

Hans-Dieter Mutschler: Gibt es Werte in der Natur?¹

Einleitung

Die Frage ‚Gibt es Werte in der Natur?‘ wäre einem scholastischen Philosophen völlig unverständlich erschienen. Für ihn war gerade die Natur Generator und Verkörperung von Werten. Nicht nur sah er in ihr ein gestuftes Reich von werthaft bestimmten Ideen verwirklicht, auch jeder einzelne Prozess war für ihn ausgerichtet auf eine Erfüllung hin, die als Wert angesehen wurde (‘omne agens agit propter finem’). Demgegenüber schien technisches Handeln abkünftig. Die Frage ‚Gibt es Werte im technischen Handeln?‘ wäre einem Scholastiker weit sinnvoller erschienen, während wir sie heute für tautologisch halten. Die Situation änderte sich völlig, als mit Galilei und Newton ein neuer Typus von Wissenschaft entstand, der das werthaft-teleologische Denken durch ein neutral-nomologisches ersetzte. Galilei schaffte die Differenz zwischen Bewegungen ‚mit‘ und Bewegungen ‚gegen‘ die Natur ab, eine Differenz die ja nur Sinn macht, wenn die Natur auf Ziele und Werte hin ausgerichtet ist, die man im Grenzfall auch verhindern kann. Er und später vor allem Newton setzten überdies die Differenz zwischen ‚himmlischer‘ und ‚irdischer Physik‘ ausser Kraft, die für die Scholastik konstitutiv war. Seither sehen wir die Natur nicht mehr als ein gestuftes Reich von Werthaftigkeit an, das in einem höchsten ‚sumum bonum‘ gipfelt.

Die Differenz zwischen einer traditionellen Naturauffassung und der modernen, insbesondere durch die Physik geprägten, wird schlagend deutlich, wenn man die traditionelle Ontologie mit modernen analytischen Ontologien vergleicht. Die scholastische Ontologie beruhte auf dem Axiom ‚omne ens bonum‘, während die neueren analytischen Ontologien keine Wertbegriffe mehr enthalten. Werte gehören nach dieser Auffassung nicht zum Seinsbestand der Dinge.²

Ich verwende im Folgenden die Begriffe ‚Ziele‘, ‚Zwecke‘, ‚Werte‘, und ‚Güter‘ so, dass ich keine Differenz zwischen Zielen und Zwecken auf der einen und Gütern und Werten auf der anderen Seite mache. Werte und Zwecke sind andererseits nicht einfach nur dasselbe, obwohl sie eng zusammenhängen. Jeder Zweck repräsentiert zugleich einen Wert, während das Umgekehrte nicht gilt, denn ‚Wert‘ ist immer nur ‚Wert für jemand‘ (dieser ‚Jemand‘ könnte meinetwegen auch ein Tier sein). Z.B. würden wir ein altes Radio, das – noch immer funktionstüchtig – auf der Müllhalde liegt, ‚zweckmässig

¹ In: Köchy, Kristian/ Norwig, Martin (Hg.): Umwelt-Handeln, Freiburg 2006

² L. Wittgenstein sagt im *Tractatus logico-philosophicus*, (Frankfurt 1980): „In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert ...“ (6.41) Diese Auffassung zieht sich durch die Analytische Philosophie hindurch bis zum heutigen Tag. Vgl. z.B. M.J. Loux: *Metaphysics. A contemporary introduction*, 2. Aufl., New York 2002. Die meisten Analytischen Ontologen empfinden die Wertfreiheit des Seins nicht als Problem. Im Gegensatz dazu aber: U. Meixner: *Einführung in die Ontologie*, Darmstadt 2004, S.23

gestaltet' nennen, einen Wert hätte es nicht mehr. Dies hängt wiederum zusammen mit der Differenz zwischen intrinsischen und extrinsischen Werten. Ein technisches Artefakt hat keinen intrinsischen Wert, sondern nur Wert, insofern es jemand gebraucht. Menschen vor allem, aber vielleicht auch andere Lebewesen, haben intrinsischen Wert, unabhängig von ihrem äusserlichen Nutzen. Nur intrinsische Werte können moralrelevant sein.

Logisch gesehen sollte man konstative von evaluativen und normativen Urteilen unterscheiden, wobei sich Naturwissenschaft, insofern sie objektivierend bleibt, auf den Typus des konstativen Urteils beschränken muss. Die Frage nach ‚Werten in der Natur‘ bezieht sich sichtlich auf intrinsische Werte, wobei strittig bleibt, ob sie nur evaluativ oder sogar normativ sind.

Weil sich neuzeitliche Naturwissenschaft im Rahmen konstativer Urteile bewegt, führte ihr aufklärerischer Impuls zu einer Aufhebung des Wertecharakters der Natur. Manche Autoren gingen (und gehen) so weit, sogar das Werthafte im menschlichen Handeln zu leugnen. Weil für das menschliche Handeln Normen als Teilklasse der Werte fundamental sind, bezog sich die moderne Diskussion über Werte vor allem auf diesen Bereich. Autoren wie Nicolai Hartmann und Max Scheler gingen davon aus, dass es ein ideales Reich der Werte gibt, das jenseits der Sinnenwelt liegt. In der Sinnenwelt konnten sie die Werte nicht mehr unterbringen, denn die Sinnenwelt war ja von den Naturwissenschaften als der ihnen zugehörige neutrale Bereich reklamiert worden. Die Diskussion über dieses separate Reich der Werte, die als ungeschichtlich und objektiv existierend im Sinne von Platons ‚Ideen‘ gefasst wurden, hat die Schwäche dieser Position deutlich gemacht. Sie kann z.B. die hohe geschichtliche Variabilität sittlicher Überzeugungen nicht erklären.

Gegenüber diesem extremen Werterealismus verkürzten Autoren des ‚Wiener Kreises‘, wie Moritz Schlick, die Werte auf ein subjektives ‚für-wertvoll-Halten‘ und stufte es auf diese Weise herab.³ Danach gab es Werte eigentlich gar nicht, weder in der Sinnenwelt noch in einer intelligiblen Welt, sondern der Wert bestand ausschliesslich im Akt des Wertschätzens. Man sieht, dass die Frage nach den ‚Werten‘ gleich zu Beginn des 20. Jahrhunderts in eine falsche Alternative hinein geriet. Danach hatte man sich zu entscheiden zwischen einem fiktiven Platonischen Ideenhimmel und einer kraftlosen Subjektivierung der Werte.

