



Cordula Brand • Simon Meisch
Daniel Frank • Regina Ammicht Quinn (Hrsg.)

**»ICH LEHNE MICH
JETZT MAL GANZ
KONKRET AUS
DEM FENSTER: [...]«**

Eine Festschrift für Thomas Potthast

Materialien zur Ethik in den Wissenschaften

Herausgegeben vom

Internationalen Zentrum für Ethik
in den Wissenschaften (IZEW)

der Universität Tübingen

Band 23

**Materialien zur Ethik
in den Wissenschaften**

Band 23

Cordula Brand
Simon Meisch
Daniel Frank
Regina Ammicht Quinn
(Hrsg.)
unter Mitwirkung von Lukas Weber

**»ICH LEHNE MICH
JETZT MAL GANZ KONKRET
AUS DEM FENSTER: [...]«**

Eine Festschrift für Thomas Potthast



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Keine Bearbeitungen 4.0 Internationale Lizenz. Um eine Kopie dieser Lizenz einzusehen, konsultieren Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode> oder wenden Sie sich brieflich an Creative Commons, Postfach 1866, Mountain View, California, 94042, USA.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf dem Repositorium der Universität Tübingen frei verfügbar (Open Access).

<http://hdl.handle.net/10900/142489>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-dspace-1424892>

<http://dx.doi.org/10.15496/publikation-83836>

Tübingen Library Publishing 2023
Universitätsbibliothek Tübingen
Wilhelmstraße 32
72074 Tübingen
druckdienste@ub.uni-tuebingen.de
<https://tlp.uni-tuebingen.de>

ISBN (Hard/Softcover): 978-3-946552-78-9

ISBN (PDF): 978-3-946552-79-6

Umschlaggestaltung: Sandra Binder, Universität Tübingen
Coverabbildung: Freepik.com. Dieses Cover wurde mit Ressourcen von Freepik.com erstellt.

Quelle des Coverzitats: Gewalt, Oliver. 2021. »Wir wissen nicht was passiert – aber wir sind neugierig.« Ein Gespräch zwischen Thomas Potthast und Thomas Waldenspuhl.« Nationalpark Schwarzwald Blog. <https://www.nationalpark-schwarzwald.de/de/nationalpark/blog/2020/wir-wissen-nicht-was-passiert-aber-wir-sind-neugierig>.

Satz: Lukas Weber

Druck und Bindung: Druckhaus Sportflieger in der medialis Offset GmbH

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

CAROLIN HUHN	
Thomas Potthast	XI
CORDULA BRAND, REGINA AMMIGHT QUINN, SIMON MEISCH UND DANIEL FRANK	
Thomas Potthast: Grenzgänger, Überzeugungstäter und streitbarer Geist.....	XIII
JOACHIM POTTHAST	
Mein großer kleiner Bruder Thomas	XIX
CORDULA BRAND, REGINA AMMIGHT QUINN, SIMON MEISCH UND DANIEL FRANK	
Bemerkungen zur Entstehung und zum Aufbau des Bandes	XXI
»Der Moralismus ist oft genug nur eine Strategie, die politisch gebotene Debatte abzuwürgen.«	
REGINA AMMIGHT QUINN	
Optimismus als Kunst des Protests	3
BARBARA POTTHAST	
Ilex paraguayensis / Yerba Mate	15
BIRGIT HOINLE	
Buen Vivir	25
WORKINEH KELBESSA	
Climate Justice for Africa	35
JÖRG TREMMEL	
Der Übergang ins Anthropozän erfordert eine Weiterentwicklung der Demokratie	47
JÖRG LANGE	
Enkeltauglich Leben 2035 im Rückblick	57

KLAUS JACOB	
Ethik und Politik	71
ROGER BROWNSWORD	
Good Governance, Ethics, and Science	77
MARGIT SUTROP	
Ethics and Politics	87
MATTHIAS KAISER	
About Value-Landscapes for Politics	97
THOMAS DRACHENBERG	
»Da müssen wir eben etwas mehr mit dem Blinker arbeiten ...«	107
»Gemeinwohlorientierung bedeutet für Wissenschaft auch, sich intensiver um Nachhaltigkeitsthemen zu kümmern.«	
HEINZ CLEMENT	
Physik trifft Ethik	115
PETRA MICHEL-FABIAN	
Nachhaltigkeit, Digitalisierung und Veganismus	119
BARBARA SKORUPINSKI	
Gutes tun und darüber reden – über Service Learning und ethische Reflexion im Diskurs	131
MATTHIAS BORNEMANN, DIANA GRUNDMANN, SIMON MEISCH	
Ethik als Schlüsselkompetenz der Bildung für Nachhaltige Entwicklung (BNE)	141
KARIN MOSER VON FILSECK	
Nachhaltigkeit internationaler Universitätskooperationen	153
MARIUS ALBIEZ UND KERSTIN SCHOPP	
Das Ende der Bonusmeile	163

URBAN WIESING
Nachhaltigkeit in der Medizin 173

MARCO KRÜGER
Zur Resilienz der Nachhaltigkeit 181

»Naturschutz ist kein Randthema, das geht mitten ins Leben.«

KONRAD OTT
On Gardens, Gardening, and Garden Scents 193

ANNA KATHARINA WÖBSE UND GABRIEL SCHWADERER
Fledermäuse, mäandernde Flüsse und Aktion vor Ort:
Das Europa des Natur- und Menschenfreundes Thomas Potthast 203

HANS D. KNAPP
Gedanken zum Wald 209

NORBERT WIERSBINSKI UND REINHARD PIECHOCKI
Naturschutz neu denken: Die Vilmer Sommerakademien 221

LUDWIG FISCHER
Ernst Blochs Utopie einer Vermittlung von menschlichem Subjekt
und Natursubjekt – eine Herausforderung? 233

GEORG BRAUNGART
»Nature Writing«
und die neue Verbindlichkeit der Literaturwissenschaften 243

CHRISTINE VON WEIZSÄCKER
Unfinished Business and Promising New Reports 253

»... Stopp! Ethische Urteile sind fast immer abhängig
von empirischen Gegebenheiten.«

THOMAS WALDENSPUHL
UND 265

LILIAN MARX-STÖLTING	
›Tikkun Olam‹ oder die Verbesserung der Welt	275
LÁSZLÓ KOVÁCS	
Bioethik und ihr Beitrag zum Nachhaltigkeitsdiskurs	285
EVE-MARIE ENGELS	
Alternativen zur Massentierhaltung!	295
ROBERT RANISCH UND LEONIE N. BOSSERT	
Wenn Maschinen trügen	307
JESSICA HEESEN	
Biometrie und Selbstbestimmung	317
CÉLINE GRESSEL UND MONE SPINDLER	
Interdisziplinarität im Forschungsgarten	327
UTA ESER	
Inklusive Naturschutzethik	337
ALBRECHT MÜLLER	
Abwägungen begründen – Eine Falldiskussion aus der Planungsethik	347
CHRISTOPH BAUMGARTNER	
Ethik der Weltverwobenheiten im Anthropozän	361
MARCEL VONDERMAßEN	
Führungsethik	371

»Was ist eigentlich ›normal‹ in der Normalität?«

CHRISTOF MANDRY	
›First come, first serve‹	383
CLAUS DIERKSMEIER	
Warum sich Ethiker*innen mit Ästhetik befassen (sollten)	393

UTA MÜLLER	
Was sollen wir tun?	403
WULF LOH	
Kritische Theorie als Ethik in den Wissenschaften	415
CATRIN MISSELHORN	
Vernünftiger Pluralismus und Selbstbestimmung	429
CHRISTOPH HUBIG	
»Applikation« praktischer Vernunft	435
ARMIN GRUNWALD	
Disruption in Zeitlupe	447
BENJAMIN RAMPP	
Agency und Ethik im Anthropozän	457
ROBERT GUGGENBERGER	
Zur Einhaltung moralischer Regeln unter nicht-identischen Bedingungen	467
DIETMAR MIETH	
Wissen allein genügt nicht	475
REINER WIMMER	
»Menschen können sich entscheiden, wer sie sein wollen«	487
MARCUS DÜWELL	
Anthropologie und Ethik 2.0	497

»Was kann ich mit guten Gründen bezweifeln
und was bezweifle ich nur um des Zweifels willen?«

KATE M. MILLAR	
EurSafe, Frameworks, and Championing Change	507

HANS-JÖRG RHEINBERGER	
Etwas über die Rolle von Nichtwissen	
in der naturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung	511
CORDULA BRAND	
Gerechtigkeit in den Wissenschaften?	521
ROBERT MEUNIER	
Zur gesellschaftlichen Relevanz biomedizinischer Forschung	531
RALF LUTZ	
Epistemisch-moralische Hybride	
und die Gegenstände interdisziplinärer Ethik	541
VANESSA WEIHGOLD	
Affektiv-epistemisch-moralische Hybride und das Problem	
wissenschaftlicher Anerkennung	549
DANIEL FRANK	
Vage Vermutungen	557
RAINER TREPTOW	
Weltzeit, Lebenszeit	567
THOMAS QUINN	
Fast Nachdenken zum Ende	577
Verzeichnis der Autor*innen	587
Schriftenverzeichnis von Thomas Potthast	603

Thomas Potthast



Naturschutz
Achtung
Claudia
Humboldt-Stipendiat
Humor
Abwägen und Anwenden
Landwirtschaft
Tübingen
Ideale
Grundsatzfragen
Ethik in den Wissenschaften



Entwicklung
Naturpark Schwarzwald
Transdisziplinarität
Werte
Interdisziplinarität
Chor
Kritik
Landschaft
Umweltschutz
Normen
Generationen



Carolin Huhn

Thomas Potthast

Grenzgänger, Überzeugungstäter und streitbarer Geist

Die Idee einer kritischen Ethik in den Wissenschaften prägt die Arbeit und das wissenschaftliche Leben von Thomas Potthast. Und es ist eine komplexe Idee: Methodisch reflektiert werden verschiedene Arten von Expert*innen-Wissen integriert. Hier geht es immer, wie er selbst formuliert, um die »vermischte Reichhaltigkeit von Werten und Fakten«. Zugleich ist die Basis einer solchen Wissenschaft die Diskussion über und die Wahrnehmung von Verantwortung. Dafür braucht es Widerstandsfähigkeit und Geduld, ebenso wie Schwindelfreiheit, denn das Grenzgängertum kennt durchaus Absturzgefahren links und rechts des Wegs.

Solche Eigenschaften und Fähigkeiten sind nicht einfach da, sondern sind Resultate eines Lebenslaufs.

Thomas Potthast ist das jüngste von drei Kindern. Er wurde am 25. Juli 1963 in Bielefeld geboren. Überliefert ist eine frühe Leidenschaft für Natur, Literatur und Musik. Nach dem Abitur, Zivildienst und einer anschließenden sechsmonatigen Ausbildung »kleine Krankenpflege« in den Bodelschwingschen Einrichtungen in Bethel studierte Thomas Potthast in Freiburg und Tübingen Biologie und Philosophie. Währenddessen engagiert er sich freiberuflich für das Öko-Institut Freiburg und ist in der Erwachsenenbildung zum Thema »Naturschutzethik« tätig. Das Studium schloss er 1993 mit dem Diplom ab. Die Diplomarbeit trägt den Titel »Chemische Kommunikation im Kontext des Fortpflanzungsverhaltens: Fallstudien zu Funktionen von Männchenduft bei ausgewählten Schmetterlingsarten«. Neben seinem Engagement für einen sorgfältigen Umgang mit der Natur zeigt sich hier bereits eine weitere Leidenschaft, die ihn während seiner wissenschaftlichen Karriere bis heute antreibt: das Interesse an der Vermittlung wissenschaftlicher Inhalte und dem Austausch mit Menschen gerade auch außerhalb der akademischen Fachgemeinschaft. Heute umfasst seine Lehrtätigkeit die Fächer Biologie, Philosophie, Forstwissenschaften,

Geowissenschaften und Agrarwissenschaften an den Universitäten Tübingen, Freiburg, Bonn und Hohenheim sowie Freie Universität und Humboldt Universität Berlin.

Im Jahr 1993 – auch dies ein Jubiläum – beginnt Thomas Potthast Zeit am damals noch neuen Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen. Als Stipendiat im DFG-Graduiertenkolleg »Ethik in den Wissenschaften« nimmt er die Arbeit an seiner Promotion zum Thema »Die Evolution und der Naturschutz: Zum Verhältnis von Evolutionsbiologie, Ökologie und Naturethik« auf, die er 1998 abschließt. Auch 30 Jahre später ist die Betreuung der Arbeit durch die interdisziplinäre Zusammenarbeit der beiden Doktorväter eine Besonderheit: Professor Reiner Wimmer (Lehrstuhl für Philosophie mit Schwerpunkt Praktische Philosophie, Universität Tübingen) und Professor Wolfgang Maier (Lehrstuhl Spezielle Zoologie Universität Tübingen).

Die Jahre am Graduiertenkolleg sind inhaltlich wie methodisch prägend für Thomas Potthast. Nach seiner Promotion entwickelt er gemeinsam mit Kolleg*innen vom Ethikzentrum seine ersten interdisziplinären Forschungsprojekte mit anwendungsbezogenen ethischen Fragestellungen und wird als Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Ethikzentrums tätig. Auch im privaten Rahmen gibt es eine wegweisende Veränderung: Thomas Potthast heiratet Claudia Stöckl und gestaltet seither sein Leben gemeinsam mit einer Verbündeten.

Die nächsten Schritte führen beide aus dem kleinen Tübingen heraus: 1998 tritt Thomas Potthast eine Stelle als *Research Scholar* am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte an und arbeitet hier zur »historischen Rekonstruktion naturwissenschaftlicher Grundlagen der Bioethik«. Mit der Geburt der beiden Kinder ergibt sich dann eine ganz neue Um- und Umwelt. Der Abenteuer nicht überdrüssig bricht Familie Stöckl-Potthast 2002 erneut auf. Als Feodor-Lynen-Fellow der Alexander von Humboldt-Stiftung forscht Thomas Potthast an der University of Wisconsin-Madison in den USA zum Thema *The Ecologizing of Morals and the Moralisation of Ecology*.

Allerdings erreicht ihn hier sehr schnell ein verlockendes Angebot: die Übernahme der Wissenschaftlichen Koordination und Geschäftsführung des IZEW. Das Ethikzentrum und seine Mitglieder sind bis heute dankbar, dass Thomas Potthast sich auf dieses Angebot einließ, erneut die Koffer

packte (eine Tätigkeit, die bald zum Alltag gehören sollte), zu den bekannten Ufern des Neckars zurückkehrte und seit Mai 2002 das Ethikzentrum maßgeblich mitgestaltet. Der Humboldt-Stiftung bleibt er seitdem eng verbunden, sowohl als Gastgeber von Stipendiat*innen als auch seit 2015 als Initiator und Co-Sprecher (gemeinsam mit Cordula Brand) der Regionalgruppe Tübingen der Deutschen Gesellschaft der Humboldtianer. Als stellvertretender Sprecher (2007–2013) des DFG-Graduiertenkollegs 889 »Bioethik – Zur Selbstgestaltung des Menschen durch Biotechniken« setzte er am IZEW, gemeinsam mit der Sprecherin des Kollegs, Eve-Marie Engels, die bereits im Graduiertenkolleg »Ethik in den Wissenschaften« begonnene wichtige Arbeit der neuen Themensetzung wie der methodologischen Grundlegung in der anwendungsbezogenen Ethik fort.

Die folgenden Schritte auf dem akademischen Weg sind in ihrer Gradlinigkeit schnell geschildert. Im Januar 2010 habilitiert sich Thomas Pottthast in einem kumulativen Verfahren zum Thema »Empirie und Ethik – Inter- und transdisziplinäre Zugänge zur Natur zwischen naturwissenschaftlicher Expertise und normativem Orientierungswissen« und erhält die Lehrbefugnis für das Fachgebiet »Ethik, Theorie und Geschichte der Wissenschaften«. Wie schon mit der interdisziplinären Promotion ist Thomas Pottthast auch hier seiner Zeit voraus, denn solche Verfahren sind zumindest in den Geisteswissenschaften – obwohl der wissenschaftlichen Forschungstätigkeit durchaus angemessen – auch heute noch eher unüblich. Nach einer Lehrstuhlvertretung am Institut für Geschichte der Medizin, Naturwissenschaften und Technik der Friedrich-Schiller-Universität in Jena wird er 2012 an der Universität Tübingen zum außerplanmäßigen Professor ernannt. Im April 2016 wird er als Nachfolger von Eve-Marie Engels auf den Lehrstuhl für Ethik, Theorie und Geschichte der Biowissenschaften an der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät, Fachbereich Biologie, der Universität Tübingen berufen.

Am IZEW wird er im Januar 2014 in den Vorstand gewählt und übernimmt im Dezember desselben Jahres gemeinsam mit Regina Ammicht Quinn das Amt der Sprecher*innen des Zentrums. Die Idee einer Ethik in den Wissenschaften bringt Thomas Pottthast auch universitätsübergreifend in das Zukunftskonzept der Universität Tübingen ein, beispielsweise als Sprecher des *Strategic Board* der Plattform »Bildung – Gesellschaft – Normen – Ethische Reflexion«.

Wie sehr Nachdruck, Klugheit und Geduld im akademischen Kontext gefordert ist, zeigt sich bei der Umsetzung des *Whole Institution Approaches* einer Nachhaltigen Entwicklung an der Universität Tübingen. Dieser Ansatz zielt darauf ab, dass alle Organisationseinheiten und Tätigkeitsfelder einer Organisation in den Blick genommen werden müssen, um ein angemessenes Nachhaltigkeitskonzept zu entwickeln und umzusetzen. Klingt einleuchtend, ist es auch, aber der Weg dahin ist lang. Mit der Gründung des Beirates für Nachhaltige Entwicklung 2010, dessen Vorsitz Thomas Potthast (im Auftrag von Prorektorin Karin Amos) 2012 übernimmt, ist ein struktureller Auftakt gemacht. Kurze, aber wichtige Randbemerkung: Die ersten Impulse zur Entwicklung von Konzepten einer Nachhaltigen Hochschule und entsprechender Lehrangebote (Studium Oecologicum) stammen von der Studierendeninitiative *Greening the University*, deren Arbeit Thomas Potthast tatkräftig unterstützte. Mit der Gründung des »Kompetenzzentrums für Nachhaltige Entwicklung KNE« 2013, die maßgeblich auf Thomas Potthasts Initiative und Einsatz zurückgeht (und dessen Leitung er seitdem innehat), ist ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zu einer Nachhaltigen Hochschule gesetzt. Mittlerweile wurde die Universität Tübingen zweimal (2016 und 2019) durch das Weltaktionsprogramm für Bildung für Nachhaltige Entwicklung ausgezeichnet, ein Erfolg, der auf das Engagement von Thomas Potthast und des ganzen KNE-Teams zurückzuführen ist. Wir wünschen weiterhin viel Kraft, Gelassenheit und Stehvermögen auf dem Weg zu einer nachhaltigen Universität Tübingen!

Thomas Potthasts vielfältiges Wirken für eine reflektierte, gerechte und nachhaltige Gesellschaft weist – ganz im Sinne seines Verständnisses von Wissenschaft in Verantwortung – weit über den Lehrstuhl, die beiden Zentren und die Universität hinaus. Er ist seit 2009 Mitglied des Deutschen Rates für Landespflanze und war von 2012 bis 2019 Präsidiumsmitglied der European Society for Agricultural and Food Ethics (EuroSafe). Seit Januar 2020 ist er zudem Präsident der EuroNatur Stiftung, ein Amt, das ihm besonders am Herzen liegt.

Thomas Potthast ist ein Grenzgänger, Überzeugungstäter und streitbarer Geist für das bessere Argument, dem ein großes »Dankeschön« gebührt:

Lieber Thomas, vielen Dank für Deinen Einsatz für die Ethik in den Wissenschaften und die vielen Menschen auf Deinem Weg – oft auch über

das eigentlich Machbare hinaus. Danke für Deine kritische Stimme, Deinen Schatz an Erfahrungen und Deine Unnachgiebigkeit im Einsatz für die gute Sache.

Im Namen aller Kolleginnen und Kollegen am Lehrstuhl, des IZEW und des KNE:

Cordula Brand, Regina Ammicht Quinn, Simon Meisch und Daniel Frank

Mein großer kleiner Bruder Thomas

Joachim Potthast

Gestatten, ich bin der große Bruder von Thomas Potthast, aber doch in Wirklichkeit der kleine, denn meine neun Jahre jüngere Schwester thront auf einem Lehrstuhl für Iberische und Lateinamerikanische Geschichte zu Köln, mein 17 Jahre jüngerer Bruder auf einem ebensolchen für Ethik, Theorie und Geschichte der Biowissenschaften zu Tübingen. Der große Bruder als nicht einmal promovierter Arbeitsrechtler konnte also nicht das Vorbild für den kleinen Bruder dienen, eher schon die große Schwester, die wissenschaftliche Maßstäbe gesetzt hatte.

Unser Vater, Leiter eines evangelischen Gymnasiums und später Landeskirchenrat, hat seine beiden Söhne gleichermaßen erzogen und geprägt. Sein Leitspruch war: Das Wesen christlicher Erziehung ist Vertrauen. Ich habe das sehr zu schätzen gewusst, denn es birgt in sich den Vorteil, dass die Eltern sich nicht in alles einmischen. Unser Vater, Offizier der Kriegsmarine und später Gegner der atomaren Wiederbewaffnung, war uns stets ein Vorbild.

So wollte ich, geprägt von dem Vater und der bündischen Jugend der frühen 1960er Jahre, den Wehrdienst verweigern. Doch meine Fahrten als Jungenschaftler per Anhalter durch die »sowjetisch besetzte Zone« wirkten nach. Ich entschied mich für die wehrhafte Demokratie und wurde Zeitoffizier bei der Marine. Thomas war in dieser Hinsicht gradliniger, er verweigerte den Wehrdienst. Dabei unterstützte ich ihn als sogenannter »Bürge« bei der sogenannten »Gewissensprüfung«, denn ich konnte aus gemeinsamer christlicher Erziehung resultierend bestätigen, dass seine Überzeugung zum »Friedensdienst« das Resultat eben dieser evangelischen Prägung durch unseren Vater war.

Zum Dank für die Hilfe hat mich Thomas mit avantgardistischer Literatur versorgt, um meine eher konservative Grundstimmung etwas zu modernisieren. Zuvor hatte ich ihm das Gitarrespielen beigebracht, so hat man sich gegenseitig geholfen.

Bei Thomas war schon früh ein ausgeprägter Forscherdrang zu beobachten. Im Sandkasten, bewaffnet mit einer Lupe, untersuchte er Plastik-

Mainzelmännchen mit Hilfe gebündelten Sonnenlichtes. In ähnlich filigraner Feinarbeit hat er im Laufe des Biologiestudiums im fernen asiatischen Dschungel Schmetterlinge eingefangen, seziiert und ihnen den Samen geraubt.

Bereits als Schüler engagierte sich Thomas für den Naturschutz und arbeitete mit an lokalen Projekten in Bachläufen der Sennelandschaft bei Bielefeld, die von seinem Biologielehrer gesteuert wurden. So führte sein Weg konsequent zur Biologie.

Endlich mal ein Naturwissenschaftler in der Familie nach dem Philologen-Vater und der Historiker-Schwester, jubelte ich, inzwischen in einem Technologie-Konzern arbeitend. Doch dann kam die Wende: Statt in einem handfesten naturwissenschaftlichen Fach weiterhin im Urwald den Schmetterlingen den Samen zu rauben, entschied sich Thomas für die butterweiche Fachrichtung der Ethik. Konsequent weiterarbeitend hätte er den Nobelpreis für Biologie erreichen können. Aber der evangelisch-theologisch ausgerichtete Vater hat an dieser ethischen Weichenstellung seines Sohnes die reine Freude gehabt. Schade, dass er die sicherlich noch zu erwartenden weiteren wissenschaftlichen Lorbeeren von Thomas nicht mehr erleben kann.

Darum darf ich als Dein Bruder im Namen der Familie sagen: Herzlichen Glückwunsch, Thomas, zum 60. Geburtstag!

Bemerkungen zur Entstehung und zum Aufbau des Bandes

Thomas Potthast ist ein streitbarer Geist für das bessere Argument und immer offen für Neues. Von diesen besonderen Eigenschaften haben wir uns bei der Gestaltung dieser Festschrift inspirieren lassen. Wir haben Wegbegleiter*innen, Freund*innen und Kolleg*innen gebeten, uns kurze Texte zu Argumenten zu schicken, die sie entweder besonders schätzen oder immer schon falsch fanden, oder mit denen sie noch nie etwas anfangen konnten. Die Themen sollten sich ungefähr an der Denomination des Lehrstuhls für »Ethik, Geschichte und Theorie der Biowissenschaften«, ergänzt um Fragen einer Nachhaltigen Entwicklung, orientieren. Auf diese Weise ist eine vielfältige Sammlung von Beiträgen zu den Forschungsbereichen und Interessensgebieten von Thomas Potthast entstanden, die zum Mitdenken, Weiterdenken, Diskutieren und manchmal auch Streiten anregen. Die Formate sind dabei ebenso abwechslungsreich wie die Themen selbst, sie reichen von persönlichen Texten über narrativ gestaltete Erörterungen bis hin zu theoretischen Auseinandersetzungen.¹

Die sechs Themenbereiche dieses Bandes entstanden aus der Vielfalt der Einsendungen heraus. Sie reichen von den großen gesellschaftlichen Fragen unserer Zeit bis zu theoretischen Grundsatzdebatten in der akademischen Ethik und bilden damit Thomas Potthasts breit angelegte Interessen ab. Einige Themenfelder sind dabei stärker vertreten, andere weniger stark. So spielt etwa die wissenschaftshistorische Perspektive in den Arbeiten Thomas Potthasts sicherlich eine größere Rolle, als es die nur wenigen eingereichten Beiträge in diesem Bereich nahelegen.

Natürlich hat Thomas Potthast selbst zu allen Themenkomplexen etwas zu sagen. Das nehmen wir in dieser Festschrift ganz wörtlich: Die gesamte Festschrift vom Titel bis zu den sechs thematischen Abschnitten

¹ Wir danken Lukas Weber für die redaktionelle Bearbeitung der Festschrift sowie Sandra Binder und Cornelia True von Tübingen Library Publishing für die konstruktive Zusammenarbeit und reibungslose Kooperation.

wird durch Zitate strukturiert, die von ihm stammen. Damit kommt er in diesem Band auch selbst zu Wort.

Als Einstieg haben wir im *ersten Abschnitt* die Texte zusammengestellt, die politische und gesellschaftstheoretischen Fragen adressieren und dabei auch eine globale Perspektive im Blick haben. Diese Beiträge verweisen dabei schon implizit oder explizit auf Fragen einer (Bildung der) Nachhaltigen Entwicklung, welche im *zweiten Abschnitt* zusammengestellt sind. In *Abschnitt drei* dreht sich dann alles um die Natur bzw. den Naturschutz und damit verbundene ethische Fragestellungen. Weitere Beispiele aus dem inter- und transdisziplinärem »Kerngeschäft« anwendungsbezogener Ethik in den Wissenschaften finden sich in *Abschnitt vier*. Ethische Fragen in praktischen Handlungskontexten verweisen immer auch auf Fragen der allgemeinen Ethik. *Abschnitt fünf* hat hier einige neue Ideen und Denkansätze zu bieten, die solche »großen« Fragen in einem neuen Licht erscheinen lassen. Schließlich lässt sich über das Projekt einer Ethik in den Wissenschaften auch aus einer Metaperspektive nachdenken. *Abschnitt sechs* beschließt den Band mit einigen Überlegungen zum ethischen Nachdenken selbst.

Mehr möchten wir an dieser Stelle nicht vorwegnehmen. Also wünschen wir Dir, lieber Thomas, und allen Leser*innen viel Vergnügen bei der Lektüre!

Das Herausgeber*innen-Team

**»Der Moralismus ist oft genug
nur eine Strategie, die politisch gebotene
Debatte abzuwürgen.«**

Potthast, Thomas. 2019. »Welche Folgen wollen wir tragen?« Interview von Joachim Frank.
Frankfurter Rundschau, 23. Januar 2019.

Optimismus als Kunst des Protests

Regina Ammicht Quinn

In Zeiten der Polykrisen ist es schwierig über Optimismus zu schreiben, ohne sich hoffnungsvoll in potemkinschen Dörfern niederzulassen. Am ehesten gibt es Optimismus dort, wo Menschen gegen den Zustand der Welt protestieren: Sie können diesen Zustand benennen und haben zugleich die Fantasie, sich die Welt und deren Zustand anders vorzustellen. Und diese Fantasie ist häufig mit unterschiedlichsten Formen des Ästhetischen und der Kunst verwoben. Dabei sind die Ästhetisierung des Politischen und die Politisierung des Ästhetischen, die Walter Benjamin dem Faschismus und dem Kommunismus zuschreibt (Benjamin 1990, 469), inzwischen uneindeutig und vielschichtig geworden: Was bedeutet es, wenn der Künstler Ólafur Elíasson im Jahr 2018 Eisblöcke vor Tate Modern in London installiert? Wenn in Björn Höckes Garten ein Holocaust Mahnmal mit 24 Stelen auftaucht? Oder wenn Erdem Gündüz, türkischer Künstler, Tänzer und Choreograf, im Juni 2013 nach Polizeigewalt auf dem Taksim Platz acht Stunden lang schweigend steht – mit Blick auf ein Bild von Mustafa Kemal Atatürk?

Mit der Frage nach Protesten, deren Ästhetik und Ethik blicken wir zunächst zweieinhalb Jahrhunderte zurück auf Voltaire.

Vom Zustand der Welt und dem Protest dagegen

Voltaire, Schriftsteller-Philosoph, der arrogant, intrigant, eitel, nörgelig gewesen sein muss, wurde an europäischen Adelshöfen und Königshäusern protegiert und wieder vertrieben, mehrmals in der Bastille inhaftiert, war Vordenker der Aufklärung und Wegbereiter der Französischen Revolution. Und hasste Westfalen, angefangen vom Schwarzbrot bis hin zu den Menschen, deren Fähigkeit zum Denken er bezweifelte (Lipka n. d.).

Sein Roman »Candide ou l'optimisme« wurde im Februar 1759 zugleich in Genf, London und Paris veröffentlicht, Ende des Monats in Genf und Paris verboten; mindestens 17 unterschiedliche Drucke erschienen in europäischen Städten ohne Verfasser*innenangabe, so viele Exemplare wie

möglich wurden auf Anweisung unterschiedlicher Autoritäten zerstört. Ein aufgebracht Publikum und ein neugieriges Publikum waren gleichermaßen von »Candide« fasziniert. Im ersten Jahr wurden zwischen 20 000 und 30 000 Exemplare verkauft. Drei Jahre später stand das Buch auf dem Index, der Liste verbotener Bücher der Katholischen Kirche. Die heftigen Gegenreaktionen bezogen sich nicht nur auf die Obszönitäten des Buches, sondern auf die Erkenntnis, dass das Buch ein schriftlicher, stilistisch raffinierter und fantastischer Protest ist gegen alles, was die Ordnung der Gesellschaft ausmacht. Und dieser Protest musste niedergeschlagen werden.

Die Geschichte beginnt im »schönsten und angenehmsten aller möglichen Schlösser« (Voltaire 1759, Kap. I) mitten in Westfalen, wo dann auch wohl der beste Ort in der besten aller Welten zu lokalisieren ist. Ein junger Mann mit einem »Gemüt ohne Arg und Falsch« (ebd.), Candide, der »Neffe« des westfälischen Barons, aber, so munkelt man, von moralisch uneindeutiger Herkunft, lebt hier mit »Onkel«, Tante, der wunderschönen Prinzessin und dem Lehrer Pangloss, der »Metaphysikotheologokosmonarologie« unterrichtet. Aus diesem Paradies werden Candide und sein Lehrer wegen Verletzung der guten Sitten mit derben Fußtritten entfernt. Und Candide, der Einfältige, wird dann von Voltaire in 30 Kapiteln um die Welt getrieben. Er erfährt Machtgier, Feigheit, Undank, erlebt das Erdbeben, das von Lissabon bis hin zur Atlantikküste Nordafrikas größte Zerstörung anrichtete, er findet sich im Siebenjährigen Krieg wieder, wird erfasst von Sklaverei, Krankheit, Piraterie, Schiffbruch und der Inquisition. Die Welt befindet sich in einem zerstörerischen Zustand.

Es ist eine plakative, ironische und zynische Schilderung des Elends der Welt, der Grausamkeit von Menschen und der Machtgier, die alles überzieht. Voltaire hält der Welt einen Spiegel vor, in dem man sich nicht erkennen mag.

Der Roman aber ist nicht allein der Protest gegen eine grausame Natur und eine noch grausamere Menschheit. »Candide« ist vor allem der Protest gegen »die Philosophie«, gegen eine bestimmte Philosophie des Schönredens des Unglücks oder, der »Malitätsbonisierung« (Marquardt 1986, 21).

Zerrspiegel, erster Versuch

Es ist erwiesen, sagte [Pangloss], dass die Dinge nicht anders sein können: denn da Alles zu einem Zweck geschaffen worden, ist Alles notwendigerweise zum denkbar besten Zweck in der Welt. Bemerken Sie wohl, dass die Nasen geschaffen wurden, um den Brillen als Unterlage zu dienen, und so tragen wir denn auch Brillen. Die Beine sind augenscheinlich so eingerichtet, dass man Strümpfe darüber ziehen kann, und richtig tragen wir Strümpfe. [...] Folglich sagen die, welche bloß zugeben, dass Alles gut sei, eine Dummheit: sie mussten sagen, dass nichts in der Welt besser sein kann, als es dermalen ist. (Ebd., Kap. I)

Pangloss, Candides Lehrer, ist eine Karikatur des Leibniz'schen Philosophierens. Auch mit einer zerfressenen Nasenspitze ist er noch der festen Überzeugung, dass Syphilis (»das Geschenk«) ein unerlässlicher Bestandteil der besten Welt ist:

[D]enn hätte Columbus nicht auf einer amerikanischen Insel diese Krankheit erwischt, wodurch die Quelle der Zeugung vergiftet und oft die Zeugung selbst verhindert wird, und die offenbar dem großen Zwecke der Natur widerstrebt, so würden wir weder Chocolate noch Cochenille haben. (Ebd., Kap. IV)

Gegen Ende der Geschichte hat sich eine kleine Gruppe um Candide und Pangloss geschart. In ihrer Suche nach dem Sinn des Erlebten besuchen sie einen Derwisch, einen weisen Mönch aus einem Sufi-Orden. Er soll die Frage beantworten, was man bei all der Grausamkeit und Ungerechtigkeit in der Welt tun könne.

Schweigen! antwortete der Derwisch. Ich schmeichelte mir, sprach Pangloß, ein wenig über Wirkungen und Ursachen, über die beste aller möglichen Welt, über den Ursprung des Übels, über die Natur der Seele und über die vorherbestimmte Harmonie mit Euch zu philosophieren. Bei diesen Worten schlug ihnen der Derwisch die Tür vor der Nase zu. (Ebd., Kap. XXX)

Vielleicht gibt uns die Gestalt des Derwischs einen flüchtigen Blick auf Voltaire selbst. Sein Text entwirft unartig, unziemlich und unflätig, nicht nur ironisch, sondern zynisch eine Bilderfolge, in der dem philosophischen Denken und Sprechen der Zeit die Tür vor der syphilitischen Nase zuschlagen wird.

Leibniz' »Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal« (Leibniz 1968), ein großangelegtes Tribunal zur Verteidigung Gottes und der menschlichen Freiheit, galt manchen als dessen »schwächstes Werk«. Schließlich sei es nur zur Erbauung bestimmt, insbesondere, die Abfassung in französischer Sprache beweise es, zur Erbauung der Damen (Billitsch 1952, 112). Zugleich aber war Leibniz' »Theodizee« das »Grundbuch der deutschen Aufklärung« (Brunswig 1925, 53) und »Lesebuch des gebildeten Europa« (Überweg 1924, 333). Es ist ein Lesebuch für eine neue Zeit, in der »die endlichkeitsbedingte Ohnmacht des Menschen grundsätzlich überspielbar« (Marquardt 1968, 15) wird, und sowohl Gott als auch die menschliche Freiheit gerettet werden können: Die Welt ist die beste aller möglichen Welten. Die komplette philosophische Empathiefreiheit ist der Preis dieser besten aller möglichen Welten.

Im Jahr 1755 schreibt die Berliner Akademie der Wissenschaften ihre Preisfrage zur Diskussion von Popes Satz »Whatever is, is right« aus. Im November 1755 ereignete sich das »Weltbeben« von Lissabon. Voltaires Gedicht über das Erdbeben von Lissabon ist ein indirekter Beitrag zur Optimismus-Debatte der Berliner Akademie, eine ernsthafte Vorarbeit zum zynischen Roman. »Philosophes trompés qui criés: Tout est bien«, heißt es da: ihr getäuschten, verirrtten Philosophen, die ihr schreibt: alles ist gut. (Voltaire 1877, 473) Die Philosophen sind für ihn nichts anderes als »tristes calculateurs des misères humaines« – traurige Buchhalter menschlichen Leids (ebd., 476).

Diese traurigen Buchhalter sind die Zielscheibe von Voltaires Protestliteratur. »Candide«, drei Jahre nach dem Gedicht veröffentlicht, ist ein Zerrspiegel der Welt in ihrer Grausamkeit und ein Zerrspiegel derjenigen, die darüber philosophieren. Und gerade in der Verzerrung tritt das bisher Übersehene und nicht Gesagte mit großer Klarheit in den Vordergrund.

Aber Candides Geschichte endet nicht in einem Hörsaal oder an einem Katheder, sondern in einem Garten.

Den Garten kultivieren, erster Versuch

Candide besitzt noch ein kleines Landgut, in das er sich am Ende der Geschichte mit seinem Lehrer und den Weggefährten zurückzieht. Dieser Garten befindet sich nicht in Westfalen, sondern in Konstantinopel. Zu der kleinen Gruppe gehören auch die alt und hässlich gewordene Prinzessin, die ehemalige Hofdame/Prostituierte und die »Alte«, die keinen Namen, aber die Geschichte der illegitimen Tochter eines Papstes hat. Martin, einer der Gefährten und ein Pragmatist, schlägt vor: »Lasst uns arbeiten, ohne zu vernünfteln [...], das ist das einzige Mittel, sich das Leben erträglich zu machen« (ebd.).

Darauf können sich alle einigen. Die Frauen backen, waschen und nähen. Pangloss versucht nach wie vor Reste der Metaphysikotheologokosmonarologie zu retten:

Alle Begebenheiten in dieser besten aller möglichen Welten stehen in notwendiger Verkettung miteinander, denn: wären Sie nicht wegen Fräulein Kunigundens schöner Augen mit derben Fußritten aus dem schönsten aller Schlösser gejagt, wären Sie nicht von der Inquisition eingekerkert worden, hätten Sie nicht Amerika zu Fuße durchwandert, [...] so würden Sie hier jetzt nicht eingemachte Zitronenschale und Pistazien essen.

Candide antwortet nur: »Gut gesagt, [...] aber wir müssen unsern Garten bestellen« (ebd.).

Lieber gar nicht philosophieren als schlecht philosophieren, scheint Voltaires Statement zu sein. »Cultiver notre jardin!« ist zu einem der berühmtesten literarischen Zitate der westlichen Kulturgeschichte geworden.

Ein merkwürdiges *happy ending* der Geschichte. Sollte man am Ende nun die 29 vorangehenden Kapitel vergessen? Und zufrieden sein, wenn die drei Frauen zwar hässlich geworden sind, aber die Hausarbeit machen und die kleine Gemeinschaft der Männer, die man sich schwer mit schmutzigen Händen vorstellen kann, dennoch irgendwie in diesem Garten lebt und die Produkte der Arbeit in die existierenden ökonomischen Strukturen einspeist?

Die Leser*innen über die Jahrhunderte hinweg sind sich uneins: Ist der »Garten« ein Ort der notwendigen Selbstbeschränkungen, vielleicht sogar

ein Gegen- oder Nicht-Ort, in dem die Utopie zur Wirklichkeit wird und auch Leibniz zufrieden sein könnte? Oder ist der Garten das endgültige Ende des Protests, ein Ort, an dem man nicht nur nicht wie Leibniz denkt, sondern überhaupt nicht denkt?

Welche Art von Optimismus wird zerstört? Wird eine andere Art Optimismus erhalten?

Zwischenruf

Seit 1915 war Rosa Luxemburg zunächst im Gefängnis, dann in »Schutzhaft«, in Sicherheitsverwahrung, zuletzt im Militärgefängnis in Breslau. Sechs Monate sollte es noch bis zu ihrer Entlassung dauern und acht Monate bis zu ihrer Ermordung. Am 2. Mai 1918 schrieb sie an Sophie Liebknecht, sie habe den »Candide« gelesen:

Diese boshafte Zusammenstellung aller menschlichen Erbärmlichkeiten hätte auf mich vor dem Kriege wahrscheinlich den Eindruck eines Zerrbildes gemacht, jetzt wirkt sie durchaus realistisch. (Luxemburg 1922)

Zerrspiegel, zweiter Versuch

Der aktuellen Polykrise mit Krieg und Kriegsfolgen, Pandemie und Pandemiefolgen liegt die Klimakrise als Voraussetzung und Prüfstein zugrunde. Proteste gegen diesen zerstörerischen Zustand der Welt fanden im Jahr 2022 (unter anderem) an hoch kultivierten Orten statt, an Orten der Hochkultur, in Museen: Kartoffelbrei wurde auf »Les Meules« von Monet geworfen, Tomatensuppe auf Van Goghs Sonnenblumen, Erbsensuppe auf dessen »Sämann«, eine ölartige Substanz auf Klimts »Tod und Leben«, eine Person klebt sich mit der Stirn an Vermeers »Mädchen mit dem Perlenohrgehänge«, sodass ein erstaunlich intimes Bild entstand. Vielfach kleben Aktivist*innen die Hände an Bilderrahmen oder der Wand neben den Bildern fest.

Wie der Protest gegen Voltaires Protestliteratur war auch der Protest gegen diesen Protest laut und deutlich:

»Wir verstehen die klimapolitischen Anliegen der Protestierenden«, so Hermann Parzinger von der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, »appellieren

aber an sie, ihre Wut nicht an der Kunst abzuladen, die keine Schuld an der Klimakatastrophe hat und selbst ein schützenswertes Gut ist« (Metzger 2022).

Dabei nutzen der Protest und der Protest gegen den Protest dieselbe Sprache der Dringlichkeit: »[A]us der Verpflichtung gegenüber zukünftigen Generationen« fordert der Verband für Kunstgeschichte in seiner Stellungnahme den »Respekt für diese Zeugnisse« (Vorstand des Deutschen Verbandes für Kunstgeschichte e.V. 2022). Solche Formen des Protests gegen den Protest haben eine durchaus versöhnliche Note. Andere nicht.

»Die Kunst wird als Geisel genommen« (Lehnen 2022) heißt es an anderer Stelle. Die Protagonist*innen sind »[i]hre Klimaaktivisten« (Berliner Kurier 2022) oder ganz einfach »Kriminelle« (BILD 2022), die Kartoffelbrei auf ein »sehr teures Gemälde von Monet« (Focus 2022) werfen und all dies aus »Frustration über sich selbst und Langeweile« (Shellenberger 2022).

Keines der Bilder wurde beschädigt, durchaus aber einige der Rahmen und Wände. Und das Entsetzen nicht nur der Kurator*innen und Restaurator*innen, die mit Sorgfalt und Sachkenntnis das materielle kulturelle Erbe erhalten, ist verständlich. Tatsächlich aber sind die Protestierenden keine Bilderstürmer. Eine Zerstörung ist nicht das Ziel. Die »Angriffe« sind sorgfältig recherchiert, damit sie nicht destruktiv werden. Worum also geht es hier?

Naheliegender wäre es, die Aktionen als Strategie zur Erzeugung von Aufmerksamkeit zu verstehen. Dabei aber geraten die Aktivist*innen in ein »activist's dilemma« – weil ihr Ziel, größere Aufmerksamkeit zu generieren, dem Ziel, mehr Menschen für ihr Anliegen zu werben, entgegen steht (vgl. z. B. Feinberg, Willer und Kovacheff 2020). Insgesamt also ein eher fragwürdiges Unterfangen.

Ein anderes Verständnis der Aktionen braucht, vergleichbar der Arbeit von Kurator*innen und Restaurator*innen, Sorgfalt und Sachkenntnis:

Die »Angriffe« können als *performances* in einer performativen Sprache gesehen werden. Sie gleichen damit den Zerrspiegeln, die eine Realität sichtbar machen. Als solche sind sie performativ: Neue Bilder prägen die Welt. Es sind Bilder, die erschreckend sind, und in diesem Erschrecken die Gefährdung der Menschheit gerade im Menschheitserbe »Kunst« lebendig

werden lassen. Kleben erscheint dann nicht als destruktive, sondern als reparative Handlung, die das, was auseinanderzufallen droht, zusammenzuhalten versucht. Die Hände, die auf Bilderrahmen kleben, »framen« Kunst und Aktivismus neu. Handlungsfähigkeit gibt es erst dann, wenn der Rahmen und der Hintergrund dessen, was erhalten werden soll, verändert wird.

Den Garten kultivieren, zweiter Versuch

Was also heißt »kultivieren«?

Die Aktionen der Klimaaktivist*innen sind durchaus Angriffe – aber nicht auf die Kunst. Es sind Angriffe auf das, was in unserer Gesellschaft als das »Kultivierte« gilt. Wenn ein deutsches Magazin die Attacke auf ein »sehr teures Gemälde« bedauert, spricht es zwischen den Zeilen davon, was als »kultiviert« gilt: Formen des Konsums, der Produktion, der Mobilität und schließlich der »Kultur«, die man sich leisten können muss.

In Voltaires *Candide* wird der philosophische Optimismus Schritt für Schritt destruiert, bis nur noch das Arbeiten ohne zu denken übrig bleibt. Die Aktivist*innen zerstören eine Form des Optimismus, der darauf baut, dass ein herkömmliches Verständnis von Fortschritt für jedes Problem einen technologischen »fix« bereitstellen wird. Diese Form der naiv-optimistischen Gläubigkeit ließe sich auch als »Metaphysikotheologosmonarologie« verstehen. Dagegen geht es in den Protesten um einen nicht naiven, manchmal schmerzhaften Optimismus: »Die Optimistischen kleben sich an die Straße« (Pollatschek 2022; vgl. Karig 2022). Carla Rochel, eine der Klimaaktivist*innen, sagt: »Ich bin voller Hoffnung. Sonst würde ich mich ins Privatleben zurückziehen« (Karig 2022), in den Garten, vielleicht ins Arbeiten ohne zu denken.

Was wir von Voltaire lernen können, ist zweierlei:

Wir könnten lernen, die Ironie und Ästhetik dieser Proteste zu verstehen, die Vokabeln der Ironie neu zu lernen, weil sie der Absolutheit der besten aller möglichen Welten mit ihrer konkreten Empathielosigkeit entgegenstehen. Und wir könnten lernen, dass die Forderung nach dem Arbeiten ohne zu denken nur gegen eine bestimmte Art des Denkens gerichtet ist. Es ist ein Denken und eine Wissenschaft, vielleicht auch eine Philosophie, mit der man sich gut in der Welt eingerichtet hat, weil alles »stimmt«. Es ist ein Denken, das von denen hervorgebracht wird, die, als

Philosoph*innen, Politiker*innen oder Journalist*innen, »traurige Buchhalter menschlichen Leids« sind.

Der Garten ist damit weder eine endlich realisierte Utopie, noch ein Ort, an dem man nichts mehr mit der Welt zu tun haben muss. Es gibt eine dritte Variante des Gartens, in dem unsere Geschichte nicht endet, sondern weiter gehen kann:

Es ist ein Garten, in dem man sich die Hände schmutzig macht; in dem man nicht aufhört zu denken, sondern aufhört, von der Welt abgeschottet zu denken. Wo das Denken in der und für die Welt getan wird, ist es, explizit oder implizit, ethisches Denken. Ethisches Denken aber ist hybrid, mit reichhaltig vermischten empirischen und moralischen Dimensionen (vgl. Potthast 2010; 2015). Dem schließen sich weitere Hybriditäten an: Hybriditäten des Rationalen und des Empathischen, des Politischen und des Ästhetischen, des Ernstesten und des Ironischen. Ein solches Denken zu kultivieren, ist die Gartenarbeit der Philosophie – ob sie ihre Wurzeln in Konstantinopel oder vielleicht doch in Westfalen hat.

Literatur

- Benjamin, Walter. 1990. *Abhandlungen*. Herausgegeben von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann. Gesammelte Schriften I, 2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Berliner Kurier. 2022. »Irre Klimaaktivisten kippen Tomatensuppe auf berühmtes Van-Gogh-Gemälde.« *Berliner Kurier*, 14. Oktober 2022. <https://www.berliner-kurier.de/panorama/irre-klimaaktivisten-kippen-tomatensuppe-auf-beruehmtes-van-gogh-gemaelde-li.276782>.
- Billiech, Friedrich. 1952. *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlands*. 3 Bände. Wien: Söxl.
- Brunswig, Alfred. 1925. *Leibniz – Deutschlands universellster Geist*. Wien: Karl König.
- Feinberg, Matthew, Chloe Kovacheff und Robb Willer. 2020. »The activist's dilemma: Extreme protest actions reduce popular support for social movements.« *Journal of Personality and Social Psychology* 119 (5): 1086–1111. <https://doi.org/10.1037/pspi0000230>.
- FOCUS. 2022. »NDR-Frau verteidigt Attacke von Klimaaktivisten auf Monet-Gemälde.« *FOCUS online*, 25. Oktober 2022. <https://www.focus.de/panorama/welt/in-potsdamer-museum-ndr->

- frau-verteidigt-attacke-von-klimaaktivisten-auf-monet-gemaelde_id_169290786.html.
- Frank, Stefan. 2022. »Klima-Kleber sind Kriminelle!« *BILD*, 24. Oktober 2022. <https://www.bild.de/politik/kolumnen/kolumne/kommentar-zu-radikalen-aktivisten-klima-kleber-sind-kriminelle-81719986.bild.html>.
- Karig, Friedemann. 2022. »Warum die ›Letzte Generation‹ alles richtig macht.« *Übermedien*, 24. November 2022. <https://uebermedien.de/79076/warum-die-letzte-generation-alles-richtig-macht/>.
- Lehnen, Christine. 2022. »Die Kunst wird als Geisel genommen.« 05. November 2022. <https://www.dw.com/de/klimaprotest-anschlag-auf-kunstwerke/a-63640934>.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1968. *Die Theodizee. Übersetzt von A. Buchenau*. Hamburg: Meiner.
- Lipka, Martin. n. d. »Voltaire und das ›abscheuliche Westfalen‹.« <http://www.lipka-online.de/hist/opuscula/1750%20Voltaire.pdf>.
- Luxemburg, Rosa, Exekutivkomitee der Kommunistischen Jugendinternationale, Hrsg. 1922. *Briefe aus dem Gefängnis*. Berlin-Schöneberg: Verlag der Jugendinternationale. <https://www.gutenberg.org/files/26964/26964-h/26964-h.htm>.
- Marquardt, Odo. 1986. »Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie.« In *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, herausgegeben von Odo Marquardt, 11–32. Stuttgart: Reclam.
- Metzger, Nils. 2022. »Warum Aktivisten Suppe auf Gemälde schütten.« *ZDF*, 26. Oktober 2022. <https://www.zdf.de/nachrichten/politik/klima-protest-museum-gemaelde-monet-festkleben-100.html>.
- Pollatschek, Nele. 2022. »Markus Lanz‹ über das Klima: Je perfider, desto heirate mich.« *Süddeutsche Zeitung*, 11. November 2022. <https://www.sueddeutsche.de/medien/carla-rochel-maja-goepel-herbert-diess-boris-palmer-letzte-generation-1.5694005>.
- Potthast, Thomas. 2010. »Epistemisch-moralische Hybride und das Problem interdisziplinärer Urteilsbildung.« In *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*, herausgegeben von Michael Jungert, Elsa Romfeld, Thomas Sukopp und Uwe Voigt, 173–91. Darmstadt: WBG.
- Potthast, Thomas. 2015. »Epistemisch-moralische Hybride!? Auf dem Weg zu einer Wissenschaftstheorie interdisziplinärer Ethik.« In *Ethik*

in den Wissenschaften: 1 Konzept, 25 Jahre, 50 Perspektiven, herausgegeben von Regina Ammicht Quinn und Thomas Potthast, 405–413. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 10. Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.

- Shellenberger, Michael. 2022. »Apokalypse im Museum.« *Weltwoche*, 29. Oktober 2022. <https://weltwoche.ch/story/apokalypse-im-museum/>.
- Überweg, Friedrich. 1924. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Teil*. Völlig Neubearbeitet von Max Frischeisen-Köhler und Willy Moog. Berlin: Mittler.
- Voltaire. 1759. *Candide, Ou L'Optimisme, Traduit de l'Allemand de Mr. le Docteur Ralph*. Genf: Cramer. <https://www.textlog.de/voltaire/roman/kandid-beste-welt/titel>.
- Voltaire. 1877. »Poeme sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: tout est bien.« In *Oeuvres complètes des Voltaire. Nouvelle édition 9*, 473–480. Paris: Garnier.
- Vorstand des Deutschen Verbandes für Kunstgeschichte e.V. 2022. »Appell des Deutschen Verbandes für Kunstgeschichte angesichts der Klimaproteste in Museen.« 02. November 2022. <https://kunstgeschichte.org/meldungen/klimaproteste-in-museen/>.

Ilex paraguayensis / Yerba Mate

Die Karriere eines südamerikanischen »Krauts«

Barbara Potthast

Ka'a mate, Kraut aus Kürbis getrunken, nannten die Guaraní, die in der Region des heutigen Paraguay sowie den angrenzenden Teilen der Nachbarstaaten lebten, die Blätter einer Pflanze, die vor allem zu rituellen Zwecken verwandt wurde. Von den spanischen Eroberern zunächst als Teufelszeug bezeichnet und verboten, verbreitete sich der Gebrauch der Blätter unaufhaltsam in Südamerika, nun als *yerba mate* (*yerba* = spanisch: Kraut, *mate* = ausgehöhlter Kürbis), oft auch einfach nur als Yerba oder Mate bezeichnet.

In den letzten Jahrzehnten machte dieses für die meisten zunächst eher übel-schmeckende Kraut auch in Deutschland eine steile Karriere. Zwar gab es schon länger einen faden Beuteltee namens »Mate Gold« in den Drogerieabteilungen, aber als zu Beginn des 21. Jhs. ein süddeutscher Brauer eine Limonade auf der Basis von Mate kreierte, avancierte diese rasch zu einem Hippster-Getränk, obwohl auch diese Limonade nicht der reine Genuss ist, wie ein Artikel in der taz mit dem Titel »Trinken gegen Augenringe« betont: »Der erste Schluck schmeckt widerlich. Noch bevor die goldene Brühe den Magen erreicht, muss man das Gesicht verziehen. [...] Aber dann!« (Pohr 2004).¹ Inzwischen sind die Nachfolger Mio Mate und Mate Charitea nicht zuletzt unter Studierenden weit verbreitet.

Im südlichen Südamerika erreichte das Getränk, »das Tee zu nennen ein Vergehen wäre« bald Kultstatus (Oehrlein 2001). Für die dortigen Einwohner ist Mate-trinken mehr als Nahrungsaufnahme, es ist ein Gemeinschaftserlebnis, ein Moment des Innehaltens im hektischen Tagesablauf, in Argentinien, Paraguay und Uruguay auch ein zentrales Symbol nationaler Kultur.² Juan Carlos Garavaglia, der die bis heute unübertroffene Studie zu Yerba Mate in der Kolonialzeit vorgelegt hat, schreibt dazu folgendes:

¹ Vgl. die ähnliche Erfahrung des Missionars Florian Paucke im 18. Jhd. (1966, 51).

² In Paraguay wird darüber hinaus in den Sommermonaten Yerba Mate mit Eiswasser (und manchmal weiteren erfrischenden Kräutern) als sogenannter *tereré* getrunken.

Zunächst einmal muss man den convivialen Charakter, den der Gebrauch dieses pflanzlichen Aufputzmittels hat, konstatieren. Der *ilex paraguayensis*, auch wenn er keine Cafés oder Teehäuser hervorgebracht hat, trotz wiederholter (und gescheiterter) Versuche, besitzt dennoch seit seinen frühen indigenen Anfängen diesen convivialen Charakter. Personen, die keinen Mate mögen, ist das tiefe Gefühl der gemeinsamen Handlung, den die Runde des Kürbisses, der von Hand zu Hand geht, hervorruft, schwer zu vermitteln. Dieser Charakter verstärkt sich durch den einfachen Umstand, dass man dieselbe bombilla benutzt, ein Detail, das andererseits den Nicht-Initiierten wenig Vergnügen bereitet, wenn die Stunde für einen bitteren Mate schlägt. (Garavaglia 1983, 43)

Auch wenn Thomas, im Gegensatz zu mir, kein Matetrinker ist, und auch nur dünnen schwarzen Darjeeling aufgießt, ist das Thema dennoch wunderbar geeignet, unsere beiden Forschungsinteressen zu verbinden. Die Biologie, die Geschichte Südamerikas, sowie die Kulturgeschichte und Ethik des Genusses eines ganz besonderen »Krauts«.

Auguste de Saint Hilaire klassifizierte die Yerba nach seinen Südamerikareisen nach ihrem Haupterkehrsland, Paraguay, als *ilex paraguayensis*. Die Blätter besitzen eine Reihe von Eigenschaften, die sich positiv auf den menschlichen Organismus auswirken. Sie enthalten eine hohe Konzentration von Vitamin C, E, B und B₁, ferner Eisen, Theobromin, ätherische Öle und eine Reihe anderer Stoffe, sowie durchschnittlich 1,2 % Koffein.³ Letzteres ist für die aufputzende Wirkung verantwortlich, darüber hinaus wirkt Yerba Mate entschlackend, harntreibend, verbessert den Stoffwechsel und die Muskelfunktionen. Nicht zuletzt ist sie hungerstillend, weshalb sie auch immer wieder als Diätmittel angepriesen wird. Diese positiven Eigenschaften sahen die Europäer allerdings zunächst ganz anders, wie unten zu zeigen sein wird.

Ein Problem für die Gewinnung und Verbreitung von Yerba waren lange Zeit die Produktionsbedingungen sowie die Tatsache, dass die Pflanze, die in den subtropischen Wäldern Paraguays heimisch war, nicht

³ Weitere Details zu den Inhaltsstoffen bei Ohem (1992) und Haaf (2004).

bzw. nur schwer kultiviert werden konnte. Die Gewinnung in den Urwäldern nördlich von Asunción war ein gefährliches Unterfangen, das vorwiegend von zur Zwangsarbeit verpflichteten später auch freiwillig arbeitenden Indigenen, sogenannten *yerbateros*, verrichtet wurde. Die Ausrüstung einer Expedition war äußerst kostspielig, da diese mehrere Monate dauerte und Nahrung sowie Ausrüstung mitgenommen werden mussten. Dies erforderte eine Kreditkette vom Händler in Buenos Aires über die Ausrüster der Expedition in Asunción bis zum Arbeiter in den *yerbales*. Die Hauptverdiener waren, wie so oft, die Händler und Kreditgeber (Owensby 2022, 237 und Garavaglia 1983, 381–483).

Die Ernte fand zwischen Dezember und März, also in der heißesten Jahreszeit statt. Man errichtete in einem zuvor ausgekundschafteten Yerba-Vorkommen ein Lager und Produktionsstätten. Zunächst schnitt man die Äste und senkte sie auf einem Rost an, um ein Gären zu verhindern und den Transport zu erleichtern. Anschließend wurden sie zum Lager gebracht, wo ein Grillofen (*barbacoa*) bereitstand. Die gerösteten Yerba-Blätter wurden zerkleinert, sortiert und schließlich in Ledersäcke verpackt, die sich beim Trocknen zusammenzogen und steinhart wurden. Diese Lederballen, die zwischen 80 und 100 kg wogen, wurden anschließend von den *yerbateros* zur nächsten Straße oder Fluss geschleppt, und von dort aus auf Ochsenkarren oder, sofern möglich, per Floß weiter transportiert.⁴

Ein Missionar beschreibt zu Beginn des 18. Jhs. die Yerba-Gewinnung folgendermaßen:

[Weil es in Nähe der Flüsse keine *yerbales* mehr gibt] müssen sie [die *yerbateros*] 6–8 Meilen landeinwärts zu Fuß gehen, und nachdem sie sie [die Blätter] gepflückt und gemahlen haben vor Ort, bringen sie sie unter ziemlichen Mühen auf dem Rücken zu den Einschiffungsplätzen [...]. Einige haben mir Säcke von 9 *arrobas* [ca. 100 kg] gebracht [...] Ich kann es kaum verstehen, wie ein Mensch allein solche schweren Lasten tragen kann, und das über solche Distanzen.

⁴ Die Arbeit von Garavaglia (1983) sowie der Reisebericht von Juan Francisco Aguirre (1948, Nos 45–46); (1988 XIX, 254–300) bieten die besten Darstellungen zur Produktion und Kommerzialisierung der Yerba Mate in der frühen Kolonialzeit. Die unmenschlichen Produktionsbedingungen und die Ausbeutung der *yerbateros* hielt bis ins 20. Jh. an, wie das obige Bild zeigt. Um 1900 prangerte der in Paraguay lebende Spanier Rafael Barrett sie eindrucksvoll an (Barrett 1988, II, 6–22).

[...] Einige pflegen bei dieser Arbeit zu sterben, und viele werden krank. (Cardiel nach Carbonell 1992, 199)



Abbildung 1: Yerbateros, ©Archiv Milda Rivarola, www.imagoteca.com.py

Der Export der Yerba, auf die die ansonsten arme Provinz Paraguay ein natürliches Monopol besaß, erfolgte über die Flüsse Paraná und Paraguay in Richtung Süden, sowie über den Landweg in die Gegend des heutigen Peru und Bolivien (Garavaglia 1983, 396–409). Im Verlauf des 18. Jhs., als der Verbrauch sich immer weiter verbreitet hatte und die spanische Krone erkannte, welches kommerzielle und damit steuerliche Potential im Yerba-Handel steckte, wurde der Export stark reguliert und mit Abgaben belegt (Sarreal 2014, 87–92 und Rivarola 2015, 110–124). Die politischen Probleme, die daraus resultierten, nahmen zu, als zu Beginn des 17. Jhs. in der Region große Missionsreservate der Jesuiten entstanden, die sich ebenfalls an der Yerba-Produktion beteiligten. Es kam zu heftigen, teils gewaltsam ausgetragenen Auseinandersetzungen zwischen den Missionsgebieten und der kolonialen Gesellschaft in Asunción (Kahle 1962, 130–178).⁵ Die Konkurrenz wurde umso erbitterter, als es den Missionaren nach einiger Zeit gelang, die Yerba-Pflanze zu kultivieren. Ob sie dabei eine Methode erfanden,

⁵ Zu den Missionen siehe Sarreal (2014), Owensby (2022), Wilde (2016).

den Samen zum Keimen zu bringen, oder aber nur junge Bäume in der Nähe der Missionsgebiete anzupflanzen, ist nicht eindeutig geklärt. Die Kultivierung ist schwierig, da der Samen eine sehr harte Schale hat und sich die Pflanzen bis dahin gemeinhin durch Vögel, die die Körner verdaut ausschieden, verbreitet hatten. Der Missionar Florian Paucke schreibt hierzu:

Was dieser Vogel [Cotaá, oder Tuncá] denen Paraguaqierern, und Guaraniern für einen Nutzen bringe, möchte sich keiner einbilden. Diese Vögel seynd die jenige, welche in Paraguay das gemeine Kraut anbauen. (Paucke 1966, 793)

Die Produktion in den Missionsgebieten wurde jedenfalls bald die wichtigste Einnahmequelle, denn, wie ein anderer Missionar schreibt, ist die Yerba

von hier bis Chile und in großen Teilen Perus das [...], was Schokolade in Spanien ist. Nur ist sie verbreiteter, denn alle, Reiche und Arme und Sklaven, trinken sie. [...] Aus diesem Grunde [der Gefahren der Produktion] haben die Patres sich bemüht, in ihren Dörfern die Yerba so zu produzieren, wie man es mit den Olivenbäumen in Spanien tut. (Cardiel nach Carbonell 1992, 199)

Die Jesuiten perfektionierten die Produktion in ihren Missionsgebieten und deren Qualität galt als besonders gut. Hinzu kam, dass sie Steuerprivilegien genossen und das Produkt über ihr weit verzweigtes Netz von Niederlassungen im gesamten Südamerika gut vermarkten konnten. Bald stammte ca. 25 % der Produktion aus den Missionsgebieten, nimmt man den Marktwert sogar 40 % (Garavaglia 1983, 73; Sarreal 2014, 85–91), womit die Feindschaft zwischen Jesuiten und paraguayischen Produzenten weiter wuchs. Die marktbeherrschende Stellung der Missionare führte aber auch dazu, dass es nach deren Vertreibung aus den spanischen Kolonien im Jahr 1767 zu einem zeitweiligen Zusammenbruch des Yerba-Marktes sowie einer Verteuerung kam. Vermutlich auch deshalb ging die Gewohnheit des Mate-Trinkens im nördlichen Andenraum zurück, während sie sich in den Ländern des *Cono Sur* und Südbrasilien bis heute gehalten hat.

Das Wissen über die Kultivierung der Pflanzen ging nach der Vertreibung der Jesuiten aus den spanischen Besitzungen in Amerika verloren, und die politischen Wirren der Unabhängigkeitsbewegungen und Staatsbildung taten ein Übriges dazu, dass die Produktion erst einmal weiterhin durch die Ausbeutung der natürlichen Vorkommen in den Wäldern erfolgte.

Allerdings war das Interesse an der Pflanze nicht erloschen. Zu Beginn des 19. Jhs. interessierte sich auch der ehemalige Begleiter Alexander von Humboldts, Aimé Bonpland, für das Thema. Er unternahm 1821 Erkundungen zum Yerba-Anbau im argentinisch-paraguayischen Grenzgebiet, wo er verhaftet wurde, da man ihn verdächtigte, das durch seine Forschungen für Paraguay so wichtige Monopol auf die Yerba-Produktion zu gefährden (Kahle 1962, 304–307).

Nach der Konsolidierung der neuen Staaten und deren Anbindung an den Weltmarkt⁶ versuchte Paraguay in der zweiten Hälfte des 19. Jhs., sein Hauptexportprodukt auch in Europa zu vermarkten. Man sandte größere Mengen nach Paris, wo die Blätter einer wissenschaftlichen Analyse unterzogen und seine Eigenschaften gelobt wurden. Allein den Geschmack kritisierten die französischen Wissenschaftler (Schmitt 1963, 126 f.). Dem Preußenkönig Wilhelm I. schenkte man 6000 Pfund Yerba für das Heer. Angeblich kosteten der König und die anwesende Hofgesellschaft den Paraguay-Tee »mit großer Befriedigung« (Schmitt 1963, 255). Hier stieß der Geschmack offenbar nicht auf Ablehnung, allerdings befand eine wissenschaftliche Kommission, dass die Art des Mate-Trinkens schwer mit den europäischen Sitten zu vereinbaren sei.

Zwei Probleme ziehen sich somit durch die Geschichte des Konsums von Yerba Mate, ihr gewöhnungsbedürftiger Geschmack sowie das befremdliche gemeinsame Trinken aus einem Gefäß mit einer Art Strohalm. Daher sollen die soziokulturellen Diskussionen um die Eigenschaften der Yerba und ihren Konsum seit der europäischen Entdeckung kurz nachgezeichnet werden.

Der indigene Ursprung und sein ritueller Gebrauch riefen bei den Europäern, insbesondere den Missionaren, zunächst tiefes Misstrauen hervor, dies verhinderte aber nicht die immer weitere Verbreitung des Getränks

⁶ Zu dem Handel im 19. Jh. siehe Whigham (1991).

unter der spanischstämmigen Bevölkerung aller Schichten. Zu Beginn des 17. Jhs. lobte der Jesuitenpater Nicolás de Techo zunächst, die Yerba helfe einzuschlafen, »beruhigt den Hunger ebenso wie sie ihn stimuliert und die Verdauung anregt, stellt die Kräfte wieder her, verbreitet Freude und heilt verschiedene Krankheiten.« Gleichzeitig warnte er jedoch vor zu häufigem Gebrauch, dieser führe zu »Abgemagertheit, Trunkenheit und anderen Problemen, nicht mehr und nicht weniger als bei Wein« (Cardozo 1991, 94). Im Laufe des 17. Jhs. setzte sich allerdings immer stärker die Erkenntnis durch, dass aus medizinischer Sicht der Genuss von Yerba Mate eher positiv zu bewerten ist. Die Jesuitenpatres, die die Diskussion zunehmend bestimmten, sahen jedoch auch ethisch-moralische Problem, denn ihrer Meinung nach führte der Konsum nicht nur zur Abhängigkeit, die wiederum zu kriminellen Handlungen verleiten könnte, sondern auch zu »diabolischem Aberglauben«, so dass ein Pater sogar die Inquisition bemühte (Cardozo 1991, 94).

All dies nützte jedoch wenig, der Gebrauch des »Krauts« weitete sich sozial und geographisch immer weiter aus. 1594 sah sich der paraguayische Gouverneur Hernandarias gezwungen, zum Schutz der indigenen Bevölkerung, die durch die harten Produktionsbedingungen dezimiert wurde, die Produktion und den Konsum der Yerba zu verbieten. Allerdings musste er die Bestimmung ein Jahr später wieder zurücknehmen. In der Begründung heißt es:

Das Laster und die schlechte Gewohnheit haben sich unter den Spaniern, ihren Frauen und Kindern, derart verbreitet, dass sie darin die Indios übertreffen [...]. Auf diese Weise hat man in der Stadt den Respekt verloren, den man den altvorderen Spaniern entgegenbrachte. [...] Viertens sind die Zusammenkünfte, bei denen die Yerba getrunken wird, nichts anderes als Unterhaltungen von höllischer Wut gegen das Leben, die Ehre und den Ruf der Nächsten, und diesen Zusammenkünften folgen große Schamlosigkeiten. (Nach Aguirre 1948, 359)

Damit spricht Hernandarias die Kultur des Yerba-Trinkens an, die bis heute entweder abgelehnt oder als ein starkes Gemeinschaftserlebnis gepriesen wird. Yerba Mate wird auch heute noch meist in Gruppen getrunken, bzw.

wird in dem Moment, wo mehrere Personen anwesend sind, zu einem gemeinschaftlichen Erlebnis.

Dies läuft folgendermaßen ab: Die Yerba wird in eine Kalabasse geschüttet und eine *bombilla*, ein Halm mit angefügtem Sieb⁷ wird hinzugefügt. Gleichzeitig muss ständig ein Kessel (heute kann es auch eine Thermoskanne sein) mit 80 Grad heißem Wasser bereitstehen. Ein erster Aufguss dient dazu, die Yerba quellen zu lassen. Die Kontrolle über diesen Vorgang (bei dem es weitere Details zu beachten gilt) übernimmt der*die *cebador*a*, der*die anschließend das Mategefäß in der Runde kreisen lässt und immer wieder Wasser hinzufügt.

Dieses Gemeinschaftsritual war jedoch für nicht Initiierte von je her befremdlich. Nach dem oben zitierten Hernandarias warnte zu Beginn des 17. Jhs. Ein spanischer Beamter, dieses »abscheuliche und schmutzige Laster« der gemeinsamen Yerba-Runden verführten zu »Faulheit« und gesellschaftlichem Niedergang.⁸ Im 19. Jh. schrieb ein europäischer Reisender die Art und Weise, wie das Getränk genossen werde, sei »nicht frei von Inconvenientes noch Gefahren«, gar nicht zu reden von dem Ekel, den das gemeinsame Saugen an einer *bombilla* hervorrufe. Auch alle möglichen Viren bedrohten dabei die Gesundheit (Demersay 1864, 41 f.).

In dieser Zeit, als sich Ideen moderner Hygiene verbreiteten, geriet die gemeinsame Nutzung der *bombilla* immer stärker in Misskredit, bzw. suchte man nach Wegen, den Genuss des Getränks den neuen Hygienestandards anzupassen. So erfanden deutsche Einwanderer in Argentinien um 1920 einen »hygienischen Mate«, bei dem die *bombilla* ein abnehmbares Mundstück hatte, so dass jeder Mittrinker sein eigenes Mundstück aufsetzen und abnehmen konnte (Barretto 2009, 24). Ebenfalls zu Beginn des 20. Jhs. bereiste der Direktor des Carnegie Museums, W. J. Holland, die La Plata Länder und hielt folgendes fest:

Was die Trinkgewohnheiten angeht, so sind die Bewohner von Paraguay, Uruguay und Argentinien besonders in ihrer Abhängigkeit von Yerba Mate. [...] Die Kalebasse geht von Hand zu Hand, und jeder, der sie bekommt, nimmt einen Schluck aus der *bombilla* [...].

⁷ Ursprünglich aus Pfahlrohr mit geflochtenen Pflanzenfasern als Sieb, später aus Silber, heute zumeist aus einem Gemisch an Metallen.

⁸ 1623, Diego de Góngora an die Krone, zit. nach Laterza Rivarola (2015, 99).

Die Angst vor den tödlichen Mikroben ist den Menschen erst kürzlich ins Bewusstsein gelangt und hat die entfernteren Regionen Südamerikas noch nicht erreicht. (Holland 1913, 191 f.)

Erst mit dem Aufkommen des SARS-CoV-2 Virus verging auch den Yerba Mate-Anhängern das Vergnügen am gemeinsamen Saugen an einer *bombilla*, das oft mit dem Kreisen einer Friedenspfeife verglichen wird. Noch sind wir nicht in der Post-Pandemie, doch Versuche zur Rückkehr zu diesem geliebten Ritual sind zu beobachten.

Literatur

- Aguirre, Juan Francisco. 1948. »Diario del Capitán de Fragata D. Juan Francisco Aguirre.« *Revista de la Biblioteca Nacional* 18 (45–46).
- Barrett, Rafael. 1988. *Obras completas*. Asunción: RP Editorial.
- Barretto, Margarita. 2009. *Aroma des Südens. Das kleine Buch zu Mate*. Stuttgart: ABRAZOS.
- Carbonell, Rafael. 1992. *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609–1767)*. Barcelona: A. Bosch.
- Cardozo, Efraím. 1991. *El Paraguay colonial*. Asunción: El Lector.
- Demersay, Alfred. 1864. *Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites*. Paris: Hachette.
- Garavaglia, Juan Carlos. 1983. *Mercado interno y economía colonial. Tres siglos de historia de la yerba mate*. Enlace Historia. México: Grijalbo.
- Gómez, Leila. 2009. *Iluminados y tráfugas. Relatos de viajeros y ficciones nacionales en Argentina, Paraguay y Perú*. Nuevos Hispanismos 8. Frankfurt: Vervuert.
- Haaf, Melanie. 2004. »Ilex paraguariensis St.-Hil. (Mate).« Dissertation, Universität Bonn.
- Holland, William Jacob. 1913. *To the River Plate and back*. New York: Putnam's Sons.
- Kahle, Günter. 1962. »Grundlagen und Anfänge des paraguayischen Nationalbewusstseins.« Dissertation, Universität Köln.
- Laterza Rivarola, Gustavo. 2015. »La Yerba Mate en el Paraguay colonial. Dos palabras más.« *Historia Paraguaya* LV: 83–133.
- Oehrlein, Josef. 2001, »Ist der Mate kalt, wird die Liebe nicht erhört.« *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 05. Januar 2001.

- Ohem, Norbert. 1992. »Der Mate und seine Inhaltsstoffe. Phytochemische und pharmakokinetische Untersuchungen an *Ilex paraguariensis* ST. HIL.« Dissertation, Universität Marburg.
- Owensby, Brian Philip. 2022. *New World of gain. Europeans, Guaraní, and the global origins of modern economy*. Stanford: Stanford University.
- Paucke, Florian. 1966. *Hin und her: Hin süsse, und vergnügt, her bitter und betrübt. Das ist: Treu gegebene Nachricht durch einem im Jahre 1748 aus Europa in West-America, namentlich in die Provinz Paraguay abreisenden und im Jahre 1769 nach Europa zuruckkehrenden Missionarium. Teil 2*. Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde 4. Wien: Braumüller.
- Pohr, Adrian. 2004. »Trinken gegen Augenringe.« *Die Tageszeitung*, 10. November 2004.
- Sarreal, Julia J. S. 2014. *The Guaraní and their missions. A socioeconomic history*. Stanford: Stanford University.
- Schmitt, Peter A. 1963. *Paraguay und Europa: Die diplomat. Beziehungen unter Carlos Antonio López u. Francisco Solano López 1841–1870*. Berlin: Colloquium.
- Whigham, Thomas Lyle. 1991. *The Politics of River Trade: Tradition and Development in the Upper Plata, 1780–1870*. Albuquerque: University of New Mexico.
- Wilde, Guillermo. 2016. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Segunda edición. Buenos Aires: SB Editorial.

Buen Vivir

Vielfältige Perspektiven für ein nachhaltiges Zusammenleben aus dem Globalen Süden

Birgit Hoinle

Der Mensch ist nicht die Krone der Schöpfung, sondern zur Krönung der Erschöpfung geworden. (Acosta 2017)

Buen Vivir ist Weltanschauung, Praxis und politisches Konzept zugleich. Es geht zurück auf Kosm visionen und Praktiken indigener Völker der Anden und erlangte im Kontext der aufstrebenden sozialen Bewegungen und Regierungswechsel in Ecuador und Bolivien zu Beginn des 21. Jahrhunderts Verfassungsrang. Buen Vivir bietet Inspirationen, um über unser Verständnis von Natur und Nachhaltigkeitsfragen neu nachzudenken. Ausgangspunkt ist ein Hinterfragen der derzeitigen Lebens- und Wirtschaftsweise, die – wie das Eingangszitat von Alberto Acosta aufzeigt – in Anbetracht der Überlastung der planetaren und sozialen Grenzen auf einen kollektiven Kollaps zuläuft. Welche Impulse bietet Buen Vivir für Reflexionen über nachhaltige Mensch-Natur-Verhältnisse? Was können wir von philosophischen Perspektiven und Praxisansätzen aus dem Globalen Süden lernen? Welche Anknüpfungspunkte gibt es mit transformativen Ansätzen vor unserer Haustür? Dieser Beitrag möchte Einblicke in die vielfältigen Perspektiven für ein gutes Zusammenleben aus den Anden eröffnen und damit Inspirationen für die Debatte um eine Nachhaltige Entwicklung bieten.

Mensch-Natur-Verhältnisse in der Politischen Ökologie Lateinamerikas

Reflexionen zu Mensch-Natur-Verhältnissen stehen im Kern der Auseinandersetzungen der Politischen Ökologie, die stark von lateinamerikanischen Theoretiker*innen wie Enrique Leff, Hector Alimonda und Astrid Ulloa

geprägt wurde. So hat der Thinktank *modernidad-colonialidad* zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den kolonialen Kontinuitäten in der Wissensproduktion und Formen der Naturaneignung beigetragen. Diese Überlegungen stehen im engen Zusammenhang mit dem Konzept des Buen Vivir, das ebenfalls von einem Hinterfragen machtvoller gesellschaftlicher Naturverhältnisse ausgeht.

Ausgangspunkt der Überlegungen in der Politischen Ökologie ist eine Kritik an dem Gegensatz von ›Natur‹ und ›Kultur‹ als »ontologisches und metaphysisches Fundament der Moderne« (Leff 2003, 18). Dabei handelt es sich nicht nur um eine simple Separation – also der Vorstellung von Natur und Gesellschaft als zwei getrennte Welten –, vielmehr geht damit auch eine Hierarchisierung einher, indem der einen Sphäre (Kultur) mehr Wert beigemessen wird als der anderen (Natur). Natur wurde in diesem Zusammenhang einem ›Othering‹-Prozess unterzogen und als das ›Andere‹ – in Abgrenzung zum kolonialen (männlich-weißen) Ich – definiert. Aus Perspektive der Feministischen Politischen Ökologie wurde damit Natur als »Lieferant« natürlicher Ressourcen aufgefasst, die kostenfrei angeeignet werden können, während parallel dazu (indigene oder Schwarze) Frauen als Reproduktorinnen des Lebens erachtet wurden, deren Arbeitskraft ebenso (meist kostenfrei) zur Verfügung steht (Nogales 2017). Diese dominanten Dichotomien finden sich somit in verschiedenen Bereichen im Denken der Moderne, wie etwa im diskursiven Gegensatz zwischen Produktion und Reproduktion, oder Körper und Geist. Der brasilianische Geograph Walter Porto-Gonçalves (2009) bezieht diese Kritik auch auf die Hierarchisierung von Urbanität und Ruralität, wenn er schreibt:

Wer von uns wurde nicht daran gewöhnt, wenn wir ›zivilisiert, ›entwickelt‹ oder ›Fortschritte machen‹ hören, dass dies den Übergang vom Land in die Stadt bedeutet?¹ (Porto-Gonçalves 2009, 11)

Dabei zeigt sich eine sowohl temporäre als auch räumliche Konnotation, indem die Transition vom Land in die Stadt als Fortschritt und Aufstieg

¹ Im Original: »Quém de nós não foi habituado a ouvir que ser civilizado, desenvolvido ou progredir era passar do rural ao urbano?« (Eigene Übersetzung).

erachtet wurde. Dahinter stehen (post-)koloniale Vorstellungswelten, wonach Stadt mit europäischer Moderne assoziiert wurde und der ländliche, oft indigen geprägte Raum mit Rückständigkeit und ›Unterentwicklung‹ gleichgesetzt wurde. Gerade in Kontexten des Kolonialismus bildete die Vorstellung der Überlegenheit westlicher Kultur die Legitimationsgrundlage für Formen der Aneignung und Ausbeutung der Natur. Als »Kolonialität von Natur« bezeichnet Hector Alimonda (2011) das Einschreiben kolonialer Machtverhältnisse in die Gestaltung von Landschaften, was beispielsweise beim Ausbau der Plantagenwirtschaft in Monokulturen für den Export ersichtlich wird. Diese führte zur Verdrängung des kleinbäuerlichen, an den lokalen Kontext angepassten Formen des Ackerbaus. Mit der Kolonisierung von Territorien und Ausbeutung von natürlichen Ressourcen waren auch epistemische Formen der Kolonisierung verbunden. So kritisiert Alimonda, dass es zu einer Selektion und Aneignung indigener Wissensbestände, beispielsweise um Heilpflanzen, gekommen ist, während andere Wissensformen verdrängt und ausgelöscht wurden. Die machtvolle Aneignung und Unsichtbarmachung indigener Wissensbestände um Natur und Biodiversität bezeichnet Edgar Lander auch als »Kolonialität von Wissen« (2000).

