der Gegend des eigenen Körpers spüren kann, ohne von ihren fünf Sinnen Gebrauch zu machen:

Leiblich ist, was jemand in der Gegend (keineswegs, wie z.B. am Blick deutlich wird, immer in den Grenzen) seines materiellen Körpers von sich selbst (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen.

Unrest: Environmental Crisis and Ecophenomenological Praxis. Athens, OH: Ohio University Press; Jóhannesdóttir/Thorgeirsdóttir (2016); Langer, Monika (2003): »Nietzsche, Heidegger, and Merleau-Ponty: Some of their Contributions and Limitations for Environmentalism«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 103–120; Marietta Jr., Don E. (2003): »Back to Earth with Reflection and Ecology«. In: Brown, C./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 121–138.

21 Vgl. Husserl 1954. – (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905–1920*. Den Haag: Nijhoff. 270–278. – (2008): *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Dordrecht: Springer, 914–618.

22 Vgl. Plessner, Helmut (1970) [1941]: »Lachen und Weinen«. In: Plessner, H. (Hg.): *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Fischer, 11–71.

Als *Leib* kann dann das Ganze der leiblichen Regungen mit seiner [...] räumlichen und dynamischen Beschaffenheit verstanden werden.²³

Diese Loslösung des Leibes vom Körper und dessen Sinnlichkeit widerspricht jedoch unseren Alltagserfahrungen. Schließlich sind es häufig sinnliche Wahrnehmungen wie Gerüche, Geräusche, Geschmäcker, Tastempfindungen oder Sehreize, welche wiederum leibliche Regungen hervorrufen und uns also überhaupt erst leibliche Erfahrungen machen lassen. Auch lassen sich leibliche Regungen wie ein ›Grummeln in der Magengegend‹, welches Hunger spürbar werden lässt, nicht loslösen von körperlichen Bedürfnissen nach Energiezufuhr in bestimmter Zusammensetzung, ohne den Sinn von Hunger zu verfehlen. Ebendieses Phänomen des Hungers wurde unter anderem von Jens Soentgen²⁴ und Phillipp Thomas²⁵ aufgegriffen, um Schmitz' körperlose Leibkonzeption zu kritisieren. Dennoch betonen auch diese, dass es sein Verdienst bleibt, den Leib so eingehend untersucht zu haben wie kaum jemand vor ihm.²⁶ Die Anschlussfähigkeit seiner Leibphilosophie macht auch die Weiterentwicklung, welche Gernot Böhme²⁷ ihr angedeihen lassen hat, deutlich. Böhme zufolge ist der Leib als »dasjenige zu verstehen, als was ich mich selbst spüre«²⁸. Zugleich fasst er den Leib immer auch als »die Natur, die wir selbst sind«²⁹ auf, da diese Leiblichkeit etwas Gegebenes ist und zugleich eine gewisse Selbsttätigkeit besitzt (wie wir beispielsweise im Schreck erfahren können, wenn wir plötzlich ungewollt zusammenzucken oder aufschreien). Böhme nimmt, anders als Schmitz, keine vollständige Trennung von Körper und Leib

23 Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*. Berlin/Boston: De Gruyter, 5.

24 Vgl. Soentgen, Jens (1998): *Die verdeckte Wirklichkeit: Einführung in die neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn: Bouvier, 59.

25 Vgl. Thomas, Philipp (1996): *Selbst-Natur-sein: Leibphänomenologie als Naturphilosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 134.

26 So hat er beispielsweise ein »Alphabet« der Leiblichkeit entwickelt, mit dem sich leibliche Phänomene detailliert beschreiben lassen. Die neun Begriffe, welche er zur Beschreibung solcher Phänomene einführt, sind: Enge, Weite; Richtung; Spannung, Schwellung; Intensität und Rhythmus; protopathische und epikritische Tendenz. Auch die Idee von »Leibesinseln« und die eingehende Analyse von leiblichen Regungen, derer er an die dreißig ausmacht und erläutert, sind überaus fruchtbar (Schmitz 1965).

27 Vgl. Böhme 1985.

28 Böhme 1985, 120.

29 Böhme 2002, 108.

vor und entgeht somit auch der Problematik, wie eine Vermittlung zwischen beiden möglich sein soll; er spricht stattdessen vom »körperlichen Leib«³⁰.

Der Unterschied zwischen dem Leib und dem Körper lässt sich also, leicht überspitzt, durch die Gegensatzpaare *Objekt versus Subjekt*, *Messbarkeit versus individuelle Wahrnehmung* sowie *Beobachten versus Spüren* skizzieren. Während der Körper als die objektiv beschreib- und quantifizierbare Materie verstanden werden kann, wird mit dem Leib auf die subjektive, vom individuellen Erleben abhängige Erfahrung Bezug genommen. Es geht dabei darum, wie ich mich selbst spüre. Diese Differenz, die gerade auch mit Blick auf den Zusammenhang von Leib und Leben überaus bedeutsam ist, wird durch die Etymologie beider Begriffe nochmals besonders deutlich hervorgehoben: Das Wort Körper kann auf den lateinischen Begriff *corpus* zurückgeführt werden und reicht im modernen englischen Sprachgebrauch bis hin zum *corpse*, also dem leblosen Körper, dem Leichnam. Dahingegen geht der Leib auf das mittelhochdeutsche Wort *lîp* zurück, welches gleichermaßen Leib und Leben bedeutete.³¹ Ist vom Leib die Rede, wird die Lebendigkeit also stets indirekt mitgedacht.

Alle leiblichen Wesen sind insofern immer auch lebendig. Gilt aber auch andersherum, dass Lebendigkeit Leiblichkeit voraussetzt? Peter Gaitsch hält den Begriff des Leibes und den des Lebens für »extensionsgleich« und »alle biologischen Lebensformen [...] koinzidieren« ihm zufolge »mit leiblichen Verhaltensweisen«.³² Nicht nur menschliches und tierisches, sondern auch pflanzliches Leben soll ausgehend von der Leiblichkeit interpretiert werden, sodass er

30 Böhme 1997, 136.

31 Vgl. Borsche, Tilmann/Kaulbach, Friedrich (1980): »Leib, Körper«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 173–185.

Brenner, Andreas (1996): *Ökologie-Ethik*. Leipzig: Reclam.