Diese Stilisierung des Problems ist noch heute spürbar. Jürgen Habermas neigt z.B. stark zu einem Sozialkonstruktivismus, wonach Normen in einem sozialen Prozess erzeugt und Werte lediglich zugeschrieben werden, weil er sonst fürchten müsste, in die Metaphysik hineinzugeraten, was er unter allen

³ M. Schlick: *Fragen der Ethik*, Frankfurt 1984, S. 139

Umständen vermeiden will.⁴ Hilary Putnam hat auf einer Tagung in Frankfurt Habermas' Konzept in verschiedenster Hinsicht kritisiert, insbesondere sind nach Putnam Werte nicht nur zugeschrieben, sondern real.⁵ Natürlich vertritt Putnam keinen Werterealismus wie bei Scheler oder Hartmann. Für ihn sind Werte im Konkreten realisiert und bilden keine separates, für sich existierendes, intelligibles Reich. Putnam vertritt allgemein die These, dass Fakt und Wert nicht getrennt werden können, weil wir niemals imstande sind, wertfrei zu urteilen. Dies hiesse, dass die Differenz zwischen konstativen und evaluativen Urteilen eine rein epistemische und keine ontologische Differenz bezeichnet.⁶ Ich werde im Folgenden einen solchen herabgestuften Werterealismus als eine vernünftige Position übernehmen, ansonsten hätte die Frage ‚Gibt es Werte in der Natur?‘ keinen Sinn.⁷

Wie lässt sich die intrinsische Werthaftigkeit von Natur begründen?

Der Ort, wo die Frage nach einer intrinsischen Werthaftigkeit der Natur zunächst virulent wird, ist die ökologische Ethik. Dort wird sie auch am häufigsten gestellt.⁸ Die entscheidende Frage könnte nach dem vorher Gesagten auch so formuliert werden: Gibt es eine Differenz zwischen Artefakten und Lebewesen? Niemand würde glauben, dass ein Computer, der im Urwald einsam und ungebraucht vor sich hinrostet, einen intrinsischen Wert verkörpert. Wert könnte er nur für einen Benutzer haben, meinetwegen eine Ratte, die sich in ihm häuslich einrichtet. Andererseits sind viele der Meinung, dass das Leben eines Tigers, der im Urwald vor sich hinschleicht, für ihn selbst einen Wert hat und nicht erst dadurch wertvoll wird, dass ihn ein Wilderer erschießt, um sein Fell zu verkaufen. Wir machen also spontan eine Differenz zwischen Lebewesen, die einen intrinsischen Wert verkörpern und technischen Artefakten, die ihren Wert nur relativ zum es gebrauchenden Menschen haben.

Wer diese Differenz nicht anerkennt, vertritt einen anthropozentrischen Standpunkt. Jürgen Habermas hat den Anthropozentrismus sehr lange gehalten, was von seinem Ansatz

⁴ Habermas wird allerdings verschieden ausgelegt. Die einen betrachten ihn als einen reinen Sozialkonstruktivist. Andere sehen im Hingeordnetsein des Menschen auf den Zustand herrschaftsfreier Kommunikation eine Art ‚anthropologische Konstante‘ metaphysischen Charakters.

⁵ Wingert, Lutz/ Günther, Klaus: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt 2001, S.280ff

⁶ H. Putnam: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt 1990, S.173

⁷ Einen dezidierten Werterealismus findet man in: F.v. Kutschera: *Grundlagen der Ethik*, Berlin 1999

⁸ Das Problem wird verstärkt diskutiert, seitdem die Schweiz als erstes Land die „Würde der Kreatur“ 1992 in ihre Verfassung aufgenommen hat. Vgl. P. Balzer u.a.: *Was heisst Würde der Kreatur? Bundesamt für Umwelt, Wald und Landschaft (BUWAL)*, Bern 1997

her auch konsequent ist, denn wenn Werthaftigkeit nur im Akt der Zuschreibung besteht, können Lebewesen keine intrinsischen Werte verkörpern. Nicht nur Jürgen Habermas, auch andere Philosophen, wie z.B. Dieter Birnbacher, bestehen auf einer streng anthropozentrischen Position, weil sie ansonsten fürchten, in eine Metaphysik hineinzugeraten, die dem modernen naturwissenschaftlichen Weltzugriff widerspricht.⁹

Dieses Argument sollte man nicht zu leicht nehmen. Es verhält sich in der Tat so, dass Naturwissenschaft die Welt ‚entzaubert‘ und damit ihrer intrinsischen Werthaftigkeit beraubt. (Das ist auch der Grund, weshalb für die analytischen Ontologen der Wert nicht zum ‚Sein‘ gehört.) Man scheint die wissenschaftliche Aufklärung rückgängig machen zu müssen, wenn man aussermenschlichem Leben intrinsischen Wert zuschreibt und das war genau der Grund, weshalb Habermas sehr lange am Anthropozentrismus festhielt.¹⁰

Ich möchte im Folgenden so argumentieren, dass ‚Objektivierung‘ in Graden kommt und dass es nicht nur die eine, sondern verschiedene Naturwissenschaften (im Plural) gibt, die das Programm der Objektivierung verschieden stark durchführen. Was insbesondere die Wissenschaften vom Lebendigen anbelangt - auch das Wort ‚Biologie‘ sollte man besser nicht im Singular verwenden -, so sind sie so unmetaphysisch und ‚wertfrei‘ nicht, wie gewöhnlich behauptet wird.

Die vorgeblich völlig wert- und zweckfreie Natur der Naturwissenschaft beruht auf einer Stilisierung, die nicht überall durchzuhalten ist. Sie wäre durchzuhalten, wenn Natur nichts wäre, als das Korrelat einer umfassenden ‚Weltformel‘, von der manche Physiker träumen.¹¹ Eine solche ‚Weltformel‘ ist aber noch nicht einmal innerphysikalisch in Sicht, geschweige denn, dass wir Veranlassung hätten, die verschiedenen Disziplinen wie Biologie oder gar Psychologie und Soziologie daraus abzuleiten, was aber solche Physiker ins Auge fassen. Vielleicht ein Beispiel vorweg, wie wenig wir imstande sind, in allen Wissenschaften demselben Objektivitätsideal zu genügen: Volker Sommer, der im Urwald Verhaltensforschung an Primaten betreibt, bekennt, dass er in seiner Wissenschaft nicht darum herumkommt, hermeneutisch und durch und durch anthropomorph zu denken.¹² Er behandelt die Primaten als quasi-Subjekte eigenen Rechts. Zugleich versichert er, nichts anderes zu treiben als ganz gewöhnliche materialistisch-reduktionistische Wissenschaft, obwohl er am Anspruch der

⁹ D. Birnbacher (Hrsg.): *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1986, D. Birnbacher, (Hrsg.): *Ökophilosophie*, Stuttgart 1997

¹⁰ J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 1992, S.43

¹¹ So z.B. S. Weinberg: *Der Traum von der Einheit des Universums*, 2. Aufl., München 1992. Weinberg stellt eine „endgültige Theorie“ in Aussicht, die alles erklären würde, was es in der Welt gibt.

¹² V. Sommer in: A. Becker u.a. (Hrsg.): *Gene, Meme und Gehirne*, Frankfurt 2003, S.112ff

Verhaltensforschung festhält, gegenüber der Molekularbiologie selbständig zu sein.

All dies kann nicht zugleich wahr sein. Wenn ich Natur von Subjektvollzügen her deute, dann hat eine solche Deutung mehr mit Schelling als mit Darwin zu tun. Materialistisch ist eine solche Wissenschaft sicher nicht mehr und daher ist auch die Sprache, in der Sommer über die Primaten redet, durch und durch wertgetränkt.