Im Gegensatz zu dem Denken in Dichotomien geht die Politische Ökologie von einer inhärenten Interdependenz natürlicher und gesellschaftlicher Prozesse aus. Mit dem Konzept des sozialökologischen Metabolismus verweist Reina Rozo (2015) darauf, dass Städte über Stoff- und Energieströme mit dem Umland verbunden sind und bricht damit die Gegensätze zwischen Stadt und Land auf. Laut Eric Swyngedouw und Nikolas Heynen führt die kapitalistische Organisation des urbanen Metabolismus zu sozialökologischen Ungleichheiten, was sich darin zeigt, dass bestimmte soziale Gruppen aufgrund von Faktoren wie Klasse, Hautfarbe und Geschlecht stärker von Umweltverschmutzungen betroffen sind als andere. In diesem Kontext fordern Swyngedouw und Heynen mit dem Konzept der Umweltgerechtigkeit den gleichberechtigten Zugang zu Ressourcen in der Stadt (z. B. Grünflächen, gesundes Essen) und eine demokratische Beteiligung in der Gestaltung urbaner Landschaften (2003, 910).

An diese Vorstellungsform einer Interdependenz von Gesellschaft und Natur knüpft auch Buen Vivir an, das von einem holistischen Verständnis

von Mensch-Natur-Verhältnissen ausgeht, was im Folgenden genauer erörtert wird.

Buen Vivir als Kosmovision, Praxis und politisches Konzept

Buen Vivir geht auf Weltvorstellungen und Praktiken indigener Gruppen der Anden zurück. Das spanische Wort kommt eigentlich aus den indigenen Sprachen Quechua und Aymara, die noch heute im Andenraum (v. a. Peru, Bolivien, Ecuador, Südkolumbien) gesprochen werden. In Quechua heißt Buen Vivir ›Sumak Kawsay‹, in Aymara ›Suma Qamañas‹. Dabei steht ›Suma‹ bzw. ›Sumak‹ für Erfüllung, Fülle, das Schöne; während ›Kawsay‹ bzw. ›Qamañas‹ das Leben bedeutet (Gudynas 2011, 442). So lässt sich Buen Vivir grob als ›Leben in Fülle‹ übersetzen. Damit ist jedoch nicht ein individuelles ›Dolce Vita‹ gemeint, vielmehr ist ein gutes Leben nur in Gemeinschaft möglich und sollte daher eher mit ›gutem Zusammenleben‹ übersetzt werden. Auch in anderen indigenen Sprachen, wie etwa im Mapudungun der Mapuche (Chile/Argentinien) oder in der Sprache der Guaraní (Amazonasregion) gibt es Entsprechungen für Buen Vivir. Im Folgenden möchte ich genauer erläutern, wie sich Buen Vivir als Kosmovision, Praktiken und politisches Konzept manifestiert und welche Form der Kritik den Ausgangspunkt bildet.

Buen Vivir geht von einer *Kritik* des traditionellen Konzepts von ›Entwicklung‹ aus, wonach die westlichen Industrieländer das Modell darstellen, an dessen Beispiel sich die ›Entwicklungsländer‹ anpassen sollen. Dahinter steht das modernisierungstheoretische Stadienmodell von Walt Rostow (1960), das ›Entwicklung‹ mit dem schrittweisen Erreichen von Wirtschaftswachstum, Industrialisierung und Massenkonsum verbindet. Diese Vorstellung wird von Vordenker*innen des Buen Vivir, wie u. a. Alberto Acosta, Eduardo Gudynas und Catherine Welsh, scharf kritisiert. So sieht Acosta in ›Entwicklung‹ eine »andere Form des Imperialismus« und betont den Ursprung des Diskurses, der auf die Antrittsrede von US-Präsident Truman 1949 zurückgeht, der mit dieser Rede den Großteil der Welt als ›unterentwickelt‹ klassifizierte (Acosta 2015, 48 f.). Auch Arturo Escobar sieht in Entwicklung einen »effizienten Apparat«, um »Wissen über die Dritte Welt« zu erlangen und Macht über sie auszuüben (Escobar 1995, 9). In vielen Fällen wurde ›Entwicklung‹ als machtvoller Diskurs eingesetzt, um großmaßstäbige Infrastrukturprojekte umzusetzen, die oftmals in der

Ausbeutung natürlicher Ressourcen und Verdrängung lokaler Bevölkerung resultierten. Acosta betont hingegen, dass das westliche Wohlstandsmodell seine eigenen Grundlagen überstrapaziert und daher – gerade im Anbetracht des enormen ökologischen Fußabdrucks – vielmehr selbst eine »Fehlentwicklung« darstellt (Acosta 2017).

Ausgehend von dieser Kritik versucht Buen Vivir als *Kosmovision* die (lange Zeit verachteten) epistemischen und ontologischen Grundlagen indigener Gruppen wieder in den Blick zu nehmen und ihre Relevanz für die Gegenwart herauszustellen. Anstelle einer anthropozentrischen Vorstellung wie im modernen Denken, wonach der Mensch im Mittelpunkt steht, geht Buen Vivir von einem holistischen, biozentrischen Mensch-Natur-Verhältnis aus. Ein wichtiger Begriff ist in diesem Zusammenhang *ayllus*. *Ayllus* sind indigene Gemeinschaften, in denen zusammen gelebt und gewirtschaftet wird, dazu werden auch Tiere und Pflanzen gerechnet (Gudynas 2011, 444). Auch das Mensch-Natur-Verhältnis steht für solch ein *Ayllu*, in dem der Mensch Teil einer Gemeinschaft ist, die aus natürlichen und nicht-natürlichen Mitgliedern besteht. Zugleich steht der Mensch nicht im Mittelpunkt, sondern er ist Teil von weiteren Gemeinschaften, Teil der Natur und des Kosmos. Natur wird in diesem Sinne nicht als »das Andere« gesehen, vielmehr ist die Trennung von Mensch und Natur aufgehoben, da im andinen Denken alle Dinge miteinander verbunden sind. Damit verbunden ist auch eine andere Vorstellung von Zeit. Während das westliche Denken von einem linearen Zeitverständnis geprägt ist – also einer Abfolge von Zeiteinheiten ähnlich wie auf einem Lineal – geht Buen Vivir von einer zyklischen Zeitvorstellung aus. Diese wird beispielsweise mit einer Spirale versinnbildlicht, in der das Vergangene Teil der Gegenwart bildet und gleichzeitig mit der Zukunft verbunden ist. Saron Cabero, Referentin für Globales Lernen aus Bolivien, stellte auf der Podiumsdiskussion zu Buen Vivir im April 2022 die andine Zeitvorstellung mit einem zusammengerollten Gürtel dar, der andeutet, dass alle Zeitphasen miteinander verbunden sind. Damit hat alles, was in der Gegenwart passiert, wiederum Auswirkungen auf die Zukunft und andersherum. Die Vorstellung einer Zyklizität und Komplementarität des Lebens zeigt sich auch in den Werten des Buen Vivir, die Alberto Acosta (2017) mit Gleichgewicht, Harmonie, Solidarität und Reziprozität umschreibt. Zielpunkt sind daher harmonische Mensch-

Natur-Verhältnisse, in der Gesellschaft und Natur in einer ausgeglichenen und gleichberechtigten Interrelation stehen.

Die Werte spiegeln sich auch in Buen Vivir als *Praktiken* wieder. Noch bevor über Buen Vivir geschrieben und publiziert wurde, haben indigene Gemeinschaften der Anden Praktiken des Buen Vivir bereits in ihrem Alltag gelebt. Ein Beispiel hierfür sind Formen wie *ranti-ranti*, das sich auf direkten Tausch bezieht, oder die *mingas*. *Mingas* sind kollektive Praktiken, die in gemeinsamen, solidarischen Arbeitseinsätzen zur Anwendung kommen, zum Beispiel, wenn eine neue Straße oder Gemeinschaftshaus errichtet wird. Auch in der Landwirtschaft spielen *mingas* eine essentielle Rolle, um etwa die Ernte in gemeinsamen Aktionen zu sichern. Damit verbunden sind auch kollektive Landbesitzformen. So ist es in der indigenen Weltvorstellung undenkbar, dass Land einen Eigentümer hat und privatisiert bzw. verkauft werden kann. Land wird in vielen Fällen kollektiv bewirtschaftet, was sich beispielsweise in der indigenen Organisationsform der *ejidos* in den zapatistischen Gemeinden Südmexikos (Chiapas) zeigt. Mit der Land-Stadt-Migration sind viele dieser Praktiken mit den Menschen in die Großstädte Lateinamerikas gewandert und finden dort ihren Niederschlag in einzelnen Nischen, wie etwa in der urbanen Landwirtschaft. So sind in der Hauptstadt Kolumbiens Bogotá viele Gemeinschaftsgartenprojekte nach dem Prinzip der *mingas* organisiert (Hoinle 2020). Die Menschen kommen regelmäßig in *mingas* zusammen, um gemeinsam auszusäen, zu ackern und zu ernten. Bei den *mingas* wird häufig ein gemeinsamer Suppentopf – *olla comunitaria* – aufgestellt und Essen wie ein Gemeingut (Commons) miteinander geteilt. Die Stadtgärtner*innen tauschen einheimisches Saatgut miteinander aus; mit dem Saatgut wird oft auch das Wissen um die Nutzung, Verwahrung und Nachzucht der Sortenvielfalt geteilt. Dabei wird das ländliche Wissen um bestimmte Sorten und ihre vielfältigen Nutzformen (in Rezepten, als Heilkräuter, u. a.) wieder in Umlauf gebracht und findet in den Stadtgärten eine neue Wertigkeit, was auch als eine Form der dekolonialen Wiederaneignung von subalternen Wissensbeständen gedeutet werden kann.

Buen Vivir als *politisches Konzept* erlangte mit den Verfassungsreformen von Ecuador und Bolivien im Jahr 2008 und 2009 Verfassungsrang. Diese politischen Entwicklungen hatten sich im Vorfeld angebahnt. Bereits 2001 kam es in Cochabamba zum »Wasserkrieg«. Die Stadt in Zentralbolivien

wehrte sich in einer wochenlangen Auseinandersetzung mit Straßenblockaden erfolgreich gegen die Privatisierung des Trinkwassers durch einen spanischen Konzern. Der Wasserkrieg bildete den Auftakt diverser Widerstandsbewegungen in Lateinamerika, die sich gegen neoliberale Wirtschaftsmaßnahmen, wie der Privatisierung öffentlicher Infrastrukturen und Deregulierung von Arbeitsverhältnissen, wehrten. Zudem ist der Beginn des 21. Jahrhunderts in Lateinamerika von einem Erstarben der indigenen Bewegungen geprägt, die erstmals als politischer Akteur auftraten und eine politische Mitbestimmung einforderten. Dies führte in vielen Ländern zu Regierungswechseln zu eher linksgerichteten Regierungen, so auch in Bolivien und Ecuador. Diese Veränderungen bildeten den Ausgangspunkt, um in einem breiten Beteiligungsprozess eine Überarbeitung und Neufassung der Verfassungen zu initiieren, über die in einem landesweiten Referendum (2008 in Ecuador; 2009 in Bolivien) demokratisch abgestimmt wurde (Hoinle 2009). Beide Länder haben sich als plurinationale Staaten deklariert, damit wurde erstmalig die Existenz verschiedener indigener Gruppen und Sprachen anerkannt. In Bolivien wurde Wasser als Menschenrecht anerkannt und damit vor weiteren Privatisierungsmaßnahmen geschützt. In Ecuador ging die Verfassungsreform am weitesten, hier wurden sogar die Rechte der Natur festgelegt. Damit wird Natur als Rechtssubjekt eingeordnet; anstelle eines Objektstatus (z. B. zum Schutz einzelner bedrohter Arten) erlangt Natur einen Subjektcharakter und es werden Ökosysteme als Ganzes in den Blick genommen. So heißt es in der Verfassung von Ecuador, im 7. Kapitel über die Rechte der Natur bei Artikel 71:

Natur, Pacha Mama, wo Leben reproduziert und verwirklicht wird, hat das Recht auf einen integralen Respekt ihrer Existenz, auf den Erhalt und die Regeneration ihrer Lebenszyklen, ihrer Struktur, Funktionen und evolutionären Prozessen.² (Asamblea Constituyente 2008, 51)

² Im Original: »La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.« (Eigene Übersetzung)

Impulse für eine Nachhaltige Entwicklung im Globalen Norden?

Buen Vivir ist jedoch nicht einheitlich. Es werden verschiedene Ansätze unterschieden, die von einem indigenen Buen Vivir, sozialistisch-etatistischen Buen Vivir und Buen Vivir im Kontext der Post-Development-Debatte reichen. Ana Patricia Cubillo-Guevara et al. (2018) sprechen daher von einem pluralen Buen Vivir. Gerade die Institutionalisierung von Buen Vivir auf nationalstaatlicher Ebene hat für viele Widersprüche und Zielkonflikte gesorgt. So wird beispielsweise das Scheitern von der Initiative *Yasuni* scharf kritisiert, das dazu beigetragen hätte, dass ecuadorianisches Erdöl im Amazonasgebiet verbleibt und nicht ausgebeutet wird, wofür Ecuador Kompensationszahlungen aus dem Globalen Norden erhalten hätte³. Gleichzeitig stellt sich die Frage, wie groß die Handlungsspielräume für kleine Staaten wie Bolivien sind, um ein alternatives Modell aufzubauen im Kontext einer weltwirtschaftlichen Ordnung, die nach anderen Spielregeln funktioniert. In jedem Fall gilt es anzuerkennen, dass unsere Lebensweisen im Globalen Norden direkt mit den Prozessen in Ecuador und Bolivien verbunden sind. Im Kontext der Energie- und Verkehrswende, des Umstiegs auf Elektromobilität und durch die Digitalisierung wird die Nachfrage nach Rohstoffen, wie beispielsweise Lithium aus Argentinien und Bolivien oder Kupfer aus Chile, zukünftig weiter ansteigen. Die Frage ist daher, ob diese Entwicklungen zu einem erneuten Aneignungsprozess führen und die Länder des Globalen Südens in der kolonialen Rolle als Rohstofflieferant festgeschrieben werden oder ob eine Einbeziehung der lokalen Mitbevölkerung im Sinne der Umweltgerechtigkeit und der demokratischen Mitgestaltung von Mensch-Natur-Verhältnissen möglich ist.

Gleichzeitig bietet Buen Vivir vielerlei Impulse und Anknüpfungspunkte für nachhaltige Lebens- und Wirtschaftsformen im Globalen Norden. Dabei geht es jedoch nicht um ein simples Kopieren andiner Konzepte. So betont auch Alberto Acosta (2017): »Buen Vivir hat keine Betriebsanleitung.« Vielmehr geht es darum, sich von den Weltanschauungen, Werten und Praktiken inspirieren zu lassen und mit eigenen alternativen Ansätzen zu verbinden. Raquel Cayapa (Cine Latino Tübingen 2022), Vertreterin der indigenen Kooperative Kallari, die im ecuadorianischen

³ Das Projekt ist mitunter aufgrund der Ablehnung des damaligen deutschen Entwicklungsministers Dirk Niebel gescheitert.

Amazonas Kakao in Mischkulturen anbaut und Schokolade selbst herstellt, hat in ihrer Erfahrung in Deutschland Anknüpfungspunkte im Modell der Solidarischen Landwirtschaft entdeckt. Dabei werden Gegensätze zwischen Stadt und Land überwunden, indem landwirtschaftliche Erzeuger*innen und Konsument*innen in der Stadt über solidarische Netzwerke wieder miteinander in Beziehung gesetzt werden. Es gibt jedoch viele weitere Beispiele, die für gleichberechtigte Mensch-Natur-Verhältnisse stehen. Vielleicht brauchen wir dafür die Brille aus den Anden, um diese vor unserer Haustür wiederzuentdecken und mit Leben zu füllen.

Literatur

- Acosta, Alberto. 2015. *Buen Vivir. Vom Recht auf ein gutes Leben*. München: oekom.
- Acosta, Alberto. 2017. »Buen Vivir. Vom Recht auf ein gutes Leben.« Vortrag an der Universität Tübingen, Studium Generale, 30. Oktober 2017.
- Asamblea Constituyente. 2008. *Constitución del Ecuador*. Quito.
- Alimonda, Hector. 2011. »La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana.« In *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, herausgegeben von Hector Alimonda, 21–59. Buenos Aires: CLACSO.
- Cine Latino Tübingen. 2022. »Diverse Perspektiven auf Buen Vivir – das Konzept des Guten Lebens aus den Anden.« Podiumsdiskussion in Tübingen, 22. April 2022.
- Cubillo-Guevara, Ana Patricia, Julien Vanulst, Antonio Luis Hidalo-Capitán und Adrián Beling. 2018. »Die lateinamerikanischen Diskurse zu Buen Vivir. Entstehung, Institutionalisierung und Veränderung.« *Peripherie* 38 (149): 8–28.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University.
- Gudynas, Eduardo. 2011. »Buen Vivir: Today's Tomorrow.« *Development* 54 (4): 441–447.
- Hoinle, Birgit. 2009. »Wahltag in den zwei Cochabambas. Zwischen Argumentation und Propaganda, Stimmen zum bolivianischen Referendum.« *Lateinamerika Nachrichten* 417: 17–18.

- Hoinle, Birgti. 2020. *Räume für Empowerment. Urbane und solidarische Landwirtschaft in Bogotá*. München: oekom.
- Lander, Edgardo. 2000. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Leff, Enrique. 2003. »La ecología política en América Latina. Un campo en construcción.« *Sociedade e Estado* 18: 17–40.
- Nogales, Helena. 2017. »Colonialidad de la mujer y de la naturaleza frente a un planeta que se agota.« *Ecología Política* 54: 8–13.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter. 2009. »Para outras conexões rural-urbanas e a reapropriação da natureza.« Zugriff am 11. November 2022. http://www.eliomar.com.br/site/arquivostexto/conexoes_rural_urbana.pdf.
- Reina Roza, Juan David. 2015. »Metabolismo socioecológico como herramienta para la historia ambiental urbana.« In *Semillas de historia Ambiental*, herausgegeben von Stefania Gallini, 357–390. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia und Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- Rostow, Walt. 1960. *The stages of economic growth. A non-communist manifesto*. Cambridge: Cambridge University.
- Swyngedouw, Eric und Nikolas Heynen. 2003. »Urban Political Ecology, Justice and the Politics of Scale.« *Antipode* 35 (5): 898–913.

Climate Justice for Africa

Workineh Kelbessa¹

Introduction

In this paper, I will explore reasons why Africa needs climate justice. As I will show later in this paper, climate change is disproportionately affecting many African countries with high levels of poverty. Africa's contribution to climate change is insignificant compared with developed nations in the global North. Africa contributes less than 4 % to global greenhouse gas emissions. It is a fact that Africa is the most affected by climate change, despite its negligible contribution to climate change. As some writers correctly note (see e.g. Page 2006; Gardiner 2011; Caney 2014; Shue 2014; Heyward and Roser 2016), this shows that climate change is a matter of justice.

The various activities of social and environmental justice movements against the operations of the fossil fuel industry led to the appearance of the term »climate justice« in the late 1990s (Jafry, Mikulewicz and Helwig 2019). The concept of climate justice has been widely used since the early 2000s. Climate justice has different dimensions, including procedural justice (focusing on fair, transparent, and inclusive decision-making), distributive justice (who bears the burdens of responding to climate change), recognition of various cultures and perspectives, etc.

Climate Change in Africa

Despite the skepticism of climate skeptics, climate change is real in Africa. It has led to changes in temperature and rainfall, heat waves, extensive floods, tropical cyclones, prolonged droughts, sea level rise, destruction of vast tracts of natural resources and ecosystems,

¹ I would like to thank Robin Attfield, Niels Weidtmann, and the editors of this book for their constructive comments on an earlier draft of this paper. In addition, I gratefully acknowledge support from the Alexander von Humboldt Foundation.

the destruction of businesses and power systems, the disappearance of glaciers, shrinking of lakes, frequent and severe coastal flooding and erosion, economic decline, poverty, migration, displacement, etc., in Africa (see Kelbessa 2009; 2015; Metz 2016; Attfield 2020). Africa warmed at an average rate of around +0.3 °C/decade between 1991 and 2021, faster than the warming from 1961–1990, at +0.2 °C/decade. The year 2021 was either the third or fourth warmest year on record for Africa. (WMO 2021)

According to the most recent Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) report, climate change exacerbates the humanitarian crisis, particularly when climate hazards and high vulnerability are present (high confidence). Displacement occurred in all regions due to extreme weather and climate events (high confidence). In particular, severe food insecurity and malnutrition related to floods and droughts »have increased in Africa (high confidence) and Central and South America (high confidence)« (IPCC 2022, 11). Climate change-related water stress is projected to affect an estimated 921 million people in sub-Saharan Africa by 2050, while as many as 459 million people could be less exposed (Dickerson et al. 2021).

Another serious problem in Africa is the lack of comprehensive research on the causes and *the actual impacts of climate change* on African countries. Weather and climate data are not readily available, especially in central and north Africa. Therefore, important climate information is missing (Trisos et al. 2022, 1321). It is worth noting that the authors of the IPCC's sixth assessment report on Africa did not fully acknowledge the peer-reviewed articles authored by specialists outside of natural science. Here, we can see subject bias. The composition of the authors of the report on Africa doesn't reflect a proportionate representation of the African continent. While there are very few or no authors from many African countries, I saw 35 authors from South Africa. No explanation was given as to the criteria used to select the authors of the report on Africa.

The articles published in journals in Africa have not been given enough attention. The primary sources of the report were the articles published in the so-called »reputable journals« in the global North. Although there are some works on climate change by African and non-African philosophers (see, for instance, Kelbessa 2009; 2015; Attfield 2020; Hellsten, Ochieng-

Odhiambo and Schönfeld 2013; Metz 2016), the authors did not cite any of them. The authors of the assessment report on Africa in 2022 also acknowledged the lack of comprehensive socioeconomic data in Africa. External evidence has been used to determine climate impacts and risks in Africa (Zhao et al. 2021, cited in Trisos et al. 2022, 1298). These studies, therefore, do not reflect the actual consequences of climate change. Unfortunately, the 2022 report on Africa is based on such studies (Trisos et al. 2022, 1298). This sadly shows that the assessment report cannot be a good basis for designing effective climate policies in African countries. Africa has a long way to go before producing realistic climate reports that show real conditions on the ground. So, all concerned parties should revisit the so-called global scientific consensus on climate change based on IPCC's reports and try to support Africa to produce fact-based reports on climate change. Climate justice should emphasize that the actual causes and effects of climate change should be properly and objectively documented in order to design critical measures to address the worst effects of climate change.

The Need for Climate Justice

As mentioned earlier, climate change has led to various forms of injustice, especially in Africa and the world at large. Less developed countries (mainly African countries) bear a disproportionate burden of climate change caused by people in developed countries. Climate justice suggests that this trend should be changed and all nations should accept and implement the fair and equitable sharing of burdens of climate change.

Regarding the distribution of the costs of climate change, its mitigation, and responsibilities to address it, various authors have proposed different solutions: the »contributor to problem principle« (CPP) or »the polluter pays principle« (PPP), the »beneficiary pays principle« (BPP), the »ability to pay principle« (APP), etc. (for details see Page 2008; Moss 2009; Caney 2010; Kelbessa 2015). Some authors point out that it will be difficult and unfair to ask some groups to pay for the current climate change impacts by simply identifying those who caused and beneficiaries of historical emissions at the present time. For instance, Jeremy Moss doesn't consider historical and benefit accounts as the main determinants of our obligations and distributive requirements (2009, 58). Of all methods, he favors the fair shares approach.

Some countries that have contributed to climate change in the past may not be able to afford the costs of historical emissions now. So, Moss suggested that humanity should use the ability to pay principle and the principle of fair shares to identify who can pay for the costs of climate change without trying to identify who was responsible for greenhouse gas (GHG) emissions or benefitted from such emissions. Although Moss (2009) identifies some of the problems of the »polluter pays« principle, he also suggested that those who contributed to GHG emissions now and in the last decade of the 20th century after the high awareness of the damage emissions cause [after knowing about the effects of climate change] should be under obligation to pay for the damage they cause. Likewise, Simon Caney (2010) argues that the PPP does not apply to climate change as some actual individual polluters no longer exist and cannot pay for the actions of previous generations. Caney is of the opinion that the hybrid account that embodies the »polluter pays« approach, and an »ability to pay« approach is more efficacious in dealing with the problem of climate change. Blending accounts, he noted, would not hold states accountable for the decisions of previous generations. He suggested that the world's richer people, not richer countries, should bear the responsibility for addressing climate change (Caney 2010a, 137).

Although I agree with the suggestion that those with the resources to bear the costs of responding to climate change should bear climate burdens, I would also like to suggest that all countries including developing countries should contribute their fair share to combat climate change. I also think that a country's ethical obligations should not rely on its wealth.

As I argued elsewhere (2015), emission reduction targets in developed countries alone will not be enough to tackle climate change: developing countries also have a responsibility to reduce their GHG emissions, as they continue to contribute to global warming. It is important to remember that anyone who over-extracts fossil fuels exacerbates climate change, even though it may not be possible to quantify the negative impact every time. While the principle of Common but Differentiated Responsibilities and Respective Capabilities (CBDRRC) to protect the global environment is still useful, we should not exempt any country from doing so. Requiring all countries to emit equally is not a good option either. It is hard to live up to the claim that all people have equal rights to emit because our atmosphere

doesn't allow that to happen. Therefore, carbon egalitarianism is not a tenable position.

Current global institutions have not yet been effective in curbing the problems of climate change. The main problem is trying to build a consensus within the United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC), which allows each country to have veto power over actions (Heyward and Roser 2016, 5). It has been very difficult for all nations to reach a consensus on various key issues. Consensus-based decision-making rules are hampering and hindering global efforts to tackle climate change.

Furthermore, either it has been very difficult to enforce or there have been no effective methods of enforcing international climate laws. While UN member states have agreed to tackle climate change problems in their countries, they are far from fulfilling their commitments. Some rich nations have not supported the adaptation efforts of developing nations. Notably, in 2009, wealthy nations pledged to give developing countries US\$ 100 billion a year by 2020 to help adapt to climate change and mitigate further climate change. Unfortunately, they failed to deliver on their promises. They promised again to deliver on their pledge by 2023. Many countries around the world are falling short of the 1.5 °C target, the target limit set out in the Paris Agreement.

At the 27th Conference of the Parties to the United Nations Framework Convention on Climate Change (COP27), which was held in Sharm el-Sheikh, Egypt, from 6 to 20 November 2022, rich countries acknowledged the need to fund loss and damage. Finally, COP27 decided to establish and operationalize a loss and damage fund. The European Union, New Zealand, and Canada have pledged about € 340 million for loss and damage. If rich countries keep their promise, this commitment can make a difference. In particular, it is useful for climate refugees who are forced to leave their homes due to climate change impacts such as rising sea levels and other climate impacts. Until COP27 in November 2022, while African countries have been urging rich countries to pay for loss and damage, the latter have resisted loss and damage financing because they suspected it implies responsibility and compensation for climate damage.

Climate justice shows that Africa needs adequate financial support to adapt to the inevitable impacts of climate change. However, it should be

clear that climate justice is not just a financial transaction. In addition to reducing GHG emissions, climate justice requires people to promote sustainable socio-economic development where people meet their basic needs and take care of their environment.

Another important point worth mentioning is that some local and global interventions have had negative impacts on local communities in developing countries. One example is the impact of »the «reducing emissions from deforestation and forest degradation (REDD+)» initiative« developed by parties to the United Nations to combat deforestation and forest destruction in the tropics on forested communities. In 2007, the UNFCCC Conference of the Parties created REDD+ to combat climate change by rewarding and incentivizing tropical-forested countries for reducing emissions from deforestation and forest degradation. Based on verified reductions in deforestation and forest degradation, REDD+ funding from bilateral and multilateral sources will be transferred to tropical forest countries in the Global South (Brown 2019, 262). However, according to some studies, the forested communities have not been the beneficiaries of forest conservation; rather, they have been victims of climate change to which they have contributed very little. If implemented correctly and carefully, REDD+ has the potential to address this climate injustice.

Ethiopia began to implement REDD+ in 2011 as part of its green growth strategy, dubbed the »Climate Resilient Green Economy« (CRGE) strategy. Norway has supported the initiative since 2013 (Brown 2019, 264). However, the poverty alleviation potential of REDD+ was not given priority by Norway's International Climate and Forest Initiative (NICFI) in Ethiopia. Priority was given to carbon benefits. The Ethiopian government has followed a similar line (Brown 2019, 267). So, after studying the Norwegian-Ethiopian partnership, David Brown concludes that contrary to climate justice concerns, the livelihood or developmental aspects of REDD+ were not the primary concerns of policymakers, as they primarily favored a carbon-centric approach and that the policy discourse did not sufficiently take the interests and needs of the forested communities in Ethiopia into account. He persuasively suggests that a pro-poor approach should be adopted in designing the REDD+ framework to meet the needs and interests of forested nations and communities.

Conclusion

Although Africa is not a major contributor to climate change, it has been negatively impacted by it. Its people have been suffering from increasing weather and climate extremes, while those in the developed world live comfortably through excessive consumption of resources that exacerbate climate change. This climate injustice cannot continue indefinitely without dire consequences. Climate justice should guide the distribution of resources for mitigation and adaptation programs. What humanity needs today is a fair global distribution of rights and duties in terms of mitigation and adaptation. All countries should play their due role in addressing climate change and building a sustainable climate-friendly world.

Efforts should be made to gradually replace fossil fuels with alternative energy sources, such as solar, wind, biomass, hydropower, geothermal, marine, and hydrogen energy. As Robin Attfield (2020) rightly points out, especially in Africa, wave power or (in some cases) tidal energy may be a source for coastal communities. Hydroelectric power is a good source of energy in areas with abundant rainfall and the constant flow of large rivers. Africa also has great solar potential because of its long hours of sunshine. With the right investment, Africa could benefit enormously from solar resources.

The voluntary actions of nations that are the guiding principle of the current climate regime will not enable humanity to solve the problem of climate change. There should be some form of enforcement. UN member states should strive to enforce international climate and other laws without advancing their own vested interests.

Africa and the poor countries of other continents need international support to adapt to climate change and save their people and their environment. The current socio-economic situation in these countries does not allow them to protect the health of their people and the environment unaided. The rich in poor countries should also compensate those who are worse off as a result of climate change in their countries.

The ethics of sharing and helping one another in African worldviews (e.g., *ubuntu* ethics in Southern African countries and the Oromo *saffuu* ethical code in Ethiopia) can also help Africans to deal with the impacts of harsh impacts of climate change. Thaddeus Metz (2016) believes that an

ethic of Africans communicating with one another regardless of nationality, race, etc. may be a promising strategy for coping with scarcity and hardship in sub-Saharan Africa. According to Bishop Desmond Tutu,

[s]ocial harmony is for us the *summum bonum* – the greatest good. Anything that subverts or undermines this sought-after good is to be avoided like the plague. Anger, resentment, lust for revenge, even success through aggressive competitiveness, are corrosive of this good. (Tutu 1999, 35)

While sustainable solutions to climate change require collective action, individuals have also a role to play in the fight against climate change. Taking unilateral action to reduce one's emissions before the state undertakes coordinated efforts is one possible option despite other individuals' non-compliance. Some feel that the actions of such a person are ineffective. But I refuse to endorse this objection. As Holly Lawford-Smith (2016) notes, individuals' actions can influence the state, and it can take the required action to address the problem of climate change. I also strongly support John Broome's argument that personal greenhouse gas emissions can negatively impact the climate and that each of us should try to reduce our greenhouse gas emissions. According to Broome, individual denialists »claim that they do no harm is not true in general« (2019, 110).

I certainly understand the difficulty of making a noticeable difference through individual actions. I do think that the futility of addressing climate change through one's personal individualized action moderates the nature of our moral responsibilities, but I do not think that it eliminates them altogether. I firmly believe that setting an example can influence others and bring about positive change. It is an important part of the benefit that individual actions can bring. Individual actions can make a difference although individual actions in isolation are not enough to address an environmental crisis. One can still object that although this may be true, the difference could be very small indeed, and so not worth making a big sacrifice to bring about. However, if each person contributes his/her fair share, the cumulative impacts can be significant. What I want to emphasize is that everyone has an obligation to do their part, as this will ultimately shape the norms we need for social coordination around climate and other

environmental issues. Therefore, the argument that individual actions cannot make a difference is untenable. There is no doubt that we also need coercion by governments. Governments can use regulations and taxes to get people to change their behavior and reduce GHG emissions.

Furthermore, intellectuals, social movements, and other relevant groups should continue to raise awareness of the impacts of climate change and support efforts to address climate change. True, a lack of political will can hinder the efforts to tackle climate change. Admittedly, some governments and multinational corporations are self-interested much of the time, always weighing what economic powers want and what they will get in return. But the concerted efforts of all groups will eventually make a difference.

Further research is needed to adequately address the following questions: How do we balance economic growth and climate? Can humanity achieve climate justice in a world where greed and self-interest are proliferating? How can Africa protect its interests against climate change and global injustice? I would also like to encourage other researchers to answer these questions or resolve these issues.

References

- Attfield, Robin. 2020. »Africa and Climate Change.« *Utafiti* 14 (2): 281–294.
- Broome, John. 2019. »Against denialism.« *The Monist* 102: 110–129. <https://doi.org/10.1093/monist/ony024>.
- Brown, David. 2019. »Climate Justice and REDD+. A Multiscalar Examination of the Norwegian-Ethiopian partnership.« In *Routledge Handbook of Climate Justice*, edited by Tahseen Jafry, Michael Mikulewicz and Karin Helwig, 262–275. London and New York: Routledge.
- Caney, Simon. 2010. »Cosmopolitan justice, responsibility, and Global Climate Change.« In *Climate Ethics. Essential Readings*, edited by Stephen M. Gardiner, Simon Caney, Dale Jamieson and Henry Shue, 122–145. Oxford and New York: Oxford University.
- Caney, Simon. 2014. »Climate Change, intergenerational equity, and the Social Discount Rate.« *Politics, Philosophy & Economics* 13: 320–342.
- Dickerson, Sarah Wren, Mallory Cannon and Brian O’Neill. 2021. »Climate Change risks to Human Development in sub-Saharan Africa. A

- review of the literature.« *Climate Change and Development* 14 (6): 1–19. <https://doi.org/10.1080/17565529.2021.1951644>.
- Erondu, Emmanuel A., Alex Sharland and John O. Okpara. 2004. »Corporate ethics in Nigeria. A test of the concept of an Ethical Climate.« *Journal of Business Ethics* 51: 349–357.
- Gardiner, Stephen M. 2011. *A perfect Moral Storm. The ethical tragedy of Climate Change*. Oxford and New York: Oxford University.
- Hellsten, Sirkku, Frederick Ochieng-Odhiambo and Martin Schönfeld. 2013. »Climate Ethics. The end of Development or a new paradigm through African sagacity?« In *Global Ethics on Climate Change. The planetary crisis and philosophical alternatives*, edited by Martin Schönfeld, 89–105. London: Routledge.
- Heyward, Clare and Dominic Roser. 2016. »Introduction.« In *Climate Justice in a non-ideal world*, edited by Clare Heyward and Dominic Roser, 1–17. Oxford: Oxford University.
- IPCC. 2022. »Summary for Policymakers.« In *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of the Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge and New York: Cambridge University.
- Jafry, Tahseen, Michael Mikulewicz, and Karin Helwig. 2019. »Introduction. Justice, in the Era of Climate Change.« In *Routledge Handbook of Climate Justice*, edited by Tahseen Jafry, Michael Mikulewicz and Karin Helwig, 1–9. London and New York: Routledge.
- Kelbessa, Workineh. 2009. »Climate Change impacts and planning in Africa.« In *Meltdown. Climate Change, Natural Disasters and other catastrophes – Fears and concerns for the future*, edited by Kathryn Gow, 247–266. New York: Nova Science.
- Kelbessa, Workineh. 2015. »Climate Ethics and policy in Africa.« *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya* 7 (2): 41–84.
- Lawford-Smith, Holly. 2016. »Difference-Making and individuals' Climate-Related obligations.« In *Climate Justice in a non-ideal world*, edited by Clare Heyward and Dominic Roser, 64–82. Oxford: Oxford University.

- Metz, Thaddeus. 2016. »Climate Change in Africa and the Middle East in light of health and salient regional values.« In *Bioethical insights into values and policy. Climate Change and health*, edited by Cheryl C. Macpherson, 115–125. Springer.
- Moss, Jeremy. 2009. »Climate Justice.« In *Climate Change and Social Justice*, edited by Jeremy Moss, 51–66. Melbourne: Melbourne University.
- Page, Edward A. 2006. *Climate Change, justice and future generations*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Page, Edward A. 2008. »Distributing the burdens of Climate Change.« *Environmental Politics* 17 (4): 556–575.
- Rawls, John. 1973. *A theory of justice*. Oxford: Oxford University.
- Shue, Henry. 2014. *Climate Justice. Vulnerability and protection*. Oxford: Oxford University.
- Trisos, Christopher H., Ibidun O. Adelekan, Edmond Totin, Ayansina Ayanlade, Jackson Efitre, Adugna Gameda, Kanungwe Kalaba, et al. 2022: »Africa.« In *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of the Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge and New York: Cambridge University.
- World Meteorological Organization (WMO). 2021. »State of the Climate in Africa.« World Meteorological Organization. Accessed November 26, 2022. <https://public.wmo.int/en/our-mandate/climate/wmo-statement-state-of-global-climate/Africa>.
- World Meteorological Organization (WMO). 2022. »State of Climate in Africa Highlights Water Stress and Hazards.« World Meteorological Organization. Accessed November 26, 2022. <https://public.wmo.int/en/media/press-release/state-of-climate-africa-highlights-water-stress-and-hazards>.

Der Übergang ins Anthropozän erfordert eine Weiterentwicklung der Demokratie

Jörg Tremmel

Anthropozän und Ethik – Die Einteilung der Erdgeschichte in der Geochronologie

Das Bedürfnis, geologische Epochen zu benennen, kam erstmals auf, als im Zeitalter der Aufklärung die theologische Lehrmeinung widerlegt wurde, dass die Erde laut Bibel höchstens 6.000 Jahre alt sein könne. Nach der derzeit gültigen geologischen Zeitskala leben wir seit etwa 11.700 Jahren im Holozän. Die bevorstehende Ausrufung des Anthropozäns kann das menschliche Selbstverständnis erheblich verändern.

Die im antiken Griechenland entwickelte und bis in die Neuzeit gültige Ethik beschäftigte sich mit dem Nahbereich, mit dem Umgang mit Nachbar*innen, anderen Ständen, dem anderen Geschlecht. Man könnte sie eine »Nachbarschaftsethik« nennen (Tremmel 2012, 20). In diesem ethischen Bereich waren Menschen, die auf der anderen Seite der Welt lebten, ebenso wenig Gegenstand ethischer Überlegungen wie Menschen, die 500 Jahre in der Zukunft lebten. Um es pointiert zu formulieren: Platon kannte kein Plutonium.

Die in den letzten Jahrzehnten zunehmend als eigene ethische Teildisziplinen etablierten Felder der »globalen Ethik« und der »Zukunftsethik« sind daher ausgesprochen neue Phänomene. Ethische Theorien, die vor dem Eintritt der Menschheit ins Anthropozän und der damit einhergegangenen neuen Felder der »globalen Ethik« und der »Zukunftsethik« entwickelt wurden, könnten zunehmend überholt sein.

Demokratie reformieren

Die ökologische Krise führt uns das Versagen unserer bisherigen Lebensweise vor Augen. Alle politischen Bemühungen seit dem Beginn einer expliziten Umwelt- und Nachhaltigkeitspolitik in den 1970er Jahren sind hinter dem Notwendigen zurückgeblieben. Fast alle wichtigen ökologischen

Indikatoren entwickeln sich in die falsche Richtung. Nehmen wir zum Beispiel den menschengemachten Klimawandel: Die Kurve der globalen Treibhausgasemissionen zeigt weiterhin steil nach oben, trotz enormer Anstrengungen, die anthropogenen Emissionen zu reduzieren.

Kurzum: Das »politisch Mögliche« bleibt kontinuierlich hinter dem »physikalisch Notwendigen« zurück. Da man die physikalischen Gesetze aber nun mal nicht ändern kann, gilt es darüber nachzudenken, was bei den politischen Institutionen geändert werden kann.

Es ist in der *Ethik* kaum noch umstritten, dass die »Nachbarschaftsethik«, die im Holozän sehr nützlich war, in dieser neuen Ära für die Zukunft nur noch begrenzt brauchbar ist. Hingegen hat sich in der *Politikwissenschaft* noch nicht die Einsicht durchgesetzt, dass das Anthropozän mit seinen multiplen ökologischen Krisen auch eine Krise der Demokratie als Regierungsform ist. Das »Anthropozän-Konzept« ist nicht nur eine interne Debatte der Geolog*innen, sondern ist Augenöffner und Weckruf für eine Reform der Demokratie.

Bevor skizziert wird, wie eine solche Reform aussehen könnte, zwei kurze Anmerkungen: eine im Hinblick auf die Überlegenheit der Demokratie gegenüber allen anderen politischen Herrschaftsformen; die zweite im Hinblick auf die begrenzte Nützlichkeit rein rechtlicher Instrumente, konkret: von Nachweltschutzklauseln (»posterity protection clauses«) in Verfassungen.

Demokratie als wertvolles Erbe für zukünftige Generationen | Die Demokratie weiterentwickeln zu wollen, bedeutet nicht, ihren wesentlichen Wert in Frage zu stellen. Seit den 1970er Jahren (z. B. Ophuls 1977) gab es immer wieder Stimmen, die für eine öko-diktatorische »Lösung« plädierten (für eine Zusammenfassung siehe Hammond und Smith 2017). Unüberhörbar wird die Frage gestellt, ob die Demokratie die beste Regierungsform zur Bewältigung ökologischer Herausforderungen sei (Shearman und Smith 2007; Randers 2012).

Die Zurückweisung des Begriffs der Diktatur | Das Problem bei einer solchen Denkweise ist, dass sie sich die beste Politik von einigen wenigen autoritären Diktaturen herauspicks und die Ergebnisse anderer Einparteiestaaten ignoriert, wie Krznaric (2020, 169) erläutert. Wie schnell halbautoritäre Staaten in vollendete Diktaturen umschlagen, hat zum Beispiel Russland unter Wladimir Putin erleben müssen. Unsere Demokratie wird

sich zwar im Anthropozän weiterentwickeln müssen. Die daraus fälschlicherweise abgeleitete Frage, ob die Demokratie fähig zur Zukunftsvorsorge ist, führt in die Irre, ob sie nun bejaht wird oder nicht. Denn niemand kann ernsthaft die Diktatur als Alternative befürworten. Wer für die Staatsform, die wir in Zukunft brauchen werden, leichtfertig das Wort »Öko-Diktatur« in den Mund nimmt, suggeriert damit, ein solcher Staat sei eine Diktatur. Diese Polemik verniedlicht das Wesen von echten Diktaturen, in denen Regimegegner*innen verhaftet und gefoltert werden. Autoritäre Regime kümmern sich im Durchschnitt weniger um die zukünftigen Interessen ihrer Bürger*innen, und sie erzeugen typischerweise Klientelismus und Korruption (Boston 2017). Befürworter*innen von Öko-Autokratien könnten im Gegenzug erwidern, dass sie nicht den Autoritarismus an sich befürworten, sondern eine *aufgeklärte* nicht-demokratische Herrschaft. Eine Lehre aus der Geschichte ist jedoch, dass es keinen Weg gibt, um sicherzustellen, dass ein*e wohlwollende*r Diktator*in nicht irgendwann sein*ihr Wohlwollen aufgibt. Vor etwa 150 Jahren, zu einer Zeit, als Intellektuelle offen darüber diskutierten, ob die Demokratie besser ist als die Monarchie oder Aristokratie, schrieb Mill die folgenden vernünftigen und auch heute noch (oder wieder) lesenswerten Worte:

In no government will the interests of the people be the object, except where the people are able to dismiss their rulers as soon as the devotion of those rulers to the interests of the people becomes questionable. (Mill 1977, 73)

Langfristig ist keine andere Staatsform als die Demokratie besser geeignet, die globalen Umweltprobleme zu lösen. Vergleichende Studien haben gezeigt, dass die Umweltperformance von autoritären Regimen schlechter ist als die von Demokratien (Jänicke 1996).

Paradigmenwechsel von einem Drei- zu einem Vier-Gewalten-Modell | Was im Anthropozän erforderlich ist, ist dennoch nichts weniger als ein Paradigmenwechsel. Der Dreh- und Angelpunkt des neuen Paradigmas wäre, dass die uralte Gewaltenteilung in Legislative, Exekutive und Judikative im Anthropozän nicht mehr ausreicht. Das neue Paradigma würde eine »Zukunftsinstanz« (»future branch«) der Staatsgewalt beinhalten und diese

als legitimen und notwendigen Teil eines demokratisch verfassten Gemeinwesens betrachten. Der heutige Demos des 21. Jahrhunderts kann die Lebensbedingungen eines zukünftigen Demos viel stärker beeinflussen als in früheren Zeiten. So wie im 18. Jahrhundert, als im Zuge der ersten Etablierung einer Demokratie in einem großen Flächenstaat in den *Federalist Papers* über ein System von Checks and Balances zum Schutz von Minderheiten vor der »Tyrannei der Mehrheit« (Tocqueville 1835 und 1840) nachgedacht wurde, so brauchen wir heute Checks and Balances gegen die Tyrannei der Gegenwart über die Zukunft.

Die historischen Wurzeln der Gewaltenteilung werden gewöhnlich mit den politischen Theoretikern John Locke und Charles de Montesquieu in Verbindung gebracht. Doch schon ein Denker wie Aristoteles empfahl eine gemischte Verfassung oder genauer gesagt eine Mischung aus Demokratie und Oligarchie, die er »Politie« nannte, um eine übermäßige Machtkonzentration zu verhindern. John Locke unterscheidet in seinen 1690 erschienenen *Two Treatises of Government* zwischen Legislative und Exekutive, lässt aber keinen Raum für eine unabhängige dritte richterliche Gewalt (Locke 1823, Kapitel XI, § 134).

Montesquieu, der eigentliche Vater der dreigliedrigen Gewaltenteilungslehre, wendet die klassische Aufteilung von legislativer, exekutiver und judikativer Gewalt in seinem *De l'esprit des lois* von 1748 an. Im sechsten Kapitel des elften Buches (Montesquieu 2001), das sich hauptsächlich mit der englischen Verfassung beschäftigt, geht es ihm um die Aufteilung und den Ausgleich der Gewalten. Montesquieu (2001, 173) schreibt: »In every government there are three sorts of power: *the legislative; the executive, in respect to things dependent on the law of nations; and the executive, in regard to things that depend on the civil law.*« Im Anschluss an diese Aussage erklärt Montesquieu, dass die letztgenannte Macht als die judikative Macht des Staates zu bezeichnen ist. Damit sind wir bei der klassischen Dreiteilung von legislativer, exekutiver und judikativer Gewalt.

Die *trias politica* wurde von Denker*innen im 17. und 18. Jahrhundert erdacht und ist heute in den westlichen Demokratien allgemein etabliert. Die wichtigste Lehre aus der Ideengeschichte ist jedoch, dass auch die vermeintlich endgültige Gegenwart nur ein Zwischenstadium zwischen Vergangenheit und Zukunft ist. Für die Vergangenheit reichte die Dreiteilung

der Staatsgewaltaus; an der Schwelle zum 21. Jahrhundert reicht sie nun nicht mehr aus.

Vorsicht ist angebracht vor einer Überfrachtung des Begriffs der ›Gewaltenteilung‹. Auch die Medien werden umgangssprachlich oft als ›vierte Gewalt‹ bezeichnet. Das Gleiche gilt für Interessengruppen wie Gewerkschaften oder Arbeitgeber*innenverbände. Um Begriffswirrwarr vorzubeugen, bezieht sich der Begriff »Gewaltenteilung« hier jedoch nur auf die Organisation der staatlichen Macht.

Die Legislative verabschiedet die Gesetze, die Exekutive setzt sie um, und die Judikative kontrolliert ihre Einhaltung. Verfassungsgerichte prüfen auch die *Verfassungsmäßigkeit* von Gesetzen, nachdem die Legislative sie verabschiedet hat. Wo passt die Zukunftsinstanz hier hinein? Diese Instanz könnte zwar in Anlehnung an die Judikative als ein Gremium konzipiert werden, das im Nachhinein Gesetze überprüft und solche Gesetze aufhebt, die zukünftigen Bürger*innen voraussichtlich schaden. Besser wäre es jedoch, die Zukunftsinstanz etwas näher an der Legislative als an der Judikative zu sehen, nämlich als ein Gremium, das das Recht hat, Gesetze zu initiieren, statt sie zu verhindern.

Die Legitimität von Institutionen für zukünftige Generationen

Die Idee einer vierten Gewalt ist neu und wurde bisher weder in der Politikwissenschaft noch in der Philosophie oder im Recht thematisiert. Als Reaktion auf die ökologische Krise haben eine Reihe von Wissenschaftler*innen und Institutionen (z. B. WBGU 2011) eine weitreichende Transformation unserer Gesellschaft jenseits geringfügiger Nachjustierung gefordert, nicht aber ein Vier-Gewalten-Modell. Aktuell ist die Diskussion über Institutionen zur Repräsentation zukünftiger Generationen in vollem Gange (Stein 1998; Barry 1999; Eckersley 2004; Thompson 2010; González-Ricoy und Gosseries 2016; Boston 2017; Tremmel 2006; 2015; 2018). Diese Institutionen haben verschiedene Namen erhalten. Ich nenne sie »Zukunftsräte« (vgl. Tremmel 2018).

Mitglieder von Zukunftsräten können nicht auf die gleiche Weise wie Mitglieder von Parlamenten ins Amt kommen, sonst macht das ganze Modell keinen Sinn. Parlamentsangehörige werden bekanntlich durch allgemeine Wahlen in ihr Amt gebracht, wobei es recht große Unterschiede bei den Wahlverfahren gibt, selbst innerhalb von Demokratien. Während

Volkswahlen die formale Unabhängigkeit von Zukunftsratsmitgliedern – gegenüber der Legislative, Exekutive und Judikative – maximieren würden, würden sie die Wahlkandidat*innen unweigerlich dem gleichen kurzfristigen Druck, den man von Parlamentswahlen kennt, aussetzen und damit den Zweck, für den die neuen Ämter gedacht sind, zunichtemachen. In Anbetracht der Tatsache, dass das Wahlvolk dazu neigt, die Gegenwart zu bevorzugen, wären diejenigen Zukunftsratskandidat*innen im Vorteil, die versprechen, sich um die kurzfristigen Wünsche ihrer Wählerschaft zu kümmern. Müssten die Kandidat*innen Wahlkämpfe führen und um Stimmen werben, würden sie de facto zu Politiker*innen werden. Nicht mehr Wissen und Kompetenz wären die entscheidenden Eigenschaften, sondern Geschmeidigkeit und Glattheit würden ebenso wichtig. Statt einer Volkswahl wäre es aber denkbar, dass die Zukunftsratsmitglieder durch die »scientific community« gewählt würden (vgl. SRzG 2020). Aktives und passives Wahlrecht müssten jedenfalls auf Sinn und Zweck zugeschnitten sein, ähnlich wie bei der Richter*innenwahl bei der Judikative, der Dritten Gewalt im Staate.

Ohne ein Mandat des Volkes könnten die Zukunftsräte in der Tat als »nicht demokratisch« kritisiert werden. Aber eine solche Kritik wäre auszuhalten. Erinnern wir uns an die Rechte der dritten Gewalt im bestehenden Drei-Gewalten-Modell. In vielen Ländern entscheiden Verfassungsgerichte darüber, ob ein bestimmtes Gesetz mit der Verfassung vereinbar ist. Die Doktrin einer lebendigen Verfassung erlaubt es den Gerichten, das Parlament zu überstimmen, wenn die aktuelle Interpretation der Semantik einer Verfassung durch das Gericht im Widerspruch zu verabschiedeten Gesetzen steht. Auf globaler Ebene nimmt die Bereitschaft von Verfassungsgerichten, Gesetze als verfassungswidrig zu erklären, im Allgemeinen aber eher zu als ab (Rosanvallon 2011).

Die Debatte zwischen den Befürworter*innen der Volkssouveränität und ihrer wichtigsten Institution, nämlich den Parlamenten, auf der einen Seite und den Befürworter*innen des Konstitutionalismus und der Macht der Gerichte auf der anderen Seite, kann als Blaupause für eine Debatte über die demokratische Legitimität von Zukunftsräten dienen. Um es kurz zu machen: Die meisten Beobachter*innen sind sich einig, dass Gerichte zwar nicht-gewählte Gremien sind, aber der Demokratie recht gut dienen. Wenn dem zugestimmt wird, dann kann der Vorwurf der »Diktatur« nicht

vernünftigerweise gegen Zukunftsräte gerichtet werden, da ihre Kompetenzen (wenn sie sinnvoll konzipiert sind) nicht einmal in die Nähe der Kompetenzen von Verfassungsgerichten kommen.

Zukunftsräte sollten Impulsgeber sein, nicht Verhinderer | Zukunftsräte stehen nicht im Widerspruch zum Prinzip der demokratischen Legitimation, solange sie nicht die Macht haben, den Gesetzgebungsprozess der Legislative zu stoppen (Vetorecht). Daher ist auch der Vorschlag für einen »Generationengerechtigkeits-Rat« mit suspensivem Vetorecht abzulehnen (vgl. Sachverständigenrat für Umweltfragen 2019). Ein Zukunftsrat sollte mit einem Initiativrecht ausgestattet sein. Um dem neuen Gremium das Recht zu geben, eigene Gesetzesinitiativen einzubringen, müsste Artikel 76 des Grundgesetzes geändert werden. Zudem müsste der Bundestag seine Geschäftsordnung ändern. Anträge des Zukunftsrats würden dann wie interfraktionelle Anträge behandelt.

Das zentrale Kriterium, das hier für die Ausgestaltung von Zukunftsräten vorgeschlagen wird, ist also »Proaktivität« im Sinne eines Initiativrechts für die Gesetzgebung. Die Stärkung der wissenschaftlichen und akademischen Elemente der parlamentarischen Debatten impliziert nicht, dass die Gesetzgeber*innen zwangsläufig dem wissenschaftlichen Rat eines Zukunftsrates folgen müssten. Tatsächlich wäre es naiv zu glauben, dass die Legislative jeden Vorschlag des Zukunftsrats aufgreifen und umsetzen würde. Vielmehr würden die bisherigen Erfahrungen mit interfraktionellen Anträgen darauf hindeuten, dass das Parlament die meisten Gesetzesinitiativen des Zukunftsrats an Ausschüsse überweisen würde, wo sie einen stillen Tod durch Nichtbehandlung erleiden würden. Es besteht jedoch die begründete Hoffnung, dass zumindest in einigen Fällen die Gesetzesinitiativen des Zukunftsrats die Unterstützung zukunftsorientierter Gesetzgeber*innen sowie der Presse und der öffentlichen Meinung finden könnten. Zukunftsräte wären damit im Vergleich zu Gerichten weniger durchsetzungsfähig, aber die Macht, am Agenda-Setting des Gesetzgebungsprozesses teilzunehmen, sollte nicht unterschätzt werden.

Allerdings geht das hier vorgestellte Modell eines Zukunftsrats über die dualistische Interpretation von Wissenschaft und Politik hinaus, die in ihren jeweiligen binären Codes von »Wissen« und »Macht« festgeschrieben ist. Anders als politische Berater*innen würden die unabhängigen Mitglie-

der eines Zukunftsrats nicht als bloße Bittsteller*innen an die Politik herantreten, in der Hoffnung auf ein bereitwilliges Ohr, das man vielleicht geliehen bekommt, vermutlich aber eher nicht. Während einerseits die Entscheidungsgewalt vollständig bei den Politiker*innen verbleibt, wird andererseits das Element der langfristigen Rationalität durch die Verpflichtung des Parlaments gestärkt, die Vorschläge des Zukunftsrats zumindest zu prüfen. Das endemische Problem der Beratungsresistenz der Politik wird zwar nicht vollständig gelöst, aber abgemildert.

Fazit

Zukunftsräte sind mehr als nur eine Vision oder Illusion. Der *zukunftsorientierte* Teil der politischen Klasse hat ein echtes Interesse daran, die Spielregeln so zu ändern, dass eine neue Selbstverpflichtung der *gesamten* politischen Klasse geschaffen wird. Dies nährt die Hoffnung darauf, dass Zukunftsräte, die sich durch ein Initiativrecht für die Gesetzgebung auszeichnen, irgendwann entstehen werden. Eine zunehmende Zahl von Experimenten mit solchen Gremien und die daraus gezogenen Lehren verändern die politischen Landschaften in immer mehr Ländern auf ebenso beherrzte wie innovative Weise. Das Problem des politischen Präsentismus kann nicht gelöst, sondern nur gemildert werden. Aber das Ausmaß dieses Problems zu begrenzen wäre keine kleine Leistung. Sie ist sogar von größter Bedeutung für die Zukunft der Menschheit.

Literatur

- Barry, John. 1999. *Greening political theory*. London: Sage.
- Boston, Jonathan. 2017. *Governing for the future. Designing democratic institutions for a better tomorrow*. Bingley: Emerald.
- Eckersley, Robyn. 2004. *The green state. Rethinking democracy and sovereignty*. Cambridge und London: MIT.
- González-Ricoy, Iñigo und Axel Gosseries, Hrsg. 2016. *Institutions for future generations*. Oxford: Oxford University.
- Hammond, Marit und Graham Smith. 2017. *Sustainable prosperity and democracy – a research agenda*. CUSP working paper 8. Guildford: University of Surrey.

- Jänicke, Martin. 1996. »Democracy as a condition for environmental policy success«. In: *Democracy and the Environment*, herausgegeben von William Lafferty und James Meadowcroft, 71–85. Cheltenham: Edward Elgar.
- Krznicar, Roman. 2020. *The Good Ancestor. How to think long term in a short-term world*. London: W. H. Allen.
- Locke, John. 1823. *Two treatises of government*. London: Thomas Tegg.
<http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/locke/government.pdf>.
- Mill, John Stuart und John M. Robson, Hrsg. 1977. *Essays on politics and society*. The collected works of John Stuart Mill 18. Toronto: University of Toronto und London: Routledge & Kegan Paul.
- Montesquieu, Charles de. 2001. *The spirit of laws*. Übersetzt von T. Nugent. Kitchener: Batoche Books.
- Ophuls, William. 1977. *Ecology and the politics of scarcity*. San Francisco: W. H. Freeman.
- Randers, Jorgen. 2012. *2052. A global forecast for the next forty years*. White River Junction: Chelsea Green.
- Riklin, Alois. 2006. *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*. Darmstadt: WBG.
- Rosanvallon, Pierre. 2011. *Democratic legitimacy. Impartiality, reflexivity, proximity*. Princeton: Princeton University.
- Sachverständigenrat für Umweltfragen. 2019. *Demokratisch regieren in ökologischen Grenzen. Zur Legitimation von Umweltpolitik*. Sondergutachten. Berlin.
- Shearman, David und Joseph Wayne Smith. 2007. *The Climate Change challenge and the failure of democracy*. Westport: Praeger.
- Stein, Tine. 1998. »Does the constitutional and democratic system work? The ecological crisis as a challenge to the political order of constitutional democracy.« *Constellations* 4 (3): 420–449.
- SRzG (Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen). 2020. *Sieben Bausteine für eine zukunftsgerechtere Demokratie*. SRzG-Positionspapier.
https://generationengerechtigkeit.info/wp-content/uploads/2020/06/PP_7-Bausteine-fuer-eine-zukunftsgerechte-Demokratie.pdf.
- Thompson, Dennis F. 2010. »Representing future generations. Political ›presentism‹ and democratic trusteeship.« *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 13 (1): 17–37.

- Tocqueville, Alexis de. 1835 und 1840. *Democracy in America*. London: Saunders & Otley. <https://www.gutenberg.org/files/815/815-h/815-h.htm>.
- Tremmel, Jörg. 2006. »Establishment of intergenerational justice in national constitutions.« In *Handbook of Intergenerational Justice*, herausgegeben von Jörg Tremmel, 187–214. Cheltenham: Edward Elgar.
- Tremmel, Jörg. 2012. *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*. Münster: mentis.
- Tremmel, Jörg. 2015. »Parliaments and future generations – the Four-Powers-Model«. In: *The politics of sustainability. Philosophical perspectives*, herausgegeben von Dieter Birnbacher und May Thorseth, 212–233. London: Earthscan.
- Tremmel, Jörg. 2018. »Zukunftsräte zur Vertretung der Interessen kommender Generationen. Ein praxisorientierter Vorschlag für Deutschland.« In *Die Demokratie und ihre Defekte*, herausgegeben von Tom Mannewitz, 107–142. Heidelberg: Springer VS.
- WBGU (Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen). 2011. »World in transition. A social contract for sustainability.« <https://www.wbgu.de/en/publications/publication/world-in-transition-a-social-contract-for-sustainability>.

Enkeltauglich Leben 2035 im Rückblick

Jörg Lange

Mehr sinnstiftende Arbeit in lebenswerten Quartieren mit eigenerzeugter Energie und weniger eigenen Autos

Egal, wo wir leben – auf dem Land, am Stadtrand oder in einer dicht besiedelten Innenstadt: Viele von uns haben heute, im Jahr 2035, mehr Raum und Zeit für die Dinge, die ihnen wirklich wichtig sind. Die eigene Erwerbsarbeit wird von einer großen Mehrheit der Menschen als sinnstiftend bewertet. Und vor allem leben wir ressourcenerhaltend.

Einen großen Teil unserer Energie erzeugen Haushalte und energieeffiziente Unternehmen weitgehend vor Ort selbst: Auf Dächern, an Balkonen, in unseren Kellern und mit ortsnahen Wind- und Solarstromanlagen. Was 2022 noch quälende bürokratische Hemmnisse bedeutete, ist heute zur Regel geworden: Nämlich sich selbst zeitgleich zum Verbrauch mit Sonnenenergie zu versorgen; auch im Mehrfamilienhaus, im Unternehmen oder im nachbarschaftlichen Zusammenhang (Wikipedia 2023a). Unsere Abhängigkeit von Energieimporten ist seitdem deutlich gesunken.

Heute steht bei vielen Bürger*innen kein eigenes Auto mehr vor der Tür, das jeweils passende Verkehrsmittel aber um die Ecke: Lasten- und Elektrofahrräder zum Ausleihen, ein guter ÖPNV-Anschluss und ergänzendes E-Carsharing. Statt Parkplätzen vor unseren Häusern haben wir dort jetzt Bänke zum Plaudern und Flächen für eine Partie Boule oder spielende Enkel. Auch Arbeiten und Wohnen gestalten sich heute viel flexibler als noch vor 15 Jahren. Bereits während der Krisenjahre 2020–2023 wurde ein die Arbeitnehmer*innen schützendes »Zuhausearbeitsgesetz« verabschiedet, das auch viele Arbeitswege einsparen sollte.

Vor allem junge Menschen gehen immer öfter unterschiedlichen Tätigkeiten nach. An zwei Tagen in der Woche unterstützen sie andere z. B. bei der Montage von Solaranlagen oder Heizungsinstallationen. An anderen Werktagen arbeiten sie im Büro, in der Pflege oder helfen aus, wo immer sie gerade gebraucht werden.

Auch in der Architektur haben wir dazugelernt: Wegen der flexibleren Bauweise können wir die Wohnungsgrößen an veränderte Lebensumstände anpassen. Es ist viel einfacher geworden, Wohnungen zu tauschen. Damit sparen wir Fläche und Ressourcen.

In der Wirtschaft ist vieles möglich geworden, was noch in den 2020er Jahren undenkbar schien. Einige Unternehmen waren gezwungen, während und nach den Krisen, umzudenken und ihre Produktionen innerhalb kürzester Zeit auf aktuelle Bedarfe und nachhaltigere Produkte umzustellen. Immer mehr Menschen forderten von Politik und Wirtschaft, die Produktion auf Treibhausgasneutralität bzw. an der Frage auszurichten, wie wir zukünftig enkeltauglich leben, wirtschaften und arbeiten wollen.

Die staatlichen Konjunktur- und Entlastungspakete am Ende der Krisen wurden an ökologischen Kriterien ausgerichtet und kamen zielgerichtet bei einkommensschwachen Haushalten und in ihrer Existenz bedrohten Unternehmen an. Aus den Fehlern der Finanzkrise 2008/2009 hatte man u. a. gelernt, dass Abwrackprämien für Autos nicht in eine »klimaneutrale« Zukunft führen. Damit konnten viele ihre Arbeitsplätze, z. B. in der Automobilindustrie, gegen Arbeitsplätze in nachhaltigen Branchen eintauschen. Noch im Jahr 2021 während der Pandemie hatten auch die Gewerkschaften versäumt, die Kurzarbeit in Zulieferbetrieben der Autoindustrie für die Umqualifizierung vieler Arbeitnehmer*innen zu nutzen. Statt sich den neuen Anforderungen und Ideen zuzuwenden, dominierte die Angst vor dem Arbeitsplatzverlust. Langsam aber wurde Mitte der 2020er Jahre klar, dass es auf absehbare Zeit im Rahmen der Transformation für alle mehr als genug zu tun gab. Unsere Planungs- und Arbeitskapazitäten sind mit der Transformation im Energie- und Verkehrsbereich, der Land- und Forstwirtschaft sowie im Gesundheitswesen immer noch ausgelastet.

Vom Kompromiss zum Notwendigen

Es setzte 2022 auf Initiative des *Klimaschutz im Bundestag e.V.* (n. d.) ein langsames Umdenken auch im deutschen Bundestag ein. Ein populäres Beispiel war die Befragung der Abgeordneten zum Tempolimit (Alle fürs Tempolimit n. d.). Damit konnte 2023 auch im Bundestag eine virtuelle Mehrheit für ein Tempolimit dokumentiert werden. Viele der repräsentativ gewählten Abgeordneten des 20. deutschen Bundestages haben zunch-

mend erkannt, dass es bei Maßnahmen zum Klimaschutz keine Kompromisse mehr geben konnte. Viele setzten sich im Zweifel auch über Vereinbarungen im Koalitionsvertrag oder Parteibeschluss hinweg und orientierten ihr Handeln am Notwendigen. Auf Grundlage des Artikel 38 (1) Grundgesetz waren die Bundestagsabgeordneten ohnehin schon immer »...*nur ihrem Gewissen unterworfen*« und nicht der Partei- oder Koalitionsraison.

Der wegweisende Beschluss des Bundesverfassungsgerichts (2021) im Frühjahr 2021 stellte klar, dass der Klimaschutz generationsübergreifend im Grundgesetz bereits damals im Artikel 20a verankert war. Ende 2023 wurde das im Jahr 2019 erstmalig verabschiedete Klimaschutzgesetz durch ein Verbot des Inverkehrbringens fossiler Energieträger in Deutschland ab 2035 konkretisiert. Damit wurde für Alle eine klare Botschaft ausgesendet, wohin unser Wirtschaften und Leben ausgerichtet werden mussten.

Orientierung am Kreislauf und Rohstoffnutzung in Kaskaden

Unser Abfall ist für unsere Industrie zur Ressource geworden. Stoffkreisläufe wurden geschlossen und ein großer Teil der verbleibenden nicht vermeidbaren Verpackungsmaterialien sind abbaubar.

Auch im Konsum gab es so manche Umstellung: In der Produktentwicklung achten wir heute darauf, dass Waren konsequent reparierbar oder wiederverwendbar sind und die Ressourcen dadurch im Kreislauf gehalten werden. Die Recyclingquoten waren in den 2020er Jahren »dramatisch zu niedrig«, so der damalige Wirtschaftsminister Robert Habeck. Das zugrundeliegende Cradle-to-Cradle-Konzept (n. d.) war bereits Ende der 1990er Jahre entwickelt und seit 2023 konsequent Schritt für Schritt in das neue Kreislaufwirtschaftsgesetz integriert worden.

Der digitale Produktpass (Europäische Kommission n. d.) stellt heute für viele Produkte transparente Informationen zur Verfügung, wieviel Rohstoffe und Energie in ihnen stecken, wie viele Treibhausgasemissionen durch ihre Herstellung entstanden und unter welchen Bedingungen sie an welchem Ort produziert wurden. Diese Verpflichtung der Unternehmen zur Offenlegung der sozialökologischen Fußabdrücke wurde vor allem dazu eingeführt, um sie ständig verringern zu können.

Für Vieles gab damals in den Jahren 2020–2022 die Pandemie und die durch den Angriffskrieg Putins in Europa ausgelöste Energiekostenkrise

den Ausschlag. Dadurch haben wir die eigentlichen Leistungsträger*innen unserer Gesellschaft schätzen gelernt: Pfleger*innen, Ärzt*innen, diejenigen, die unsere Abfälle wieder zur Ressource machen und die Menschen, die sich um Saat und Ernte unserer Nahrung kümmern.

Bezahlbare und emissionsarme Mobilität für Alle

Die Verkehrsinfrastruktur am Fahrrad und ÖPNV auszurichten, dauert bis heute an. Große Metropolen wie Berlin und Paris fingen Anfang der 2020er Jahren an, Autostraßen zu Fahrradspuren und Parkplätze in Lebensraum umzuwandeln. Andere Kommunen folgten mit vielen weiteren Ideen, wie Rufbussen und -taxen zur Erweiterung des öffentlichen Nahverkehrs. Mit der Einführung einer fahrleistungsabhängigen PKW-Maut die neben den Infrastrukturkosten auch alle externen Kosten des Straßenverkehrs (Klimaschäden, Unfälle, Gesundheit, Lärm etc.) in den Blick nahm, gab es genug Geld für den Umbau in eine treibhausgasarme Mobilitätsinfrastruktur.

Die digitalen Möglichkeiten wurden treibhausgasneutral und sinnstiftend für eine europaweite App genutzt, die den gesamten Verkehrsverbund bis hin zum öffentlichen Ruftaxi nutzbar macht und somit eine Mobilität auch ohne eigenes Auto zu organisieren hilft.

Das Entlastungsexperiment des bundesweiten 9-Euro-Monatstickets in den Monaten Juni bis August 2022 für die Nutzung des ÖPNVs in ganz Deutschland ist heute zu einem bundesweiten solidarischen Jahresticket (Bürgerticket Wuppertal n. d.) weiterentwickelt worden. Zusammen mit den Einnahmen der fahrleistungsabhängigen Maut führte es zu einem leistungsfähigen verkehrsmittelübergreifenden Mobilitätsangebot für Alle, das auch von Allen solidarisch finanziert wird.

Wir kommen inzwischen in den meisten Städten und damit auch in den Stadtstaaten Bremen, Hamburg und Berlin mit weniger als 200 PKWs pro 1.000 Einwohnern aus (vgl. Abbildung 1). Im Quartier der kurzen Wege können wir viele Einrichtungen wie z. B. Lebensmittelläden, Drogerie- und Bauernmärkte, Arztpraxen, Apotheken oder Fahrradläden fußläufig erreichen. Wir leben in einem lebendigen und autoarmen Umfeld, das gleichermaßen unseren Kindern wie den älteren Mitmenschen geeigneten Lebensraum bietet. Mit der Erarbeitung eines neuen Bundesmobilitätsgesetzes wurde klar, dass neue Straßen keine Option mehr waren. Für sie gab es

weder genug Geld noch genug Planungskapazitäten oder Arbeitskräfte, die nicht an anderer Stelle gefehlt hätten.

Pkw-Dichte in Bund und Ländern

Zahl der zugelassenen Autos pro 1 000 Einwohner/-innen

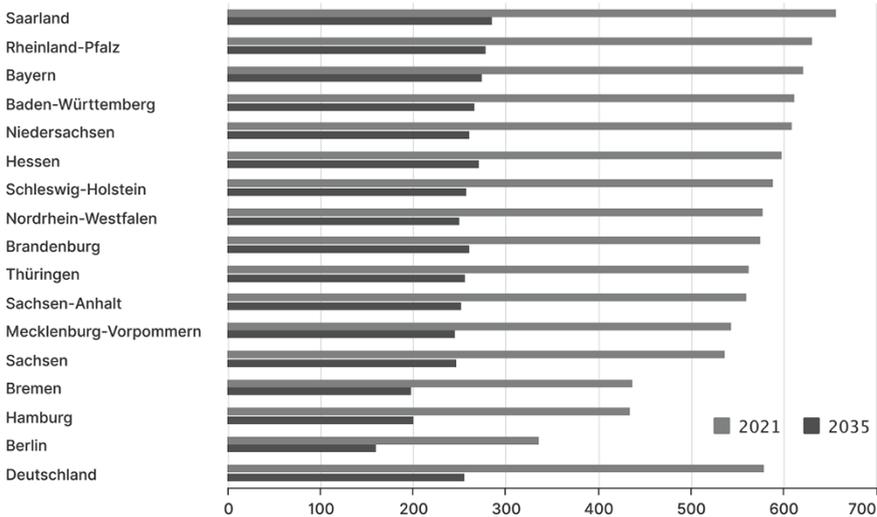


Abbildung 1: PKWs pro 1000 Einwohner 2021 (hellgrau) (Daten für 2021 vgl. Destatis 2022a); Szenario 2035 (dunkelgrau)

Wärmewende als Teil der Energiewende

Auch die Wärmeversorgung wurde umgerüstet: Quartier für Quartier von Erdöl und Erdgaskesseln hin zu Wärmepumpen, großen Solaranlagen und Nahwärmenetzen. In Mehrfamilienhäusern wurden zusätzliche Kraftwärmekopplungsanlagen (KWK) mit zunehmend höheren Wasserstoffanteilen installiert. Wie viele Diskussionsrunden haben wir dafür im Rahmen von verpflichtenden Energieleitplänen moderiert. Es ging ja schließlich darum, für jeden Stadtteil das beste Konzept abzustimmen und umzusetzen. Alle Beteiligten sollten mit den gefundenen Lösungen leben und gemäß ihren Möglichkeiten investieren können.

In einigen ehemaligen Autofabriken werden noch heute Solarmodule, Wechselrichter, Wärmepumpen, flexible KWK-Anlagen, Wärme- und Second-Life-Stromspeicher aber auch Regelungstechnik in vorkonfektionierten Einheiten produziert, die weitgehend anschlussfertig in kurzer Zeit vor Ort installiert werden können. Sie versorgen uns zuverlässig auch dann mit

Strom und Wärme, wenn Wind und Sonne nicht genug Energie liefern sollten. Die KWK-Anlagen laufen an nur noch etwa 500–1000 Stunden im Jahr mit erneuerbarem Wasserstoff aus der wind- und sonnenreichen Zeit

Elektrifizierung: erneuerbar und flexibel

Bereits viele Jahrzehnte zuvor hatten wissenschaftliche Institutionen eindringlich dafür geworben, unsere Energieversorgung möglichst bald auf Solar- und Windenergie und flexible dezentrale, mit *Grünem Wasserstoff* betriebene Kraftwerke umzustellen (vgl. auch Halter 1987). Ebenso klar hatten Wissenschaftler*innen dargestellt, wieviel Energieaufwand und Geld man sparen könne, wenn der Verbrauch an das Dargebot erneuerbarer Energien bereits vor Ort unmittelbar angepasst würde. Es hat lange gebraucht, bis wir ihren Rat befolgten und die Rahmenbedingungen geändert haben.

Dazu gehörten eine Netzentgeltreform und die Veränderung des Strommarktdesigns. Die Vermarktung der erneuerbaren Energien wurde 2023/24 aus dem Strommarkt, der sich an den Grenzkosten (Betriebskosten einschließlich Brennstoffkosten) fossiler Kraftwerke bemisst, vollständig herausgelöst. Die lang überfällige Netzentgeltreform führte zu Preisankreizen, die lokal vor Ort den flexiblen Einsatz von Stromerzeugern und Speichern und damit Erzeugung und Verbrauch von Strom zeitgleich ermöglichen, ohne auf zusätzlich vorzuhaltende Regelkraftwerke zurückgreifen zu müssen.

Seit 2024 werden auch die Stromerzeuger, die ins öffentliche Stromnetz einspeisen, angemessen an den Kosten der Netze beteiligt. Beim Netzentgelt wird seitdem auch die Entfernung von Erzeugern zum Verbraucher berücksichtigt. Diese preislichen Anreize stellten den Ausbau zeitgleicher flexibler und effizienter Kraftwerke sicher, um auch an Tagen mit wenig Wind und Sonne emissionsarmen Strom für zusätzlich benötigte Strom der Wärmepumpen zur Verfügung zu stellen. Zu Beginn noch mit Erdgas betrieben, wurden sie zunehmend auf »Grüne Gase« wie z. B. Biomethan oder Grünen Wasserstoff umgestellt.

Heute geht es um die Frage, wieviel Grüner Wasserstoff noch importiert werden muss, um auch die letzten Prozent fossiler Energieträger zu verdrängen. Damit wurden die Nutzung von lokalen Erzeugungsanlagen,

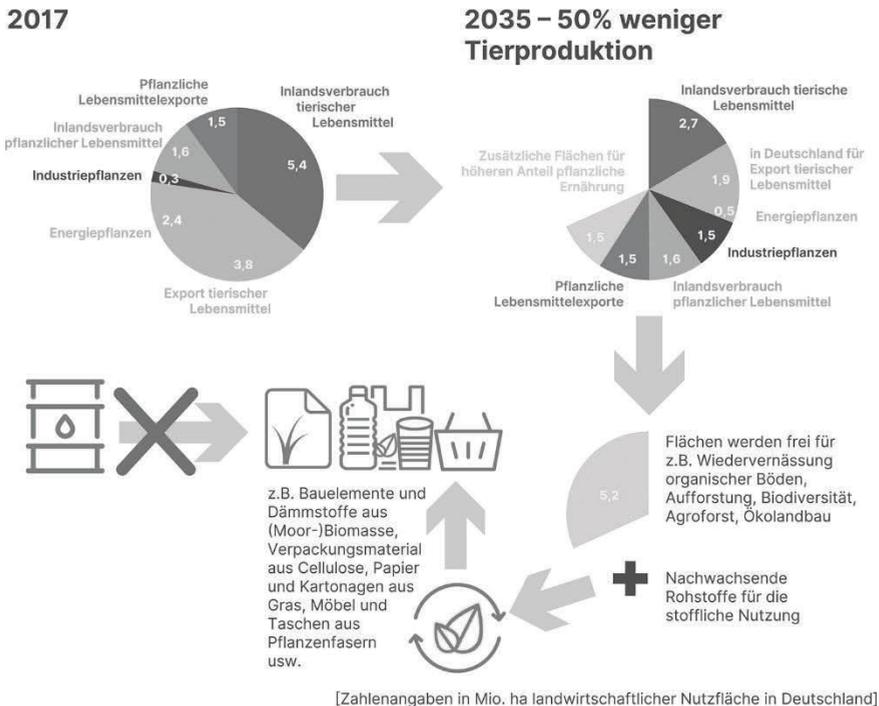
Speichern, die Eigenstromnutzung sowie das Energy Sharing gefördert und entbürokratisiert.

Von reinen Nahrungsproduzenten zu Lebensgrundlagen erhaltenden Dienstleistern

Landwirt*innen erwirtschaften bis heute aus einer Konsumabgabe auf treibhausgas- und ressourcenintensiv erzeugte tierische Lebensmittel zusätzliche Einnahmen. Sie konnten damit ohne Einkommensverluste ihre Tierbestände verringern und auf umwelt- und tierfreundliche Bewirtschaftung umstellen. Aus der CO₂-Steuer erhielten sie Vergütungen, wenn sie Pflanzenkohle in den Boden einbrachten und dadurch CO₂ dauerhaft der Atmosphäre entzogen. Beigemischt zu Futtermitteln verbessert die Pflanzenkohle den Gesundheitszustand vieler Nutztiere und bindet zudem Nährstoffe. Landwirte legen heute großen Wert auf eine humusfördernde Bewirtschaftung, denn humusreiche Böden speichern mehr Wasser und können in trockenen Jahren unsere Ernten stabilisieren.

Agri-Photovoltaik (Fraunhofer-Institut für Solare Energiesysteme 2022) ermöglicht Energie- und Nahrungsmittelproduktion auf derselben Fläche. Manche Kulturen profitieren in heißen Sommern sogar von einer teilweisen Beschattung durch die Anlagen. Biogasanlagen wurden fortan mit immer weniger Energiepflanzen, stattdessen aber zunehmend mit flüssigen organischen Reststoffen, wie z. B. Gülle, betrieben.

Das Einkommen aller Menschen reicht inzwischen aus, um faire Preise für Lebensmittel zu zahlen, die auch die »Nebenleistungen« der Landwirtschaft wie die Biodiversität, Landschaftspflege u. v. m. wertschätzen und entsprechend vergüten. Durch mehr Tierwohl und weniger Fleischkonsum konnten wertvolle landwirtschaftliche Flächen für Artenvielfalt, die Wiedervernässung von Mooren und den Anbau nachwachsender Rohstoffe gewonnen werden (vgl. Abbildung 2). Letztere ersetzen jetzt andere fossile Rohstoffe in der Chemie- und Bauindustrie, z. B. für Verpackungsmaterialien und Dämmstoffe (Bioökonomie). Die verstärkte stoffliche Nutzung von Biomasse hatte den zusätzlichen Nebeneffekt der CO₂-Bindung aus der Atmosphäre.



[Zahlenangaben in Mio. ha landwirtschaftlicher Nutzfläche in Deutschland]

Abbildung 2: Flächeninanspruchnahme landwirtschaftlicher Flächen (Daten für 2017 Destatis 2020)

Nachhaltige Forstwirtschaft

Im Jahr 2022 wurde klar, dass durch zunehmende Temperaturen, Stickstoffüberschüsse in den Böden und länger anhaltende Dürreperioden der Wald langfristig von einer Senke zu einer Quelle von CO₂ in die Atmosphäre werden könnte. Auch Waldverluste (Deutsches Zentrum für Luft- und Raumfahrt 2022) durch Brände oder Schädlinge und die anhaltend hohe Nutzungsintensität des Waldes stützten diese Erkenntnis (vgl. Abbildung 3).