32 Gaitsch, Peter (2018): »Die biologische Generativität des Leibkörpers. Präliminarien zu einer phänomenologischen Analyse«. In: Esterbauer, R./Paletta, A./Meer, J. (Hg.): *Der Leib und seine Zeit. Temporale Prozesse des Körpers und deren Dysregulationen im Burnout und bei anderen Leiberfahrungen*. Freiburg: Karl Alber, 39–71, hier: 48.

dementsprechend sogar von »Pflanzen als Leib«³³ spricht. Gaitsch unterscheidet dabei drei Stufen der Leiblichkeit, welche er auch »generative Formen des Leibkörpers«³⁴ nennt: Die unbelebte Materie wird als bloßes »Körper-sein« charakterisiert; Lebewesen sind dahingegen durch »Leib-sein/Körper-haben« bestimmt und fallen demnach nicht mit dem, was sie körperlich haben, in eins. Die dritte Form der Leiblichkeit ist das »Leib-haben«, welche nur Personen aufweisen, und bei der eine Dimension der Innerlichkeit sowie Weltoffenheit dazukommen. Die drei Formen der Leiblichkeit gehen einher mit drei Stufen des Erlebens, die Gaitsch gemeinsam mit Sebastjan Vörös entwickelt: Während die unbelebte Materie noch nicht zu Erlebnissen in der Lage ist, geht mit der Leiblichkeit – die ja bereits auf der Stufe von Pflanzen und Tieren angesetzt wurde – eine »pre-personal (non-egoic) basic layer of experience«³⁵ einher. Diese primordiale Erfahrungsschicht ist auch im Menschen vorhanden, der darüber hinaus eine individuelle Erfahrungsschicht aufweist.

Die transzendentalphänomenologische Biologie von Gaitsch weist in zentralen Punkten Gemeinsamkeiten mit dem Ansatz von Hans Jonas auf. Auch für Jonas ist der lebendige Leib ein Merkmal aller Lebewesen, auch bei ihm findet sich eine Stufung von Organismen – beginnend beim Stoffwechsel, bis hin zur höchsten Form von Freiheit beim Menschen.³⁶ Er fasst alle Lebewesen als »selbst-zentrierte Individualität«³⁷ auf, welche ein Interesse am eigenen Dasein hat.³⁸ Jonas argumentiert also für eine biozentrische Position, für welche der Begriff des Leibes eine zentrale Rolle spielt. Eine eingehendere Untersuchung seines Ansatzes ist insofern vielversprechend, kann in diesem Rahmen jedoch nicht mehr geleistet werden.

33 Gaitsch, Peter (2016): »*Alles Leben ist Leiben? Husserls Ansatz zu einer phänomenologischen Biologie*«, 8. abrufbar unter: https://www.academia.edu/1976730/0/Alles_Leben_ist_Leiben_Husserls_Ansatz_zu_einer_ph%C3%A4nomenologischen_Biologie?source=swp_share (Stand: 07/12/2023).

34 Gaitsch 2018, 66–67.

35 Gaitsch, Peter/Vörös, Sebastjan (2016): »Husserl's Somatology Reconsidered: Leib as a Methodological Guide for the Explication of (Plant) Life«, *phainomena*, XXV, 222.

36 Vgl. Jonas, Hans (2011) [1973]: *Das Prinzip Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9–10.

37 Jonas 2011 [1973], 149–150.

38 Ebd.

Sollten wir also Leiblichkeit auch als Merkmal von nicht-bewusstseinsfähigen Lebewesen verstehen und, Gaitschs Vorschlag folgend, ebenso Pflanzen als leibliche Wesen auffassen? Mir erscheint dies eine überzogene Ausweitung des Begriffes der Leiblichkeit zu sein. Die Begrenzung des Leib-Begriffes müsste vielmehr innerhalb des Reiches des Lebendigen, zwischen bewusstseinsfähigen Lebewesen wie Menschen und ›höheren‹ Tieren und nicht-bewusstseinsfähigen Lebewesen wie ›niederen‹ Tieren, Pflanzen, Pilzen und Bakterien sowie – je nach angelegter Taxonomie – weiteren Reichen von Lebewesen erfolgen.³⁹ Andernfalls droht ›Leiblichkeit‹ zu einer Leerformel zu werden, die ihren ursprünglichen Gehalt verloren hat.⁴⁰ Weiter oben hatten wir festgehalten, dass nur solche Wesen nicht nur einen Körper haben, sondern auch Leib sind, die eine Innenperspektive besitzen, das heißt sich selbst spüren können. Um davon sprechen zu können, dass ein Wesen sich selbst spürt, also eine Innerlichkeit besitzt, scheint mindestens das Vorhandensein eines Bewusstseins notwendig zu sein. Erst dadurch wird der reflexive Selbstbezug auf das Erleben als jeweils eigenes Erleben möglich.

39 Innerhalb der Biologie wurden im Laufe der Zeit unterschiedliche Taxonomien entwickelt. Anfangs wurde zwischen drei Reichen von Lebewesen unterschieden (Reich der Tiere, Pflanzen und Protisten), lange Zeit wurden fünf Reiche angenommen (Tiere, Pflanzen, Protisten, Pilze, Bakterien) (Margulis, Lynn/Karlene V. Schwartz (1982): *Five kingdoms: An illustrated guide to the phyla of life on earth*. San Francisco: Freeman); in den letzten Jahren hat die Forschung diesen zwei weitere Reiche hinzugefügt (Archaeen sowie Protozoen) (Ruggiero, M.A./Gordon, D.P./Orrell, T.M./Bailly, N./Bourgoin, T. et al. (2015): »A Higher Level Classification of All Living Organisms«. *PLOS ONE* 10(6)). Im Rahmen dieses Artikels werde ich mich auf die vier Reiche der Lebewesen beschränken, welche für Menschen im Alltag, ohne wissenschaftliche Forschungsausrüstung wie sie beispielsweise MikrobiologInnen nutzen, zugänglich sind, also auf Tiere, Pflanzen, Pilze und Bakterien.