Ich werde im Folgenden den versteckten Wertunterstellungen in wohletablierten Diskursen über Natur nachspüren. Ich glaube, dass es nicht nur bei Volker Sommer ein Selbstmissverständnis über die metaphysischen Implikationen des eigenen Tuns gibt. Wir sind ganz allgemein geneigt, auch dort noch von ‚Physikalismus‘ zu reden, wo wir uns längst ausserhalb des Dunstkreises der Physik bewegen.¹³

Die Frage, ob es intrinsische Werte in der Natur gibt, ist also insbesondere für die ökologische Ethik von Belang, weil jede nichtanthropozentrische Position diese Frage bejahen muss, womit sie in ein antagonistisches Verhältnis zum gängigen Wissenschaftsverständnis gerät.

Die von mir favorisierte Strategie, nicht erkannte Wertimplikation in den Wissenschaften herauszuarbeiten, ist so gewählt, dass sie argumentationsstrategisch guten Erfolg verspricht. Ein Gegner der These, dass Natur intrinsischen Wert hat, wird Probleme haben, meine Argumentation zurückzuweisen, wenn ich zeigen kann, dass Disziplinen wie die Biokybernetik Natur in Wahrheit nicht wertfrei sehen. Auf die Biokybernetik wird niemand so leicht verzichten wollen.

An sich ist aber meine Strategie nicht zwingend. Whitehead und seine Anhänger würden ganz anders vorgehen:¹⁴ Sie würden, ähnlich wie Putnam, darauf verweisen, dass wir Fakt und Wert zwar methodologisch unterscheiden können, dass aber all unser Tun wertdurchtränkt ist, wie übrigens auch die natürliche Sprache. Sodann würden sie darauf hinweisen, dass es keinen Sinn macht, Werte allein im Akt der Zuschreibung aufgehen zu lassen. Ein solches Vorgehen würde voraussetzen, dass wir imstande sind, eine an sich und vom Subjekt völlig unabhängige Welt zu beschreiben, um davon trennscharf Inhalte abzusondern, die darin aufgehen, nur von uns gesetzt zu sein. Eine solche trennscharfe Unterscheidung setzt den Gottesstandpunkt voraus, über den wir nicht verfügen und dann hat die Geschichte der Naturwissenschaft gezeigt, dass die Subjekt-Objekt-Demarkationslinie verschieblich ist und keine merkbaren

¹³ Wie sehr die Biologie lange Zeit im Schatten der Physik stand, wird schlagend deutlich in Konrad Lorenz' Reaktion auf Max Planck. Lorenz hatte ein kleines Büchlein über „Gestaltwahrnehmung“ geschrieben und dort sein Vorgehen äusserst künstlich auf das des Physikers hin zurecht stilisiert. Er erhielt darauf einen zustimmenden Brief von Planck und bezeichnet dies als den „bei weitem stolzesten Augenblick meines Lebens.“ (K. Lorenz: *Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis*, Darmstadt 1963, S.21)

¹⁴ A.N. Whitehead: *Prozeß und Realität*, Frankfurt 1987. Vg. Auch M. Hampe: *Die Wahrnehmungen der Organismen*, Göttingen 1990

Anstalten macht, auf einen Grenzwert hin zu konvergieren. Von daher lehnen die Whiteheadianer nicht nur eine vorgeblich trennscharfe Differenz zwischen primären und sekundären Sinnesqualitäten, sondern auch eine solche zwischen Fakten und Werten ab.¹⁵

Es mag ganz verschiedene Strategien geben, die Werthaftigkeit der Natur zu begründen und meine Strategie beansprucht daher nicht, andere Strategien überflüssig zu machen. Mir leuchten z.B. die Argumente der Whiteheadianer ein, aber ich glaube, dass mein Weg über versteckte Wertimplikationen in wohletablierten Wissenschaften den Vorteil hat, einen Gegner leichter zu überzeugen. Der Preis dafür ist, dass ich eben nur diese Implikationen herausarbeiten kann. Von einem solchen Standpunkt aus lässt sich kein metaphysisches Gesamtsystem begründen, das allen Dingen ihren Ort im Sinngefüge des Ganzen zuweist. Aber so hoch hinaus gehen muss man ja vielleicht nicht gleich wollen.

Ich werde deshalb mehr ‚down to earth‘ argumentieren: Nachdem Crick und Watson die Doppelhelix entdeckt hatten, beschrieben sie deren Wirksamkeit sofort mit Begriffen aus der damals neu entstandenen Computertechnologie. Inzwischen scheint es sich um mehr als bloße Informationsrhetorik zu handeln, jedenfalls gibt es Biokybernetiker wie Bernd-Olaf Küppers, die die ganze Maschinerie informationstheoretischer Begriffe auf biologische Sachverhalte loslassen, indem sie gleichwohl behaupten, nichts anderes als Physik zu treiben. Nach Küppers ist „Information“ der Grundbegriff einer „physikalisch-chemischen Theorie der Lebensentstehung.“¹⁶

Seit Charles Morris unterscheidet man in Bezug auf den Zeichengebrauch eine syntaktische, semantische und pragmatische Ebene. Diese Trias wurde in der Informationstheorie akzeptiert und sie ist auch unproblematisch, ja nützlich, solange wir von ‚Informationen‘ reden, deren Inhalte Menschen festgelegt haben und die sie zu ihren Zwecken gebrauchen. Schwieriger wird es, wenn wir davon sprechen, dass Gene ‚Information tragen‘, denn dann müssen wir

¹⁵ Dieser Punkt ist auch wichtig, weil der Umweltethiker Konrad Ott, auf den ich später kommen werde, seinen Wertsubjektivismus mit der Differenz von primären, sekundären und tertiären Sinnesqualitäten begründet. Werte seien nur tertiäre Qualitäten. Aber was, wenn schon die Differenz zwischen primären und sekundären zusammenbricht? Locke hatte ‚primäre Qualitäten‘ wie ‚Masse‘ und ‚Geschwindigkeit‘ der Newtonschen Physik nachgebildet. Danach galten ihm z.B. Farben als sekundär. Seit der Elektrodynamik des 19. Jahrhunderts galten sie als primär, während der Raum natürlich als primär gegolten hatte, eine Rolle, aus der ihn die Quantentheorie vertrieben hat, man denke an den Welle-Teilchen-Dualismus, die nichtlokalen Wechselwirkungen usw. Wir sind noch nicht einmal in der Physik imstande, einen scharfen Schnitt zwischen Subjekt und Objekt zu ziehen.

¹⁶ B.O. Küppers: *Der Ursprung biologischer Information. Zur Naturphilosophie der Lebensentstehung*, München 1986, S.250. Wenn Küppers wirklich nur Physik treiben würde, dann müsste er sich z.B. auf den Informationsbegriff aus der Thermodynamik stützen, wo man ‚Information‘ mit ‚Entropie‘ verknüpft. Aber ein solcher Informationsbegriff wäre viel zu inhaltsleer, um Lebensprozesse zu beschreiben.

weiter fragen: Wer hat diese Information aus welchen Gründen verschlüsselt und wer ist ihr Empfänger? Was ist der Inhalt dieser Information und was ist ihre Zielbestimmung?