Damit mussten die Hoffnungen aus dem Jahre 2021 aufgegeben werden. Damals wurde angenommen, man könne im Bereich Landnutzung, Landnutzungsänderung und Forstwirtschaft (LULUCF) bis 2030 jährliche Nettoemissionsmengen von -25 Millionen Tonnen und bis 2040 von -35 Millionen Tonnen (§ 3a Abs. 1 Bundes-Klimaschutzgesetz (KSG)) erreichen.

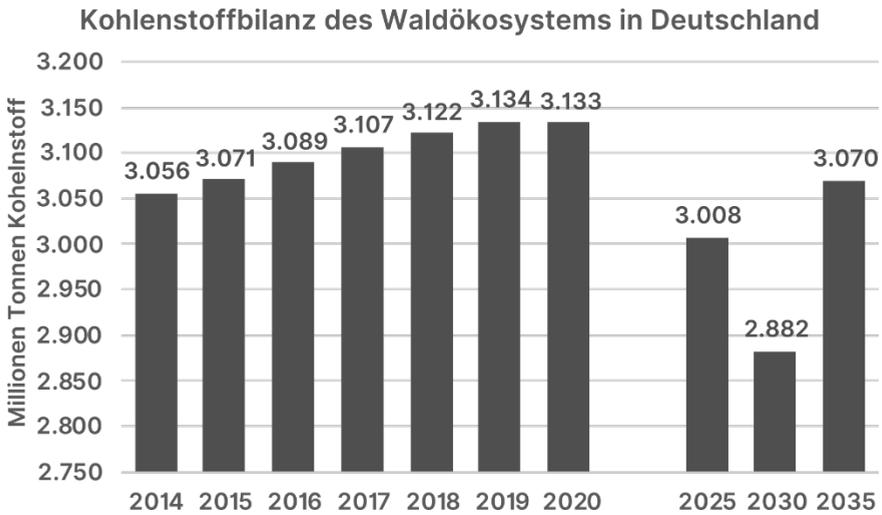


Abbildung 3: Entwicklung der Kohlenstoffbilanz des Waldes in Deutschland (Daten bis 2020 Destatis 2022b)

Die Förster*innen experimentieren heute noch, wie Wald bewirtschaftet werden kann, um den neuen Bedingungen und Dürreperioden eines durchschnittlich 1,5–2 °C wärmeren Klimas standzuhalten. Jäger*innen sind noch immer angehalten, den Wildverbiss so in Grenzen zu halten, dass sich durch Naturverjüngung der Wald selbst umbauen kann. Die Feuerwehren haben heute jederzeit Zugriff auf mit E-Fuels betriebene Löschflugzeuge, um Waldbrände größeren Ausmaßes zu verhindern. Die direkte Verbrennung des Energieträgers Holz in Kaminöfen, Holzhackschnitzel oder Pelletöfen beschränkt sich inzwischen auf ländliche Regionen, in denen Alternativen nur schwer zugänglich sind.

In dicht besiedelten Regionen werden dagegen vor allem geeignete Rest- und Abfallstoffe genutzt. Sie werden bevorzugt in Pyrolyseanlagen (Wikipedia 2023c) umgewandelt, dabei verbleibt etwa die Hälfte des Kohlenstoffs in Pflanzenkohle (Wikipedia 2023b), die vielfältiger verwendet werden. Die entstehende Restenergie kann ebenfalls genutzt werden.

Richtig rechnen und wirksame Mittel zur Finanzierung

Die Bilanzierungsregeln, auf die man sich im Aktienrecht und in der Finanzwirtschaft 2024 einigte, weisen auch den Nutzen einer Produktion aus

nahezu allen Branchen für das Gemeinwohl aus. Sie wurden zum zentralen Bewertungsmaßstab für Investor*innen (Hiß 2015). Damit lenkte man die Geldströme weg von treibhausgasintensiven hin zu nachhaltigen Investitionen.

Doch wie sah die Finanzierung der vielen Maßnahmen der sozialökologischen Transformation aus? Klimaschädliche Subventionen, wie z. B. die Entfernungspauschale oder das Dienstwagenprivileg, gehörten schnell der Vergangenheit an. Im Zuge des europäischen Green Deals wurde ab 2023 eine wirksame, einheitliche CO₂-Bepreisung ohne Ausnahmen in Europa eingeführt. Viele andere Länder motivierte dies zur Nachahmung. Das führte dazu, dass sich Steuern und Umlagen auf fossile Energien weltweit immer mehr einem ähnlichen Niveau annäherten und damit die notwendigen finanziellen Anreize für Suffizienz, Effizienz und dem Ausbau der Erneuerbaren setzten.

Korrekte Preissignale kamen fortan sowohl bei Produzierenden als auch bei Konsumierenden an. Sie ermöglichten den Ausbau der erneuerbaren Energien am Ende auch weitgehend ohne die Förderung durch das Erneuerbare-Energien-Gesetz (EEG) und ohne bürokratische Hindernisse.

Die Internalisierung von externen Kosten war aber nur ein Baustein im Dreiklang der politischen Instrumente Bepreisung, Förderung und Ordnungsrecht. So bedarf der Umstieg in die grüne Wasserstoffwirtschaft auch heute noch der Förderung, z. B. über Differenzverträge (Wikipedia 2023a). Fossile Energieträger blieben dafür weltweit zunehmend im Boden. Den europäischen Binnenmarkt sicherte man gegen Dumpingpreise von außen ab, zunächst mit einer Endproduktabgabe auf energieintensive Grundstoffe wie z. B. Stahl und auf Transportemissionen. Letzteres vergünstigt regional erzeugte Produkte im Vergleich zu solchen, die weit transportiert werden müssen.

Durch die fahrleistungsbezogene PKW-Maut, die neben den Infrastrukturkosten auch alle externen Kosten des Straßenverkehrs (Klimaschäden, Unfälle, Gesundheit, Lärm etc.) in den Blick nahm, gab es genug Geld für den Umbau in eine treibhausgasarme Mobilitätsinfrastruktur. Durch die Internalisierung der externen Kosten in Form einer PKW-Maut war die Industrie zur Überraschung vieler in kürzester Zeit in der Lage, auch für

die noch wenigen im Straßenbild verbliebenen Verbrennerautos synthetische Kraftstoffe aus erneuerbaren Energien an den vorwiegend elektrifizierten »Tankstellen« anzubieten.

Mit einer gut austarierten Grundsteuerkomponente, die die Emissionen eines Gebäudes adressierte, gab es für viele Eigentümer*innen genug Anreiz, ihre Gebäude energetisch zu sanieren, ohne die Mieter*innen über Gebühr zu belasten. Die kommunalen Einnahmen aus der Grundsteuer ermöglichen die Finanzierung der neuen Pflichtaufgabe Klimaschutz. Das Verbot des reinen Austausches von fossil betriebenen Heizkesseln oder Stromdirektheizungen kam 2024 reichlich spät aber gerade noch rechtzeitig. Bei Solarstromanlagen, Wärmepumpen, Kesseln und KWK-Anlagen wurde eine Betriebsweise, die den Stromnetzausbau minimiert, zum Standard. Innerhalb des Stromnetzes im eigenen Gebäude (Kundenanlagen) wurde unnötiger bürokratischer Ballast jahrzehntealter Regelungen und Instrumente abgeschafft. Fortan war jede Hausverwaltung in der Lage, den Strom aus Anlagen vor Ort genauso einfach abzurechnen wie die Wärme.

Hohe Preise – gezielte Entlastungen

Bis zum Jahr 2022 wurden Entlastungen mit der Gießkanne verteilt. Seit Mitte 2023 liegen datenschutzkonform bei den Finanzämtern für alle Einwohner*innen SteuerID, Kontonummern und digitale Energie-Vorausrechnungen der Energieversorger vor. Damit konnten nachweislich bedürftige Haushalte aufgrund z. B. gestiegener CO₂-, Energie- oder Nahrungsmittelpreise endlich zielgenau entlastet werden, während die hohen Preise bei einkommensstarken Haushalten ihre Wirkung behielten.

... Diese Geschichte darf weitergeschrieben werden.

Literatur

- Alle fürs Tempolimit. n. d. »So stehen die Abgeordneten zum Tempolimit.« <https://tempolimit.jetzt/abgeordnete>.
- Bundesverfassungsgericht. 2021. »Verfassungsbeschwerden gegen das Klimaschutzgesetz teilweise erfolgreich.« <https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2021/bvg21-031.html>.

- Bürgerticket Wuppertal. n. d. »Das Solidarische Bürgerticket für Wuppertal.« <https://www.buergerticket-wuppertal.de>.
- Cradle to cradle NGO. n. d. <https://c2c-ev.de/>.
- Deutsches Zentrum für Luft- und Raumfahrt. 2022. »Sorge um den deutschen Wald.« https://www.dlr.de/content/de/artikel/news/2022/01/20220221_sorge-um-den-deutschen-wald.html.
- Destatis. 2020. »Umweltökonomische Gesamtrechnungen. Flächenbelegung.« <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Umwelt/UGR/landwirtschaft-wald/Tabellen/flaechenbelegung.html>.
- Destatis. 2022a. »Pressemitteilung. Pkw-Dichte im Jahr 2021 auf Rekordhoch.« https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2022/09/PD22_N058_51.html.
- Destatis. 2022b. »Umweltökonomische Gesamtrechnungen. Waldgesamtrechnung.« <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Umwelt/UGR/landwirtschaft-wald/Publikationen/Downloads/waldgesamtrechnung-tabellenband-pdf-5852102.html>.
- Europäische Kommission. n. d. »Ökodesign für nachhaltige Produkte.« https://ec.europa.eu/info/energy-climate-change-environment/standards-tools-and-labels/products-labelling-rules-and-requirements/sustainable-products/ecodesign-sustainable-products_de.
- Fraunhofer-Institut für Solare Energiesysteme. 2022. *Agri-Photovoltaik. Chance für Landwirtschaft und Energiewende. Ein Leitfaden für Deutschland*. Freiburg: Fraunhofer-Institut. <https://www.ise.fraunhofer.de/de/veroeffentlichungen/studien/agri-photovoltaik-chance-fuer-landwirtschaft-und-energiewende.html>.
- Halter, Hans. 1987. »Das Udenkbare denken! SPIEGEL-Reporter Hans Halter über Sonne und Wasserstoff, das neue Zeitalter der Energieerzeugung.« *SPIEGEL*, 16. August 1987. <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13525271.html>.
- Hiß, Christian. 2015. *Richtig rechnen! Durch die Reform der Finanzbuchhaltung zur ökologisch-ökonomischen Wende*. München: oekom.
- Klimaschutz im Bundestag. n. d. <https://klimaschutz-im-bundestag.de/>.
- Wikipedia. 2023a. »Energy Sharing.« https://de.wikipedia.org/wiki/Energy_Sharing.

Wikipedia. 2023b. »Pflanzenkohle.« <https://de.wikipedia.org/wiki/Pflanzenkohle>.

Wikipedia. 2023c. »Pyrolyse.« <https://de.wikipedia.org/wiki/Pyrolyse>.

Ethik und Politik

Klaus Jacob

Politische Entscheidungen sind in Demokratien im Prinzip durch Mehrheitsentscheidungen und durch die Einhaltung der (grund-)gesetzlichen Verfahren und Normen legitimiert. Diese Legitimation stößt jedoch an ihre Grenzen, ganz besonders dann, wenn von den Entscheidungen Subjekte betroffen sind, die sich nicht einbringen können: Weil sie noch nicht geboren sind oder weil sie nicht zu dem Staatsgebilde gehören, in dem Entscheidungen getroffen werden, von denen sie aber betroffen sind. Mit anderen Worten: Entscheidungen, die eine Nachhaltige Entwicklung betreffen. Die lässt sich definitionsgemäß nur realisieren, wenn die Belange des Globalen Südens und zukünftiger Generationen mit betrachtet werden.

Die Legitimation durch vorab festgelegte Verfahren und die Wahl von Repräsentant*innen, unter denen die Mehrheit für Entscheidungen gefunden wird, wurde von Scharpf¹ als Input-Legitimation bezeichnet. Der Kontext seines Beitrages war die Analyse der Legitimität Europäischer Institutionen und, weil es – zumindest, als der Beitrag verfasst wurde – an dieser Dimension von Legitimation fehlte (insbesondere das Europäische Parlament spielte allenfalls eine Nebenrolle), stellt Scharpf der Input-Legitimation die Output-Legitimation gegenüber: Legitimation wird hier nicht durch Qualität des Entscheidungsprozesses, sondern durch die Qualität der Ergebnisse von Entscheidungen selber gewonnen.

Als Instrument einer Output-Legitimation liegt die Evidenzbasierung nahe. Durch wissenschaftliche Expertise, sei es, dass wissenschaftliche Kommissionen eingerichtet und befragt werden, wissenschaftliche Behörden eingerichtet werden oder konkrete Politikvorschläge mit Folgenabschätzungen begründet werden oder etablierte Politik ihre Wirksamkeit mithilfe von Evaluationen demonstrieren.

Zugespielt sind Interesse, Mehrheit und Macht die zentralen Kategorien der Input-Legitimation; bei der Output-Legitimation sind es Wissen und Wirksamkeit. Natürlich sind beide Legitimationen nicht unabhängig voneinander. Parlamentarier*innen und Minister*innen profilieren

¹ Scharpf, Fritz W. 1999. *Governing in Europe: effective and democratic?* Oxford: Oxford University.

sich als Fachmenschen oder verweisen auf die wissenschaftlich belegten Handlungsbedarfe und Wirksamkeit der vorgeschlagenen Politik. Und Wissenschaft ist auch nicht frei von Interessen und wird interessengeleitet gestaltet und genutzt.

Die Gegenüberstellung beider Legitimationen bietet die Möglichkeit Legitimationsprobleme der Politik einer Nachhaltiger Entwicklung zu reflektieren. Man kann argumentieren, dass das demokratische Verfahren zwar sehr gut geeignet ist und historisch auch darauf ausgelegt wurde, Verteilungsfragen innerhalb der Gesellschaft zu regeln. Indem die Vertreter verschiedener Regionen und Anspruchsgruppen am Entscheidungsprozess und der Mehrheitsbildung beteiligt werden, werden Kompromisse ausgehandelt.

Für Nachhaltigkeitsprobleme, bei denen es auch um die Belange künftiger Generationen oder um internationale Gerechtigkeit geht, funktioniert das nicht mehr – diese sind im Entscheidungsprozess nicht vertreten. Im Gegenteil droht sogar Dysfunktionalität, wenn Kompromisse in der Gegenwart zu Lasten der genannten Interessensgruppen ausgehandelt werden.

Daher spielen andere Quellen der Legitimation zuallererst durch Wissensbasierung eine größere Rolle. Klimapolitik, Schutz von Biodiversität, die nachhaltige Nutzung von Ressourcen sind ohne die entsprechende Wissensbasierung nicht vorstellbar. Zwar stellen sich auch hier Verteilungsfragen, aber die Leitplanken für Politik, etwa das 1,5-Grad-Ziel, sind unter Berufung auf die Berichte des IPCC beschlossen worden.

Allerdings gibt Wissenschaft oft keine eindeutige und erst recht keine dauerhaft gültige Antwort darauf, wie und wohin sich Gesellschaft entwickeln soll. Es ist ja Kern des wissenschaftlichen Prozesses, dass Erkenntnisse stets herausgefordert und in Frage gestellt werden. Das wird im politischen Prozess regelmäßig (und nicht nur durch Populist*innen) genutzt, um die Grundlagen der entsprechend begründeten Politiken in Frage zu stellen. Zwar gibt es diskursiv wie auch institutionell Vorschläge, um die damit verbundenen Delegationen zu vermeiden. Beispielhaft seien hier genannt die Forderungen der Fridays for Future-Bewegung, die wissenschaftlich als notwendig begründet wurden, doch endlich umzusetzen. Ein weiteres Beispiel ist die Selbstbindung von Politik an wissenschaftliche Ex-

pertise im Rahmen des Klimaschutzgesetzes – die Einhaltung der Sektorziele wird durch ein wissenschaftliches Gremium begutachtet, die dann die Politik dazu verpflichten kann nachzulegen, wenn die Ziele nicht eingehalten werden. Ein weiterer interessanter Vorschlag aus der Wissenschaft selber²: Das Auftreten von Wissenschaftler*innen in der Öffentlichkeit an Qualitätsstandards zu binden und die Nichteinhaltung zu sanktionieren. In der Gesundheitskrise, wie auch zum Klimawandel und weiteren umweltpolitischen Themen äußern sich immer wieder Personen, die zwar über akademische Abschlüsse verfügen, aber kaum über fachliche Expertise. Genauso wie wissenschaftliches Fehlverhalten bei Plagiaten behandelt wird, wäre es vorstellbar, ein solches Verhalten zu sanktionieren. Das würde vermutlich die ärgsten Auswüchse der Delegitimation durch Berufung auf dubiose Wissenschaft begrenzen. Aber weder die Forderung nach einer stärkeren Rolle noch die Institutionalisierung oder die Entwicklung von Standards für Wissenschaftskommunikation verändern etwas an der Pluralität und Vorläufigkeit jeder wissenschaftlichen Erkenntnis.

Das bildet vielleicht den Hintergrund für eine weitere Legitimationsquelle, die für Umwelt- und Nachhaltigkeitspolitik erschlossen wurde: Legitimation durch Beteiligung. Die Hoffnung ist, dass Politik, die durch direkte Beteiligung von Bürger*innen entsteht und die es den organisierten Akteur*innen der Zivilgesellschaft erlaubt, wirksam daran teilzuhaben, dass diese Politik den Anliegen nachhaltiger Entwicklung eher Rechnung trägt. Im politischen Prozess haben die Ergebnisse aus Beteiligungsverfahren ja durchaus auch Gewicht. Allerdings stellt sich auch hier die Frage wie mit Interessen umgegangen werden, die nicht von den unmittelbar Betroffenen vertreten werden. Beteiligungsverfahren können ja auch zu Not-in-my-backyard (NIMBY)-Ablehnungen beitragen. Gerade dann, wenn Nachhaltigkeitsanliegen mit lokalen Wirkungen abgewogen werden müssen, wird es schwierig. Egal ob Verkehrs-, Energie-, Ernährungs- oder Rohstoffwende: Die dafür notwendigen Anlagen und Infrastrukturen sind immer auch mit lokalen Umweltwirkungen verbunden, die wiederum soziale Auswirkungen haben und verhandelt werden müssen. Die bisherigen Formen von Beteiligung legen nicht so sehr einen Ausgleich zwischen den Interessengruppen nahe, sondern eher die Verhinderung von entsprechenden

² Wagner, Gert G. 2022. »Mehr Selbstdisziplin macht Politikberatung besser.« *Wirtschaftsdienst* 102 (7): 518–521. <https://doi.org/10.1007/s10273-022-3239-8>. M. w. N.

Eingriffen. Dabei ist ja auch oft genug fragwürdig, ob die Eingriffe auch tatsächlich erforderlich sind oder ob Nachhaltigkeit hier nicht vorgeschoben wird, um Geschäftsmodelle zu schützen. Ob für die Elektrifizierung des Verkehrs tatsächlich Gigafabriken erforderlich sind, die übergroße Fahrzeuge produzieren und dafür Fläche und Grundwasser in Anspruch nehmen, sollte ja durchaus abgewogen werden. Aber an irgendeiner Stelle müssen E-Autos ja durchaus produziert werden, vielleicht weniger und vielleicht kleiner, aber auch hier gibt es Betroffenheiten und Interessen, die abgewogen werden müssen.

Und so kommt dann noch eine vierte Legitimationsquelle in Betracht: Legitimation durch ethisches Argument. Wenn sich Politiker*innen im Parlament, Wissenschaftler*innen in ihren Disputen und Bürger*innen in Beteiligungsverfahren nicht einigen können – warum nicht die Philosoph*innen und ggf. auch Theolog*innen fragen? Auch das ist ja schon institutionalisiert worden, etwa mit der Ethik-Kommission für eine sichere Energieversorgung, die 2011 nach der Fukushima Katastrophe unter der Leitung von Klaus Töpfer und Mathias Kleiner eingesetzt wurde. Auch der Ethikrat befasst sich mit Fragen von Umwelt-, Klima- und Nachhaltigkeit und entwickelt Leitlinien für Politik und Gesellschaft. Und nicht zuletzt wird der Bedarf an Beratung aus ethischer Perspektive durch das Wirken von Thomas Potthast deutlich, dessen Rat in so vielen Prozessen und Projekten gefragt und geschätzt wird.

Umwelt-, Klima- und Nachhaltigkeitspolitik hat zur Erschließung dieser neuen Legitimationsquellen eine Reihe von institutionellen Innovationen hervorgebracht, die auch in weitere Politikfelder hineinwirken. Dazu gehören Politikfolgenabschätzungen, Integrated Assessments, Sachverständigenkommissionen, Ethikkommissionen, Transparenzregeln, Beteiligungsregeln, Bürger*innenräte usw. Da ist vieles noch unvollkommen. So fehlt etwa eine eindeutige Rechtsstellung von Umweltverbänden, die unter einem Damoklesschwert stehen und den Entzug der Gemeinnützigkeit riskieren, wenn sie den von ihnen erwarteten und zugestandenen Diskursrahmen in Inhalt oder Form verlassen. Insgesamt sind aber die vier Modi der Legitimation jede für sich entwickelt.

Was aber passiert, wenn es Dissonanzen zwischen diesen gibt? Wenn der*die gewählte Bürgermeister*in eine andere Position vertritt als der lo-

kale Bürger*innenrat und der wiederum eine andere als der*die gutachterlich tätige Wissenschaftler*in? Und dann noch ein*e Ethiker*in? Umwelt- und Nachhaltigkeitspolitik hat ein hohes Risiko, dass sich Legitimationsprobleme dann eher noch verschärfen. Dann könnte allzu leicht eine Situation eintreten, dass nicht die Argumente aus den verschiedenen Perspektiven untereinander abgewogen werden, sondern dass die jeweiligen Legitimationsquellen und damit verbundene Verfahren und Institutionen diskreditiert werden. Gerade für Beteiligungsprozesse ist das fatal, wenn damit die Motivation zur Teilnahme untergraben wird. Aber auch politischen Institutionen und Wissenschaft (einschließlich der Ethik) droht dauerhafte Diskreditierung und Vertrauensverlust.

Ein möglicher Ausweg: Die verschiedenen Legitimationsquellen systematisch miteinander zu verbinden und in einen wechselseitigen Austausch bringen. Es ist hier nicht der Raum, um das bis zur Umsetzungsreife zu entwickeln. Und es muss wohl auch für verschiedene Sachverhalte jeweils angepasst werden. Entscheidungen und Entscheidungsunterstützung werden gebraucht bei der Zufallsbürger*innen, Ethiker*innen, gewählte Amts- und Mandatsträger*innen und Wissenschaftler*innen gemeinsam nach Lösungen suchen und dabei aus ihren jeweiligen Rollen und Verantwortlichkeiten heraus argumentieren, aber Bezüge setzen zu den Anliegen und Argumenten der jeweils anderen. Auch wenn Politik oft eine Letztverantwortung betont und diese in Demokratien ja auch notwendig ist, wäre es mindestens nötig, die Abwägungen transparent zu machen.

Von Bedeutung wäre auch das Medium, in dem diese Auseinandersetzung stattfände: Wäre es das Recht und der Gerichtssaal, in dem Interessen, Evidenz und Ethik miteinander abgewogen wird? Das Parlament oder der Parlamentsausschuss in dem angehört wird? Oder das wissenschaftliche Gutachten, das die ethischen und bürgerschaftlichen Perspektiven neben denen von politischen Mandatsträger*innen integriert? Es ist offenkundig, dass der Ort und das Medium, in dem diese Integrationsleistung versucht wird, wiederum etwas mit den Botschaften macht, die davon ausgehen könnten.

Vielleicht ist die eine oder andere Frage von (De-)Legitimation und, wie eine produktive Verbindung verschiedener Legitimationsquellen ange-

stoßen werden und funktionieren kann, etwas, was wir von Thomas Pott-
hast noch erwarten können. In jedem Fall wird er uns aber weiter überra-
schen. Danke dafür.

Good Governance, Ethics, and Science

Possibility, Principle, and Process

Roger Brownsword

For many years, the IZEW (the Centre) has played an extremely important role in enabling the good governance of science and technology. While there might be more than one conception of good governance (Addink 2019), it surely demands that the governance of science and technology is ethically informed and ethically guided. To this end, the Centre – maintaining the critical distance that is essential for ethical reflection – works closely with the scientific community in Tübingen and, at the same time, it encourages public engagement and debate. Against this background, it is a pleasure to recognise the achievements of the Centre and to join with colleagues on the International Advisory Board in celebrating Thomas Potthast's birthday.

In this ›birthday card‹ for Thomas, I offer some short reflections on the conditions for the possibility of the governance of science and technology, on the principles that should inform good governance, and on the processes that are characteristic of good governance. To this extent, we see three dimensions of the good governance of science and technology: the dimension of possibility, the dimension of fundamental principles, and the dimension of process. There is no guarantee that good governance, so conceived, will be recognised and respected for what it is. Nevertheless, for the Centre, as for all ethics groups, the challenge is to sustain an ethical conversation that is sensitive to all three of these dimensions.

Can and Ought

Let me start by turning the clock back some thirty years. At that time, the examiners at the European Patent Office (EPO) in Munich faced a governance question that they seemed to be ill-equipped to answer (Brownsword and Goodwin 2012, 6–14). The general question was whether the latest innovative processes and products that were being brought forward

by modern biotechnology should be treated as patentable. Specifically, the question for the EPO was whether a genetically modified mouse (designed for use by cancer researchers) and the process for modifying the mouse should be treated as patentable or whether, applying Article 53(a) of the European Patent Convention, these inventive processes and products should be excluded as being contrary to order public or morals. The examiners at the EPO, being technical experts, were unclear about the question that was posed by Article 53(a). By reference to whose or which morality should patentability be determined?

In order to help focus on the moral question, the EPO organized a symposium at which the British philosopher, Mary Warnock, said:

Technology has made all kinds of things possible that were impossible, or unimaginable in an earlier age. Ought all these things to be carried into practice? This is the most general ethical question to be asked about genetic engineering, whether of plants, animals or humans. (Warnock 1993, 67)

This was a seminal moment: science and technology offer new options, things that we can now do; but the ethical question – *the* question – is whether it would be right to do these things. It does not follow from the fact that we can do such and such a thing that it would be ethically right to do it. The fact that we might be able to develop therapies for crippling human conditions by using human embryos for stem cell research does not entail that it would be right to do that (Brownsword 2002).

Meanwhile, at the EPO symposium, a number of views were put forward about the ethics of patenting the processes or products of genetic engineering. Some participants – echoing the views of many students from the nearby Max Planck Institute who were standing at the entrance to the EPO, carrying banners declaiming the idea of patents on life – protested that such patenting would encourage the violation of dignity (or human dignity); but there were others who argued that patenting would be permissible (even ethically required) provided that the benefits clearly outweighed the harms; and there were also those who treated human rights and informed consent as setting the ethical limits on patentability (Beyleveld and Brownsword 1993).

At the end of the symposium, everyone agreed with Warnock that just because bioscientists had come up with something that we could now do, it did not follow that it would be ethically right to do that thing. However, on the question of whether it would be ethically right to do the particular thing (whether genetic modification itself, or the patenting of innovative genetics), there was no agreement. There was a plurality of views and, for the examiners, there was still no clear answer to the question of whose or which moral approach should be determinative. How should we proceed?

One response was to establish centres (or councils) of bioethical excellence where ethicists could bring their expertise to bear on the new technologies and techniques that were brought forward by researchers in the biosciences. In Europe, a number of such centres were established, some operating at arm's length from the scientists but others, notably the IZEW, seeking to bring ethics right into the sciences. These initiatives have led to some amazing work; and, while it might not be possible for even the experts to cut through the plurality of views that we find in everyday ethics, the quality of bioethical discourse has made a major contribution to the good governance of the biosciences.

However, guided by ethics, good governance of science and technology needs, as it were, to get out in front. We should not always wait for scientists to announce that a breakthrough in their research has been made before we open a debate about the ethics of taking up the prospective options. Good governance, orientated towards ethics, must start by being clear about where the red lines are for science and technology. Where the sciences come up with options that are within limits, it is for each community to debate whether its members ought to take up those options; but the red line limits on science and technology are non-negotiable and they are applicable to all communities.

The possibility of governance: three imperatives

I suggest that the red line limits take the form of three generic imperatives. These are, first, the imperative that all humans respect the global commons (the natural resources of planet Earth) and the planetary boundaries. If these limits are not respected, the possibility of sustainable human existence on planet Earth is compromised (Brownsword and Somsen 2021).

The second imperative is that all humans must respect the need for peaceful co-existence between communities and between members of communities. Humans will, of course, have their differences but a plurality of communities with heterogeneous members cannot function without a background commitment to peaceful co-existence. Thirdly, it is imperative that the human capacity for agency, for self-development and purposeful self-direction must be respected. Without such respect, humans cannot flourish as members of their particular communities (Zuboff 2019). In short, these imperatives are the generic preconditions for human communities to form and to be viable.

Are these imperatives, reflecting the generic conditions for human agency and human community (Gewirth 1978), prudential or ethical or both? For our purposes, we can say ›both‹. However, this is not the essential point. Rather, the point is that they are prior to the prudential and ethical debates. Crucially, no human who is debating the governance of the biosciences can coherently reject these imperatives because these represent the preconditions for the formation of communities, for governance and debate within communities and between communities. So, how might these imperatives set limits for bioscientific research and development?

Let us suppose that bioscientific research aims to identify options that will promote human health and well-being. Bioscience can deliver new treatments and therapies, new medical devices, new sources of food, and so on. On the face of it, this is all to the good. However, if the biosciences are engaging in activities (for example, gene drives, synthetic biology, gene editing, and so on) that have uncertain implications for the integrity of the global commons, then a highly precautionary approach must be taken. If developments in the biosciences inflame existing differences – for example, in the way that the development of non-invasive prenatal testing techniques have inflamed disputes about reproductive autonomy and terminations (Brownsword and Wale 2018) – then we need to ensure that peaceful co-existence is maintained. Similarly, where biotechnologies can be weaponized, they simply should not be developed. Bioscientific developments might also inhibit human agency: biometrics (particularly in conjunction with AI) can play an important role in supervising and steering human conduct but no community can allow this to undermine the condi-

tions for humans to function as agents. This is not to say that the imperatives need to channel communities and their members towards particular lifestyles, projects, and ethical principles; quite to the contrary, the imperatives are generic (multi-purpose) in nature, and they are strictly impartial between humans, between communities, and between particular prudential and moral views that give each community its distinctive profile. The imperatives do not bear on the articulation of particular human communities, there is no blueprint; rather, these are imperatives that allow for the *possibility* of such communities.

*The three dimensions of good governance:
possibility, principle, and process*

Thus far, I have emphasized two points: first, that there is no possibility of governance (let alone good governance) within human communities unless the background conditions are favourable (meaning that the three generic imperatives are respected); and, secondly, that where we open an ethical conversation, with a view to facilitating good governance of science and technology, we will often find a plurality of views – which, in practice, means that governance is likely to be challenged by those who are discontent, either with the outcomes of the conversation or with the way in which the conversation itself has been conducted. So, how do we deal with ethical plurality? Again, though, let us assume the best circumstances: let us assume that those who govern meet the standard of moral integrity. Indeed, let us assume that ethics is conducted without any kind of improper pressure or influence, that its independence, critical distance, and integrity is assured. Under such ideal conditions, how is ethical plurality to be handled? One response is to put one's faith in process, in public engagement, consultation, transparency, and inclusive deliberation. Only those views that are wholly unreasonable will be excluded; otherwise, it will be the best arguments and the most reasonable of views that will prevail. This sounds fine but, in practice, plurality generates too many views that are within the bandwidth of reasonableness. It is not clear which of these reasonable views has the best credentials, and the most acceptable view seems to emerge from a process of messy brokerage.

What is more, the balancing that is characteristic of such a processual approach suffers from a number of shortcomings – that is to say, shortcomings over and above the fact that it cannot convincingly demonstrate why its favoured position is more acceptable than others that are reasonable. For example, the process must exclude views that are manifestly unreasonable. However, without an overarching ethical theory, it is not clear on what basis views are so excluded. Secondly, it is not clear that a processual approach can succeed in filtering out views which are actually prudential rather than ethical. Thirdly, where the question is whether governance should permit (or license) some new technology (or some applications of that technology) it is not clear whether the onus is on proponents of the technology or their opponents and whether and when the onus and burden might shift to the other side.

An alternative response is to take our ethical steer from some high-level secular principles or values. Surveying the ethical literature, we will, of course, find no shortage of candidate principles or values. Moreover, as with the processual approach, while we might be able to eliminate some candidates as being wholly unreasonable, we are still left with several plausible and not unreasonable approaches – for example, various kinds of utilitarian or egalitarian approaches, theories based on rights, theories based on duties, virtue ethics, and so on. Although proponents of particular approaches might claim that their approach is right, the conventional wisdom is that this overclaims epistemologically and that we do not have compelling reasons for rejecting the plurality of principles and values that we face.

If there is not an Archimedean principle or value to guide ethics (but cf. Gewirth 1978), we might reason that the function of ethical experts is to apply the logic of the leading approaches to the governance of various topics as they arise for discussion and decision. While we can expect such analysis to be rigorous and careful, there is no guarantee that ethicists will find convergence with different approaches leading to a common conclusion and an actionable outcome. On the contrary, we are likely to find – as the patent examiners found in Munich – that a plurality of principled approaches advocates a plurality of governance positions. Without being able to identify a compelling reference point for our ethical judgments, those with governance responsibilities are not greatly assisted.

In short, as a number of commentators have remarked, ethics today has no satisfactory response to plurality and no obvious strategy for dealing with cases where a workable consensus is missing (Brownsword 2022; Franklin 2019; Schmidt and Schwartz 2016). So, how is respect for ethical governance of science and technology to maintain the respect of the discontented?

Possibility, principle and process

It needs to be understood, both by those who have governance responsibilities and by those who are governed, that good ethical governance will engage in three exercises.

The first and most important exercise is to be satisfied that a governance proposal, policy, or position, or a technological development or application is compatible with respect for the generic conditions and commitments that are foundational for the possibility of governance. If not, any such endeavour must be rejected. Of course, in a world of innovation and change, there needs to be vigilance in ensuring that our understanding of the conditions of possibility connects to current circumstances. For example, weapons of mass destruction are clearly incompatible with the commitment to peaceful co-existence; but, so too, are technological applications that take the form of cyber or hybrid threats which are not openly aggressive but are intended to disable critical infrastructures and destabilise communities.

Secondly, it must be asked whether the proposal, position or application is compatible with the fundamental values or principles that are constitutive of the particular community. These particular principles and values might not be recognised as constitutive in other communities but governance within the community in question rightly holds its members to their own fundamental commitments. Again, interpretation and application of these principles or values might not be straightforward (as we know is the case, for example, with the much contested concept of human dignity, or as with conflicting human rights) but good governance must do its best to respect them. In coming years, these familiar difficulties will no doubt persist. Moreover, where communities, experiencing some ambivalence in their attitude to automation and to taking humans out of various loops, commit to the principle that applications of science and technology should

always be ›human-centric‹ (or should not ›de-centre‹ humans), they are likely to find themselves caught between the idea that humans should not be harmed by AI-enabled devices and that humans should remain in control of significant operations (including governance itself).

Thirdly, there is a process of day-to-day governance, a process of adjustment and accommodation, of finding an acceptable position amongst the plurality of legitimate interests that are pleaded by members of the community. We can certainly expect that this exercise will be conducted in good faith and conscientiously; and we can expect that where there are conflicts between any of the interests advanced and the fundamental principles of the community (or, a fortiori, the generic imperatives) the latter will prevail. Nevertheless, our expectations should be set in a way that recognises that processual exercises will not be perfect and will not always support our own preferred view. In other words, as Jonathan Sumption (2021, 237) rightly says, if a community is to hold together, there has to be ›a common respect for a way of making collective decisions, even if we disagree with the decisions themselves«.

Where governance of science and technology observes these three exercises, it should be respected even though we might have reservations about the positions it takes. However, we still have to reckon with the intensity of discontent.

Foundationalists, fundamentalists, and sceptics

Ethical plurality implies a range of competing and conflicting views. However, on another axis, there is a scale of intensity associated with the views in question. For example, as the push back against the US Supreme Court's decision in *Dobbs v Jackson Women's Health Organization* has highlighted, the intensity associated with pro-life ethics is equally matched by the intensity of pro-choice ethics. Each party is convinced that ethical right is on its side. However, in other cases – such as, perhaps, the question of whether researchers should return incidental findings to participants – although ethics matters, there might be a willingness to accept a decision that does not accord with one's own ethical judgment; in other words, the matter might be regarded as one about which ethicists can reasonably disagree. Clearly, the greater the intensity of discontent, the greater the challenge for those who call for respect for good governance, discontent notwithstanding.

In the light of our previous discussion, we can say that our discontent should be most intense where there is a failure to respect the generic imperatives. Where foundational commitments are breached or ignored, this cannot be tolerated. Indeed, those who insist that respect for these imperatives is categorically required are correct; any human who doubts or denies this is simply advancing an incoherent view. Where, within a particular community, there is a lack of respect for fundamental principles or values, this again is an occasion for intense discontent. However, where we are dealing with day-to-day governance, even though our own legitimate interests do not prevail, we should respect the outcome of the process. This is the best that we can do; and, even if we are discontent, this should not be translated into actions that destabilise governance. Good governance makes some room for conscientious objection; it will offer opportunities for review and reconsideration; and, our discontent should be channelled into these options.

That said, there are, of course, some days when humans are entitled to focus on their own interests. For Thomas, this is one such day: Thomas, here's wishing you a splendid and memorable birthday.

References

- Addink, Henk. 2019. *Good governance*. Oxford: Oxford University.
- Beyleveld, Deryck, and Roger Brownsword. 1993. *Mice, morality and patents*. London: Common Law Institute of Intellectual Property.
- Brownsword, Roger. 2002. »Stem Cells, superman, and the report of the Select Committee.« *Modern Law Review* 65 (4): 568–587.
- Brownsword, Roger. 2022. *Technology, governance and respect for the law. Pictures at an exhibition*. Abingdon: Routledge.
- Brownsword, Roger, and Morag Goodwin. 2012. *Law and the technologies of the twenty-first century*. Cambridge: Cambridge University.
- Brownsword, Roger, and Han Somsen. 2021. »Law, innovation and technology. Fast forward to 2021.« *Law, Innovation and Technology* 13 (1): 1–28.
- Brownsword, Roger, and Jeffrey Wale. 2018. »Testing times ahead. Non-invasive prenatal testing and the kind of community that we want to be.« *Modern Law Review* 81 (4): 646–672.

- Franklin, Sarah. 2019. »Ethical research – the long and bumpy road from shirked to shared.« *Nature* 574 (7780): 627–630.
- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago.
- Schmidt, Harald, and Jason L. Schwartz 2016. »The missions of national commissions. Mapping the forms and functions of Bioethics Advisory Bodies.« *Kennedy Institute of Ethics Journal* 26 (4): 431–456.
- Sumption, Jonathan. 2021. *Law in a Time of Crisis*. London: Profile Books.
- Warnock, Mary. 1993. »Philosophy and Ethics.« In *Genetic engineering. The new challenge*, edited by Clive Cookson, G. Nowak, and Dieter Thierbach, 67–72. Munich: European Patent Office.
- Zuboff, Shoshana. 2019. *The age of Surveillance Capitalism*. London: Profile Books.

Ethics and Politics

A Personal Experience

Margit Sutrop

In a famous section of *The Republic*, Plato argues that philosophers should become kings because they possess a special level of knowledge, which is required to rule the Republic successfully. »Only philosophers know each thing that is« (Plato 1997, 1108), while common men are blind, for they have »no clear model in their souls [...] hence they cannot establish conventions on what is fine, just, or good« (Ibid). It is thought that Plato's argument is unpersuasive or unrealistic in contemporary politics and the modern state as he is arguing in favour of what Voltaire defined as a »benevolent dictatorship, where an enlightened despot, without the need to consult people, would nevertheless govern in their interests« (Wolff 2006, 62). The democratic state is the government of the people, by the people, and for the people. In theory, the state is a public and neutral arena where interest groups come together to argue and discuss policies, which are »mainly economic« (Dryzek and Dunleavy 2009, 41). Being a philosopher does not necessarily make you an expert on the interests of the people.

However, the knowledge of why interest groups disagree and how we can handle moral and political disagreements may help in governing. Politics is about values and about clashing values, and therefore philosophers who deal with values have something to contribute.

The values question comes up when we speak about the possibility of ethical politics. Philosophers can explain what the ethical responsibilities are that elected politicians must follow, how political ethics differs from personal morality and what trust in politicians depends on.

This paper is about ethics and politics and about my personal experience with political ethics.¹ The underlying question is how ethicists can

¹ This paper is based on a public talk that I gave at the University of Tübingen on 29th of July 2021. I am grateful to DAAD for the Scholarship which made my research stay in Summer 2021 at the International Centre for Ethics in the Sciences and Humanities (IZEW) possible. I would also like to thank Thomas Potthast, Regina Ammicht Quinn, Cordula Brand, and the

contribute to politics. For me this is not only a theoretical, but also a practical question, as since 2021 I have been a member of the Estonian parliament.

My personal story: from philosophy to politics

I have often been asked what made me to move from academic work to politics. In 1997 I received my doctoral degree in philosophy from the University of Konstanz with a dissertation on fiction and imagination, after which I was involved in a research project on the anthropological foundations of morality. In 2000 I was elected Professor of Practical Philosophy and I founded the interdisciplinary »Centre for Ethics« at Tartu University. My current research interests are moral emotions, trust, value pluralism, ethical frameworks of new technologies, disagreements, values education, and ethics codes.

Through our centre's participation in EU projects, I was lucky to meet Thomas Potthast with whom I became good friends and cooperation partner. One of the interests that we have in common is the theory of values and value conflicts, although he has focused on climate change and sustainability issues (Beck, Meisch, and Potthast 2012; Meisch, Beck, and Potthast 2012) and I have been interested in values of AI, biometrics, and genetic databases.

I must admit that even before I gave my three drops of blood to politics, I was very active in policymaking. For me the question has not been how to explain the world but rather how to change it – how to make it a better place. For over 15 years our Centre for Ethics has been involved in a values development program for Estonian society, by which we have brought the topic of ethics and values education into all kindergartens, schools, and universities. To support values reflection and moral deliberation skills, the Ethics Centre has created dilemma games for teachers, students, physicians, researchers, and politicians. I have been a member of numerous committees and advisory boards, including the Estonian President's advisory board. I have helped many organisations, including the Estonian parliament, to formulate their ethics codices.

team of IZEW for their great hospitality. I am grateful to prof. Tiina Kirss for help with English expression.

It was in relation to preparing the Ethics Code for the Members of the Estonian Parliament that I got to know Ms Kaja Kallas, the current Prime Minister of Estonia, who invited me to help the parliament to draft the Code. In 2018 she invited me to join the Estonian Reform Party and run in the parliamentary elections.

How life changes when you become an elected politician

Regardless of the fact that I had previously engaged in much cooperative work with politicians and made my contribution to the shaping of different policies, moving from the academy to politics was a big change. As a professor I was regarded deferentially as an expert and opinion leader, whom journalists continually asked for expert opinions concerning ethical questions being discussed in society, as well as about the ethical behavior of politicians. When I exchanged the professor's hat for that of the politician, it was as if I had suddenly lost all of my expert status. In reality, I had simply lost my political »innocence« and neutrality. Secondly, I now had to take into consideration that all 101 members of parliament were under special public scrutiny.

Unfortunately, trust in politicians is low. This distrust in elected politicians may become an obstacle for good and virtuous people who do not ever want to go into politics. Therefore, building trust in politicians is extremely important. Politicians have to earn trust.

We expect politicians to be trustworthy: to be honest; for their decisions to be objective and transparent; that they be selfless and take into account the collective interest, not self-interest; that they be role models; that they take responsibility for their decisions and actions and that they have moral integrity (that their words and deeds are consonant).

Why is it a common belief that politicians are morally worse than the rest of the people? Is it because power corrupts or is it because the political system does not leave a person the possibility of living a morally good life? Or, rather, should we accept that political and moral integrity cannot be reconciled; that compromises are morally permissible, or even obligatory; that an all-or-nothing pursuit of one's principles is too rigid and not praiseworthy?

Challenges to political ethics

Political ethics faces various challenges. *Firstly*, professional ethics is not the same as personal morality. The report »Public Ethics and Political Judgement« (Philip 2014) stresses that the requirements of political ethics and personal morality do not always align:

Politicians may not be always able to do what their consciences demand because, in accepting the responsibilities of public office, they accept duties that it would be inappropriate (unethical or »dishonourable«) to ignore even when these clash with their personal moral convictions. (Philip 2014)

People who are elected are different personalities and may hold various personal values. But by becoming an elected politician, one will have the obligation to act according to the professional values or moral principles that follow from the role description.

Secondly, there is no formally established body overseeing the professional ethics of elected politicians in the way it is in several other professions, such as law, medicine or media. Thus it depends on the conscience of a politician whether she finds it important to follow the Code.

Thirdly, the politicians' conduct will be assessed by the electorate and if they do not fulfil the electorate's expectations, they will not be re-elected. But is ethical behavior what voters expect from politicians? The article entitled »A good politician and political trust: the authenticity gap in British politics« (Valgarðsson et al. 2020) focused on the question of which virtues are considered important in politicians. The authors compared the results of a 2018 study on a representative sample of adult British citizens with a 2017 study that addressed the British elite. It turned out that citizens expected three types of virtues from politicians: competence, moral integrity and authenticity. All groups, politicians themselves, journalists, and citizens placed the greatest value on *moral integrity*, which is associated with honesty, loyalty to one's principles, and keeping promises. Only journalists considered politicians' *competence* as important. Those citizens who were generally mistrustful of politicians did have a high regard for authenticity: a politician's charisma, ability to convince the voters that the politician is a normal

person who comprehends ordinary people's concerns (Valgarðsson et al. 2020).

It is noteworthy that for all groups it was important that politicians act ethically. At the same time we all know that there are politicians who violate basic moral norms and even if severely criticized, they continue with little impact on their favorability ratings. Annemarie S. Walter and David P. Redlawsk try to explain this phenomenon in their article »Voters' Partisan Responses to Politicians' Immoral Behavior«. They carried out an experiment in the USA, which studied the responses to the politicians' violations of moral foundations. They found out that the responses depended on the respondents' relationship to the party to which the politician belonged. The partisans of both Democrats and Republicans expressed significantly greater negativity when a politician of the other party violated a moral norm (Walter and Redlawsk 2019, 1075).

The *fourth challenge* is the »dilemma of dirty hands«. This is a topic which contributes to the bad image of politics. It is assumed that political action necessarily involves doing bad things. Therefore, political actors necessarily go through a painful process which forces them to weigh the wrong they are willing to do in order to do right, even if they know that it leaves pain in its wake after the decision has been made. Michael Walzer argues that »the dilemma of dirty hands is a central feature of political life, that it arises not merely as an occasional crisis in the career of this or that unlucky politician but systematically and frequently« (Walzer 1973, 162).

Demetris Tillyris (2017) argues that Dirty Hands theorists cannot capture the complexity of compromise and its ubiquitous necessity in politics because they misconstrue what is distinctive in political integrity and the context in which politicians operate. Not only is it not possible to do politics without compromises but an

uncompromising disposition – an innocent, all-or-nothing pursuit of one's principles in politics – might prompt political disaster or defeat: a rigid refusal to compromise *some* of one's principles entails the entire abandonment of any hope of realizing *all* of those principles. (Tillyris 2017, 478)

To my mind Tillyris correctly recognizes that in politics compromises are unavoidable.

The *fifth challenge* is the growing number of moral disagreements in a society. Persistent moral disagreements raise the practical question how to manage our coexistence with those whose opinions we do not share (Sutrop 2020). Value disagreements are often irresolvable. In his famous essay »Two Concepts of Liberty« (1958 and 2002) Isaiah Berlin argued that politics and political theory have been invented because of men's disagreements about the ends of life. Values can come into conflict and give rise to intense arguments that do not necessarily resolve by deciding that one value is unconditionally wrong and the other right. For one person, justice may be the only value while for another, compassion and caring may be just as important, while not setting justice aside. Both liberty and equality are important values, »but total liberty for wolves is death to the lambs, total liberty of the powerful, the gifted, is not compatible with the rights to a decent existence of the weak and the less gifted« (Berlin 1947 and 2013, 12–13).

Since values clash, political parties, representing different values and ideologies, can hardly come to an agreement. There are two possible responses to disagreement: consensus and compromise. Consensus requires the parties to a disagreement to change their minds on the controversial issue and find an agreement that is better than their initial position. In a compromise, disagreeing parties agree to partially concede their claims to the demands of the other party, but they do not agree with the other party's demands. It has been suggested that *consensus* resolves disagreement in an epistemic sense, while *compromise* resolves disagreement in the practical sense as it prevents potentially negative consequences from occurring (Spang 2017).

The *sixth challenge* is the existence of cross pressures. In politics there are cross pressures from a range of constituencies – the voters, the party fraction in the parliament, the government coalition. One of the common problems is how free the MP is in his/her decisions. The law in Estonia says: »The member of Parliament is independent. He/she fulfills the tasks of a representative of the people in accordance with the Constitution, laws, public interest and his/her conscience« (Member of Parliament status

law²). However, there are different loyalties to which the MP is bound. One of them is the expected loyalty to the fraction.

This issue is discussed by a German parliamentarian Wolfgang Börsen who points out that a member of Parliament cannot escape the contradiction between whether s/he represents the whole people, and should thus work independently, or whether s/he is merely a representative of his/her party, fulfilling the commands of the fraction (Börsen 2014).

My personal experience in the parliament has been that when voting against the fraction and according to my conscience there are two alternatives. The first is that you end up with no party affiliation, sitting »under the window« where those without a fraction sit. Your political career will then be very short, because as an independent candidate one most likely will not get re-elected. The second is that you are such a strong figure that you earn your authority and the respect of the fraction. This will soon lead to the situation that your opinions are listening too and the fraction begins voting according to the way you think is right.

The *seventh challenge* is that ethical conduct not only depends on the character of the politician but also on the institutional framework. In research integrity debates (Forsberg et al. 2018; Roye et al. 2022; Zwart et al. 2019) it is now being stressed that it often depends on the organisational culture whether the members are able to act upon the values they respect. A lot depends on the leaders of organisations as they set examples by acting as role models. Also, enabling and supporting ethical behaviour depends on their willingness to promote a culture of integrity.

Also in political ethics there should be a reorientation towards a more institutional based approach to individual moral responsibility. The question is, how can institutions, including parties, be made accountable? The usual responses – more prosecutions, more rules, more media investigations are at best inadequate. Dennis E. Thompson (2005, 3) argues that we should stop thinking about ethics/integrity in terms of *individual vices* (bribery, extortion, greed, personal gain, sexual misconduct) and start thinking about it more in terms of *institutional vices* (abuse of power, improper disclosure, excessive secrecy, lack of accountability).

² <https://www.riigiteataja.ee/akt/121062016022?leiaKehitiv>.

What is required is more attention to the conditions under which decisions are made. How can the conflict between secrecy and accountability be resolved? Why do campaigns corrupt even honest legislators and what can be done about this? Why don't elections make representatives accountable?

Let us conclude. The voters expect the elected politicians to behave ethically: they should demonstrate integrity and honesty, keep their promises, make decisions with objectivity and be open about the way how they reached those decisions. They should be prepared to be held accountable for their conduct through the appropriate mechanisms, including the voters' response. However, the voters may not always know how the role requirements of politicians' differ from those of personal morality. It is important that the public understands that politicians may not always be able to do what their consciences demand. Besides the question of whether an elected politician *wants* to act ethically, we should also elaborate on how to make it possible that an individual politician *could* live a morally good life.

References

- Berlin, Isaiah. 1947 and 2013. »The Pursuit of the Ideal.« In *The Crooked Timber of Humanity*, edited by Henry Hardy, 1–20. Princeton and Oxford: Princeton University.
- Berlin, Isaiah. 1958 and 2002. »Two Concepts of Liberty.« In *Liberty*, edited by Henry Hardy, 3–54. New York: Oxford University.
- Beck, Roman, Simon Meisch, and Thomas Potthast. 2012. »The value of sustainability within pragmatically justified theory of values: consideration in the context of climate change.« In *Climate change and sustainability development. Ethical perspectives on land use and food production*, edited by Thomas Potthast and Simon Meisch, 49–54. Wageningen: Academic Publishers.
- Börsen (Bönstrup), Wolfgang. 2014. *Täiuslik parlamendisaadik? Elu illusioonide ja tegelikkuse piirimail*. Original in German 2006: Vorbild mit kleinen Fehlern. Siegler.
- Dryzek, John S., and Patrick Dunleavy. 2009. *Theories of the democratic state*. London: Palgrave.
- Forsberg, Ellen-Marie., Frank O. Anthun, Sharon Bailey, et al. 2018. »Working with Research Integrity. Guidance for research performing

- organisations. The Bonn PRINTEGER Statement.« *Science and Engineering Ethics* 24, 1023–1034. <https://doi.org/10.1007/s11948-018-0034-4>.
- Meisch, Simon, Roman Beck, and Thomas Potthast. 2012. »Toward a value-reflexive governance of water.« In *Climate change and sustainability development. Ethical perspectives on land use and food production*, edited by Thomas Potthast and Simon Meisch, 412–418. Wageningen: Academic Publishers.
- Philip, Mark. 2014. *Public Ethics and Political Judgment*. Report commissioned by the Committee on Standards in Public Life. Accessed March 31. https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/336977/2902536_CSPL_PublicPoliticalIEthics_acc.pdf.
- Plato. 1997. »The Republic.« In *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper, and Douglas S. Hutchinson. Hackett Publishing.
- Roje, Rea, Andrea Reyes Elizondo, Wolfgang Kaltenbrunner, et al. 2022. »Factors influencing the promotion and implementation of research integrity in research performing and research funding organizations. A scoping review.« *Accountability in Research*. <https://doi.org/10.1080/08989621.2022.2073819>.
- Spang, Friderike. 2017. *Dealing with disagreement. Towards a conception of feasible compromise*. Electronic Thesis and Dissertation Repository, 4919. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/4919>.
- Spang, Friderike. 2023. »Compromise in Political Theory.« *Political Studies Review*. <https://doi.org/10.1177/14789299221131268>.
- Sutrop, Margit. 2020. »Deep conceptual moral disagreements: over what do we disagree and why?« *Trames* 24, 3: 295–314.
- Thompson, Dennis E. 2005. *Restoring Responsibility. Ethics in Government, Business, and Healthcare*. Cambridge: Cambridge University.
- Tyrillis, Demetris. 2017. »Political Integrity and Dirty Hands: Compromise and the Ambiguities of Betrayal.« *Res Publica* 23: 475–494.
- Valgarðsson, Viktor Orri, Nick Clarke, Will Jennings, and Gerry Stoker. 2021. »The Good Politician and Political Trust: An Authenticity Gap in British Politics?« *Political Studies* 69 (4): 858–880.

- Walzer, Michael. 1973. »Political Action: The Problem of Dirty Hands.«
Philosophy and Public Affairs 2 (2): 160–180.
- Wolff, Jonathan. 2006. *An introduction to political philosophy*. Oxford: Oxford University.
- Zwart, Hub, and Ruud ter Meulen. 2019. »Addressing research integrity challenges. From penalising individual perpetrators to fostering research ecosystem quality care.« *Life Sciences, Society and Policy* 15: 5.
<https://doi.org/10.1186/s40504-019-0093-6>.

About Value-Landscapes for Politics

The Art of Managing Value Diversity

Matthias Kaiser

As a start I need to flag my position on science-for-policy: I am influenced by post-normal science. In politics we need to deal with wicked problems (Rittel and Webber 1974). It is with this background that Silvio Funtowicz and Jerome Ravetz (1990; 1993) first formulated what they called a »post-normal« framework for understanding science-for-policy. The »mantra« of this framework is: (i) the stakes are high, (ii) the facts are uncertain, (iii) the values are in dispute, and (iv) decisions are nevertheless urgent. It is important to realize that such a framework does not make basic/normal science superfluous (you still want the vaccines designed by relevant experts, or the jet engines developed by aeronautic engineers). But meeting the complex policy challenges and wicked problems that our society faces, we need to think outside the box, and we need to break through the disciplinary siloes of normal science. Typically, we need to apply many perspectives (Saltelli et al. 2020) and do research in a transdisciplinary manner. Normal science is typically not so good when it comes to being concrete and specific: »Our theories are simply not designed to deal with complex singularities, but rather with simple generalities« (Kaiser 1995, 195). Therefore, we go post-normal.

This has consequences for ethics and human values.

I want to comment on a topic that is close to Thomas Potthast's heart, namely ethics. In a co-authored paper, he and his co-authors basically argue that an ethics of care is constitutive for both our dealings with nature (the outside world) and our dealings with our self (the inner world) (Jax et al. 2018). The feeling of care which is based on empathy and recognition of the relational values which make up a good life is then supposedly also crucial for the transformative changes.

I hope I do not disappoint any reader if I admit that I think that I – by and large – do agree with this claim. However, I feel the urge to supplement this position with some tentative views which Thomas Potthast may not agree with, as far as I know. These views I deem essential to move from

theoretical insight to transformative change in a transdisciplinary manner. Thus, while I do not directly criticize the position outlined in the above-mentioned paper as such, I will argue that the link between transformative change and ethics opens up for crucial value diversity and complexity.

On Transformative Change

The call is out for research projects to work for transformative change in our societies (e.g., EU's Green deal and others). Aiming for a sustainable future means aiming for substantial changes in the way we conduct our life and the way we have organized our societies, including economy and technology. One thing we need to realize at the outset is probably the following: *All serious and encompassing socio-cultural transition processes start in the minds of people.* Therefore, it seems but logical that citizens are not only the object of our inquiries but are active participants in designing their future, in defining and addressing problems that affect them, and that demand involvement and reflection on how we conduct our life. Given that most of the pressing issues of our time are inherently complex and not prone to simple top-down solutions, this implies a bottom-up activity that mobilizes the best of our knowledge and indeed feeds on various sources of knowledge. It is this background that is driving the move towards transdisciplinary research. While it seems that the very term ›transdisciplinarity‹ is in danger of becoming jargon in project applications, this does not diminish the potential value of such research designs. But some clarifications may be needed what this means. While I do not want to go into many details about transdisciplinarity here, I just will give my tentative characterisation of it:

Transdisciplinarity is separated from other forms of academic collaboration (as e.g., multi, or inter-disciplinarity), and does not imply any kind of new super-theory, new epistemology, or revolutionary methodology. It does, however, imply a different approach to solving complex societal and mostly ›wicked‹ problems. The difference lies in the conception and task of the *partnerships* that work together towards a mutually recognized solution that is *fit-for purpose* and respects basic *value* conceptions (›*value-landscapes*‹). *Dialogue* is constitutive of these partnerships. Transdisciplinarity implies a *multi-actor approach* with a principal *openness* towards what belief-, knowledge-, and value-systems are considered relevant for the task at hand.

In regard knowledge-systems it not only demands inclusion of social science and humanities, but also extra-scientific belief systems like indigenous knowledge. Genuine *citizen participation* is a cornerstone in transdisciplinarity. Developing a *common language* is one of the primary tasks of such partnerships. The partnership recognizes a shared *social responsibility* to respect and work towards common social goals, respecting democratic legitimacy. A precondition of transdisciplinarity is the mutual *reflexivity* of all actors with the willingness to lay bare the inherent cognitive and other biases of all actors, resulting in either the elimination of these biases or the constructive recognition of their contribution to mutually endorsed solutions. Recognition of the relevance of making a *timely contribution* constrains the transdisciplinary work.

As indicated above, if we aim for transformative change in a transdisciplinary project, then we need to work with our assumptions and conceptions about what makes people tick and act in certain ways. Unfortunately, the link between knowledge and action is not a straightforward one. Traditionally, philosophers, and later also social psychologists, have characterized this link to human action in terms of three mental states: (i) the *cognitive* – what we know; (ii) the *affective* – what we feel and desire; (iii) the *conative* – what we aspire to, what we desire, what we value. This view has possible origins in Aristotle and Augustin but was mainly developed through Leibniz and Kant (Hilgard 1980). It is the interaction between these mental states which we take as explanatory of what we prefer and what we do. Now, and this is my point in this paper, if we work towards transformative change, we need to include some model of values which capture the complexity of this interaction of mental states. Versions of the mental states we detect in all models of human action, including those on rational action (e.g., cost-benefit models), when we pursue strategies to achieve certain ends. But also, when actors are viewed as mainly driven by cultural norms, heuristics, and expectations, by automatic impulses, rule-based behaviours, without overt rational contemplation of options, when actions result from chosen social identities (and their norms and behavioural patterns) which in turn reflect our values. Currently, most scholars assume therefore a 2-modes model of human behaviour (Godfray et al. 2018; Strack and Deutsch 2004; Marteau 2017) combining these two modes (cf. figure 1).

But – importantly – both modes of behaviour imply some bedrock of values.

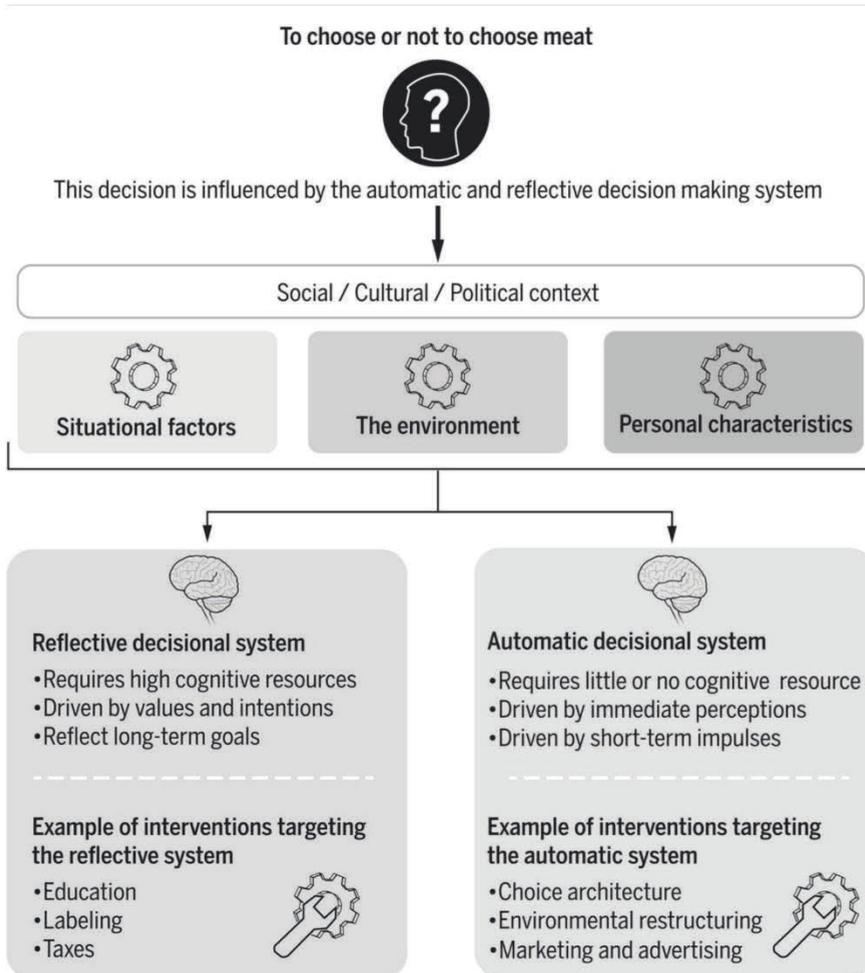


Image 1: Figure from Godfray et al. 2018.

It is noteworthy that learning can take place within both modes, though in different forms. While the rational approach (reflective decisional system) is typically slow and deliberative in reaching considered conclusions, it is relatively fast in the learning, i.e., it corrects its strategies if events come out in an unexpected way. The automatic decisional response system and

cultural push model (rule-based behaviour) on the other hand is quick in response – supplying useful heuristics – but is slow in learning when things go wrong (Page 2018). Both behavioural frames respond also to their immediate social surrounding and network, i.e., if behavioural changes take place in the network, then individual learning is inspired.

If we buy in to this model of three essential mental states, and the different models for explaining action, then we also should be aware that in one way or the other they relate to the conative element, either explicitly (as in rational choice) or implicitly (as in cultural-/tradition-based heuristics). This then opens the space for ethics and human values.

On Ethics and Human Values

The paper mentioned earlier (Jax et al. 2018) puts a stress on stating that the authors want to operate with *relational* values, and they contrast this to either purely *instrumental* values (values as means to reach a given end), or *intrinsic* values, i.e., values that attach to objects / natural entities independent of human ends. Relational values, on the other hand, are supposed to relate not just to survival but to human wellbeing and flourishing. I admit I do have my difficulties with this statement, as I tend to regard *all* values as relational by their very nature. In my mind, a value needs the act of valuing to come to life, and that implies a valuer. I realize that environmental ethics talks a lot about values that are *in* nature (those that are intrinsic) rather than *of* nature (the latter presupposing a valuer), so that we may also protect those parts of nature that are not directly linked to anybody's interests. My suspicion is that the stress on intrinsic values in environmental ethics stems from a critique of what in economic theory is called negative externalities. This is admittedly too narrow a view to deal with values. So, human values are relational, and wellbeing is based on those values.

But be that as it may, as the paper (Jax et al. 2018) is about relational values and care ethics I find myself basically in line. A working definition of values which we adopted in a project called »Value-Isobars« was this (adapted from University of Bergen 2009; Meisch, Beck and Potthast 2011):

Values are reference points for evaluating something as positive or negative. Values are often rationally and emotionally binding, and they give long-term orientation and motivation for action.

As it emerges from the above definition my conception of values is wider than merely encompassing economic values, and it relates to wellbeing in a wide sense. Values give us visions of the good future, and with Aristotle this is what ethics is about: a vision of the good life.

What I particularly appreciate in the discussion of a care ethics is the stress on empathy and the affective mental state of the people. This is in line with the view on models of action described above, based on three mental states. What the paper also nicely describes is the relationship with other cultural and knowledge systems, as for instance indigenous knowledge systems. All this leads up to three areas of applying this care ethics: implications for conceptual frameworks such as the ecosystem service cascade, implications for research, and implications for practice. Here I want to comment on the implications for research.

First it claims that care ethics »challenges the idea of a commensurability of values« (Jax et al. 2018, 26). One important point to note in our context is that pluralism of values is aligned to claims of incommensurability. But, as Chang notes, incommensurability must be strictly distinguished from incomparability. The latter implies the former, but not vice versa. For an empirical axiological account of values, the incomparability is the more crucial aspect as it affects accounts of rational action (Chang 2015). Basically, I think Jax and colleagues want to argue against the monism of value theory as opposed to the plurality of values. In such a pluralistic account there is no reduction of values into a common measure (like utility). But even when confronted with a plurality of values, we often might find that none of them is absolute and we must weigh them differently, doing a trade-off. This, I think, presupposes some notion of comparability. On the other hand, the very notion of a pluralistic account implies, I think, incommensurability in the sense that there is no common measure, else we would be back to monism.

Furthermore, the paper calls for »interdisciplinary as well as pluralistic valuation approaches« (Jax et al. 2018, 26). One may ask why they did not ask for transdisciplinary approaches, since this would include the input of

other knowledge and value systems. Be that as it may. But finally, it is said that research needs to »go beyond valuing. Rather it needs to incorporate ideas of fairness, justice and make explicit shared meanings and responsibilities« (Jax et al. 2018, 26). I maintain that the authors here still overlook the most basic weakness in current conceptions of values (and thus indirectly affecting our ethics). The weakness I have in mind is that all this is still embedded in a one-dimensional conception of values.

In a one-dimensional conception of values, the assumption is that a given value term depicts a certain meaning and that the meaning then can fix the use of the term. I am more inclined to argue for semantic indeterminacy here. Those »meanings« are in a flux, and they are certainly culturally dependent, though they are not arbitrary. This is what I try to capture with my metaphor of a value-landscape.

The metaphor of a value landscape is meant to convey the following complex of conceptual insights: (a) values relate to each other in terms of proximity; (b) different values may exhibit different intensity (defining peaks in the landscape); (c) each value acquires various meanings dependent on from where it is perceived (contextuality); and (d) values have an inertia but are malleable over time, particularly in interaction with belief states. In effect, values in value-landscapes are construed as multi-dimensional entities, highly dependent on context of use.

My reason for arguing in favour of a multi-dimensional account of values is that it is rarely the case that the meaning of a value, say privacy, can be settled independent of a given context (e.g., in relation to security or trust), both in terms of problem and in terms of culture. Furthermore, also within a given social structure, these meanings will vary dependent on other values that people may hold, for instance religious values. Following from these deliberations would be the necessity for developing a more advanced and empirically adequate model of multi-dimensional values and value-landscapes.

But how do get reliable data about values? This turns out to be more difficult than one may assume when simply looking at social science methodology.

One problem for researching values is that peoples' immediate responses to value inquiries may give us platitudes which have rhetorical appeal but no real motivational power. »Motherhood and Apple-Pie« as the

English say, or »Friede, Freude, Eierkuchen« as the Germans say, sound very positive but are hardly revealing inner motivational structures. If values are perceived as truisms (Maio and Olson 1998; Bernard, Maio and Olson 2003), then this is a poor basis for mapping social values that could motivate action and guide decisions.

We need to empirically study human values by combining several research methods. In this we need to differentiate between what Baruch Fischhoff (2000) called *articulated values* versus *basic values*, and an intermediate position called *partial perspectives*. The first perspective assumes that people are mostly aware of their own values, the second assumes that the true values are hidden deep in our consciousness and need to be dug out by sophisticated research methods, while the third is an intermediate perspective assuming that people in general are not that badly informed about their own values that they need to start from scratch each time. But neither are all possible values necessarily well-articulated. People are assumed to have rather »stable values of moderate complexity, which provide an advanced starting point« (Fischhoff 2000, 519) to solve complex problems of the real world.

All of this brings me to my main claim in this paper, related to the call for care ethics.

While care ethics connects well the conative to both the cognitive and the affective parts of our mental states, and while it certainly improves our current narrow interest-based stakeholder approaches to deal with ethical issues, it suffers still from too simple a conception of ethical values. The standard one-dimensional conception of values should be replaced by a multi-dimensional one, as represented in the metaphor/model of value-landscape. Research and data-input in value studies must avoid the values-as-truisms pitfall, and one must build on a multi-method approach which harvests data high and low, from conscious to sub-conscious levels, asking for more sophisticated and better linked research methods.

Care ethics will only work satisfactorily if the indeterminacies of values are fully recognized, and the multi-dimensionality of values is given space. But again, it is not enough to merely say it, we need to reflect this in our models, be the descriptive or normative. For this we need creativity. It is appealing to the holistic world view, and therefore I am inclined to call this effort an art. Artists capture this multi-level reality and this ambiguity and

indeterminacy quite intuitively in their art. Scientists need to do it based on explicit insights, deliberations, and dialogue. Whatever way we come to this art; it is worth our while.

References

- Bernard, Mark M., Gregory R. Maio, and James M. Olson. 2003. »Effects of introspection about reasons for values: extending research on values-as-truisms.« *Social Cognition* 21 (1): 1–25.
- Chang, Ruth. 2015. »Value incomparability and incommensurability.« In *The Oxford Handbook of Value Theory*, edited by Iwao Hirose, and Jonas Olson, 205–224. Oxford: Oxford University.
- Fischhoff, Baruch. (2000). »Value elicitation. Is there anything in there?« In *Judgment and Decision Making. An Interdisciplinary Reader*, edited by Terry Connolly, Hal R. Arkes, and Kenneth R. Hammond, 517–543. Cambridge: Cambridge University.
- Funtowicz, Silvio, and Jerry Ravetz. 1990. *Uncertainty and quality in science for policy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Funtowicz, Silvio, and Jerry Ravetz. 1993. »Science for the Post-Normal Age.« *Futures* 26 (6): 568–582.
- Godfray, Hugh Charles J., Paul Aveyard, Tara Garnett, Jim W. Hall, Timothy J. Key, Jamie Lorimer, Ray T. Pierrehumbert, Peter Scarborough, Marco Springman, and Susan A. Jebb. 2018. »Meat consumption, health, and the environment.« *Science* 361 (6399): eaam5324. <https://doi.org/10.1126/science.aam5324>.
- Hilgard, Ernest R. 1980. »The trilogy of mind. Cognition, affection, and conation.« *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 16 (2): 107–117.
- Jax, Kurt, Melania Calestani, Kai M.A. Chan, Uta Eser, Hans Keune, Barbara Muraca, Liz O’Brien, Thomas Potthast, Lieske Voget-Kleschin and Heidi Wittmer. 2018. »Caring for nature matters. A relational approach for understanding nature’s contributions to human well-being.« *Current opinion in environmental sustainability* 35: 22–29.
- Kaiser, Matthias. 1995. »The independence of scientific phenomena.« In *Theories and Models in Scientific Processes*, edited by Władysław Herfel, Ilkka Niiniluoto Krajewski, and Ryszard Wójcicki, 179–200. Amsterdam and Atlanta: Rodopi.

- Maio, Gregory R., and James M. Olson. 1998. »Values as truisms. Evidence and implications.« *Journal of Personality and Social Psychology* 74 (2): 294–311.
- Marteau, Theresa M. 2017. »Towards environmentally sustainable human behaviour. Targeting non-conscious and conscious processes for effective and acceptable policies.« *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 375: 20160371. <http://doi.org/10.1098/rsta.2016.0371>.
- Meisch, Simon, Roman Beck, and Thomas Potthast. December/2011. »Towards a pragmatically justified theory of values for governance.« Deliverable 3. EU-Project »The landscape and isobars of European Values in relation to science and new technology (Value Isobars)«.
- Page, Scott E. 2018. *The model thinker. What you need to know to make data work for you*. New York: Basic Books.
- Rittel, Horst, and Melvin Webber. 1974. »Dilemmas in a general theory of planning.« *Policy Sciences* 4 (2): 155–169.
- Saltelli, Andrea, Lorenzo Benini, Silvio Funtowicz, Mario Giampietro, Matthias Kaiser, Erik Reinert, and Jeroen van der Sluijs. 2020. »The technique is never neutral. How methodological choices condition the generation of narratives for sustainability.« *Environmental Science & Policy* 106: 87–98.
- Strack, Fritz, and Roland Deutsch. 2004. »Reflective and Impulsive Determinants of Social Behavior.« *Personality and Social Psychology Review* 8 (3): 220–247.
- University of Bergen. 2009. »Value Isobars. The landscape and isobars of European Values in relation to science and new technology.« <https://www.uib.no/en/svt/22774/value-isobars>.

»Da müssen wir eben etwas mehr mit dem Blinker arbeiten ...«

Thomas Drachenberg

Es war Sommer 1988 – die DDR begann bereits gehörig vom Kopfe her zu stinken – da machten wir (Helmut, Tom, Henning, Petra, Sebastian und ich) einen gemeinsamen Sommerurlaub in Polen – genauer: Eine Rundreise in der politisch und wirtschaftlich dahinsiechenden Volksrepublik Polen. Drei Westdeutsche und drei Ostdeutsche. Wir waren fast alle Studierende und nutzten die Besuchsstationen nach dem Wohn- und Aufenthaltsort von Freunden.

Tom und Helmut kamen – welcher Luxus für uns – mit einem schon damals sehr alten VW-Bus aus Freiburg/Br. über West-Berlin gefahren, hier stammte Henning her und wir anderen aus Ost-Berlin kamen dazu und trafen uns bei Freunden in Krakow (Krakau). Die Familie meines Vaters stammt von dort und es sind bis heute sehr intensive Kontakte geblieben. Die wunderschöne Stadt war damals noch von Nowa Huta zugepestet. Nowa Huta war damals ein riesiges Stahlwerk mit einer »sozialistischen« Planstadt, das heute überlegt sich zum Weltkulturerbe zusammen mit Eisenhüttenstadt (Stalinstadt) und Halle-Neustadt etc. zu bewerben.

Solche Fahrten waren beim gerontokratischen Politbüro der SED eigentlich nicht erwünscht. Wir brauchten eine »Einladung«, anhand derer dann die Volkspolizei im Berliner Friedrichshain prüfte, ob der oder die Einladende politisch im Sinne der Solidarnosc auffällig war. War dies nicht der Fall, dann konnten wir fahren. Unerwünscht waren auch persönliche Kontakte über den eisernen Vorhang im damals geteilten Deutschland hinweg – deshalb war das für uns alle umso spannender und aus westdeutscher und West-Berliner Sicht natürlich auch sehr exotisch.

Polen befand sich in dieser Zeit in einem für alle interessanten Verhältnis zwischen Protest, Lethargie und großer Armut: Alte Frauen mit Kopftuch verkauften auf der Straße kauernd rollenweise das knappe Klopapier, das aus westlicher Sicht vorbildlich aus Recyclingpapier bestand – aber in

Wirklichkeit den letzten A... rot machte. Die Solidarnosc war im verbotenen Zustand kurz davor das Land implodieren zu lassen und wie wir heute wissen, die DDR gleich mit...

Natürlich fuhren wir nach Auschwitz und sahen das Grauen der Nazizeit 1:1 an den originalen Gebäuden, während in der DDR diese in den frühen 1950er Jahren alle abgerissen wurden, um an die Stelle künstlerisch gestaltete Gedenkstätten mit ideologischem Blick zu bauen.

Und natürlich besuchten wir das Papstmuseum in Wadowice, dem Geburtsort von Johannes Paul II. in der Nähe von Krakau, das sich damals in der ehemaligen Wohnung der Wojtylas befand (mittlerweile erstreckt sich die Ausstellung über die gesamten vier Etagen des Hauses). Dort »bewunderten« wir unter anderem das Ski-Wachs des damals aktuellen Pontifex in Rom in der Vitrine.

Auf der nächsten Station in Warschau wohnten wir bei Freunden in einer in den 1950er Jahren erbauten palastartigen Wohnung der Nomenklatura, die reichhaltig mit Zimmern ausgestattet war. Die Putzfrau – was für ein Sakrileg in spätsozialistischen Zeiten der Aufhebung der »Ausbeutung des Menschen durch den Menschen« – putzte stoisch an unseren Bettenlagern auf der Erde vorbei. Wir mussten für die Nachbar*innen damals eine Zumutung gewesen sein, weil wir bis in den frühen Morgen auf dem großen Balkon mit Gitarre und Gesang feierten. Ich will es nicht beschwören, dass kein übermäßiger Alkoholgenuss dabei war. Apropos Alkohol: Der war damals rationiert und Wodka nur nach langem Anstehen zu bekommen. Auch wenn das in Polen nicht gerne gehört wird: die Russisch-Kenntnisse der Ostdeutschen halfen, um nicht bei der Suche nach dem »Stoff« auf eine Schlange vor dem Schuhladen zuzulaufen, weil man die Überschrift »Obuwie« nicht zu übersetzen wusste.

Nach Warschau ging es weiter ostwärts – bis an die Grenze zur damaligen Sowjetunion östlich von Bialystok. Dort suchten wir nach den Spuren jüdischer Vergangenheit, die uns gar nicht oder nur widerwillig gezeigt wurden und wir bemerkten, dass der VW-Bus mittlerweile zwei Defekte hatte: Die Schiebetür ging nicht mehr richtig zu, weil eine Schraube fehlte und das Bremslicht blieb dunkel. In unserem Übernachtungslager im Wald wurde es abends bereits dämmerig, während Tom begann das Handbuch: »Wie helfe ich mir selbst – mein VW-Bus« zu studieren.

Bei der Tür war der Fehler ziemlich schnell analysiert und wir fuhren die nächsten Tage immer die Werkzeugläden in den kleinen Städten an und radebrechten das aus dem Wörterbuch herausgesuchte Wort für »Schrauben«, das wie »Schruby« klang. Jedes Mal bekamen wir eine Holzkiste gereicht, die ein Sammelsurium dessen enthielt, was sonst noch so vorhanden und nicht einsortierbar war. Unsere Schraube war leider nicht dabei, sodass die Schiebetür eben zubleiben musste.

Das Problem mit dem Bremslicht hatte sich unwissentlich schon lange vorher angekündigt, und gipfelte in der pseudowissenschaftlichen Analyse von Tom, dass »die Polen immer zu stark auffuhren« wenn wir bremsen. Jetzt wurde uns im Wald bei Bialystok klar, dass es völlig normal ist aufzufahren, wenn jemand vor einem ohne Bremslicht fährt, und ohne es anzuzeigen plötzlich anhält.

Es wurde immer dunkler und der 17.8.1988 – Petras Geburtstag – neigte sich dem Ende zu. Tom schlug nach gründlichem Studium des ringgehefteten Reparaturwerkes und des Vergleiches mit seinem real existierenden Bus irgendwann das Buch zu – sah uns schon im Geburtstags-Kreis sitzen und schloss das Kapitel mit der Feststellung ab: »Ok – der Fehler ist nicht zu finden. Dann müssen wir eben etwas mehr beim Bremsen mit dem Blinker arbeiten.« Wie das in der Praxis aussah, daran kann ich mich beim besten Willen nicht mehr erinnern... aber es wurde für die nächsten Jahre bei uns zu einem geflügelten Wort: Sobald etwas nicht funktionierte und nicht so schnell reparierbar war, »musste man eben etwas mehr mit dem Blinker arbeiten.«

Wir sahen im Osten des Nachkriegspolens für uns damals völlig unbekannte wunderbare Wohnhäuser aus Holz, die farbig gestrichen waren. Ein viertel Jahr später beim Dia-Abend bei uns zu Hause im Ost-Berliner Friedrichshain stellten wir fest, dass der Fuji- und KODAK-Film das Blau sehr genau – bei Fuji zu strahlend und satt – wiedergab, während der ORWO Diafilm aus Wolfen die Farbanteile anders komponierte und die Häuser grün erscheinen ließ. Eine frühe Form der Bildmanipulation...

Vom orthodoxen und katholischen Bialystok schaukelten wir über die Masuren nach Gdansk (Danzig) und Sopot (Zoppot). Dabei gingen wir für unsere damaligen Verhältnisse sehr flapsig, aber souverän mit den wirtschaftlichen Verhältnissen um. So aßen wir in Zoppot in einem luxuriösen Restaurant an der Mole am Meer, das wir weder in Westdeutschland noch

in der DDR als Studierende hätten aufsuchen können. Das ältere Ehepaar, das uns in der Nähe von Zoppot für einige Nächte aufnahm, hätte sich diesen Besuch nur unter der Zusammenlegung vieler Monatsrenten leisten können. Der (schwarze) Kurs für die DDR-Mark lag bei 1:100, die D-Mark lag im Kurs zum Zloty bei 1:1000¹, entsprechend kostete uns das Essen nur wenige hundert Pfennige. Ich kann mich nicht mehr erinnern, wie wir die gemeinsame Reisekasse berechnet haben.