40 Eine weitere Unklarheit des Ansatzes von Gaitsch und Vörös betrifft die Frage nach den anderen, von ihnen nicht thematisierten, Reichen des Lebendigen. Sie verstehen pflanzliche Lebewesen als Lackmustest für die Stichhaltigkeit einer phänomenologischen Darstellung des Lebens (Gaitsch and Vörös 2016, 210). Es fragt sich jedoch, weshalb gerade dieses Reich des Lebens diese eminente Stellung einnehmen sollte und nicht Pilze, Bakterien, Protisten, Archaeen oder Protozoen, von denen ja umso mehr gelten würde, was Gaitsch und Vörös hinsichtlich der Pflanzen behaupten: nämlich, dass es sich dabei um ein »limit-phenomenon« handelt, welches aus der anthropozentrisch-phänomenologischen Perspektive als eine besonders große »anomaly« erscheint (Gaitsch and Vörös 2016, 204).

Nur bewusste Lebewesen nehmen sich selbst auf eine jeweils spezifische Art und Weise wahr. Darauf hat auch Thomas Nagel in seinem berühmten Aufsatz »Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?«⁴¹ hingewiesen. Nagel behauptet, dass wir keine adäquate Antwort auf die titelgebende Frage seines Aufsatzes geben können. Denn dem Menschen sei es schlichtweg nicht möglich, sich in eine Fledermaus und die spezifische Art und Weise, wie sie die Welt erlebt, hineinzuversetzen, da ihre Wahrnehmungsapparate sich zu sehr von den menschlichen unterscheiden würden. Wir können laut Nagel also schlichtweg nicht wissen, wie es aus der Warte der Fledermaus ist, bewusste Erlebnisse zu haben und sich leiblich in der Welt zu erfahren. Aus ökophänomenologischer Position kann ein solcher Skeptizismus zumindest aufgeweicht werden: Obgleich wir niemals aus erster Erfahrungsinstanz wissen werden, wie es sich beispielsweise anfühlt, sich mittels Echoortung in der Welt zu orientieren, so können wir doch davon ausgehen, dass bewusstseinsfähige Tiere wie die Fledermaus die Welt immer auch leiblich erfahren, sich also auf eine jeweils spezifische Weise in der Welt ›befinden‹, d.h. die Wahrnehmung der Welt um sie herum stets mit einem Sich-Selbst-Spüren verbinden. Wie Nagel selbst hervorhebt, sollte die Distanz von Menschen und anderen Spezies entlang eines Kontinuums vorgestellt werden,⁴² welches sich vom einen Extrem der uns leiblich besonders fernen Lebensformen wie Bakterien und Pilzen bis hin zu uns leiblich nahen Lebensformen wie (vielen) anderen Säugetieren aufspannt. Die genaue Anordnung der Lebewesen auf diesem Kontinuum könnte und müsste in weiterer Forschung detailliert ausgearbeitet und begründet werden. Nagels Beispiel der Fledermaus zeigt jedenfalls eindrucksvoll, dass eine bloße Anordnung nach Klassen Probleme birgt, da jene zwar auch zur Klasse der Säugetiere gehört, aber aufgrund der ihr eigenen Echoortung dennoch eine größere Differenz zu uns Menschen aufweist als beispielsweise Pferde, Hunde oder Affen.

41 Vgl. Nagel, Thomas (1974): »What Is It Like to Be a Bat?« *The Philosophical Review* 83(4), 435–450.

42 Vgl. Nagel 1974, 442, Fn. 8.

4. Normative Implikationen: Bis an den Rand des Biozentrismus

Bislang haben wir den Unterschied zwischen ›Leib‹ und ›Körper‹ geklärt und die Anwendung dieser Begriffe auf vier Reiche des Lebens (Tiere, Pflanzen, Pilze, Bakterien) analysiert. Welche normativen Implikationen die Zuschreibung von Leiblichkeit hat, soll im Folgenden geklärt werden. Ich werde dafür argumentieren, dass sich auf Grundlage der Leiblichkeit, die für ökophänomenologische Ansätze von zentraler Bedeutung ist, der Weg zwar nicht bis zum Biozentrismus im vollen Umfang beschreiten lässt, man davon ausgehend aber bis an dessen Rand gelangen kann. Dieses Argument entwickle ich in drei Schritten: Zuerst argumentiere ich dafür, dass eine sentientistische Position auf der Grundlage der Ökophänomenologie gut verteidigt werden kann. In einem zweiten Schritt wird eine Ausweitung des Kreises der *moral patients* über sentiente Tiere hinaus auf prähensive Tiere, wie vom Zoozentrismus vorgeschlagen, plausibilisiert. Im dritten Schritt argumentiere ich, dass nicht-tierische Lebewesen auf der Grundlage des eudaimonistisch-intrinsischen Wertes ebendieser für viele Menschen innerhalb einer ökophänomenologischen Position moralisch berücksichtigt werden können. Zusammengefasst ergibt sich daraus eine moderat biozentrische Position.

Der erste Schritt vom Anthropozentrismus in Richtung Biozentrismus verläuft über die Ausweitung der Grenzen der moralischen Gemeinschaft auf alle empfindungsfähigen Tiere. Eine solche sentientistische Position lässt sich ausgehend von der vorgeschlagenen ökophänomenologischen Position sehr gut begründen. Denn Empfindungsfähigkeit ist untrennbar mit Leiblichkeit verbunden. Zuvor habe ich argumentiert, dass mit dem Fokus auf den Leib einhergeht, das subjektive Befinden qua innerer Perspektive und affektiv gefärbte Situiertheit von leiblichen Lebewesen in den Fokus zu rücken. Schmerz, Krankheit, leiblich verspürtes Verlangen und dergleichen Qualia werden dabei also besonders beachtet und sollen auch moralisch Berücksichtigung finden. Insofern ich weiß, wie es ist, als leibliches Wesen verletzlich zu sein und Schmerzen zu erleiden, und zugleich weiß, dass Leiden etwas ist, das ich zu vermeiden suche, muss ich davon ausgehen, dass auch andere leibliche Wesen ein solches