Wie sehr hier die Wertfrage virulent wird, zeigt sich in Küppers Suche nach einem „physikalisch ableitbaren Wertkonzept.“ Die „Ursemantik genetischer Information“ werde durch „die Fähigkeit eines lebenden Systems, sich reproduktiv zu erhalten“ ausgedrückt und durch ein „dynamisches Wertekriterium“ definiert.¹⁷

Hier wird die Schwierigkeit deutlich: Die Physik enthält keine Wertbegriffe. Sie ist ein System konstativer Urteile, aus denen - rein logisch gesehen - evaluative Urteile nicht abgeleitet werden können, woraus folgt, dass das, was Küppers treibt, keine Physik sein kann. Was aber dann? Küppers zitiert im zustimmenden Sinne Gernot Böhme, wonach die Informationstheorie eine Zwischenstellung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften einnimmt.¹⁸

Ich glaube, dass dies die Sache trifft: wenn wir Informationstheorie auf Naturphänomene anwenden, dann bringen wir eine Überblendung nomologischer und teleologischer, kausaler und hermeneutischer Gesichtspunkte zustande, die aus der Physik und ihrer Wertneutralität herausführt. Im Licht der Informationstheorie erscheint uns Natur nicht mehr als blosses ‚Dasein der Dinge unter Gesetzen‘, denn wir müssen jetzt z.B. einen ‚Sender‘ und einen ‚Empfänger‘ definieren. Bei Küppers sind die informationstragenden Lebewesen selbst der Sender und die Umwelt ist der Empfänger, der die empfangene Botschaft bewertet.¹⁹

Aber was soll das heissen, dass die Umwelt ‚bewertet‘? Bei Darwin ist die Umwelt eine neutrale Grösse, die einfach existiert und an der sich die Lebewesen entweder bewähren oder zugrunde gehen, aber die Umwelt kann bei Darwin sicher nicht die Eigenschaft haben, zu ‚bewerten‘, sie ‚filtert‘ nur aus. Wie unklar all diese Begriffe sind, zeigt sich an der Ortlosigkeit der Pragmatik in Küppers Konzept. Die „pragmatische Komponente“ des Informationsgeschehens müsse, sagt er, die für Sender und Empfänger relevanten „handlungstheoretischen Inhalte“ umfassen.²⁰ Ist der Begriff der ‚Handlung‘ ein naturwissenschaftlicher Begriff und lässt er sich ohne Rekurs auf Ziele, Werte und Zwecke definieren? Hier scheint vom Prinzip her etwas falsch gelaufen zu sein. Vermutlich rührt das Problem daher, dass die Wissenschaftstheorie seit ihren Anfängen im ‚Wiener Kreis‘ jederzeit die Tendenz hatte, die Physik als Leitwissenschaft anzusehen und zu unterstellen, dass die Biologie als Teilmenge

¹⁷ Küppers 1986, S.84; 132; 194

¹⁸ Küppers 1986, S.61

¹⁹ Küppers in: L. Krüger/ B. Falkenburg (Hrsg.): *Physik, Philosophie und die Einheit der Wissenschaften*, Heidelberg 1995, S.272/3

²⁰ Küppers 1986, S.83

der Physik zu begreifen sei. Das ist wohl auch der Grund, weshalb sich Küppers als Physiker missversteht.²¹ Erst in den letzten 20 Jahren hat man sich, vor allem in den angelsächsischen Ländern bemüht, eine eigenständige Wissenschaftstheorie der Biologie zu entwickeln. In Deutschland wurde diese Entwicklung zeitverzögert rezipiert, so dass erst seit diesem Jahr ein Sammelband von Krohs und Toepfer zu diesem Thema vorgelegt wurde. Ein Artikel von Ulrich Stegmann in diesem Band, betreffend das Thema ‚Information‘, macht deutlich, dass die grundlegenden Fragen, die sich mit einer Anwendung der Informationstheorie aufs Lebendige verbinden, inzwischen keineswegs gelöst wurden.²² Stegmann macht z.B. darauf aufmerksam, dass wir bei der Beschreibung der Wirksamkeit von Genen auf die Begriffe ‚richtig‘ und ‚falsch‘ nicht verzichten können. Ein Gen kann ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ abgelesen werden und führt dann zum funktionalen oder dysfunktionalen Verhalten oder Aufbau von Lebewesen. In der Physik kommen solche Begriffe nicht vor. Ein Stein kann nicht ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ zur Erde fallen. Wo wir diese Begriffe gebrauchen, muss es einen Wert geben, die dieser Unterscheidung erst ihren Sinn verleiht. Mir scheint, dass wir die Natur immer dann evaluativ interpretieren, wenn wir technische Artefakte als Modelle zu ihrem Verständnis heranziehen. Es macht eben einen grossen Unterschied, ob man Natur als Instantiierung abstrakter mathematisch-physikalischer Gesetze ansieht oder in Analogie zu technischen Verfahren versteht. Kant hat diese Differenz mit den Begriffen „Mechanismus der Natur“ und „Technik der Natur“ ausgedrückt.²³ In der Wissenschaftstheorie wurde dieser Aspekt oft nicht beachtet, weil die meisten Wissenschaftstheoretiker der Meinung waren, Finalität lasse sich rückstandslos in Kausalität übersetzen. C.G. Hempel nennt z.B. eine Maschine „ein ausschließlich durch physikalisch-chemische Gesetze bestimmtes System.“ Ganz ähnlich haben sich auch Autoren wie Ernest Nagel, Hilary Putnam, Friedrich Kambartel usw. geäussert.²⁴ Dagegen sind diejenigen Wissenschaftstheoretiker in der Minderzahl, die auf der Eigenständigkeit technischer Kategorien bestehen, wie z.B. Paul Lorenzen, Michel Polanyi oder Hans Poser.²⁵

²¹ Selbst noch in neuester Zeit erscheinen Wissenschaftstheorien, die die Biologie überhaupt nicht berücksichtigen, wie z.B. A. Rosenberg: *Philosophy of Science*, 2. Aufl., New York 2005

²² Stegmann in U.Krohs/ G.Toepfer: *Philosophie der Biologie*, 2005, S.212ff

²³ Kant, KU B 354

²⁴ C.G. Hempel: *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung*, Berlin 1977, S.152, E. Nagel: *The Structure of Science*, London 1961, S. 526, H. Putnam: *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Stuttgart 1997, S. 15, Kambartel in: A. Krebs (Hrsg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt 1997, S.331

²⁵ P. Lorenzen: *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1987, S. 245, M. Polanyi: *Implizites Wissen*, Frankfurt 1985, S. 41/2, H. Poser: *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2001, S.177