Apropos Essen gehen: Helmut war Vegetarier und wurde mit großem Mitleid von jeder Kellnerin angesehen, wenn uns strahlend verkündet wurde, dass es doch ausnahmsweise Fleisch auf der Speisekarte gab, was für den Nachweis großen Reichtums galt. Es war damals schlicht unverstündlich, warum das ein Ausländer ablehnt.

Auf dem Rückweg an der polnischen Ostsee entlang führte uns der Weg ein letztes Mal zu einem Soft-Eisladen. Hier muss das Wasser wohl verseucht gewesen sein – jedenfalls erwischte es mich und ich bekam einen horrenden Durchfall, der die Weiterfahrt zu unseren Freunden auf die Insel Rügen zu einem Abenteuer der Überlebenskunst machte. An der Grenze in Pomellen hatten wir uns getrennt und Tom fuhr über die rumpelnde und dunkle Autobahn, die sich noch im Originalzustand der späten 1930er Jahre befand, ins »rettende« West-Berlin direkt in eine Schrauber-Werkstatt nach Kreuzberg. Die Schraube für die Tür war dort vorhanden und das Problem mit dem Bremslicht war auch kein schwerwiegendes gewesen...

Warum schreibe ich das?

Für beide Teile – Ost und West sowie deutsch und polnisch – waren die Erfahrungen bei dieser Fahrt sehr wertvoll. Die gemeinsamen Erlebnisse haben Vorurteile erst gar nicht entstehen lassen und dienen zwischen uns bis heute als gute Grundlage für einen grobmaschigen aber dauerhaften Kontakt.

Warum kannten wir uns eigentlich?

Die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik und der DDR pflegten enge Beziehungen über die Trennung der innerdeutschen Grenze hinweg. Diese bezogen sich auch auf die Pfarrerrfamilien und zwischen Berlin-

¹ Ich kann aus der Erinnerung nicht mehr sagen, ob das ein »Schwarzkurs« war und der offizielle bei der Bank noch anders.

Johannisthal und Bielefeldt-Sennestadt und auch auf die Familien der Gemeinden. Die mindestens einmal jährlich stattfindenden Treffen fanden notgedrungen vor 1989 immer in Johannisthal statt. Legendär waren die von meinem Vater organisierten Fahrten u. a. in die Altmark, in den Harz, nach Erfurt usw. Das war für mich, der ich bis zur 7. Klasse den Westen zwischen »In West-Berlin steht der Türke nicht im Bus auf, wenn ich da reinkomme« (meine Großmutter) und der heilen Welt der Lila Kuh von Milka im West-Fernsehen kannte, eine große Erweiterung meines Denkens und meines Umfeldes. Nachhaltig mit gleichaltrigen Jugendlichen über das Leben beiderseits der Systemgrenze zu reden war sehr bereichernd für mein Urteilsvermögen und hat mir immens geholfen eine eigene Position zu finden. Das war angesichts der ideologischen Dauerbestrahlung in einer Diktatur wie der DDR sehr wertvoll. Umgekehrt muss es für Tom wertvoll gewesen sein, die an den Unis nicht leise Rhetorik der KPD/ML und vieler anderer ähnlicher Gruppen mit einer Verherrlichung des DDR-Modells gut durchdringen zu können.

Jetzt fehlt diesem Beitrag der wissenschaftliche Ertrag? Vielleicht mag folgendes als Versuch gelten: Mit dieser Erfahrung kann ich sagen, dass es gerade heute wichtig ist, durch den Austausch der Menschen immer auch die anderen Perspektiven kennenzulernen, um nicht auf Mythen hereinzufallen, die von irgendwelchen Troll-Nachrichten verbreitet werden. Wir haben damals dieses Modell mit viel Spaß ausprobiert!

**»Gemeinwohlorientierung
bedeutet für Wissenschaft auch,
sich intensiver um Nachhaltigkeitsthemen
zu kümmern.«**

Pothast, Thomas. 2022. »Wie nachhaltig soll Wissenschaft sein?« Interview von Christiane Schulzki-Haddouti. *VolkswagenStiftung*, 23. November 2022. <https://www.volkswagenstiftung.de/de/news/interview/wie-nachhaltig-sollen-die-wissenschaften-sein>.

Physik trifft Ethik

Eine Episode im Zeichen des Klimawandels

Heinz Clement

Das Anthropozän, ist es nicht das Zeitalter, in dem der Mensch sich die Erde untertan machte, sie grenzenlos ausbeutete und schließlich verwüstete? Hatte nicht schon 1972 der Club of Rome mit seinem Bericht über die *Grenzen des Wachstums* versucht, die Welt aus ihrem Konsumrausch wach zu rütteln? Und haben zu dieser Zeit nicht auch schon erste wissenschaftliche Studien darauf hingewiesen, dass das Klima unserer Erde mitnichten Gott gegeben ist, sondern durch des Menschen Tun verändert werden kann – nicht nur zum Guten, sondern leider auch zum Schlechten? Und dann kam 1986 auch noch Tschernobyl, die Reaktorkatastrophe – ein GAU, ein größter anzunehmender Unfall, der nach Expertenmeinung sich nur alle Millionen Jahre ereignen sollte und doch passierte, weil einige Ingenieure aus Übermut einen Testfall durchexerzieren wollten, menschliches Versagen, wie es bei derartigen Gelegenheiten oft dann nüchtern heißt.

In der Physik fühlten sich die Kernphysiker verantwortlich, zu dieser Katastrophe Stellung zu nehmen. Friedrich Gönnerwein, Gerhard Wagner und ich hielten zusammen mit der Radiologie Veranstaltungen in brechend vollen Hörsälen über die Folgen radioaktiver Strahlung ab und führten Messungen des radioaktiven Niederschlags auf öffentlichen Plätzen, vor allem Spielplätzen, durch. Aus dieser Herausforderung, Verantwortung zu übernehmen und Technikfolgenabschätzungen auch der Elite der nächsten Generation, den Studenten, nahe zu bringen, entstand unser Seminar »Energie und Umwelt«, in dem wir die Auswirkungen der weltweiten Energiegewinnung (physikalisch korrekter ausgedrückt: Energienutzung) auf unsere Umwelt diskutierten. Die Seminare waren aufgrund ihrer Aktualität heiß begehrt bei den Physikstudenten. Zurückblickend spielte Klimawandel in den Diskussionen noch keine große Rolle, vielmehr ging es vor allem um unmittelbare Auswirkungen der Verbrennung fossiler Energieträger auf die Wälder – Stichwort »saurer Regen« – und um die Endlichkeit fossiler Vorkommen im Erdboden. Bei den Kernkraftwerken ging es primär um

die Sorge, dass im Sommer die Flüsse aufgrund des benötigten Kühlwassers zu sehr aufgeheizt werden. Übrigens ein Problem, das sich in dem vom Klimawandel bereits gezeichneten Hitzesommer 2022 eindrucksvoll zurückmelden sollte und das zur Abschaltung vieler Kernkraftwerke in Frankreich führte.

Im Jahre 2001 verkündete die damalige Kultusministerin von Baden-Württemberg, Annette Schawan, dass zukünftige Lehramtskandidat*innen im Rahmen ihrer Ausbildung ein sogenanntes »Ethisch-Philosophisches Grundlagenstudium« benötigen. Dies war für uns das Signal, unser erfolgreiches Seminar auch für Studierende anderer Fachrichtungen zu öffnen und den Schulterschluss mit den Ethiker*innen der Universität zu wagen. Das Seminar hieß nun »Nachhaltige Energieversorgung – eine Herausforderung für Wissenschaft und Ethik«. Die Zusammenarbeit mit den Ethiker*innen erwies sich anfangs nicht nur als völlig neue Lebenserfahrung für uns, sondern auch als eine schiere Herausforderung bereits im Gebrauch der Sprache. Benutzten wir alle doch die gleichen Worte und Begriffe und meinten doch jeweils etwas völlig anderes. Hieß es bei uns Pragmatiker*innen, das Ziel erstrebenwerten Handelns sei doch zweifelsfrei, dass es zukünftigen Generationen mindestens genauso gut, wenn nicht besser gehen sollte als uns, so war das unter Ethiker*innen gar nicht so selbstverständlich. Und so mussten wir erst mal lernen, was Utilitarismus und andere philosophische Strömungen bedeuten und wie sie ethisch einzuordnen seien.

Doch dann kam Thomas Potthast, ein Ethiker, aufgewachsen in der Biologie, einer, der die Sprachen beider Welten, die der Naturwissenschaften und die der philosophischen Ethik beherrschte. Das Seminar blühte auf, geprägt von den Studierenden der verschiedensten Fachrichtungen, die alle ihre Ideen und Vorstellungen zur Zukunft unseres Planeten einbrachten. Aufgrund des hohen Andrangs der Studierenden, die an dem Seminar teilnehmen wollten, mussten wir zeitweise das Seminar in Parallelveranstaltungen anbieten.

Inzwischen war auch Josef Jochum, der Nachfolger von Gerhard Wagner in der Experimentalphysik und begeisterter Radfahrer, zum Seminar gestoßen und hat es mit allerlei kniffligen Fragen und Denksportaufgaben bereichert – wie etwa dieser hier:

Wer bedingt eine höhere Emission von Treibhausgasen, derjenige, der täglich mit dem Auto zur Arbeit fährt und sich abends hauptsächlich vegetarisch ernährt, oder derjenige, der täglich mit dem Fahrrad zur Arbeit fährt, sich dann aber zuhause ein köstliches Rindersteak gönnt?

Dem*der werten Leser*in sei es überlassen, dieses Szenario nachzurechnen. Wie das Beispiel zeigt, war es unser primäres Ziel, im Seminar weniger hochtrabende philosophische Erkenntnisse zu vermitteln, sondern praktisches Wissen, das man im täglichen Leben anwenden kann.

Nachdem wir zunächst die Stadtwerke als Sponsor gewinnen konnten, wurde flankierend zu diesem Seminar 2011 der jährliche Nachhaltigkeitspreis der Universität für Abschlussarbeiten an der Uni Tübingen eingeführt, die den Nachhaltigkeitsaspekt in ihrer Arbeit besonders beinhalten. Die Preise werden seitdem jährlich bei einem Festakt der Universität im Rahmen der *Sustainability Lecture* verliehen.

Auch bei Studium-Generale-Veranstaltungen, sowie Kinder- und Seniorenuniversität bemühten wir uns, den Nachhaltigkeitsgedanken und die Sorge um den Klimawandel einem breiten Publikum näher zu bringen. Die Hörsäle waren zwar brechend voll, doch konnten wir auch die Hörer*innen von der Notwendigkeit überzeugen, dass jede einzelne Person gefordert ist, die Ursachen des Klimawandels wirksam zu bekämpfen? Blickt man auf die Dächer der hoch gebildeten Universitätsstadt Tübingen, kann man daran Zweifel hegen. Nur ein kleiner Bruchteil der Dächer Tübingens ist inzwischen mit Photovoltaik bedeckt – wo doch jeder sich leicht ausrechnen kann, dass eine Photovoltaikanlage mit 8 kW elektrischer Leistung (Reihenhausdach) 10 Tonnen CO₂ aus der Stromproduktion mit Kohle einspart, d. h. genau so viel, wie jede*r Bürger*in in Deutschland im Mittel (direkt oder indirekt) in die Atmosphäre emittiert und damit den Klimawandel anheizt! Warum haben wir mehr als 20 Jahre verloren, unsere Energieversorgung auf erneuerbare und klimaneutrale Energieträger umzustellen, wo doch Wissenschaft und Technik uns inzwischen die Instrumente dazu bereitgestellt haben? Fällt einem da nicht zwangsläufig Albert Einstein ein, der einst gesagt haben soll: »Es gibt nur zwei Dinge, die sind unendlich, das Universum und die menschliche Dummheit ...« (Forum-Einstein n. d.)?

Wie bei all den vielen Wissenschaftskolleg*innen, die unermüdlich vor den Gefahren des aufziehenden Klimawandels warnen, müssen auch wir eine gewisse Ernüchterung über die Wirkung unserer Aufklärungsarbeit auf die Mitbürger*innen eingestehen. Den Stein der Weisen, wie man jemanden wirksam von sachlichen Notwendigkeiten überzeugen und zum entsprechenden Handeln bewegen kann, haben wir leider auch nicht gefunden. Offenbar ist die Problematik für viele noch zeitlich zu weit entfernt, als dass man sich ernsthaft darüber Sorgen machen müsste — in der beschwichtigenden Hoffnung, dass unsere Enkel schon wieder richten werden, was wir mit unserem Lebensstil der Natur angetan haben.

Doch Aufgeben ist in einer derartigen Situation unverantwortlich. Es bleibt uns zumindest die Hoffnung, dass die vielen Studierenden unseres Seminars als Multiplikator*innen bei der Erziehung der nächsten Generation auftreten und die ethisch-moralische Verantwortung übernehmen werden, auf eine Zukunft unseres Planeten hinzuwirken, in der die Symbiose mit der Natur wieder gelingt. Uns Lehrenden jedenfalls hat es viel Freude bereitet, physikalische und ethische Belange miteinander zu verknüpfen — und das bei einem Thema, das unser aller Zukunft noch tief berühren wird.

Literatur

Forum-Einstein. n. d. »Zitate.« Zugriff am 21. Dezember 2022.

<https://www.forum-einstein.org/zitate.htm>.

Donella Meadows, Dennis Meadows, Jørgen Randers und William W.

Behrens III. 1972. *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Übersetzt von Hans-Dieter Heck. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Nachhaltigkeit, Digitalisierung und Veganismus

Alles gut in der Hochschullehre?

Petra Michel-Fabian

Wenn zeitkritische, wichtige und ethisch relevante Themen wie Nachhaltigkeit, Digitalisierung und Veganismus in Form von Seminaren oder Vorlesungen Einzug in die Hochschullehre finden, dann gilt das Curriculum als gut, dann gelten die Studierenden als gut ausgebildet, dann haben die Lehrenden eine gute Lehrentscheidung getroffen. Und wenn wir in die Seminar- und Vorlesungslandschaft Deutschlands schauen, stellen wir fest, dass solche Themen fester Bestandteil an Universitäten und Hochschulen sind. Ist also alles gut in der Hochschullehre?

An der Tatsache, dass diese Themen an Hochschulen mittlerweile flächendeckend gelehrt werden, kann leider nicht abgelesen werden, dass damit alles gut ist – auch wenn man »alles« auf diese Themenbereiche beschränkt. Mein Beitrag bricht sich am Begriff des Guten: Wann ist Hochschullehre gut? Um gute Hochschullehre anzubieten, reicht es nicht aus, aktuelle oder brisante Themen in Veranstaltungen zu übersetzen. Natürlich kommt es auch darauf an, welche Inhalte in welcher Form von wem zu welchem Zweck gelehrt werden, sowie welche Inhalte und welche Formen warum mit welchem Schwerpunktsetzungen oder überhaupt nicht gelehrt werden.

Wer möchte, kann sich an dieser Stelle empören und auf die Forschungsfreiheit nach Art. 5 Abs. 3 GG beziehen: »Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei.« So weit, so gut. Dabei sind Freiheit und Beliebigkeit keine Synonyme, sondern in dieser Hinsicht eher Antonyme. Hochschullehre ist nicht automatisch gut, wenn sie beliebig ist, sondern im Gegenteil. Hochschullehre muss sich im Hinblick auf Art. 5 Abs. 3 GG besonders ausweisen: »Die Freiheit der Lehre entbindet nicht von der Treue zur Verfassung.« Eine gute Lehre im juristischen Sinn zeichnet sich unter anderem auch dadurch aus, dass sie zeigen kann, dass mit ihr weder die Menschenwürde noch Grundrechte verletzt werden. Für eine gute

Lehre im ethischen Sinn reicht das allerdings nicht aus.¹ Wann ist dann aber Lehre innerhalb der Hochschule ethisch gut? Kann oder soll sie das überhaupt sein?

Die Frage, ob Hochschullehre ethisch gut sein *soll*, ist meines Erachtens schnell beantwortet: Ja. Denn alleine schon, sich das Gegenteil vorzustellen, also dass Hochschullehre ethisch schlecht sein soll, oder dass sie nicht ethisch gut sein muss, führt in eine Beliebigkeit und Willkür, die man nicht nur aus wissenschaftlicher Sicht abzulehnen hat.

Die Frage, ob Hochschullehre ethisch gut sein *kann*, kann ich ebenso schnell beantworten: Ja. Die Begründung ist etwas aufwändiger, ich skizziere hier zwei Zugänge mit unterschiedlichen Startpunkten. Der erste Startpunkt liegt innerhalb der Ethik als Wissenschaftsdisziplin und der zweite Startpunkt liegt in der Hochschuldidaktik. Beide fordern Hochschullehre zur ethischen Legitimation heraus.

Was heißt das überhaupt: ethisch gut?

Zunächst grenze ich »ethisch gut« gegen »moralisch gut« ab. Unter Moral verstehe ich hier all das, von dem eine Einzelperson oder Gruppen von Menschen denken, es sei gut zu tun, zu sein oder es sei gut, bestimmte Ziele zu erreichen. Moral ist zunächst subjekt-, zeit- und kulturabhängig. An der Tatsache, dass ich selbst von der Güte meiner Moral überzeugt bin, können andere Personen nicht ablesen, ob sie auch in einem übergeordneten Sinn gut ist. Die Ethik versucht deshalb, Moralaussagen zu objektivieren oder zumindest intersubjektiv einsehbar zu machen.

Wenn wir ganz allgemein sagen, die Ethik als wissenschaftliche Disziplin reflektiert auf die unterschiedlichen Moralen und Ansprüche an Moral, dann benötigt man zunächst eine beschreibende Ebene, die systematisch sauber und ohne zu diskriminieren die zu beurteilenden Moralen offenlegt, eine *deskriptive Ethik*. Man kann ethikrelevante Fragen in unterschiedlichen Bereichen zusammenfassen, daraus entstehen unterschiedliche *Bindestrich-Ethiken oder Bereichsethiken*, wie z. B. die Technik-Ethik. Die darin enthaltenen, spezifischen, handlungsanleitenden Fragen benötigen ihrerseits ein

¹ Unter anderem aus dem Grund, dass das positive Recht, also sämtliche geltende Gesetze und Vorschriften, keinen Anspruch an ethische Richtigkeit stellt, sondern höchstens auf politisch-demokratische und rechtlich-prozedurale Richtigkeit. Es liegt auf der Hand, dass das nicht immer deckungsgleich ist.

Instrument, an dem die Güte der Antworten oder der Handlungsanleitungen gemessen werden kann, die *normativen Ethiken*. Diese wiederum dürfen ihrerseits nicht beliebig oder willkürlich formuliert werden, sondern unterliegen wissenschaftlichen Kriterien in der Verwendung der Begriffe oder auch in der Logik ihrer Argumentationen. Das Bearbeiten solcher Dinge kann man dem Bereich der *Metaethik* zuordnen.

Diese vier Ebenen auf das Label »ethisch gut« zu übertragen, bedeutet, den Erkenntnissen und Ansprüchen aller vier Ebenen zu genügen. Das Handbuch Ethik (Düwell, Hübenthal und Werner 2011) zählt alleine dreizehn Hauptrichtungen normativer Ethiken auf, die ihrerseits weitere Unteransätze aufweisen.

Sobald ich also in meiner Hochschullehre eine dieser normativen Ethiken als Beurteilungsmaßstab auswähle, vielleicht weil ich mich damit besonders intensiv beschäftigt habe oder weil sie besonders gut von Nicht-Philosoph*innen verstanden werden kann, diskriminiere² ich alle anderen Ansätze. So beeinflusse ich die »Hochschulbotschaft«, also eine als wissenschaftlich gelabelte Erkenntnis sowie Handlungsanleitung, die an einer Hochschule generiert und gelehrt wird, in eine zunächst subjektiv gesetzte Richtung. Dies sollte besonders sorgfältig transparent gemacht und begründet werden.

Tabelle 1 zeigt, in welche Richtungen ich denke, wenn ich über ethisch Gutes spreche. Ethisch gut im wissenschaftlichen Sinne ist es, die Bedingungen der vier Ebenen der Ethik als Wissenschaftsdisziplin gleichermaßen und gleichzeitig zu berücksichtigen. Das bedeutet, sich für die empirische Richtigkeit verantwortlich zu zeigen *und* aktiv ethikrelevante Situationen sowie Handlungsalternativen zu suchen *und* möglichst anhand universeller oder intersubjektiv gültiger Wertmaßstäbe die beste Handlungsalternative zu beurteilen *und* metaethische Kriterien wie Logik oder Begriffe sprachanalytisch sauber zu verwenden.

² Diskriminieren ist hier nicht im moralischen Sinn, sondern im empirischen Sinne in Bezug auf die Gesamtmenge verwendet: Das wissentliche Nicht-Betrachten oder Nicht-Berücksichtigen von möglichen Alternativen.

Tabelle 1. Systematik der Ethik als Wissenschaftsdisziplin mit Beispielen für »ethisch gut« und »ethisch schlecht« aus wissenschaftlicher Sicht (eigene Darstellung)

	ethisch gut	ethisch schlecht
Deskriptive Ethik	Fakten ³ , Rahmenbedingungen, Ist-Zustände, Prognosen u. ä. wissenschaftlich korrekt erfassen und darstellen empirische Richtigkeit des Ist-Zustandes	z. B. Behauptungen nicht belegen, Verzerrungen in der Datengrundlage
Bereichsethiken	einerseits das umfassende Wahrnehmen von ethisch relevanten Fragen und Entscheidungssituationen im jeweiligen Bereich, andererseits das sorgfältige Bewerten von Handlungsalternativen. Soll-Zustand in der Praxis festlegen	z. B. Ignorieren von anstrengenden, nicht gewünschten Fragen, Totschlagargumente, strategisches Platzieren von Alternativen; Seins-Sollens-Fehlschluss
Normative Ethiken	Streben nach universeller Gültigkeit oder intersubjektivierbarkeit; Bedingungen ethischer Gütekriterien <i>wissenschaftliche Begründung von Soll-Zuständen</i>	z. B. normativistischer Fehlschluss, Intransparenz, Autoritarismus, Paternalismus, Beliebigkeit, Willkür
Metaethik	Begriffe reflektiert verwenden, Aussagen müssen den Gesetzen der Logik entsprechen u. a. wissenschaftliche Instrumente zur Arbeit mit Begriffen, Modellen, Theorien	z. B. willkürlich definierte Begriffe, strategische Aussagen ohne logischen Zusammenhang

³ Als »Fakten« auf der Ebene der deskriptiven Ethik können beispielsweise auch Wertvorstellungen von Personen und Gruppen oder geltende Normen beschrieben werden. Hierbei geht es dann um die Richtigkeit der Beschreibung im empirischen Sinne, nicht um deren universelle Gültigkeit oder ethische Güte.

Die ethische Güte(lücke)

Ethisch Schlechtes entsteht nach dieser Lesart immer dann, wenn gegen diese Bedingungen (vgl. Tabelle 1) verstoßen wird. Schlecht und deshalb abzulehnen ist es beispielsweise, wenn sich jemand weigert, seine*ihre Behauptungen zu belegen, *oder* aus dem was ist das ethisch Gesollte ableitet *oder* ohne weitere Begründung postuliert, was gut ist *oder* zentrale Begriffe willkürlich definiert.

Etwas umgangssprachlicher könnte man sagen, dass ethische Güte sehr voraussetzungsreich und wahrscheinlich auch richtig anstrengend ist, weil sämtliche dieser Bedingungen aus Tabelle 1 erfüllt sein müssen. Und dort sind noch nicht mal alle möglichen oder denkbaren Bedingungen aufgeführt. Verstößt man gegen nur eine diese Bedingungen, führt das zu einer ethischen Gütelücke. Jetzt können wir uns gerne darüber streiten, ob eine kleine Gütelücke (wann wäre eine solche klein?) schon zum Prädikat »ethisch schlecht« führt. Ich kann mich hier auf das Bild einer ethischen Güte-Achse einlassen, an einem Ende steht »ethisch schlecht« und am anderen Ende steht »ethisch gut«.

Es geht mir hier vielmehr darum, dass diejenigen, die von Etwas behaupten, es sei ethisch gut, diese Bedingungen kennen sollten und, wenn sie dagegen verstoßen, beweisen können sollten, dass es keine bessere Alternative gibt. Oder andersherum ausgedrückt: Wenn ich ethische Güte behauptete, muss ich dies anhand solcher Bedingungen, wie in Tabelle 1 aufgeführt, begründen können.

Die ethische Güte von Themen wie Nachhaltigkeit, Digitalisierung oder Veganismus bemisst sich also weniger an ihrer Dringlichkeit,⁴ sondern daran, welches Wissen (nicht) transportiert wird, ob dieses Wissen empirisch richtig ist, daran, welche Handlungsalternativen (nicht) betrachtet werden, daran, welche Beurteilungsmaßstäbe dabei (k)eine Rolle spielen sowie daran, ob diese Themen logisch und sprachanalytisch sauber gelehrt werden.

Fachliche Lehrinhalte ethisch legitimieren

In diesem Kapitel ist es nun die Aufgabe, das Reflexionsschema aus Tabelle 1 etwas konkreter auf den Titel dieses Essays zu beziehen. Wenn

⁴ Das entspräche eher Klugheitsargumenten.

Nachhaltigkeit, Digitalisierung oder auch Veganismus an Hochschulen gelehrt werden, dann bemisst sich deren ethische Güte auch an den Bedingungen, die aus den einzelnen Ebenen der Ethik abgeleitet werden können. In der folgenden Tabelle 2 dekliniere ich das am Beispiel der Nachhaltigkeit durch, so ergeben sich Testfragen, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern illustrierenden Charakter haben.

Beim ethischen Reflektieren einer vorhandenen Lehrveranstaltung kommt es auf der ersten Ebene (Beschreiben des Ist-Zustands der Nachhaltigkeitslehre) darauf an, dass man sorgfältig beschreibt, was man vorfindet, und dass man ebenso sorgfältig beschreibt, was sonst noch möglich gewesen wäre. Wichtig bei einer ethischen Reflexion ist es, die jeweils zugrunde liegenden Begründungen zu beschreiben.

Auf der Ebene der Nachhaltigkeits-Ethik geht es dann konkret um das Zusammentragen von ethisch relevanten Fragen innerhalb des Lehrthemas. Auch hier geht es darum, möglichst umfassend die in der Fachwelt vorhandenen und diskutierten ethischen Aspekte zusammenzustellen.

Nachhaltigkeit in der Hochschullehre wird dann ethisch legitimiert, wenn ihre Inhalte, aber auch Formalia im Rahmen einer Lehrveranstaltung, solchen Ansprüchen genügen, wie sie in den normativen Ethiken formuliert werden.

Deutlich wird auch, dass Tabelle 2 nicht linear durchlaufen wird, sondern dass das ethische Urteil, nämlich »das ist eine ethisch legitimierte Nachhaltigkeitslehre in der Hochschule« nur in einer Bewegung zwischen den Ebenen, im Hin-und-Her-Mäandern in einem positiven Sinne, entstehen kann.

Ist also, gemessen an diesem systematischen Maßstab, wirklich alles gut in der Nachhaltigkeitslehre? Das kann und will ich nicht für die gesamte Hochschullandschaft in Deutschland beantworten.

Andererseits kennen wir wahrscheinlich alle aus unser eigenen Lehre Situationen, die wir nicht als ethisch gut im Sinne der Tabellen 1 und 2 deklarieren würden. Beispielsweise, wenn wir in zu kurzer Zeit ein Seminar auf die Beine stellen müssen oder wenn Studierende innerhalb eines limitierten Zeitfensters praxistaugliche Ergebnisse liefern müssen. Zeitknappheit führt zwangsläufig zu Ungenauigkeiten, zu Verzerrungen in der Datengrundlage, zu pragmatischen Lösungen in der Auswahl von Lehrgegenständen oder zu eindimensionalen Bewertungsgrundlagen. So

produzierte Ergebnisse sind nur zufällig ethisch gut. Es kommt also nicht nur auf die richtig gelehrt ethischen Aspekte der jeweiligen Fachdisziplin an, sondern mindestens genauso auf eine im ethischen Sinne gut konzipierte, durchgeführte, reflektierte und im besten Fall evaluierte Lehre.

Tabelle 2. Frageraster zur wissenschaftlich-ethischen Legitimation von Nachhaltigkeitslehre an Hochschulen (eigene Darstellung)

Deskriptive Ethik	<p>Welches Verständnis von Nachhaltigkeit in deskriptiver und normativer Hinsicht wird gelehrt? Welche gibt es noch und werden diese zusätzlich gelehrt?</p> <p>Welche Richtungen oder gar Ergebnisse werden von wem warum vorgegeben?</p> <p>In welchen Vorlesungen oder Seminaren spielt Nachhaltigkeit (k)eine Rolle?</p> <p>Welche Argumente werden jeweils vorgebracht?</p> <p>Welche Bewertungsmaßstäbe innerhalb der Nachhaltigkeitskonzeptionen werden warum (nicht) vermittelt?</p> <p>Beschreiben des Ist-Zustands der Nachhaltigkeitslehre</p>
Nachhaltigkeits-Ethik	<p>Gibt es eine umfassende Darstellung zumindest der zentralen, ethisch relevanten Fragen der Nachhaltigkeit in den Vorlesungen und Seminaren?</p> <p>Gibt es eine umfassende Darstellung zumindest der zentralen ethischen Beurteilungsmaßstäbe der zugrundeliegenden Nachhaltigkeitsmodelle?</p> <p>Wie wird mit bekannten (Sein-Sollens-)Fehlschlüssen in Bezug auf die Nachhaltigkeit umgegangen?</p> <p>Erarbeiten eines ethischen Soll-Zustands der Nachhaltigkeitslehre</p>
Normative Ethiken	<p>Welche Hinweise geben die verschiedenen, normativen Ethiken für die Beantwortung der ethisch relevanten Fragen in der Nachhaltigkeitslehre? Welche normativen Bedingungen sind an eine ethisch gute Nachhaltigkeitslehre geknüpft?</p> <p>Legitimieren von Inhalten und Prozessen der Nachhaltigkeitslehre</p>
Metaethik	<p>Welche Verwendungen des Begriffs Nachhaltigkeit sind (nicht) gut? Wo gibt es Widersprüche, Inkonsistenzen? Gilt in Bezug auf die Nachhaltigkeit die Konvergenzhypothese?</p> <p>Aufstellen von Metakriterien zum wissenschaftlichen Überprüfen von Begründungen einer ethisch guten Nachhaltigkeitslehre</p>

Es sollte also mindestens zwei Diskussionen einer ethisch guten Hochschullehre geben: Inhaltlich müssen ethische Aspekte des jeweiligen Faches umfangreich wissenschaftlich reflektiert und legitimiert werden. Die zweite

Diskussion sollte sich um das Lehrhandeln und seine Rahmenbedingungen drehen. Hier kann eine Landkarte der ethisch guten Hochschullehre unterstützen.

Hochschuldidaktische Umsetzung ethisch legitimieren

In einem Workshop an der FH Münster 2022 hat Dietrich einen weiteren Zugang vorgeschlagen, sich lehrethischen Fragen zu nähern (2022). Sie nutzt dazu sechs Frageperspektiven zur Lehre: Wer soll wozu was wie lehren und lernen?

Diese Ein-Satz-Frage umfasst sämtliche Teilfragen, die auf der Ebene der Lehr-Ethik als Bereichsethik (vgl. Tabelle 1) gestellt werden sollten.

In einer gemeinsam entwickelten *Landkarte einer ethisch guten Lehre* wurden diese sechs Teilfragen zu »Regionen« der Landkarte zusammengestellt. Das Ablesen der ethischen Bedingungen für einzelne Orte innerhalb dieser Regionen ergibt sich aus der Überlagerung mit vier Layern ethischer mittlerer Prinzipien⁵, nämlich Autonomie, Nichtschaden, Wohltun und Gerechtigkeit. Wobei *prima facie* innerhalb eines Ortes der Landkarte keines dieser mittleren Prinzipien abgestuft oder willkürlich ausgeklammert werden darf.

Abbildung 1 zeigt einen Auszug aus der 2022 erarbeiteten Landkarte.⁶ Es ist klar, dass sie weiter diskutiert, differenziert und hinsichtlich ihrer Praktikabilität überprüft werden muss. Überträgt man jedoch die sich daraus ergebenden Ansprüche auf eine ethisch gute Hochschullehre, werden viele Dinge auf einen Blick klar: Bei jeder kleinen, mittleren und weitreichenden Entscheidung in Bezug auf die Hochschullehre sollte eine ethisch gut begründbare Alternative gewählt werden. So ist z. B. in Bezug auf das WIE oder die Methodenfrage, also welche Lehr-Lern-Methode ethisch gut ist, zu antworten.

⁵ Auch »Prinzipien mittlerer Reichweite« genannt; vgl. Beauchamp und Childress 2019.

⁶ Mit solchen Ethik-Matrizes wird schon seit Längerem auch außerhalb der Biomedizin gearbeitet, vgl. z. B. Mepham 2000.

Autonomie-Nichtschaden-Wohltun-Gerechtigkeit	
WER	Beispielort „Menschenbild“: Welche Menschenbilder Lehrender/ Lernender sind ethisch gut?
SOLL	Beispielort „Freiwilligkeit“: Was ist ein gutes Verhältnis zwischen Curriculum und Freiwilligkeit?
WOZU	Beispielort „Partizipation“: Wann ist das Festlegen von Zielen ethisch gut?
WAS	Beispielort „Selektion“: Welche Auswahl von Lernthemen ist ethisch gut?
WIE	Beispielort „Prüfen“: Wann sind Prüfmethode ethisch gut?
LEHREN u. LERNEN	Beispielort „Mindset“: Was ist ein ethisch gutes Austarieren von Lehr- und Lern-Einstellungen?

Abbildung 1: Landkarte der Lehr-Ethik (Auszug); Matrix aus WER-SOLL-WOZU-WAS-WIE LEHREN und LERNEN jeweils verschnitten mit den mittleren ethischen Prinzipien Autonomie, Nichtschaden, Wohltun und Gerechtigkeit; weiße Felder repräsentieren beispielhaft einzelne »Orte« der Landkarte (Ergebnis des Workshops am 7.2.2022; eigene Darstellung)⁷

⁷ Online-Workshop »Ethik (in) der Lehre – Landkarte einer ethisch guten Lehre«, des hochschulübergreifenden Netzwerks LehrEthik, EvH RWL Bochum in Kooperation mit der FH Münster, am 07. Februar 2022.

Diejenige Methode ist ethisch gut, die

1. die Autonomie der Betroffenen berücksichtigt; also beispielsweise wenn die Lehrenden den Studierenden die Möglichkeit geben, den Hintergrund, Zweck und Ziel der Lehrmethode zu verstehen, so dass sie wirklich freiwillig, selbstbestimmt und ohne Zwang oder Überredung der Methode zustimmen können *und*
2. keinen körperlichen, psychischen oder anderen Schaden verursacht; also beispielweise, wenn Lehrmethoden in Kunst oder Musik psychisch sensibel mit den Lernenden umgehen *und*
3. den Lehrenden und Lernenden wohltut; wenn also beispielweise klar gemacht wird, auf welche Weise die gewählte Methode welche Kompetenzen unterstützt, und wie diese sich wiederum auf das spätere professionelle Handeln auswirkt *und*
4. unterschiedliche Voraussetzungen der Lehrenden und Lernenden fair ausgleicht; also beispielweise, wenn die verschiedenen Lernkanäle, also Lesen, Hören, Sehen, Diskutieren, selber Tun, gleichermaßen berücksichtigt, zur Verfügung gestellt und bedient werden.

Fazit

Eine Hochschullehre, die so zeitkritische, wichtige und ethikrelevante Themen wie Nachhaltigkeit, Digitalisierung und Veganismus im Portfolio führt, muss sich ihrerseits anhand ethischer Kriterien legitimieren, möchte sie als ethisch gut gelten. Ich habe hier gezeigt, dass das möglich und voraussetzungsreich ist. Die Voraussetzungen ergeben sich zum einen aus Prüfkriterien aus Sicht der Ethik als wissenschaftliche Disziplin sowie zum zweiten aus Prüfkriterien aus Sicht der Hochschuldidaktik als ethisch relevante Disziplin. Eine ethisch gute Hochschullehre sollte zeigen können, a) dass fachlichen Inhalte der Nachhaltigkeit, Digitalisierung und Veganismus wissenschaftlich-ethisch legitimiert wurden, *und* b) dass die hochschuldidaktischen Entscheidungen bei der Konzeption und Durchführung der Module zumindest anhand der mittleren Prinzipien ethisch legitimierbar sind.

Literatur

- Beauchamp, Tom L. und James F. Childress. 2019. *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University.
- Dietrich, Julia. 2022. *Ideen zu einer ›Landkarte‹ einer Hochschullehreethik*. Impulsreferat zum Online-Workshop ›Ethik (in) der Lehre – Landkarte einer ethisch guten Lehre‹ des hochschulübergreifenden Netzwerks LehrEthik. 07. Februar 2022.
- Düwell, Marcus, Christoph Hübenthal und Micha H. Werner, Hrsg. 2011. *Handbuch Ethik*. Stuttgart: J. B. Metzler und Carl Ernst Poeschel.
- Mepham, Ben. 2000. »A framework for the ethical analysis of Novel Foods. The Ethical Matrix.« *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 12 (2): 165–176.

Gutes tun und darüber reden – über Service Learning und ethische Reflexion im Diskurs

Das Beispiel Umwelt und Nachhaltigkeit

Barbara Skorupinski

Engagement und ethische Reflexion – zwei Seiten einer Medaille

Service Learning kann mit »Lernen durch gesellschaftliches Engagement« übersetzt werden und besteht aus den zwei Komponenten »Service« und »Learning«. »Service« verweist darauf, dass sich Studierende ehrenamtlich in zivilgesellschaftlichen Institutionen und Vereinen einsetzen. Sie arbeiten mit an der Lösung realer Probleme. Die »Learning«-Komponente betrifft die akademische Rückbindung der gemachten Erfahrungen im Rahmen theoretisch angeleiteter Reflexion.

Service Learning ist abzugrenzen von anderen studentischen Tätigkeiten mit Realitätsbezug; der gemeinnützigen Arbeit, dem Praktikum und der Feldforschung. Nur beim Service Learning sind die akademischen Inhalte, die Aktivitäten der Studierenden sowie eine reflexive Komponente und die zivilgesellschaftlichen Institutionen als Kooperationspartner konzeptionell miteinander integriert.

Sowohl die mit Service Learning verbundenen Ziele als auch die Einsatzbereiche der ehrenamtlich Engagierten führen in den Gegenstandsreich der Ethik. Service Learning soll der Wertbildung dienen, Handlungsdispositionen wie Toleranz, Solidarität, Verständnis für soziale Gerechtigkeit und Übernahme sozialer Verantwortung sollen entwickelt und gestärkt werden. Vorurteile sollen abgebaut und ein Beitrag zu demokratischer Bildung geleistet werden (Reinders 2016, 69–82).

Zivilgesellschaftliches Engagement setzt immer auch Vorstellungen von Gerechtigkeit und von einem guten Leben voraus, für das man sich einsetzt. Freiwillige in Initiativen und Vereinen leisten ihren Beitrag zur Gestaltbarkeit der Gesellschaft, sie bringen dabei ihre Werthaltungen mit.

Diskussionen über die Rolle der Zivilgesellschaft, über die Verantwortung Einzelner, von Verbänden und Parteien, führen notwendig auf ethische Fragen. Service Learning eröffnet zahlreiche Möglichkeiten, moralische Erfahrungen zu machen und diese strebensethisch und sollensethisch zu reflektieren.

Reflexion ist eines der Kernelemente von Service Learning und wird neben Realitätsbezug und Reziprozität (Studierende und Unterstützte begegnen sich auf Augenhöhe) als drittes didaktisches Grundprinzip von Service Learning bestimmt (Reinders 2016, 27). Im Reflexionsprozess werden die im zivilgesellschaftlichen Engagement gemachten Erfahrungen theoretisch kontextualisiert und daraufhin theoriegeleitet bewertet, was zur Eröffnung neuer Handlungsoptionen führt (Reinders 2016, 44–45). Die methodisch angeleitete Reflexion ist eine Gelingensbedingung für Service Learning und gemäß Hurd (2006, zitiert nach Reinders 2016, 29, Hervorhebung im Original) kommt der ethischen Reflexion hier eine zentrale Rolle zu:

As pedagogy, service learning emphasizes *meaningful* student learning through applied, active, project-based learning that draws on multiple knowledge sources (academic, student knowledge and experience, and community knowledge) and provides students with ample opportunities for ethical and critical reflection and practice.

»Machen ist wie wollen, nur krasser« –
Engagement im Bereich Umwelt & Nachhaltigkeit

An der Universität Freiburg ist der Bereich Nachhaltigkeit & Umwelt – neben Migration & Interkulturalität, Digitalisierung sowie Demokratiebildung – eines von vier Einsatzfeldern im Service Learning. Innerhalb des Einsatzfeldes »Nachhaltigkeit & Umwelt« stehen sehr verschiedene ehrenamtliche Tätigkeiten zur Auswahl, z. B.:

- Am Ökoinstitut e.V. unterstützen die Service Learning-Studierenden¹ die Arbeiten im Bereich »Nachhaltiger Chemie« durch gezielte Recherchen zu verschiedenen Themen hormonell wirksamer Substanzen in Kosmetik, die aktuelle Häufigkeit von Vergiftungsfällen und das Vorkommen von Problemstoffen in Erzeugnissen. Sie nutzen verschiedene Methoden der Feldforschung und der Recherche und lernen empfehlenswerte Alternativen kennen.
- Die Ökostation bietet als außerschulischer Lernort vielfältige Möglichkeiten, Natur und Umwelt praktisch kennenzulernen. In der Ökostation werden Veranstaltungsreihen, Seminare und Workshops für die Öffentlichkeit durchgeführt sowie Projekte zur Umweltbildung und nachhaltigen Entwicklung konzipiert. Dabei dient der Garten, als »Grünes Klassenzimmer«, um Besucher*innen das Thema Biodiversität zu vermitteln. Dieser Garten wird von einer freiwilligen Garten-Gruppe betreut, die SL-Studierende wirken an der Pflege des Gartens und an der Vorbereitung von Veranstaltungen mit.
- Im Ernährungsrat Freiburg e.V. unterstützen SL-Studierende ein Forum, in dem sich Akteur*innen des Ernährungssystems von Landwirtschaft, Verarbeitung und Handel, bis zu Gastronomie, Verwaltung/Politik und der Zivilgesellschaft zusammentun, um lokale Strukturen für eine stärkere Versorgung mit nachhaltigen und in der Region hergestellten Lebensmitteln zu schaffen. Sie unterstützen die Organisation von Veranstaltungen, bereiten Informationen auf und führen Veranstaltungen und Aktionen durch.

Leitperspektive Bildung für Nachhaltige Entwicklung

Nachhaltigkeit bzw. Bildung für Nachhaltige Entwicklung (BNE) ist auch ein wichtiges Thema in der Lehramtsausbildung. Im Bildungsplan für Baden-Württemberg (2016) ist BNE als Leitperspektive benannt, neben Bildung für Toleranz und Akzeptanz von Vielfalt sowie Medienbildung. Lehrkräfte sind in ihrem beruflichen Handeln unmittelbar mit Verantwortungsfragen konfrontiert. Fachethische Kompetenz ist für die Vermittlung

¹ Die Studierenden, die das Service-Learning-Modul absolvieren, werden im Folgenden als SL-Studierende bezeichnet.

ethischer Problemstellungen im Fachunterricht gefordert. Beim Umgang mit (neuen) Medien, Themen wie Interkulturalität und Diversität, Bildung zur Demokratie, Bildung für Nachhaltige Entwicklung und anderem mehr, stellen sich berufsethische Fragen querschnittlicher Art. Fragen der Gerechtigkeit bzw. der Sollensethik sind hier ebenso relevant wie Fragen des guten und gelungenen Lebens bzw. der Strebensethik.

Ethische Urteilsbildung in Bezug auf fach- und berufsethische Fragen umfasst u. a. die Fähigkeiten:

- Sach- und Bewertungsebene zu unterscheiden und die Eigenständigkeit der ethischen Perspektive zu verstehen,
- moralische Aspekte der Fachwissenschaften und der eigenen pädagogischen Praxis wahrzunehmen und diese auf eine nachvollziehbare, methodisch ausgewiesene Weise zu erschließen und ethisch zu reflektieren,
- die ethischen Fragen des eigenen Faches im Kontext mit deren gesellschaftlicher Bedeutung zu analysieren,
- auf andere moralische Positionen einzugehen und sich mit diesen auseinanderzusetzen
- und schließlich, sich eigenständig motiviert mit moralisch-ethischen Fragen zu beschäftigen (Dietrich 2005).

Konkretisiert auf den Kontext Umwelt und Nachhaltigkeit sind für die zukünftigen Lehrer*innen folgende Fragebereiche wichtig: In Bezug auf Umweltethik und Bildung für Nachhaltige Entwicklung sind zentrale Begriffe zu klären, dies betrifft sowohl die Ansätze umweltethischer Begründung als auch den inflationär verwendeten Begriff der Nachhaltigkeit in seiner normativen Dimension. Strebensethische und sollensethische Fragen sind in ihrer Relevanz zu klären. In Bezug auf BNE korrespondieren Fragen der (intra- und intergenerationellen) Gerechtigkeit mit Fragen des guten Lebens, geht es doch darum, die Frage zu beantworten, wie das gute Leben für alle, das dauerhaft ermöglicht werden soll, bestimmt werden kann (Eser 2011). Viel diskutiert wird die Frage eines nachhaltigen, klimaverträglichen Lebensstils. In Bezug auf suffiziente Lebensstile ist dem nachzugehen, wieviel Verantwortung (und welche) bei den Individuen zu verorten ist und wo politische Entscheidungen und Vorgaben vonnöten sind.

Warum nicht andere für sich arbeiten lassen

Lehramtsstudierende, wenn sie sich mit den Themen Umweltethik und Nachhaltigkeit methodisch angeleitet auseinandersetzen, erwerben dabei Kenntnisse, die auch Studierende des Service Learning im ehrenamtlichen Engagement benötigen, um ihre Erfahrungen ethisch zu reflektieren. Es liegt deshalb nahe, Service Learning und Lehrer*innenbildung miteinander konzeptionell zu verschränken.

An der Universität Freiburg erfolgt diese Verzahnung durch die Kooperation des Service Learning mit dem Lehramtsstudium und hier im Zuge des Seminars »Verantwortung in der Zivilgesellschaft« (Master of Education, Modul Erziehen und Sozialisation). Die Lehramtsstudierenden erarbeiten sich hierbei die Expertise zu ethischen Fragestellungen aus allen vier Einsatzfeldern des Service Learning². Diese stellen sie den Service-Learning-Studierenden zur Reflexion ihrer Praxiserfahrungen zur Verfügung.

Damit wird erstens der Anspruch der akademischen Anbindung des gesellschaftlichen Engagements eingelöst, zweitens haben die Lehramtsstudierenden die Möglichkeit, ethische Fragestellungen, die sie im Unterricht betreffen, in deren gesellschaftlichen Kontext zu diskutieren und drittens profitieren die Lehramtsstudierenden und die Service-Learning-Studierenden voneinander.

Für den Einsatzbereich »Umwelt & Nachhaltigkeit« bereiten die Lehramtsstudierenden die folgenden Themen vor:

- Umweltethik als Basistheorie: Die Studierenden verstehen die verschiedenen Theorien der Umweltethik mit ihren Zielen und ihrer Reichweite, sie erlernen und erproben, ethisch zu argumentieren (Fenner 2010, 112–172; Ott, Dierks und Voget-Kleschin 2016, 10 ff.).
- Nachhaltigkeit als Forderung inter- und intragenerationeller Gerechtigkeit: Die Studierenden erwerben ein Verständnis zentraler Begriffe und normativer Vorannahmen, sie unterscheiden schwache und starke Nachhaltigkeit und setzen sich mit dem Begriff und den Ansprüchen

² Aufgrund der Vielzahl der Themen wird das Seminar in zwei parallelen Gruppen durchgeführt. Gruppe 1 bearbeitet die Themenbereiche »Technikbewertung, Umweltethik und Nachhaltigkeit«, Gruppe 2 die Themenbereiche »Migration, Integration und digitale Öffentlichkeit«.

einer Bildung für Nachhaltige Entwicklung auseinander (Eser 2011; Döring 2009; Michelsen und Fischer 2016).

- Klimawandel als Herausforderung an die Ethik: Die Studierenden machen sich mit dem aktuellen Sachstand vertraut und reflektieren die ethischen Fragestellungen, die sich jeweils mit den Strategien der Reduzierung, Vermeidung und Anpassung verbinden (Ott 2021; IPCC 2021; 2022a; 2022b).
- Suffizienz als Nachhaltigkeitsstrategie: Die Studierenden diskutieren Fragen des guten Lebens und der Lebensqualität, sie reflektieren die politischen Rahmenbedingungen von Suffizienzstrategien und ihnen gegenüber vorgebrachten Vorbehalten (Voget 2009; von Winterfeld 2015; Meisch 2020.)

Wie es geht – in drei Schritten voneinander lernen

Bereits im Rahmen einer Auftaktveranstaltung am Anfang des Semesters wird den SL-Studierenden, die ihr Engagement beginnen wollen, der Zusammenhang zwischen zivilgesellschaftlichem Engagement und ethischer Reflexion nahegebracht. Sie begegnen sich in zufällig zusammengesetzten Kleingruppen und bekommen Denkanstöße, über die sie sich in kurzen Gesprächen austauschen, z. B. zum Insektensterben. Sie erfahren, welche Themen in den Seminaren »Verantwortung in der Zivilgesellschaft« behandelt werden, in welcher Weise sich die Lehramtsstudierenden in diesem Semester auf die gemeinsame Abschlussveranstaltung vorbereiten und wie sie einbezogen werden.

Außerdem werden ihnen Leitfragen an die Hand gegeben, die sie während ihres Engagements zur Reflexion ihrer Erfahrungen anregen sollen. Die SL-Studierenden werden aufgefordert, während der ganzen Engagement-Phase ihre Aufmerksamkeit auch auf ihre Werthaltungen und deren mögliche Herausforderungen zu richten. Sie haben Zugang zur Literatur des Seminars »Verantwortung in der Zivilgesellschaft« und sind auch eingeladen, an einzelnen Sitzungen nach ihrem Interesse teilzunehmen.

Die Lehramtsstudierenden bearbeiten die Themen des Seminars zunächst im Hinblick auf ihre Relevanz im Unterricht. Zugleich ist es ihre Aufgabe, ihre Themen so aufzubereiten, dass sie am Ende des Semesters

in einen produktiven Dialog mit den SL-Studierenden treten können. Didaktisch im Zentrum steht die Arbeit mit philosophischen Texten. Diese umfasst Verständnis und Analyse der Texte und deren Diskussion im Kontext von Fallbeispielen. Dies dient dem Verständnis ethischer Begrifflichkeit, der Unterscheidung zwischen Sach- und Bewertungsebene und dem Erwerb ethischer Argumentationsfähigkeit. Fallbeispiele können auf die Situation als Lehrer*in im Unterricht bezogen sein.

Die gemeinsame Abschlussveranstaltung stellt den Rahmen dar, in dem die Studierenden voneinander lernen können. Sie bildet (in den meisten Fällen) den Schlusspunkt der ehrenamtlichen Aktivitäten und dient der Rückbindung des Lernens durch Engagement an akademisches Lernen. Um dies auf angemessenem wissenschaftlichem Niveau zu gewährleisten, werden die übergeordneten Themen durch Vorträge externer Referent*innen eingeführt.³

Die SL-Studierenden stellen ihr Engagement, ihre Erfahrungen und Reflexionen auf Postern dar, die den Teilnehmer*innen zugänglich gemacht werden und zu Nachfragen und Diskussionen anregen.

Die Lehramtsstudierenden präsentieren ihre Thesen an Thementischen und haben die Verantwortung für den Verlauf der Diskussion. Die SL-Studierenden wechseln dabei nach zwanzig Minuten den Tisch, zum nächsten Thema. Die Lehramtsstudierenden stellen ihre theoretischen Kenntnisse, ethische Begrifflichkeit und Argumentationen sowie den Ertrag der Diskussionen in dem Seminar zur Verfügung. Dabei werden die Diskussionsgruppen so zusammengestellt, dass die Einsatzgebiete der SL-Studierenden zu den ethischen Fragestellungen passen, d. h., dass sie bei den (moralischen) Erfahrungen in ihrem Engagement abgeholt werden und die theoretische Perspektive kommentieren oder herausfordern können.

Beide Studierendengruppen profitieren. Die SL-Studierenden binden ihre Erfahrungen in den akademischen Diskurs ein, während die Lehramtsstudierenden ihre Argumentationsfähigkeit im frischen Wind der Erfahrungsberichte beweisen können und ihrerseits den Wert ihres Wissens für die Realität zivilgesellschaftlichen Handelns erfahren. Außerdem schlüpfen

³ Zum Thema Nachhaltige Entwicklung waren dies in vergangenen Semestern z. B.: »Nachhaltigkeit und Ethik« (Dr. Magdalena Steiner, Freiburg), »Suffizienz am Beispiel der Ernährung« (Dr. Lieske Voget-Kleschin, Greifswald), »Verantwortung für die Natur« (Dr. Uta Eser, Tübingen).

sie an den Thementischen der Abschlussveranstaltung in die Rolle der Wissensvermittler*innen und gestalten einen Teil des Austauschs, was sie für ihren zukünftigen Beruf stärkt.

Fazit

Mit der angeleiteten Reflexion der Praxiserfahrungen aus dem Service Learning durch andere (Lehramts-)Studierende ist ein Format gefunden worden, das die Studierenden motiviert und bereichert. Kommentare der Studierenden belegen dies.

Gefallen hat mir...

- »die Abschlussveranstaltung mit interessanten Diskussionen und Vorträgen.«
- »das ausführliche Reflektieren des Engagements und die Workshops.«
- »die Arbeit und inhaltliche Auseinandersetzung in den Kleingruppen.«

Am Beispiel des Einsatzfeldes »Umwelt & Nachhaltigkeit« konnte gezeigt werden, wie die SL-Studierenden von der ethischen Expertise ihrer Lehramtskolleg*innen profitieren und wie letzteren wiederum das erworbene Wissen für die Unterrichtskonzepte im Kontext von Bildung für Nachhaltige Entwicklung nutzt.

Ausgehend von den gemachten Erfahrungen bietet es sich an, aus der bestehenden Kooperation ein Angebot für Schulen bzw. Lehrer*innen zu entwickeln, um den Transfer zwischen Bildungsbereich und Gesellschaft weiter zu unterstützen.

Literatur

- Dietrich, Julia. 2005. »Ethisch-Philosophische Grundlagenkompetenzen: ein Modell für Studierende und Lehrende.« In *Ethisch-Philosophisches Grundlagenstudium*, herausgegeben von Matthias Maring, 15–32. Münster: LIT.
- Döring, Ralf. 2009. »Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit.« In *Die Greifswalder Schule starker Nachhaltigkeit*, herausgegeben von Tanja von Egan-Krieger, Julia Schultz, Philipp Pratap Thapa und Lieske Voget, 25–38. Marburg: Metropolis.

- Eser, Uta. 2011. »Bewahrung und Entwicklung: Nachhaltige Entwicklung als dialektische Figur.« In *Wissenschaft für nachhaltige Entwicklung. Multiperspektivische Beiträge zu einer verantwortungsbewussten Wissenschaft*, herausgegeben von Greening the University e. V., 27–44. Marburg: Metropolis.
- Fenner, Dagmar. 2010. *Einführung in die Angewandte Ethik*. Tübingen: Francke.
- IPCC. 2021. *Klimawandel 2021 – Naturwissenschaftliche Grundlagen. Beitrag von Arbeitsgruppe I zum Sechsten Sachstandsbericht des Zwischenstaatlichen Ausschusses für Klimaänderungen (IPCC)*. Übersetzt von Carola Best. Bonn: Deutsche IPCC-Koordinierungsstelle.
- IPCC. 2022a. *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of the Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge und New York: Cambridge University.
- IPCC. 2022b. *Climate Change 2022: Mitigation of Climate Change. Contribution of the Working Group III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge und New York: Cambridge University.
- Meisch, Simon. 2020. »Warum Suffizienz(-Politik) keine Diktatur von Gutmenschen ist.« In *Damit gutes Leben mit der Natur einfacher wird*, herausgegeben von Leonie Bossert, Lieske Voget-Kleschin und Simon Meisch, 63–82. Marburg: Metropolis.
- Michelsen, Gerd und Daniel Fischer. 2016. »Bildung für Nachhaltige Entwicklung.« In *Handbuch Umweltethik*, herausgegeben von Konrad Ott, Jan Dierks und Lieske Voget-Kleschin, 330–335. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Ott, Konrad. 2021. »Domains of Climate Ethics Revisited.« In *Risks and regulation of new technologies*, herausgegeben von Tsuyoshi Matsuda, Jonathan Wolf und Takashi Yanagawa, 173–199. Kobe University Monograph Series in Social Science Research. Singapur: Springer.
- Ott, Konrad, Jan Dierks und Lieske Voget-Kleschin. 2016. »Einleitung: Begründungsansätze und Positionen der Umweltethik.« In *Handbuch Umweltethik*, herausgegeben von Konrad Ott, Jan Dierks und Lieske Voget-Kleschin, 1–18. Stuttgart: J. B. Metzler.

- Reinders, Heinz. 2016. *Service Learning. Theoretische Überlegungen und empirische Studien zu Lernen durch Engagement*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Voget, Lieske. 2009. »Suffizienz als politische Frage.« In *Die Greifswalder Schule starker Nachhaltigkeit*, herausgegeben von Tanja von Egan-Krieger, Julia Schultz, Philipp Pratap Thapa und Lieske Voget, 209–224. Marburg: Metropolis.
- von Winterfeld, Uta. 2015. »Suffizienz.« In *Wörterbuch Klimadebatte*, herausgegeben von Sybille Bauriedl, 283–288. Bielefeld: transcript.

Ethik als Schlüsselkompetenz der Bildung für Nachhaltige Entwicklung (BNE)

Matthias Bornemann, Diana Grundmann, Simon Meisch¹

Bildung für Nachhaltige Entwicklung: Moral ohne Ethik?

In unserem Beitrag greifen wir die These auf, Bildung für Nachhaltige Entwicklung (BNE) brauche »ethische Grundlagen und »ethical literacy« (Bellina et al. 2018, 37). Aufgestellt wird sie im Leitfaden »Bildung für Nachhaltige Entwicklung (BNE) in der Hochschullehre« (Bellina et al. 2018), der im Projekt »Nachhaltigkeit an Hochschulen: entwickeln – vernetzen – berichten« (HOCH^N) von den Forschungsgruppen um Thomas Pothast (Universität Tübingen) und Georg Müller-Christ (Universität Bremen) arbeitet wurde. Von eingangs zitierter These ausgehend argumentieren wir, dass Lernende für den Erwerb von BNE-Kompetenzen *Ethik als Schlüsselkompetenz* benötigen (zur »Ethik als Schlüsselkompetenz«, vgl. Fehling 2009). Damit behaupten wir nicht, dass Lern- und Handlungserfolge allein von dieser Schlüsselkompetenz abhängen, aber immerhin doch, dass es ohne sie nicht geht. Als *Schlüsselkompetenz* verstehen wir ethische Kompetenz, da sie quer zu anderen Kompetenzmodellen verläuft und – um das Bild des Schlüssels aufzugreifen – Lernende befähigt, sich Handlungsfelder selbst und gemeinsam mit anderen zu öffnen und zu erschließen (vgl. Fehling 2009). Dergestalt ist Ethik integraler Bestandteil von und Voraussetzung für BNE.

Für unser Argument vergegenwärtigen wir uns die Unterscheidung zwischen »Ethik« und »Moral«. Wir verstehen Ethik als die »philosophische Reflexion auf Moral« (Düwell, Hübenthal und Werner 2011, 2) und Moral als »das vorfindliche und handlungsorientierend wirksame, sozusagen »gelebte« System aus Normen und Werten eines Individuums oder einer Gruppe bzw. Gesellschaft« (Dietrich 2005, 35). Damit ergibt sich ein komplexes Zusammenspiel von Moral und Ethik, das Friedo Ricken (2013, 17–18) anschaulich so beschreibt:

¹ Wir danken Uta Müller für ihre hilfreichen Kommentare.

Die gelebte Moral fragt nicht nach ihrer eigenen Richtigkeit; sie reflektiert nicht auf sich selbst; das ist vielmehr Aufgabe der Ethik. In der Wirklichkeit findet sich die Unterscheidung freilich nicht in dieser klaren Form. Wer eine Moral lebt, hat immer schon, vermittelt durch die Gesellschaft, in der er lebt, wenigstens eine verschwommene Vorstellung von deren Begründung. [...] Worauf es in unserem Zusammenhang bei dieser Unterscheidung ankommt, ist, daß die Ethik diese in unterschiedlichem Ausmaß bewußte Begründung thematisiert und methodisch betreibt.

Wenn wir von ethischer Kompetenz sprechen, meinen wir also die Fähigkeit,

Werte und Normen einer argumentativen und handlungsorientierenden Reflexion und Prüfung zu unterziehen, dabei Selbstverständlichkeiten immer wieder als solche aufzuheben, ethische Kenntnisse fallbezogen einzusetzen und sich mit Hilfe dieses Grundgerüsts auch an fachspezifische ethische Fragen heran zu arbeiten. (Dietrich 2005, 17)

In unserem Beitrag stellen wir zunächst zwei BNE-Kompetenzmodelle vor (vgl. de Haan et al. 2008; Rieckmann 2019), die u. a. moralische Kompetenzen, (selbst-)kritisches Denken bzw. den spezifischen Umgang mit normativen und evaluativen Fragen beinhalten. Beide Kompetenzmodelle lassen allerdings offen, welche ethischen Fähigkeiten hierfür notwendig sind. Vor diesem Hintergrund führen wir aus, dass BNE-Lernende eine ethische Schlüsselkompetenz benötigen. Dazu erläutern wir unser Verständnis von »ethischer Schlüsselkompetenz« und knüpfen an Arbeiten aus dem IZEW zur Struktur ethischer Urteile an (zu »epistemisch-moralischen Hybriden«, vgl. Potthast 2015; zu »gemischten Urteilen«, Düwell 2008; zur »konduktiven Methode«, Mieth 1999). Für unser Argument beziehen wir uns insbesondere auf ethikdidaktische Schriften von Julia Dietrich (2007, 2005). Abschließend diskutieren wir unsere Ergebnisse und weisen auf weitere Aspekte hin, bei denen BNE auf Ethik angewiesen ist.

Mit unserem Beitrag wollen wir die Auseinandersetzung von Forschenden und Lehrenden des Internationalen Zentrums für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) mit Bildung für Nachhaltige Entwicklung (BNE) fortsetzen und vertiefen (vgl. u. a. Albiez, Herth und Potthast 2019; Bellina et al. 2018; Grundmann 2017; Meisch 2014).

Ziele und Kompetenzen der BNE

Kompetenzen, die im Kontext der BNE gefördert werden, sind insofern Handlungskompetenzen, als die Befähigung zur Gestaltung einer nachhaltigen Zukunft in ihrem Fokus steht. Dabei zeichnen sich Handlungskompetenzen (in Abgrenzung zu fachlichen und fachübergreifenden Kompetenzen) dadurch aus, dass sie »oft moralische Kompetenzen enthalten und es erlauben, erworbene Kenntnisse und Fertigkeiten in sehr unterschiedlichen Lebenssituationen erfolgreich, aber auch verantwortlich zu nutzen« (Weinert 2001, 28). Da die Befähigung zur gesellschaftlichen Transformation im Sinne Nachhaltiger Entwicklung und der verantwortungsvolle Einsatz von Gelerntem Teil von BNE sind, wird ihr Angewiesensein auf ethische Kompetenz bereits jenseits spezifischer Kompetenzmodelle deutlich.

Im nationalen und internationalen Diskurs wird die Frage nach den im BNE-Kontext zu fördernden Schlüsselkompetenzen (vgl. Rychen 2003) intensiv diskutiert (vgl. Rieckmann 2018). Nachfolgend betrachten wir zwei Kompetenzmodelle mit Blick auf die Integration ethischer Reflexion näher: das Modell der Gestaltungskompetenz sowie die UNESCO-Nachhaltigkeitskompetenzen.

Im deutschsprachigen Kontext wird häufig auf das Modell der Gestaltungskompetenz Bezug genommen, die Gerhard de Haan so definiert: »Bildung für nachhaltige Entwicklung (BNE) dient speziell dem Gewinn von Gestaltungskompetenz. Mit Gestaltungskompetenz wird die Fähigkeit bezeichnet, Wissen über nachhaltige Entwicklung anwenden und Probleme nicht nachhaltiger Entwicklung erkennen zu können« (de Haan et al., 2008, 187). Es differenziert zwölf Teilkompetenzen, die weiter beschrieben und untergliedert werden (vgl. de Haan et al. 2008, 237 ff.).

Im UNESCO-Kontext wurde eine Systematik mit acht Teilkompetenzen entwickelt, die auf der vergleichenden Analyse verschiedener BNE-Kompetenzmodelle basiert (vgl. Rieckmann 2018, 2019; UNESCO 2017).

Das Modell wurde in den eingangs zitierten Leitfaden des »Hoch^N«-Projekts aufgenommen (vgl. Bellina et al. 2018).

In beiden Modellen finden sich Teilkompetenzen, bei denen der Bezug zu ethischen Fragen explizit ist (in Abbildung 1 grau unterlegt).

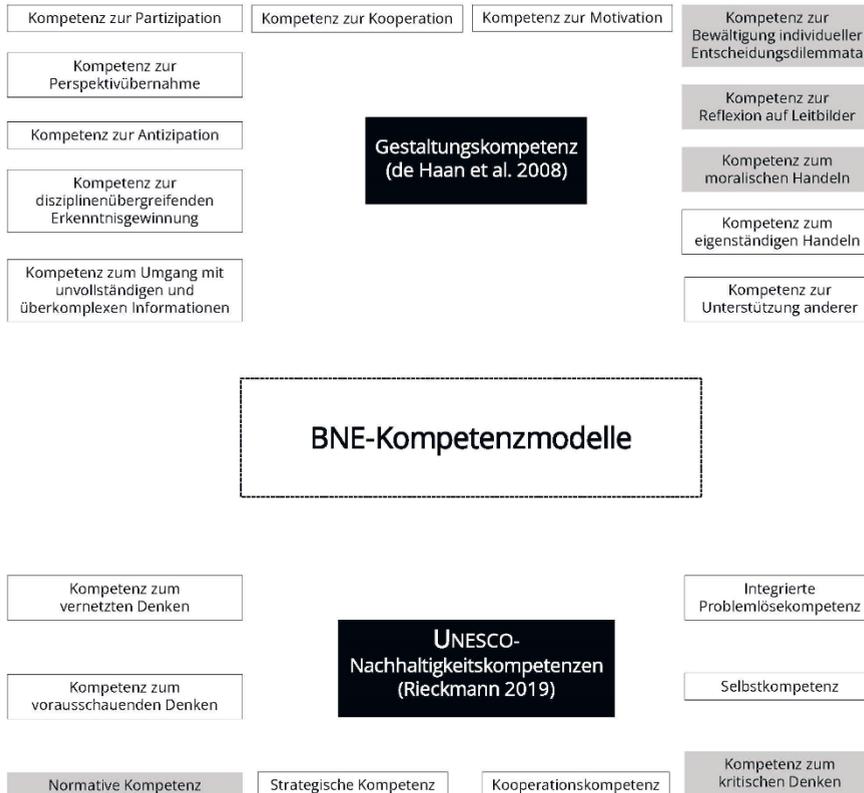


Abbildung 1: Teilkompetenzen des Modells der Gestaltungskompetenz sowie der UNESCO-Nachhaltigkeitskompetenzen (eigene Darstellung)

Das Modell der Gestaltungskompetenz formuliert die »Kompetenz zur Reflexion auf Leitbilder: Die eigenen Leitbilder und die anderer reflektieren können«, die die Lernende befähigen soll, sich mit den sozialen und natürlichen Auswirkungen ihrer Lebensweisen auseinanderzusetzen und Kriterien für ein nachhaltig(er)es Leben zu entwickeln. Daneben benennt das Modell eine »Kompetenz zum moralischen Handeln: Vorstellungen von Gerechtigkeit als Entschei-

dungs- und Handlungsgrundlage nutzen können«. In der weiteren Differenzierung wird beschrieben, dass es hierbei u. a. um das Unterscheiden und Bewerten unterschiedlicher Typen von Rechtfertigungen für Anspruchsrechte sowie die Identifikation generationenübergreifender Gerechtigkeitskonflikte geht. Ebenfalls explizit mit ethischen Fragen verknüpft ist die »Kompetenz zur Bewältigung individueller Entscheidungsdilemmata: Dilemmata bei der Reflexion über Handlungsstrategien berücksichtigen können«, bei der u. a. die Erörterung und Begründung von Lösungsvorschlägen bei Trade-Offs im Fokus stehen (de Haan et al. 2008, 237 ff.).

In den Nachhaltigkeitskompetenzen der UNESCO findet sich eine »Normative Kompetenz«. Darunter verstanden werden »die Fähigkeiten, die Normen und Werte zu verstehen und zu reflektieren, die den eigenen Handlungen zugrunde liegen; und Nachhaltigkeitswerte, Prinzipien und Ziele im Kontext von Interessenkonflikten und Trade-Offs, unsicheren Kenntnissen und Widersprüchen zu verhandeln«. Die »Kompetenz zum Kritisches Denken« meint

die Fähigkeit, Normen, Praktiken und Meinungen zu hinterfragen; die eigenen Werte, Wahrnehmungen und Handlungen zu reflektieren; und sich im Nachhaltigkeitsdiskurs zu positionieren. (Rieckmann 2019, 84)

Neben diesen Teilkompetenzen, deren Bezug zur Ethik klar zu erkennen ist, finden sich in beiden Modellen in nahezu allen anderen Teilkompetenzen Lernziele wieder, die in gleicher Weise auf ethische Reflexion angewiesen sind. Wegen des höheren Konkretisierungsgrads der Gestaltungskompetenz – für die zwölf Teilkompetenzen werden insgesamt 57 Unterziele formuliert – kann dies für dieses Modell gut nachgezeichnet werden (vgl. de Haan et al. 2008, 237–40)². So sind »die Bewertung von Vielfalt und Verschiedenheit« (Kompetenz zur Perspektivübernahme), »die Auseinandersetzung mit bzw. Beurteilung von Gegenwartspräferenzen« (Kompetenz zur Antizipation), »die Beurteilung von Gerechtigkeitskonzepten« (Kompetenz zur disziplinenübergreifenden Erkenntnisgewinnung) oder »die Analyse und

² Die Kursivierungen wurden von uns hinzugefügt.

Beurteilung von Gefahren nicht nachhaltigen Handelns« (Kompetenz zum Umgang mit unvollständigen und überkomplexen Informationen) auf Ethik als Schlüsselkompetenz angewiesen.

Die Angewiesenheit von BNE auf die Schlüsselkompetenz Ethik

Bei der Bestimmung von ethischer Kompetenz knüpfen wir am Selbstverständnis der Anwendungsorientierten Ethik an, die es als ihre Aufgabe sieht, »mit den Mitteln der Ethik Menschen dabei zu helfen, sich in bestimmten Situationen moralisch richtig zu verhalten, in denen Unklarheit oder Unsicherheit darüber herrscht, was in dieser Situation moralisch richtig wäre« (Stoecker, Neuhäuser und Raters 2011, 4). Analog sehen wir ethische Schlüsselkompetenz als die Befähigung, solche Situationen wahrzunehmen und methodisch fundiert die Gründe für moralisch richtiges Handeln zu reflektieren. Dergestalt ist sie eine Reaktion auf die Einsicht, dass ein gesellschaftlicher Konsens über Werte und Normen nicht mehr ohne Weiteres vorausgesetzt werden darf und somit auch Begründungsfragen strittig werden. Ethik als Schlüsselkompetenz will daher die Bereitschaft fördern, »selbstverständlich Scheinendes in Frage zu stellen, auch nach Begründungen zu fragen, ja: Fragen überhaupt auszuhalten« (Beren-des et al. 2009, 11).

Damit unterscheiden wir – Julia Dietrich folgend – ethische Kompetenz von zwei weiteren »Dimensionen einer umfassenden, wirksam handlungsorientierenden moralischen Kompetenz« (Dietrich 2007, 37): der Moralitätskompetenz und der Moralkompetenz. Während sich erstere auf die Fähigkeit bezieht, »überhaupt eine durch Werte und Normen regulierte Praxis aufzubauen« (Dietrich 2007, 36), meint zweitere die Fähigkeit, das eigene Handeln und Leben »nach einer bestimmten Moral, einem mehr oder minder klar umrissenen ›Set‹ von Werten und Normen auszurichten« (Dietrich 2007, 37). Vor diesem Hintergrund wird ersichtlich, dass und in welcher Weise es das Ziel von BNE ist, die Moralkompetenz von Lernenden zu fördern. Bereits in den oben beispielhaft aufgeführten BNE-Teilkompetenzen lassen sich Bezüge zu Nachhaltigkeit, Gerechtigkeit, Vielfalt und Verschiedenheit als Wertesets für Bildungskontexte erkennen, auf die hin das Handeln von Lernenden ausgerichtet werden soll.

Allerdings argumentieren wir, dass aus drei Gründen BNE *auch* auf die Vermittlung von Ethik *als* Schlüsselkompetenz angewiesen ist. *Erstens* können BNE-Lernkontexte nicht von einem moralischen Konsens über die Bedeutung von Begriffen wie Gerechtigkeit und Nachhaltige Entwicklung ausgehen, die weder im Alltag noch in der Wissenschaft einheitlich genutzt werden (vgl. Kalfagianni und Meisch 2020). Das heißt nicht, dass sie beliebig wären, sondern vielmehr, dass sie interpretationsbedürftig und somit in Handlungskontexten argumentativ zu entfalten sind (vgl. Voget-Kleschin und Meisch 2015). Dazu braucht es die Fähigkeit zum Umgang mit ethischen Begrifflichkeiten. *Zweitens* haben wir oben hervorgehoben, dass viele BNE-Teilkompetenzen bei den Lernenden das ›Bewerten‹, ›Urteilen‹ oder ›Begründen‹ (in einem mehr oder weniger ausformulierten moralrelevanten Kontext) fördern sollen. Dabei handelt es sich um genuin ethische Kompetenzen. Damit hängt auch das *dritte* Argument für eine Ethik als Schlüsselkompetenz zusammen. Die Befähigung zum Umgang mit ethischen Herausforderungen beschränkt sich nicht auf die oben identifizierten Teilkompetenzen mit einem expliziten Ethikbezug, sondern sie bezieht sich in unterschiedlichem Maße auf alle BNE-Teilkompetenzen. Damit erläutern wir nachfolgend, inwiefern wir in der Ethik als Schlüsselkompetenz eine Antwort auf die hier beschriebenen Herausforderungen sehen.

Ethik als Schlüsselkompetenz für BNE

Ethik als Schlüsselkompetenz baut auf einem Modell ethischer Urteilsbildung auf (vgl. Abbildung 2), das geeignet ist, ethische Urteile nicht nur zu bilden, sondern sie auch zu erkennen und argumentativ zu prüfen. Dem Modell liegt die Einsicht zugrunde, dass ethische Urteile eine *Schlussfolgerung* aus einer *deskriptiven* und einer *präskriptiven Prämisse* sind (und auch sein müssen, um einen *naturalistischen Fehlschluss* zu vermeiden, vgl. Potthast 2015). Es folgt der Erkenntnis, der zufolge die Trennung von Werten und Fakten unhaltbar ist, da beide eng zusammenhängen. Allerdings ermöglicht das Modell dennoch, beide Prämissen getrennt voneinander zu analysieren. Ist etwa ein ethisches Urteil strittig, so kann dies daran liegen, dass Uneinigkeit über die empirische Beschreibung einer Situation besteht oder darüber, welches die einschlägigen Werte und Normen in dieser Situation sind und wie sie zu verstehen sind. Oder alles zusammen. Schließlich erlaubt es das Modell, die Art der Verknüpfung beider Prämissen in einem ethischen

Urteil auf die logische Konsistenz hin zu prüfen. Aus dieser Struktur ergibt sich auch, dass ethische Urteile immer *gemischte Urteile* sind, da sie durch die Verknüpfung unterschiedlicher Wissensformen inter- und transdisziplinär ausgerichtet sind (vgl. Potthast 2015).

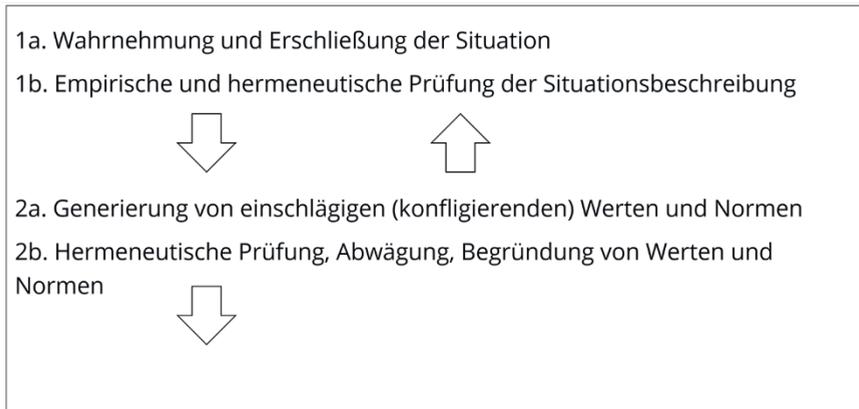


Abbildung 2: Modell ethischer Urteilsbildung als Profil für Ethik als Schlüsselkompetenz (aus Dietrich 2005, 22)

Ethik als Schlüsselkompetenz orientiert sich an diesem Modell ethischer Urteilsbildung, indem sie Lernende befähigen will, durch die kritische Reflexion auf Moral zu begründeten Handlungsorientierungen zu gelangen. Diese Kompetenz besteht wiederum aus den drei Teilkompetenzen ›Wahrnehmen‹, ›Bewerten‹ und ›Schließen‹ (vgl. Dietrich 2007, 43), d. h., der Fähigkeit

- »zur Wahrnehmung einer Situation als ethisch relevanter mit der dazu gehörigen begrifflichen und empirischen Prüfung der Situationsbeschreibung (wahrnehmen)«;
- »zur Formulierung von einschlägigen präskriptiven Prämissen zusammen mit deren begrifflicher und argumentativer Prüfung (bewerten)«;
- »zur logischen Schlussfolgerung und deren begrifflicher wie argumentativer und empirischer Prüfung (schließen)« (Dietrich 2007, 43).

Wie Abbildung 2 zeigt, handelt es sich bei ethischer Urteilsbildung keinesfalls um einen unidirektionalen Prozess, sondern um eine »Pendelbewe-

gung von der Welt des Handelns zum Reich der Gründe und zurück« (Sandel 2017, 43). Neue Situationswahrnehmungen können dazu führen, dass weitere Werte und Normen als einschlägig betrachtet werden, während weitere moralische Hinsichten andere und neue Wahrnehmungen von Handlungssituationen erlauben. Damit wird deutlich, dass es bei diesem Verständnis einer Ethik als Schlüsselkompetenz nicht allein um richtiges Schließen und kritisches Prüfen geht, sondern auch um eine Schulung von Wahrnehmung für ethisch relevante Situationen (vgl. Dietrich 2007, 43–44; Sandel 2017, 43–45).

Im vorliegenden Format konnte das Profil einer Ethik als Schlüsselkompetenz nur skizziert werden. Allerdings macht bereits diese Skizze deutlich, dass und in welcher Hinsicht BNE auf Ethik angewiesen ist:

1. Moralische Begriffe wie Nachhaltige Entwicklung oder Gerechtigkeit sind interpretationsbedürftig, und ein gesellschaftlicher Konsens über ihre konkrete Bedeutung in und für eine spezifische Situation kann keinesfalls vorausgesetzt werden. Die Befähigung zur »Prüfung, Abwägung und Begründung von Normen und Werten« vermag BNE-Lernende bei der moralischen Begriffsarbeit zu stärken.
2. Unterschiedliche BNE-Teilkompetenzen sollen die Urteilskompetenz von Lernenden fördern. Ethische Kompetenz kann sie dabei methodisch gesichert unterstützen.
3. Ethik ist eine Schlüsselkompetenz der BNE, die in unterschiedlicher Ausprägung nahezu alle BNE-Teilkompetenzen berührt und dergestalt quer zu ihnen steht.

Abschließend sehen wir eine große Plausibilität für unsere These, dass BNE Ethik als Schlüsselkompetenz benötigt. Damit wird kein vermeintlich moralfreier Bereich »moralisiert«, sondern der moralischen Praxis von BNE ein methodisches Angebot gemacht.

Literatur

Albiez, Marius, Carla Herth und Thomas Potthast. 2019. »Art to stay or coffee to go«. Nachhaltige Entwicklung lehren und lernen in der Pra-

- xis.« In *Turn knowledge into action. Service Learning an der Universität Tübingen*, herausgegeben von Franziska Müller, 27–32. Tübingen: Universität Tübingen.
- Bellina, Leonie, Merle Katrin Tegeler, Georg Müller-Christ und Thomas Potthast. 2018. *Bildung für Nachhaltige Entwicklung (BNE) in der Hochschul-lehre (Betaversion)*. Nachhaltigkeit an Hochschulen: entwickeln – vernetzen – berichten (HOCHN). Bremen und Tübingen: Universität Bremen und Universität Tübingen.
- Berendes, Jochen, Georg Mildenerger, Magdalena Steiner und Maria Trübswetter. 2009. »Ethik als Schlüsselqualifikation. Das Projekt »Verantwortung wahrnehmen« an den Universitäten Tübingen und Freiburg.« In *Ethik als Schlüsselkompetenz in Bachelor-Studiengängen. Konzeptionen, Materialien, Literatur*, herausgegeben von Jochen Fehling, 5–25. Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.
- Dietrich, Julia. 2005. »Ethisch-Philosophische Grundlagenkompetenzen. Ein Modell für Studierende und Lehrende.« In *Ethisch-philosophisches Grundlagenstudium. Ein Studienbuch*, herausgegeben von Matthias Maring, 2. Auflage, 15–32. Münster: LIT.
- Dietrich, Julia. 2007. »Was ist ethische Kompetenz? Ein philosophischer Versuch einer Systematisierung und Konkretion.« In *Wertloses Wissen? Fachunterricht als Ort ethischer Reflexion*, herausgegeben von Regina Ammicht Quinn, Gisela Badura-Lotter, Margarete Knödler-Pasch, Georg Mildenerger und Benjamin Rampp, 30–51. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Düwell, Marcus. 2008. *Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Düwell, Marcus, Christoph Hübenthal und Micha H. Werner. 2011. »Einleitung.« In *Handbuch Ethik*, herausgegeben von Marcus Düwell, Christoph Hübenthal und Micha H. Werner. 3., aktualisierte Auflage, 1–23. Stuttgart und Weimar: J. B. Metzler.
- Fehling, Jochen, Hrsg. 2009. *Ethik als Schlüsselkompetenz in Bachelor-Studiengängen. Konzeptionen, Materialien, Literatur*. Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.
- Grundmann, Diana. 2017. *Bildung für Nachhaltige Entwicklung in Schulen verankern. Handlungsfelder, Strategien und Rahmenbedingungen der Schulentwicklung*. Wiesbaden: Vieweg.