Interesse haben. Die Geltendmachung meines Anspruchs, von anderen nicht verletzt zu werden, kann nur dann konsistent sein, wenn ich diesen Anspruch zugleich allen anderen Lebewesen zugestehe und ihr Recht auf körperliche Unversehrtheit anerkenne. Insofern es ein Anliegen des ökophänomenologischen Ansatzes ist, die Leiblichkeit in vollem Maße ernst zu nehmen, verdienen empfindungsfähige Lebewesen eine unmittelbare moralische Berücksichtigung. Sie haben also einen intrinsischen Wert. Dieses sentientistische Argument wurde bekanntlich von Autor:innen wie Peter Singer,⁴³ Tom Regan,⁴⁴ Ursula Wolf⁴⁵ und weiteren vorgebracht und ausformuliert. Obgleich diese tierethischen Positionen und die ökophänomenologische Rechtfertigung des intrinsischen Werts empfindungsfähiger Lebewesen das gleiche Ziel verfolgen, unterscheiden sich die Argumentationsgänge zum Teil grundlegend.⁴⁶

Ein bislang wenig beachteter Vorschlag, der sich zwischen Sentientismus und Biozentrismus einordnet, ist der Zoozentrismus: Konrad Ott argumentiert dafür, von ihm als prähensiv bezeichneten Tieren ebenfalls intrinsischen Wert zuzusprechen. Zu diesen prähensiven Lebewesen zählen diejenigen, welche ein »Gewahren«⁴⁷ besitzen, also die Zustände ihrer Umwelt wie auch ihre Eigenzustände erfassen können.⁴⁸ Im Unterschied zu höheren Tieren sind

43 Vgl. Singer, Peter (2015) [1975]: *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. New York: Open Road Media.

44 Vgl. Regan, Tom (1982): *All that Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*. Berkeley: University of California Press.

45 Vgl. Wolf, Ursula (1990): *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

46 So findet beispielsweise in Singers einflussreicher utilitaristischer Tierethik der Leib keinerlei Berücksichtigung; er erklärt das Phänomen des Schmerzes, indem er sich auf das Nervensystem beruft, über das Tiere ebenso wie Menschen verfügen, und identifiziert es damit letztlich als ein mentales Phänomen, das im Gehirn zu verorten ist (Singer 2015 [1975], 40–42). Der Körper ist also nur dann für die moralische Betrachtung relevant, wenn er als ein notwendiges Korrelat des Bewusstseins fungiert. Dass der Leib Bedingung der Möglichkeit von Schmerzempfinden ist, wird außer Acht gelassen. Letztlich wird Leiden zu Unrecht auf ein vernünftiges Bewusstsein reduziert. Ein Verständnis des Schmerzes – ebenso wie das des Begehrens – sollte jedoch von der oben skizzierten Konzeption des Leibes geprägt sein und damit die Falle vermeiden, diese Phänomene auf rein mentale Bewusstseinszustände zu reduzieren, die in den Körper eingeschlossen sind wie eine Schachtel in einen Behälter.

47 Ott, Konrad 2010: *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg: Junius, 143.

48 Vgl. Ebd.

solche prähensiven Lebewesen nicht bewusstseinsbegabt und haben keine sentienten Gefühle. Anders als Pflanzen und Pilze übermitteln sie aber auch nicht nur biochemische Signale und reagieren auf diese, sondern scheinen einen gewissen qualitativen Bezug auf diese Signale zu nehmen.⁴⁹ Aus diesem Grund behauptet Ott, dass sie zwar keinen Schmerz fühlen, wohl aber einen Schaden prähendieren können. Solche Prähensionen seien ausreichend für das Vorliegen von Interessen. Als Beispiele für prähensive Lebewesen führt Ott Ameisen, Bienen, Flöhe, Käfer, Libellen, Schmetterlinge, Schnecken und Spinnen an⁵⁰ – also Insekten oder auch sogenannte ›niedere‹ Tiere. Diese von Ott als »Zoozentrismus« bezeichnete Position plädiert nun dafür, dass auch mit Blick auf prähensive Lebewesen die moralische Regel, anderen keinen Schaden zuzufügen, zum Tragen kommen sollte – diesen also »inhärenter« moralischen Wert zugeschrieben werden sollte.⁵¹

Die Begründung dieser zoozentrischen Position kann meines Erachtens durchaus als getragen von einer ökophänomenologischen Methode bezeichnet werden: Denn es wird wiederholt auf leibliche Reaktionen von prähensiven Tieren rekurriert. So würden beispielsweise Käfer oder Flöhe bei Experimenten, in denen sie zerschnitten werden oder mit Gift in Kontakt kommen, ein »leibliches Sich-Sträuben bzw. Abwehrverhalten«⁵² zeigen. Prähensive Tiere und deren beobachtbare Verhaltensweisen fungieren als Beleg dafür, dass sie – anders als Pflanzen, die eine solche Abwehrreaktion nicht aufweisen würden – den ihnen zugefügten Schaden als solchen erfassen können.⁵³

Wichtig erscheint mir bei einer zoozentrischen Perspektive, dass nicht hinter die zuvor eingeführte Differenzierung zwischen Leib-

49 Vgl. Ott, Konrad (2015): *Zur Dimension des Naturschutzes in einer Theorie starker Nachhaltigkeit*. Marburg: Metropolis, 176.

50 Vgl. Ott 2010, 144–145.

51 Ott (2010), 143. Ott selbst wählt den Ausdruck »inhärenter« Wert, der in der Debatte auch synonym zu »intrinsischem« Wert verwendet wird. In diesem Aufsatz habe ich den Ausdruck intrinsischer Wert für alle diejenigen Wesen gewählt, die um ihrer selbst willen moralische Berücksichtigung verdienen. Der Einheitlichkeit halber werde ich daher auch mit Blick auf den Zoozentrismus in Otts Sinne hier von intrinsischem Wert sprechen.