Insofern wir komplexe Systeme wie Lebewesen nicht einfach mit Differentialgleichungen durchrechnen können, sondern weil wir zu ihrem Verständnis ebenfalls komplexe Systeme als Modelle gebrauchen, gibt es eine Fülle von Diskursen, die Natur im Licht von Zielen, Werten und Zwecken sehen. Ich habe aus Platzgründen hier nur die Biokybernetik erwähnt. Den Bezug auf andere Disziplinen habe ich anderswo ausführlicher dargestellt.²⁶

Ganz allgemein scheint es, dass die Wertproblematik nicht nur dort virulent wird, wo wir in Aristoteles' Sinn ‚physis‘ und ‚techne‘ parallelisieren, es scheinen solche Probleme auch mitten im ganz gewöhnlichen Betrieb der Biologie aufzutauchen, wobei die Standarddeutung der Biologie freilich ganz anders lautet. Danach hat Darwin die teleologisch-wertgetränkte Rede der traditionellen Biologie nach dem Vorbild der Physik auf wertneutrale Wirkursachen zurückgeführt, eine Glanztat, die ihre Erfüllung in der Molekularbiologie des 20. Jahrhunderts fand. Wenn in der Biologie noch von ‚Zwecken‘, ‚Zielen‘ und ‚Werten‘ die Rede ist, so sei dies eine blosser Redeweise, es gehe gar nicht um Teleologie, sondern lediglich um Teleonomie. Die teleonomische sei eine abgekürzte Redeweise, denn man könne nicht immer alle kausalen Mechanismen, die im Spiel sind, aufzählen und rede deshalb abgekürzt von ‚Zwecken‘ und ‚Zielen‘.

So sicher sich die Biologen in dieser Hinsicht sind, dem Philosophen muss es erlaubt sein, ein Fragezeichen anzubringen. Auf das erste Problem, das in dieser Standarddeutung verborgen ist, haben schon vor vielen Jahren Löw und Spaemann aufmerksam gemacht:²⁷ Die Frage nach dem ‚Wozu‘ und nach dem ‚Warum‘ könnten auf ganz verschiedenen Ebenen liegen, so dass rein logisch keine Möglichkeit bestünde, Kausalität und Finalität ineinander zu verrechnen. Eine noch so genaue Kausalanalyse könnte dann niemals Zweckmässigkeit erklären, weil sie vom Prinzip her niemals dort ankommt, so wie man nicht auf dem Landweg nach England reisen kann, selbst wenn man sich noch so grosse Umwege über die Türkei erlaubt.

Wenn das logische Verhältnis zwischen Kausalität und Finalität bei Artefakten und Lebewesen von derselben Art ist, kann dies leicht gezeigt werden: Z.B. würde eine noch so genaue Kausalanalyse der Ströme, Spannungen und Kräfte, die in einer Türklingel wirksam sind, keine Auskunft darüber enthalten, zu welchem Zweck das Gerät hergestellt wurde, d.h. welche Bedeutung es für den Menschen hat, denn eine solche Analyse würde sich ausschliesslich in Termen der Maxwellgleichungen und der Lorenzkraft bewegen. Ein Physiker, der überhaupt nur Physiker wäre und nichts von technischer Praxis verstünde, könnte die kausale Analyse der Türklingel beliebig weit vorantreiben, er hätte jedoch keine Möglichkeit, zu

²⁶ H.D. Mutschler: *Naturphilosophie*, Stuttgart 2002, S.116ff

²⁷ R. Spaemann/ R. Löw: *Die Frage Wozu?* München 1981. Vgl. auch E.M. Engels: *Die Teleologie des Lebendigen*, Berlin 1982

erschliessen, dass es sich um ein Einrichtung handelt, die dem Zweck dient, auf den Besuch aufmerksam zu machen. Das Umgekehrte gilt auch: manche Handies ahmen ältere Klingeltöne täuschend ähnlich nach, obwohl die Tonerzeugung auf ganz anderen physikalischen Prinzipien beruht. Das heisst also: bei einem technischen Artefakt, wie bei einer Klingel, kann ich weder vom physikalischen Aufbau auf den Zweck schliessen noch umgekehrt vom Zweck auf den physikalischen Aufbau.

Die Fragen ‚Warum‘ und ‚Wozu‘ liegen auf einer ganz verschiedenen Ebene, oder wie es Lichtenberg sehr geistreich ausgedrückt hat: „Wenn wir fragen, wieviel Uhr es ist, so wollen wir nichts von der Einrichtung der Taschenuhr wissen.“²⁸ Sind der Typus von Warum- und Wozufragen kategorial verschieden, dann hat man keine Chance, Finalität als Grenzfall von Kausalität darzustellen.²⁹ Es könnte sich um ein ähnliches Problem handeln wie die Frage nach der Reduzierbarkeit von Erlebnisqualitäten oder intentionalen Akten, die von vielen Philosophen als *prinzipiell* unmöglich zurückgewiesen wird.

Aber selbst wenn Finalität auf Kausalität reduziert werden könnte, entstünde der Standardauffassung in der Biologie ein weiteres Problem daraus, dass sie verpflichtet wäre, diese These vom Grenzfall mit Inhalt zu füllen, was gewöhnlich nicht geschieht, in der Physik aber mit Erfolg durchgeführt wurde. Ich sagte, dass die Physik eine ateleologische, wertfreie Wissenschaft ist, was die Objektebene anbelangt. Dies wurde aber nicht immer so gesehen. Als Maupertuis sein ‚Prinzip der kleinsten Wirkung‘ in die Physik einführte, hat er dieses Prinzip sofort teleologisch gedeutet im Sinn eines Ökonomieprinzips. Das ‚Prinzip der kleinsten Wirkung‘ besagt, dass physikalische Prozesse so verlaufen, dass Integrale mit der Dimension ‚Wirkung‘ (= Energie x Zeit) solche physikalischen Verläufe festlegen, dass das Wirkungsintegral ein Minimum wird. Das kann man auch so deuten, dass die Natur jederzeit den Wert der Sparsamkeit beachtet.³⁰

Maupertuis hat diesen teleologisch-werthafter Gedanken im Anschluss an Leibniz‘ Monadologie in die Physik eingeführt, aber es ist nicht klar, ob er Leibniz richtig verstanden hat, denn Leibniz akzeptierte den ateleologischen Charakter der

²⁸ Lichtenberg: *Aphorismen*, Frankfurt 1976, S.150

²⁹ Ich akzeptiere auch nicht die neukantianische ‚Lösung‘, wonach Zwecke nur eine gnoseologische Bedeutung haben, während echte Erkenntnis nur durch Kausalanalyse zustande kommt. Diese Position vertreten z.B. McLaughlin und Toepfer in Krohs/ Toepfer 2005, S.19ff. Diese Position kann schon deshalb nicht hinreichend sein, weil ihr gemäss der Zweckbegriff dazu dient, Lebendiges von Nichtlebendigem zu unterscheiden. Doch wie soll das möglich sein, wenn er keine ontologische Relevanz hat?