- Haan, Gerhard de, Georg Kamp, Achim Lerch, Laura Martignon, Georg Müller-Christ und Hans G. Nutzinger. 2008. *Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit. Grundlagen und schulpraktische Konsequenzen*. Berlin und Heidelberg: Springer.
- Kalfagianni, Agni und Simon Meisch. 2020. »Epistemological and ethical understandings of access and allocation in Earth System Governance. A 10-year review of the literature.« *International Environmental Agreements* 20: 203–221.
- Meisch, Simon. 2014. *Bildung für Nachhaltige Entwicklung. Das Konzept und seine Potenziale für traditionelle Volluniversitäten*. Tübinger Beiträge zur Hochschuldidaktik 10 (1).
- Mieth, Dietmar. 1999. *Moral und Erfahrung. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*. 4., überarbeitete und ergänzte Neuauflage. Fribourg: Universitäts-Verlag.
- Potthast, Thomas. 2015. »Ethics in the sciences beyond Hume, Moore and Weber. Taking Epistemic-Moral Hybrids seriously.« In *Ethics of Science in the research for Sustainable Development*, herausgegeben von Simon Meisch, Johannes Lundershausen, Leonie Bossert und Marcus Rockoff, 129–152. Baden-Baden: Nomos.
- Ricken, Friedo. 2013. *Allgemeine Ethik*. 5., überarbeitete und ergänzte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rieckmann, Marco. 2018. »Learning to transform the world. Key competencies in education for Sustainable Development.« In *Issues and trends in education for Sustainable Development*, herausgegeben von Alexander Leicht, Julia Heiss und Won J. Byun, 39–59. Paris: UNESCO.
- Rieckmann, Marco. 2019. »Beiträge einer Bildung für nachhaltige Entwicklung zum Erreichen der Sustainable Development Goals. Perspektiven, Lernziele und Forschungsbedarfe.« In *Bildung und Erziehung im Kontext globaler Transformationen*, herausgegeben von Iris Clemens, Sabine Hornberg und Marco Rieckmann, 79–94. Leverkusen-Opladen: Budrich.
- Rychen, Dominique Simone. 2003. »Key Competencies. Meeting important challenges in life.« In *Key Competencies for a successful life and a well-functioning society*, herausgegeben von Dominique S. Rychen und Laura H. Salganik, 63–107. Cambridge, Göttingen und Bern: Hogrefe & Huber.

- Sandel, Michael 2017. *Gerechtigkeit. Wie wir das Richtige tun*. 5. Auflage. Berlin: Ullstein.
- Stoecker, Ralf, Christian Neuhäuser und Marie-Luise Raters. 2011. »Einführung.« In *Handbuch Angewandte Ethik*, herausgegeben von Ralf Stoecker, Christian Neuhäuser, Marie-Luise Raters und Fabian Koberling, 1–11. Stuttgart und Weimar: J. B. Metzler.
- UNESCO. 2017. *Education for sustainable development goals. Learning objectives*. Paris: UNESCO.
- Voget-Kleschin, Lieske und Simon Meisch. 2015. »Concepts and conceptions of sustainable development. A comparative perspective.« In *Ethics of science in the research for Sustainable Development*, herausgegeben von Simon Meisch, Johannes Lundershausen, Leonie Bossert und Marcus Rockoff, 45–72. Baden-Baden: Nomos.
- Weinert, Franz. 2001. »Vergleichende Leistungsmessung in Schulen – eine umstrittene Selbstverständlichkeit.« In *Leistungsmessungen in Schulen*, herausgegeben von Franz Weinert, 17–31. Weinheim und Basel: Beltz.

Nachhaltigkeit internationaler Universitätskooperationen

Erfahrungen aus drei Jahrzehnten

Karin Moser von Filseck

Das Verständnis von »Nachhaltigkeit« persönlichen Handelns in unserer Welt und Umwelt hat sich in den letzten Jahren verwandelt. Stand zunächst nur die Langfristigkeit des Engagements für eine Sache oder Institution im Mittelpunkt, verlagerte sich der Schwerpunkt mit der Zeit immer mehr auf die längerfristigen, Generationen übergreifenden Konsequenzen unseres Handelns im Sinne der »Nachhaltigen Entwicklung«. Das Kompetenzzentrum für Nachhaltige Entwicklung (KNE) der Universität Tübingen versteht Nachhaltige Entwicklung (NE) als »integratives und handlungsorientierendes Konzept«, welches auf den Brundtland-Bericht *Our Common Future* der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1987 zurückgeht.¹ Es wird als »ethisches Prinzip« verfolgt, »das der sowohl intragenerationellen als auch intergenerationellen Gerechtigkeit« dient. Und weiter:

Mit der »Agenda 21« der Konferenz zu Umwelt und Entwicklung Rio 1992 wurde Nachhaltige Entwicklung erstmals als globales internationales Leitbild anerkannt. Ein weiterer Meilenstein in der Geschichte der Nachhaltigen Entwicklung ist die Verabschiedung der 17 Ziele für eine Globale Nachhaltige Entwicklung, der Sustainable Development Goals (SDGs) im Jahr 2015.

Kooperationen mit Ostasien

Meine Tätigkeit für die Universität Tübingen begann im Jahr 1995 als Leiterin der Geschäftsstelle des 1988 gegründeten *Deutsch-ostasiatischen Wissen-*

¹ Siehe dazu Kompetenzzentrum für Nachhaltige Entwicklung: <https://uni-tuebingen.de/uni-versitaet/profil/werte-und-visionen/nachhaltige-entwicklung/ne-auf-einen-blick/>, letzter Zugriff 15. September 2022.

schaftsforums e.V. (DOAW, Tübingen), einem Verein von Wissenschaftler*innen der drei baden-württembergischen Universitäten Tübingen, Stuttgart und Hohenheim mit Sitz an der Universität Tübingen, der sich der Förderung von Wissenschaftskooperationen mit den ostasiatischen Ländern China, Japan und Südkorea verschrieben hatte.² Ab 2009 brachte ich meine bei deutsch-ostasiatischen Veranstaltungen und Delegationsreisen erworbene Ostasienkompetenz in das International Office der Universität ein, ab 2014 in die neugeschaffene Stabsstelle für Internationale Forschungskooperationen und Forschungsstrategien, die 2018 in das Dezernat Forschung integriert wurde. In der Jubiläumsschrift zum 25-jährigen Bestehen des Ostasienforums in Tübingen habe ich auf die *Langfristigkeit* der Bemühungen des DOAW um die wissenschaftliche Zusammenarbeit mit den ostasiatischen Ländern verwiesen:

Drei Generationen von Wissenschaftlern folgten einander im internationalen Kuratorium, die Amtszeiten von zwei Vorstandssprechern, jeweils vier Rektoren bzw. Präsidenten der Universitäten Tübingen, Stuttgart und Hohenheim (als Mitglieder des Kuratoriums *kraft Amtes* und teilweise Vorstandsmitglieder) und vier Wissenschaftsminister im Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst Baden-Württemberg (MWK) als Vorsitzende des Kuratoriums.³

In der Broschüre taucht das Wort »nachhaltig« bzw. »Nachhaltigkeit« siebenmal auf: stets bezogen auf die dauerhafte, intensive Unterstützung der deutsch-ostasiatischen Kooperationen durch die Kuratoriums- resp. Vereinsmitglieder aus den vier Ländern. In einer früheren Broschüre aus dem Jahr 2004 wurden für die Tätigkeit des DOAW drei Dreiergruppen von Leitbegriffen formuliert: *Kooperation – Kommunikation – Kontinuität; Information – Innovation – Integration; Motivation – Interaktion – Vertrauen*; dazu als »zwischen den Zeilen« stehend: »*Internationalität und Multidisziplinarität, Förderung des Wissenschaftlichen Nachwuchses und Nachhaltigkeit, der Aufbau von*

² Der Verein bestand bis Januar 2014 in Tübingen.

³ *Drache, Pflaumenblüte und Tiger: 25 Jahre Ostasienforum in Tübingen*. 2013. Unveröffentlichtes Manuskript, vorgelegt bei der Kuratoriumssitzung des DOAW an der Universität Tokyo.

Netzwerken sowie die Begriffe *Verantwortlichkeit* und *Zuverlässigkeit*«. Damit war der Rahmen abgesteckt, was wir unter wissenschaftlicher Zusammenarbeit, die fast ausschließlich Forschungszusammenarbeit war, verstehen wollten (ebd., 27).

Aus diesem Strauß von Leitmotiven für die persönliche und wissenschaftliche Motivation und das – *langfristige* – Engagement im Tübinger Ostasienforum DOAW ziehe ich zwei für mich bis heute zentral gebliebene Begriffe heraus, die ich um zwei weitere ergänzen möchte: *Verantwortlichkeit* (*Responsibility*) und *Zuverlässigkeit/Verlässlichkeit* (*Reliability*) sowie *Vertrauen* (*Trust*) und *Gegenseitigkeit* (*Reciprocity*). Alle diese Begriffe stehen meinem Verständnis nach im Zusammenhang mit *Nachhaltigkeit* (*Sustainability*), im weiteren Sinne verstanden auch mit *Nachhaltiger Entwicklung* (*Sustainable Development*).

Zwei Beispiele

Forschungskooperation in den Rechtswissenschaften mit Japan |
Das DOAW war seinerzeit von Tübinger Juristen gegründet worden. Über 25 Jahre wurden drei aufeinander folgende Generationen von Wissenschaftler*innen in die Kooperationen einbezogen.⁴ Hier, wie auch im Kuratorium, dessen Mitglieder sie nacheinander wurden, spielten japanische, koreanische und chinesische Humboldtianer eine tragende Rolle. Diese trugen – im Wortsinne – *nachhaltig* dazu bei, dass die Forschungskooperationen nicht nach Emeritierung der Senior-Professoren zusammenbrachen, sondern durch deren Schüler (später auch Schülerinnen), von denen mehrere ebenfalls Humboldt-Stipendiat*innen waren, fortgesetzt wurden. Eine ähnlich *nachhaltige* – im Sinne von langfristige – Entwicklung im Rahmen

⁴ Bemerkung zum Thema »Gender: Das Tübinger Ostasienforum war sowohl in seinem internationalen Kuratorium und Vorstand wie auch im Kreis seiner Mitglieder über die längste Zeit seines Bestehens geprägt durch fast ausschließlich männliche Wissenschaftler. Bis 2013 gab es nur *eine* beteiligte Tübinger Professorin. Eine chinesische Medizin-Professorin wurde zwar 2006 ins Kuratorium berufen, trat dieses Amt aber nie an. Unter den Tübinger Mitgliedern waren in 25 Jahren nur fünf Frauen (inkl. ich selbst). Bei den deutsch-japanischen Rechtssymposien nahm zum ersten Mal im Jahr 2012 eine japanische Professorin teil. Anders war es bei den chinesisch-deutschen Symposien im Rahmen des Projekts *Literaturstraße*, bei denen stets mehrere Germanistik-Professorinnen vertreten waren.

der DOAW-Kooperationen vollzog sich bei den ostasiatischen Germanist*innen. Auch dort waren mehrere Generationen von Humboldtianern im Kuratorium vertreten. Alles Professoren, keine Professorin!

Der Gedanke der »Humboldt Family« trug entscheidend dazu bei, dass in einem gewachsenen, vertrauensvollen und freundschaftlichen Rahmen junge Wissenschaftler (später auch Wissenschaftlerinnen) in die gemeinsamen Projekte einbezogen werden konnten, die dann oft die Weiterführung der Kooperation mit den Tübinger Kolleg*innen von ihren Lehrern übernahmen. Neben der Prägung durch die Alexander von Humboldt-Stiftung spielt hier das für den ostasiatischen Raum bezeichnende konfuzianisch geprägte Lehrer-Schüler-Verhältnis eine wichtige Rolle. Außer der Humboldt-Stiftung legte auch die Fritz Thyssen Stiftung bei der Förderung gemeinsamer Veranstaltungen über die Jahre immer mehr Wert auf den Einbezug von Nachwuchswissenschaftler*innen, später auch (im Fall der Germanistik) Doktorand*innen. Trotzdem ist das Forum als Verein zuletzt doch am Generationenwechsel gescheitert – anders gesagt: an einem anderen, d. h. nicht weitertradierten Verhältnis der beteiligten Wissenschaftler*innen zu ihrem Engagement und Verständnis für die Sache des DOAW.

Interessant mit Bezug auf die Frage der *Nachhaltigkeit* sind zwei neuere Entwicklungen in den internationalen Forschungsk Kooperationen nicht nur mit Ostasien, sondern allgemein: die Entgegensetzung von *individuellen* und *institutionellen* Kooperationen oder Partnerschaften und das Dilemma von *bottom-up*- vs. *top-down*-Initiativen. Die Gründung des Ostasienforums erfolgte seinerzeit ganz klar *bottom-up* durch eine Gruppe von Forscherpersönlichkeiten mit *individuellen*, fachspezifischen Kooperationen zu Kollegen in Japan, China und Korea. Im Zuge der deutschen Exzellenzinitiative kam der Gedanke auf, dass man durch verstärkte *institutionelle* Kooperationen die Problematik fehlender Nachhaltigkeit im Sinne von *Kontinuität* überwinden wollte. Denn *individuelle* Kooperationen konnten – wie erwähnt – zusammenbrechen, wenn der*die führende Professor*in (oder Wissenschaftler*in) aus dem Amt schied, an eine andere Institution wechselte oder andere Aufgaben übernahm. Dies sollten *institutionalisierte* Kooperationen (mit entsprechenden Agreements oder Memorandums of Understanding), später auch die »strategischen Partnerschaften« verhindern. Und genau hier kommt der *top-down*-Gedanke wieder ins Spiel. Denn die *Institutionalisierung* wurde »von oben« vorangetrieben – im Sinne einer *institutionellen Strategie*.

Was die Tübinger Kooperationen in den Rechtswissenschaften mit den japanischen Kolleg*innen betrifft, konnte trotz vier Jahrzehnten intensiver und freundschaftlicher *individueller* Zusammenarbeit kein *institutionelles* Abkommen (auf Ebene der Juristischen Fakultäten) erzielt werden, auch nicht, als es im Rahmen der Delegationsbesuche an der Universität Tokyo 2013 und 2015 um »strategische Partnerschaft« ging. Obwohl individuell, war die Nachhaltigkeit durch die Generationenfolge von Lehrern und Schülern dennoch gewährleistet; die Beziehungen, die in den 1980er Jahren begonnen worden waren, bestehen unter den jüngeren Kolleg*innen bis heute fort. Es ist also nicht so, dass allein *institutionelle* Partnerschaften die Kontinuität einer Forschungskooperation sichern. Neuerdings scheint sich ein gewisses Umdenken in der universitären Strategie einzustellen, wonach der *bottom-up*-Ansatz wieder verstärkt werden soll und man den Wert der *individuellen* Kooperationen (allerdings eingebunden in einen institutionell gesicherten Kontext, wie Kooperationsverträge, Verbundprojekte, Lehrpartnerschaften) neu erkennt und anerkennt.

Verlässlichkeit, Vertrauen und gegenseitige Verantwortung entstehen leichter auf *individueller*, d. h. persönlicher Basis. Es kooperieren eben *Menschen* und nicht *Institutionen*. Dies birgt in der Tat immer die Gefahr eines Abrisses von Kontinuität, wenn die tragenden Persönlichkeiten ausscheiden. Es dürfte aber nur dann eine *institutionelle top-down*-Lösung des Dilemmas geben, wenn erneut *individuelle* Partner auf Ebene der Forscher*innen gefunden werden, die mit persönlichem Engagement die Kooperation fortsetzen und in die nächste Generation tragen.

Neben Nachhaltigkeit im Sinne von *Kontinuität* setzt der Gedanke der *Reziprozität* einen weiteren wichtigen Akzent. Gegenseitigkeit bei Kooperationsbeziehungen heißt zum einen beiderseitiges Engagement (an Personen, Zeit und Mitteln), heißt zum anderen Anerkennung des Kooperationspartners auf gleichem (oder vergleichbarem) Niveau, heute gern bezeichnet als »auf Augenhöhe«. Beides erscheint unproblematischer als es de facto ist. Im Fall der Rechtskooperation im Rahmen des DOAW war die Reziprozität über die gesamte Zeit des Bestehens unbestritten: es gab vergleichbaren Einsatz von Personen und Fördermitteln auf beiden Seiten. Auch bei der Organisation der Symposien und den nachfolgenden Publikationen arbeiteten beide Seiten Hand in Hand. Entscheidend war die Führung durch die »Alten Herren« der Gründergeneration und danach deren

Schüler. Hier spielt in der Tat eine gewisse *top-down*-Komponente mit hinein, die aber durch das Lehrer-Schüler-Verhältnis bzw. das in Ostasien bestehende Respektverhältnis der Jüngeren gegenüber den Älteren aufgefangen wurde. Umgekehrt trug das Vertrauensverhältnis innerhalb der bestehenden Kooperationen dazu bei, dass sich die jüngeren Wissenschaftler*innen wenngleich nicht ganz »auf Augenhöhe«, so aber doch als Kolleg*innen wertgeschätzt empfanden und aus den Veranstaltungen mitnahmen, dass sie nun zu dem illustren Kreis dazugehörten.

Reziprozität in *institutionellen* Kooperationen, insbesondere »strategischen Partnerschaften«, stellt viel höhere Ansprüche mit Bezug auf Rechte und Pflichten beider Seiten. Hier sei als positives Beispiel die Kooperation mit der Dōshisha University in Kyoto genannt. Diese strategische Partnerschaft der Universität Tübingen ist im besten Sinne als *reziprok* zu bezeichnen. Die Zusammenarbeit besteht auf Studierendenebene seit 1990, im Jahr 1993 wurde die erste Tübinger Außenstelle in Ostasien an der Dōshisha gegründet, das *Tübinger Zentrum für japanische Sprache* (2013 umbenannt in *Tübinger Zentrum für Japanstudien*). In den folgenden Jahrzehnten fanden zahlreiche gemeinsame Veranstaltungen in Tübingen und Kyoto statt. Im Lauf des Jahres 2018 wurde der *Doshisha EU Campus* an der Universität Tübingen eingerichtet, der 2019 seine Tätigkeit mit Bezug auf gemeinsame Forschung, Lehre und Studienangebote aufnahm. Bei der Dōshisha Week 2019 in Tübingen wurde auch der Kontakt zu den Tübinger Rechtswissenschaftler*innen initiiert; und Thomas Potthast war unter den ersten Tübinger Wissenschaftlern, die im Rahmen des 2018 vereinbarten Abkommens über den Austausch von Forscher*innen zu einem Forschungsaufenthalt (plus Teilnahme am internationalen Symposium zum Thema *Diversity*) im Februar 2020 an die Dōshisha nach Kyoto gereist sind, gerade noch vor Ausbruch (oder: in den Anfangstagen) der Covid-19 Pandemie. Während leider eine Fortsetzung der deutsch-japanischen Rechtssymposien unter Einbezug von Dōshisha-Kolleg*innen bislang nicht realisiert werden konnte, war das Thema *Sustainable Development* Teil der online Dōshisha Week 2021 und Thema des interdisziplinären Symposiums 2022 in Tübingen mit Panels zu Climate Change, Nature and Biodiversity Conservation sowie Reduction of Economic Disparity. In den gemeinsamen

Symposien setzt sich also die früh (2003) begonnene Forschungszusammenarbeit beider Universitäten mit neuen, zeitgemäßen Themen bis heute fort.

Forschungskooperation in der Germanistik mit China | Ein Modellfall für *Nachhaltigkeit* im Sinne der Kontinuität von Forschungskooperationen entwickelte sich im Rahmen des DOAW etwas zeitversetzt zu den Rechtskooperationen im Feld der deutsch-ostasiatischen Germanistik. Nach einer 1990 in Tokyo begonnenen Vorstufe der »Dreiländerfreundschaft« japanischer, chinesischer und koreanischer Germanist*innen, zu einer Zeit, als die politischen Beziehungen zwischen den drei Staaten noch äußerst angespannt waren, fanden sich Ende der 1990er Jahre drei tragende Germanistenpersönlichkeiten aus Tokyo, Beijing und Seoul, allesamt Humboldtianer, im Kuratorium des Tübinger Ostasienforums zusammen. Im Jahr 2000 brachte der Germanistik-Professor Zhang Yushu von der Peking-Universität sein neues Publikationsprojekt *Literaturstraße, Chinesisch-deutsches Jahrbuch für Sprache, Literatur und Kultur*, in den Rahmen der DOAW-Aktivitäten ein, das ab 2001 über 15 Jahre durch die Fritz Thyssen Stiftung gefördert und durch die Alexander von Humboldt-Stiftung begleitet wurde.⁵ Ab 2004 kamen jährlich in China oder Deutschland (später auch in Österreich und der Schweiz) stattfindende Symposien hinzu, die bis ins Jahr vor der Covid-19 Pandemie fortgesetzt wurden. Die über drei Jahrzehnte andauernde »Vierländerfreundschaft« zwischen chinesischen, japanischen, koreanischen und deutsch(sprachig)en Germanist*innen hat vier aufeinanderfolgende Generationen von Wissenschaftler*innen einbezogen, in den letzten zehn Jahren wurde die *Nachwuchsförderung* (inkl. Doktorand*innen) verstärkt. Die Zusammenarbeit der ostasiatischen Germanist*innen setzte sich später (auch bis vor-Corona) fort in den Asiatischen Germanistentagungen. Ein entscheidendes Bindeglied dieser freundschaftlichen Zusammenarbeit war (und ist bis heute) die *deutsche Sprache*, die alle Beteiligten teilweise vorzüglich beherrschen, und die alle verbindende Liebe für die deutsche Literatur und Kultur.

⁵ *Literaturstraße, Chinesisch-deutsches Jahrbuch für Sprache, Literatur und Kultur*, gegründet 2000 von Zhang Yushu (Peking), mehrere Herausgeber*innen; erscheint seit 2000, die ersten drei Bände im Volksliteraturverlag in Peking, seit 2003 beim Verlag Königshausen & Neumann in Würzburg. Seit 2016 als *Literaturstraße, Chinesisch-deutsche Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft*.

Auch hier also eine klare Entwicklungsgeschichte der Kooperationen *bottom-up*, nicht nur bilateral, sondern *multilateral*. Auch hier spielte der auf *Nachhaltigkeit* zielende Fördergedanke der »Humboldt Family« eine bedeutende Rolle. Auch hier entstanden trotz über drei Jahrzehnten enger Zusammenarbeit fast keine *institutionellen* Kollaborationen, mit einer bezeichnenden Ausnahme: die ebenfalls durch Herrn Zhang 2001 initiierte Universitätspartnerschaft zwischen der Universität Tübingen und der Renmin-Universität von China in Beijing, bei der die Germanistik im Zentrum stand, aber auch die Juristen (allerdings leider *nicht nachhaltig*) einbezogen wurden. Der Faktor *Reziprozität* und die gegenseitige *Verlässlichkeit* hingen auch hier an den Gründungspersönlichkeiten aus den drei ostasiatischen Ländern und nachfolgend deren Schülern und Schülerinnen, die die Kooperationen fortsetzten. Im DOAW-Kuratorium folgten drei japanische und drei koreanische Germanisten aufeinander und zwei chinesische – ausnahmslos Humboldtianer. Im Projekt *Literaturstraße* übernahmen später auch eine chinesische und eine deutsche Professorin die Mitherausgeberschaft.

Perspektiven

Obwohl das *Deutsch-ostasiatische Wissenschaftsforum* als eingetragener Verein nicht ein Institut (oder An-Institut) der Universität Tübingen war, kann es doch als *Wissenschaftsinstitution* bezeichnet werden, die über 25 Jahre *nachhaltig* zu den Forschungsk Kooperationen der beteiligten Universitäten Tübingen, Stuttgart und Hohenheim mit China, Japan und Korea beigetragen hat. In Tübingen unterstützten diese gewachsenen multi- und interdisziplinären Strukturen die Auswahl von *strategischen Partnern* in Ostasien im Rahmen der »Internationalisierungsoffensive« der Exzellenzstrategie »Research – Relevance – Responsibility« 2012. Von (bis dato, 9/2022) sieben ostasiatischen »strategischen« Partnern sind drei Universitäten, an denen sich Außenstellen der Universität befinden, die in erster Linie mit den *Ostasiennwissenschaften* in Beziehung stehen, aber auch darüber hinaus in anderen Disziplinen/Fakultäten kooperieren: an der Dōshisha-Universität in Kyoto, an der Peking-Universität in Beijing und an der Korea-Universität in Seoul. Weitere Partnerschaften ergaben sich durch *individuelle*, teilweise langjährige Kooperationsbeziehungen mit der Fudan-Universität in Shang-

hai, der Universität Tokyo, der National Taiwan University und dem RIKEN Forschungsinstitut in Japan. Im Zuge der Exzellenzstrategie (2012 und 2019) wurden verstärkt *institutionelle* Kooperationen angestrebt, was in einigen Fällen, auch jenseits der Ostasienkooperationen, gelang.

Nachhaltigkeit in internationalen Universitätskooperationen beruht bis heute auf dem *individuellen* Engagement tragender Forscher*innen, die *institutionell* durch ihre Universitäts- resp. Fakultätsleitungen unterstützt werden. Themen der *Nachhaltigen Entwicklung* (der SDGs) erfahren derzeit zunehmend ubiquitäre Diskurs-Prominenz, so auch in der Tübinger Exzellenzstrategie und Internationalisierungsstrategie. Durch Thomas Potthast wurde die Thematik seit vielen Jahren an der Universität intensiv vorangebracht und z. B. auch in die *strategischen Partnerschaften* wie die bilaterale Dōshisha-Kooperation und das multilaterale Matariki-Netzwerk eingebracht. Für eine *Quality Education* leistet hierbei die gezielte *Nachwuchsförderung* einen entscheidenden Beitrag für die Ausbildung der »Next Generation Leaders«. Dies bedeutet auch Verantwortung und Vertrauen im Sinne der *Nachhaltigen Entwicklung*.

Das Ende der Bonusmeile

Sollten Flugreisen begrenzt werden?

Marius Albiez und Kerstin Schopp

Klimaschutz ist wichtiger Bestandteil der »Agenda 2030 for Sustainable Development« und wird dort als eines von 17 Nachhaltigkeitszielen berücksichtigt: »Goal 13. Take urgent action to combat climate change and its impacts« (United Nations 2015, 20). Deutschland hat sich mit der Novellierung des Klimaschutzgesetzes (Stand 31. August 2021) zum Ziel gesetzt, bis zum Jahr 2045 Treibhausgasneutralität zu erreichen. Ein Handlungsfeld ist dabei der Verkehrssektor. Rund 20 % der ausgestoßenen Treibhausgase in Deutschland entfielen im Jahr 2019 auf diesen Bereich (eigene Berechnung nach UBA 2022). Zum Verkehrssektor gehören neben dem Straßen- und Schienenverkehr und der Schifffahrt auch der Flugverkehr. Für das Weltklima spielt letzterer eine wichtige Rolle. Basierend auf Klimadaten des vergangenen Jahrzehnts wird der Anteil des globalen Luftverkehrs an der Erwärmung der Atmosphäre auf einen Anteil von 3,5 % geschätzt (Lee et al. 2021). Der Bundesverband der deutschen Luftverkehrswirtschaft (BDL 2019, 3) gibt an, dass Deutschland im Jahr 2016 für rund 3 % der globalen Treibhausgasemissionen (THG-Emissionen) im Luftverkehr verantwortlich war. In diesem Zeitraum machten die Einwohnenden Deutschlands lediglich etwas mehr als 1 % der Weltbevölkerung aus. Dies verdeutlicht Deutschlands überproportionalen Beitrag zur Globalen Erwärmung durch seinen Luftfahrtsektor. Aus Sicht Nachhaltiger Entwicklung (NE) ist es geboten, dass hierzulande Maßnahmen ergriffen werden, um die luftfahrtbezogenen THG-Emissionen zu senken. Neben der Verlagerung auf klimafreundlichere Verkehrsmittel, der Entwicklung neuer Antriebstechniken oder der Kompensation von THG-Emissionen besteht die Möglichkeit, Flugreisen individuell zu vermeiden oder gänzlich auf diese zu verzichten. Mit Blick auf steigende Passagierzahlen (Näheres siehe unten) hat diese freiwillige Form der Emissionsminderung bis dato

nicht dazu geführt, dass der Flugverkehr vor der COVID-19-Pandemie zurückgegangen ist.

Jedoch wären noch andere Ansätze denkbar. Was, wenn Einzelpersonen nur noch eine bestimmte Anzahl an Flugreisen pro Jahr mit entsprechender Obergrenze für THG-Emissionen absolvieren dürften? Konkret stellt sich dann folgende Frage: *Welche Argumente sprechen dafür und dagegen in Deutschland ein Kontingent für THG-Emissionen für Flugreisen pro Kopf einzuführen, um die Nachhaltigkeits- und Klimaschutzziele zu erreichen?* Diese Überlegung bildet den Ausgangs- und Mittelpunkt unseres Beitrags. Hierzu haben wir unterschiedliche Argumente herausgearbeitet, die wir aus NE-Perspektive erörtern. Dabei geht es weniger um die konkrete Ausgestaltung, bspw. die Häufigkeit an Flügen pro Jahr oder die juristische Machbarkeit, sondern um die grundsätzliche Idee, eine regulative Obergrenze pro Person einzuführen. In einem ersten Schritt führen wir Argumente gegen die Einführung einer solchen Maßnahme an, anschließend stellen wir die Pro-Argumente vor. Im letzten Abschnitt ziehen wir ein kurzes Fazit und gehen auf mögliche Hürden bei der Umsetzung ein.

Was gegen ein Kontingent für THG-Emissionen für Flugreisen spricht

Ein Argument gegen jedwede Be- und Einschränkung von Flugreisen ist, dass der persönliche Austausch und Begegnungen vor Ort erschwert würden. Aus NE-Perspektive ist dies aus zwei Gründen problematisch:

Erstens würde die Ausbildung von internationalen Partnerschaften zur Erreichung der globalen Nachhaltigkeitsziele erschwert (SDG 17). Diese Partnerschaften sind aus UN-Sicht grundlegend, damit NE in den Bereichen Finanzen, Technologie, und Handel umgesetzt und vorangetrieben werden kann (United Nations 2015). Gerade der Bereich der zivilgesellschaftlichen Partnerschaften wird in Unterziel 17.17 speziell erwähnt: »Encourage and promote effective public, public-private and civil society partnerships« (United Nations 2015, 23). Globale zivile Partnerschaften bringen Menschen unterschiedlichster sozio-kultureller, religiöser oder schulischer Hintergründe zusammen. Persönliche Begegnungen vor Ort sind wichtig, um diese Sichtweisen zu verstehen und im wahrsten Sinne des Wortes zu begreifen, unter welchen Umständen die jeweiligen Partner*innen leben und welche Werte und Bedürfnisse für sie wichtig sind.

Zweitens könnte ein solches Kontingent Bildung für Nachhaltige Entwicklung (BNE) behindern. Im BLK Programm »21« werden (neue) Formen partizipativen Lernens erwähnt, da NE nur in Zusammenarbeit realisiert werden kann (de Haan 2006, 21). Hierfür ist bei den Handelnden u. a. die Kompetenz zur Perspektivenübernahme relevant, welche de Haan et al. (2008, 188) zu den Teilkompetenzen der BNE zählen. Für Entscheidungen, welche auf regionaler Ebene gefällt werden, um NE voranzutreiben, wird praktisches lokales Wissen benötigt (de Haan 2006, 21). Um Perspektiven kennenzulernen und sich neues Wissen anzueignen, ist der Austausch mit lokalen Akteur*innen vor Ort wichtig. So können deren Lebenskontexte berücksichtigt werden; zudem beinhaltet praktisches lokales Wissen auch ein Erlernen bestimmter ortsgebundener Fähigkeiten (Neubert und Macamo 2002, 14).

Weiter könnte eine Beschränkung von Flugreisen Menschen daran hindern, ein gutes Leben zu führen. Vor diesem Hintergrund soll der Capability-Approach von Martha Nussbaum herangezogen werden. Nussbaums capabilities benennen »eine Minimaltheorie des Guten« (Nussbaum 1999, 58) für das menschliche Leben. Diese Fähigkeiten sind für ein gutes menschliches Leben notwendig und stehen im engen Zusammenhang mit dem Leitbild NE. Eine Beschränkung von Flugreisen würde dazu führen, dass bestimmte Fähigkeiten nach Nussbaum in ihrem eigentlichen Ausmaß ebenfalls eingeschränkt würden. Nussbaum (1999, 57) nennt die Fähigkeit »sich von einem Ort zum anderen zu bewegen«. Ein Kontingent für THG-Emissionen würde diese unter Umständen stark beeinflussen und mindern. Auch die Fähigkeit »Verbundenheit mit anderen Menschen zu erkennen und zu zeigen, verschiedene Formen von familiären und sozialen Beziehungen einzugehen« (Nussbaum 1999, 58) könnte eingeschränkt werden. Dies wird besonders relevant, wenn die zunehmende Zahl binationaler Eheschließungen in Deutschland¹ oder internationale Freundschaftsbeziehungen in den Blick genommen werden. Sind beispielsweise durch eine afrikanisch-europäische Beziehung Familien über zwei Kontinente verteilt, stünde dem Familienleben eine Beschränkung von Flugreisen im Wege.

¹ Im Jahr 2021 heirateten 55.049 binationale Paare in Deutschland (insgesamt 357.785 Eheschließungen), was bedeutet, dass fast jede sechste Eheschließung binational war (Verband binationaler Familien und Partnerschaften 2022 nach Destatis 2022).

Zuletzt müssen auch die wirtschaftlichen Konsequenzen einer Beschränkung von Flugreisen berücksichtigt werden. Mögliche Folgen wären eine steigende Arbeitslosigkeit im Flugsektor durch eine Reduktion des Personals oder die Insolvenz ganzer Airlines. Der Luftfahrtsektor in Deutschland beschäftigt laut Website der BDL direkt rund 330.000 Menschen, nicht mitgezählt sind die 354.000 Arbeitsplätze in Unternehmen, die von Aufträgen aus der Luftfahrt abhängen oder der Luftfrachtsektor. Selbst wenn es zu einer Neubeschäftigung, beispielsweise im Schienentransport, käme, bedeutete dies nicht, dass ein ähnlich hohes Lohnniveau erreicht werden könnte. Im Jahr 2018 konnte ein*e Chefpilot*in der Lufthansa bis zu 250.000 € brutto pro Jahr verdienen (Statista 2018), während das Brutto-Gehalt einer*s Lokführerin*Lokführers bei der Deutschen Bahn AG 2021 durchschnittlich zwischen 44.000 und 52.000 € pro Jahr lag (Tagesschau 2021). Auch für Crew-Mitglieder existieren teils hohe Gehaltsunterschiede zwischen der Lufthansa und der Bahn. Doch nicht nur für die einzelnen Beschäftigten, auch für den Wirtschaftsstandort Deutschland insgesamt würde eine Einschränkung des Flugverkehrs einen Wettbewerbsnachteil bedeuten. Dies schließt sowohl die Luftfahrtbranche als auch in Beziehung stehende Sparten wie den Tourismus ein. All dies würde dazu führen, dass Wirtschaftswachstum, welches ein wichtiger Bestandteil von SDG 8 ist, im aktuellen Ausmaß nicht mehr möglich wäre.

Was für ein Kontingent für THG-Emissionen für Flugreisen spricht

Einerseits ist es aufgrund des hohen THG-Potenzials für Luftfahrtunternehmen besonders herausfordernd, im Sinne von NE zu handeln. Andererseits zeigen die bisherigen Argumente, dass Flugreisen den globalen Austausch stärken und die Perspektivenübernahme fördern können. Demnach wird eine Transformation des Luftfahrtsektors im Sinne von NE benötigt.

Ein Kontingent für THG-Emissionen könnte als Anlass und ordnungsrechtlicher Rahmen dienen, um nachhaltiges Wirtschaften im Luftverkehr voranzutreiben. Es ist davon auszugehen, dass durch ein Kontingent für THG-Emissionen und die entsprechende Reduktion von Flügen konzernbezogene Emissionen sinken und Nachhaltigkeitsziele in den jeweiligen Luftfahrtunternehmen schneller erreicht würden. Durch eine Reduktion an Flügen und THG-Emissionen müssten Luftfahrtunternehmen zudem über

ihre derzeitigen Geschäftsmodelle nachdenken und diese ggf. anpassen. Orientiert an Posse (2016) bestünde die Möglichkeit, NE-orientierte Zielgruppen zu erschließen, die bspw. bereit wären, mehr Geld für Flugtickets auszugeben. Eine Reduktion von Flügen und THG-Emissionen könnte auch dazu führen, dass Unternehmen adäquater auf zukünftige strengere Rahmenbedingungen vorbereitet wären (Resilienz). Dies gilt bspw., wenn sich Umweltgesetzgebungen verschärfen.

Des Weiteren hat die COVID-19-Pandemie gezeigt, dass staatliche Eingriffe in das Mobilitätsverhalten zu einer wirklichen Reduktion des Flugverkehrs und damit einhergehender THG-Emissionen führen können – und zwar weltweit. Mit Blick auf die Entwicklung der zurückgelegten Personenkilometer (in RPK: Revenue Passenger Kilometers) wird dies besonders deutlich (Boeing 2022, 24): Während im Jahr 2012 im Passagierflugverkehr weltweit rund 5.700 Mrd. RPKs zurückgelegt wurden, stieg diese Zahl bis zum Jahr 2019 auf rund 8.900 Mrd. RPKs an. Im Zuge der COVID-19-Pandemie fielen die Werte dann auf rund 3.100 Mrd. RPKs (2020) und ca. 3.800 Mrd. RPKs (2021). Je nach Ausgestaltung könnte ein Flugkontingent pro Person die Anzahl an RPKs ebenso effektiv senken. Zudem könnte ein Kontingent für THG-Emissionen als Wachstumsbremse dienen. Boeing (2022, 24) prognostiziert in einer Marktstudie zur Entwicklung des Flugverkehrs bis zum Jahr 2031 ein Wachstum des weltweiten Flugverkehrs auf rund 14.000 Mrd. RPKs. Bis zum Jahr 2041 wird sogar eine Steigerung auf rund 20.000 Mrd. RPKs angenommen. Es darf bezweifelt werden, dass in diesem Zeitraum eine weitreichende Umstellung der Flugzeugflotten auf klimafreundliche Antriebstechniken erfolgt ist.

Schließlich könnte, gemäß des integrativen Nachhaltigkeitsverständnisses von Kopfmüller et al. 2001, ein Kontingent für THG-Emissionen pro Kopf einen Beitrag zur gerechten Verteilung von Umweltnutzungsmöglichkeiten leisten. Dies wird deutlich, wenn der sozio-ökonomische Status von Flugpassagieren in Deutschland berücksichtigt wird. So kommen Oehlmann et al. (2021, 39) zu dem Schluss, dass mit steigendem Einkommen die Anzahl an Flugreisen pro Jahr zunimmt. Vor diesem Hintergrund verursachen Personen mit hohem Einkommen durch ihr Flugverhalten also mehr THG-Emissionen als niedrige Einkommensgruppen, welche jedoch ebenfalls von den negativen Folgen des Klimawandels betroffen sind. Zu-

dem kann festgestellt werden, dass die meisten Flugreisen auf einen vergleichsweise kleinen Personenkreis zurückgehen. Gössling und Humpe (2020) zeigen, dass ca. 50 % des Deutschland zugerechneten Flugverkehrs auf rund 25 % der Fluggäste zurückgeführt werden können oder anders ausgedrückt: lediglich ein Viertel der Fluggäste ist für die Hälfte der absolvierten Flüge verantwortlich. Ein Kontingent für THG-Emissionen könnte der derzeitigen ungleichen Verteilung flugbezogener THG-Emissionen entgegenwirken.

Abschlussbetrachtungen

Im vorliegenden Beitrag gingen wir der Frage nach, welche Argumente dafür bzw. dagegen sprächen, in Deutschland ein Kontingent für THG-Emissionen für Flugreisen pro Kopf einzuführen. Die hier zusammengetragenen Argumente sollen als Orientierung dienen und anregen, weitere Aspekte aus NE-Sicht zu vertiefen und diese in späteren Arbeiten gegeneinander sorgfältig abzuwägen. Betrachtet man die Pro-Argumente lassen sich erste Herausforderungen auf der Umsetzungsebene erkennen. Auf einige möchten wir zum Abschluss kurz hinweisen:

Zunächst stellt sich die Frage, für wen ein Kontingent für THG-Emissionen gelten würde. Wären deutsche Staatsbürger*innen betroffen oder alle Personen, die einen Wohnsitz in Deutschland haben? Oder werden alle Flugpassagiere berücksichtigt, die einen deutschen Flughafen nutzen? Was ist mit denjenigen, die über dem deutschen Luftraum unterwegs sind, jedoch nicht landen? Letztlich geht es darum, wie eine Gleichbehandlung von Passagieren, unabhängig von der Nationalität, erreicht werden könnte. Weiter muss nach Ausnahmen gefragt werden. Was ist bspw. mit Krankentransporten oder Löschflugzeugen, was mit Hobbyflieger*innen oder Beschäftigten im Luftfahrtsektor? Wie würden Politiker*innen international reisen? Und vor allem: Sollte zwischen beruflichen und privaten Zwecken differenziert werden?

Des Weiteren ist offen, wer die Einhaltung des Kontingents überprüfte und wie dessen Einhaltung sichergestellt würde. Eine Zuordnung könnte über den Namen auf dem Flugticket mithilfe des Ausweisdokuments erfolgen. Diese personenbezogenen Daten wären mit einer staatlich betriebenen Datenbank verknüpft, in der das Kontingent individuell verwaltet

würde. Der Kontingentstand könnte bei der Buchung sowie beim Boarding-Prozess überprüft werden. Das hier skizzierte Vorgehen, wirft wiederum unterschiedliche Fragen des Datenschutzes auf, insbesondere hinsichtlich der Speicherung und Verwendung.

Wichtig ist auch die Frage, ob ein personalisierter Emissionshandel vorgesehen wäre. Sollte es möglich sein, dass Menschen, die ihr Budget nicht ausreizen können oder wollen, dieses an andere Menschen verkaufen? Für solch einen Fall möchten wir ein Lossystem vorschlagen, um die nicht genutzten Kontingente via Lotterie zu vergeben. Auf diese Weise soll verhindert werden, dass Personen mit hohem Einkommen ihr Budget für THG-Emissionen beliebig aufstocken können. Wie viele Lose pro Kopf erworben werden könnten und wie hoch der Preis dafür wäre, müsste noch im Detail geklärt werden.

Weiter stellt sich die Frage, wann und wie ein solches Kontingent für Flugreisen eingeführt würde. Um die gesellschaftliche Akzeptanz möglichst hoch zu halten und Spielraum für etwaige Anpassungen zu haben, böte sich ein Stufenmodell an. Da jedoch Deutschland bis zum Jahr 2045 THG-neutral sein soll, stellt sich die Frage, ob ein solches Stufenmodell schnell genug umgesetzt werden könnte.

Eine weitere Frage wäre die nach einem möglichen »Generationenbonus«. Sollte das Kontingent für ältere Menschen geringer sein als das jüngerer Menschen? Ältere Menschen sind unter Umständen schon deutlich mehr geflogen als jüngere Menschen und hatten Zeit und Gelegenheiten, die Welt zu entdecken. Wäre es gerecht, jüngeren Menschen diese Gelegenheit zu nehmen oder müssten sie bevorzugt werden?

Zudem stellt sich die Frage, ab welchem Alter ein Mensch über das eigene Kontingent für THG-Emissionen verfügen kann und ob dieses vorher belastet werden darf. Angenommen, zwei acht- und sechsjährige Geschwister werden von ihren Eltern mit in den Urlaub auf Mallorca genommen und die Kontingente würden entsprechend belastet. Im Nachhinein hätten die betroffenen Kinder ihre Flugreisen jedoch lieber aufgespart und sie zu einem späteren Zeitpunkt genutzt. Sollten Eltern also ihr eigenes Kontingent für ihre Kinder nutzen müssen, wenn diese die Entscheidung selbst noch nicht fällen dürfen?

Abschließend stellen wir fest, dass es vor allem um die Kernfrage geht: Warum fliegt jemand und wie überzeugend sind die Argumente, so zu handeln? Benötigen wir also auch einen »Ethik-Check« vor dem Ticketkauf?

Literatur

- BDL. n. d. »Luftfahrt sichert mehr als 800.000 Arbeitsplätze in Deutschland.« Zugriff am 13. Oktober 2022. <https://www.bdl.aero/de/themen-positionen/bedeutung-des-luftverkehrs/luftfahrt-sichert-mehr-als-800-000-arbeitsplaetze-in-deutschland/>.
- BDL. 2019. »Klimaschutz im Luftverkehr. Analyse der Instrumente zur CO₂-Reduktion.« Unveröffentlichtes Manuskript.
- Boeing. 2022. »Commercial market outlook 2022–2041.« Unveröffentlichtes Manuskript.
- De Haan, Gerhard 2006. »The BLK »21« programme in Germany. A »Gestaltungskompetenz«-based model for education for Sustainable Development.« *Environmental Education Research* 12 (1): 19–32. <https://doi.org/10.1080/13504620500526362>.
- De Haan, Gerhard, Georg Kamp, Achim Lerch, Laura Martignon, Georg Müller-Christ und Hans-G. Nutzinger. 2008. *Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit. Grundlagen und schulpraktische Konsequenzen*. Berlin und Heidelberg: Springer.
- Gössling, Stefan und Andreas Humpe. 2020. »The global scale, distribution and growth of aviation. Implications for Climate Change.« *Global Environmental Change* 65: 102194. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2020.102194>.
- Kopfmüller, Jürgen, Volker Brandl, Juliane Jörissen, Michael Paetau, Gerhard Banse, Reinhard Coenen und Armin Grunwald. 2001. *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*. Global zukunftsfähige Entwicklung – Perspektiven für Deutschland 1. Berlin: edition sigma.
- Lee, David Simon, David W. Fahey, Agnieszka Skowron, Myles R. Allen, Ulrike Burkhardt, Qi Chen, S. J. Doherty et al. 2021. »The Contribution of Global Aviation to Anthropogenic Climate Forcing for 2000 to 2018.« *Atmospheric Environment* 244: 117834. <https://doi.org/10.1016/j.atmosenv.2020.117834>.

- Neubert, Dieter und Elísio Macamo. 2002. »Entwicklungsstrategien zwischen lokalem Wissen und globaler Wissenschaft.« *Geografische Rundschau* 54 (10): 12–17.
- Nussbaum, Marta. 1999. *Gerechtigkeit oder das Gute Leben*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Oehlmann, Malte, Manuel Linsenmeier, Walter Kahlenborn, Katharina Götting, Katharina Klaas, Andreas Ciroth, Jonas Bunsen und Marc Rossbach. 2021. »Wirkungen veränderter Einkommen auf den Ressourcenverbrauch: Abschlussbericht.« Texte 04/21. https://www.umweltbundesamt.de/sites/default/files/medien/1410/publikationen/2021_12_08_texte_04-2021_einkommen_ressourcenverbrauch.pdf.
- Posse, Dirk. 2016. »Postwachstum als Herausforderung für Unternehmen.« *Technikfolgenabschätzung – Theorie und Praxis* 25 (2): 28–36.
- Statista. 2018. »Pilotengehälter (Endgehalt) bei verschiedenen Airlines.« Zugriff am 30. Oktober 2022. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/295530/umfrage/gehalt-der-piloten-nach-airline/>.
- Tagesschau. 2021. »Was Lokführer verdienen.« Zugriff am 30. Oktober 2022. <https://www.tagesschau.de/wirtschaft/unternehmen/verdienen-die-bahn-lokfuehrer-zu-wenig-101.html>.
- UBA. 2022. »Emissionsübersichten in Sektoren.« Zugriff am 30. Oktober 2022. https://www.umweltbundesamt.de/sites/default/files/medien/361/dokumente/2022_03_15_trendtabellen_thg_nach_sektoren_v1.0.xlsx.
- United Nations. 2015. »Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development.« https://www.un.org/pga/wp-content/uploads/sites/3/2015/08/120815_outcome-document-of-Summit-for-adoption-of-the-post-2015-development-agenda.pdf.
- Verband binationaler Familien und Partnerschaften. 2022. »Zahlen und Fakten.« Zugriff am 13. Oktober 2022. <https://www.verband-binationaler.de/verband/presse/zahlen-fakten>.

Nachhaltigkeit in der Medizin

Von den Schwierigkeiten des »Planetary Health Pledge for Health Professionals in the Anthropocene«

Urban Wiesing

Es sei den nachfolgenden Ausführungen um der Klarheit willen unmissverständlich vorausgeschickt: Der derzeitige Klimawandel ist eine Katastrophe von größtem Ausmaß für die Menschheit und nimmt massiven Einfluss auf die Gesundheit der Menschen. Nachhaltigkeit ist eines der wichtigsten, wenn nicht das wichtigste Thema der Menschheit. Sie zu erreichen ist unbestritten ein sehr hohes Ziel. Dazu müssen möglichst viele Bereiche der Gesellschaft einen Beitrag leisten, ohne Zweifel auch die Medizin. Und zwar in zweierlei Hinsicht:

1. Die medizinischen Professionen verfügen über Wissen und Fähigkeiten, diesen Einfluss zu erforschen und darauf zu reagieren. Sie müssen ihr Wissen in die gesellschaftliche Diskussion einbringen. Sie müssen ihre Fähigkeiten nutzen, um gesundheitliche Folgen des Klimawandels zu behandeln.
2. Überdies kommt der Medizin eine weitere Verantwortung zu. Denn sie produziert bei ihrer Tätigkeit Emissionen in erheblichem Maße. Laut einer Studie von »Health Care without Harm« trägt der Gesundheitssektor 4,4 % zu den weltweiten Emissionen bei (Health Care without Harm und Arup 2019). Im Sinne des Klimaschutzes müssen sie reduziert werden, nicht zuletzt um der Gesundheit willen.

Das bisher Gesagte ist weder neu noch originell, zudem weitestgehend unbestritten. Doch der Teufel steckt bekanntermaßen im Detail und es entstehen in diesem Zusammenhang Fragen, deren Antworten keineswegs trivial sind. Denn es drohen Konflikte. Solange die Reduktion von Treibhausgasen in der Medizin möglich ist, ohne dass dabei ihre Aufgabe, kranken Menschen zu helfen, beeinträchtigt wird, liegt kein Konflikt zwischen Nachhaltigkeit und Aufgabe der Medizin vor. Was ist jedoch, wenn die Reduktion schädlicher Emissionen die Aufgabe der Medizin beeinträchtigt?

Wenn beispielsweise bestimmte Narkosegase aus Umweltgründen nicht weiter genutzt werden sollen, sie jedoch in einigen Fällen für bestimmte Patient*innen am besten geeignet sein könnten? Und wenn ein solcher Konflikt gegeben ist, gilt es zu klären: Wer entscheidet in solchen Momenten und anhand welcher Kriterien?

*Unterschiedliche Rollen von Ärzt*innen*

Diese Fragen verweisen auf eine Besonderheit, die nicht nur für Ärzt*innen, sondern auch für die Absolvent*innen der drei alten oberen Fakultäten einer Universität – Theologie, Jura, Medizin – in bestimmten Rollen gilt. Ärzt*innen werden zwar in unterschiedlichen Rollen tätig, insbesondere jedoch in der Ärzt*in-Patient*in-Beziehung zu einem*r Patient*in; zudem auch als Gutachter*in, als Expert*innen von public health, als Expert*innen in politischen Institutionen oder in öffentlichen Diskussionen. Die wichtigste ärztliche Rolle ist freilich die zu einem*r Patient*in; sie dominiert den ärztlichen Beruf. Hierbei stößt man auf ein prägnantes Merkmal: In dieser Beziehung ist ein*e Ärzt*in von weiterer sozialer Verantwortung zu großen Teilen entlastet und soll so handeln, dass es dem Wohl des*r Patient*in entspricht. Ähnliches gilt auch für andere Gesundheitsberufe, interessanterweise auch für Priester*innen und Anwalt*innen im individuellen Kontakt zu Gläubigen oder Mandant*innen. Sie haben sich auf den*die individuelle*n Patient*in, Gläubige*n oder Mandant*in zu konzentrieren. Sollte es zu Konflikten mit den anderen Rollen eines*r Ärzt*in kommen, hat die ärztliche Rolle gegenüber dem*r Patient*in zumeist Vorrang. Das gilt auch für die genannten anderen Professionen.

Die primär auf den*die Patient*in und dessen*deren Belange ausgerichtete Rolle eines*r Ärzt*in ist keineswegs nur ein Wunsch, geäußert aus medizinethischen Erwägungen. Das Genfer Gelöbnis des Weltärztebundes, das wichtigste Gelöbnis der Ärzt*innenschaft weltweit, bestätigt diese Ausrichtung, wenn es festlegt: »The health and wellbeing of my patient will always be my first consideration« (World Medical Association 2017). Der Weltärztebund ist der festen Überzeugung, dass dies die primäre Verantwortung im ärztlichen Beruf darstellt. Zunächst und vor allem ist er einem*r individuellen Patient*in und seiner*ihrer Gesundheit verpflichtet.

Auch andere Dokumente zum Professionalismus bestätigen das. So erklärt die »Physician Charter 2002« – wie das Genfer Gelöbnis – das Wohlergehen des*der Patient*in zum vorrangigen Prinzip,

Principle of primacy of patient welfare. This principle is based on a dedication to serving the interest of the patient. [...] Market forces, societal pressures, and administrative exigencies must not compromise this principle. (ABIM Foundation, ACP–ASIM Foundation und European Federation of Internal Medicine 2002, 244)

Warum ist eine individuelle Ausrichtung einer Rolle im Gesundheitswesen so wichtig – und das Gleiche gilt für Anwält*innen und Pfarrer*innen? Es geht um Vertrauen. Professionen haben einen Vertrag mit der Gesellschaft, und erwartbares Verhalten zum Nutzen des*r jeweils Betroffenen ist die Grundlage für Vertrauenswürdigkeit und Vertrauen. Ohne Vertrauen ist die Medizin, so wie sie heute praktiziert wird, nicht denkbar.

Was bedeutet diese Ausrichtung der professionellen Rolle, wenn Anstrengungen zur Nachhaltigkeit Einfluss darauf nehmen? Es kann zu einem Konflikt kommen. Die Reduktion von klimaschädlichen Einflüssen kann in bestimmten Fällen damit einhergehen, dem*r Patient*in die optimale Therapie vorenthalten zu müssen. Zwei Verantwortungsobjekte geraten in dieser Situation in Konflikt: Auf der einen Seite der*die gegenwärtige Patient*in, der*die an einer Erkrankung leidet, auf der anderen Seite zukünftige Menschen, die unter dem Klimawandel leiden. Zudem ist der unmittelbare Einfluss ganz unterschiedlich. Auf der einen Seite kann einem konkreten Menschen mit einem vorhandenen Leiden geholfen werden, auf der anderen Seite geht es um einen Einfluss auf das Klima, der als Einzelfall im Gesamtgeschehen minimal ist.

Überdies kann der Konflikt unterschiedliche Ausmaße annehmen. So kann auf der einen Seite die unmittelbare Hilfe unterschiedlich ausfallen: von lebensrettend bis hin zu nur leichter Besserung der Befindlichkeit des*r Patient*in. Auf der anderen Seite können die klimaschädlichen Auswirkungen ebenfalls unterschiedlich sein, wenngleich der Einfluss eines Einzelfalls auf die Gesamtheit des Klimawandels naturgemäß stets sehr gering ist.

*»A planetary health pledge for health professionals
in the Anthropocene«*

Der Konflikt ist also möglich, kann unterschiedliches Ausmaß annehmen und er ist bekannt. In diesem Zusammenhang hat ein Beitrag besondere Aufmerksamkeit erfahren¹, weil er das Problem nicht nur adressiert, sondern eine Lösung des Konfliktes bereits in Form eines Gelöbnisses unterbreitet. Im November 2020 hat eine Gruppe von Autor*innen des Projektes »Medical Professionalism in the New Millennium: A Physician Charter« ein Gelöbnis mit dem Namen »A planetary health pledge for health professionals in the Anthropocene« vorgelegt und zugleich erläutert (Wabnitz et al. 2020). Angesichts der dramatischen Umweltveränderungen wollen die Autor*innen eine neue ethische Grundlage von Gesundheitsberufen festlegen und streben Fundamentales an: »transform human values, behaviours, and societal structures« (ebd., 1472). Es sei hier untersucht, wie der Planetary Health Pledge (PHP) auf die genannten Konflikte zwischen Ärzt*innenrolle und Umweltschutz eingeht.

Der PHP lehnt sich bewusst an das Genfer Gelöbnis an: »is based on the Declaration of Geneva« (ebd., 1473). Das Genfer Gelöbnis seinerseits ist nicht zufällig vollständig im Singular geschrieben und spricht immer von »the patient« und »the physician«. Es thematisiert vor allem die individual-ethischen Pflichten in einer Ärzt*in-Patient*in-Beziehung.

Insofern ist es verwunderlich, dass der PHP nicht wie das Genfer Gelöbnis von dem*r Patient*in in Singular spricht, sondern stets im Plural von »people«, »persons« oder »patients«. Warum sollte sich die individualistische Ausrichtung der ärztlichen Profession verändern? Der begleitende Text zum PHP gibt keine Antwort auf diese Frage. Dabei ist ein solcher Wandel keineswegs belanglos. Historische Erfahrungen, bei denen Ärzt*innen primär einer Gruppe verpflichtet waren, sei es einer »Rasse«, einer Klasse, einer Nation, hätten die Autor*innen des PHP warnen sollen. Es ist gerade eben nicht die erste Aufgabe von Ärzt*innen, das Gesundheitsniveau einer Gruppe zu erhöhen, sondern im Ärzt*in-Patient*in-Verhältnis das Beste für den*die individuelle*n Patient*in zu tun. Den Autor*innen des PHP sei keinesfalls eine Intention unterstellt, die totalitären Regimen

¹ Bis Oktober 2022 43 Zitationen laut google scholar.

zu eigen ist. Gleichwohl, die individuelle Orientierung des Ärzt*in-Patient*in-Verhältnisses aufgrund von Umweltüberlegungen zu ändern ist angesichts historischer Erfahrungen ein fragwürdiges, in jedem Fall hoch begründungsbedürftiges Unterfangen.

Doch wie soll sich ein*e Ärzt*in bei Verzicht auf den Vorrang des individualistischen Prinzips verhalten, wenn eine medizinisch gebotene Maßnahme für eine*n Patient*in eine erhebliche Umweltbelastung darstellt? Soll er*sie eine Behandlung unterlassen, wenn sie viel Klimaschädliches produziert? Was ist zu tun, wenn gute individuelle Medizin mit Anforderungen des Umweltschutzes in Konflikt gerät? Muss ein*e Ärzt*in sie deshalb einschränken? Und wenn ja: Wieviel Schaden für die Patient*innen ist zum Wohle der Umwelt gerechtfertigt? Und wer soll das entscheiden? Die Fragen, die sich an den Konflikt anschließen, sind zahlreich, nicht unerheblich und keineswegs trivial zu beantworten. Auf diese Fragen geht der PHP bemerkenswerterweise gar nicht erst ein.

Die Abkehr von der individualistischen Ausrichtung des Ärzt*innen-Berufes findet sich im PHP auch bei der Verhinderung von Desinformation. Er schreibt vor: ein*e Ärzt*in soll Versuche bekämpfen, die Fehlinformationen verbreiten, »that can undermine planetary health« (ebd., 1472). Warum nennt der PHP nicht auch Desinformationen, die die Gesundheit eines*r Patient*in beeinträchtigen können? Im neunten Absatz sagt der PHP: »I will share and expand my knowledge for the benefit of society and the planet« (ebd., 1472). Im Genfer Gelöbnis steht aber auch »for the benefit of the patient«. Warum haben die Autor*innen des PHP dieses herausgenommen? Ist der Nutzen des*r individuellen Patient*in beim Teilen von Wissen irrelevant? Und was hat das mit Umweltschutz zu tun?

Keine Schweigepflicht und kein Verbot der Diskriminierung?

Eine weitere ärztliche Verpflichtung sei untersucht. Was bedeuten »planetary health values« (ebd., 1472) für die Schweigepflicht? Die Schweigepflicht wird im PHP nicht erwähnt, obwohl sie eine zentrale Verpflichtung des Genfer Gelöbnisses ist – und bereits im Hippokratischen Eid zu finden ist. Wenn ein*e Ärzt*in in einer Behandlung erfährt, dass ein*e Patient*in grob gegen den Umweltschutz verstößt und auch in Zukunft verstoßen will, soll er*sie dies der Polizei oder den Umweltbehörden melden? Bislang

untersagt die Schweigepflicht ein solches Verhalten. (Das gilt auch für Anwält*innen und Priester*innen in ihren Beziehungen zu Mandant*innen oder Gläubigen.) Der PHP stellt zu Recht fest: »Health professionals are among the most trusted members of society« (ebd., 1472). Das sind sie auch deswegen, weil sie der Schweigepflicht unterliegen. Warum aber fehlt die Schweigepflicht im PHP? Soll sie aufgehoben werden, wenn ein*e Patient*in die Umwelt schädigt?

Das Genfer Gelöbnis nennt ausführliche Kriterien, die die individuelle Ärzt*in-Patient*in-Beziehung nicht beeinflussen dürfen:

I will not permit considerations of age, disease or disability, creed, ethnic origin, gender, nationality, political affiliation, race, sexual orientation, social standing or any other factor to intervene between my duty and my patient. (World Medical Association 2017)

Warum hat der PHP diesen Absatz nicht übernommen? Der erläuternde Text zum PHP erwähnt die negativen Gesundheitsfolgen von »any discrimination, including that involving gender, race and ethnicity« (Wabnitz et al. 2020, 1472). Er sagt aber nicht, dass diese Kriterien das Ärzt*in-Patient*in-Verhältnis nicht beeinflussen dürfen. Und sind die anderen Kriterien des Genfer Gelöbnisses (age, disease or disability, creed, nationality, political affiliation, sexual orientation or social standing) irrelevant geworden, wenn man sich an »planetary health values« (ebd., 1472) orientiert?

All diese Fragen, die der PHP aufwirft, deuten auf eine veränderte Ärzt*in-Rolle hin. Er nimmt in dieser Hinsicht eine Änderung von weitreichendem Ausmaß vor, ohne sie zu erläutern oder zu begründen.

Wer ist zuständig für Einschränkungen der ärztlichen Freiheit? Gesundheitspolitische Entscheidungen?

Die Autoren des PHP erwähnen auch die COVID-19-Pandemie und sehen sie als Argument für ihr Gelöbnis. Aber gerade in der COVID-19-Pandemie wurde doch klar, dass wichtige ethische Entscheidungen mit Bezug auf die Gesellschaft oberhalb der Ärzt*in-Patient*in-Beziehung gefällt werden müssen. Die Kriterien für eine Triage von Intensivbetten sollten nicht von einem*r einzelnen Ärzt*in festgelegt werden, sondern oberhalb der Ärzt*in-Patient*in-Beziehung mit gesellschaftlicher Legitimation. Selbst

Vorschläge von Fachgesellschaften, auch wenn sie gut begründet sind, haben in einem Rechtsstaat keine derartige Legitimation. Die Zuteilung von Überlebenschancen kann in einem Rechtsstaat nur durch den Gesetzgeber erfolgen. Auch die Priorisierung der Impfung, die großen Einfluss auf die Gesundheit einer Gesellschaft hat, darf genau aus diesem Grunde auch nicht von einzelnen Ärzt*innen entschieden werden. Hier zeigt sich eine Parallele zu Umweltfragen. Warum sollten die unterschiedlichen Ebenen, auf denen Entscheidungen getroffen werden müssen, bei Konflikten zwischen medizinischer Behandlung und Umweltschutz keine Beachtung finden? Dafür sind keine Argumente sichtbar.

Ein neues medizinisches Gelöbnis für den Umweltschutz?

Die Problematik ist klar, und das Bestreben, ihr nun in Form eines Gelöbnisses Aufmerksamkeit zu zollen und Normen zu formulieren, ist lobenswert. Doch in der Umsetzung scheitert der Planetary Health Pledge, und er lässt die zentralen Fragen offen. Einer der prominenten Versuche, den Umweltgedanken in die Medizin zu bringen, ist leider bereits von einer Problemwahrnehmung weit entfernt. Es verändert die Rolle des*r Ärzt*in und ignoriert grundlegende Konflikte, die sich zwischen der Rolle eines*r Ärzt*in im Ärzt*in-Patient*in-Verhältnis und dem Umweltschutz ergeben können. Das Kernproblem einer jeden Profession, das Vertrauen, ist mit dem Vorschlag des PHP noch nicht einmal angesprochen. Die Fragen bleiben. Aber immerhin, die Diskussion ist um ein Gelöbnis reicher. Der Versuch demonstriert einmal mehr die bekannte Erkenntnis, dass selbst bei Einigkeit über die grundlegenden ethischen Fragen des Klimawandels im konkreten Einzelfall erhebliche Probleme entstehen können.

Es gibt noch einiges zu tun, um Lösungen für diesen Konflikt zu erarbeiten. Eine jede Regelung müsste auf die Konflikte zwischen Rollenerwartungen und Nachhaltigkeit zumindest eingehen. Dabei wird es darum gehen, zwischen den konfligierenden Interessen begründete Kriterien für Abwägungen zu entwickeln und vor allem die Ebenen zu klären, auf der die Entscheidungen getroffen werden müssen. Die Konflikte nicht anzusprechen oder sie unreflektiert der individuellen Entscheidung eines*r Ärzt*in zu überlassen, ist nicht überzeugend.

Literatur

- ABIM Foundation, ACP–ASIM Foundation und European Federation of Internal Medicine. 2002. »Medical professionalism in the new millennium. A physician charter.« *Annals of internal medicine* 136 (3): 243–246.
- Health Care without Harm und Arup. 2019. »Health care’s climate footprint. How the health sector contributes to the global climate crisis and opportunities for action.« Zugriff am 20. April 2021. <https://no-harm-global.org/documents/health-care-climate-footprint-report>.
- Wabnitz, Katharina-Jacqueline, Sabine Gabrysch, Renzo Guinto, Andy Haines, Martin Herrmann, Courtney Howard et al. 2020. »A pledge for planetary health to unite health professionals in the Anthropocene.« *The Lancet* 396 (10261): 1471–1473.
[https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)32039-0](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)32039-0).
- World Medical Association. 2017. »Declaration of Geneva.« Zugriff am 25. Oktober 2022. <https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-geneva/>.

Zur Resilienz der Nachhaltigkeit

Marco Krüger

Resilienz scheint die neue Nachhaltigkeit zu sein. Zumindest haben beide Begriffe Konjunktur und avancierten zu einflussreichen politischen Schlagworten (Grunwald und Kopfmüller 2012; Brassett, Croft und Vaughan-Williams 2013). Während der Begriff der Nachhaltigkeit aber bereits länger in aller Munde ist, erfreut sich der Resilienzbegriff erst seit einiger Zeit auch abseits von Ökologie und Psychologie wachsender Beliebtheit. Mittlerweile jedoch prägt Resilienz den gesellschaftlich-politischen Diskurs auf so gut wie allen Ebenen – vom lokalen Ableger zivilgesellschaftlicher Organisationen bis hin zu den Strategien und Deklarationen der Vereinten Nationen.

Dabei hat Resilienz als politisches Handlungsprinzip das der Nachhaltigkeit keinesfalls verdrängt, sondern vielmehr ergänzt. Denn neben ihrer diskursiven Popularität eint ein weiteres Element die beiden Begriffe: Ihre handlungsleitende Wirkung zur Gestaltung der Zukunft. Das genaue Verhältnis von Nachhaltigkeit und Resilienz ist dabei durchaus ambivalent, wie ich in diesem Beitrag aufzeigen möchte. Hierfür gebe ich einen kurzen Einblick in die verschiedenen Zukunftsvisionen, die Resilienz und Nachhaltigkeit zeichnen. Abhängig von diesen Vorstellungen von Zukunft entfalten Resilienz und Nachhaltigkeit unterschiedliche Handlungsdesiderate, die sich wiederum gegenseitig ergänzen, wie die Beschäftigung mit der internationalen Klimapolitik und der UN Strategie zur Nachhaltigen Entwicklung zeigen soll.

Die Bearbeitbarkeit der Zukunft

Der politische Resilienzdiskurs ist nicht gerade von Zuversicht und Optimismus getragen. Ausgangspunkt ist dabei eine Zukunft, die stets als potenziell katastrophal und widrig begriffen wird (Evans und Reid 2014). Um den möglicherweise verheerenden Auswirkungen entgegen zu können, bedarf es Ressourcen und Fähigkeiten, die es erlauben, mit den als unvermeidbar angesehenen künftigen Ereignissen umzugehen. In dieser Hinsicht gleichen sich die vielfältigen disziplinären Resilienzverständnisse. So

wird Resilienz bspw. in der Ökologie als systemische Kapazität zur Reaktion auf Veränderungen (Holling 1973; 1996; Walker und Salt 2006) und in der Psychologie als (trans-)individuelle Eigenschaft zum erfolgreichen Umgang mit potenziell traumatischen Erlebnissen (Fletcher und Sarkar 2013) verstanden. Diese unterschiedlichen Verständnisse prägen auch den aktuellen politischen Resilienzdiskurs.

Resilienz erscheint dabei, je nach Kontext, als Forderung, Fähigkeitsbeschreibung, als Ideal oder aber als Kombination dieser Ausprägungen (Simon und Randalls 2016). Ein wiederkehrender Kritikpunkt an politischen Resilienzstrategien ist ihre verantwortungsdelegierende Wirkung auf das Individuum und die lokale Ebene (Kaufmann 2013; Joseph 2013). Zwar erscheint diese Wirkung angesichts der engen Verbindung des Resilienzdiskurses zum Komplexitätsdenken¹ folgerichtig (Chandler 2014), jedoch läuft die bloße Forderung von Resilienz Gefahr, die dafür notwendigen Kapazitäten schlicht vorauszusetzen, statt ihre Entwicklung zu fördern (Krüger 2019).

Trotz dieser Kritik hat sich Resilienz zu dem vermutlich bedeutendsten politischen Organisationsprinzip entwickelt (Brassett, Croft und Vaughan-Williams 2013, 222). Seine große Anziehungskraft gewinnt der Resilienzbegriff dabei durch seine hohe diskursive Anschlussfähigkeit (Kaufmann 2012), aber auch durch die Komptabilität mit hegemonialen neoliberalen Grundannahmen (Walker und Cooper 2011), die Individuen zu Entrepreneur*innen der eigenen Anpassungsfähigkeit machen (Evans und Reid 2014). Während diese individuelle Anpassungsleistung im Fokus steht, treten strukturelle Faktoren oder gar die Möglichkeit ein bestimmtes Ereignis zu verhindern in den Hintergrund. Anschaulich wird dieser Perspektivwechsel im internationalen Katastrophenschutzregime, bei dem sich die politische Zielstellung von der Verhinderung von Katastrophen zur Reduktion von Katastrophenrisiken änderte (Krüger und Gabel 2022). Ein solches Zukunftsverständnis beschränkt sich auf die Minimierung der Folgen von Katastrophen durch Anpassung. Die Handlungsfähigkeit besteht somit in der Gewährleistung einer Anpassungsfähigkeit gegenüber zukünftigen Bedrohungen.

¹ Komplexe Systeme sind nicht hierarchisch in einem top-down Verfahren strukturiert, sondern entstehen durch emergente Interaktionen ihrer Elemente. Die Kaskadeneffekte von Änderungen in solchen Systemen sind nicht mit Gewissheit zu antizipieren; siehe: Urry 2005.

Das Zukunftsverständnis des Nachhaltigkeitsdiskurses wirkt dagegen geradezu positiv. Denn obwohl der Kernbefund ein durchaus negativer ist, kann ein katastrophales Zukunftsszenario durch Umdenken und aktives Umsteuern verhindert oder zumindest erheblich abgemildert werden. Ressourcenverbrauch und Klimakrise erscheinen insofern bearbeitbar, eine nicht-katastrophale Zukunft möglich. Die Voraussetzung ist die Anerkennung des gegenwärtigen Ressourcenverbrauchs als Menschheitsproblem und die Einsicht, dass die Abkehr vom extraktivistischen und letztlich imperialen Lebensstil, wie er in weiten Teilen des globalen Nordens vorherrscht, nötig ist (Brand und Wissen 2017). Wie weit entfernt und umkämpft dies jedoch scheint, zeigt uns der breite und wachsende gesellschaftliche Protest (u. a. Fridays for Future, Letzte Generation, Extinction Rebellion, Ende Gelände).

Zusammengefasst beruht der Resilienzdiskurs auf der ontologischen Fragilität allen Seins, die durch Kapazitäten- und Ressourcenbildung minimiert werden soll. Der Nachhaltigkeitsdiskurs befasst sich hingegen mit konkreten – wenngleich vielschichtigen und komplexen – Bedrohungen. Beide Diskurse zielen darauf ab, das gute zukünftige Leben zu sichern. Die Bearbeitung einer konkreten Bedrohung unterscheidet sich jedoch grundlegend vom generellen Umgang mit einer im Grunde unvermeidbaren Fragilität (Burgess 2019). Hieraus ergeben sich gerade in Bezug auf die Bearbeitbarkeit der prognostizierten Zukünfte unterschiedliche Handlungsoptionen.

Zur Temporalität politischer Entscheidungen

Die Nachdrücklichkeit, mit der Wissenschaftler*innen warnen und zivilgesellschaftlicher Protest formuliert wird, verdeutlicht, dass der Nachhaltigkeitsdiskurs auf Handlungen im Hier und Jetzt drängt, um die Zukunft noch abändern zu können. Die periodischen Berichte des International Panel on Climate Change (u. a. IPCC 2014) zeugen ebenso davon wie die diskursiven Einmischungen der *Scientists for Future* oder aber die Proteste der vielfältigen zivilgesellschaftlichen Aktionsforen. Die zeitliche Stoßrichtung des Nachhaltigkeitsdiskurses setzt in der Gegenwart an, zielt aber auf die Beeinflussbarkeit der Zukunft. Der Nachhaltigkeitsdiskurs zeichnet damit nur eine potenziell verheerende Zukunft. Ob sich die Verheerung materialisiert, hängt von unserem heutigen (und dann fortlaufenden) Handeln

ab. Denn durch eine an die planetaren Grenzen angepasste Lebensweise können wichtige *tipping points* nicht überschritten und damit der Klimawandel begrenzt gehalten werden. Insofern können zukünftige Ereignisse durch einen nachhaltigen Lebensstil positiv beeinflusst werden. Aus dieser Vorstellung folgt der Appell für möglichst rasche Entscheidungen. So mahnt ein breites Bündnis aus zahlreichen zivilgesellschaftlichen Organisationen (u. a. Greenpeace, der BUND und die Heinrich Böll Stiftung) zum raschen Handeln: »Damit wir die derzeitigen ökologischen und sozialen Krisen in den Griff bekommen, brauchen wir eine tiefgreifende Wende in Produktions- und Lebensweise« (Jacobs et al. 2022, 2–3).

Besonders interessant ist dabei der Titel des Appells: *Transformation by design, not by disaster* (ebd.). Die Verfasser*innen des Appells fordern eine wertegeleitete und den prognostizierten Erfordernissen angepasste Transformation, statt sich diese von den akuten Erfordernissen einer zukünftigen Katastrophe diktieren zu lassen. Der Titel zeigt den Kernunterschied zwischen dem Nachhaltigkeits- und dem Resilienzdiskurs auf: Denn anders als der Nachhaltigkeitsdiskurs wird im Resilienzdiskurs das Eintreten disruptiver Ereignisse als gegeben vorausgesetzt. Lediglich der Grad einer Disruption lässt sich durch erfolgreiche Anpassungsmaßnahmen beeinflussen.

Dementsprechend konstatiert das Bundesamt für Bevölkerungsschutz und Katastrophenhilfe (BBK) in seiner vieldiskutierten Broschüre »Katastrophenalarm« lakonisch: »Katastrophen gehören zum Leben« (BBK 2019a, 6). In dieser Feststellung verdichtet sich der Resilienzdiskurs bemerkenswert zur geforderten Anpassung an das Unvermeidbare. Es geht also bei Resilienz letztlich darum, der Katastrophe das Katastrophale zu nehmen. Dieses Unterfangen entpuppt sich als weit weniger fatalistisch, als es auf den ersten Eindruck wirken könnte. Denn es geht bei Resilienz keinesfalls nur darum, auf die nächste Katastrophe zu warten. Vielmehr geht es um die aktive Vorbereitung auf die Katastrophe. So empfiehlt das BBK (2019a) ein gewisses Maß zur Bevorratung und formuliert Maßnahmen, um bereits Kinder an die Erfordernisse der Selbsthilfe heranzuführen (BBK 2013) oder aber um kritische Infrastrukturen zu erkennen und zu schützen (BBK 2019b). Die im Juli 2022 verabschiedete Resilienzstrategie der Bundesregierung (BMI 2022) verdeutlicht dabei, wie breit die gesellschaftlichen Ansätze zur Resilienzsteigerung gefächert sind und welchen Stellenwert

Resilienz mittlerweile auch in Deutschland genießt. Die durch Resilienzdenken geforderte Anpassungsfähigkeit beruht in aller Regel auf der Formulierung mehr oder weniger genauer Verhaltensformen, die heute eingeübt werden sollen, um zukünftig zu einer angemessenen Anpassungsfähigkeit beizutragen. Zwar können Bevorratungstipps und Verhaltensregeln auch als aktuelle Anpassungsmaßnahme verstanden werden. Jedoch sind sie zuallererst Wege zur Bildung von aktuell noch abstrakten Ressourcen, die dann im zukünftigen Ereignisfall im Sinne einer erfolgreichen Anpassung für ein konkretes Ereignis mobilisiert werden können.

Kurz gesagt: Während der Nachhaltigkeitsdiskurs ein Plädoyer für die Anpassung der heutigen Lebensweise ist, zielt Resilienz auf die Schaffung der Voraussetzungen für eine zukünftigen Anpassungsfähigkeit ab. Resilienz verweist insofern auf eine zukünftige, Nachhaltigkeit auf eine gegenwärtige Anpassungsnotwendigkeit – mit jeweils unterschiedlichen Ansprüchen hinsichtlich der Gestaltbarkeit der Zukunft.

Resiliente Nachhaltigkeit und nachhaltige Resilienz

Trotz dieser Unterschiede haben beide Begriffe auf zwei unterschiedliche Weisen zueinandergefunden. Die eine Weise zeigt sich im internationalen Regime zur Bearbeitung der globalen Klimakrise, die andere in der internationalen Strategie zur nachhaltigen Entwicklung. Im Rahmen der UN Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) bilden Resilienz und Nachhaltigkeit zwei Säulen einer übergeordneten Strategie. Das *Race to Resilience* und das *Race to Zero* sind die beiden Teile der Kampagne *Racing to a better world*.² Dabei soll eine möglichst umfassende Senkung der Treibhausgasemissionen die Folgen des Klimawandels so gering wie möglich halten. Parallel dazu propagiert das *Race to Resilience* die Notwendigkeit einer möglichst hohen Anpassungsfähigkeit, insbesondere für vulnerable Gemeinschaften. Hierbei wirken Resilienz und Nachhaltigkeit komplementär: Resilienz soll einen möglichst schadlosen Umgang mit den bereits eingetretenen Folgen der Klimakrise ermöglichen, während Nachhaltigkeit – in Form von Emissionsreduktionen – schlimmeres verhindern soll. Resilienz erscheint hierbei als notwendiger Plan B, um die Auswirkungen der bisher

² Die Kampagne sowie die beiden Teilkampagnen werden auf der Website des UNFCCC vorgestellt (letzter Zugriff: 01. Februar 2023): <https://climatechampions.unfccc.int/>.

verfehlten Nachhaltigkeitsziele zu lindern. In dieser Kombination ist aktuelles Handeln noch immer geeignet, um die Zukunft zu gestalten. Jedoch nicht mehr zum unumwunden Wünschenswerten, sondern vielmehr zum am wenigsten Problematischen. In diesem Sinne ergibt sich eine resiliente Nachhaltigkeit, die trotz der anhaltend hohen Emissionen und des sich vollziehenden Klimawandels prioritäres Ziel einer globalen Klimapolitik bleibt.

Die Deutsche Nachhaltigkeitsstrategie ist das zweite Beispiel für das Zusammenwirken von Resilienz und Nachhaltigkeit. Sie ist die nationale Umsetzung der UN Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung und zielt auf die Gewährleistung langfristiger Entwicklungsmöglichkeiten ab. In der Nachhaltigkeitsstrategie wird Resilienz zu einem zentralen Wert erklärt:

Neben dem Vorsorgeprinzip, der demokratischen Teilhabe, der Anerkennung von ökologischen Grenzen und Menschenrechten wird Resilienz deshalb vielfach als ein wichtiges, jetzt prominenter werdendes Element des Leitprinzips nachhaltiger Entwicklung gewertet. (Die Bundesregierung 2021, 29)

Zudem wird Nachhaltigkeit mitunter als instrumentell für die Herstellung von Resilienz betrachtet, etwa wenn die Bundesregierung (2021, 29) schreibt »Nachhaltigkeit stärkt die Resilienz«. Dieses Verhältnis mag mit Blick auf den UNFCCC überraschen, ergibt sich aber durchaus durch die 17 Ziele zur nachhaltigen Entwicklung. Die Bekämpfung von Armut und Hunger, die Gewährleistung von Bildung und Geschlechtergleichheit, aber auch die Forderung nach nachhaltigem Konsum und nachhaltigen Städten bilden Ressourcen, die durchaus im Sinne des Resilienzparadigmas sind.