52 Ott 2010, 145.

53 Vgl. Ott 2010, 142ff.

lichkeit und Körperlichkeit zurückgetreten wird: Es sollte nicht von leiblichen Reaktionen prähensiver Tiere gesprochen werden, wie Ott dies jedoch tut, da prähensive Tiere aufgrund des fehlenden Bewusstseins eben keine Vorstellung von einem Selbst haben. Sie haben nur einen Körper, sind jedoch kein Leib. Die beobachtbaren Reaktionen des Sich-Sträubens im Falle eines Zerschneidens, wie Ott argumentiert, als dezidiert *leibliche* Reaktionen zu klassifizieren, suggeriert, dass diese Reaktionen von einer Innenperspektive begleitet werden. Abstrahiert von dieser (inneren) Perspektive gelten Reaktionen, die sich beim Zerschneiden prähensiver Tiere beobachten lassen, als rein körperlich und wir nehmen eine Außenperspektive ein, wenn wir von dem ihnen zugefügten Schaden sprechen. Ungeachtet dieser Differenzierung von Körper und Leib, Außen- und Innenperspektive scheint mir die Behauptung, dass prähensiven Tieren Schaden zugefügt werden kann, vor dem Hintergrund der Ökophänomenologie legitim zu sein: Der körperliche Ausdruck prähensiver Wesen legt nahe, dass sie über eine Proto-Innenperspektive verfügen, die auch als eine Vorstufe zur umfänglicheren Innenperspektive, wie sie leibliche Wesen aufweisen, bezeichnet werden kann.⁵⁴

Das ökophänomenologisch gestützte, zoozentrische Argument ist schwächer als das sentientistische. (Dies gilt auch für das Argument für den eudaimonistisch-intrinsischen Wert natürlicher Lebewesen, dessen Ausführung in den nächsten Absätzen folgt.) Ott selbst nennt das zoozentrische Argument sogar »nur eine Hypothese«.⁵⁵ Die Prüfung der Hypothese und der Versuch, sie argumentativ zum Tragen zu bringen, ist insofern als Prozess der Falsifikation zu verstehen. Sollte sich dabei herausstellen, dass die Hypothese doch nicht haltbar ist, wäre – wie mit Ott festgehalten werden kann – »die Rückkehr zum Sentientismus ein sicherer Schritt zurück, der dann kein

54 In der gegenwärtigen Diskussion wird vermehrt das Problem des Bewusstseins mit Blick auf seine evolutionäre Entstehung und Verbreitung bei nicht-menschlichen Lebewesen analysiert (vgl. Godfrey-Smith, Peter (2018): *Other Minds: The Octopus and the Evolution of Intelligent Life*. London: William Collins). Für eine detailliertere Darlegung der Proto-Innenperspektive prähensiver Wesen und ihrer Differenz zur vollumfänglichen Innenperspektive leiblicher Wesen könnten diese Beiträge weiterführend sein.

55 Ott 2010, 145.

moralischer Rückschritt wäre«. ⁵⁶ Eine Ausdehnung der moralischen Gemeinschaft über Tiere hinaus auf Pflanzen, Pilze und Bakterien – also auf alle Lebewesen – kann die Ökophänomenologie nicht begründen. Die Fokussierung auf die Leiblichkeit ist, wie wir gesehen haben, auf die Berücksichtigung von selbstbewussten Lebewesen beschränkt. Selbst in einem ausgeweiteten Verständnis, welches die sinnliche Körperlichkeit und deren Fähigkeit zum Gewahren niederer Tiere, die nicht bewusstseinsbegabt und damit auch nicht als leibliche Wesen aufzufassen sind, in den Blick nimmt, können die Grenzen der moralischen Gemeinschaft nur innerhalb der Tierwelt sukzessive ausgeweitet werden. Pflanzen, Pilze und Bakterien verfügen zwar über einen Stoffwechsel, doch aufgrund der fehlenden neuronalen Organisation ist es aus Perspektive der Ökophänomenologie jedoch nur möglich davon zu sprechen, dass etwas in deren Interesse liegen kann, ohne dass diese selbst ihr Interesse aktiv kommunizieren können. ⁵⁷ In diesem Sinne kann zwar behauptet werden, dass es in dem Interesse der Calathea-Zimmerpflanze ist, gegossen zu werden, da sie andernfalls vertrocknen und absterben würde, obgleich sie selbst dieses Interesse nicht formulieren kann und sich darüber auch nicht bewusst ist, sondern lediglich auf äußere Reize zum Ziel der Selbsterhaltung reagiert.

Nichtsdestotrotz können nicht-tierische Lebewesen auf anderem Wege zumindest eine gewisse moralische Berücksichtigung mit den Mitteln der Ökophänomenologie erfahren: Es ist möglich, sie auf Grundlage einer eudaimonistisch-intrinsischen Werteinstellung moralisch zu berücksichtigen. Denn als leiblich-sinnliche Wesen sind Menschen für die vielfältigen sinnlichen Eindrücke, welche die Natur bereithält, und die in und mit der Natur möglichen leiblichen Erfahrungen offen. Für viele Menschen gehört die Natur daher zu ihrer Konzeption des guten Lebens untrennbar dazu. Die Hinsichten, in denen die Natur beziehungsweise natürliche Wesen und Entitäten zum guten Leben von Menschen beitragen, wurden in den umweltethischen Debatten als eudaimonistische Werte der Natur bezeichnet. Zu ihnen können auch die kulturellen Dienstleistungen

56 Ebd.

57 Vgl. Gruen, Lori (2017): *Conscious Animals and the Value of Experience. The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. New York, NY: Oxford University Press, 92.

der Natur gezählt werden, die im Rahmen des *Ecosystem Service Account* (Assessment 2005)⁵⁸ konzipiert wurden.⁵⁹ Diese Kategorie umfasst ästhetische Werte, die symbolische Bedeutung der Natur, das Heimatgefühl, Freizeit und Erholung, Spiritualität und Transformation.⁶⁰ Werte dieses Typs sind nicht auf ihren instrumentellen Nutzen reduzierbar; vielmehr werden die jeweiligen Aspekte um ihrer selbst willen geschätzt, aufgesucht oder realisiert. So kann das Wandern durch die alpine Landschaft um seiner selbst willen getan und nicht-instrumentell wertgeschätzt werden, nicht aber primär wegen eines externen Nutzens, z.B. der Überwindung eines Hindernisses auf einer Strecke. In diesem Sinne kann ohne Widerspruch behauptet werden, dass die Natur um ihrer selbst willen wertgeschätzt wird, *ohne* dass sie einen intrinsischen moralischen Wert besitzt. Der eudaimonistisch-intrinsische Wert der Natur leitet sich von der Bedeutung der Natur für das gute Leben von Personen ab und fußt auf der Annahme, dass wir Menschen Respekt für ihre Vorstellungen von einem guten Leben und damit auch für die darin enthaltenen Güter schulden.⁶¹

Durch eine über Personen vermittelte Wertschätzung der Natur können Pflanzen und auch Pilze schnell als Teil des guten Lebens von Menschen ausgemacht werden. Exemplarisch in diesem Zusammenhang stehen: Pilze sammeln oder züchten, gärtnern, essbare Blüten kosten, an duftenden Blumen und Kräuter riechen, durchs raschelnde Herbstlaub laufen, Kastanien sammeln und über Baumrinde streichen. Schwieriger wird es mit Blick auf Bakterien, welche ein eigenes Reich von Lebewesen darstellen. Denn für viele Menschen stellen Bakterien eine Einschränkung ihres guten Lebens dar, weil sie als Krankheitserreger deren Gesundheit negativ beeinflus-

58 Vgl. Millennium Ecosystem Assessment (2005): *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*. Washington, DC: Island Press.