³⁰ Man kann aus mehreren Gründen bezweifeln, dass es sich bei den Wirkungsintegralen um teleologische Prinzipien handelt. Zunächst einmal ist nicht einzusehen, warum die Natur eine Grösse der Dimension ‚Energie x Zeit‘ minimiert. Was wird dabei eingespart? Sodann können die Wirkungsintegrale auch ein Maximum annehmen, wie man seit Leibniz weiss. Dann würde selbst für den Fall, dass es sinnvoll wäre, Wirkungen zu sparen, die Natur auch als ein Verschwenderin dastehen.

physikalischen Gesetze. Wert, Sinn und Zweck gibt es bei Leibniz nur in der Innenwelt der Monaden, worauf sich aber die Metaphysik bezieht. Freilich war Leibniz überzeugt, dass die Physik eine metaphysische Fundierung benötigt, aber nicht so, dass man Physik und Metaphysik kontinuierlich ineinander übergehen lassen konnte. Die Monaden haben schliesslich keine Fenster. Maupertuis führte jedenfalls Wert- und Zweckhaftigkeit in die Physik ein, wie es noch heute so in den Physiklehrbüchern dargestellt wird.³¹

Von Bedeutung ist nun, dass die Physiker imstande waren, die logische Äquivalenz von Maupertuis' teleologischen Integralprinzipien mit differenziellen Prinzipien aufzuweisen, die keine teleologische Deutung mehr nahe legten oder auch nur erlaubten. Damit war nach ‚Occams Rasiermesser‘ Teleologie in der Physik vom Tisch, denn was man mit weniger oder weniger starken Prinzipien beweisen kann, das sollte man nicht mit stärkeren oder zahlreicheren beweisen. Das Teleologische ist also in der Physik eine blosser Redeweise. Solche Redeweisen gibt es dort – wie auch in der Biologie – sehr häufig. So drückt man den II. Hauptsatz der Thermodynamik oft so aus, dass die Natur in geschlossenen Systemen die *Tendenz* hat, in den wahrscheinlicheren Zustand überzugehen, der gewöhnlich der ungeordnetere ist. Doch ist jeder Physiker imstande, diesen Satz auch ohne die Verwendung teleologischer Begriffe zu formulieren, etwa so, dass die Natur in geschlossenen Systemen in den wahrscheinlicheren Zustand übergeht.

Weil die natürliche Sprache konstative und evaluative Urteile permanent miteinander verschränkt, ist die Beschreibung physikalischer Prozesse in der natürlichen Sprache oft nicht wertneutral. Dies ist insbesondere in der populärwissenschaftlichen Literatur zur Selbstorganisationstheorie der Fall. Z.B. bezeichnet Paul Davies die Selbstorganisationsdynamik der Materie als den „optimistischen Pfeil“ im Universum.³² Danach hat das Universum einen Trieb zu je höherer Komplexität.

Diese Redeweise ist überschwänglich und man kann sie jederzeit in eine neutralere rückübersetzen, ohne etwas zu verlieren, wengleich sich manche unbedarften Theologen gerade auf diesen Überschwang stürzen, um daraus Honig für ihre Doktrin zu saugen.³³

Gelingt es also in der Physik, eine evaluative Rhetorik ohne Substanzverlust in eine rein konstative rückzuübersetzen, so fällt auf, dass dies in der Biologie erst gar nicht versucht wird. Man würde sich doch wünschen, dass ein Biologe ein Buch schreibe unter strikter Vermeidung von Wert- und Zweckbegriffen und dass er zeigen würde, dass durch diese

³¹ Die Probleme mit den Wirkungsintegralen sind gut beschrieben bei Klaus Mainzer, in: J. Audretsch (Hg.): *Die andere Hälfte der Wahrheit. Naturwissenschaft, Philosophie, Religion*, München 1992, S.72ff

³² P. Davies: *Prinzip Chaos*, München 1988, S.35

³³ Vgl. z.B. S.M. Daecke (Hrsg.): *Naturwissenschaft und Religion*, Mannheim 1993, A. Ganoczy: *Chaos, Zufall, Schöpfungsglaube*, Mainz 1995

alternative Beschreibung nichts verloren geht. Man kann sich jedoch schwer vorstellen, wie ein solches Unternehmen, das in der Physik ganz zwanglos funktioniert, in der Biologie gelingen könnte und wenn dem so ist, dann legt sich der Verdacht nahe, dass Lebensprozesse nicht in derselben Weise objektiviert werden können wie physikalische und dass der Biologe die metaphysische Abstinenz, die dem Physiker möglich ist, so nicht durchhalten kann.³⁴

Man wird bemerken, dass ich den Reduktionisten nicht vorwerfe, sie seien nicht imstande, evaluative Urteile rein logisch in konstative zu verwandeln, was offenbar unmöglich ist. Was sie allerdings zeigen müssten wäre, dass die Lebensphänomene, die wir gewöhnlich evaluativ deuten, auch rein wertneutral beschrieben werden können, ohne dass wir bei der Beschreibung des Phänomens etwas Wesentliches verlieren.³⁵

Es geht nicht ohne Metaphysik

Wer einen Realismus der Werte in der Natur vertritt, ist ein Metaphysiker. Allerdings kann man dies in einem mehr oder weniger starken Sinne sein. Meine Skizze läuft auf eine ziemlich schwache Metaphysik der Natur hinaus. Danach sind Werte in der Natur zwar real und nicht nur das Produkt subjektiver Zuschreibungen, aber in meinen Augen legitimiert mich nichts, diese Werte als Quell von Normativität zu verstehen, wie es etwa Hans Jonas tut.³⁶ Ich habe auch Whiteheads System erwähnt, wonach Natur ipso facto ein Generator von Werten ist. Dieses System ist in einem viel stärkeren Sinne metaphysisch, weil es nicht nur unser Naturverhältnis zu Ende denkt, sondern den Menschen mit all seinen unableitbaren Qualitäten als integralen Bestandteil der Natur denkt. Was dabei herauskommt, ist natürlich ungleich gehaltvoller und voraussetzungsreicher als meine Minimalmetaphysik.³⁷

Ich möchte gleichwohl auf einer schwächeren Position beharren, weil bekanntlich ein Diskurs umso leichter widerlegbar ist, je stärker seine Prämissen sind. Sind andererseits die Prämissen zu schwach, dann leisten sie womöglich das nicht mehr, was sie

³⁴ Natürlich geht es auch in der Physik nicht ohne Metaphysik ab. Aber sie kann sehr schwach sein. Ich vertrete aber die These, dass dort eine gnoseologische Metaphysik im Kantischen Sinne genügt. (H.D. Mutschler: *Physik und Religion*, Darmstadt 2005, S.123ff)

³⁵ Das wäre also strukturparallel zum Versuch gewisser Reduktionisten, menschliches Handeln in einem ‚desire-belief-Modell‘ zu beschreiben und die beliefs und desires als *Wirkursachen* zu interpretieren. Auf diese Weise versucht man seit dem ‚Wiener Kreis‘ und bis heute Normen auf Werte und Werte auf Tatsachen zurückzuführen. (Schlick 1984, Rosenberg 2005) Merkwürdigerweise hält es aber niemand für dringlich, das entsprechende Programm in der Biologie durchzuführen.