Denn bereits 1973 beschrieb der Ökologe Crawford Holling (1973, 21), dass »the need to keep options open« Grundlage einer ökologischen Resilienzpolitik sein sollte. In diesem Prozess bleibt Nachhaltigkeit weiter wichtig, um die Zukunft gestalten zu können. Sie ist aber vor allem eine Ressource, um möglichst anpassungsfähig angesichts einer unsicheren und potenziell bedrohlichen Zukunft zu sein. Nachhaltige Entwicklung dient damit auch der Ermöglichung von Anpassungen im Angesicht zukünftiger Bedrohungen. Ob Resilienz hierbei tatsächlich gefördert oder lediglich gefordert wird, hängt von der konkreten Umsetzung der 17 Ziele ab. In jedem

Fall ergibt sich aus diesen eine Art nachhaltiger Resilienz, bei der Nachhaltigkeit Anpassungsfähigkeit fördert.

Resilienz und Nachhaltigkeit sind insofern nicht nur prominente Begriffe, um die sich zahlreiche politische Diskurse entwickelt haben. Sie stehen auch für unterschiedliche Handlungsprinzipien mit verschiedenen Gestaltungsansprüchen. Ob eine nachhaltige Resilienz oder eine resiliente Nachhaltigkeit angestrebt wird, erscheint auf den ersten Blick eine Kleinigkeit zu sein. Es ist aber nur scheinbar eine Kleinigkeit, gibt sie doch Auskunft darüber, wie die Beeinflussbarkeit der Zukunft verstanden wird. Unabhängig von der Reihenfolge der beiden Wörter zeigt sich am Beispiel der nachhaltigen Entwicklung vor allem jedoch eins: Die Resilienz des Nachhaltigkeitsbegriffs.

Literatur

- BBK. 2013. *Aktiv von Kindesbeinen an*. Bevölkerungsschutz (2).
https://www.bbk.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Mediathek/Publikationen/BSMAG/bsmag_13_2.pdf?__blob=publicationFile&v=4.
- BBK. 2019a. *Katastrophentalarm. Ratgeber für Notfallvorsorge und richtiges Handeln in Notsituationen*. Bonn: BBK. https://www.bbk.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Mediathek/Publikationen/Buergerinformationen/Ratgeber/ratgeber-notfallvorsorge.pdf?__blob=publicationFile&v=15.
- BBK. 2019b. *Schutz Kritischer Infrastrukturen. Identifizierung in sieben Schritten. Arbeitshilfe für die Anwendung im Bevölkerungsschutz*. Praxis im Bevölkerungsschutz 20. Bonn: BBK. https://www.bbk.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Mediathek/Publikationen/PiB/PiB-20-schutz-infrastrukturen-identifizierung.pdf?__blob=publicationFile.
- BMI. 2022. *Deutsche Strategie zur Stärkung der Resilienz gegenüber Katastrophen. Umsetzung des Sendai Rahmenwerks für Katastrophenvorsorge (2015–2030) – Der Beitrag Deutschlands 2022–2030*. Berlin: BMI.
https://www.bbk.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Mediathek/Publikationen/Sendai-Katrima/deutsche-strategie-resilienzlang_download.pdf?__blob=publicationFile&v=5.
- Brand, Ulrich und Markus Wissen. 2017. *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom.

- Brassett, James, Stuart Croft und Nick Vaughan-Williams. 2013. »Introduction. An agenda for resilience research in politics and International Relations.« *Politics* 33 (4): 221–228.
- Burgess, J. Peter. 2019. »The insecurity of critique.« *Security Dialogue* 50 (1): 95–111.
- Chandler, David. 2014. *Resilience. The governance of complexity*. Abindon, Oxon und New York: Routledge.
- Die Bundesregierung. 2021. *Deutsche Nachhaltigkeitsstrategie. Weiterentwicklung 2021*. Berlin: Die Bundesregierung <https://www.bundesregierung.de/resource/blob/998006/1873516/7c0614aff0f2c847f51c4d8e9646e610/2021-03-10-dns-2021-finale-langfassung-barrierefrei-data.pdf>.
- Evans, Brad und Julian Reid. 2014. *Resilient life. The art of living dangerously*. Cambridge: Polity.
- Fletcher, David und Mustafa Sarkar. 2013. »Psychological Resilience. A review and critique of definitions, concepts and theory.« *European Psychologist* 18 (1): 12–23.
- Grunwald, Armin und Jürgen Kofpmüller. 2012. *Nachhaltigkeit. Eine Einführung*. 2. Auflage. Frankfurt und New York: Campus.
- Holling, Crawford S. 1973. »Resilience and stability of ecological systems.« *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 4: 1–23.
- Holling, Crawford S. 1996. »Engineering resilience versus ecological resilience.« In *Engineering within ecological constraints*, herausgegeben von Peter C. Schulze, 33–43. Washington: National Academy.
- IPCC. 2014. *Climate Change 2014. Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Genf: IPCC. https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/02/SYR_AR5_FINAL_full.pdf.
- Jacobs, Benedikt, Carla Wichmann, Josephine Koch, Tom Kurz, Annette Kraus und Hannah Pilgrim. 2022. *Transformation by design, not by disaster. Zivilgesellschaftlicher Appell zur Senkung des Primären Ressourcenverbrauchs*. <https://www.greenpeace.de/publikationen/Transformation-by-Design-07122022.pdf>.
- Joseph, Jonathan. 2013. »Resilience as Embedded Neoliberalism. A governmentality approach.« *Resilience* 1 (1): 38–52.

- Kaufmann, Mareile. 2013. »Emergent Self-Organisation in emergencies: Resilience Rationales in Interconnected Societies.« *Resilience* 1 (1): 53–68.
- Kaufmann, Stefan 2012. »Resilienz als »Boundary Object.« In *Sicherheitskultur. Soziale und politische Praktiken der Gefahrenabwehr*, herausgegeben von Christopher Daase, Philipp Offermann, und Valentin Rauer, 109–131. Frankfurt und New York: Campus.
- Krüger, Marco. 2019. »Building instead of imposing resilience. Revisiting the relationship between resilience and the state.« *International Political Sociology* 13 (1): 53–67.
- Krüger, Marco und Friedrich Gabel. 2022. »From Lisbon to Sendai: Responsibilities in International Disaster Management.« In *The Routledge Handbook on Responsibility in International Relations*, herausgegeben von Hannes Hansen-Magnusson und Antje Vetterlein, 203–216. Oxon: Routledge.
- Simon, Stephanie und Samuel Randalls. 2016. »Geography, ontological politics and the Resilient Future.« *Dialogues in Human Geography* 6 (1): 3–18.
- Urry, John. 2005. »The Complexity Turn.« *Theory, Culture & Society* 22 (5): 1–14.
- Walker, Brian und David Salt. 2006. *Resilience Thinking: Sustaining Ecosystems and People in a Changing World*. Washington: Island.
- Walker, Jeremy und Melinda Cooper. 2011. »Genealogies of resilience. From systems ecology to the political economy of crisis adaptation.« *Security Dialogue* 42 (2): 143–160.

**»Naturschutz ist kein Randthema,
das geht mitten ins Leben.«**

Potthast, Thomas. 2020. »Bei Vielfalt geht es auch um Macht.« Interview von Mario Beißwenger. *Schwäbisches Tagblatt*, 13. Juli 2020.

On Gardens, Gardening, and Garden Scents

Konrad Ott

Introduction

Once upon a time on the island of Vilm, Thomas argued that humans need idyllic places. The concept of the »idyllic« moved in the 18. century from a genre in literature to places with specific eudemonic environmental qualities. What kind of places qualify as »idyllic« ones, and why do they? These questions are addressed in the article with respect to gardens and to a specific sensual quality of garden life: garden scent.

Environmental ethics has focused on endangered species, wilderness areas and more natural ecosystems. Agricultural ethics has focused on soils, husbandry, meadows, animal welfare, and organic food. Gardens have been rather neglected. This deficit on gardens has changed in recent years (Cooper 2006). Garden ethics focusses the practice of gardening and the virtues of »good« gardeners (Kallhoff and Schörghener 2017).

The Concept of Garden

Gardens are a paradigm case against the wrongful believe that there was and still is a dichotomy between nature and culture in the European mind-set (Descola 2013). Gardening mediates nature and culture since archaic and ancient times all around the world. Garden styles are shaped by different cultures. The logical categories of the general, the particular, and the singular apply to gardens. Each garden represents a) its own singularity, b) a particular cultural garden ideal, and c) an instance of the general concept of garden. To give a general definition, *gardens are human-made enclosures dominated by plants*. The eldest Babylonian icon of a garden (3.000 BCE) shows such enclosure. Such enclosures are defined by material and/or symbolic fences while the garden remains open to air, weather, seasons, sky, and living beings. Gardens persist in this dialectic between »being opened and being closed«.

Since ancient times, gardens are enclosures and private property. To contemporary political liberals, gardens belong to private life. Privacy is an entitlement to remain undisturbed, while property is an entitlement to exclude others. Privacy provides shelter against intrusions. To Hegelians, gardens belong to the primary mode of ethical life («*Sittlichkeit*«): dwelling, privacy, safety, leisure, family life, friendship, and neighborhood.

A deep horticultural legacy remains present in gardening. Contemporary (good) gardeners are heirs of archaic¹ horticulturalists, being connected to an archaic past they sometimes may »feel« while gardening. Tilling the ground, digging, composting, watering plants, removing weed, arranging flowers, harvesting berries, spices, and vegetables, perhaps feeding chicken and rabbits can be performed today in ways which are similar to ancient and archaic practices. »Good« gardeners should be aware of this legacy since humans shouldn't be forgetful about natural dimensions within subjectivity (Horkheimer and Adorno 1980).

Gardens provide shelter. While wilderness may become hostile, gardens usually can't. Since archaic and ancient times, gardens have been perceived as comparatively *safe places* in an unsafe and often hostile world. Gardens were enclosed against predators. Garden shelter may have liberated a »cultivating« biophilic affiliation to »tame« natural beings, especially plants. Gardens are dominated by plants. If husbandry dominates, a garden turns into a meadow. If stones dominate, a garden turns into a yard. Gardeners dwell with plants. In such dwelling, there is musing with single plants. If so, the singularity of plants which isn't of interest in agriculture counts for gardeners. In gardening, there is »*vita activa*«, but there is no sharp borderline between labour and leisure. Even if there is always »work to be done«, there are moments of musing, relaxation, leisure, and joy. In gardens, one can realize biophilic affiliations with nature in the mode of dwelling in shelter («*Geborgenheit*«). Gardening provides a stable axis of resonance within »*vita activa*« (Rosa 2019).

With some likeliness, a gender topic appears since gardening was often regarded as female practice. Gardens are suited for nursing and many children take their first steps in gardens. There is evidence that males had to do hard and stupid agricultural labour, but females performed the more

¹ Archaic history is human history before the invention of writing.

advanced, more skilled, and more cultivated work in the household (*»oikonomiak«*) (Tietz 2015). It is a male bias to see hard work as superior.

Most gardeners are non-scientific experts about plants. Knowledge of gardeners is practical wisdom about plant life, as in phenology. Gardens mix *»techné«*, *»praxis«* and *»poiesis«*. There is much prosaic knowledge about gardening, but there is also a poetic dimension which is revealed in many writings (Beisel 1997). This mixture of ways of knowing affects the habits of gardeners. Gardeners arrange single gardens as performing a composition out of practices, knowledge, values, and art.

In the origins of gardening within the Neolithic transformation, food production was dominant (*»horticulture«*). As farming improved food security via staple food, the options for arranging gardens increased. Cabbage or roses – to stylize the choice. Since ancient times, some gardens were liberated from food production and devoted to beauty and pleasure. This happened in Roman *»villae rusticae«* (*»Landgut«*; Tietz 2015). In such gardens, exotic plants occurred. Flowers were also used for decoration, garlands, festivities, and ceremonies (Draycott 2015). Since then, garden plants were also devoted to the demonstration of beauty, prestige, status, and luxury. Delicious garden grapes were both food and symbols of wealth. As such, they contribute to the good, not just the bare life.

A Brief Look on Environmental Ethics

From a *»strong«* sustainability perspective (Ott 2014), all kinds of utilizing land should respect and protect its fertility, resilience, and diversity. This principle harbors the idea of Aldo Leopold (1989) for the concept of strong sustainability (Neumann, Ott, and Kenchington 2017). It provides a guideline for sustainable gardening. One may argue that the concept of sustainability does not apply to gardens because they are too small in scale. Although gardens occupy only a small fraction of the territory of Western states (in Germany roughly 2 %), they shouldn't be underrated as refuge not for humans only, but also for plants and animals. Gardens can be seen as *»micro-laboratories«* for sustainability. Gardening is a practice in which sustainability *»lies in your own hands«*. One can arrange a garden *as if* the entire land should be arranged according to Leopold's maxim. If so, one acts according to a maxim which can be universalized. Of course, gardens

can't compensate for ecological devastation at larger scales. Good gardeners will not be neutral against such devastation.

Good gardeners aren't disrespectful towards nature. They often adopt a general virtuous attitude of »respect for nature« (Taylor 1986) or »reverence for life« (Schweitzer 1923) but they can't follow the moral obligations of *egalitarian* physiocentrism if they wish to continue gardening. Egalitarian physiocentrism imposes the feeling of moral guilt onto even the most organic gardeners. To egalitarian physiocentrism, the world of gardening is full of terrific conflicts on a daily basis. Gardeners would always have dirty moral hands. Gardening is compatible only with *gradual and contextualizing* variants of physiocentrism. »Hands-off«-gardening is a contradiction in terms. Gardeners are never completely impartial against organisms. They wish some plants and animals (birds) to flourish, but they have to combat intrusive organisms, as weeds, snails, ants, etc. They design and arrange. Environmental ethics should not replace the joy of gardening by moral guilt, *because* the arguments being given by biocentrism, ecocentrism, and holism are not convincing (Ott 2008). We shouldn't curtail joy even if conflicts remain.² Deep anthropocentrism (Ott 2020) refers to the bright and joyful side of garden life. The category of *eudemonic values* (Ott 2016) can be applied to gardening. They refer, on the one hand, to (semi)-natural locations while, on the other hand, they refer to moods, attitudes, experiences, practices, etc. They can be revealed by phenomenology of nature (*next section*). Eudemonic values can be typed as follows:

- Recuperation and leisure, being undisturbed
- Aesthetics (all senses included: »aesthesis«)
- Health care for eyes, skin, immune system³, etc.
- Placemaking, feeling at home, dwelling
- Transformative (in terms of virtues)
- Resonance, inspiration, musing, poetry
- Biophilic attitudes.

² Conflicts remain within zoo-centrism since prehensile animals might be combatted (snails, ants). A gradual zoo-centrism might justify killing arguing that salad, fruits, and vegetables which are produced in the distance have far more casualties (insects, spiders, butterflies, snails, etc.).

³ One may entertain the hypothesis that gardening is beneficial to a »psychoneuroimmunoendocrine« system which has evolved over millennia. The medical theory of such a system is explored in Hyland (2011).

Gardening can be a transformative activity (Norton 1989). It does not just realize existing preferences but transforms them in ways which can be conceived in terms of virtues. Gardening has been associated with *virtues* such as tolerance, tranquillity, gratitude, friendliness, good humour, and hospitality (Kallhoff and Schörghener 2017). The widespread intuition that gardening contributes to a flourishing and even virtuous human life may have some grounding in biophilic inclinations of *homo sapiens*. If one looks upon Kellert's list of biophilic values (Kellert 2003), almost all of them can be realized in gardening. Gardens are locations at which all eudemonic values blend into each other and may liberate biophilic inclinations. I shall not provide a comprehensive analysis of eudemonic garden value, but shall focus on a special kind of sensory experience: garden scent (section 5). Before I do so, I must say a word on method.

Phenomenology of Nature

The philosophical method of coming close to perceptions and experiences of (cultivated and wild) nature is *phenomenology of nature*. Phenomenology is about how individuals perceive and experience something *as* something. Phenomenology must be performed from a first-person-perspective. The logical approach in »pure« phenomenology (Husserl 2009) has to be augmented by an »impure« approach taking into account the bodily and sensory side of human experiences. Gernot Böhme applied Schmitz's »*Leibphänomenologie*« to a phenomenology of nature (Böhme 1997; 2016).

Two crucial concepts within phenomenology of nature are a) sensory experiences and b) their lingual articulation. *Experiences* can be made by all human senses: eyes, ears, skin, nose, and mouth. Human sensitivity is an active way of being sentient which can be trained and refined. There can be highly intense »peak« experiences. There are also syn-aesthetic experiences which affect some, most, or even all senses at once. In European philosophy, there was often an implicit hierarchy of senses with eyesight on top (Balthussen 2015, 34). One may speak of »oculo-centrism«. Eco-phenomenology goes beyond »oculo-centrism«. Phenomenology is about »*aesthesis*«, which includes all senses.

Experiences are to be made by individuals but should be shared by means of language. Since the Romantic movement, there is a quest for adequate lingual expressions of experiences with/in nature. This brings about

a lingual problem for phenomenology because such language is not discursive but expressive. Therefore, phenomenology of nature must find a style of its own. Such style can't be conceived in the abstract but can be worked out at particular topics.

To Balthussen, »smell is probably the most enigmatic among our senses« (2015, 45). Smell was seen as »lowest« sense because it reminds of sniffing of animals. In Western languages the semantics of smell is poor and often circular (»X smells as x smells«). Phenomenology of nature must immerse into scents without well-ordered semantical equipment, but it may take garden scent as a paradigm case.

Francis Bacon praised gardens in 1625 as the »purest of human pleasure« and »refreshment of the spirit«. Bacon (1625), who is usually seen as a philosopher of mastery of nature, writes about garden scents quite poetically, including scents. Bacon mentions scents of musk rose, strawberry leaves, sweet briar, and flowers of vine. To Bacon, burnet, wild thyme and water mint should be planted in »whole alleys« to have the »pleasure when you walk or tread«. To Bacon, the scent and breath of flowers, as roses, is more delightful in the air than in the hand because in the air »it comes and goes like the warbling of music« (part 2).

Phenomenology of Garden Scent

From ancient times onward (Draycott 2015), gardens are locations of pleasant scents. Following Bacon, one may become a »walking nose« in the garden as an organ of phenomenology. Garden scents differ on a daily base, as there is smell of morning dew, smell of hot air at high noon, and smell of cooling breezes in the evening. Scents accompany the rhythms of the year. There are smells of growth in early spring, scents of blossoming in springtime, scents of flourishing in summer, and scents of ripeness in late summer and fall. The smell of melting snow contains a seasonal promise, as the smell of morning dew contains a promise for a good day. Scents intensify after summer rain. If apples rot beneath the trees, they smell similar to cider. Scents of autumn are highly special, as if there might be a scent of finitude. They smell »game over« for this year.

Some scents are »fresh« (spring), some are »blossoming« (early summer), some are »ripe« (late summer and autumn). Some are »wet«, some

»dry«. We are able to understand statements as »all nature smelt of the opulent summer time, smelt of the seasons of fruit« (Theocritus) if one experienced scents while walking in summertime in fruit areas and orchards. Seasonality of scents must have been experienced since archaic times. If so, they belong to the human lifeworld.

If plants are concentrated in a small garden area and may have enclosures against winds, smell may, at least in some times, concentrate and intensify. Then the garden itself (as a whole) seems to smell. The garden is, as we say, »filled« with scent and the human being is surrounded by scents. One can take a shower in mixed garden scents.

There is scent »after rain« and even the scent of drought, as if dry plants are longing for irrigation. Then, scents become part of an atmosphere. The ontology of atmospheres is fuzzy, but atmospheres are somewhat more than subjective feelings. Sometimes, single scents are embedded in atmospheres, while sometimes they are »on their own«, »just so«.

If one walks through the garden, one can experience how specific smells are changing over a short distance. One might draw an olfactory map of the garden. One has, for instance, still the scent of roses in one's nose as one takes a breath with scents from Mediterranean herbs, moving forward to the scent of berries. The scents of spices and herbs mix in tiny areas and promise tastiness being stored for winter. There is the scent of woodruff in springtime which seems to demand to be mixed with vine. One can smell plant A while eating plant B and *vice versa*.

Garden scent can be arranged by bouquets of different flowers and herbs (Draycott 2015). It can, to some degree, be stored. One may smell spices, oils, vinegars, and perfumes as stored smells. Since we experience scents as fugitive, we are inclined to make it last. Humans store food but also scent.

One can arrange smells if one has a meal in the garden. Dishes, vines, and flowers coincide in garden meals with family, neighbors, and friends. Garden meals can be seen as joyful part of ethical life (»feasting«). The scent of the garden flowers can enrich the dishes, and one can eat some flowers as well. Garden feasting has deep historical roots and, today, garden feasts are imaginaries in advertisements for food.

Scents can be brought closer to the body. One can have flowers in the hair. One can use chaplets, garlands, and wreath at specific occasions, as

weddings. In ancient times, there were luxurious chaplets and customs to decorate brides with marjoram because of its pleasant fragrance »but also because it was sacred to Aphrodite« (Draycott 2015, 70). Garden scents can mix with the odours of the human body. We can understand a Roman person showering his beloved one with rose leaves even if we, as Northern Protestants, do not perform such pagan practices. The erotic dimension of garden scent is an »open secret«. Scent plays a role in ancient narratives of abduction, as innocent maidens were »subject to entrapment by aroma« (Draycott 2015, 70). Some smells are hard to resist.

Breathing with lungs incorporates scents. As Asian meditation techniques indicate, breathing is a way to concentrate attentiveness towards one's embodied performances. The technique of attentive breathing can be actualized while walking in gardens. This is one crucial aesthetic aspect of »*ambulare*«. Smoking a cigarette close to roses gives a strange mixture of hostile scents, and one recognizes the uncanny intensity of burning tobacco. It feels as if the scent of the roses gives an advice to quit smoking.

Scents are fugitive. If scents become intense, they can constitute moments of bliss. A moment of bliss is something beyond preferences. Preferences, be they well-considered or not, are orderings: $A > B > C$. A moment of bliss is a sudden fulfilment, as »pure joy«. Sometimes, scents become a »*nunc stans*« of taking a breath of/in pure joy. If so, scents are intensively »*non*«.

At the edge of garden scent, there can be either humility or hubris. In ancient times, people wished to enhance a pleasant smell »through the process of mixing, blending, and adulterating« until some artificial smell might »surpass any scent found in nature, such as amaracine« (Draycott 2015, 73). The idea to improve and surpass nature seems to have deep roots. Humility may teach to be grateful for intense but fugitive smell.

Conclusion

Gardens are idyllic places and sparkling prisms of eudemonic values. Gardens provide food, additives, aesthetic joy, and, last but not least, scent-scapes. If so, they are hard to substitute even if one may »fake« garden scents by chemicals.

In some sense, it is a privilege and good fortune to own a garden. We should not make a principled matter of justice out of the deep-rooted fact

that gardens are private property since ancient and, with some likeliness, archaic times. In times to come, a fair and decent society should provide opportunities for urban gardening, »Schrebergärten«, easy access to large public parks, etc. Such provisions are part of social policies in times of climate change. German cities perform comparatively well, as most participants of Vilm Summer Academy 2021 agreed.

Thus, private gardens and public parks are complementary components of cultivated natural capitals. As idyllic places, however, gardens may falsely motivate people to retire into their gardens as refuge. Idyllic places shouldn't distract from political engagement. In a great transformation, however, one often has to »take a breath« in a garden. Thomas is always welcome to join a Pomeranian eco-garden close to Greifswald.

References

- Bacon, Francis. 1625. *Of Gardens*. The Essays 46. London.
- Balthussen, Han. 2015. »Ancient philosophers on the sense of smell.« In *Smell and the Ancient Senses*, edited by Mark Bradley, 30–45. London: Routledge.
- Beisel, Dieter, ed. 1997. *Gartenlob. Ein kulturgeschichtliches Lesebuch*. München: Beck.
- Böhme, Gernot. 1997. *Naturphänomenologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot. 2016. »Naturphänomenologie.« In *Handbuch Umweltethik*, edited by Konrad Ott, Jan Dierks, and Lieske Voget-Kleschin, 100–105. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Cooper, David A. 2006. *A Philosophy of Gardens*. Oxford: Oxford University.
- Descola, Phillipe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: Chicago University.
- Draycott, Jane. 2015. »Smelling trees, flowers and herbs in the ancient world.« In *Smell and the Ancient Senses*, edited by Mark Bradley, 60–73. London: Routledge.
- Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. 1980. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer.
- Husserl, Edmund. 2009. *Logische Untersuchungen*. Hamburg: Meiner.
- Hyland, Michael E. 2011. *The origins of health and disease*. Cambridge: Cambridge University.

- Kallhoff, Angela, and Maria Schörghener. 2017. »The virtue of gardening.« *Environmental Ethics* 39 (2): 193–210.
- Kellert, Stephen. 2003. *Kinship to Mastery*. Washington: Island.
- Leopold, Aldo. 1989. *A Sand County Almanach. And sketches here and there*. Oxford: Oxford University.
- Neumann, Barbara, Konrad Ott, and Richard Kenchington. 2017. »Strong sustainability in coastal areas. A conceptual interpretation of SDG 14.« *Sustainability Science* 12 (6): 1019–1035.
- Norton, Bryan. 1989. *Why preserve natural variety?* Princeton: Princeton University.
- Ott, Konrad. 2008. »A modest proposal of how to proceed in order to solve the problem of Inherent Moral Value in nature.« In *Reconciling human existence with ecological integrity*, edited by Laura Westra, Klaus Bosselmann, and Richard Westra, 39–60. London: Earthscan.
- Ott, Konrad. 2014. »Institutionalizing strong sustainability. A Rawlsian perspective.« *Sustainability* 6 (2): 894–912.
- Ott, Konrad. 2016. »On the meaning of eudemonic arguments for a Deep Anthropocentric Environmental Ethics.« *New German Critique* 43 (2): 105–126.
- Ott, Konrad. 2020. »Mapping, arguing, and reflecting Environmental Values. Toward conceptual synthesis.« In *Between closeness and evil. A Festschrift for Arne Johan Vetlesen*, edited by Odin Lysaker, 263–292. Oslo: Scandinavian Academic.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonanz*. Berlin: Suhrkamp.
- Schweitzer, Albert. 1923. *Kultur und Ethik*. München.
- Taylor, Paul. 1986. *Respect for nature*. Princeton: Princeton University.
- Tietz, Werner. 2015. *Hirten, Bauern, Götter. Eine Geschichte der römischen Landwirtschaft*. München: Beck.

Fledermäuse, mäandernde Flüsse und Aktion vor Ort: Das Europa des Natur- und Menschenfreundes Thomas Potthast

Anna Katharina Wöbse und Gabriel Schwaderer

Am 1. Januar 2020 wird Prof. Dr. Thomas Potthast ganz offiziell Präsident. Präsident von EuroNatur, einer Stiftung mit Sitz am Bodensee und europäischem Aktionsradius. Seit 1987 kümmert sich die Organisation um den Erhalt des Naturerbes Europas, plant Kooperationen und Kampagnen, vernetzt zivilgesellschaftliche Aktivist*innen mit der Natur- und Umweltschutzpolitik in Brüssel und Straßburg. Die Stiftung entwickelt und fördert konkrete Projekte, ihre Bandbreite ist weit gesteckt: Fledermausschutz in alten Brauereikellern an der Oder, die Unterstützung lokaler NGOs in Rumänien, die gegen eine transnationale Holzmafia und Korruption kämpfen, Expertise für und Kooperationen mit Menschen, die sich für die letzten frei fließenden Flüsse auf dem Balkan einsetzen, die Koordination der Aktivitäten für den Schutz des Grünen Bandes im Südosten Europas.

Ursprünglich wird Thomas Potthast als Experte eingeladen – die Stiftung ist, um sich weiterentwickeln zu können, auf neue Impulse und die Bewertung ihres Tuns angewiesen. Denn bei Naturschutz dreht es sich ja nie nur um einzelne Arten, Biotop oder Neuausweisungen von Reservaten. Es geht immer um Werte, um die Beurteilung der ökologischen Erfordernisse, um Verhandlungen mit Menschen, um gegenseitiges Verstehen. Aus der Konsultation entsteht mehr – die Stiftung möchte diesen Sachverstand gerne dauerhaft an Bord haben. Sie lädt Thomas Potthast ins Präsidium ein. Thomas Potthast ist von 2015 bis Ende 2019 Vize-Präsident von EuroNatur. Mit der Präsidentin Christel Schroeder verbindet ihn eine vertrauensvolle Zusammenarbeit. Als Christel Schroeder ihr Amt Ende 2019 abgeben möchte, liegt es nahe, Thomas Potthast als ihren Nachfolger zu wählen. Und Thomas Potthast lässt sich auf das Ehrenamt ein. Und ja – das Amt ist sicher eine Ehre, aber es ist auch viel Arbeit, ein fortwährender Ablauf aus mehrtägigen Sitzungen, Reisen und Telefonaten. Das bedeutet,

sich Zeit und Urlaubstage dafür zu nehmen, sich in Wirtschaftsprüfungsberichte zu vertiefen, Hände zu schütteln, Weihnachtsgrüße zu schreiben, sich in die Vielgestaltigkeit europäischer Zukunft zu vertiefen.

Sich als Wissenschaftler*in auf so ein Ehrenamt einzulassen, ist nicht unbedingt selbstverständlich. Man gerät in eine neue Öffentlichkeit und repräsentiert eine zivilgesellschaftliche Organisation. Dieses Engagement ist nicht widerspruchsfrei. Aber genau um diese Ambivalenzen auszuloten und die Positionen von EuroNatur immer wieder neu zu überdenken, profitiert die Stiftung von einem kritischen Denker, der vieles kann und kennt: Prinzipien der Biologie und Philosophie, der Naturschutzgeschichte und Wissenschaftspolitik. Der Kopf ist rund, damit das Denken die Richtung wechseln kann, und das EuroNatur-Präsidium hat Thomas Potthast, um die eigenen Positionen immer wieder aus neuen Perspektiven zu betrachten. Widersprüche kann man nur erörtern, wenn man sie präzise benennt.

Wie verhält sich der Ausbau der regenerativen Energien wie Wind- und Wasserkraft zu den Zielen, in Europa nicht nur den Ausstieg aus der fossilen Energiewirtschaft voranzutreiben, sondern auch die Bedürfnisse lokaler Gemeinschaften und die Unversehrtheit der Natur zu achten? Dürfen Naturschutzprogramme Menschen aus ganzen Landschaften ausschließen? Lohnt es sich noch, einzelne Vogelarten zu schützen, wenn der Wandel durch die Klimakatastrophe die Lebensbedingungen viel schneller ändert als jedes Schutzvorhaben kalkulieren kann? Wie solidarisch kann Europa sein mit Bedürfnissen des globalen Südens? Es sind ziemlich grundlegende Fragen, die hier erörtert werden, und die Präsidiumsmitglieder sind sich, aus ganz unterschiedlichen Sparten und Erfahrungsräumen kommend, keineswegs schnell einig. Es wird gerungen – um Strategie und Position. Das dauert bisweilen.

Genau hier kommt ein weiteres Können von Thomas Potthast zum Tragen: Aus Einzelpositionen und fundierten konträren Positionen das Gemeinsame zu filtern, zu kondensieren, zur Sprache zu bringen. Als wortgewandter Moderator fasst er mäandernde Erörterungen zusammen, ordnet, poliert, findet den roten Faden wieder. Er sorgt für eine offene und am Ende ertragreiche Diskussionskultur.

Darin spiegelt sich nicht nur kommunikative Tugend, sondern auch die aufrichtige Zuneigung zur Sache, zu Natur, Menschen und Europa und der

Anspruch der Wissenschaft etwas zur gesellschaftlichen Entwicklung beizutragen. Da wird es sehr schnell sehr konkret, ob im Gespräch mit investigativen Journalistinnen in Montenegro, den Anti-Pestizid-Aktivist*innen von Mals oder den Wissenschaftler*innen von IPBES.

Der grenzübergreifende, menschenfreundliche und freiheitsliebende Naturschutz braucht kritisches Denken und Freude am Lernen, oder in Thomas Pothhasts eigenen Worten: »Die biologische Vielfalt zu sichern, ist eine politische und kulturelle Aufgabe, und zwar eine erfreuliche!«



Abbildung 1: Exkursion mit dem EuroNatur-Präsidium und EuroNatur-Kuratorium in das Naturschutzgebiet Wollmatinger Ried am Bodensee.
©Kerstin Sauer



Abbildung 2: EuroNatur-Präsident Prof. Dr. Thomas Potthast überreicht den EuroNatur-Preis 2021 an die Fachwissenschaftler*innen von IPBES. Hier im Bild (von links): Dr. Eszter Kemelen, Prof. Dr. Josef Settele, Dr. Yunne Shin. ©Gerald Jarausch



Abbildung 3: Der EuroNatur-Preis wird seit 2008 auf der Insel Mainau verliehen. Im Jahr 2020 hat Thomas Potthast den Preis an die Gemeinde Mals in Südtirol für ihr Engagement für eine pestizidfreie Landwirtschaft vergeben. Hier im Bild (von links): Margit Gluderer Gasser (Mals), Prof. Dr. Hubert Weiger (Präsidium EuroNatur), Johannes Fagner Unterperntinger (Mals), Gabriel Schwaderer (Geschäftsführer EuroNatur), Martina Hellrigl (Mals), Prof. Dr. Thomas Potthast (Präsident EuroNatur), Beatrice Raas (Mals), Dr. Anna Katharina Wöbse (Vize-Präsidentin EuroNatur). ©Kerstin Sauer



Abbildung 4: Der Schutz der frei fließenden Balkanflüsse ist ein Schwerpunkt der Arbeit der EuroNatur Stiftung mit ihrem breiten Partnernetzwerk. Die Vjosa war bis vor kurzem durch den Bau von acht großen Wasserkraftwerken bedroht. Inzwischen stehen weite Teile der Vjosa unter Schutz.

©Nicolas Jehly



Abbildung 5: Natur- und Urwälder sind ein herausragender Teil des europäischen Naturerbes. Ob in Rumänien oder auf dem westlichen Balkan, seit vielen Jahren steigt der Druck auf diese Naturschätze. Sie fallen der Ausbeutung durch große Holzkonzerne und lokale Eliten zum Opfer. Leidtragende sind meist die lokale ländliche Bevölkerung und die Natur. ©Matthias Schickhofer



Abbildung 6: Das Grüne Band Europa steht für einen kontinentweiten Biotopverbund, eine europäische Erinnerungslandschaft und die Integration Europas. Es erstreckt sich entlang des Eisernen Vorhangs des Kalten Krieges von der Barentssee im Norden bis an die Adria und das Schwarze Meer im Süden. Beim Grünen Band Europa geht es nicht nur um den Schutz der Biodiversität, sondern auch um Frieden und Stabilität in Europa.
©EuroNatur, Katharina Grund

Gedanken zum Wald

Hans D. Knapp

Vorbemerkung

Interdisziplinäre Herangehensweise ist ein Markenzeichen der Arbeitsweise von Thomas Potthast. Er baut Brücken zum Diskurs zwischen Geistes- und Naturwissenschaft, zwischen Philosophie und Biologie, fragt nach ethischen Begründungen für unterschiedliche Handlungsweisen. Doch er begnügt sich nicht allein mit theoretischem Diskurs, sondern denkt auch über Konsequenzen von Denkweisen für praktisches Handeln nach. Seine Arbeitsweise geht somit über Interdisziplinarität hinaus, sie ist transdisziplinär.

Ein notwendigerweise und geradezu modellhaft transdisziplinäres Arbeitsfeld ist Naturschutz. Der Schutz von Natur ist weit mehr als der Schutz von seltenen Tier- und Pflanzenarten, ist mehr als angewandte Ökologie. Naturschutz als Erhaltung der Biosphäre in ihrer Vielfalt, Großartigkeit und Funktionsfähigkeit erfordert die Verbindung von Biologie und Ökologie mit geographischen und wirtschaftlichen Disziplinen ebenso wie mit Politik und Diplomatie, Philosophie und Rechtswissenschaft sowie mit praktischem Vollzug. Naturschutz ist eine umfassende Kulturaufgabe.

Im breiten Themenspektrum von Thomas Potthast hat Naturschutz als transdisziplinäres Arbeitsfeld einen besonderen Stellenwert. Hier sei nur erwähnt, dass er die Vilmer Sommerakademien zu Grundsatzfragen des Naturschutzes gemeinsam mit Reinhard Piechocki, Konrad Ott und Norbert Wiersbinski begründet und seit 22 Jahren maßgeblich mitgestaltet hat. Als Präsident der Stiftung EuroNatur ist er unmittelbar auch mit praktischen und internationalen Herausforderungen von Naturschutz in Europa konfrontiert.

Dabei kommt Wäldern eine besondere Bedeutung zu, denn ohne uns Menschen wäre nahezu ganz Europa von Wäldern bedeckt. Seit Jahrzehnten sind sie Gegenstand der Deutungshoheit zwischen Forstwissenschaft und Ökologie, stehen sie im Widerstreit der Interessen von Forstwirtschaft und Naturschutz. Die Literatur zu diesem Thema ist außerordentlich stark angewachsen (z. B. Bode und Hohnhorst 1994; Wohlleben 2007; Heling

2010; Oekom e.V. 2013; Klotz, Porada und Denzer 2016; Panek 2016; Bode 2021; Knapp, Klaus, und Fähser 2021; Panek 2021).

Nachfolgend wird versucht, einige Aspekte dieses Widerstreites zu skizzieren (siehe auch Knapp 2022).

Was ist Wald?

Zunächst die Frage, was ist Wald überhaupt? Die Frage mag banal, ja geradezu dumm erscheinen, weiß doch jedes Kind, was ein Wald ist. Doch hier beginnt schon das Dilemma. Es gibt unterschiedliche Definitionen, juristische, ökonomische, vegetationskundliche, ökologische und ganz einfach umgangssprachliche. Bertold Brecht (1898–1956) lässt im Theaterstück »Herr Puntila und sein Knecht Matti« die Frage stellen »Weißt Du was ein Wald ist? Ist ein Wald etwa nur zehntausend Klafter Holz? Oder ist er eine grüne Menschenfreude?« Zwischen diesen Polen bewegt sich die Diskussion um Wald bis heute.

Die gesetzliche Definition nach §2 Bundeswaldgesetz lautet:

(1) Wald im Sinne dieses Gesetzes ist jede mit Forstpflanzen bestockte Grundfläche. Als Wald gelten auch kahlgeschlagene oder verlichtete Grundflächen, Waldwege, Waldeinteilungs- und Sicherungstreifen, Waldblößen und Lichtungen, Waldwiesen, Wildäsungsplätze, Holzlagerplätze sowie weitere mit dem Wald verbundene und ihm dienende Flächen. (§2 Abs. 1 BWaldG)

Daraus folgt z. B., dass eine vormals mit Fichten bestandene Fläche, von der wegen Borkenkäferbefalls alle Bäume beräumt wurden und die als Kahlfläche der direkten Sonneneinstrahlung ausgesetzt sich erhitzt, austrocknet und Kohlenstoff freisetzt, formaljuristisch als Wald gilt und in forstlicher Statistik als Wald geführt wird, auch wenn solche Kahlflächen eher an Wüste erinnern. Im allgemeinen Verständnis ist Wald eine mit Bäumen bestandene Fläche, ökonomisch eine forstwirtschaftlich genutzte Fläche.

In ökologischem Verständnis ist Wald eine strukturell von Bäumen bestimmte Vegetationsformation, ein komplexes, sich selbstregulierendes dynamisches Ökosystem von außerordentlicher Vielfalt in Abhängigkeit vom

Klima und weiteren Standortsfaktoren. Wälder sind das bedeutendste terrestrische Ökosystem auf unserer Erde. Sie sind das produktivste Land-Ökosystem im Hinblick auf die Primärproduktion von Biomasse, sie stellen nach den Ozeanen die bedeutendste globale Kohlenstoffsенke dar, sind der wichtigste Sauerstoffproduzent, beherbergen einen immensen Teil der globalen biologischen Vielfalt.

Dass das globale Klimasystem und die Vegetationszonen der Erde in direkter Wechselbeziehung stehen und dass Wälder stabilisierend auf das Klimasystem der Erde zurückwirken, ist seit langem bekannt. Wälder binden und speichern nicht nur Kohlenstoff, sondern regulieren den Landschaftswasserhaushalt und kühlen die Erdoberfläche und Atmosphäre.

Wälder sind einerseits vom Klima abhängig, indem sie auf ausreichende Niederschläge und Wärmesumme angewiesen sind. So können Wälder überall wachsen, sofern Feuchtigkeit und Vegetationszeit ausreichen. Dem Wald sind nur Grenzen gesetzt, wenn nicht genügend Wasser verfügbar (Trockengrenze) oder die Vegetationszeit zu kurz ist (polare und alpine Waldgrenze). Zwischen diesen zonalen bzw. etagen Waldgrenzen sind die Wälder in ihrer Struktur und Zusammensetzung in erster Linie entsprechend unterschiedlichen Klimas differenziert, erst in zweiter Linie entsprechend Nährstoffangebot und Bodenfeuchte.

In der Karte der natürlichen Vegetation Europas (Bohn und Neuhäusl 2000 und 2003) werden in sieben Waldformationen von subarktischen Lichtwäldern bis zu xerophytischen Nadelwäldern fast 450 Waldtypen unterschieden. Die noch detailliertere »Karte der Potentiellen Natürlichen Vegetation Deutschlands« (Suck et al. 2013 und 2014) unterscheidet innerhalb von 17 groben Waldtypen hundert Waldgesellschaften mit 300 Kartierungseinheiten. Dies belegt die Vielfalt von Wäldern und deren Anpassung an unterschiedliche Standortbedingungen innerhalb der vom Klima bestimmten Grenzen.

Wälder wirken andererseits auf das Klima zurück, indem sie durch Beschattung und Verdunstung die Erdoberfläche kühlen, Kohlendioxid durch Photosynthese der Atmosphäre entziehen und Kohlenstoff in Biomasse und Boden speichern, Stoff- und Wasserhaushalt ausgleichen, zur Wolkenbildung beitragen. All diese und weitere ökosystemare Leistungen vollbringen Wälder ganz ohne Zutun des Menschen Jahr für Jahr seit Jahrtausenden und Jahrmillionen. Die ökosystemaren Leistungen von Wäldern sind

von Integrität und Komplexität, von Alter und Biomasse des Ökosystems abhängig, d. h. je natürlicher, komplexer, älter und reicher an Biomasse ein Wald ist, desto höher ist seine stabilisierende Wirkung auf das Klima.

Deutschland – ein Waldland

Deutschland liegt ganz im humiden Teil der nemoralen Zone Europas und damit in der Vegetationsregion nemoraler sommergrüner Laubwälder.¹ Von Natur aus wäre Deutschland nahezu ganz mit Wald bedeckt. Lediglich an Meeresküsten und Seeufern, an See und Mooren, zeitweise in Stromauen, sehr lokal an extremen Grenzstandorten sowie im Hochgebirge wären dem Wald natürliche Grenzen gesetzt. Unter den Klimabedingungen des 20. Jahrhunderts wären es weit überwiegend von der Buche beherrschte Wälder im Komplex mit Erlen- und Erlen-Eschenwäldern an Feuchtstandorten. In höheren Berglagen wären es Bergmischwälder aus Buche, Tanne und Fichte und mit zunehmender Höhe Fichtenwälder. An Sonderstandorten haben Kiefern als Pionier- und Eichen als Zwischenwaldarten ökologische Nischen (Bohn und Neuhäusl 2000 und 2003; Suck et al. 2013 und 2014; Ellenberg und Leuschner 2010).

Deutschland ist also ein Waldland, und den Deutschen wird eine besondere Beziehung zum Wald nachgesagt. Unzählige Orts- und Flurnamen sind von Wald oder Bäumen des Waldes abgeleitet. Wald und Bäume des Waldes werden seit Jahrhunderten immer wieder in Büchern beschrieben, in Liedern besungen, in Gedichten gepriesen und Wald ist auch ein herausgehobener Schauplatz vieler Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm, die Anfang des 19. Jahrhunderts sogar eine Zeitschrift »Altdeutsche Wälder« herausgaben. Wald galt lange Zeit als »Urwildnis«, als Ort wilder Tiere und als Inbegriff von Natur schlechthin.

Heute wird knapp ein Drittel der Fläche Deutschlands von Wald² eingenommen (Bundeswaldinventur 2012). Dabei ist die Waldverteilung in den einzelnen Bundesländern recht unterschiedlich. Waldreichen Ländern wie Baden-Württemberg oder Brandenburg stehen waldarme wie Schleswig-Holstein oder Mecklenburg-Vorpommern gegenüber.

¹ Globale pflanzengeographische Einordnung nach Schroeder 1998. Zur Vegetationsgliederung Europas vgl. Knapp 2005; 2008.

² Im o.g. Sinne des BWaldG 2017.

Mehr als die Hälfte (54 %) sind Nadelwälder, 31 % sind Laubwälder und 13% Mischwälder aus Laub- und Nadelbäumen. Die Fichte hat mit 25,4 % den höchsten Anteil gefolgt von der Kiefer mit 22,3 %. Die Buche ist mit 15,4 % die führende Laubbaumart, gefolgt von Eiche mit 10,4 %. Die Bundeswaldinventur führt außerdem Tanne, Douglasie, Lärche sowie summarisch andere Laubbäume auf.

Dreiviertel aller Wälder sind jünger als 100 Jahre, 14 % sind älter als 120 Jahre und nur 3,21 % älter als 160 Jahre. Die verbliebenen Wälder bzw. Forste sind zudem extrem fragmentiert. Nach den Trockenjahren 2018 und 2019 sind deutschlandweit Fichtenforsten abgestorben, Kiefernforsten abgebrannt und Buchen in bisher nicht bekanntem Ausmaß geschädigt worden. Deutschland steckt trotz (oder wegen?) dreihundert Jahren »nachhaltiger Forstwirtschaft« derzeit in schwerer Waldkrise.

Waldgeschichte

Wälder sind seit Jahrtausenden Lebensgrundlage indigener Kulturen, die in manchen Erdgegenden in den natürlichen Bedingungen angepasster Lebensweise zum Teil bis heute überdauert haben. In sommergrünen Trockenwäldern Vorderasiens entstanden Ackerbau und Tierhaltung als Ursprung neolithischer Kulturen in West-Eurasien. Immergrüne Hartlaubwälder des Mittelmeergebietes waren eine Grundlage der Herausbildung früher europäischer Kulturen und Mächte. Sie wurden als Ressource genutzt, dabei zurückgedrängt, degradiert und bis auf Reste zerstört.

Die Entwicklung heutiger Hochzivilisation vollzog sich vor allen in Regionen, die aufgrund der nacheiszeitlichen Klimaentwicklung von sommergrünen Laubwäldern bedeckt waren; in humiden und semihumiden Gebieten der nemoralen Zone in Europa, in Ostasien und im östlichen Nordamerika. In Ostasien wurden diese Wälder seit rund achttausend Jahren gerodet, in Europa in mehreren Rodungsphasen seit über sechstausend Jahren zurückgedrängt und in Nordamerika seit der europäischen Kolonisierung in den vergangenen fünf Jahrhunderten. Wirkliche Urwälder gibt es bis auf kleinste Reste in keiner dieser Regionen mehr.

Als vor rund siebentausend Jahren im Alt-Neolithikum die ersten Ackerbauern nach Mitteleuropa einwanderten, begann der Wandel von der nacheiszeitlichen Urwaldlandschaft zu ersten Kulturlandschaften. Durch Rodung und Viehweide wurde das geschlossene Waldkleid durchlöchert. In

jahrtausendealter Landnutzungs- und Kulturgeschichte wurden Wälder zurückgedrängt. In Wüstungsphasen konnten sie sich wieder ausbreiten. Im Verlauf der Waldsukzession auf aufgelassenem Kulturland gelangte die Buche zur Vorherrschaft in weiten Teilen Mittel- und Westeuropas.

Mit der Siedlungsausdünnung in der Völkerwanderungszeit erfolgte eine Wiederbewaldung früherer Kulturlandschaft, bevor dann im Mittelalter erneute Waldrodungen einsetzten und die verbliebenen Wälder im Verlauf mehrerer Jahrhunderte durch Viehweide und Laubstreugewinnung, Holznutzung und Bergbau, Köhlerei und Glashütten in starkem Maße degradiert wurden. Aus dem Holz der Wälder wurden Städte errichtet, Kriegs- und Handelsflotten geschaffen, Dörfer und Städte beheizt, Möbel, Fahrzeuge und Gerätschaften gebaut.

Als der sächsische Oberberghauptmann Hans Carl von Carlowitz (1645–1714) Anfang des 18. Jahrhunderts die Erzminen im Königreich Sachsen inspizierte, fand er ausgeplünderte, degradierte Wälder und große Holznot vor. In seinem umfangreichen Werk »Sylvicultura oeconomica oder Haußwirthliche Nachricht und Naturmäßige Anweisung zur Wilden Baum-Zucht« schreibt er über besondere Wertschätzung der Wälder und Bäume, über die Natur der Bäume und ihre Schäden und Krankheiten, analysiert die Ursachen des Holz Mangels. Er gibt Empfehlungen zum Holzsparen und zur Schonung des Waldes, erläutert, wie der Boden verbessert werden kann, und formuliert den Gedanken der Nachhaltigkeit, auf den sich die Forstwirtschaft bis heute beruft (Hamberger 2013).

Im Verlauf des 18. und 19. Jahrhunderts erfolgt nach und nach der Übergang zu geregelter Forstwirtschaft. Das Weidevieh wird aus den Wäldern verbannt, zerhackte Niederwälder in Hochwälder überführt, Heiden und Hutungen systematisch aufgeforstet. Die degradierten Restwälder konnten teilweise regenerieren oder wurden als Kunstforsten neu begründet, Holz blieb weiterhin ein begehrter Rohstoff. Im »Waldbau« wurden vor allem Kiefer und Fichte eingesetzt, da sich von diesen Arten Saatgut und damit Jungpflanzen in ausreichend großer Menge bereitstellen ließen. Zudem war die Kiefer als Pionierbaum besonders geeignet, die Wiederbewaldung auf degradierten Böden einzuleiten.

Das Waldbild in Deutschland wandelte sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts von degradierten Hude- und Niederwäldern zu gleichaltrigen Fichten- und Kiefernforsten. In einigen Gegenden konnten Buchenwälder

regenerieren. Im Ergebnis wurden Waldfläche und Holzvorrat vermehrt und die Struktur der Wälder grundlegend verändert. Die Wälder werden seither vor allem als Altersklassenwälder bewirtschaftet und auf den Bedarf von Bergbau, Industrie und Gewerbe ausgerichtet. Das Waldverständnis vieler Menschen wird bis heute noch immer von Nadelholz-Monokulturen und Altersklassenforsten geprägt.

Wälder weltweit unter Druck

Heute sind ca. 31 % der Landoberfläche der Erde mit Wäldern bedeckt, etwa 2/3 der ursprünglichen nacheiszeitlichen Waldbedeckung. Urwälder gibt es in Asien, Afrika und Mittel-Amerika nur noch mit geringen Anteilen, in Europa nur in wenigen isolierten und kleinflächigen Resten. Seit 2000 werden Veränderungen des globalen Waldbestandes systematisch mit Fernerkundungsmethoden erfasst und dokumentiert. Die Internet-Plattformen von Global Forest Watch und Global Forest Change³ dokumentieren eine globalisierte Waldzerstörung erschreckenden Ausmaßes. Seit 2000 werden im Schnitt jedes Jahr 13 Millionen Hektar Wald, davon ca. 1/3 Urwald zerstört. Triebkräfte in globaler Vernetzung sind Wachstumszwang, Finanzspekulationen, Profitgier und Korruption.

Neuerdings trägt missverständlicher Klimaschutz zu industrieller Waldzerstörung in globalem Maßstab und damit zur Beschleunigung des Klimawandels bei, eine geradezu perverse Entwicklung (Ibisch et al. 2021). Das Propagieren von Holz als einer erneuerbaren Energiequelle hat innerhalb weniger Jahre die Entstehung neuer Industrien mit verheerenden Auswirkungen auf den Wald nach sich gezogen. Hackschnitzelheizungen werden als »hocheffizient und nachhaltig« propagiert und Pelletheizungen allein in Deutschland haben in 20 Jahren auf das 656-fach zugenommen. Während es 1999 noch 800 und fünf Jahre später bereits 27.000 waren, werden für 2020 525.000 Pelletheizungen in Deutschland angegeben (Statista 2022). Hinzu kommen Heizkraftwerke auf Hackschnitzelbasis zur Stromerzeugung aus vermeintlich regenerativer Ressource, aus Holz. Das alles hat den Druck auf Wälder massiv verschärft und Anreiz zu industrieller Waldzerstörung selbst in Ländern der Europäischen Union, z. B. Rumänien (Luick

³ <https://www.globalforestwatch.org/map/>; <https://earthenginepartners.appspot.com/science-2013-global-forest>

et al. 2021), sowie kriminellen Machenschaften in undurchsichtigen Geschäften internationalen Holzhandels gegeben.

Die Zerschneidung von Wald und der Entzug von Biomasse (Holz) mindern die Klimaschutzwirkung von Wald und dessen Resilienz, mindert seine ökosystemaren Leistungen und degradiert das Ökosystem. Die von der Forst- und Holzlobby verbreitete Ansicht, Holzverbrauch sei Klimaschutz, ist ein tragischer Irrtum ebenso wie die politisch vorangetriebene Errichtung von Windkraftanlagen in Wäldern. Das gegenwärtig vorherrschende Waldmanagement konterkariert die Klimaziele von Bundesregierung, EU und Pariser Klimaabkommen.



Abbildungen 1 und 2: Der Wald auf der Insel Vilm ist seit Jahrhunderten von Axt und Säge verschont. Darin stehen Baumgestalten, die es sonst wohl nur noch in Märchenbüchern gibt.

©H. D. Knapp

Waldnaturschutz

Gegenüber den vielfältigen Nutzungsansprüchen an Wald erscheint Waldnaturschutz auf nahezu verlorenem Posten. Wie alles hat auch dies seine Geschichte. Frühe Ansätze zu einem ästhetisch motivierten und kulturell begründeten konsequenten Wald-Naturschutz (Stölb 2012) wurden durch

den Ersten Weltkrieg abgebrochen und danach auf dem 1. Deutschen Naturschutztag 1925 in München von den damals führenden Forstautoritäten entschieden zurückgewiesen. Mit der programmatischen Ausrichtung, dass Wald genutzt werden müsse und genutzter Wald den Anforderungen des Naturschutzes vollauf genüge, wurde ernsthafter Wald(-natur-)schutz konkretisiert (Sperber 2000).

In Verordnungen zur Festsetzung von Naturschutzgebieten wurden weitgehende Zugeständnisse gegenüber land- und forstwirtschaftlichen Nutzungsansprüchen gemacht, indem Jagd, Landwirtschaft, Fischerei und Forstwirtschaft von Beschränkungen und Verboten ausdrücklich ausgenommen wurden.

»Ordnungsgemäße« Forstwirtschaft erhielt einen pauschalen Freibrief zum Holzmachen in Naturschutzgebieten. Darin wird das ganze Dilemma des Wald-Naturschutzes in Deutschland offenbar. Im Bundesnaturschutzgesetz von 1976 wurde mit der sogenannten »Landwirtschaftsklausel« der Nutzungsvorbehalt von Land-, Forst- und Fischereiwirtschaft für Jahrzehnte festgeschrieben. Diese Erblast wirkt in der Praxis bis heute.

Seit Jahrzehnten wird um Biotopbäume, Totholz und geschützte Biotope zwischen Forstwirtschaft und Naturschutz gestritten. Gut gemeinte theoretische Ansätze zu »integrativem Naturschutz« im Wald, zu Fachkonventionen und »guter fachlicher Praxis«⁴ werden in der forstlichen Praxis weitgehend ignoriert. In der Auseinandersetzung um oft kleinste Details geht der Blick fürs Ganze, nämlich den Wald als Ökosystem verloren. Es wird um Anzahl von Biotopbäumen pro Hektar, um Prozentpunkte Totholz und zehntel Prozente von Naturwaldanteilen erbittert gestritten. Doch es geht nicht nur darum, der Entwicklung nutzungsfreier Naturwälder in konsequenten Schutzgebieten Raum zu gewähren, sondern vor allem um einen grundsätzlich anderen Umgang mit Wald, es geht um eine schon vor Jahrzehnten geforderte Waldwende (Bode und Hohnhorst 1994)! Der aktuelle Klimawandel zwingt umso mehr zu einem Paradigmenwechsel im Umgang mit Wald. Die Hitze- und Trockenjahre 2018/2019 haben den Konflikt verschärft und die dringende Notwendigkeit einer ökologischen Waldwende deutlich gemacht.

⁴ Nähere Ausführungen dazu z. B. bei Winkel und Volz 2003; Winkel et al. 2005; Krug und Höltermann n. d.; Wernicke et al. 2019.

Fazit

Nach den Trockenjahren 2018 und 2019 mit unübersehbaren Schäden an Wäldern werden nun lautstarke Forderungen erhoben, die Rettung des Waldes mit öffentlichen Mitteln in Milliardenhöhe zu fördern und damit die Pflanzung »klimastabiler Wälder« zu ermöglichen. Es scheint, als habe man nichts aus Fehlern der Vergangenheit und aus den Erkenntnissen der Naturwaldforschung gelernt. Stattdessen erleben wir maschinelle, bodenzerstörende Räumung der Schadflächen, gefolgt von plantagenartiger Pflanzung – blinder Aktionismus, statt einer natürlichen Wiederbewaldung durch Naturverjüngung mit Pionierbaumarten Zeit und Raum zu geben.

Holz- und Forstwirtschaft sind auf dem Holzweg, wenn sie meinen, weiter so wirtschaften zu können, wie sie es im Mainstream seit zweihundert Jahren praktizieren. Naturschutz ist auf dem Holzweg, wenn er hinnimmt, dass in Wald-Naturschutzgebieten geholt wird wie im Wirtschaftswald, und wenn er meint, die Biodiversität des Waldes mit wenigen ausgewählten Biotopbäumen erhalten zu können. Und Politik ist auf dem Holzweg, wenn sie meint den Wald mit Geldausschüttung und blindem Aktionismus ohne Fehleranalyse retten zu können (Knapp, Klaus und Fähser 2021, 30).

Literatur

- Bode, Wilhelm, hrsg. 1997. *Naturnabe Waldwirtschaft. Prozessschutz oder biologische Nachhaltigkeit?* Hamburg: Deukalion.
- Bode, Wilhelm, Hrsg. 2021. *Alfred Möllers Dauernwaldidee*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Bode, Wilhelm und Martin von Hohnhorst. 1994. *Waldwende. Vom Försterwald zum Naturwald*. München: Beck.
- Bohn, Udo und Robert Neuhäusl. 2000 und 2003. *Karte der natürlichen Vegetation Europas 1 : 2 500 000*. Münster: Landwirtschaftsverlag.
- Bundeswaldinventur. 2012. »Dritte Bundeswaldinventur.«
<https://bwi.info/>.
- Ellenberg, Heinz und Christoph Leuschner. 2010. *Vegetation Mitteleuropas mit den Alpen*. Stuttgart: Ulmer.

- Hamberger, Joachim, Hrsg. 2013. *Hans Carl von Carlowitz. Sylvicultura oeconomica oder haufswirthliche Nachricht und naturmäßige Anweisung zur wilden Baum-Zucht*. München: oekom.
- Heling, Arnd, Hrsg. 2010. *Der Ostseeraum und seine Wälder. Nachhaltigkeit im Zeichen des Klimawandels*. München: oekom.
- Ibisch, Pierre Leonhard, Torsten Welle, Jeanette S. Blumröder, Jörg Sommer und Knut Sturm. 2021. »Wie das Klimaschutznarrativ die Wälder bedroht.« In *Der Holzweg. Wald im Widerstreit der Interessen*, herausgegeben von Hans Dieter Knapp, Siegfried Klaus und Lutz Fähser, 175–200. München: oekom.
- Klotz, Stefan, Haik Thomas Porada und Vera Denzer, hrsg. 2016. *Wald im Spannungsfeld der Interessen*. Beiträge vom VI. Werkstattgespräch des Wissenschaftlichen Beirats der Buchreihe »Landschaften in Deutschland«. Leipzig: Leibniz-Institut für Länderkunde e.V.
- Knapp, Hans Dieter. 2005. »Vegetationsregionen und Schutzgebiete in Europa.« In *Anwendung und Auswertung der Karte der natürlichen Vegetation Europas*, herausgegeben von Udo Bohn, Christoph Hettwer und Gisela Gollub, 165–194. Beiträge und Ergebnisse des internationalen Workshops auf der Insel Vilm. Bonn: Bundesamt für Naturschutz.
- Knapp, Hans Dieter. 2008. »Gedanken über sommergrüne Breitlaubwälder.« *Feddes Repertorium* 119 (5–6): 526–542.
- Knapp, Hans Dieter. 2022. »Schutz der Biodiversität des Waldes und der Wildnis im Rahmen internationaler Vereinbarungen.« In *Forstwirtschaft und Biodiversitätsschutz im Wald*, herausgegeben von Detlef Czybulka und Wolfgang Köck, 95–105. Beiträge zum 14. Deutschen Naturschutzrechtstag. Baden-Baden: Nomos.
- Knapp, Hans Dieter, Siegfried Klaus und Lutz Fähser, Hrsg. 2021. *Der Holzweg. Wald im Widerstreit der Interessen*. München: oekom.
- Krug, Andreas und Anke Höltermann. n. d. »Integrativer Naturschutz im Wald. Beitrag zur Weiterentwicklung der Multifunktionalität.« https://www.anw-nrw.de/eip/media/dokumentationen/dokumentation_26_1.pdf.
- Luick, Rainer, Albert Reif, Erika Schneider, Manfred Grossmann und E-caterina Fodor. (2021). *Virgin forests at the heart of Europe. The importance, situation and future of Romania's virgin forests*. Mitteilungen des

- Badischen Landesvereins für Naturkunde und Naturschutz 24. Freiburg.
- Oekom e.V., Hrsg. 2013. *Wald. Politische Spielräume zwischen Baum und Borke*. München: oekom.
- Panek, Norbert. 2016. *Deutschland deine Buchenwälder. Daten-Fakten-Analysen*. Vöhl-Basdorf: Ambaum.
- Panek, Norbert. 2021. *Fichten-Land. Wie Deutschland seine Wälder verlor*. Rangsdorf: Natur & Text.
- Schroeder, Fred-Günter. 1998. *Lehrbuch der Pflanzengeographie*. Wiesbaden: Quelle & Meyer.
- Sperber, Georg. 2000. »Waldnaturschutz auf der Verliererstraße.« *Nationalpark* (3): 28–33.
- Statista. 2022. »Anzahl der Pelletheizungen in Deutschland.« <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/171886/umfrage/anzahl-der-pelletheizungen-in-deutschland/>.
- Stölb, Wilhelm. 2012. *Waldästhetik über Forstwirtschaft, Naturschutz und die Menschenseele*. Altdorf: Wald und Mensch.
- Suck, Reiner, Michael Bushart, Gerhard Hofmann und Lothar Schröder. 2013 und 2014. *Karte der Potentiellen Natürlichen Vegetation Deutschlands Maßstab 1 : 500.000*. Bonn: Bundesamt für Naturschutz.
- Wernicke, Peter, Detlef Czybulka, Martin Flade, Angelika Fuß, Mathias Grünwald, Werner Härdtle, Gerald Kerth et al. (2019): »Rechtliche Rahmenbedingungen und fachliche Anforderungen an die Waldbehandlung in Naturschutzgebieten.« *Natur und Naturschutz in Mecklenburg-Vorpommern* 47: 172–204.
- Winkel, Georg, Harald Schach, Werner Koroic und Karl-Reinhard Volz. 2005. *Naturschutz und Forstwirtschaft: Bausteine einer Naturschutzstrategie im Wald*. Naturschutz und Biologische Vielfalt 11. Bonn: Bundesamt für Naturschutz.
- Winkel, Georg und Karl-Reinhard Volz. 2003. *Gute fachliche Praxis in der Forstwirtschaft*. Angewandte Landschaftsökologie 52. Bonn: Bundesamt für Naturschutz.
- Wohlleben, Peter. 2007. *Wald ohne Hüter. Im Würgegriff von Jagdinteressen und Forstwirtschaft. Ein Förster erzählt*. Sankt-Augustin: Adatia.

Naturschutz neu denken: Die Vilmer Sommerakademien

Norbert Wiersbinski und Reinhard Piechocki

22 Jahre Vilmer Sommerakademie zu Grundsatzfragen des Naturschutzes

Vor 20 Jahren, als am 22. Juli 2002 die zweite Sommerakademie auf der Urwaldinsel Vilm zur Thematik »Biodiversität« eröffnet wurde, hörten wir beim geselligen Beisammensein zum ersten Mal die Idee von Thomas Potthast, die ihn seither umtreibt: »Zu gern würde ich ein Buch schreiben über den Naturschutz in Deutschland mit dem Titel »Das Richtige tun mit den falschen Argumenten.« Was er damit meine? – wurde in der Runde gefragt. Und er führte als Beispiel Aussagen wie diese an: »Das Natürliche ist das Bessere – das anthropogen überformte das Schlechtere!« – »Die Lüneburger Heide ist keine richtige Natur.« – »In Mitteleuropa gibt es keine richtige Natur mehr, deshalb lohnt sich Naturschutz erst in Bielovescha.« Anhand von drei Beispielen lässt sich noch besser zeigen, warum solche Fehlargumentationen nicht ohne Folgen für unser Handeln bleiben.

Erstes Beispiel: Auf der Suche nach einer weniger naturzerstörenden Gesellschaft wird von Naturschützer*innen allzu oft geäußert: »Die Natur weist uns den Weg!« Wenn dieses Argument auftaucht, dann räumt Potthast zwar ein, dass die Natur für viele technische Innovationen ein »Lehrmeister« war, aber die Natur nicht in der Lage ist, uns den Weg zu weisen, wie eine menschlichere und naturbewahrende Gesellschaft aufgebaut werden kann. Stattdessen warnt er vor einem Biologismus, in dem biologische Erkenntnisse und Konzepte auf die Sozial- und Kulturwissenschaften übertragen werden (Potthast 1999). In Form des Sozialdarwinismus hat der Biologismus im vergangenen Jahrhundert zu fürchterlichen Verbrechen geführt. Aber auch in der Gegenwart ist die Idee einer biologischen Erklärung soziokultureller Phänomene noch sehr lebendig und problematisch.

Zweites Beispiel: Um vor naturzerstörenden Eingriffen zu schützen, wird immer wieder das Argument bemüht: »Stopp! Wir zerstören das ökologische Gleichgewicht!« In einer Reihe von Arbeiten hat sich Potthast mit

dem Mythos auseinandergesetzt, dass sich vom Menschen unbeeinflusste ökologische Zustände in einem Gleichgewicht befänden und letztlich die Natur vergleichbar sei mit einer perfekt funktionierenden Maschine (vgl. Potthast 2004).

Drittes Beispiel: Angesichts der Tatsache, dass das Ausmaß an Naturzerstörung immer weiter zunimmt, wird oft geäußert: »Wir müssen die Natur nicht für den Menschen schützen, sondern vor dem Menschen!« Bei solcher Argumentation betont Potthast immer wieder, dass seit den 1970er Jahren im Naturschutz polarisierende Denkweisen propagiert wurden: Mensch versus Natur, Wohlfahrt versus Naturschutz, Schutz versus Nutzung. Dies habe Synergien verhindert und die Naturschutzakzeptanz verringert. Mit der Wahrnehmung der Umweltkrise habe sich die Vorstellung verstärkt, dass die Hauptkonfliktlinie im Naturschutz zwischen den Menschen und der Natur laufe. Ausdruck hiervon ist der Argumentationswandel, die Natur nicht primär *für* den Menschen, sondern primär *vor* dem Menschen zu schützen. Erst im Verlauf der Biodiversitätsdiskussion der 1990er Jahre ist ausreichend deutlich geworden, dass die polarisierenden Denkmuster Mensch versus Natur, Schutz versus Nutzung sowie Wohlfahrt versus Naturschutz unzulässige Verallgemeinerungen darstellen. Stattdessen ist erkannt worden, dass entscheidend die Unterschiede in Art und Ausmaß der Beeinträchtigung von Natur sind, verbunden mit unterschiedlichen Lebensweisen und Wirtschaftsformen. Der Biodiversitätsdiskurs der letzten zwanzig Jahre hat die Chancen eröffnet, die abstrakten Polarisierungen zu überwinden. Heute reift die Erkenntnis, dass die Konfliktlinie nicht zwischen zwei Abstrakta (Mensch versus Natur) läuft, sondern zwischen Menschengruppen mit unterschiedlichen Interessen, Wertvorstellungen und Ansprüchen. Daher sind Lebensweisen und Lebensstile ebenso zu überdenken wie Wirtschaftsformen, die den Raubbau an Natur forcieren (vgl. Potthast 2007).

Tabelle 1. Die Vilmer Sommerakademien von 2001 bis 2022

Nr.	Jahr	Titel
I.	2001	»Heimat« und Naturschutz im Kontext einer Ästhetik der Nachhaltigkeit
II.	2002	Biodiversität – Paradigmenwechsel im Natur- und Umweltschutz?
III.	2003	Die Vision vom Prozessschutz. Entstehung – Inhalte – Begründung
IV.	2004	Das Heimische und das Fremde. Neophyten – Neozoen – Neobiota
V.	2005	Ökologische Schäden. Konzepte – Theorie – Praxis
VI.	2006	Staatliche Naturschutzinstitutionen. Entstehung – Aufgaben – Herausforderungen
VII.	2007	Biomasseproduktion – der große Nutzungswandel in Natur und Landschaft (in Zeiten des Klimawandels)
VIII.	2008	Natur schützen im Klimawandel
IX.	2009	Balkonien statt Amazonien – Tourismus und Naturschutz
X.	2010	Natur auf der Rechnung – Zur politischen Ökonomie des Naturschutzes
XI.	2011	Das »Gute Leben« mit der Natur – Lebensstile und Naturschutz
XII.	2012	Zurück zur Natur? Renaturierung als Naturschutz
XIII.	2013	Naturschutz in der demokratischen Gesellschaft
	2014	Leider keine Sommerakademie!
XIV.	2015	Natur(schutz) und Literatur
XV.	2016	Globale Umweltpolitik am Scheideweg – Konsequenzen für den Naturschutz in Deutschland
XVI.	2017	Natur(schutz) und Musik
XVII.	2018	»Künstlicher Naturschutz«!? – Technische Zugänge zur Erhaltung der Natur im Anthropozän
XVIII.	2019	Politische Strategien im Naturschutz – Quo vadis Biodiversitäts- und Nachhaltigkeitsstrategie
	2020	Coronabedingt auf 2021 verschoben
XIX.	2021	Naturschutz als Partner der Landwirtschaft? Zielkonflikte und Kooperationschancen
XX.	2021	Grüne Städte? Naturschutz im urbanen Bereich zwischen Nutzungskonkurrenz und Synergien
XXI.	2022	Wälder im Stress: Naturschutz im Wald unter sich radikal ändernden Bedingungen

Der von den Autoren dieses Beitrags ein Jahr zuvor, 2001, ins Leben gerufenen Sommerakademie zu Grundsatzfragen des Naturschutzes lagen ähnliche Überlegungen zugrunde. Wir waren überzeugt davon, dass Naturschutz ebenso wie Nachhaltigkeit ein kulturelles Anliegen ist. Der Naturschutz im 21. Jahrhundert musste sich dafür einer breiter angelegten interdisziplinären und gesellschaftlichen Diskussion stellen, die Beschränkung allein auf die Erkenntnisse der Biologie und der Ökologie aufgeben. Ein Blick auf die Themen der Sommerakademien in nunmehr 22 Jahren bestätigt, dass dieser Ansatz mit Leben erfüllt wurde.

Die Präsidentin des Bundesamtes für Naturschutz, Beate Jessel, hat dies in ihrem Vorwort zum Sammelband »Vilmer Thesen zu Grundsatzfragen des Naturschutzes« (2001–2010) so formuliert:

Von Beginn an waren die Sommerakademien geprägt durch drei Einsichten:

- Naturschutz ist nicht lediglich angewandte Ökologie, sondern eine Kulturaufgabe, die überzeugender ökologischer, ökonomischer, sozialer und ästhetischer Fundierungen und Begründungen bedarf.
- Naturschutz erfordert stets eine sorgfältige Reflexion ethischer Argumente für einen verantwortlichen gesellschaftlichen Umgang mit der Natur.
- Der Naturschutz muss lernen, die Menschen dort abzuholen, wo ihre größte Sensibilität und der stärkste Bezug zur Natur liegen, d. h., es geht um die Wiedereinführung eines positiv besetzten, sozialen Naturideals.

(Piechocki et al. 2010)

Das Alleinstellungsmerkmal der Vilmer Sommerakademie

Den Erfolg und die Kontinuität verdankt das neuartige Format Sommerakademie der Mitwirkung von vielen klugen Naturschützer*innen aus der Praxis und aus der Forschung. Wir haben sie auch gern als »gesellige Biolog*innen« bezeichnet. Sie haben sich darauf eingelassen, in einem interdisziplinären Gespräch mit Kulturwissenschaftler*innen und Philosoph*innen neue Wege zu gehen, Naturschutz neu zu denken.

In der Tat ist das interdisziplinäre Gespräch das Besondere der Vilmer Sommerakademie. Ohne die Mitwirkung und Kompetenz der Philosophen und Umweltethiker Thomas Potthast, Tübingen, Konrad Ott, Greifswald/Kiel, und des Literaturwissenschaftlers Ludwig Fischer, Hamburg, hätten diese Gespräche so nicht stattfinden können. Daneben waren und sind daran weitere Wissenschaftler*innen maßgeblich beteiligt gewesen. In den ersten Jahren Ulrich Eisel, Berlin, Stefan Körner und Anne Nagel, Kassel, und gegenwärtig Simon Meisch sowie Lieske Voget-Kleschin, Tübingen. Alle die hier genannten sind Grenzgänger*innen zwischen den Disziplinen. Beispielfhaft belegen das die nachfolgend genannten Wissenschaftler*innen. Thomas Potthast hat sowohl Biologie als auch Philosophie studiert. Neben seiner Ethikprofessur in Tübingen engagiert er sich ehrenamtlich als Präsident der Stiftung Euronatur für die Umsetzung von Naturschutzprojekten in Europa. Konrad Ott hat als Professor für Umweltethik in Greifswald viele Jahre die Ausbildung von Landschaftsökolog*innen maßgeblich geprägt. Lieske Voget-Kleschin ist eine seiner Schülerinnen. Ludwig Fischer verfügt als Literatur- und Kulturwissenschaftler über sehr profunde Kenntnisse über die Natur und den Naturschutz. 2019 erschien u. a. sein Buch über Nature Writing »Natur im Sinn« (Fischer 2019). Weitere Geisteswissenschaftler*innen und Philosoph*innen haben sich als Referent*innen und Teilnehmer*innen eingebracht und wertvolle Beiträge zum Diskurs geliefert. Sie alle namentlich zu nennen, würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Zwei Namen seien stellvertretend für sie alle genannt, Uta Eser, Nürtingen/Tübingen und Martin Gorke, Greifswald.

Das interdisziplinäre Gespräch und die Zusammenarbeit verschiedener Wissensgebiete sind gern und häufig benutzte Begriffe im Wissenschaftsbetrieb. Sie stehen hoch im Kurs. Verheißen sie doch Erkenntnisgewinn durch das Zusammenführen von Wissen verschiedener Disziplinen. Soweit die Theorie. In der Realität ist das aber oft mühselig und scheitert nicht selten an dem gegenseitigen Unverständnis der jeweils benutzen Sprache der Fachdisziplinen. Die Sprache ist dabei oft nur Ausdruck grundlegend anderer Denkmuster des eigenen Faches. Diese Erfahrung haben alle Beteiligten in den ersten Jahren der Sommerakademie gemacht, die »geselligen Biolog*innen«, die Geisteswissenschaftler*innen, die Philosoph*innen und wir als Organisatoren und Moderatoren. Als Moderator habe ich (Norbert Wiersbinski) öfters gemahnt, dass unser Gespräch nur gelingen kann, wenn

sich alle bemühen für das Gegenüber verständlich zu sein. Ein Gespräch, wo man einander nicht versteht, weil Begriffe nicht übersetzt werden, bringt nicht den erhofften Zuwachs an Erkenntnis, sondern frustriert alle Teilnehmenden. Der Lernprozess, der durch geduldige Einübung einsetzt, ist sicher ein Schlüssel für den Erfolg der Sommerakademie. Es ist gelungen, sich in Andere hineinzudenken. So konnte Neues gedacht werden.

Naturschutz neu denken, klingt im ersten Moment durchaus vermessen. Bei genauerer Betrachtung ist das Neue, was mit diesem interdisziplinären Diskurs in den Naturschutz eingebracht wurde, aber gut erkennbar.

Die Zeit, in der sich umweltethische Debatten überwiegend im akademischen Raum vollziehen ist im 21. Jahrhundert definitiv vorbei. Die Bedrohungen durch den Klimawandel und den Verlust der biologischen Vielfalt schreiten erkennbar immer schneller voran. Thomas Potthast und Konrad Ott (sowie die anderen Mitstreiter*innen) haben sich dieser Herausforderung frühzeitig gestellt und zählen damit zu den Wissenschaftler*innen, von denen es in Deutschland immer noch zu wenige gibt – auch wenn Ihre Zahl, angesichts der Dringlichkeit zu handeln, unter den jüngeren Wissenschaftler*innen in den letzten Jahren stetig gestiegen ist.

Dennoch bleibt festzustellen, dass es unter den über 300 Philosophie-Professor*innen in Deutschland nur drei gibt, die das wichtige Feld der Umweltethik bearbeiten: Thomas Potthast in Tübingen, Konrad Ott in Kiel und Martin Gorke in Greifswald. Angesichts von Klimawandel, Artensterben, Biodiversitätskrise, Landschaftszerstörung, industrialisierter Landwirtschaft ist das eine sehr kleine Zahl.

Da verwundert es nicht, dass Wolfram Eilenberger in einem Zeit-Artikel von 2018 der deutschsprachigen akademischen Philosophie vorgeworfen hat, sie würde sich im Elfenbeinturm verkriechen und befände sich in einem Zustand völliger Stagnation (vgl. Eilenberger 2018). Sie würde keine Stellung beziehen zu hochbrisanten Entwicklungen und Gegenwartsfragen wie Klimawandel, Gentechnik und künstliche Intelligenz. Stattdessen würde sie ein Leben »in stiller Verzweiflung«, »irrelevanter Selbstbespiegelung« und »lustloser Totalstagnation« führen. Sie würde im eigenen Saft schmoren und lediglich Antworten geben »zu hoffnungslos ausgelagten Forschungsprogrammen und -fragen«. Eine entscheidende Ursache für diese Zustände ist die Tatsache, dass heute die Kultur- und Geisteswissenschaft sich ebenso wie die Naturwissenschaften an Rankings orientieren

(müssen). D. h., der Erfolg und die Leistung wird vor allem an der Zitierhäufigkeit ihrer möglichst englischsprachigen Publikationen gemessen. Dies erklärt auch die schwindende Bedeutung von Büchern gegenüber Fachaufsätzen. Zehn Jahre vor diesen Vorwürfen fällte der damalige Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie (DGP), Prof. Dr. Carl Friedrich Gethmann, folgendes Urteil über die deutsche akademische Philosophie: »Wir sind erstklassig und auf Augenhöhe mit der britischen und US-amerikanischen Philosophie« (zit. aus Hartig 2008). Was die Zitierhäufigkeit betrifft, hat Gethmann sicher recht. Aber was die Hinwendung zu den brennendsten Problemen unserer Zeit betrifft, scheint viel für die Argumente von Wolfram Eilenberger zu sprechen.

Die Vilmer Thesen und die Wirkungen der Sommerakademien im deutschen Naturschutz

Impulse für die Naturschutzdiskussion in Deutschland konnten durch die »Vilmer Thesen« gesetzt werden, die als Produkt der Sommerakademien entstanden und in der Zeitschrift »Natur und Landschaft« veröffentlicht wurden. Die meist zehn bis zwanzig Thesen wurden mit kurzen Texten unterlegt und sollten zur Diskussion anregen.

Sie sind weder offizielle Mitteilungen, die eine abgestimmte Stellungnahme des Bundesamtes für Naturschutz wiedergeben, noch sind sie Konsenspapiere der Teilnehmenden an der jeweiligen Sommerakademie. Die redaktionelle Verantwortung liegt immer bei den Autor*innen, die jedoch das Wissen und die Kompetenz der Referent*innen und Teilnehmenden nutzten. So können sie am besten das bewirken, wozu sie gedacht sind, intensive und durchaus kontroverse Diskussionen auszulösen.

Dass dies über die Jahre gelungen ist, soll nun für einige ausgewählte Sommerakademien gezeigt werden. Für die Breite der Diskussion sind die 3850 Einträge bei Google zu dem Stichwort »Vilmer Thesen« und die 1190 Einträge zu dem Stichwort »Vilmer Sommerakademie« ein erster Beleg.

Die im Jahre 2003 veröffentlichten »Vilmer Thesen zu Heimat und Naturschutz« als Ergebnis der ersten »Vilmer Sommerakademie« in der Zeitschrift »Natur und Landschaft« (Piechocki et al. 2003) haben deutschlandweit nicht nur im amtlichen und ehrenamtlichen Naturschutz, sondern auch unter Historiker*innen, Philosoph*innen, Politikwissenschaftler*in-

nen, Volkskundler*innen und Landschaftsplaner*innen eine intensive Diskussion ausgelöst. So schrieb der Tübinger Kulturwissenschaftler Hermann Bausinger, der als einer der führenden Köpfe der deutschen Nachkriegsvolkskunde gilt und eine programmatische Wende hin zu einer empirischen Kulturwissenschaft einleitete, im August 2004 an den damaligen BfN-Präsidenten Hartmut Vogtmann: »Ich kenne keine Abhandlung, welche die Probleme und Erfordernisse so präzise und konzis zusammenfasst wie das Vilmer Papier.« Andererseits wurden die Heimat-Thesen aus völlig unterschiedlichen politischen Motivationen völlig abgelehnt. So verfasste der radikal links orientierte Naturschützer Bernd Schütze die »Berliner Gegenthesen zu Heimat und Naturschutz« und sagte u. a.: »Heimat ist für mich nur noch als Anti-Begriff tragbar, als Menetekel der Folgen konservativer Ideologieproduktion, als genuiner Emanzipationszerstörer.« Der Philosoph Reinhard Falter, der zum ultrakonservativen Lager gehört, kritisierte:

In altlinker Manier wird konservatives und nationalsozialistisches Ideengut nicht klar geschieden, um dann mit dem Totschlagargument ›Faschismus, antidemokratisches Denken etc.‹ alles diffamieren zu können, was einen nicht passt. (Piechocki und Wiersbinski 2007).