59 Vgl. Krebs, Angelika (1997): *Naturethik im Überblick*. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 337–379; Ott et al. 2016.

60 Vgl. Ott, Konrad (2020): »Mapping, Arguing and Reflecting Environmental Values: Toward Conceptual Synthesis«. In: Lysaker, O. (Hg.): *Between Closeness and Evil. A Festschrift for Arne Johan Vetlesen*. Oslo: Scandinavian Academic Press, 263–292.

61 Vgl. Seel, Martin (1991): *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 341–346.

sen. Allerdings können Bakterien auch einen Teil des guten Lebens darstellen. Erstens können aus Sicht von BiologInnen, die sich mit Bakterien beschäftigen, ebendiese einen Teil des guten Lebens darstellen. Zweitens sind nicht wenige Bakterien der Gesundheit sogar förderlich und der Boom von Sachbüchern, die sich beispielsweise mit der Darmgesundheit beschäftigen,⁶² oder der steigende Anteil von sogenannten probiotischen Lebensmitteln könnten womöglich so ausgedeutet werden, dass Bakterien als Teil des guten Lebens von immer mehr Menschen gelten dürfen. Der Zugang zu Bakterien als Teil des guten Lebens weist einen starken Bezug zur Gesundheit einerseits und der Ernährung andererseits auf. Da sowohl Gesundheit als auch Ernährung auf den Körper bzw. auf den Leib bezogen sind, können diese aus ökophänomenologischer Perspektive gut eingefangen werden.

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass die drei zuvor fehlenden Reiche des Lebens, also Pflanzen, Pilze und Bakterien, zwar aus Sicht der Ökophänomenologie keinen intrinsischen Wert besitzen, jedoch ihr eudaimonistisch-intrinsischer Wert gerechtfertigt werden kann. Ich möchte abschließend noch einige Überlegungen anstellen, die sich mit der Möglichkeit der Gradierung biozentrischer Positionen befassen.

Um einen Biozentrismus im vollen Sinne zu verteidigen, müsste der intrinsische Wert von allen Lebewesen argumentativ begründet werden können. Es müssten also alle vier Reiche des Lebens in die moralische Gemeinschaft einbezogen werden: Nicht nur Tiere und Pflanzen, sondern ebenso Pilze sowie Bakterien. Im Vorigen wurde gezeigt, dass mithilfe der Ökophänomenologie Tieren ein intrinsischer Wert zugesprochen werden kann. Die Auffassung von Pflanzen und Pilzen als *moral patients* konnte zumindest ansatzweise erfolgen, indem für ihren eudaimonistisch-intrinsischen Wert argumentiert wurde. Aus ökophänomenologischer Sicht konnten für die Aufnahme von Bakterien in die moralische Gemeinschaft jedoch keine Gründe geliefert werden. Einen vollumfänglichen Biozentrismus kann man, sofern man meiner Argumentation bis hierher folgt, auf der Grundlage der Ökophänomenologie also nicht begründen.

62 Anstoß gab das populärwissenschaftliche Sachbuch *Darm mit Charme* von Giulia Enders, welches nach seinem Erscheinen 2014 sofort auf Platz eins der SPIEGEL-Bestsellerliste landete und dem eine Reihe vergleichbarer Publikationen folgte.

Dennoch lassen sich ausgehend von einer ökophänomenologischen Position Schritte in Richtung einer biozentrischen Umweltethik machen.

Mit Blick auf den Anthropozentrismus existieren mittlerweile verschiedene Varianten desselben: So wird unter anderem von einem »aufgeklärte[n]«⁶³ (ebenso: »enlightened«⁶⁴), »erweiterte[n]«⁶⁵, »moderate[n]«⁶⁶, »reflektierte[n]«⁶⁷, »unverkürzte[n]«⁶⁸, »tiefen«⁶⁹ Anthropozentrismus gesprochen. Abstufungen sind in diesem Bereich umweltethischer Positionierung also üblich. Ließe sich eine solche Gradierung nicht auch mit Blick auf den Biozentrismus plausibilisieren (so auch Ott)⁷⁰? So, wie wir anthropozentrische Argumentationen in bestimmten Abschattungen übernehmen oder auch ablehnen können, so ist es dann auch möglich, den Biozentrismus in Graden anzunehmen oder zurückzuweisen. Denkbar ist eine Abstufung zwischen schwachem und starkem oder aber zwischen moderatem und strengem Biozentrismus. Wichtig ist dabei, dass auch die weniger »radikale« Stufe keine Abwertung erfährt – wie dies beispielsweise durch die Titulierung als »flach« geschieht. Für diese Option spricht auch, dass innerhalb des Biozentrismus bereits zwischen egalitären (Taylor) und graduellen (Wetlesen, Jonas) Positionen differenziert wird.

Sofern man dem Vorschlag der Gradierung folgt, kann man die hier entwickelte Position auch als moderaten Biozentrismus bezeichnen⁷¹: Nicht nur Menschen werden als intrinsisch wertvoll angesehen, sondern auch leidensfähige Tiere. Die Inklusion prähensiver Tiere, wie im Rahmen von Otts Zoozentrik vorgeschlagen, wird

63 Brenner 1996, 64–65.

64 Krebs, Angelika (1999): *Ethics of Nature: A Map*. Berlin/Boston: De Gruyter.

65 Keitsch, Martina Maria (2003): *Naturästhetik und ökologische Ethik. Eine Einführung*. Hamburg: Dr. Kovač, 27.

66 Keitsch 2003, 149.

67 Seel, Martin (1993): »Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur«. In: Huber, J./ Müller, A. M. (Hg.): *Interventionen 2. Raum und Verfahren*. Frankfurt a. M./Basel: Stroemfeld/Roter Stern, 217.