³⁶ H. Jonas: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973, S.341

³⁷ Weshalb diese stärkere Metaphysik von Holisten herangezogen wird, um ihre Form der ökologischen Ethik zu stützen. Vgl. z.B. Timothy Sprigge „Gibt es in der Natur intrinsische Werte?“ in: Birnbacher 1997 ,S. 60ff

zu leisten vorgeben. Mir scheint aber, dass eine schwache Metaphysik hinreichend ist, die ontologische Basis zu liefern, die man braucht, um eine nichtanthropozentrische ökologische Ethik aufzubauen. Macht man hingegen die Prämissen noch schwächer, dann bricht diese Fundierung zusammen, wie ich abschliessend am Beispiel von Jürgen Habermas und seinem Schüler Konrad Ott zeigen möchte.

Ich hatte oben erwähnt, dass Habermas von seinem Ansatz her zunächst einmal konsequenterweise einen strengen Anthropozentrismus vertrat.³⁸ Haben Werte im Allgemeinen kein fundamentum in re, weil sie lediglich auf Zuschreibungen beruhen und sind moralische Werte im Besonderen das Ergebnis gesellschaftlicher Übereinkunft, dann hat man keine Veranlassung, ausgerechnet der Natur intrinsischen Wert zuzusprechen.

1984 vertrat Habermas die Position, dass es zwar möglich sei, mit der Natur moralanaloge und ästhetische Erfahrungen zu machen, die Natur könne aber nur im Sinn der Naturwissenschaften rational gedacht werden. Würden wir es anders machen, so würden wir hinter die Moderne zurück in schlechte Metaphysik verfallen.³⁹ Noch 1992 hielt er seine (viel zu grobe) These vom „nachmetaphysischen Denken“ aufrecht und betont in Bezug auf die Natur: „Für die nomologischen Erfahrungswissenschaften gilt nur noch ein objektivierender, auf Beobachtung basierender Zugang zur Natur als aussichtsreich ... Die Sinnzusammenhänge explizierende Wesenserkenntnis prallt an einer objektivierten Natur ab.“⁴⁰ Doch wenige Jahre später vollzieht er ein Kehrtwende. Nun soll plötzlich unser Verhältnis zu Tieren dialogisch, nämlich „von der Art einer intersubjektiven Beziehung“ sein. Es sei „klar“, dass wir „mit ihnen kommunizieren.“ Der Problemdruck von Seiten der Ökologiebewegung und von Seiten der neuen Biotechnologien war einfach zu gross.⁴¹ Daher lässt Habermas nun auf einmal die Möglichkeit zu, dass wir auch mit Tieren kommunizieren und er stützt sich plötzlich auf Philosophen wie Hans Jonas, die ihm doch jahrzehntelang als Inbegriff schlechter Metaphysiker gegolten hatten.⁴²

Was ist hier geschehen? Die Metaphysikabstinenz ist offenbar nicht durchzuhalten und Mangels Klarheit über die eigenen metaphysischen Prämissen läuft Habermas unvermittelt ‚zum Gegner‘ über, so ähnlich wie le Corbusier, der sein Programm der rein funktionalen ‚Wohnmaschinen‘ zum Entsetzen seiner Anhänger plötzlich aufgab, als er die hochromantische,

³⁸ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, 4. Aufl., Frankfurt 1981

³⁹ J. Habermas: *Vernunft und Natur - eine Versöhnung um den Preis der Wiederverzauberung? Aus: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984, S.512/14

⁴⁰ Habermas 1992, S.43

⁴¹ Habermas in Krebs 1997, S.97/8

⁴² J. Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt 2001, S.84

durchaus fromme, Kapelle in Ronchamp baute. Eine funktionale, antimetaphysisch eingestellte Moderne ist in sich unstabil. Das Problem wird auch deutlich bei dem Habermasschüler Konrad Ott. Ott ist Umweltethiker, steht aber nach wie vor auf dem Boden der ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘. In seinen Schriften wird sich der Knoten deshalb besonders heftig verdrehen. In einer programmatischen Schrift zur Umweltethik⁴³ behandelt er verschiedene Konzeptionen, wie man ‚Werte‘ verstehen könne, wobei auch hier wieder die verengte Problemstellung durchschlägt. Ott erwähnt auf der einen Seite den Platonischen Ideenrealismus oder das Konzept von Holmes Rolston, das in der Tradition der US-amerikanischen ‚Transzendentalisten‘ wie Whitman, Thoreau und Emerson steht, wonach Natur über der Kultur steht als ein umfassender Sinnzusammenhang, der zugleich unser Handeln normiert.⁴⁴ Wenn man das unter ‚Wertrealismus‘ versteht, dann müsste man sich in der Tat mit Ott für den Wertsubjektivismus entscheiden: „Values exist only in relation to conscious minds.“⁴⁵ Was das ‚Demarkationsproblem‘ betrifft, d.h. die Frage, welche Wesen ausser dem Menschen moralisch relevant sind, so entscheidet sich Ott für den Pathozentrismus, d.h. für die Anerkennung empfindsamer Lebewesen als selbstzwecklich. Dies sei kein Gegensatz zu seiner Diskursethik: „Discourse ethics as such is not committed to an anthropocentric solution. This crucial point has often been misunderstood. In other words: That all ethical theories must be *epistemically* anthropocentric does not preclude morally non-anthropocentric solutions of the demarcation problem.“ Das heisst, Ott beansprucht zugleich eine nichtanthropozentrische Position, glaubt aber, ohne einen Realismus der Werte und eine darin implizierte Metaphysik auskommen zu können.⁴⁶ Mir scheint aber, dass seine Prämissen zu schwach sind, um seine Position zu tragen. Wenn nämlich Wertzuschreibungen ontologisch irrelevant sind, weil sie nur auf subjektiven Akten beruhen, dann könnten wir uns in einem Akt

⁴³ K. Ott/ P. Thapa : *Greifswalds Environmental Ethics*, Greifswald 2003, S.17ff und 31ff. Der Konnex zwischen Diskurs- und ökologischer Ethik wird auch deutlich in: K. Ott: *Moralbegründungen*, Hamburg 2001

⁴⁴ Rolston lohnt die Auseinandersetzung nicht. Nach ihm kann ein Mensch sein moralisches Wesen nur ausbilden, wenn er sich ins Verhältnis zur wilden, unberührten Natur setzt. (In Birnbacher 1997, S.273) Das hiesse, dass wir Europäer keine moralischen Wesen sein könnten, weil es bei uns so gut wie keine unberührte Natur mehr gibt.