Die Auseinandersetzung wurde so intensiv, dass wir uns entschlossen, die Pro- und Kontra-Argumente in einem Band unter dem Titel »Heimat und Naturschutz – Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker« herauszugeben, der 2007 erschien und über 400 Seiten umfasste (Piechocki und Wiersbinski 2007).

Die Vilmer Thesen zur 2. Sommerakademie »Biodiversität – Paradigmenwechsel im Natur- und Umweltschutz?« haben deutlich gemacht, dass die Erhaltung der Biodiversität nicht allein auf Grundlage ökologischer Forschung, moralischer Appelle oder ethischer Normen gelingen kann, sondern dass es dazu veränderter ökonomischer, institutioneller und kultureller Rahmenbedingungen bedarf. In einem eigenen Band der Reihe »Naturschutz und Biologische Vielfalt« (Potthast 2007) sind diese Erkenntnisse aufbereitet worden.

Die 13. Sommerakademie 2013 »Naturschutz in der demokratischen Gesellschaft« nahm die Zeitschrift »politische ökologie« zum Anlass, im

September 2014 ein Themenheft herauszugeben: »Naturschutz und Demokratie – Höhen und Tiefen einer schwierigen Beziehung« (Oekom Verlag und Bundesamt für Naturschutz 2014).

»Natur(schutz) und Literatur«, 2015, bestätigte einmal mehr die kulturelle Dimension des Naturschutzes, die über angewandte Ökologie hinausreicht. Ludwig Fischer, der an der Konzeption maßgeblich beteiligt war, schrieb inspiriert, auch durch die Ergebnisse dieser Sommerakademie, ein Buch über Nature Writing: »Natur im Sinn – Naturwahrnehmung und Literatur«. In diesem Buch wird das Schreiben über Natur erstmals und umfassend für die deutschsprachige Literatur aufbereitet (Fischer 2019). Ebenfalls angeregt von dieser Sommerakademie vergeben der Verlag Matthes & Seitz und das Bundesamt für Naturschutz seit 2017 einen Literaturpreis für Nature Writing.

Diese Beispiele zur Vilmer Sommerakademie und ihrer Wirkung für den Naturschutzdiskurs in Deutschland lassen sich ergänzen durch einige ganz persönliche Aussagen von Teilnehmer*innen. Ein Ingenieur, der Biogasanlagen projektierte und errichtete zeigte sich 2007 positiv überrascht von Nutzen der Umweltethik beim Thema »Biomasseproduktion – der große Nutzungswandel in Natur und Landschaft (in Zeiten des Klimawandels)«. Er habe Einsichten gewonnen und Anregungen bekommen, mit denen er bei seiner Anmeldung zur Tagung nicht gerechnet habe.

Ein Mitarbeiter des niedersächsischen Umweltministeriums hatte 2008 gerade den Klimawandel als neue Aufgabe übertragen bekommen und besuchte deshalb die Sommerakademie »Natur schützen im Klimawandel«. Einige Zeit später erzählte er uns in einem Pausengespräch auf einer anderen Tagung, wie wertvoll gerade der umweltethisch erweiterte Blick auf den Klimawandel für ihn persönlich gewesen sei. Das hätte ihn bei seinem neuen Aufgabengebiet inspiriert und motiviert.

Nach der Veröffentlichung unserer Thesen zu »Natur(schutz) und Literatur« (Sommerakademie 2015) bekamen wir die Rückmeldung von einer Teilnehmerin, dass ihr Vorgesetzter, Leiter einer großen Forstbehörde in Baden-Württemberg mit mehreren hundert Mitarbeiter*innen, sehr erfreut war, dass jemand das Thema Natur in Verbindung mit Literatur aufgegriffen hat. Er bestätigte damit unsere Erfahrungen aus dem »Literaturcafé« während der Sommerakademie, als sich die Teilnehmer*innen ihrer ersten

Zugänge zur Natur mittels Literatur erinnerten. Gedichte, Lieder, Indiangeschichten oder Belletristik wurden genannt und einander vorgestellt. Literatur war für viele ein wichtiger Zugang für ihre Liebe zur Natur und ihr heutiges Engagement im Naturschutz.

Persönliche Wertschätzung und Dank

Der wissenschaftliche Beitrag von Thomas Potthast zum Gelingen der Vilmer Sommerakademien ist sicher deutlich geworden. Als Naturwissenschaftler und philosophisch interessierte Laien hätten wir als Initiatoren dieses Formats niemals ein so hohes Niveau des ethischen Diskurses erreichen können.

Wir möchten unseren Beitrag daher nicht beenden ohne ein Wort des Dankes und der ganz persönlichen Wertschätzung. Als Moderator habe ich (Norbert Wiersbinski) Thomas Potthast öfter den letzten Redebeitrag einer Diskussionsrunde zugeteilt, weil er den »öffnenden Paß in die Tiefe des Raumes«, wie man in der Fußballersprache sagen würde, zu spielen wusste. Dass er kein Bewohner des wohlbekannte »Elfenbeinturms der reinen Wissenschaft« ist, muss nach dem bisher gesagten nicht ausdrücklich betont werden. Die »Mühen der Ebene« im Naturschutz sind ihm z. B. als Präsident im Ehrenamt der Stiftung Euronatur wohl vertraut. Bei ihm verbinden sich in schönster Weise hohes wissenschaftliches Niveau mit Praxistauglichkeit. Er ist ein echter Grenzgänger und Vermittler zwischen Theorie und Praxis. Durch seine kluge und das Gespräch bereichernde Argumentation als auch durch seine Leidenschaft für die Sache sind wir und sicher viele Teilnehmer*innen bereichert wurden. Danke dafür und für das zwanzigjährige Engagement bei der Vilmer Sommerakademie.

Literatur

- Eilenberger, Wolfram. 2018. »Wattiertes Denken. Die deutschsprachige Philosophie ist in einem desolaten Zustand. Woran liegt das?« *DIE ZEIT*, 01. März 2018.
- Fischer, Ludwig. 2019. *Natur im Sinn. Naturwahrnehmung und Literatur*. Berlin: Matthes & Seitz.

- Hartig, Marion. 2008. »Gehen Deutschland die Denker aus?« *SPIEGEL*, 09. September 2008. <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/philosophie-gehen-deutschland-die-denker-aus-a-576093.html>.
- Oekom Verlag und Bundesamt für Naturschutz. 2014. »Naturschutz und Demokratie. Höhen und Tiefen einer schwierigen Beziehung.« *politische ökologie* 138 (3). München: oekom.
- Piechocki, Reinhard, Ulrich Eisel, Stefan Körner, Anne Nagel und Norbert Wiersbinski. 2003. »Die Vilmer Thesen zu »Heimat« und Naturschutz.« *Natur und Landschaft* 78 (6): 241–244.
- Piechocki, Reinhard, Konrad Ott, Thomas Potthast und Norbert Wiersbinski, Hrsg. 2010. *Vilmer Thesen zu Grundsatzfragen des Naturschutzes. Vilmer Sommerakademien 2001–2010*. BfN-Schriften 281. Bonn und Bad Godesberg: Bundesamt für Naturschutz.
- Piechocki, Reinhard und Norbert Wiersbinski, Hrsg. 2007. *Heimat und Naturschutz. Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker*. Naturschutz und Biologische Vielfalt 47. Münster: Landwirtschaftsverlag.
- Potthast, Thomas. 1999. *Die Evolution und der Naturschutz. Zum Verhältnis von Evolutionsbiologie, Ökologie und Naturethik*. Frankfurt: Campus.
- Potthast, Thomas. 2004. »Die wahre Natur ist Veränderung. Zur Ikonoklastik des ökologischen Gleichgewichts.« In *Projektionsfläche Natur. Zum Zusammenhang von Naturbildern und gesellschaftlichen Verhältnissen*, herausgegeben von Ludwig Fischer, 193–221. Hamburg: Hamburg University.
- Potthast, Thomas, Hrsg. 2007. *Biodiversität. Schlüsselbegriff des Naturschutzes im 21. Jahrhundert?* Naturschutz und Biologische Vielfalt 48. Münster: Landwirtschaftsverlag.

Ernst Blochs Utopie einer Vermittlung von menschlichem Subjekt und Natursubjekt – eine Herausforderung?

Ludwig Fischer

In seinem Hauptwerk ›Das Prinzip Hoffnung‹ – verfasst zwischen 1938 und 1947 im Exil in den USA (Bloch 1973) – beschäftigt sich der Philosoph in einem großen Kapitel mit dem Naturverhältnis, das bislang die neuzeitlich-abendländische Kultur beherrscht. Es sei zutiefst geprägt von einem ›Unterwerfungswillen‹ der planerisch, manipulativ, technisch begabten Menschen gegenüber einer als bloße Ansammlung von ›Objekten‹ verstandenen Natur (Bloch 1973, 767–817). Bloch zitiert Francis Bacon, einen der Vordenker und maßgeblichen Theoretiker eines auf ›exakte Wissenschaft‹ gegründeten und mit der Technik praktisch werdenden Umgangs mit der Natur. Bacon – der bereits Anfang des 17. Jahrhunderts das wiederholbare, strengen Regeln unterliegende Experiment an und mit Naturphänomenen als einzige Möglichkeit bestimmte, ›sicheres Wissen‹ über die Naturerscheinungen zu gewinnen – formulierte die berühmte Maxime, man müsse die Naturgegebenheiten ›auf die Folter spannen‹, damit sie ihre Beschaffenheit und ihre inneren Gesetzmäßigkeiten preisgäben (Schäfer 1983, 95 ff.). Recht verstandene Wissenschaft werde nicht ›eine Werkstatt für die Gewinnsucht und den Wucher, sondern ein reicher Warenbehälter, eine Schatzkammer zu Ehre des Werkmeisters aller Dinge und zum Heil der Menschheit‹ (Bloch 1973, 766).

Bloch weist darauf hin, dass für Bacon zwar ›das Heil der Menschheit‹, begriffen als das biblisch legitimierte *regnum hominis*, das befriedete ›Reich‹ einer gelungenen Naturbeherrschung, das vorläufig utopische Ziel auch der Wissenschaft sei. Aber für Bacon bedeute ›Naturbeherrschung‹ noch, dass eine Erkenntnis und eine Aneignung des Naturgegebenen den Bewegungen und Kräften der *natura naturans*, der eigentätigen, schöpferischen, sich selbst weiterentwickelnden Natur folgen, ja regelrecht ›gehörchen‹ müsse. Bloch führt Bacons Lehrsatz an: »*Natura parendo vincitur*, Natur wird durch

Gehorchen besiegt« (Bloch 1973, 767). In der Theorie und Praxis der entfalteten bürgerlichen Naturbeherrschung werde aber das Bewusstsein, auf die Eigengesetzlichkeit und Eigentätigkeit der Naturerscheinungen angewiesen zu sein, von einem ausbeuterischen und gewalttätigen Umgang mit dem Natürlichen abgedrängt. Damit erzeuge das vorherrschende, für Wissenschaft und Technik verbindliche Naturkonzept ein völlig abstraktes Naturverhältnis, weil dem erkennenden und tätigen menschlichen Subjekt keine selbst »agierende«, allenfalls eine mechanisch funktionierende Naturentität gegenüberstehe (Bloch 1973, 778 f.). In der abendländisch-neuzeitlichen, spezifisch bürgerlichen Wissenschaft und Technik werde jeder »inhaltliche Bezug«, das heißt: jedes auf lebensweltliche Erfahrung von Wechselwirkung, unabdingbares Angewiesensein, auch auf »Vertrauen« in die Naturgegebenheiten gegründetes Verhältnis zur natürlichen Mitwelt ausgeblendet und im Handeln negiert (Bloch 1973, 776 f.).

Sogar nicht-menschliche Lebewesen – Pflanzen, Tiere – werden dadurch zur »bloßen Sache«, wie es uns das Bürgerliche Gesetzbuch heute noch vorbuchstabiert. Dies ist der Springpunkt der spezifisch neuzeitlichen Entfremdung von der Natur. Das aber bedeutet, nach Bloch, den Verlust des vorwärtsweisenden Potenzials auch der Technik für eine wahrhaft humane Gesellschaft. In der Perspektive auf eine »konkrete Utopie« dieser Bestimmung der Gesellschaftsentwicklung müsse daher ein Naturverhältnis entworfen werden, in der »das Subjekt mit dem Naturobjekt, das Naturobjekt mit dem Subjekt vermittelt werden und beide sich nicht mehr zueinander verhalten als zu einem Fremden« (Bloch 1973, 777).

Wie kann das gedacht und angestrebt werden? Bloch führt den Grundgedanken Schellings von dem ständig in Bewegung gehaltenen Wechselbezug des Auseinandergetretenen, aber durch das eine »Subjekt-Prinzip« aufeinander Bezogenen hinüber in einen gesellschaftstheoretischen Entwurf, den einer Emanzipation auch vom »verdinglichten« Naturverhältnis. Er setzt für diese Utopie den leicht misszuverstehenden Begriff eines »Natursubjekts« an. Die den Menschen »objektiv«, das heißt: in einer nicht zu überspringenden Andersheit gegenüberstehenden Naturerscheinungen sollen mit dem ihnen innewohnenden »Agens« erkannt und anerkannt werden. Das Verhältnis der menschlichen Subjekte zu ihnen sei zu begreifen als das einer konkreten Wechselwirkung von menschlicher Absicht, Rationalität, Planung, Handlung und natürlichen Strebungen, Potenzialen, Kräften,

Entwicklungen. Damit hätte das Hegelsche Postulat vom »blinden Tun« der Natur endgültig ausgedient, und mit ihm die gängige Vorstellung, erst die »List« im menschlichen Ausnutzen der Naturkräfte verwandle die »eigene Tätigkeit der Natur« zu einem »zweckmäßigen«, und das meint: im Gang der Weltgeschichte bestimmungsgemäßen Geschehen (Bloch 1973, 782). In trivialisierter Form regiert eine solche Auffassung ja nicht nur in großen Bereichen der so genannten exakten wie der angewandten Wissenschaften – bis hin zur Gen- und zur Nanotechnologie, zur Atomphysik, zur Reproduktionsmedizin –, sondern auch beispielsweise in Theorien der »Inwertsetzung von Natur«, in der Praxis vieler »alternativer Technologien«, ohnehin auf krasse Weise in der globalisierten Ökonomie und Politik.

Bloch sah schon während des Zweiten Weltkriegs klar voraus: »So wird das Problem des zentral vermittelten Naturbezugs das dringendste; die Tage des bloßen Ausbeuters, des Überlisters, des bloßen Wahrnehmers von Chancen sind auch technisch gezählt.« (Bloch 1973, 783) Und er führt – mit einigen durchaus problematischen Begriffen – die lange menscheits- und auch philosophiegeschichtliche Präsenz der »anderen« Positionierung von *Homo sapiens* im Zusammenspiel des Naturgeschehens an:

Jeder technische Eingriff enthält Wille zum Verändern, ohne daß jedoch dem bloßen Überlister das X des zu Verändernden bekannt, ja auch nur vorhanden sein müßte. Ein Agens der Erscheinungen wird zwar zugegeben, doch nur als ein schlechthin uns unverwandtes, entfremdetes, als eines ohne Subjekt. Kinder und Primitive fügen noch ein Subjekt, ihrem eigenen Ich entsprechend, ohne weiteres in physische Vorgänge ein. Und weniger naiv, weniger unmittelbar dem eigenen Ich analog findet sich ein Subjekt auch in späteren nicht-animistischen Naturauffassungen, sofern sie nur keine quantitativen sind. (Bloch 1973, 784)

Sogar in Kants notwendig »transzendentalen«, mithin nur gedachtem und nicht in den Naturvorgängen »erscheinendem« Subjekt erkennt Bloch ein Aufscheinen der Frage nach dem Natursubjekt in der mit der Natur vermittelten Absicht und Tätigkeit des Menschen.

So strikt Bloch die Annahme eines quasi personellen Natursubjekts ebenso zurückweist wie die eines spekulativen transzendentalen, so sehr

besteht er auf der Notwendigkeit, im klassischen Begriff der *natura naturans*, der schöpferischen und eigentätigen Natur, jenseits der »halbmythischen« ursprünglichen Beimischungen, das nicht-menschlich Subjekthafte auszumachen und zu beerben. In der Auseinandersetzung mit Leibniz' Monadologie verdeutlicht er am Konzept der Energie beispielhaft das »subjekthafte Treibende« der Naturvorgänge. Sofort setzt er hinzu, es müsse »das als Natur-Subjekt hypothetisch Bezeichnete noch Anlage und Latenz sein« (Bloch 1973, 786), könne erst mit der geschichtlichen Verwirklichung des humanen Subjekts aus solcher Latenz in die gesellschaftliche Realität hinaustreten. Aber der seit Urzeiten in den verschiedensten Formen mitgedachte Begriff des Natursubjekts sei eben keine lediglich begrifflich-abstrakte, philosophische Konstruktion, sondern suche die im »Materiellen« angelegte, wirksame Triebkraft des Natürlichen zu erfassen: »In dieser Schicht also, *in der materiell immanentesten, die es überhaupt gibt*, liegt die Wahrheit des als Subjekt der Natur Bezeichneten.« (Bloch 1973, 786 f.)

Ein solches generelles Agens, das dem natürlich Gegebenen immanent ist, nicht nur gedanklich anzuerkennen, sondern in der gesellschaftlichen Realität als ein insbesondere für die menschliche Arbeit Unabdingbares und in ihr Mitwirkendes zur Geltung kommen zu lassen, würde, der Argumentation Blochs folgend, die Perspektive für den Umgang mit dem Naturgegebenen ganz grundsätzlich verändern.

An Stelle des Technikers als bloßen Überlisters und Ausbeuters steht konkret das gesellschaftlich mit sich selbst vermittelte Subjekt, das sich mit dem Problem des Natursubjekts wachsend vermittelt. (Bloch 1973, 787)

Weiter:

Der Wille, der in allen technisch-physischen Gebilden haust und sie gebaut hat, muß gleichzeitig sowohl ein gesellschaftlich erfaßtes Subjekt hinter sich haben: zum konstituierenden Eingriff, jenseits des bloß äußerlich-abstrakten, wie ein damit vermitteltes Subjekt vor sich: zur Mitwirkung, zum konstitutiven Anschluß an den Eingriff. (Bloch 1973, 787)

Somit sind für Bloch in der Utopie einer humanen Gesellschaft

Willenstechnik und konkrete Allianz mit dem Herd der Naturerscheinungen und ihrer Gesetze, das Elektron des menschlichen Subjekts und die vermittelte Mitproduktivität eines möglichen Natursubjekts

unabdingbar verbunden (Bloch 1973, 787).

Naturallianz als Grundlage jeder Technik, ja allgemein der Arbeit als »Stoffwechsel des Menschen mit der Natur« (Schmidt 1971), soll und muss einen unleugbar bedrohlichen Umgang mit dem Naturgegebenen ablösen, der seit einigen Jahrhunderten immer rücksichtsloser und immer gewaltförmiger in die Natursubstanzen eingreift und die Naturprozesse ummodelliert, indem vorgeblich nur das in der Natur Angelegte »listig« ausgenutzt, »mit Hilfe« des Naturimmanenten für menschliche Zwecke angeeignet wird. Blochs Vision einer »Technik ohne Vergewaltigung« (Bloch 1973, 807) bedeutet eben nicht »smarte Naturausbeutung« oder gar »Ablösung der Technik von der Naturbasis«, wie viele Verlängerungen der Beherrschungstechnik in die Zukunft als Lösung der offenkundigen Krise des abendländischen Naturverhältnisses es vorgaukeln. Dass uns heute das »materiell Immanente des Natursubjekts« in Form globaler »Unfälle« entgegentritt – Klimawandel, Meeresversauerung, Bodendegradation, Artensterben, Plastikverschmutzung bis ins Innerste der Stoffkreisläufe usw. usf. –, lässt sich mit Bloch als notwendige Folge der gesellschaftlichen Negation einer Vermittlung mit dem Natursubjekt verstehen. Diese Vermittlung, darauf wollen meine Überlegungen hinaus, bedeutet mehr als »Naturverträglichkeit« von Wirtschaft und Industrie, von Alltagspraxis und Freizeitbetätigung, mehr auch als prohibitiver Naturschutz und als ausgreifende »Renaturierung«.

Ein erweiterter Subjektbegriff?

Dass es sich heute lohnt, Blochs »utopisches Projekt« einer Naturallianz in der gesellschaftlichen Entwicklung neu zu bedenken, zeigt sich nicht nur an den massiven aktuellen Krisenerfahrungen, allen voran an den schon deutlich spürbaren Auswirkungen des Klimawandels und an den erschre-

ckenden Wahrnehmungen des rasanten Artensterbens. Für beide ›Naturvorgänge‹, so die inzwischen fast einhellig akzeptierten Forschungsergebnisse, gilt die Menschheit – regional, sozial und wirtschaftlich sehr unterschiedlich – als entscheidender Verursacher (Glaubrecht 2019, 179 ff., 192 ff., 481 ff., 514 ff.). Gerade aber dass maßgebliche menschliche Allokationen über Jahrzehnte, teilweise Jahrhunderte hin die natürlichen Systeme und Prozesse unabsichtlich so tiefgreifend beeinflusst und ›umgesteuert‹ haben, dass gravierende, global wirksame Gefährdungen der ›lebensfreundlichen‹ Naturregulationen eingetreten sind und sich intensivieren werden – gerade das Nicht-Intendierte an der erdgeschichtlich singulären Beeinflussung des Naturgeschehens durch den Menschen zwingt zu Fragen nach dem Agens im Naturgeschehen, nach der ›Eigenmacht der natürlichen Akteure‹. Populistische Interpretationen hantieren dann formelhaft und vereinfachend mit diffusen Subjektivierungen der komplexen Naturvorgänge nach dem Muster ›Die Rache der Natur‹ oder ›Die Natur schlägt zurück‹.

Dass uns die aufsummierten Auswirkungen des nicht Beabsichtigten, nicht Bezweckten, allerdings oft achselzuckend als ›Restrisiko‹ in Kauf Genommenen an der zielgerichteten menschlichen Ver- und Bearbeitung des Naturgegebenen inzwischen als existenzbedrohendes *Naturgeschehen* begegnen, stellt gedanklich eine der größten Herausforderungen an das abendländisch-neuzeitliche Verständnis von Rationalität, Willensbildung und Reflexionsvermögen, mithin auch des Subjektbegriffs dar. Denn wenn wir uns eingestehen, dass wir prinzipiell, nicht bloß aus noch unvollkommener wissenschaftlicher Erkenntnis oder unzureichender technologischer Durchdringung des Gewollten und Hergestellten, die ungewusst mit bewirkten Effekte unseres durchkalkulierten, zweckbestimmten Tuns in und an dem Naturgegebenen nicht überblicken und ›beherrschen‹ können, dann müssen wir erstens schon unser Erkennen, Urteilen, Entwerfen und Planen, noch viel mehr unser praktisches Tun noch in der ›künstlichsten‹ Technik auf eine bislang kaum denkbare Weise als ›mitbewirkt von natürlichen Kräften‹ sehen, die insofern ein Anderes zu unserer Subjekthaftigkeit im üblichen Begriff sind, dass sie ›unabhängig‹ von uns, aber *mit uns zusammen* in unserem Erkennen, in unseren Absichten und Handlungen tätig sind. Das meint keineswegs nur die ›irrationalen‹, affektiven, ungesteuerten Anteile in noch so strenger methodischer Erkenntnisbildung und Reflexion,

also das im Freud'schen Sinne Ungewusste in unserem Wissen, Urteilen, Kommunizieren, Handeln. Sondern zur Debatte steht *die notwendige ›Beteiligung‹ des Anderen*, das wir pauschal als uns gegenüberstehende Natur verstehen, noch an den Kernvermögen unserer Subjekthaftigkeit.

Nehmen wir solche Überlegungen ernst, dann ist diese ›Natur‹ eben nicht das vom Menschensubjekt völlig Getrennte, das uns in Gestalt belebter und unbelebter Objekte umgibt – der heute gern benutzte Begriff ›Umwelt‹ enthält auf verräterische Weise diese Trennung in das zentrierende, die Wahrnehmung bestimmende Menschliche und die ›darum herum‹ befindliche und wirkende Natur. In unseren abendländischen Denktraditionen ist es außerordentlich schwierig, ein menschliches Subjekt als bis ins Innerste verwoben mit dem ›mitwirkenden Naturhaften‹ zu begreifen, das doch unabhängig von diesem Subjekt vorhanden und tätig ist. Allzu schnell gleiten wir in die klassischen Entgegensetzungen von menschlichem Bewusstsein und nicht bewussten Naturerscheinungen oder von menschlicher Autonomie und naturhafter Heteronomie. Eine Ahnung von den Herausforderungen, die uns die Erfahrungen von den Folgen der Negation des Verwobenseins menschlicher Wahrnehmung und Willensbildung mit dem tätigen Anderen, das für uns das Naturhafte bleibt, inzwischen unabweisbar bescheren, geben uns neuere Einsichten aus Neurologie und Physiologie (Singer 1994; Roth 1994; Werth 2010; Wolf 2019; Fuchs 2021). Allein der glaubhafte Befund, dass etwa neunzig Prozent der Wahrnehmungen, die unsere Sinnesorgane vermitteln, die ›Schwelle zum Bewusstsein‹ gar nicht überschreiten, aber über die ›autonomen‹ körperlichen Prozesse sehr wohl das bewusst Wahrgenommene, Reflektierte, rational Verarbeitete mitbestimmen, erledigt nicht nur die alte cartesianische Spaltung in *res cogitans* und *res extensa* vollends (Fingerhut, Hufendiek und Wild 2013; Fischer 2019, 81 ff.). Er wirft auch die Frage nach einer – um es paradox zu formulieren – ›naturhaften Vernunft und Willensbildung in uns‹ auf, die weder mit dem psychoanalytisch getönten Begriff des Unbewussten noch gar mit Entsprechungen zu den Instinkt-Konzepten der Ethologie erfasst sind.

Es hilft also nichts, vitalistisch eine ganz und gar im Anderen der Naturerscheinungen wirkende ›Kraft‹ anzunehmen, sei es in den Lebewesen oder auch der abiotischen Materie. Wir müssen noch über die objektivierend zugeschriebene ›Eigenmacht‹ und Eigentätigkeit des Anderen hinaus. Jane Bennetts erklärtes Absehen von der menschlichen Subjektivität im

Wahrnehmen, im Denken und Reden von der ›lebhaften Materie‹ gibt die Ausblendung zu erkennen, die eine Frage nach dem Verwobensein mit dem unbestreitbar Anderen bis ins Innerste der menschlichen Sinneswahrnehmung und Reflexion ausschließt (Bennett 2018). Deshalb steht nicht nur zur Debatte, wie einerseits *innerhalb* des menschlichen Individuums die ›Öffnung‹ von Subjektivität (Ich-Bewusstsein, Reflexivität, Urteilsvermögen) hin zu den nicht-bewussten Vorgängen und Regungen erschlossen werden könnte und andererseits *außerhalb* der menschlichen Subjekte ein wirksames Streben, Wollen und Agieren gedacht werden kann, das auch jenseits etwa von tierischer ›Instinktsteuerung‹ oder quasi mechanischen Reiz-Reaktionsschemata bei Pflanzen anzunehmen ist. Dass noch Teile unseres reflexiven Bewusstseins, ja des kontrollierten Denkens und des Sprechens verschränkt sein könnten eben mit einem solchen ›naturhaften‹ Streben, Wollen und Agieren – wohlgemerkt: abgesehen von allen im psychologischen Sinn unkontrollierten und unbewussten Regungen –, diese definitive Aufhebung der kategorialen Grenze von ›rein geistiger‹ Subjekthaftigkeit zu unbewusst-körperlichen Prozessen und Zuständen des Individuums müsste dann in der Tat bis zu einer schwer auszuformulierenden Durchlässigkeit der Ich-Grenze führen.

Dieses zu erörtern, bedeutet eben nicht, ein ›führendes Verbundensein‹ mit den Naturdingen zu proklamieren und in Akten der sinnlichen Verschmelzung erleben zu wollen (Weber 2013). Und dass uns in den ›westlichen‹ Kulturkreisen nicht ohne Weiteres offensteht, die Realität jener Verschränkung der Subjektivität im emphatischen Sinn mit dem eigenmächtigen und agierenden Anderen der Natur aus dem Weltverständnis fremder, zum Beispiel animistisch denkender Kulturen zu übernehmen, muss immer wieder betont werden.

Und ein Zweites ist hier anzumerken: Das Andere, als das wir uns in den abendländischen Kulturkreisen ›Natur‹ vorstellen, kooperiert jede Sekunde unseres Daseins mit uns als Menschenwesen in einer Intensität, die wir in der Regel umstandslos voraussetzen, meistens gar nicht bemerken und in vielfältiger Weise durch unser Tun sogar negieren. Ohne diese Kooperation, diesen unablässigen Austausch mit dem Natürlichen können wir aber nicht leben

Blochs ›Naturallianz‹ war noch ganz auf den Entwurf einer zukünftigen ›Allianztechnik‹ ausgerichtet, mit der eine wahrhaft humane Gesellschaft das vorherrschende Gewaltverhältnis herkömmlicher Naturaneignung hinter sich lässt. Solche zweifellos zeitbedingte Einengung des Begriffs der Naturallianz gilt es aufzuheben: Blochs radikale Kritik an einem eindimensionalen, mechanistischen und blinden Dominanzwillen unseres maßgeblichen Naturbezugs gibt den Anstoß, das Allianzprinzip als eine Grundtatsache im natürlichen Dasein überhaupt zu erkennen und zu fassen, als den basalen, uranfänglichen und hoch entwickelten Austausch zwischen den Naturentitäten, der Leben überhaupt möglich macht und der nur zum kleinsten Teil die im engeren Sinn willentlichen Strebungen meint.

Damit wird weder eine neue Variante des Vitalismus oder eines ›neuen Animismus‹ skizziert noch die transzendentalphilosophische Tradition eines spekulativ bestimmten ›Subjekts der Natur‹ aufgegriffen. Auch eine naturtheoretische Weiterung von Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie steht nicht auf dem Programm (Latour 1995; 2012). Das erörterte Allianzverhältnis ist auch abzugrenzen etwa vom ›symbiontischen Prinzip‹ der Mikrobiologin Lynn Margulis (Margulis 2017). Und noch entschiedener müssen sich die anstehenden Überlegungen absetzen von Fantasien einer artübergreifenden, etwa gentechnisch ermöglichten ›Verwandtschaftung‹ der Menschen mit anderen Lebewesen, wie es Donna Haraway ausmalt (Haraway 2018, 137 ff., 187 ff.).

Indem Ernst Blochs Begriff der Naturallianz aufgegriffen und neu durchdacht wird, scheint ein anderes als das vorherrschende Naturverständnis auf – weder beschönigend noch versöhnlerisch, weder bloßes Postulat noch fertiges Konstrukt. Es zeigt sich, dass ›Naturallianz‹ weit mehr benennt als ein vorläufig Utopisches an der Technik, die aus dem Zusammenwirken von menschlichem Wollen und natürlichen Strebungen entstehen kann. ›Naturallianz‹ ist längst da, in uns und außer uns, in unserem scheinbar bewusstlos-körperlichen Dasein wie in unserer Betätigung ›an und mit der Natur‹. Es gilt, sie als das zu begreifen, was eigentlich in unserem Naturverhältnis real wird, selbst dort, wo wir meinen, dass wir ›die Natur‹ durchschauen, überlisten, überwältigen, ausbeuten, beherrschen, sie bloß nutzen und vernutzen. Und dass Naturallianz nicht bedeutet, dass wir es allemal mit einer friedlichen, einverständigen, gefügigen Natur zu tun

haben, ist schon immer mitgedacht. Naturallianz in einem zu erschließenden Sinn bleibt aber das Notwendige, das wir ergreifen müssen, ob wir wollen oder nicht.

Literatur

- Bennett, Jane. 2020. *Lebhaftes Materie. Eine politische Ökologie der Dinge*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Bloch, Ernst. 1973. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fingerhut, Jörg, Rebekka Hufendiek und Markus Wild, Hrsg. 2013. *Philosophie der Verkörperung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fischer, Ludwig. 2019. *Natur im Sinn. Naturwahrnehmung und Literatur*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Fuchs, Thomas. 2021. *Das Gehirn. Ein Beziehungsorgan*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Glaubrecht, Matthias, 2019. *Das Ende der Evolution*. München: Bertelsmann.
- Haraway, Donna. 2018. *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt und New York: Campus.
- Latour, Bruno. 1995. *Wir sind nie modern gewesen*. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno. 2012. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Margulis, Lynn. 2017. *Der symbiontsche Planet*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Roth, Gerhard. 1994. *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schäfer, Lothar. 1983. *Das Bacon-Projekt*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schmidt, Alfred. 1971. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- Singer, Wolf, Hrsg. 1994. *Gehirn und Bewusstsein*. Heidelberg: Springer.
- Weber, Andreas. 2013. *Lebendigkeit. Eine erotische Ökologie*. München: Kösel.
- Werth, Reinhard. 2010. *Die Natur des Bewusstseins. Wie Wahrnehmung und der freie Wille im Gehirn entstehen*. München: Beck.
- Wolf, Christian. 2019. »Embodiment-These – Nur eine Kopfgeburt?« *Spektrum kompakt* (48): 53–60.

›Nature Writing‹ und die neue Verbindlichkeit der Literaturwissenschaften

Georg Braungart

Die von Thomas Potthast mitverfassten *Vilmer Thesen zu Naturschutz und Literatur* (Fischer et al. 2016) schreiben zwar prinzipiell der Literatur eine Funktion in den gesellschaftlichen Prozessen um den Schutz der [natürlichen Mitwelt] zu, betonen aber zugleich – in diesem institutionellen und publizistischen Umfeld gar nicht unbedingt erwartbar – dezidiert ihre Eigendynamik, ja Autonomie und verwahren sich gegen deren »Instrumentalisierung« (ebd., 233). These 13 lautet: »Die Aufgabe von Literatur ist es nicht, gut gemeintes ›Unterstützungsmaterial‹ für einen angemesseneren, versöhnlichen Umgang mit der natürlichen Mitwelt zu liefern« (ebd.). Am Ende geht es den Verfassern vor allem darum, für Interferenzen, Imaginationsspielräume und gegenseitige Inspirationen zu plädieren. Und für die Lektüre von Brigitte Kronauer und Esther Kinsky zu werben. Dem kann man sich vorbehaltlos anschließen. Doch wie ist dieses Postulat im Horizont der rezenten Entwicklungen in den Literaturwissenschaften zu sehen?

Die Literaturwissenschaften haben intensive, heftige Methodendebatten hinter sich – gerade auch die germanistische Literaturwissenschaft. Das Paradigma der sozialgeschichtlichen Literaturanalyse, welches die 1970er Jahre dominiert hatte und teilweise auch bleibend gewisse Standards setzte, wurde abgelöst von einer breit aufgefächerten post- oder neostrukturalistischen, dekonstruktiven und im weitesten Sinne postmodernen methodisch-theoretischen Orientierung.

Institutionell betrachtet allerdings war die Germanistik im angelsächsischen Raum um die Jahrtausendwende durchaus im Niedergang. Sie wurde spätestens jetzt zu einem ›kleinen Fach‹, denn die große Zeit der Exil-Germanistik war definitiv zu Ende gegangen. Mit dem Aufstieg der Medienwissenschaften und einer interdisziplinär aufgestellten Kulturwissenschaft geriet die germanistische Literaturwissenschaft auch im ›Mutterland‹ in die Defensive. War sie jahrzehntelang diejenige Disziplin gewesen, die ›man‹

studierte, wenn man im Kulturbetrieb etwas werden wollte – Verlage, Medien, Theater –, so entschied man seit den 2010er Jahren sich immer mehr für ein Studium, das »irgendwas mit Medien« vermittelte. Die Studierendenzahlen gingen (und gehen) zurück.

Fachintern war eine endgültige Auflösung aller Kanonreferenzen ebenso zu beobachten wie eine Erosion philologisch-methodischer Standards. So traf es einen Nerv, als der *Spiegel* am 6. Februar 2017 in einem umfangreichen Artikel (verfasst von dem Historiker Martin Doerry, der auch Germanistik studiert hatte) die Germanistik, wie man sie bisher gekannt hatte, zu Grabe trug. Das Fach habe »keinen Biss« und »keine Identität« mehr (Doerry 2017) – so wurde der wie ein Bestattungsunternehmer in eisiger Winterlandschaft abgebildete Konstanzer Literaturwissenschaftler Albrecht Koschorke zitiert. Die Studierendenzahlen ließen nach, und der öffentliche Diskurs interessierte sich mehr für die Interventionen aus Geschichtswissenschaft, Soziologie, Politologie und Ökonomie. Bereits 2015 hatte Koschorke in einem seriöser angelegten Diskussionsbeitrag *Die Germanistik auf dem Weg zum kleinen Fach* (2015) gesehen und als Ausweg etwas herablassend unter anderem empfohlen, »die Germanistik zu einer Regionalwissenschaft des deutschen Sprachraums im globalen Kontext fortzuentwickeln« (ebd., 593).

Postmoderne Beliebigkeit, verlorene disziplinär-professionelle Standards, eine rapide schwindende gesellschaftliche Akzeptanz und Relevanz: keine guten Aussichten für das einstige Massenfach und die jahrhundertealte kulturelle Leitwissenschaft. Wechselt man die Perspektive und betrachtet die genannten Methodendebatten noch etwas genauer, findet man genügend Prämissen für das, was ich im Weiteren dann als angestrebte »neue Verbindlichkeit« der Literaturwissenschaften, insbesondere der germanistischen Literaturwissenschaft, charakterisieren möchte. Die insgesamt in Deutschland durchaus verspätete Rezeption des französischen Poststrukturalismus und der Dekonstruktion der *Yale Critics* hatte zu einer extrem hoch entwickelten und ausdifferenzierten Theoriesprache geführt, die in ihrer Autoreflexivität nach Wahrnehmung ihrer Kritiker mehr und mehr den Kontakt zu den von ihr behandelten literarischen Texten wie auch zu einem fachlich interessierten Lesepublikum zu verlieren schien. Der »aufgeschobene« Sinn, die totale Pluralisierung der Interpretation und die als

esoterisch empfundene Sprache der Literaturwissenschaft setzten die Tätigkeit des Faches dem Verdacht der Beliebigkeit und der gesellschaftlichen Irrelevanz aus. *Verabschiedungen der »Postmoderne«*¹, weit über die Germanistik hinaus, griffen um sich. Der poststrukturalistisch abgeschaffte Autor war bereits kurz vor der Jahrtausendwende zurückgekehrt (Jannidis et al. 1999). (Glücklicherweise war die Autorin erst gar nicht verabschiedet worden.)

Inzwischen finden sich in den Literaturwissenschaften einige Ansätze, über diese nicht selten als Sackgasse empfundene Situation hinauszukommen und eine – wie ich es nennen möchte – »neue Verbindlichkeit« für die eigene Tätigkeit anzustreben. Eine davon ist die hier im Zentrum stehende, auch in Deutschland institutionell einflussreicher werdende Bewegung des *Ecocriticism*, zunächst vor allem von anglistisch-amerikanistischer Forschung vorangetrieben, inzwischen aber im letzten Jahrzehnt zu einem Paradigma geworden, das sich auch in Handbüchern geltend macht (Insbesondere Bühler 2016; Dürbeck et al. 2017).

»Neue Verbindlichkeit« im Sinne einer Aufmerksamkeit für gesellschaftlich relevante und drängende Fragen hatte bereits die Feministische Literaturwissenschaft angestrebt. Neben den Tendenzen zu einer digital gestützten und/oder empirisch abgesicherten Literaturwissenschaft, die man durchaus ebenfalls unter der Perspektive einer »neuen Relevanz« bzw. Geltung betrachten kann (vgl. etwa Jannidis, Kohle und Rehbein 2024), ist insbesondere der *Ethical Criticism* zu nennen, dem es um eine methodisch kontrollierte Verknüpfung von Kunst bzw. Literatur und Handeln geht.

Die Relevanz des ethischen Gehalts für unser Leben besteht darin, dass wir, wenn wir als Rezipienten das Kunstwerk ästhetisch erfahren, an einer ethisch-moralischen Bildung partizipieren – die uns nicht notwendigerweise zu besseren (oder im negativen Fall schlechteren) Menschen macht, aber das Potential hat, uns in die eine oder andere Richtung zu beeinflussen. Aus der Perspektive dieses potentiellen Einflusses kann man den *ethical criticism* auch

¹ Eine besonnene aktuelle Bestandsaufnahme bietet Scherübel (2022).

definieren als Untersuchung, auf welche Weise Kunstwerke unseren Charakter, unser Ethos, formen können. (Gotterbarm 2016, 328 f.)²

In den letzten Jahren, vor allem mit dem wachsenden Bewusstsein für die Klimakatastrophe, wächst offenbar auch in den Geistes- und Kulturwissenschaften das Bedürfnis, an den Diskursen über die drängenden Fragen der Zeit teilzuhaben. Konzentrierte sich die Aufmerksamkeit zunächst vor allem auf Gegenwartsliteratur mit einschlägiger Thematik und auf wenige, wieder und wieder traktierte Texte (wie Wilhelm Raabes *Pfisters Mühle* von 1884), ging man immer mehr auch dazu über, die ›Vorgeschichte‹ zu rekonstruieren. Das bedeutete nicht weniger, als die Literaturgeschichte im Hinblick auf die ökologische Dimension »umzuschreiben« und neu zu perspektivieren. Das versuchen etwa Benjamin Bühler in seinem Handbuch zum *Ecocriticism* (2016) (durchaus überzeugend) oder der von Gabriele Dürbeck und Christine Kanz herausgegebene Band über *Deutschsprachiges Nature Writing von Goethe bis zur Gegenwart* (2020), der allerdings den Begriff des *Nature Writing* damit vielleicht auch überdehnt. Die Forschungslandschaft ist sehr ausdifferenziert. Allerdings gelingt es nicht immer, die Orientierung an ›ökologischen‹ Inhalten, Positionen und Stoffen mit einer dezidiert und reflektiert literaturwissenschaftlichen Methodologie zu verbinden.

Der Vorwurf, inhaltsbezogen oder meinungsgetrieben zu sein, wird gegenüber den ökokritischen Ansätzen in der Literaturwissenschaft immer wieder erhoben. Dies mündet dann zuweilen in anachronistisch anmutende Beschwörungen autonomieästhetischer Prinzipien.³ Wolfgang Riedel polemisiert in seinem fulminanten Groß-Essay *Unort der Sehnsucht. Vom Schreiben über Natur* (2017), dass unter dem Vorzeichen des *Ecocriticism* »jetzt sämtliche Traditionen der Naturpoesie ins ökologische Geschirr genommen werden«, was er für »eine recht sauertöpfische Form literaturwissenschaftlicher

² Ein anregender kleiner Beitrag zum Thema ›Ethik und Literatur‹ ist Lamp und Schadewaldt (2020).

³ So etwa bei Durdel und Pfeifer (2020), hier 121: »Die aktuelle literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit Umwelt wird von einem politisch-thematischen Interesse geleitet, das ursprünglich außerhalb der Literatur liegt und sich letztlich nicht mit einer Theorie der Literatur selbst begnügt.«

Belehrung« hält (ebd., 20).⁴ Entsprechende Forderungen, die Literatur habe vor allem Bewusstsein für die bedrohte Natur zu schaffen, »verkennt den Daseinsgrund von Literatur und Poesie fundamental, ihren Eigensinn und ihre ästhetische Autonomie erst recht« (ebd.).

Damit ist zweifellos ein Dilemma ökokritischer Ansätze in der Literaturwissenschaft angesprochen: Sie sind nicht zuerst literaturtheoretisch motiviert, sondern nehmen externe gesellschaftlich-kulturelle Impulse auf und thematisieren gleichwohl literarische Texte, wobei sie Gefahr laufen, gerade die »Literarizität« dieser Texte zu verfehlen. Allerdings muss man angesichts der aktuellen Beiträge avancierter Forschung feststellen, dass es an entsprechendem Problembewusstsein keineswegs fehlt und dass es Bestrebungen gibt, das »ökologische« Interesse mit genuin literaturwissenschaftlich-philologischen Modellierungen – etwa der Gattungspoetik (Zemanek) – zu vermitteln (umfassend: Zemanek 2018). Von der Überzeugungskraft dieser Ansätze hängt es zweifellos ab, ob der *Ecocriticism* sich dauerhaft im Kanon der Literaturwissenschaft wird etablieren können.

Besonderes Interesse beanspruchen Studien, die sich ihren Gegenstand nicht erst durch Umdeutungen erschreiben müssen, sondern auf ein offensichtlich gleichgelagertes Interesse der Autor*innen literarischer Naturtexte bauen können: auf literarische Texte, welche Klimakatastrophen, Artensterben oder Naturzerstörung⁵ unübersehbar thematisieren und gleichsam auf dem Tablett servieren. Allerdings kann die den zeitgenössischen poetischen Arbeiten auf dem Fuße folgende wissenschaftliche Analyse den Verdacht des »Parasitentums« nicht ganz ausräumen.

Verdächtigungen dieser Art muss man allerdings entgegenhalten, dass Literatur (und in deren Gefolge auch die Literaturwissenschaft) sich seit je mit drängenden Fragen auseinandersetzt und Antworten auf existenzielle

⁴ Vgl. ebd.: »*Ecocriticism* mag also eine moralisch achtbare, vielleicht sogar notwendige politische und kultur- und gesellschaftswissenschaftliche Position sein, literaturwissenschaftlich ist er eine Totgeburt.«

⁵ Ich benütze bewusst nicht den Begriff »Umweltzerstörung« oder andere Komposita mit »Umwelt, weil mir dies zu narzisstisch-anthropozentrisch erscheint. Die »natürliche Mitwelt« (ein, wie ich meine, glücklich gewählter Begriff), allein deshalb zu schützen, weil sonst unsere eigenen Lebensgrundlagen schwinden, scheint mir keine umweltethisch ausreichende Begründung zu sein. Vgl. dazu Braungart: »Katastrophen kennt allein der Mensch, sofern er sie überlebt; die Natur kennt keine Katastrophen« (2015, 326).

Herausforderungen formuliert, die keineswegs immer nur inhaltlich-stofflicher Art sein müssen, sondern durchaus auch den Charakter »ästhetischer Krisenbewältigung« haben können.⁶ Das Interesse gegenwärtiger Literaturwissenschaft, zu aktuellen Auseinandersetzungen und Problemstellungen eigenständig etwas beitragen zu können, ist nicht anrühlich, bedenkt man, dass die Phase der Autonomieästhetik nur eine Episode in der Geschichte Ästhetik und Poetik war und dass selbst ihre zentralen Positionen, diejenigen von Friedrich Schiller und Karl Philipp Moritz, der »autonomen«, keinen äußeren Zweckbestimmungen unterliegenden Kunst eine zivilisierende Position in der Entwicklung von Einzelsubjekt oder Menschheit zuschreiben und sie damit (auf einer Metaebene) durchaus einer »Funktion« unterwerfen (die gerade in ihrer Funktionslosigkeit liegen soll). Der »spielende Mensch« ist eben nicht nur ein bloß spielender, sondern auch ein besserer Mensch.

Unbefriedigend bleibt die Konstellation gleichwohl: Es scheint, als existiere eine implizite Hierarchie der Verdienste um die Rettung der [natürlichen Mitwelt]: Verzicht und konkretes Handeln (»Aktivismus«) sind erstrangig; das Schreiben über Natur (und wenn es sein muss: literarisches Schreiben) ist schon indirekter und weniger wirksam; und die Analyse dieses Schreibens über Natur fährt auf dem Trittbrett auch noch mit.

Über diese schlichte Sortierung ist die Debatte über das *Nature Writing* hinaus. *Nature Writing* ist in den letzten Jahren auch im deutschen Sprachraum zu einer genuinen, keineswegs sekundären Form der sprachlich-poetischen Annäherung geworden, welche die Grenzen zwischen faktuellem und fiktionalem Schreiben ebenso hinter sich lässt wie die Dichotomie zwischen Inhalten und Sprachgestalt.

Ludwig Fischer – Mitverfasser der *Vilmer Thesen zu Naturschutz und Literatur* – hat in seinem inspirierenden und umsichtigen Buch zum *Nature Writing* (2019) nicht nur eine umfassende Phänomenologie des *Nature Writing* entfaltet, sondern durchsetzt seine theoretisch-historischen Analysen mit eigenen »literarischen« Naturtexten, die er *Exerzizien* nennt und offenbar als Veranschaulichungen seines Konzepts versteht. Zu Recht meint er, dass *Nature Writing* »kein besonderes literarisches Genre, keine Gattung oder Textsorte« sei, sondern eine Gruppe von »Werken«,

⁶ Vgl. zu diesem Konzept Braungart (2004).

die eine genaue Erkundung von Natur und Landschaft auf literarisch anspruchsvolle Weise vergegenwärtigen, was oft die Reflexion auf das erkundende Subjekt und auf das Mensch-Natur-Verhältnis einschließt. (Ebd., 45, These 3)⁷

Das subjektive Moment in Texten, die man dem *Nature Writing* zurechnet, gehört zu den Topoi der durchaus ausgebreiteten Begriffsdebatte,⁸ bei der sich keinerlei Konsens abzeichnet. Ich möchte vorschlagen, statt einen klassifikatorischen Gattungsbegriff oder eine idealtypische bzw. phänomenologische Bestimmung anzustreben, vom *Nature Writing* als einem Habitus zu sprechen, der die Annäherung eines Subjekts an eine historisch wie auch immer konkretisierte »Natur« ebenso einbegreift wie die Verschriftlichung dieser Annäherung. Der Habitus des *Nature Writing* vereinigt die Expedition mit der »Dokumentation« und Ästhetisierung. Die Natur-Expeditionen werden immer mit dem Telos ihrer Literarisierung angegangen, und sie sind den so entstehenden Texten als Prozess der Begegnung, Erkundung, Erfahrung, Empfindung »eingeschrieben«. Das wäre an konkreten Analysen zu zeigen. Ich kann hier nur ein Beispiel kurz vorstellen.

Esther Kinsky unternimmt eine Reise zu den *Slate Islands*, einem Teil der *Inneren Hebriden*, und setzt sich der Landschaft aus, die mitnichten unberührt ist, sondern durch jahrzehntelangen industriellen Schiefer-Abbau. Die Wunden, die in die Erde gerissen wurden, konstituieren eine wüste, verletzte Landschaft, einen *locus desertus*, wenn man so will. Ergebnis der Expedition, welche die Dimension des Menschen keineswegs ausspart, ist ein vielfältiges, ja heterogenes Werk, *Schiefern* (2020), dessen Untertitel *Gedichte* ganz offensichtlich die Textur dieser Arbeit verfehlt, denn es finden sich Schwarzweiß-Fotos, knappe verdichtete Prosastücke, Gedichte (durchaus dominierend) und nicht zuletzt Zitate aller Art. Dazu gehört auch das als Eingangsmotto fungierende Zitat des schottischen Geologen James Hutton (1726–1797), aus dessen Hauptwerk *Theory of the Earth* von 1795

⁷ Benjamin Bühler (2016), der die amerikanischen historischen Vorbilder seit Thoreau als gattungskonstitutiv betrachtet, geht stattdessen von einem engen, am Essay als Gattung orientierten Begriff aus. Für ihn ist *Nature Writing* ein »Genre«.

⁸ Diese Debatte kann hier natürlich auch nicht ansatzweise nachgezeichnet werden. Vgl. jetzt auch Dürbeck und Kanz (2020).

Kinsky eine Wendung zitiert, welche sogleich den transhumanen Horizont⁹ des Buches öffnet: »no vestige of a beginning – no prospect of an end« (2020). Entsprechend der geologischen Grundierung des Textes werden immer wieder Theoriestücke inkorporiert, der erste Teil trägt konsequenterweise den Titel *Deep Time* – ein Terminus, der auf Buffon zurückgeht und sich in der Wissensgeschichte der Geologie als Formel für den »dunklen Abgrund der Zeit« eingebürgert hat, den der Abstieg in die Schichtungen der Erdgeschichte eröffnet. So ist der Blick auf die »Umwelt« von Beginn an durch Wissenschaft imprägniert – und mitnichten »unverstellt« oder gar »naiv«. Und das erste Gedicht – *Memory* (ebd.) – endet mit einem Einzelvers, der die zum Raum gewordene unermesslichen Zeiträume anvisiert: »so dicht am rand der furchen tiefer zeit«.

Dass Lyrik überhaupt zum Bereich des *Nature Writing* zähle, ist immer noch umstritten – eine Scheindebatte, die durch die Orientierung der Gattungsdiskussion an den essayistischen Texten des frühen amerikanischen *Nature Writing* geschuldet ist. Allein durch die Arbeiten Esther Kinskys, Marion Poschmanns und anderer ist die Zugehörigkeit evident. Wodurch sich »lyrisches« *Nature Writing* besonders auszeichnet, sind zweifellos die besonders »verdichtenden« Prozesse der Versprachlichung.¹⁰ Oder, um es mit den Verfassern der *Vilmer Thesen* von 2016 (darunter Thomas Potthast) zu formulieren: Man findet gerade hier eine »mit hoher künstlerischer Raffinesse aufgeworfene Frage nach unserem Naturbezug und nach Eigenständigkeit begrenzender Natur« (Fischer et al. 2016, 232, These 8).

Literatur

Braungart, Georg. 2015. »Anthropozän, Kulturgeschichte der geologischen Kränkung und Globale Umweltethik.« In *Ethik in den Wissenschaften: 1 Konzept, 25 Jahre, 50 Perspektiven*, herausgegeben von Regina

⁹ Durch die um 1800 sich als Wissenschaft etablierende Geologie werden im Rahmen verschiedener Modelle der Erdgeschichte immense, durchaus »erhabene« Zeitdimensionen aufgerissen, welche den Blick auf eine Erde *vor* dem Erscheinen des Menschen richten und zuweilen auch eine Erde *nach* dem Menschen imaginieren – und so erstmals in der neuzeitlichen Ideengeschichte mit Macht eine, wie ich es genannt habe, »transhumane Perspektive« auf die »Umwelt des Menschen« eröffnen. Vgl. u. a. Braungart (2008)

¹⁰ Für eine ausführliche Diskussion dieses Problems vgl. Zemanek und Rauscher 2018 – Die Formulierung vom »ökologischen Potenzial« scheint mir nicht sehr glücklich gewählt, weil sie doch etwas funktionalistisch klingt.

- Ammicht Quinn und Thomas Potthast, 321–328. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 10. Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.
- Bühler, Benjamin. 2016. *Ecocriticism. Grundlagen, Theorien, Interpretationen*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Doerry, Martin. 2017. »Wer war Goethe? Keine Ahnung, irgendso'n Toter.« *SPIEGEL online*, 06. Februar 2017. <https://www.spiegel.de/spiegel/germanistik-studium-wo-die-chancen-fuer-germanistik-studenten-liegen-a-1133069.html>.
- Dürbeck, Gabriele und Christine Kanz, Hrsg. 2020. *Deutschsprachiges Nature Writing von Goethe bis zur Gegenwart. Kontroversen, Positionen, Perspektiven*. Abhandlungen zur Literaturwissenschaft. Berlin und Heidelberg: J. B. Metzler.
- Dürbeck, Gabriele, Urte Stobbe, Hubert Zapf und Evi Zemanek, Hrsg. 2017. *Ecological thought in German literature and culture. Ecocritical theory and practice*. Lanham, Boulder, New York und London: Lexington Books.
- Durdel, Patrick und Lena Pfeifer. 2020. »Umwelt.« In *Literaturtheorie nach 2001*, herausgegeben von Patrick Durdel, Florian Gödel, Christian Lamp, Lena Pfeifer, Annika M. Schadewaldt, Julius Thelen und Zoe Zobrist, 118–124. *Fröhliche Wissenschaft* 163. Berlin: Matthes & Seitz.
- Fischer, Ludwig. 2019. *Natur im Sinn: Naturwahrnehmung und Literatur*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Fischer, Ludwig, Thomas Potthast, Simon Meisch, Konrad Ott, Reinhard Piechocki und Norbert Wiersbinski. 2016. »Vilmer Thesen zu Naturschutz und Literatur.« *Natur und Landschaft* 91 (5): 228–234. <https://doi.org/10.17433/5.2016.50153394.228-234>.
- Gotterbarm, Mario. 2016. »Die Gewalt des Moralisten. Zum Verhältnis von Ethik und Ästhetik bei W. G. Sebald.« Dissertation, Universität Tübingen.
- Jannidis, Fotis, Hubertus Kohle und Malte Rehbein, Hrsg. 2024. *Digital Humanities. Eine Einführung*. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: J. B. Metzler.

- Jannidis, Fotis, Gerhard Lauer, Matías Martínez und Simone Winko, Hrsg. 1999. *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*. Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 71. Tübingen: Max Niemeyer.
- Koschorke, Albrecht. 2015. »Die Germanistik auf dem Weg zum kleinen Fach.« *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 89 (4): 587–594. <https://doi.org/10.1007/BF03396493>.
- Krimm, Stefan und Martin Sachse, Hrsg. 2004. *Schlechte Zeiten, gute Zeiten: Krisen als Herausforderungen*. Acta Hohenschwangau 2003. München: Bayerischer Schulbuch Verlag.
- Lamp, Christian und Annika M. Schadewaldt. 2020. »Ethik.« In *Literaturtheorie nach 2001*, herausgegeben von Patrick Durdel, Florian Gödel, Christian Lamp, Lena Pfeifer, Annika M. Schadewaldt, Julius Thelen und Zoe Zobrist, 25–31. Fröhliche Wissenschaft 163. Berlin: Matthes & Seitz.
- Riedel, Wolfgang und Frank Fehrenbach. 2017. *Unort der Sehnsucht. Vom Schreiben der Natur. Ein Bericht*. De Natura 2. Berlin: Matthes & Seitz.
- Scherübl, Florian, Hrsg. 2022. *Verabschiedungen der »Postmoderne«. Neuere Historisierungen von »Theorie« zwischen »Post-Truth«-Narrativen und Generationengeschichte*. Edition Kulturwissenschaft 257. Bielefeld: transcript.
- Zemanek, Evi, Hrsg. 2018. *Ökologische Genres. Naturästhetik, Umweltethik, Wissenspoetik*. Umwelt und Gesellschaft 16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zemanek, Evi und Anna Rauscher. 2018. »Das ökologische Potenzial der Naturlyrik: Diskursive, figurative und formsemantische Innovationen.« In *Ökologische Genres. Naturästhetik, Umweltethik, Wissenspoetik*, herausgegeben von Evi Zemanek, 91–118. Umwelt und Gesellschaft 16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Unfinished Business and Promising New Reports

Christine von Weizsäcker

On my first serious encounter with bioethics

In March 1991 there was an international conference organised by Forum Engelberg in Switzerland on »The Genetic Revolution – Impacts on Biology and Society«. Why I was invited I do not really know. It could have been due to an attempt to slightly improve the sadly lacking gender balance. A lot has changed in the past 30 years. Nobody would still dare to write in the programme flyer:

Our work will be devoted to the mass invasion of genetic engineering into science, technology, economics and thence into society at large. What stakes does it offer to *man*? [...] Will *man* simply become the guinea pig for the application of new scientific knowledge or will derive benefit from progress arising from genetic engineering? What will become of *his* physical and mental integrity and of *his* freedom?

Anyway, I accepted the invitation being used to the roles of token woman and token critic alike.

Somehow, I must have made myself noticed. A Journalist reported in »Süddeutsche Zeitung« (28/29 March 1991) on the event and wrote:

Christine von Weizsäcker best succeeded in linking the ethical and scientific discussions. According to her, the institutional preconditions for such a debate in society are still lacking. Unlike in politics, the separation of powers does not really exist, and scientists and engineers set the agenda and evaluate the discussions.

So, this meeting with ethics experts in Engelberg initiated a thought trail and I was invited to elaborate on the role of scientific expertise in the discourse on new technologies (von Weizsäcker 1996) and suggestions for structural improvements. At the time I suggested the following regarding technology-centred risk-assessment versus problem-oriented comparison of different technological options and the different impacts of these approaches on the separation of powers:¹ Biotechnology assessment which compares risks and chances is closely related to economic cost-benefit analysis. It shares some of the weaknesses of the economic model. The first one is the limited range of time and of parameters: Consumers' and producers' choices follow short-term optimizations. The second one is the structural disadvantage of the consumer or citizen: Producers have a better infrastructure of communication, of public relations and of technology assessment. Dominant branches of high science and high technology tend to monopolize the power to define rationality and progress. They adhere to the somewhat mythical assumptions that those persons and tools causing a damage are always best suited to assess and to mend that damage. Technology-centred risk-assessment is inimical to the inclusion of social, cultural, and ethical criteria or domesticates these criteria into servicing technological aims.

Moreover, technology-centred risk-assessment undermines the separation of political powers (von Weizsäcker 1993, 48) which successfully shaped our political structures. If a small group of experts advises parliaments and influences legislation, if the same group of experts are drafting government policies and if they again are called to the law courts to give independent evidence, the separation and mutual control of legislation, government and jurisdiction cannot function properly. Problem-oriented comparison of different technological options is a way out. The German Bundestag had Parliamentary Enquiries of both types: technology-centred and problem-oriented ones. They lend themselves to the analysis of the differences. Problem-oriented comparison certainly widens the range of relevant experts. Since interdisciplinarity forces experts to translate their findings for each other it also gives the public a better chance to understand the issues at stake.

¹ I took the following passages from von Weizsäcker (1996).

This is a good basis for the triple task of assessing and comparing the qualities of different technologies. The word technology comes from the ancient Greek language. It is defined as a means to an end. The quality of a technology clearly depends on its adequacy to meet certain ends. Technology is not »good« because it is complicated. It is not »good« because it requires expensive instruments and/or long training for the technicians. »High-tech« according to this basic definition means having a high standard in meeting the ends of the users.

There are three contributions necessary in the making of such high-tech: The first contribution comes from people who carefully find out what they really want, who discuss their hopes, values, ends and aims, and who identify, describe, negotiate, and reconcile conflicting aims. In modern economic language this is called the demand side.

The second contribution to technology comes from the technologists, toolmakers, inventors, and producers of means.

The third contribution comes from technology assessment. Technological inventions have to be measured. Do they fit the ends of their users? Do they allow or destroy the rich diversity of values, aims, and hopes? Do they protect the freedom of choice? Do they comply with the common values shared by a given community or society? A technology may all of a sudden become counterproductive, i.e., it may counteract its very ends. A technological pathway which results in many long-term effects may be entered bearing in mind a single short-term effect only. A technology may not allow the freedom and fair chance of non-consumption. And worst of all, a technology may grow into a mythological, state-financed end in itself and it may shun comparison with other measures and technologies.

Creativity and innovation are usually only attributed to the second of the three contributions listed above. Social recognition and a favourable structural framework are, thus, nearly exclusively granted to »toolmakers«.

On my first serious encounter with bioethics, continued

During the meeting in Engelberg I listened carefully, willingly, and patiently to the many, many valuable contributions by molecular biologists and ethics experts, be they ethicists, philosophers, or moral theologians. But I do remember the point when I lost patience. It was when one of the presenters mentioned the ethical dilemma of the mother who had fallen into a lake

with her two children, both not able to swim. Whom should she try to save? This needed ethical reflection, he said. Before him seven other presenters had mentioned the same dilemma. This is when my patience left me. I mentioned that usually mothers are able to raise more than one child. Otherwise, we all would not sit here. And how do they do it? They put in a lot of effort to avoid such tragic decisions. One French-speaking intellectual said: »Mark my words, this is the birth hour of inductive ethics.« I suspected, however, that people had applied such »inductive ethics« for the life and livelihoods of their families and communities regularly and for all past generations.

And so, another thought trail was initiated. I followed it up. Here is what I published on it back then.²

Avoid the ›Trap of Tragic Decisions‹!

A tragic decision is one which is bad either way. There are quite a few of these decisions around: herbicide-resistant wheat or world hunger, jobs or environmental degradation, justice or peace, nuclear energy or global warming. These decisions are very unpleasant and difficult to make. The decision makers need good advice. Therefore, Ethics Commissions tend to increase in number like mushrooms after a warm autumn rain. Ethics commissions in most cases mean that professors of biotechnology meet professors of ethics and thus try to respond to the necessity of a broad societal dialogue. They discuss and suggest the »correct« hierarchy of values for political decision-makers which will help them in the gigantic and tragic decisions they will increasingly have to take. And our hearts bleed for the tragic heroes.

It certainly would also take an ethics professor to prepare a mother for the tragic decision as to which one of two children she should save, if she finds herself with her two children in the middle of a deep lake. But mothers with more than one child rarely call in an ethics professor. If we ask how mothers usually succeed in raising more than one child, ethics specialists call this a surprising question and a call for inductive ethics.

² I took the following passages from von Weizsäcker (2004).

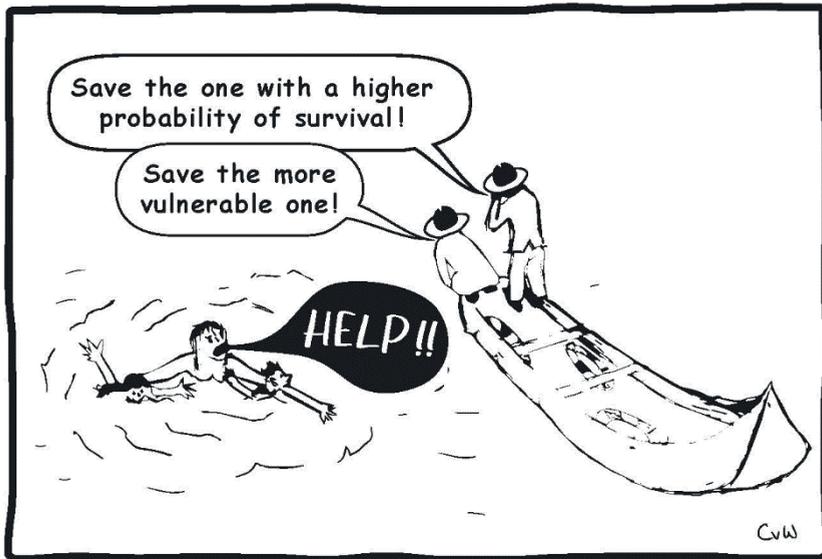


Figure 1: Avoid the Trap of Tragic Decisions (source: own).

But how do mothers usually succeed? How do they avoid the trap of tragic decisions? They hear from the villagers whether the captain of a certain boat drinks too much; they watch the sky for clouds; they have a close look at the boat; they make sure there are enough lifejackets; they teach their children to swim; they take a bus or walk around the lake; they sometimes even give up the idea of a trip to the other side of the lake altogether. Obviously, they spend all their wits and energy on avoiding tragic decisions, not on preparing for them. They are not looking for unlimited and heroic, but for decent and easy alternatives. Successful and easy ways to avoid tragedy, perhaps this is what we call culture. It finds or builds ways which allow people to reconcile different aims and values.

Is all this old hat? Has it been resolved? New reports seem to be relevant in the context of these old discussions. They indicate that new rounds of further work are urgently needed.

Multiple crises need systemic answers

We live in a time of multiple, interconnected crises. Amongst the most obvious ones are biodiversity loss, climate change, the COVID-19 pandemic, conflicts, and wars. It may be surprising that scientific experts, even those coming from very specific fields like taxonomy or meteorology, have risen beyond their disciplinary borders to draw a joint picture of these new challenges.

The new reports all agree that we have to learn to address these multiple, interconnected and often mutually reinforcing crises in new ways:

- systemic
- multidimensional
- cross-sectoral
- interdisciplinary
- transdisciplinary, i.e., including knowledge available outside the academic sphere,
- and participatory

A Joint Report on »One Health« was published by the Convention on Biological Diversity, CBD, and the World Health Organisation, WHO, contains these elements (Romanelli et al. 2015). These recommendations can also be found in the Global Assessment Report of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, IPBES (2019). The Assessment Report 6 of the Intergovernmental Panel on Climate Change, IPCC, comes to similar conclusions (IPCC 2022). The Report on »Peace with Nature« of the UN Environment Programme, UNEP, makes similar demands (UNEP 2021). In addition, there is the UN Office for Disaster Risk Reduction. In May 2022, the 7th Session of the Global Platform on Disaster Risk Reduction took place in Bali. The aims that were formulated are: Precautionary Disaster Risk Reduction with participation of the potentially afflicted groups, in order to establish early warning systems for multiple risks, and to facilitate recovery after disaster that leads into a sustainable future and leaves no-one behind (UNDRR 2022). The Human Development Report of the UN Development Programme, UNDP, for the years 2021 and 2022 shows the disastrous results of inactivity in many crucial areas (UNDP 2022). Hunger, after many years of positive developments, is now increasing again. There is a marked decline

in the availability of healthy nutrition, health services, education and standard of living. Insecurity, inequality, and social polarisation keep increasing. A new start is being called for.

What do all these new reports point to? They all take the same line. It is necessary to tackle the cause or causes of the problem not tinker with its symptoms. In this context, even the Sustainable Development Goals which basically are fashioned according to the scope of authority of single ministries, may be outdated. A systemic restart may be necessary. What does that imply? Promises of techno-fixes will have to undergo a closer look and an assessment from many disciplines and fields of knowledge. Alternative solutions should have an equal chance. Are our scientific structures with their definitions of excellence and their funding patterns fit for doing that? Not yet. On the way forward the ethical discourse will be invited and challenged and faces a lot of work.

From a hierarchy of values to a family of values

Can the medley of ethical concepts be turned into a family of values? May I take biological diversity as an example. In the negotiations of the Convention on Biological Diversity, CBD, many concepts play important roles:

- Intrinsic value of biological diversity (Preamble of the CBD)
- Commons guarded by customary rules of communities (Articles 8(j) and 10)
- Common heritage of humankind (Stockholm Declaration 1972 and early collections of genetic resources)
- Sovereign rights of States over their own biological resources (Article 3)
- Public domain for science (present controversy on Digital Sequence Information)
- Market Commodities (commodification of ecosystem services)
- Intellectual Property Rights with process and product patents (Trade-related Intellectual Property Rights under the World Trade Organisation)

Many conflicts about reaching decisions at the Conferences of Parties of CBD draw the arguments for the conflicting positions from a preference

for one or the other of these concepts. In many cases the fight for the hierarchy of the concepts is on and we are far from having reached an understanding and harmony. The escape route from the trap of tragic decisions does not seem to have been found.

The new Report of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services »Methodological assessment regarding the diverse conceptualization of multiple values of nature and its benefits, including biodiversity and ecosystem functions and services (assessment of the diverse values and valuation of nature)« (IPBES 2022) had its final negotiation and decision in July 2022 in Bonn. It seems to be a promising contribution to our escape from the trap of tragic decisions. It includes values and valuation from many cultures, societies, and different societal actors. The assessment, so it says,

provides guidance to navigate pathways for reconciling people's good quality of life with life on Earth and advancing the intertwined economic, social, and environmental dimensions of sustainable development in a balanced manner. It includes an understanding of the relations between different worldviews and values, a values typology, guidelines for designing and implementing valuation methods and processes, and for embedding the diverse values of nature into decision-making and policy making.

»The assessment also highlights key capacities for working with multiple values to leverage transformative change across different stakeholders and institutions.« And here are some of the key messages:

- The causes of the global biodiversity crisis and the opportunities to address them are tightly linked to the ways in which nature is valued in political and economic decisions at all levels.
- Despite the diversity of nature's values, most policy-making approaches have prioritized a narrow set of values at the expense of both nature and society, as well as of future generations, and have often ignored values associated with indigenous peoples' and local communities' worldviews.

- Despite increasing calls to consider valuation in policy decisions, scientific documentations shows that less than five per cent of published valuations studies report its uptake in policy decisions.
- Achieving sustainable and just futures require institutions that enable a recognition and integration of the diverse values of nature and nature's contributions to people.
- Transformative change needed to address the global biodiversity crisis relies on shifting away from predominant values that currently over-emphasize short term and individual material gains to nurturing sustainability-aligned values across society.

And again, a lot of work for the ethics discourse was left unfinished in 1991 in Engelberg. The need for serious commitment has increased. There is an urgent plea for involvement – even if, presently, only five per cent of your publications are taken up in policy decisions!

References

- IPBES. 2019. *Summary for policymakers of the Global Assessment Report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. Bonn: IPBES secretariat.
- IPBES. 2022. *Summary for policymakers of the methodological assessment report on the diverse values and valuation of nature of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. Bonn: IPBES secretariat.
- IPCC. 2022. *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of the Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge and New York: Cambridge University.
- Romanelli, Cristina, David Cooper, Diarmid Campbell-Lendrum, Marina Maiero, William B. Karesh, Danny Hunter and Christopher D. Golden. 2015. *Connecting global priorities. Biodiversity and human health: A state of knowledge review*. Geneva: UNEP, Convention on Biological Diversity, and World Health Organization.
- UNDP. 2022. *Human Development Report 2021–22: Uncertain times, unsettled lives. Shaping our future in a transforming world*. New York: United Nations Development Programme.

- UNDRR. 2022. *Co-Chairs' Summary: Bali Agenda for resilience: From risk to resilience. Towards sustainable development for all in a COVID-19 transformed world.* <https://www.undrr.org/publication/co-chairs-summary-bali-agenda-resilience-risk-resilience-towards-sustainable>.
- UNEP. 2021. *Making peace with nature. A scientific blueprint to tackle the climate, biodiversity and pollution emergencies.* Nairobi. <https://www.unep.org/resources/making-peace-nature>.
- von Weizsäcker, Christine. 1993. »Einführungsvortrag am 8. April 1992.« In *Anlage zum Bericht der parlamentarischen Enquete-Kommission betreffend »Technikfolgenabschätzung am Beispiel der Gentechnologie«*. *Gutachten und Stellungnahmen*, edited by Österreichischer Nationalrat, 44–49. Wien: Österreichischer Nationalrat.
- von Weizsäcker, Christine. 1996. »Lacking Scientific Knowledge or Lacking the Wisdom and Culture of Not-Knowing.« In *Coping with deliberate release: The limits of risk assessment*, edited by Ad van Dommelen, 195–206. Tilburg: International Centre for Human and Public Affairs.
- von Weizsäcker, Christine. 2004. »Competing Notions of Biodiversity.« In *Global ecology. A new arena of political conflict*, edited by Wolfgang Sachs, 117–131. London: Zed Books.

**»... Stopp!
Ethische Urteile sind fast immer abhängig
von empirischen Gegebenheiten.«**

Potthast, Thomas. 2019. »Welche Folgen wollen wir tragen?« Interview von Joachim Frank.
Frankfurter Rundschau, 23. Januar 2019.

UND

Thomas Waldenspuhl

Kennenlernen

Thomas Potthast habe ich im letzten Jahrtausend kennengelernt. Wir trafen uns am Institut für Landespflege unter der Leitung von Werner Konold. Der erste Eindruck stimmte: Körpersprache, Stimme, laterales Denken, Inhalt, Tiefe und Breite des Diskurses bis zu dem für mich wichtigen UND. Danach kamen viele weitere Chancen bis heute hinzu, um diesen positiven Eindruck zu bestätigen: Gründungsphase des Nationalparks (Potthast und Berg 2013), Gedankenaustausch (Gewald 2020), interner Resonanzboden im Partizipationsausschuss.¹ Er gibt mir im Gedankenaustausch Anregung, Kraft, Gelassenheit und das UND, was zu einem gelingenden Leben wichtig ist. Bei ihm und mit ihm kann man laut denken.

Die Fügung oder das Schicksal wollte es, dass er sich auch dem Prozessschutz verbunden fühlt, also Natur Natur sein lassen. Das ist keine Reise zurück in die Vergangenheit, sondern eine Reise in eine andere Welt. Wir im Nationalpark Schwarzwald haben uns auf einen Nicht-Instrumentalisierten-Prozessschutz (Piechocki 2010, 107 ff.) festgelegt. Konkret: auf das bedingungslose UND. Denn es gibt keine Zielbilder wie Naturnähe, Biodiversität, Seltenheit, Artenschutz usw. für diesen Nicht-Instrumentalisierten-Prozessschutz. Damit gibt es keine Bewertungsgrundlage. Damit gibt es keine guten oder schlechten Prozesse. Der Prozessschutz an sich zählt. Es entsteht ein zufallsbedingtes und multivariablen Sukzessionsmosaik (Sturm 1993) im Werden, Wachsen und Vergehen in Raum, Zeit und Dynamik. »Radikal« bedeutet in diesem Sinne, der Natur ihre Wurzeln umfassend und nachhaltig zu ermöglichen und dies als Mensch und Gesellschaft demütig zu begleiten und anzuerkennen. Das Bonmot von Thomas Potthast zur Definition Prozessschutz: Prozessschutz ist dann, wenn Herr Bibelriether (erster Nationalparkleiter des Nationalparks Bayerischer Wald)

¹ Partizipationsausschuss ist eine Gruppe von Fachleuten, die den Nationalpark beraten. Dieser Austausch geschieht in einem offenen Diskurs. Er ist vertraulich.

Herr Scherzinger (bekannter Forscher des Bayrischen Nationalparks) aus der Kernfläche (Flächen ohne jeglichen direkten Eingriff durch den Menschen) verweist.

Zum UND | »Und« überschrieb Wassily Kandinsky ein Essay 1927 in der Zeitschrift »iro«. Er setzte damit dem 19. Jahrhundert mit seinen charakteristischen »entweder-oder« ein für das 20. und 21. Jahrhundert typisches komplexes »und« entgegen. Genau dieses »UND« charakterisiert die heutige Zeit. Es ist unsere Herausforderung. Denn mit diesem »UND« sind wir aber auch überfordert angesichts Klimawandel, Biodiversität, Zoonosen (z. B. Covid), Krieg in der Ukraine, Verschuldung der öffentlichen Haushalte, kein Wandel durch Handel, Demokratieherausforderungen, Populismus, Rassismus, Antisemitismus usw. Wir sind überfordert mit der Ambiguität und Komplexität der notwendigen Handlungsfelder. Wir sind überfordert beim Schutz der dafür notwendigen demokratischen Prozesse. Die Zuversicht, dass es Wege gibt, liegt im UND und nicht im Laissez-faire. Brücken bauen, wieder mehr Resonanzwesen werden, das Miteinander »Wir« finden, sind Beispiele für diese Zuversicht.

Thomas Potthast hat viel UND.

Nun zu meinem UND-»Zettelkasten«. Er entspringt aus der Lektüre, den Assoziationen, Gedanken, Überlegungen aber auch den Modeerscheinungen des Augenblicks. Er ist ungeordnet, manchmal einfach von klugen Menschen übernommen ohne den notwendigen Ursprungshinweis. Es sind also nur in Bruchteilen meine Gedanken. Ich bitte deshalb den*die geneigte*n Leser*in im Sinne von Papst Johannes XXIII. »Giovanni, nimm dich nicht so wichtig!« mir meine Unzulänglichkeiten zu verzeihen, damit ich in Ruhe schlafen kann, ohne einem*r Urheber*in Unrecht getan zu haben.

UND – »So isch's no au wieder!«

Wir Menschen haben das Problem, dass uns unser »Sehen« mit der uns anezogenen Bildung und Sozialisierung etwas vorgibt, wir aber außerstande sind, das Reale, das wirkliche Sein wahrzunehmen. Wir sind permanent damit beschäftigt, das Gesehene in unsere »Scheinwelt« einzuordnen und uns dann auf dem Affenfelsen ganz oben hinzusetzen.

Unser Denken orientiert sich meist an diesen »Gespinsten« oder weil wir die Auseinandersetzung oder die Ambiguität der Wirklichkeit nicht aushalten, an der Scheinwelt unserer selbstgeschaffenen Denkhöhle. Wir erklären sie zur Wirklichkeit des Seins, verzerren dabei Raum und Zeit. Das Auge (unser Sehen) korrumpiert unsere Seele (echtes Sein). Verdrängung war ein Geschenk der Evolution, aber heute kann sie auf Grund der Komplexität und des mangelnden Zeit- und Raumbewusstseins ein Fluch werden – nicht für uns aber für unsere Nachwelt.

Trotzdem fasziniert uns dieses UND, in dem wir jetzt leben. Es gibt unendlich viel Freiheit mit einer echten Verantwortung allerdings mit der Herausforderung: *So isch's no au wieder fertig* zu werden. Was wollen wir mehr?

Relativismus und Pluralismus der Werturteile

Sind im UND der Relativismus sowie damit der Pluralismus der Werturteile nicht unlöslich auch mit der Demokratie verbunden? Die katholische Kirche macht das Gewissen des einzelnen als letzte Instanz für seine Urteile aus. Das ist gut so im stringenten Kontext mit der allgemeinen Moral und Ethik. Damit handeln wir uns aber das folgende Problem ein: Gewissensurteile widersprechen sich. Dies ergibt eine Ausdifferenzierung von Moralitäten und ist unweigerlich mit dem Respekt vor der Gewissensentscheidung verbunden. Dieser Wertrelativismus kennzeichnet das UND in der heutigen Welt und macht das Leben sicherlich nicht leichter – aber viel interessanter, freier in seiner persönlichen Verantwortung also lebenswerter. Wenn es diesen Pluralismus der Werte nicht gäbe, wäre das ein noch viel größeres Problem.

Eine Lösung damit zu leben, zeigte Oswald von Nell-Breuning. Ihm wurde deshalb so viel Respekt gezollt, da er die Anliegen seiner Mitmenschen immer ernst nahm, mit ihnen so weit als möglich einen gemeinsamen Weg suchte und erst dann im Diskurs (weniger in der Diskussion) die Unterschiede herausarbeitete – immer eine gemeinsame Lösung suchend. Das ist heute anders, wie Roger Willemsens 2015 in seinem Buch: »Das hohe Haus« beschreibt. Viele Politiker reden gerne, hören wenig zu, haben für echte Kommunikation keine Zeit mehr und sind deshalb kaum bereit (fähig?) mit den normalen Bürgerinnen und Bürger, geschweige denn mit den unteren Schichten ins Gespräch zu kommen.