68 Krebs 1997, 378.

69 Ott, Konrad (2016): »On the Meaning of Eudemonic Arguments for a Deep Anthropocentric Environmental Ethics«. *New German Critique* 43, 105–126.

70 Vgl. Ott 2015, 173.

71 Ich wähle den Ausdruck »moderat« und nicht »schwach«, da mit letzterem eine Abwertung dieser Position verbunden sein könnte, die nicht intendiert ist.

zumindest als Möglichkeit offengelassen. Zudem wird für den eudaimonistisch-intrinsischen Wert der Natur argumentiert, welcher sich aus der Zugehörigkeit der entsprechenden natürlichen Entitäten zum guten Leben der Personen ergibt. Insofern er davon abgeleitet ist, weicht er von »klassischen« und stark an den Personenbegriff orientierten Definitionsversuchen ab, teilt mit ihnen aber die These, dass die in Frage stehende natürliche Entität um ihrer selbst willen wertgeschätzt wird und geht insofern über den bloß instrumentellen Wert hinaus.

Vergleichbar mit diesem Vorschlag eines gradierbaren Biozentrismus ist der Ansatz von Jon Wetlesen⁷², der keine strikte Begründung des Biozentrismus liefert, sondern für biozentrische Prinzipien als Teil einer existentiellen Selbstachtung argumentiert. Eine solche Position ist noch nicht im vollen Wortsinn biozentrisch, da sie den intrinsischen moralischen Wert von Lebewesen über den Umweg der wertschätzenden Person begründet. Wetlesens Ansatz weist Überschneidungen mit der Umwelttugendethik⁷³ auf, insofern auch für ihn der Charakter beziehungsweise das Selbstverständnis einer Person entscheidend ist. Eine mögliche Einordnung seiner Position, wie sie auch von Konrad Ott vorgenommen wird, ist daher an der Grenze zwischen biophilen und biozentrischen Einstellungen.⁷⁴ Auch Hans Jonas ontologische Biologie sowie darauf aufbauende, gegenwärtige Positionen wie die von Peter Gaitsch erweisen sich mit Blick auf die Gradierung des Biozentrismus als wertvolle Ausgangspunkte.⁷⁵ Im Anschluss an die oben diskutierte Zoozentrik hat auch Ott vorgeschlagen, eine Unterscheidung von ontologischen

72 Vgl. Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument«. *Environmental Values* 8, 287–323.

73 Vgl. Cafaro, Philip/Sandler, Ronald L. (Hg.) (2005): *Environmental Virtue Ethic*. Lanham: Rowman & Littlefield.

74 Vgl. Ott 2015, 175.

75 Dabei wären historische Rückbezüge ebenfalls wichtig: So ließe sich beispielsweise Jonas' Position mit Schelling vergleichen, demzufolge die Natur im Menschen zur Erkenntnis seiner selbst kommt (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1994) [1797]: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Frommann-Holzboog). Mit Schelling könnte dann von einer Depotenzierung gesprochen werden: Ausgangspunkt ist der Mensch und dessen Selbstbewusstsein, welches zuerst auf einen Null- bzw. Anfangspunkt abgestuft wird, um sodann Potenz um Potenz aufgestuft zu werden.

Unterklassen in Anlehnung an die großen biologischen Reiche vorzunehmen.⁷⁶

Vorläufer eines gradierbaren Biozentrismus lassen sich in der Debatte also bereits ausmachen, allerdings wird dort nicht explizit der Vorschlag einer Abstufung gemacht. Eine weitere Untersuchung der verschiedenen »Schattierungen« des Biozentrismus und der jeweiligen Übergänge zu benachbarten umweltethischen Positionen wäre noch zu leisten. Sofern man dem hier präsentierten Argument folgt, gibt es gute Gründe, eine solche Gradierung vorzunehmen – erste Schritte in diese Richtung wurden skizziert. Die Ökophänomenologie stellt dabei eine wertvolle Methodik dar, die insbesondere durch die Einbeziehung der Leiblichkeit ein genaueres Verständnis von unserem Erleben der Natur und der bestehenden Gemeinsamkeiten mit ebendieser ermöglicht. Ausgehend von der Ökophänomenologie lässt sich der Kreis der *moral patients* weit über die Menschen, bis an den Rand des Biozentrismus ausdehnen. Zumindest ein moderater Biozentrismus lässt sich so rechtfertigen.

Literatur:

Abram, David (1996): *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Vintage Books.

- (2021) [1996]: *Im Bann der sinnlichen Natur. Die Kunst der Wahrnehmung und die mehr-als-menschliche Welt*. Klein Jasedow: thinkoya.

- (2005): *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*. Washington, DC: Island Press.

Böhme, Gernot (1985): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- (1992): *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- (1997): »Die Phänomenologie von Hermann Schmitz als Phänomenologie der Natur?« In: Ders./Schiemann, Gregor (Hg.): *Phänomenologie der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 133–148.

- (2002): *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Zug: Graue Edition.

Booth, Robert (2021): *Becoming a Place of Unrest: Environmental Crisis and Ecophenomenological Praxis*. Athens, OH: Ohio University Press.