⁴⁵ In Birnbachers ‚Ökophilosophie‘ wird deutlich, dass es jenseits dieser Extreme noch eine dritte Position gibt. Dieter Birnbacher selbst vertritt eine extrem antimetaphysische Position, während Holmes Rolston in der Tat die Natur als universalen Sinnzusammenhang konzipiert. Schwächer ist Nicholas Reschers Position einer Metaphysik der intrinsischen Werte, die gleichwohl nicht normbegründend sind und keine universale Naturteleologie impliziert. (Birnbacher 1997, S.178, 217, 242)

⁴⁶ Ott begründet seinen Wertsubjektivismus mit den besonders schwachen ‚tertiären‘ Sinnesqualitäten. (Ott/ Thapa 2003, S.32) Wie ich im Zusammenhang mit Whitehead gezeigt habe, sind solche Unterscheidungen hinfällig. (Vgl. Anm.14)

herrschaftsfreier Kommunikation darauf verständigen, die gleich zu Beginn genannte Differenz zwischen technischen Artefakten und Lebewesen ins Gegenteil zu verkehren. Der Versuch, dies zu tun, wird ja teilweise heute bereits unternommen.

Menschen, die in rein künstlichen Umwelten leben, verlieren leicht den Kontakt zur Natur. Sie mögen sich nach Art der Hacker einreden, dass ihr Computer mit ihnen spricht oder sie mögen ihr Auto streicheln, als wäre es eine Geliebte. Es wäre eine Gesellschaft denkbar, die technische Artefakte für selbstzwecklich hielte. Eine solche Gesellschaft könnte im herrschaftsfreien Diskurs zur Übereinstimmung kommen, dass es geboten wäre, Autos zu begraben und Altersheime für alte Waschmaschinen und Wäschetrockner einzurichten, während sie keine moralischen Probleme mit Massentierhaltung, Tierversuchen, Umweltzerstörung und Artenschwund hätte. Eine solche Verkehrung allgemeiner Überzeugungen in ihr Gegenteil würde aber keinen Philosophen daran hindern, *aus der Sache heraus* argumentierend darauf hinzuweisen, dass technische Artefakte lediglich durch von aussen kommende Zwecke definiert sind. Artefakte haben mithin keinen Selbstzwecklichkeitscharakter und folglich auch keinen intrinsischen Wert. Von Lebewesen wissen wir auf der anderen Seite, dass sie in gestuftem Masse spontan und autonom agieren, was sie zu ‚Objekten‘ moralischer Verpflichtung aufgrund ihrer intrinsischen Werthaftigkeit macht. Solange Roboter keine Gefühle zeigen und ihre Präferenzen autonom festlegen können und solange auch genmanipulierte Lebewesen immer noch eine gewisse Spontaneität zeigen, hat man Gründe, an der alten Aristotelischen Unterscheidung festzuhalten, wonach Lebewesen den Zweck in sich selbst tragen, während er technischen Artefakte von aussen zukommt. Jedenfalls würde ein Philosoph darauf bestehen, dass Wertzuschreibungen im Fall des Lebendigen nicht rein subjektiv sind, sondern dass sie ein fundamentum in re haben.

Es ist wohl wahr, dass ein epistemischer Anthropozentrismus keine Festlegung auf eine anthropozentrische ökologische Ethik impliziert, aber der Wertsubjektivismus impliziert eine solche. Das Problem mit der Diskursethik ist, dass sie keine Ontologie begründet, dass man aber in der ökologischen Ethik keine Möglichkeit hat, um eine solche Begründung heruzukommen.⁴⁷

Gleichwohl schiene mir die Diskursethik imstande, das ökologische Anliegen in sich aufzunehmen, nicht indem sie mit Habermas eine metaphysische Enklave anstückelt, die stilistisch nicht zum Übrigen passt, sondern indem sie – was

⁴⁷ Die Ambivalenz wird auch deutlich in Otts eigenem Beitrag zur ökologischen Ethik. Er beruft sich dort zur Fundierung seiner nichtanthropozentrischen Position zum Teil auf Wertrealisten wie Hans Sachsse und James Lovelock, zum Teil aber auch auf Konstruktivisten wie Humberto Maturana und Francisco Varela. (K. Ott: *Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie*, Tübingen 1993)

Habermas auch andeutet - den Kommunikationsbegriff weiter fasst, ihn z.B. auch auf Lebewesen bezieht, die über Ausdrucksverhalten, Schmerzempfindung usw. verfügen. Dazu wäre es erforderlich, den Begriff der ‚Sprache‘ so weit zu fassen, dass auch Körpersprache darunter subsumierbar wäre. Sprache mit propositionalem Gehalt müsste dann durch eine *differentia specifica* von diesem allgemeinen Konzept von Sprache unterschieden werden. Vorarbeiten zu einem solchen erweiterten Sprachverständnis gibt es durchaus bei Autoren wie Karl Bühler Ernst Cassirer und Karl Popper. Natürlich hätte das gravierende Konsequenzen für eine in diesem Sinn erweiterte „Theorie des kommunikativen Handelns“, eine solche Modifikation wäre jedoch nicht unmöglich und würde auch verständlich machen, weshalb ein Diskursethiker wie Ott sich für den Pathozentrismus entscheidet. Es sind ja gerade die empfindsamen Lebewesen, deren Ausdrucksverhalten wir ‚verstehen‘, während wir nicht so recht wissen, was eine ‚Kommunikation‘ mit Gräsern und Quallen bedeuten könnte. Jedenfalls verliert die zentrale Frage in der ökologischen Ethik ‚Gibt es Werte in der Natur?‘ ihren Sinn, wenn man auf dem Postulat eines „nachmetaphysischen Denkens“ beharrt.

Fazit

Das Gesagte mag einem Diskursethiker zu stark, vielen Naturschützern aber zu schwach vorkommen. Immerhin gibt es heute Versuche, den Mythos und mit ihm die numinosen Qualitäten der Natur wieder hoffähig zu machen.⁴⁸ Trotzdem hätte auch eine schwache Metaphysik der Natur gravierende Konsequenzen für unseren Seinsbegriff. Das gängige Verfahren, Fakt und Wert zu trennen, liefe dann ins Leere und Naturwissenschaften, die auf dieser Trennung beruhen, wie die Physik, könnten nicht mehr den Anspruch erheben, Leitwissenschaft zu sein, denn dann würde deutlich, dass strenge Objektivierung, die diese Trennung erzeugt, dem Sein nicht gemäss sein kann, sondern methodisch von ihm abstrahiert. Dies würde nichts Geringeres bedeuten, als dass wir den verbreiteten Materialismus und Physikalismus aufgeben und durch ein neues Konzept ersetzen müssten.⁴⁹

⁴⁸ So z.B. W. Theobald: *Mythos Natur. Die geistigen Grundlagen der Umweltbewegung*, Darmstadt 2003

⁴⁹ Es spricht ohnehin vieles dafür, dass demnächst eine solche Revision ansteht. Symptom dafür ist z.B. der Sammelband von M. Wild/ D. Perler (Hrsg.).: *Der Geist der Tiere*, Frankfurt 2005. Wenn sogar Tiere so etwas wie ‚Geist‘ haben, dann ist die Natur mehr als ein wertneutrales Geschiebe von Elementarteilchen, deren Bewegungen wir mathematisch berechnen können.