76 Vgl. Ott 2015, 173.

- Borsche, Tilmann/Kaulbach, Friedrich (1980): »Leib, Körper«. In: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 173–185.
- Brenner, Andreas (1996): *Ökologie-Ethik*. Leipzig: Reclam.
- Brown, Charles S. (2003): »The Real and the Good: Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 3–18.
- Brown, Charles S./Toadvine, T. (2003): »Eco-Phenomenology. An Introduction. «. In: Dies. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, ix–xxi.
- Cafaro, Philip/Sandler, Ronald L. (Hg.) (2005): *Environmental Virtue Ethic*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Embree, Lester (2003): »The Possibility of a Constitutive Phenomenology of the Environment«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T.(Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 37–50.
- Gaitsch, Peter (2016): »Alles Leben ist Leiben? Husserls Ansatz zu einer phänomenologischen Biologie«. Abrufbar unter: https://www.academia.edu/19767300/Alles_Leben_ist_Leiben_Husserls_Ansatz_zu_einer_ph%C3%A4nomenologischen_Biologie?source=swp_share (Stand: 07/12/2023).
- (2018): »Die biologische Generativität des Leibkörpers. Präliminarien zu einer phänomenologischen Analyse«. In: Esterbauer, R./Paletta, A./Meer, J. (Hg.): *Der Leib und seine Zeit. Temporale Prozesse des Körpers und deren Dysregulationen im Burnout und bei anderen Leiberfahrungen*. Freiburg: Karl Alber, 39–71.
- Gaitsch, Peter/Vörös, Sebastjan (2016): »Husserl's Somatology Reconsidered: Leib as a Methodological Guide for the Explication of (Plant) Life«. *phainomena* XXV, 203–227.
- Gilliand, Christophe (2021): »Experiencing Values in the Flow of Events: A Phenomenological Approach to Relational Values«. *Environmental Values* 30(6): 715–736. Abrufbar unter doi: 10.3197/096327121X16141642287692 (Stand: 07/12/2023).
- Godfrey-Smith, Peter (2018): *Other Minds: The Octopus and the Evolution of Intelligent Life*. London: William Collins.
- Gruen, Lori (2017): Conscious Animals and the Value of Experience. *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. New York, NY: Oxford University Press.
- Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905–1920*. Den Haag: Nijhoff.
- (2008): *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Dordrecht: Springer.
- Howarth, J. M. (1995): The Crisis of Ecology: A Phenomenological Perspective. *Environmental Values* 4(1), 17–30. Abrufbar unter doi: 10.3197/096327195776679619 (Stand: 07/12/2023).
- Jóhannesdóttir, Guðbjörg R./Thorgrísdóttir, Sigríður (2016): »Reclaiming Nature by Reclaiming the Body«. *Balkan Journal of Philosophy* 8, 39–48.
- Jonas, Hans (2011) [1973]: *Das Prinzip Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Keitsch, Martina Maria (2003): *Naturästhetik und ökologische Ethik. Eine Einführung*. Hamburg: Dr. Kovač.
- Kohák, Erazim (2003): »An Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology«. In: Brown, C. S./Toadvine, T. (Hg.), *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 19–36.
- Krebs, Angelika (1997): *Naturethik im Überblick*. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 337–379.
- (1999): *Ethics of Nature: A Map*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Langer, Monika (2003): »Nietzsche, Heidegger, and Merleau-Ponty: Some of their Contributions and Limitations for Environmentalism«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 103–120.
- Margulis, Lynn/Karlene V. Schwartz (1982): *Five kingdoms: An illustrated guide to the phyla of life on earth*. San Francisco: Freeman.
- Marietta Jr., Don E. (2003): »Back to Earth with Reflection and Ecology«. In: Brown, C./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 121–138.
- Millennium Ecosystem Assessment (2005): *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*. Washington, DC: Island Press.
- Meyer, Kira (2024): »Normative Implications of Eco-Phenomenology. Towards a Deep Anthro-Related Environmental Ethics«. *Environmental Values* 33(3): 279–295.
- Nagel, Thomas (1974): »What Is It Like to Be a Bat?«. *The Philosophical Review* 83(4), 435–450.
- Ott, Konrad (2023): »Naturphänomenologie will betrieben werden«. *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 6(2), 347–371. Abrufbar unter doi: 10.1007/s42048–023–00150–5 (Stand: 07/12/2023).
- (2010): *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.

- (2015): *Zur Dimension des Naturschutzes in einer Theorie starker Nachhaltigkeit*. Marburg: Metropolis.
- (2016): »On the Meaning of Eudemonic Arguments for a Deep Anthropocentric Environmental Ethics«. *New German Critique* 43, 105–126.
- Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (2016): »Einleitung«. In: Ott, K./Dierks, J./Voget-Kleschin, L. (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1–18.
- Ott, Konrad (2020): »Mapping, Arguing and Reflecting Environmental Values: Toward Conceptual Synthesis«. In: Lysaker, O. (Hg.): *Between Closeness and Evil. A Festschrift for Arne Johan Vetlesen*. Oslo: Scandinavian Academic Press, 263–292.
- Pelluchon, Corine (2019): *Ethik der Wertschätzung. Tugenden für eine ungewisse Welt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (2021): *Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Plessner, Helmut (1970) [1941]: »Lachen und Weinen«. In: Plessner, H. (Hg.): *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Fischer, 11–71.
- Regan, Tom (1982): *All that Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Ruggiero, M.A./Gordon, D.P./Orrell, T.M./Bailly, N./Bourgoin, T. et al. (2015): »A Higher Level Classification of All Living Organisms«. *PLOS ONE* 10(6). doi: 10.1371/journal.pone.0130114.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1994) [1797]: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Stuttgart: frommann-holzboog.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Scott, Robert H. (2018): »A Phenomenological Theory of Ecological Responsibility and its Implications for Moral Agency in Climate Change«. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31, 645–659.
- Seel, Martin (1993): »Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur«. In: Huber, J./ Müller, A. M. (Hg.): *Interventionen 2. Raum und Verfahren*. Frankfurt a. M./Basel: Stroemfeld/Roter Stern, 205–227.
- (1991): *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Singer, Peter (2015) [1975]: *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. New York: Open Road Media.
- Soentgen, Jens (1998): *Die verdeckte Wirklichkeit: Einführung in die neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn: Bouvier.
- Thomas, Philipp (1996): *Selbst-Natur-sein: Leibphänomenologie als Naturphilosophie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Toadvine, Ted (2017): »Phenomenology and Environmental Ethics«. In: Gardiner, S. M./Thompson, A. (Hg.): *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 174–185.

Kira Meyer

Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument«. *Environmental Values* 8(3), 287–323.

Wolf, Ursula (1990): *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wood, David (2001): »What is Ecophenomenology?«. *Research in Phenomenology* 31, 78–95.

Dr. Kira Meyer

Wissenschaftliche Mitarbeiterin

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Philosophisches Seminar

Lehrstuhl für Philosophie und Ethik der Umwelt

Leibnizstraße 4

24118 Kiel

Deutschland

kirameyer@philsem.uni-kiel.de

<https://www.philsem.uni-kiel.de/de/lehrstuehle/philosophie-und-ethik-der-umwelt/uebersicht/kira-meyer>