Dieser Wertrelativismus bedeutet aber nicht, dass es keine Regeln, keine moralischen Normen gäbe, die weit gehend anerkannt sind. Es gibt sie sehr wohl. Man spürt sie schnell, wenn man gegen sie verstößt. Fairness, Gleichheit, Gewaltfreiheit, soziale Gerechtigkeit, die Menschenrechte sind Beispiele dafür. Diese moralischen Regeln sind »objektiv« und nicht jeder ist frei darin, sich eine Präferenz klarer moralischer Regeln zu bilden. Umgekehrt kann man sich bei sehr komplexen Fragen meist nur im Widerspruch von einer moralischen Norm entscheiden. Das bedeutet aber nicht, diese Moral und Ethik je nach Bedarf auf die Folterbank zu spannen, damit sie so elastisch wie ein guter Hosenträger gebraucht werden kann. Es ist die Herausforderung der UND-Welt – damit in Verantwortung für das Ganze umzugehen. Es gehört dazu ein Prozessschutz der Beteiligung. Der ist oft beschwerlich. Aber z. B. in offenen Bürgerforen mit zufällig ausgewählten Bürgerinnen und Bürger hilft er, den Holz- bzw. Hohlweg zu verlassen.

Typus UND-Mensch

Welchen Typus Mensch braucht es dazu, um in einer solchen demokratischen und pluralistischen Gesellschaft zu leben? Eine Herzensbildung gepaart mit Resonanzvermögen, solidem Wissen und Kenntnissen, mit hohem Maß an Unterscheidungsvermögen, mit der Fähigkeit aus einer Fülle von Informationen und Daten begründete Alternativen auszuwählen. Es bedeutet, sich der Wahlmöglichkeiten bewusst zu werden, sie nicht als Belastung, sondern als das Gewissen des Denkens, der Verantwortung und des Handelns anzusehen. Es bietet die Chance, tiefer reflektierend in den Diskurs mit sich und den anderen zu gehen, Streit sachgemäß auszutragen. Dies ist die Voraussetzung, den unterschiedlichen Formen von Anpassungsdruck standzuhalten, abgewogen zu urteilen und verantwortlich zu handeln. Dabei wird es unumgänglich sein, Einzelner zu sein, ohne sich zu vereinzeln, ohne sich abzuschotten oder gar überheblich gegenüber anderen zu werden. Es geht einher mit einer hellwachen Lebenseinstellung, um Entscheidungen, um die immer wieder neu gerungen werden muss. Es geht um kritische Selbstüberprüfungen, ein hohes Leistungsethos, die Fähigkeit, Unterschiede auszuhalten, und Situationen der Einsamkeit ertragen. Es geht schließlich um Menschen, die sich durch Klugheit, Weitsichtigkeit und Entscheidungskraft – unabhängig, ob die dann getroffenen persönliche

Entscheidung dem Mainstream entspricht oder nicht – und nicht zuletzt durch die ausgeprägte Bereitschaft auszeichnen, Verantwortungen auch für andere zu übernehmen. Das bedeutet ›Widerspruch aus Loyalität‹ (Mertes 2009) zu praktizieren: aus Loyalität gegenüber sich selbst, aus Loyalität gegenüber der Gruppe oder der Institution, in der man arbeitet, aus Loyalität gegenüber der Gesellschaft. Es geht um das UND und den Prozessschutz dieses »Selbst-Bewußt-Werdens« und den Schutz des Prozesses an sich.

Doch bei all dem darf die Herzensbildung, gute menschliche Beziehungen nicht zu kurz kommen, wenn unsere Gesellschaft menschlich bleiben soll. »Man sieht nur mit dem Herzen gut, das Wesentliche ist für unsere Augen verborgen«, sagt der kleine Prinz von Antoine Saint-Exupéry. Diese Herzensbildung lässt den Blick auf andere Menschen zu, lässt Mitgefühl entstehen, besitzt die Fähigkeit, sich in andere hineinzusetzen, bewahrt uns davor, uns in uns selbst zu verlieren. Menschen für andere, heißt dabei das Schlagwort. Nicht »Anspruchseliten«, wie wir sie jetzt innerhalb dieser Krise kennen lernen, sondern »Verantwortungseliten«, die den Menschen im Mittelpunkt ihres Handelns sehen und nach dem Leitsatz »Menschen für andere« leben, werden gebraucht.

Fazit: UND-Menschen haben wir nötig.

Solidarität

Für eine Gesellschaft essenziell ist Solidarität mit sozialer Gerechtigkeit und Gleichbehandlung. Solidarität heißt, Verantwortung füreinander und sich gegenseitig helfen. Es geht dabei nicht nur um die Fürsorge Einzelner für einzelne Schwache, sondern, um ein gegenseitiges Einstehen aller füreinander und für das Ganze. Es geht damit auch um ein echtes Prinzip, das zum Aufbau solidarischer Situationen verpflichtet. Solidarität beginnt, wo jeder das Seine tut. Sie beginnt mit dem UND und mit dem unweigerlich damit verbundenen Schutz der dafür notwendigen Prozesse bei uns selbst oder in der Gesellschaft.

Respekt

Respekt ist der ›Kitt der Gesellschaft‹ (RespectResearchGroup n. d.)², einer der wichtigsten Werte in der Gesellschaft und im Zusammenleben.

Die Annahme, es gebe für alle gemeinsame Kriterien, die respektiert werden müssen, ist wohl überholt. Mit Vielfalt umzugehen ist die Chance moderner Demokratien, die sich auf jeder Ebene abbildet, sei es in der Partnerschaft, in der Bildung, in der Politik oder in der Wirtschaft. (Ebd.)

Respekt vor der Würde des Einzelnen ist die Grundvoraussetzung für Respekt, auch gegenüber sich selbst. Respekt ist positiv formuliert eine Art der Wertschätzung, auf der Basis von Achtung, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Würde und Freundlichkeit, kurz es geht um »respektvolle Nähe« miteinander, wie sie Pfarrer Harald Poelchau, der Gefängnisseelsorger im Gefängnis von Berlin-Tegel unter der Nazidiktatur war, beschrieben hat. Diese Art des Respekts müsste eigentlich im tieferen Sinne zeitunabhängig oder auch Generationen unabhängig also eine Art Konstante sein. Denn sie ist die Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben in Freiheit. Aber gleichzeitig muss sie immer wieder verhandelt werden, um Gültigkeit zu behalten. Das UND und der Schutz des Prozesses fordert uns. Also lasst uns tun.

Mut zum UND

UND und der damit verbundene Prozess bedeutet immer Mehrdeutigkeit/Ambiguität, die Wirklichkeit in ihren verschiedenen Schattierungen wahrzunehmen und darauf zu reagieren. Bedeutet: Widersprüche, verschiedene Kulturen, mehrdeutige Informationen zu erfassen, gelassen damit umzugehen und sie i.d.R. als Chance zu begreifen. Ohne Toleranz der Mehrdeutigkeit sind wir nicht lebensfähig – weder in Ehe, Partnerschaften oder Gesellschaft. Mehrdeutigkeit bedeutet Vielfalt, Spannung, Kreativität, Intensität, Aufbruch, Diplomatie, Kompromisse, Kooperation, Chance für Weiterentwicklung – Zukunftsfähigkeit sichern. Kultur, Kunst, Literatur,

² Vgl. auch Reichart 2022.

Reflexion sind per Definitionem nicht eindeutig. Wer wollte aber ohne sie leben? Wäre dies wirklich ein gelingendes Leben?

Populismus ist eine geniale Strategie zur Vereinfachung. Damit bekommt man die Mehrdeutigkeit weg. Das Entweder-Oder lebt im Populismus auf. Es verfängt sich so leicht in den Debatten, in politischen Reden, in den Köpfen. Populismus ist lebensfeindlich und ein Verbrechen.

Demokratie lebt von den klaren festgelten rechtsstaatlichen Prozessen und der Toleranz der Mehrdeutigkeit mit Regeln und moralische Normen. In einer multikulturellen Gesellschaft ist das eine Herausforderung. »Eine Gesellschaft hält ihre Verschiedenheit nur aus, wenn es ein Mindestmaß an Gemeinsamkeiten gibt, das alle miteinander verbindet«³ Dabei gilt es in allen Zentren der Macht, insbesondere in einer Demokratie, die Radikalität der Forderung von Franziskus einzufordern und zu beachten:

Die Armut und die Einfachheit des heiligen Franziskus waren keine bloße äußerliche Askese, sondern etwas viel Radikaleres: ein Verzicht darauf, die Wirklichkeit in einem bloßen Gebrauchsgegenstand und ein Objekt der Herrschaft zu verwandeln,

so Papst Franziskus in seiner Enzyklika: *Laudato Si* (2015, 12 f.).

Mut zur persönlichen Positionierung

Wir sind herausgefordert, uns zu outen, wer wir im Innersten sind, woran wir glauben, wofür wir bereit sind, uns einzusetzen. In der Krise zeigt sich oft der wahre Charakter. Genau dann sind wir gefragt, Stellung zu beziehen für eine bessere Welt und dann auch in unserem Tun zu handeln. Alfred Delp SJ, Mitglied des Kreisauer Kreises im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, hingerichtet am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee, formulierte es so: »Wer nicht den Mut hat, Geschichte zu machen, wird ihr armes Objekt. Lasst uns tun.« (Bleistein 1994, 52). Dies gilt.

³ So der CDU-Politiker Norbert Lammert (Ex-Bundestagspräsident und Ruhrgebietsbürger) im Gespräch mit Stephan Detjen am 27. Oktober 2022 im Deutschlandfunk, <https://www.deutschlandfunk.de/norbert-lammert-100.html>, 30. Oktober 2022.

Umgang mit der Wahrheit

Der Umgang mit der Wahrheit ist wohl ein Kernproblem philosophischen Denkens.

Es ist leicht zu erkennen, dass die Wahrheit eine entscheidende Rolle im menschlichen Leben spielt, im Denken, im Handeln, in der Arbeit, in den Wissenschaften ebenso wie im Alltag, im Verhältnis der Menschen untereinander und nicht zuletzt in der Politik, in der Wirtschaft, im Recht und in der Rechtsprechung. Worauf könnten wir uns verlassen, wenn das nicht so wäre? Nicht ausdenken! [...] Zumindest bleibt seine (Gottlob Frege, Anm.) Einsicht, dass die Wahrheit nicht im Kopf ist. Das bedeutet, sie gehört niemandem persönlich. Niemand besitzt sie. Sie ist etwas, woran wir alle teilhaben können, wenn es darum geht, die Wahrheit (von Gedanken Vorstellungen, Ansichten, Erlebnisse und Entscheidungen, Ergänzungen vom Verfasser) zu prüfen und zu verstehen. (Vossenkuhl 2013)

Für mich persönlich sind diese Gedanken etwas sehr Befreiendes. Niemand besitzt die Wahrheit für sich. Deshalb kann jede*r eigentlich ganz offen in Diskursen, Diskussionen oder Entscheidungen sein und handeln. Aber das Ringen um die »Wahrheit«, wenn es eine als solches überhaupt gibt, das muss immer vorhanden sein.

Ein weiterer Aspekt:

Wenn wir kommunizieren müssen wir bestimmte Regeln, moralische, normative Regeln einhalten. Wahrhaftigkeit, Vertrauen, Verlässlichkeit – das sind die drei konstitutiven Regeln für gelingende Kommunikation. Wo die nicht befolgt werden – ich sage nicht zu 100 Prozent, aber zu einem sehr hohen Prozentsatz –, gibt es keine Kommunikation. (Nida-Rümelin 2012)

Absolute Wahrheit kann es deshalb nicht geben. Deshalb gehört die Wahrheit und eine wahrhaftige Kommunikation auch in das Gedankengebäude des UNDS

Zukunftsfähigkeit sichern

Die Treiber für die Zukunftssicherung fordern von uns persönlich – ohne die Möglichkeit auf den anderen mit dem Finger zu zeigen: Mut zur Unvollkommenheit, Mut zur Mehrdeutigkeit, Mut zur Urteilsfähigkeit einschließlich Entscheidung, Mut zur persönlichen Positionierung, Mut zur Ethik der Zurückhaltung, Mut zur Veränderung, Wandel und Handeln mit dem Ziel, ein gelingendes Leben für uns, unserer Gesellschaft und Die-eine-Welt zu erarbeiten, das uns, unseren Kindern und Enkeln die Zukunft sichert. Kurz: Mut zum UND.

Wünsche

Erhalte ein bisschen Deine instinktive Philosophie. Leb Dein Naturell, in offenen und sich öffnenden Diskursen und in Deinem pragmatischen Praktizieren. Nütze Deine ontologische Art von Philosophie. Bleibe Dein eigener Herr. Bleibe Deinem eigenen Unabhängigen selbst treu. Gib niemals die Hoffnung auf. Verliere nicht Deine Würde als wahrhaftiger aufrechter Mensch.

In Deinem gelebten UND liegt eine einmalige Chance für Dich aber auch für uns als Deine Begleiter.

Dieses UND bedeutet ein gelingendes Leben in Freiheit, mit Vielfalt, mit der Neugierde und dem für uns persönlich Belebenden des Verschiedenen. Das UND bedeutet ein gelingendes Leben in Toleranz des Miteinanders, im Respekt vor der Würde des Einzelnen, im Dasein für den Anderen, im Engagement für eine Generationengerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit zwischen den Jungen und den Alten, zwischen den Armen und den Reichen, zwischen den Ländern in der ganzen Welt.

Das UND bedeutet, die Erhaltung unserer individuellen Urteilsfähigkeit, den Mut Widerspruch aus Loyalität auszuüben, die Kraft dem Anpassungsdruck standzuhalten, kritisch und reflektiert ein abgewogenes Urteil zu finden, dieses sowohl im engen Kreis als auch in der Öffentlichkeit zu vertreten und verantwortlich mit Maß zu handeln.

Das UND bedeutet Lebensqualität, ein echtes lebendiges Miteinander und Füreinander in einer lebenswerten Welt, ein christlich tief bejahendes Lebensglück.

Bleibe deshalb ein fröhlicher, aber hartnäckiger Anwalt des UND's.
Also mach was aus Deinem Leben und der Bergpredigt.

Literatur

- Bleistein Roman. 1994. *Begegnung mit Alfred Delp*. Frankfurt: Knecht.
- Gewald, Oliver. 2021. »Wir wissen nicht was passiert – aber wir sind neugierig.« Ein Gespräch zwischen Thomas Potthast und Thomas Waldenspuhl.« *Nationalpark Schwarzwald Blog*. <https://www.nationalpark-schwarzwald.de/de/nationalpark/blog/2020/wir-wissen-nicht-was-passiert-aber-wir-sind-neugierig>.
- Mertes, Klaus. 2009. *Widerspruch aus Loyalität (Ignatianische Impulse)*. Würzburg: echter.
- Nida-Rümelin, Julian. 2012. »Gebändigtes Kapital. Grundzüge einer Wirtschaftsethik« *SWR 2*, 15. Januar 2012.
- Papst Franziskus. 2015. *Enzyklika Laudato Si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*. Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana.
- Piechocki, Reinhard. 2010. *Landschaft – Heimat Wildnis – Schutz der Natur – aber welcher und warum?* München: C. H. Beck.
- Potthast, Thomas und Margarita Berg. 2013. *Ethische Aspekte im Diskurs um den geplanten Nationalpark Nordschwarzwald*. <https://uni-tuebingen.de/de/37131>.
- Reichart, Elke. 2022. »Über ihr Buch: Was heißt hier Respekt!« *Deutschlandfunk. Bücher für junge Leser*, 16. Januar 2022.
- RespectResearchGroup. n. d. »Auf der Suche nach dem Kitt der Gesellschaft.« <https://www.stiftung-wirtschaftsethik.de/projekte/bildungsforschung/respektforschung-der-respect-research-group.html>.
- Sturm, Knut. 1993. »Prozessschutz. Ein Konzept für naturschutzgerechte Waldwirtschaft.« *Zeitschrift für Ökologie und Naturschutz* 2: 181–192.
- Vossenkuhl, Wilhelm. 2013. »Gottlob Frege. Das Problem der Wahrheit.« *SWR 2 Aula*, 28. Juli 2013. <https://www.swr.de/-/id=11392502/property=download/nid=660374/cw2qek/swr2-wissen-20130728.pdf>.

›Tikkun Olam‹ oder die Verbesserung der Welt

Ein Essay aus jüdischer Perspektive

Lilian Marx-Stölting

Zur Wahl des Themas

Als Biologin und Bioethikerin interessiere ich mich sowohl für die theoretische Fundierung verschiedener bioethischer Positionen als auch für konkrete bioethische Fragestellungen mit praktischer Relevanz für den Alltag. Ich habe für diesen Beitrag eine jüdische Perspektive gewählt, weil Tom Potthast mich schon als Doktorandin und später als Postdoc im Graduiertenkolleg Bioethik unterstützt hat, mich auch mit jüdischen Aspekten von Medizin- und Bioethik zu befassen. So konnte ich mein persönliches Interesse am Judentum mit meiner Arbeit verbinden. Hierfür bin ich ihm sehr dankbar.

Jüdische Bioethik

Einer der Begründer der Bioethik, van Rensselaer Potter, führte den Begriff »Bioethics« 1971 ein zur Benennung einer Überlebenswissenschaft (»Science of Survival«), welche Methoden und Begriffe sowie Erkenntnisse aus Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften zum Wohle der Menschheit zusammenbringen soll. Vor dem Hintergrund der globalen Umweltzerstörung sollte sie als »Brücke in die Zukunft« (Potter 1971) dienen und eine langfristige, zukunftsorientierte und interdisziplinäre Perspektive einbringen mit dem Ziel, das Überleben der Menschheit zu sichern. Dies ist das diesem Artikel zugrunde liegende Verständnis von

Bioethik.¹ Allerdings dürfte das Überleben der Menschheit weniger das Ergebnis einer Wissenschaft sein, als eine Kunst der Lebensführung in einer Weise, die nachhaltig ist. Über den Wissenschaftskontext hinaus gehören auch Fragen nach »unser aller Handeln und Verhalten gegenüber der lebendigen Natur in den verschiedenen Kontexten des Alltagslebens« mit zur Bioethik dazu (Engels 2005, 135)². Es geht nicht nur um das Wissen um das richtige Handeln, sondern auch um das alltägliche Leben und die Umsetzung dieses Wissens.³

In der Verknüpfung von Theorie und Praxis und in der Motivation zur Handlung liegt aber eine Stärke von Religionen. Gerade Handlungen und nicht Glaubenssätze stehen im Mittelpunkt des Judentums. Unter jüdischer Bioethik verstehe ich im Rahmen dieses Artikels also die Beschäftigung mit dem Überleben der Menschheit aus jüdischer Perspektive⁴, verwurzelt in der jüdischen Tradition und unter Berufung auf jüdische Quellen.⁵ Die Torah als Grundlage und Quelle ist für mich dabei kein Geschichtsbuch, sondern ein Arbeitsbuch. Sie lädt uns ein, zu fragen, zu zweifeln, zu lernen und miteinander ins Gespräch zu kommen. Dies spiegelt sich auch in der Tradition, Torah nicht alleine zu lesen, sondern mit einem Partner und in Gemeinschaft.

¹ Der Begriff »Bioethics« wurde zeitgleich am Kennedy Institute der Georgetown University in Washington im engeren Sinne einer biomedizinischen Ethik eingeführt (Engels 1999, 11–12). Diese Auffassung greift aber zu kurz. Zu Ursprung und Entwicklung der Bioethik siehe Engels 2001 und 2005.

² »Unser aller Handeln« schließt dabei nicht nur die in diesem Artikel im Fokus stehenden Handlungen von Individuen mit ein, sondern auch systemische Ursachen und Missstände wie die Zerstörung von Lebensgrundlagen und gesellschaftliche Verhältnisse, die das richtige Handeln von Individuen erschweren.

³ Biomoralische und bioethische Fragen sind hier eng miteinander verknüpft.

⁴ Es gibt sehr unterschiedliche Auffassungen über das Wesen des Judentums, das, wie andere Religionen auch, in sich vielfältig ist. Diese Überlegungen wurden aus einer reformjüdischen Perspektive geschrieben. Zu den verschiedenen Strömungen des kontemporären Judentums siehe Zentralrat der Juden in Deutschland/Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (2015, 300–301) sowie <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/juedischesleben/341717/stroemungen-des-judentums-in-deutschland/> [abgerufen am 31. Oktober 2022].

⁵ Unter »Jüdischer Bioethik« lassen sich verschiedene Methoden und Perspektiven verstehen. Für eine detaillierte Auseinandersetzung und Herleitung dessen, was ich unter jüdischer Bioethik verstehe, sei auf meine früheren Publikationen verwiesen.

Die Verbesserung der Welt (Tikkun Olam)

Ein für das Judentum zentrales Konzept ist »Tikkun Olam«, die Verbesserung oder Reparatur der Welt. Die Welt wird als nicht perfekt gesehen und bedarf der Reparatur. Gott braucht die Hilfe der Menschen dabei, die Welt besser zu machen (Kushner 2003, 100). Selbst Jüdinnen*Juden, die weder an Gott noch an die Wichtigkeit von Gott glauben, folgen der Pflicht, diese Welt zu einem besseren Ort zu machen. »Das ist die Essenz davon, jüdisch zu sein« (Dorff 2007, Vorwort, eigene Übersetzung). »Für Juden ist es die wichtigste Aufgabe im Leben, herauszufinden, was in unserer Welt zerbrochen ist und es zu reparieren« (Kushner 2003, 42). »Tikkun Olam ist das Versprechen, die Welt zu verbessern und zwar als Teil der göttlichen Mission, denn im Judentum verstehen wir uns als Gottes Partner« (Rabbi Eliezer Izkovitch, zitiert nach Bligh 2014). »Wir haben dabei nicht nur Verantwortung für unsere Gemeinschaft, sondern auch für die ganze Welt, um sie zu einem besseren Ort zu machen« (Apel 2015, 43). Die Verbesserung soll alle Menschen, Lebewesen und die Natur insgesamt umfassen. Allerdings lässt sich darüber streiten, was genau eine Verbesserung darstellt und was nicht, und wie mit der Gefahr menschlicher Hybris umgegangen werden soll. Zur Frage, was genau Tikkun Olam umfasst schreibt Rabbiner Lawrence Kushner:

Wenn du etwas siehst, was zerbrochen ist, dann repariere es. Wenn du etwas siehst, was verloren ist, dann bring es zurück. Wenn du etwas siehst, das getan werden muss, dann tu es. Auf diese Weise gibst du acht auf deine Welt und reparierst die Schöpfung. (Kushner 2003, 43)

Einen nachhaltigen Umgang mit der Natur fördern jüdische Organisationen wie die »*Coalition on the Environment and Jewish Life*« (COEJL)⁶ oder Hazon (Vision).⁷ Sie versuchen jüdisches Lernen mit Aktivitäten und einem Engagement zu verbinden. COEJL möchte die jüdischen Werte von Tikkun Olam so interpretieren, dass sie den Schutz von Mensch und Tier in

⁶ www.coejl.org.

⁷ <https://hazon.org/about/mission-vision/>. Hazon wurde 2000 gegründet und ist nun die größte jüdische Umweltorganisation in Nordamerika.

den Mittelpunkt stellen und verbindet jüdische und nichtjüdische Gemeinden durch das tägliche Leben dieser Werte. Zentral ist dabei auch das Prinzip »Bal Taschit« (»Du sollst nicht zerstören«)⁸. Es verbietet die mutwillige Zerstörung von Lebensgrundlagen selbst dann, wenn diese den Feinden (im Krieg) gehören. Es wird abgeleitet aus einer Halacha, dass man keine Früchte tragenden Bäume fällen oder von der Wasserzufuhr abschneiden darf, wenn man eine Stadt belagert (siehe hierzu Apel 2015, 38–42). Daraus wird gefolgert, dass sinnloses Zerstören selbst im Krieg verboten ist (ebd., 40). Hieraus wird auch für Friedenszeiten interpretiert, dass Umweltverschmutzung zu vermeiden und nachhaltiger Konsum zu fördern ist. Hierzu gehört, Altkleider zu sammeln, weniger und nur artgerecht produziertes Fleisch zu essen, Strom aus erneuerbaren Energiequellen zu nutzen, biologisch abbaubare Reinigungsmittel zu verwenden, Fahrrad und ÖPNV zu nutzen etc.) (Apel 2015, 43). Auch Vorschriften zum Wohl der Tiere fallen darunter. So soll man einem Esel, der unter seiner Last leidet, selbst dann helfen, wenn er einem Feind gehört (Nisenholz 2015, 22).

Wie aber kann Tikkun Olam im Alltag praktiziert werden? Eine jüdische Antwort könnte lauten: über gute Taten (Mizwot), die richtige Ernährung (Öko-Kaschrut), mittels Segenssprüchen (Brachot) und mit der Heiligung des Schabbat.

Gute Taten (Mizwot)

Traditionell werden in der jüdischen Gesetzeslehre (Halacha/Weg) 613 Gebote und Verbote abgeleitet und deren Relevanz für aktuelle ethische Fragestellungen interpretiert. Solche Gebote und Verbote einzuhalten wird auch als gute Tat (Mizwa/plural: Mizwot) bezeichnet. Die verschiedenen jüdischen Strömungen unterscheiden sich unter anderem darin, welchen Stellenwert halachische Urteile für das Leben des Einzelnen haben (sollen). Sind die Urteile bindend oder nur Richtwerte? Muss man sie berücksichtigen oder sind sie irrelevant? Welche Mizwot man einhält und welche nicht, muss man, wenn man wie ich der amerikanischen Reformbewegung nahesteht, selbst entscheiden. Dabei scheint es nicht nur für Jüdinnen*Juden hilfreich zu sein, sich zu fragen, was denn für einen selbst gute Taten sein könnten und sich dann zu bemühen, diese auch zu tun.

⁸ Siehe hierzu Apel 2015.

Aus dieser Perspektive sind Gebote und Verbote nicht unumstößliche Regeln, an die man sich halten muss, um Gott nicht zu verärgern, sondern es sind Hinweise auf etwas Gutes, was zu tun sinnvoll und richtig wäre. So wie eine Mutter ihrem Kind sagt, es solle einen Fahrradhelm aufsetzen, nicht um es zu ärgern, zu bevormunden oder zu testen, ob es auch gehorsam ist, sondern weil sie sich Sorgen macht und das Kind schützen will vor Gefahren, die sie anders einschätzt als das Kind. Wenn das Kind sich nun nicht an die Regel hält, wird sie es deshalb nicht weniger lieben.

Es geht nicht um Schuld und Sünde oder darum, Menschen auszugrenzen, sondern um Regeln für ein gelingendes, befriedigendes und mit Sinn erfülltes Leben. Die Torah ist eine Weisung, ein spiritueller Pfad. Torah lernen ist ein Prozess, der ebenso Übung erfordert wie Meditation und Atemübungen. Ein Weg, sich stets an diesen Pfad zu erinnern sind die Mitzwot. Die Bibel ist weder Geschichtsbuch noch Regelwerk, sondern ein wundervolles Gedicht voller Metaphern, verschiedenen Erzählsträngen, Rätseln und Zeugnissen dafür, dass ein Leben im Hier und Jetzt, voller Vertrauen und Verwundbarkeit und von Liebe getragen, möglich ist. Wir spüren eine Gegenwart, die wir ganz unterschiedlich beschreiben, die aber von uns verlangt, dass wir achtsam leben, bewusst, mitfühlend und voller Tatendrang, auf der Suche nach dem richtigen Weg.⁹

Koscherer als kosher (Öko-Kaschrut)

Aus jüdischer Sicht ist es sehr wichtig, was und wie man isst. So schwierig die Einhaltung der Speisegesetze (Kaschrut) auch ist, so zentral ist die Vorstellung, dass dem Ewigen nicht egal ist, was wir essen.¹⁰ Wir sollen nicht wahllos alles essen, was uns vor die Augen kommt, sondern unterscheiden zwischen erlaubten und nicht erlaubten Speisen. Dabei geht es nicht ein-

⁹ Es hat sich weltweit eingebürgert, dass Jüdinnen*Juden einen Tag im Jahr, in der Regel im November, als »Mitzvah Day« (Tag der guten Taten) begehen, an dem sie explizit gute Taten tun. Dies soll Kontakte knüpfen helfen und dazu anregen, sich auch den Rest des Jahres mit sozialen Aktionen zu engagieren. »Wir spenden unsere Zeit, um Hilfe und Freude dorthin zu bringen, wo sie nötig sind. Ob Kranken- und Seniorenbesuche, Projekte mit Geflüchteten, Lebensmittel für Obdachlose zu sammeln, Bäume pflanzen oder Ähnliches«. <https://www.mitzvah-day.de/> [11. August 2022].

¹⁰ Zu den jüdischen Speisegesetzen siehe den Beitrag »Kaschrut« der Allgemeinen Rabbinerkonferenz unter: <http://a-r-k.de/kaschrut/> [abgerufen am 31. Oktober 2022].

fach um das Befolgen von unverständlichen Regeln, sondern auch um ethische Grundsätze. So deutet das Gebot, das Kalb nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen, auf eine moralische Verpflichtung hin, auf das Tierwohl zu achten. Fleisch aus artgerechter Haltung ist Fleisch aus Massentierhaltung vorzuziehen. Tiere zu quälen, um jeden Tag billiges Fleisch verfügbar zu haben, ist demnach nicht in Ordnung.

Eine Erweiterung des traditionellen Kaschrut-Systems in diesem Sinne umfasst die Bewegung des »Öko-Kaschrut«, die ökologisches Bewusstsein mit den traditionellen Speisegesetzen kombiniert und diese um eine soziale und ökologische Dimension erweitert.¹¹ Öko-koscher sind dabei nur Lebensmittel, die nachhaltig und zu fairen Bedingungen produziert und gehandelt werden. Auch Fragen, wie Tiere gehalten werden, spielen dabei eine Rolle, da das biblische Verbot von »Leid von Lebewesen« (*Zaár Baáleij Chajim*) Tierquälerei verbietet. Hierfür wurde 2008 ein eigenes Siegel entwickelt, der Magen Tzedek (»Schild der Gerechtigkeit«, ein Symbol basierend auf ineinander verschachtelten Davidsternen, welches öko-koschere Lebensmittel kennzeichnen soll. Es handelt sich also um eine Art jüdisches Fair-Trade-Siegel, welches sicherstellen soll, dass zertifizierte Lebensmittel nicht nur den traditionellen Speisegesetzen nach, sondern auch entsprechend der ethischen und sozialen Grundannahmen des Judentums nach hergestellt wurden und somit nicht nur kosher, sondern auch öko-koscher sind. Dies erweitert die bisherigen Siegel für koschere Lebensmittel, ersetzt diese aber nicht. Ein artgerecht gehaltenes Schwein wäre trotz artgerechter Haltungsform nicht kosher. Ein eigentlich koscheres Tier wie eine Kuh wäre jedoch nicht mehr kosher, wenn es unter nicht artgerechten Bedingungen gehalten wurde. Bei herkömmlichen koscheren Produkten wird die Tierhaltung nicht überprüft. Im deutschsprachigen Raum gibt es derzeit noch keine Öko-Kaschrut Zertifizierung (Apel 2015, 45, überprüft durch eine eigene Internet-Recherche am 31. Oktober 2022). Auch international hat sich das Siegel bei der Erzeugung koscherer Lebensmittel bislang nicht durchsetzen können (eigene Internet-Recherche vom 8. Dezember 2022).

Die Kaschrut-Gesetze richten sich an Jüdinnen*Juden und sicher befolgen nicht nur Nichtjüdinnen*juden, sondern auch viele Jüdinnen*Juden

¹¹ Zu den Kriterien für eine Öko-koscher-Zertifizierung siehe http://www.magentzedek.org/wp-content/uploads/2012/02/MT_standards.pdf [abgerufen am 31. Oktober 2022] sowie <http://www.magentzedek.org/> [abgerufen am 31. Oktober 2022].

sie nicht so, wie die jüdische Tradition es vorschreibt. Trotzdem ist es aus jüdischer Sicht für alle Menschen sinnvoll, sich zu fragen, ob es denn für die eigene Ernährung Regeln geben sollte. Gibt es Lebensmittel, die nicht gegessen werden sollten, etwa weil sie unter Bedingungen produziert wurden, die man nicht unterstützen möchte? Erst durch solche Fragen wird eine bewusste Entscheidung möglich.¹²

Schabbat als Chance zum Neuanfang

Das wohl bekannteste Beispiel für ein jüdisches Gesetz ist die Heiligung des Schabbat. In der Bibel steht: »Sechs Tage kannst du deine Arbeit verrichten, am siebten Tag aber sollst du ruhen, damit dein Rind und dein Esel ausruhen und der Sohn deiner Sklavin und der Fremde zu Atem kommen« (Ex 23, 12 [Einheitsübersetzung 1981]). Technischer Fortschritt erleichtert uns das Leben und verändert die Welt. Allerdings hat er auch Nebenwirkungen. Der Schabbat als Ruhetag dient nicht einfach nur der Erholung, es geht auch darum, einen Tag in der Woche im Einklang mit der Natur zu leben. Am Schabbat haben wir einen Tag, an dem die Technologien nicht unser Leben beherrschen (Erich Fromm zitiert nach Apel 2015, 47).

Der Schabbat als besonderer Tag kann uns helfen, wenn wir Gewohnheiten umstellen wollen. Vielleicht schaffen wir es noch nicht jeden Tag unsere guten Vorsätze auch umzusetzen, aber einen Tag in der Woche? Und wenn wir es nicht den ganzen Schabbat lang schaffen, vielleicht beginnen wir mit dem Vorabend¹³ alleine? Es sind die kleinen Änderungen, die große Änderungen vorbereiten. Der Schabbat erleichtert uns den so wichtigen ersten Schritt. Somit ermöglicht der Schabbat einen Vorgeschmack auf die kommende Welt und hilft, die Lücke zwischen guten Vorsätzen und ihrer Umsetzung zu schließen.

¹² Über den Kontext individueller Lebensführung hinaus geht es im Judentum auch um das Verhalten des Volkes als Gemeinschaft. So sollten Strukturen, die Massentierhaltung und Ausbeutung von Arbeitskräften und Umwelt fördern, abgeschafft werden.

¹³ Im Judentum beginnt der neue Tag mit dem Sonnenuntergang des Vortages. Daher wird der Schabbat bereits am Freitagabend mit besonderen Bräuchen gefeiert. Es gibt Wein, Kerzen werden gezündet und ein geflochtener Hefezopf (Challe) wird gegessen, zusammen mit einem festlichen Mahl.

Brachot als Ausdruck von Wertschätzung

Eine weitere Methode, um Überzeugungen in Taten zu überführen, ist die bewusste Wertschätzung von Ereignissen und Handlungen. Im Judentum gibt es Segenssprüche (Brachot) für fast alles. Es gibt nicht nur Segenssprüche vor und nach dem Essen, sondern sogar einen Dank für die gesunden Körperfunktionen, den man sagen kann, nachdem man auf der Toilette war.¹⁴ Ziel ist die Transformation alltäglicher Aktivitäten und die Durchwirkung des ganzen Lebens mit dem Göttlichen, was alle Aspekte des Lebens umfasst. Es gibt nichts, was nicht mit Gott verbunden sein kann. Eine Grundhaltung der Dankbarkeit auch für die kleinen Dinge im Leben trägt dazu bei, das Heilige auch im Alltag zu finden.

Fazit

Brachot und Mizwot sind jüdische Wege, achtsam, dankbar und heilend durch das Leben zu gehen. Die traditionellen Gebote und Verbote gelten für Jüdinnen*Juden und sind für Nichtjüdinnen*juden (und nicht nach der Halacha lebende Jüdinnen*Juden) nicht bindend. Aber die Praxis der Heiligung des Alltags und die Frage nach dem richtigen Handeln des Einzelnen ist auch für diese relevant. Jeder Mensch kann sich fragen: »Wann habe ich zuletzt eine gute Tat getan? Gibt es etwas, das ich gerne tun würde, bislang aber noch nicht schaffe? Wann und wo kann ich das umsetzen?« Wer an einer »Überlebenswissenschaft« interessiert ist, kann somit auf den reichen Erfahrungsschatz des Judentums zurückgreifen und davon profitieren.

Literatur

- Apel, Avichai. 2015. »Der Umgang mit der Natur im Judentum.« In *Lehre mich, Ewiger, Deinen Weg. Ethik im Judentum*, herausgegeben von Zentralkrat der Juden in Deutschland und Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund, 37–51. Berlin: Hentrich und Hentrich.
- Bernstein, Ellen und Dan Fink. 1992. »Ecology, Judaism and Tikkun Olam.« In *Let the Earth Teach You Torah*, herausgegeben von Ellen Bernstein und Dan Fink, 95–110. Philadelphia: Shomrei Adamah.

¹⁴ Es handelt sich um das Gebet »Ascher Yazzar«.

- Bligh, Jennifer. 2014. »Schritt für Schritt. Tikkun Olam für eine verbesserte Welt.« *Zwischenzeilen Magazin*, 02. Juni 2014. <https://israelzwischenzeilen.com/2014/06/schritt-fur-schritt/>.
- Dorff, Elliot N. 2007. *The Way Into Tikkun Olam. Repairing the World*. Woodstock: Jewish Lights.
- Engels, Eve-Marie. 1999. »Natur- und Menschenbilder in der Bioethik des 20. Jahrhunderts. Zur Einführung.« In *Biologie und Ethik*, herausgegeben von Eve-Marie Engels, 7–42. Stuttgart: Reclam.
- Engels, Eve-Marie. 2001. »Die Herausforderung der Biotechnik für Ethik und Anthropologie.« *Berliner Theologische Zeitschrift* 18 (Beiheft: Die biologische Machbarkeit des Menschen): 100–124.
- Engels, Eve-Marie. 2005. »Ethik in den Biowissenschaften.« In *Ethisch-Philosophisches Grundlagenstudium 2. Ein Projektbuch*. Herausgegeben von Matthias Maring, 135–166. Münster: LIT.
- Kushner, Lawrence. 2003. *Das Buch der Wunder. Jüdische Spiritualität für junge Leute*. Berlin: Jüdische Verlagsanstalt.
- Nisenholz, Yaron. 2015. »Der Umgang mit Tieren im Judentum.« In *Lebre mich, Ewiger, Deinen Weg. Ethik im Judentum*, herausgegeben von Zentralrat der Juden in Deutschland und Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund, 21–36. Berlin: Hentrich und Hentrich.
- Potter, van Rensselaer. 1971. *Bioethics. Bridge to the future*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Zentralrat der Juden in Deutschland und Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund. 2015. *Lebre mich, Ewiger, Deinen Weg. Ethik im Judentum*. Berlin: Hentrich und Hentrich.

Bioethik und ihr Beitrag zum Nachhaltigkeitsdiskurs

László Kovács

Die Nachfrage nach Ethik steigt von Jahr zu Jahr. Akademische Disziplinen beschäftigen sich statt mit reiner Theorie zunehmend mit gesellschaftlich nützlichen Anwendungen und weisen ihre Alltagsrelevanz aus. Gleichzeitig wird in Forschungsprojekten sowohl von den Forschenden als auch von Fördergebern immer mehr eine begleitende ethische Reflexion eingefordert. Von Forschungsvorhaben wird erwartet, dass sie die Auswirkung auf das menschliche Leben, auf die Natur und die darin gegebenen Ressourcen für nächste Generationen Rücksicht nehmen. Projektanträge sollen zeigen, wie die Ergebnisse nach dem Abschluss der Förderphase wirksam bleiben. Diese Anforderungen setzen bei allen Vorhaben Ethik und Nachhaltigkeit auf die Tagesordnung. Die beiden Aspekte hängen eng zusammen. Der Zusammenhang besteht nicht nur darin, dass die zwei Aspekte gleichzeitig erwartet werden, sondern auch durch die gemeinsame Haltung, die in ihnen zum Vorschein kommt, und durch ihre gemeinsamen Quellen.

Diese gemeinsame Haltung und die gemeinsamen Quellen sind das Thema meines Beitrags. Ich werde hauptsächlich auf drei innovative Autoren im 20. Jahrhundert zurückblicken, die einerseits für die frühe Bioethik und andererseits für die frühe ökologische Bewegung die Fundamente gelegt haben. Es sind *Albert Schweitzer*, der mit seiner elementaren Erfahrung des vielfältigen Lebens in Afrika einen neuen argumentativen Weg für den Respekt allen Lebens eingeschlagen hat; *Aldo Leopold*, der amerikanische Forstwissenschaftler, der als (einer) der Begründer der ökologischen Bewegung in Amerika gilt und schließlich *Van Rensselaer Potter*, der lange Zeit als Erfinder des Begriffs Bioethik behandelt wurde und weiterhin als einer der Begründer der Disziplin der Bioethik gilt. Alle drei hatten einen eigenen Zugang zur Ethik, waren aber stark in der Praxis des alltäglichen Lebens verwurzelt: Schweitzer als Arzt, Leopold als Förster, Potter als Krebsforscher.

Entscheidend für die oben genannte wachsende Nachfrage nach Ethik sind drei Entwicklungsschritte, die im 20. Jahrhundert erfolgt sind: 1) die

Ausweitung des Gegenstands der Ethik, d. h. die moralische Berücksichtigung neuer Entitäten, 2) die Änderung der Betrachtungsweise, d. h. die Hinwendung zur Konkretion, 3) die Priorisierung, d. h. die Beschäftigung mit den größten Fragen der Zeit. Mit Hilfe der drei Autoren können wir verstehen, wie es zu dieser Änderung kam.

Ausweitung des Gegenstands der Ethik

Eine wiederholte Kritik an der Ethik des 20. Jahrhunderts ist, dass sie sich auf die Beziehung zwischen Menschen beschränkt. Dieser eingeschränkte Gegenstand ist im 20. Jahrhundert nicht mehr haltbar. Hans Jonas kritisiert diese Kurzsichtigkeit:

Immer war es das menschliche Gut, das gefördert werden sollte, die Interessen und Rechte von Mitmenschen, die zu respektieren waren, [...] Gegenstand menschlicher Pflichten waren Menschen, äußerstenfalls die Menschheit, und sonst nichts auf dieser Erde.
(Jonas 1992, 46)

Da die Wirkung der menschlichen Handlungen auf alle Entitäten der Welt ausgedehnt wurde, wird »die gesamte Biosphäre des Planeten mit all ihrer Fülle von Arten« zum Gegenstand der Ethik (ebd.).

Der Vorwurf von Jonas sagt nicht, dass in der Geschichte der Ethik niemals andere Wesen berücksichtigt wurden. Bereits Franz von Assisi pflegte eine moralische Beziehung zu Tieren und zur gesamten Schöpfung. Jeremy Bentham begründet seinen Utilitarismus mit hedonistischen Grundlagen der Lustgewinnung und der Schmerzvermeidung und sieht keinen moralisch relevanten Unterschied zwischen verschiedenen Lebewesen, die Lust oder Schmerz empfinden.¹ Was Jonas hier betont, ist, dass

¹ Benthams Fokus ist gleichzeitig sehr stark auf menschliche Lust und menschliche Schmerzen gerichtet, wenn er bei der Unterscheidung von Schmerzarten typisch menschliche Schmerzen identifiziert, z. B. der Schmerz des schlechten Rufs oder der Schmerz der Wohltätigkeit (Bentham 2017, 24). Bei der Weiterentwicklung des Utilitarismus wird diese Gleichbehandlung von Lust und Schmerzen von J. S. Mill wieder aufgehoben. Mill differenziert zwischen »higher pleasures« und »lower ones« (Mill 2017, 7).

sich dieser weitere Fokus in der Ethik nicht durchgesetzt hat. Im 20. Jahrhundert haben Schweitzer, Leopold und Potter starke Argumente für die Erweiterung des Gegenstandes formuliert.

Bereits zur Zeit des ersten Weltkriegs erarbeitet Albert Schweitzer eine neue und umfassende Perspektive der Ethik, wonach alle Lebewesen allein aufgrund ihres Willens zum Leben moralisch berücksichtigt werden sollen. Alles Lebendige soll als Eigenwert geschützt werden. Das ist der Kern der Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben.

Schweitzer sieht ein, dass diese Erkenntnis eine späte Entwicklung der Ethik ist. Ethik ist für ihn eine Disziplin mit einer Evolutionsgeschichte. In Urzeiten umfasste sie beim primitiven Menschen nur eine Solidarität mit einem engen Kreis an Menschen. Dieser Kreis »beschränkt sich auf diejenigen, die er [der primitive Mensch] als seine entfernten Verwandten betrachten kann, das heißt, auf die Mitglieder seines Stammes...« (Schweitzer 1966, 99). Erst nach langer Entwicklung des Ethischen und nach langem Nachdenken über sich selbst kommt der Mensch dazu, den Kreis seiner Verantwortlichkeit auf die Mitglieder seiner Nation und dann auf alle menschlichen Wesen auf dem Erdball zu erstrecken. Der letzte Schritt in der Entwicklung der Ethik

erlaubt uns nicht mehr die ausschließliche Beschäftigung mit den menschlichen Wesen, sondern verpflichtet uns zu dem gleichen Verhalten gegenüber allem Lebendigen, dessen Los unserem Einfluss unterliegt. (Ebd., 108)

Aldo Leopolds Ethik greift noch weiter. In seinem Aufsatz »Land Ethic« beschäftigt sich auch Leopold (1989) zunächst mit der historischen Entwicklung der Ethik. Er erkennt – wie Schweitzer – eine permanente Erweiterung des Kreises der zu berücksichtigenden Entitäten. Er hebt Odysseus hervor, der nach seiner Rückkehr aus Troja ein Dutzend Sklavinnen getötet hat, von denen er annahm, dass sie während seiner Abwesenheit ihm untreu waren. Diese Frage schien für die damalige Zeit keine moralisch relevante Frage zu sein, denn die Mädchen waren sein Eigentum und er durfte mit seinem Eigentum frei umgehen, ohne irgendwelche Rechte zu verletzen (Leopold 1989, 201). Die zehn Gebote von Moses hingegen betrachtet Leopold als fortgeschrittene Ethik zwischen allen menschlichen Individuen.

Danach kommt die goldene Regel, die versucht eine Beziehung zwischen Individuen und der Gesellschaft zu erfassen. Leopold zeigt, dass all diese Versuche die Beziehung des Menschen zur Natur ignoriert haben. »There is as yet no ethic dealing with man's relation to land and to the animals and plants which grow upon it« (ebd., 203). Wichtig ist anzumerken, dass Leopold mit »Land« alle Entitäten meint, die in der Natur vorkommen wie Boden, Wasser, Pflanzen und Tiere, bzw. das Ökosystem. »Land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively: the land« (ebd., 204). Mit dieser Interpretation von »Land« in »Land Ethic« fasst Leopold den Fokus der Ethik noch breiter als Schweitzer es tut. Erst die Erweiterung um die Beziehung zwischen Menschen und dem »Land« könne – so Leopold – das Konzept der Ethik vervollständigen.

Potter führte den Begriff der Bioethik als Bezeichnung für eine neue Disziplin ein² – im Sinne einer Verknüpfung zwischen Fakten und Werturteilen, zwischen Naturwissenschaft und Philosophie. Naturwissenschaft wird durch die Biowissenschaften repräsentiert und Philosophie durch die Ethik. Bioethik ist für Potter eine Wissenschaft (science!), die Wissenschaft des Überlebens – der ganzen Menschheit und allen Lebens auf unserem Planeten.

A science of survival must be more than a science alone, and I therefore propose the term Bioethics in order to emphasize the two most important ingredients in achieving the new wisdom that is so desperately needed: biological knowledge and human values. (Potter 1971, 2)

Bewusster als Schweitzer und Leopold verlangt er nach einer interdisziplinären Integration der Fakten der Naturwissenschaften in die Ethik und somit eine andere Art von Erweiterung der Ethik. Die Ethik muss sich den

² Potter galt lange als Erfinder des Begriffs Bioethik. Es ist inzwischen auch im englischsprachigen Kontext bekannt, dass der Begriff bereits 1927 von Fritz Jahr verwendet wurde (Sass 2007). Dennoch hat er den Begriff unabhängig von Fritz Jahr mit einer eigenen Interpretation eingeführt und mit seinem Buch »Bioethics: Bridge to the Future« die Formung einer neuen Disziplin vorangetrieben.

naturwissenschaftlichen Erkenntnissen hinwenden und ihre Werturteile angesichts dieser Fakten bilden. Insofern ist Potters Erweiterung nicht nur die Erweiterung des Gegenstandes, d. h. welche Entitäten moralisch berücksichtigt werden sollen, sondern auch die Erweiterung der zu berücksichtigenden Aspekte und der Arbeitsweise, die in einer interdisziplinären Kombination zwischen Naturwissenschaften und Ethik bestehen muss.

Die Hinwendung zur Konkretion

Wenn wir die Haltung der Öffentlichkeit und der Forschung zur Ethik untersuchen, fällt auf, dass sich auch diese Haltung geändert hat. Dies könnte überraschen, denn man könnte angesichts der Geschichte der Ethik ver zweifelt sagen, Ethik sei ein unmögliches Unternehmen, denn in den letzten mehr als zweitausend Jahren hätten Ethiker*innen kein einziges morales Problem wirklich gelöst. Das stimmt. Es sind viele Meinungen, Herangehensweisen, Argumente entstanden, aber eine Lösung wie eine Therapie für eine Krankheit in der Medizin ist nicht entwickelt worden. Dennoch wird die Ethik heute immer stärker eingefordert. Dies hat mit der Hinwendung der Ethik zur Anwendungsorientierung, zur Konkretion zu tun. Der Titel des Aufsatzes »How Medicine Saved the Life of Ethics« bringt dies auf den Punkt (Toulmin 1986). Die Anwendungsorientierung in der Ethik führte im 20. Jahrhundert dazu, dass mit ihren Theorien, Konzepten und Methoden Probleme thematisiert werden, für die wir ein Urteil auch dann brauchen, wenn wir wissen, dass dieses Urteil nicht perfekt ist.

Diese Konkretion will auch Albert Schweitzer sehen. Er analysiert in Kultur und Ethik nicht nur die verschiedenen Haltungen zur Ethik von der Antike bis zur Gegenwart und vom Morgenland bis zum Abendland, sondern entwickelt darin eine eigene Haltung. Ethik soll *kosmisch und mystisch* werden, d. h.,

dass es nicht in abstraktes Denken verfällt, sondern elementar bleibt, indem es Hingebung an die Welt auffasst als Hingebung des menschlichen Lebens an alles lebendige Sein, zu dem es in Beziehung treten kann. (Schweitzer 1960, 328)

Schweitzer kann die Ethik nicht mehr als etwas Theoretisches auffassen, das ohne Bezug zum eigenen Handeln steht:

Mag das Wort Ehrfurcht vor dem Leben als sehr allgemein etwas unlebendig klingen, so ist doch das, was damit bezeichnet wird, etwas, das den Menschen, in dessen Gedanken es einmal aufgetreten ist, nicht mehr loslässt [...] Mit rastloser Gesinnung arbeitet die Ehrfurcht vor dem Leben an der Gesinnung, in die sie hineingekommen ist, und wirft sie in die Unruhe einer niemals und nirgends aufgehenden Verantwortlichkeit hinein. (Schweitzer 1966, 38)

Die gleiche Konkretion verlangt auch Aldo Leopold: »We can be ethical only in relation to something we can see, feel, understand, love, or otherwise have faith in« (Leopold 1989, 214). Eine Ethik muss für Leopold einen direkten Bezug zu Größen haben, die wir in der realen Welt antreffen. Er spricht von konkreten Pflanzen, von Entscheidungen von Bauern, von konkreten Maßnahmen für den Naturschutz. Konkret ist auch die Entwicklung einer richtigen Gesinnung des Einzelnen: »An ethical obligation on the part of the private owner is the only remedy for this situation« (ebd., 214). Um konkret zu werden, benennt Leopold die Mitglieder eines stabilen Ökosystems und zeigt, welche Mitglieder verschwunden sind, welche neu hinzugekommen sind, wie diese Veränderung auf das System ausgewirkt hat. Dann sind Urteile möglich:

Examine each question in terms of what is ethically and esthetically right, as well as what is economically expedient. A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise. (Ebd., 224–225)

Potter begründet eine neue Disziplin, um das Überleben der Menschheit institutionell abzustützen. Er nennt konkrete Aufgaben, die zu dieser neuen Disziplin beitragen sollen. Damit spricht er konkrete Berufsgruppen an, die jeweils mit Verantwortlichkeiten ausgestattet werden. Diese Art der Konkretion hilft ihm, die Erkenntnisse von Leopold nachhaltig wirken zu lassen.

Die Beschäftigung mit den größten Fragen der Zeit

Welche Fragen sind die dringlichsten, die uns beschäftigen sollten? Sicherlich sind viele Detailfragen wichtig, aber die drei Autoren haben sich auch diesbezüglich klar positioniert. Ethik muss auf die wichtigsten praktischen Fragen der Zeit antworten.

Für Schweitzer ist die wichtigste Frage der Menschheit zu seiner Zeit die richtige Haltung zum Leben zu finden. Da Nietzsches Kritik am Schutz der Schwachen («Sklavemoral») gerade breite öffentliche Zustimmung genoss, war es nicht einfach, für eine neue Haltung zum Leben Begeisterung zu wecken (Schweitzer 1966, 14–15). Doch Schweitzer lässt sich nicht ablenken:

Die Grundidee des Guten besteht darin, dass sie gebietet, das Leben zu erhalten, zu fördern und zu seinem höchsten Wert zu steigern; und das Böse bedeutet: Leben verhindern, schädigen, an seiner Entwicklung hindern. (Ebd., 111)

Diese Grundidee gibt Orientierung in einer Welt, in der die Technik uns vor neue Probleme stellt und in der die Kultur die notwendige Orientierung nicht mehr vermittelt, weil die traditionellen Werte keine Autorität mehr haben. Die Ethik hat die Aufgabe, das Wesentliche zu erkennen und zu benennen: »Das Denken muss danach streben, das Wesen des Ethischen an sich zum Ausdruck zu bringen.« (ebd., 38)

Der US-Amerikaner Leopold kritisiert eine andere Engführung der Ethik, nämlich dass »Land« nach dem ökonomischen Wert bewertet wird. Er berichtet von Ornithologen, die beklagt haben, dass Vögel in den USA dezimiert werden. Dies wurde aber ignoriert. Der Schutz von Vögeln wurde erst dann öffentlich ernst genommen, als das Argument in den Medien benutzt wurde, dass ohne die Kontrolle durch die Vögel die Insekten uns auffressen würden (Leopold 1989, 210). Dieses Argument hat den Vögeln genützt. Aber Sanddünen, Moore und die meisten Entitäten im Ökosystem werden diesen ökonomischen Wert nie haben und bleiben ungeschützt, solange ihr Wert im Sinne der ökonomischen Produktivität verstanden wird. Die ökonomische Haltung gefährdet somit die »Land Ethic« durch die korrupte Argumentation.

Potter zeigt keine falschen Wege, sondern die Verirrung in den Details. Er ist Onkologe und gibt zu, dass er durch seine Bemühungen gegen den Krebs für die größten Probleme seiner Zeit lange geblendet wurde (Potter 1971, 150). Damit meint er nicht, dass Krebs kein ernsthaftes Problem wäre, aber dass es aus seiner Sicht noch größere Probleme gibt als individuelles Leiden und Tod. Diese sind vor allem die (Über-)Bevölkerung, der Frieden, Emissionen und Vergiftung der Umwelt, Armut, Politik, Entwicklung. Diese sind für das Überleben der Menschheit essentielle Probleme, die wir gemeinsam überwinden sollten.

Dieses Phänomen trifft auch die junge Bioethik. Die Konkretisierung der Bioethik ist so gut gelungen, dass sich die neue interdisziplinäre Aufmerksamkeit zunächst eng auf die Herausforderungen der Biotechnologie gerichtet hat. Die Technikentwicklung in der Medizin hat konkrete ethische Fragen gestellt und diese Themen konnten praktisch bearbeitet werden. Grundsatzfragen wie Bedingungen des Überlebens der Menschheit und der guten Lebensqualität, zu denen Potters mit seinem Begriff der Bioethik eingeladen hat, wurden selten adressiert. Das große Ziel, das Potter mit seiner neuen Disziplin erreichen wollte, wurde nicht (sofort) erfüllt. Deshalb hat er 1988 ein weiteres Buch mit einem zugespitzten Titel veröffentlicht: »Global Bioethics«. Er beginnt das Buch mit den Worten:

In 1971 a basic tenet of Bioethics was that ethical values cannot be separated from biological facts. At about the same time that my book *Bioethics, Bridge to the Future* appeared, bioethics as an outgrowth of medical ethics was being developed at Georgetown University and at the Hastings Institute. For many it came to mean exclusively the ethics of how far to exercise the medical options that are technically possible [...]. (Potter 1988, 1)

Die Enttäuschung Potters ist nicht zu verkennen. Er legt in seinem neuen Buch besonderen Wert auf die Vereinigung zwischen medizinischer Ethik und ökologischer Ethik, denn er will über die Ethik im Sinne der Biotechnologie hinausgehen.

Vor Potters Tod wurden die acht Millennium Development Goals veröffentlicht und Potter konnte noch erleben, dass seine Ideen der Global

Bioethics in den Nachhaltigkeitszielen der Vereinten Nationen zum Ausdruck kamen. Diese Nachhaltigkeitsziele erfassen explizit mehr als die Aufrechterhaltung des Ökosystems. Sie adressieren ökologische, soziale und ökonomische Nachhaltigkeitsziele und damit diejenigen Ziele, die von Potter als Ziele der Bioethik bereits in den 1970er Jahren angekündigt wurden. Der Anspruch der Bioethik als neue Disziplin beinhaltet »objective verification in terms of the future survival of man and improvement in the quality of life for future generations« (Potter 1970, 132). Potter nimmt an, dass diese beiden Größen, das Überleben der Menschheit und die Lebensqualität der nächsten Generationen, gefährdet sind. Das ist der Grund, warum die Bioethik eine prominente Wissenschaft unter den Wissenschaften werden muss, denn sie beschäftigt sich mit den wichtigsten Themen. Er schlägt eine Ethik des Lebens vor, um Leben langfristig zu ermöglichen.

Thomas Potthast, Philosoph und Biologe, steht mit seinem Forschungs- und Lehrprogramm mitten in diesem Diskurs der Bioethik und der Nachhaltigkeit von Schweitzer, Leopold und Potter. Er schließt sich mit seinen Schwerpunkten den drei Autoren an, verbindet Disziplinen und erforscht diese Verbindung. Er beschäftigt sich sowohl mit den konkreten Anwendungen als auch mit der Reflexion der theoretischen Grundlage dieser Forschungsprojekte. Nicht zuletzt setzt er Prioritäten, mit denen er die wichtigsten Fragen unserer Zeit adressiert. Somit stellt er sich in die Reihe von innovativen Autoren, die gewiss auch im nächsten Jahrhundert gewinnbringend gelesen werden.

Literatur

- Bentham, Jeremy. 2017. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bentham1780.pdf>.
- Jonas, Hans. 1992. *Technik, Medizin, Ethik, Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Leopold, Aldo. 1989. *A Sand County almanac and sketches here and there*. Oxford: Oxford University.
- Mill, John Stuart. 2017. *Utilitarianism*. <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1863.pdf>.
- Potter, Van Rensselaer. 1970. »Bioethics, the science of survival.« *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1): 127–153.

- Potter, Van Rensselaer. 1971. *Bioethics. Bridge to the future*. Engelwood Cliffs: Prentice Hall.
- Potter, Van Rensselaer. 1988. *Global bioethics. Building on the Leopold Legacy*. East Lansing: Michigan State University.
- Sass, Hans-Martin. 2007. »Fritz Jahr's 1927 Concept of Bioethics.« *Kennedy Institute of Ethics Journal* 17 (4): 279–295.
<https://doi.org/10.1353/ken.2008.0006>.
- Schweitzer, Albert. 1960. *Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einschluss von Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. München: Beck.
- Schweitzer, Albert. 1966. *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. München: Beck.
- Toulmin, Stephen. 1982. »How Medicine Saved the Life of Ethics.« *Perspectives in Biology and Medicine* 25 (4): 736–750.
<https://doi.org/10.1353/pbm.1982.0064>.

Alternativen zur Massentierhaltung!

Tierethische Anforderungen und Ethik der Ernährung¹

Eve-Marie Engels



Abbildung 1: BackyardPhotography/Shutterstock.com

In den letzten Jahren ist der Umgang mit Nutztieren verstärkt zum Gegenstand öffentlicher Aufmerksamkeit, Besorgnis und Kritik geworden. Dabei gerät vor allem die Massentierhaltung immer wieder in die Schlagzeilen. In der Tagespresse wird wiederholt auf Missstände in der Tierhaltung aufmerksam gemacht und durch Bildmaterial anschaulich untermauert. Zahl-

¹ Dieser Beitrag ist die leicht gekürzte und stellenweise ergänzte Fassung meiner Publikation »Alternativen zur Massentierhaltung? Tierethische Anforderungen und Ethik der Ernährung«, Sie erschien in dem von Werner Zager herausgegebenen gleichlautenden Sammelband (2021, 121–137). Darüber hinaus erschien er in der Artikelserie Mensch und Natur (Engels 2021).

reiche engagierte Einzelpersonen und Institutionen haben sich damit befasst und Monografien und Stellungnahmen dazu veröffentlicht (Busch und Kunzelmann 2006; Hofreiter 2016; Jäger 2018; Evangelische Kirche in Deutschland 2019; Deutscher Ethikrat 2020). Der Bundesverband der Tierversuchgegner »Menschen für Tierrechte« (2021) hält eine »Gesamtstrategie für eine Agrar- und Ernährungswende« für »unumgänglich«. Die Deutsche Umwelthilfe e.V. und Global Nature Fund verweisen auf den Zusammenhang von Tierhaltungsform und dem Austreten klimaschädlicher Gase und betrachten die »Massentierhaltung als Treiber des Klimawandels« (2021). Dies sind nur einige Beispiele für die öffentliche Wahrnehmung der Nutztierhaltung und ihrer Missstände. Statt von »Massentierhaltung« wird auch von »Intensivtierhaltung« gesprochen. Der englische Begriff *Factory Farming* charakterisiert diese Form der Tierhaltung auf prägnante und treffende Weise.

In meinem Beitrag stehen Nutztiere im Mittelpunkt, die für die menschliche Ernährung gezüchtet und gehalten werden. Dabei stellen sich zahlreiche *bioethische Probleme*, die zu benennen sind. Die Bioethik ist ein Hauptgebiet der interdisziplinären anwendungsbezogenen Ethik. Ihr Ziel ist eine normative Verständigung über die Spielräume und Grenzen menschlichen Handelns im Umgang mit der lebenden Natur einschließlich der Natur des Menschen. Die Notwendigkeit einer Bioethik als Disziplin und öffentlicher sowie institutionalisierter Reflexion hat sich insbesondere seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluss unerwünschter Folgen von Industrie und Technik und der Eröffnung qualitativ neuer Eingriffsmöglichkeiten von Biologie und Medizin in den Menschen und andere Lebewesen herausgebildet. Inzwischen hat sich die Bioethik in eine Vielzahl von Bereichsethiken ausdifferenziert. Hierzu gehören die Tierethik, die Natur- und Umweltethik und die Ethik der Ernährung (*Food Ethics*). Diese sind im Kontext dieses Beitrags besonders relevant.

Was bedeutet Massentierhaltung?

Das Forschungsinstitut für biologischen Landbau beschreibt die Massentierhaltung auf folgende Weise:

Massentierhaltung: Es werden Nutztiere gleicher Art und Altersgruppe in *großen Beständen auf begrenztem Raum* gehalten. Kennzeichen der *Massentierhaltung* ist der geringstmögliche *Einsatz von Arbeitskräften zur Versorgung und Fütterung* sowie die *Verwendung mechanischer Einrichtungen* für die Unterbringung und Haltung der Tiere. In den letzten Jahrzehnten nahmen in der gesamten Nutztierhaltung Technik und Rationalisierung eine vorrangige Stellung ein. In den *Hintergrund* traten dagegen *individuelle Betreuung des einzelnen Tieres* und die *Berücksichtigung der art eigenen Bedürfnisse der Nutztiere*. Große Bestände und technisierte Haltungsformen haben sich zunächst bei Geflügel durchgesetzt, dann auch bei Kälbern, Rindern und Schweinen. (Massentierhaltung-MV n. d.)

Die Hochschule für nachhaltige Entwicklung Eberswalde beschreibt weitere Merkmale:

Massentierhaltung kann definiert werden als intensive Haltung von Nutztieren in Großbeständen. Typische Merkmale sind: Die Haltung nur einer Tierart bzw. Nutzungskategorie, der Einsatz von Hochleistungstieren, das Fehlen landwirtschaftlicher Nutzflächen und der komplette Zukauf von Futter und Jungtieren sowie die ausschließliche Kraftfutterfütterung bei Schweinen und Geflügel (mit hohem Importanteil). (Ebd.)

Die Art und Weise des Umgangs mit Nutztieren ist maßgeblich durch unsere Ernährungsweise in den Industrienationen bestimmt. In Brasilien, Argentinien und Paraguay werden riesige Flächen des Regenwaldes für den Anbau von Soja gerodet, das als Futter für die hiesigen Nutztiere dient. Ohne die große Nachfrage nach Fleisch und anderen Tierprodukten gäbe es keine Massentierhaltung. Diese beeinträchtigt nicht nur das Wohlergehen der Tiere selbst, sondern sie hat auch massive negative Auswirkungen auf Umwelt und Natur anderer Länder. So sind es letztlich die Konsument*innen und ihre Nachfrage nach Fleisch, welche die Massentierhaltung befördern und damit für die Zerstörung von Natur und Umwelt anderer Länder mitverantwortlich sind.

Mit der Änderung des Grundgesetzes vom 26. Juli 2002 wurde der Tierschutz als Staatsziel im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verankert. Artikel 20a GG hat nunmehr folgende Fassung:

Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen und die Tiere im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung durch die Gesetzgebung und nach Maßgabe von Gesetz und Recht durch die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung.

Dies hat bisher jedoch nicht zur Abschaffung der Massentierhaltung geführt.

Tierethische Grundannahmen und Tierschutzgesetzgebung

Die Tierethik ist in den vergangenen Jahrzehnten zu einem festen Bestandteil der anwendungsbezogenen Bioethik geworden. Seit dem 18. Jh. hat sich der Tierschutz in Deutschland und anderen Ländern zunehmend verbessert. Dies gilt sowohl für das moralische Bewusstsein und die Sensibilität gegenüber Tieren, welche sich in der Tierethik widerspiegeln, als auch für die Rechtslage. Die Einführung des Begriffs »Thier-Ethik« (Bregenzer 1894) gegen Ende des 19. Jhs. und die Aufarbeitung der Rechtslage zum Tierschutz im In- und Ausland (von Hippel 1891; Maehle 1992) verdeutlichen augenfällig ein verändertes Bewusstsein gegenüber Tieren. Im 20. und 21. Jh. setzte sich diese positive Entwicklung fort. Fritz Jahr formuliert ab 1926 seinen »bio=ethischen Imperativ«: »Achte jedes Lebewesen grundsätzlich als einen Selbstzweck und behandle es nach Möglichkeit als solchen!« (1926; 1927). Nicht nur der Mensch, sondern auch Pflanzen und Tiere sind in Jahrs Imperativ eingeschlossen. Die gelebte Moral vieler Menschen ist heute eine Pathozentrik, ein Sentientismus, wonach leidensfähige Lebewesen, Tiere, einen Eigenwert haben und um ihrer selbst willen schützenswert sind, mit Übergängen zu einer Biozentrik, die für alle Lebewesen einen Eigenwert anerkennt. Der prominenteste Vertreter einer Biozentrik ist der Theologe, Philosoph und Mediziner Albert Schweitzer mit seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. »Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will« (Schweitzer 2016, 308). Aus Gründen der »Wahrhaftigkeit gegen sich selbst« hat der Mensch allem Leben die gleiche

Ehrfurcht entgegenzubringen wie dem eigenen Leben (ebd., 313). Daher geht die Ehrfurcht vor meinem Leben in die »Hingebung an andere über« (ebd.). Schweitzers Gedanken sind heute in einer Zeit der industriellen Massentierhaltung und quälenden Tiertransporten aktueller denn je.

Wenn so viel Mißhandlung der Kreatur vorkommt, wenn der Schrei der auf dem Eisenbahntransport verdurstenden Tiere ungehört verhallt, wenn in unsern Schlachthäusern so viel Rohheit waltet, wenn in unsern Küchen Tiere von ungeübten Händen qualvollen Tod empfangen, wenn Tiere durch unbarmherzige Menschen Unmögliches erdulden oder dem grausamen Spiele von Kindern ausgeliefert sind, tragen wir alle Schuld daran. (Ebd., 318)

Das veränderte Bewusstsein gegenüber Tieren spiegelt sich sowohl in der Tierschutzgesetzgebung als auch in den Verfassungen einzelner Länder wider, wie in der Schweiz (»Würde der Kreatur«) und in Deutschland.

Nach § 1 unseres Tierschutzgesetzes (TierSchG) ist es dessen Zweck,

aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen. Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen.

In der EU-Richtlinie 2010/63/EU »zum Schutz der für wissenschaftliche Zwecke verwendeten Tiere« heißt es in Erwägungsgrund 12: »Tiere haben einen intrinsischen Wert, der respektiert werden muss«.

Die Anerkennung der Würde der Kreatur, des Eigenwertes des Tieres, seine Mitgeschöpflichkeit sollen der Verfügbarkeit von Tieren durch den Menschen zum Schutz der Tiere Grenzen setzen. Tiere sollen in erster Linie um ihrer selbst willen respektiert werden und nicht, weil sie für Menschen nützlich sein können. Auch dann, wenn Tiere vom und für den Menschen genutzt werden, hat sich diese Nutzung am Eigenwert der Tiere zu orientieren.

Allerdings werden Menschenwürde und Eigenwert des Tieres in Theorie und Praxis nicht als gleichwertig betrachtet. Während die Würde des

Menschen als unantastbar gilt, wird dies Tieren in dieser Strenge nicht zugestanden. Der Eigenwert des Tieres schützt dieses nicht auf die gleiche Weise wie die Menschenwürde den Menschen. Dies wird auch an der Formulierung im Tierschutzgesetz deutlich, dass Tieren »ohne vernünftigen Grund« keine Schmerzen, Leiden oder Schäden zugefügt werden dürfen. Tiere haben jedoch einen intrinsischen Wert, der unabhängig von ihrer möglichen Nützlichkeit für Menschen besteht. Kennzeichen aller Lebewesen sind ihre Autopoiesis und Teleonomie. Sie zeichnen sich durch ihre Selbsttätigkeit aus, verfügen über Bedürfnisse und Zielgerichtetheit und streben danach, ihre Ziele zu erreichen, ihre Interessen zu befriedigen und Gefahren und Schäden abzuwehren. Daher sollte ihnen ein ebenso starker Schutz wie dem Menschen zukommen. Vor allem im Kontext menschlicher Ernährung gibt es keinen »vernünftigen Grund«, Tieren »Schmerzen, Leiden oder Schäden« zuzufügen². Vielmehr sprechen zahlreiche gute Gründe für einen Verzicht auf Fleisch als Nahrungsmittel. Neben der Förderung des Tierwohls sind dies Ansprüche an eine gesunde menschliche Ernährung und ökologische Gründe, der Schutz der Biodiversität.

Die Nutztierhaltung in Deutschland hat sich in den letzten Jahrzehnten zu einem wirtschaftlich sehr erfolgreichen Sektor entwickelt. Es wurden große Fortschritte in Bezug auf die Ressourceneffizienz erzielt. Gleichzeitig gibt es erhebliche Defizite vor allem im Bereich Tierschutz, aber auch im Umweltschutz. In Kombination mit einer veränderten Einstellung zur Mensch-Tier-Beziehung führte dies zu einer verringerten gesellschaftlichen Akzeptanz der Nutztierhaltung. (WBA 2015)

Diese veränderte Einstellung zugunsten von Nutztieren bezieht sich hauptsächlich auf Rinder, Schweine und Geflügel. Im öffentlichen Bewusstsein ist weniger bekannt, dass auch Fische keine »Reflexmaschinen« sind, sondern über kognitive Fähigkeiten verfügen sowie schmerz- und leidensfähig sind (Würbel 2007). Die Anzahl gefangener Wildfische für die menschliche Ernährung ist im Vergleich zur Anzahl herkömmlicher Nutztiere vielfach

² Damit behaupte ich nicht, dass es hierfür in anderen Kontexten vernünftige Gründe gibt. Dies müsste für jeden einzelnen Kontext untersucht werden.

größer. Der Bestand freilebender Fische und damit auch die Vielfalt an Fischen sind durch Überfischung gefährdet. Zuchtfische leben selten unter artgerechten Bedingungen (Engelbrecht und Studer 2010).

Da die Intensivtierhaltung vielfältige Probleme für Tiere, Umwelt und Konsument*innen mit sich bringt, ist die Abschaffung der Massentierhaltung zugunsten einer Ausweitung der Freilandhaltung notwendig und ethisch geboten. Dies erfordert eine Reduktion des Nutztierbestandes sowie des Konsums tierlicher Produkte. Eine für viele wünschenswertere Alternative ist eine vegetarische oder vegane Lebensweise.

Die Anliegen einer Ethik der Ernährung

In der Öffentlichkeit ist das Bewusstsein für eine anspruchsvolle Ernährung, eine artgerechte Tierhaltung und den Schutz der Vielfalt der Lebewesen gewachsen. Davon zeugen die Bioläden und Biomärkte, die in den letzten Jahren entstanden sind, sowie die Integration von Bioprodukten in herkömmliche Lebensmittelgeschäfte und Supermärkte. In Teilen der Bevölkerung setzt sich ein Trend zu einer Ernährungsweise durch, bei der nicht nur auf die eigene Gesundheit geachtet wird, sondern auch die Nachhaltigkeit der Produktion, der Schutz der durch unsere Ernährung betroffenen Lebewesen und das Tierwohl in den Vordergrund rücken. Ein zunehmend dringliches Anliegen ist für viele Menschen darüber hinaus der Schutz der biologischen Vielfalt, die mit rapider Geschwindigkeit abnimmt. Ursachen hierfür sind

Änderungen in der Landnutzung (zum Beispiel Entwaldung oder Umwandlung von Feuchtgebieten in landwirtschaftliche Nutzfläche), die Ausweitung von Wohn- und Infrastrukturgebieten, eine intensive landwirtschaftliche Nutzung, die mit hohen Stickstoffeinträgen und Pestizideinsätzen einhergeht, die Einführung neuer Arten (Neophyten) in empfindliche Ökosysteme und der Klimawandel. (BMU und Bundesamt für Naturschutz 2016, 70)

Es kommt aber auch die Zuversicht zum Ausdruck, dass sich der Verlust der biologischen Vielfalt »durch eine Änderung von individuellen Präferenzen und Verhaltensweisen, durch eine andere Art des Wirtschaftens und durch eine veränderte Politik« aufhalten lässt, da alle genannten Prozesse

»menschengemacht« sind, »das heißt an ihrem Ursprung stehen individuelle Präferenzen, wirtschaftliche Interessen und politische Entscheidungen« (ebd., 70). Das Umweltbundesamt weist auf den Zusammenhang der Viehhaltung (»Massentierhaltung«) und der landwirtschaftlichen Nutzung von Böden mit klimaschädlichen Treibhausgas-Emissionen (Methan, Lachgas) hin (Umweltbundesamt 2016a; 2016b).

Nicht zuletzt besteht eine besorgniserregende Diskrepanz zwischen Unterernährung und Mangelernährung auf Grund bitterer Armut einerseits, wie sie in Teilen Afrikas, Asiens, Lateinamerikas und Ozeaniens besteht, und der Verschwendung und Vernichtung von Lebensmitteln in den Industrienationen andererseits (Thurn 2011; 2014). Im Zuge dieser globalen vernetzten Probleme hat sich eine Ethik der Ernährung, die »Food Ethics«, etabliert. Wegen der globalen und langfristigen Auswirkungen unserer Ernährungsweise auf das Ökosystem, der Vielzahl der betroffenen Schutzgüter und der Komplexität der Problemzusammenhänge ist eine Reihe von Aspekten zu berücksichtigen³. Die folgende Matrix ist Ben Mephams *Food Ethics* (1996, 106, Übersetzung E.-M. E.).

Tabelle 1. Matrix der Food Ethics

	<i>Wohlbefinden</i>	<i>Autonomie</i>	<i>Gerechtigkeit</i>
<i>Organismus</i>	z. B. Tierwohl	z. B. Bewegungsfreiheit	Respekt vor der Natur (telos) des Organismus
<i>Produzent*innen</i>	Angemessenheit von Arbeitsbedingungen und Einkommen	Freiheit der Annahme oder Ablehnung	Faire Behandlung im Handel und im Recht
<i>Konsument*innen</i>	Verfügbarkeit sicherer Lebensmittel	Respekt vor der freien Wahl des Konsumenten	Allgemeine Er-schwinglichkeit der Nahrungsmittel
<i>Biota</i>	Schutz der Biota	Erhalt der Biodiversität	Nachhaltigkeit biotischer Populationen

³ Verwiesen sei auf das umfangreiche Gutachten *Wege zu einer gesellschaftlich akzeptierten Nutztierhaltung* des Wissenschaftlichen Beirats für Agrarpolitik beim Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (2015) und auf das Nationale Programm für nachhaltigen Konsum der Bundesregierung. Als Überblick über die Thematik siehe Voget-Kleschin und Hampicke (2016).

Die Welttierschutzgesellschaft e.V. (WTG) hat fünf international anerkannte Freiheiten der Tiere formuliert, die als Kriterien für weltweites Tierwohl gelten. Diese sind die Freiheit von Hunger, Durst und Fehlernährung, die Freiheit von Unbehagen, die Freiheit von Schmerz, Verletzung und Krankheit, die Freiheit von Angst und Leiden und die Freiheit zum Ausleben normalen Verhaltens.

In Brasilien, Argentinien und Paraguay werden riesige Flächen des Regenwaldes für den Anbau von Soja abgeholzt, das als Futter für die hiesigen Nutztiere dient. Ohne die große Nachfrage nach Fleisch und anderen Tierprodukten gäbe es keine Massentierhaltung. Diese beeinträchtigt nicht nur das Wohlergehen der Tiere selbst, sondern sie hat auch massive negative Auswirkungen auf Umwelt und Natur anderer Länder. So sind es letztlich die Konsument*innen und ihre Nachfrage nach Fleisch, welche die Massentierhaltung befördern und damit für die Zerstörung von Natur und Umwelt anderer Länder mitverantwortlich sind.

Das Fazit meines Beitrags lautet, dass Alternativen zur Massentierhaltung dringend notwendig, ethisch geboten und realisierbar sind. Wir können und müssen unsere Ernährungsgewohnheiten ändern, und dies nicht nur aus tierethischen Gründen, sondern auch, weil wir Pflichten gegenüber unseren Mitmenschen auf anderen Kontinenten der Welt und ihrer Natur haben, welche durch unsere Ernährungsweise negativ betroffen sind. Dies ist ethisch nicht vertretbar.

Literatur

- Bregenzner, Ignaz. 1894. *Thier-Ethik. Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier*. Preisschrift. Bamberg: C. C. Buchner.
- BMU (Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und nukleare Sicherheit). 2016a. *Nationales Programm für nachhaltigen Konsum. Gesellschaftlicher Wandel durch einen nachhaltigen Lebensstil*. Berlin: BMU.
- BMU (Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und nukleare Sicherheit) und Bundesamt für Naturschutz. 2016b. *Naturbewusstsein 2015. Bevölkerungsumfrage zu Natur und biologischer Vielfalt*. Berlin: BMU und BfN.

- Busch, Roger J. und Peter Kunzmann. 2006. *Leben mit und von Tieren. Ethisches Bewertungsmodell zur Tierhaltung in der Landwirtschaft*. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. München: Herbert Utz.
- Deutsche Umwelthilfe e.V. und Global Nature Fund. 2021. *DUHwelt* (1). https://www.duh.de/fileadmin/user_upload/download/DUH_Publicationen/DUHwelt_21/DUHwelt_1_2021_final.pdf.
- Deutscher Ethikrat. 2020. *Tierwohllachtung. Zum verantwortlichen Umgang mit Nutztieren*. Stellungnahme. Berlin: Deutscher Ethikrat.
- Evangelische Kirche in Deutschland. 2019. *Nutztier und Mitgeschöpf! Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus Evangelischer Sicht*. EKD-Texte 133. Hannover: EKD.
- Engelbrecht, Torsten und Heinz Peter Studer. 2010. *Fischzucht*. Fish-facts 7. Winterthur: fair-fisch.
- Engels, Eve-Marie. 2021. »Alternativen zur Massentierhaltung! Tierethische Anforderungen und Ethik der Ernährung.« <https://www.philosophie.ch/2021-12-13-engels>.
- Hofreiter, Anton. 2016. *Fleischfabrik Deutschland. Wie die Massentierhaltung unsere Lebensgrundlagen zerstört und was wir dagegen tun können*. München: Goldmann.
- Jäger, Cornelia. 2018. *Die Sache mit dem Suppenbubn. Wie landwirtschaftliche Tierhaltung endlich allen gerecht wird*. Stuttgart: Eugen Ulmer.
- Jahr, Fritz. 1926. »Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre.« *Die Mittelschule* 40: 604–605.
- Jahr, Fritz. 1927. »Bio=Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze.« *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde* 24–25: 2–4.
- Maehle, Andreas-Holger. 1992. *Kritik und Verteidigung des Tierversuchs. Die Anfänge der Diskussion im 17. und 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Massentierhaltung-MV. n. d. »Begriffe.« Zugriff am 19. Januar 2023. <https://www.massentierhaltung-mv.de/die-fakten/begriffe/>.
- Menschen für Tierrechte 2021. »Tierrechte.« Zugriff am 19. Januar 2023. https://www.tierrechte.de/wp-content/uploads/2021/03/2021_MfT_Tierrechte-Ausg1.pdf.

- Schweitzer, Albert. 2016. »Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben.« In *Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Kultur und Ethik*, herausgegeben von Albert Schweitzer, 306–328. München: Beck.
- Thurn, Valentin. 2011. *Taste the Waste*. Deutscher Dokumentarfilm.
- Thurn, Valentin und Stefan Kreuzberger. 2014. *Harte Kost. Wie unser Essen produziert wird. Auf der Suche nach Lösungen für die Ernährung der Welt*. München: Ludwig.
- Umweltbundesamt. 2016a. »Beitrag der Landwirtschaft zu den Treibhausgasemissionen.« Zugriff am 15. Januar 2017. <https://www.umweltbundesamt.de/daten/land-forstwirtschaft/beitrag-der-landwirtschaft-zu-den-treibhausgas#textpart-1>.
- Umweltbundesamt. 2016b. »Die Treibhausgase.« Zugriff am 15. Januar 2017. <https://www.umweltbundesamt.de/themen/klima-energie/klimaschutz-energiepolitik-in-deutschland/treibhausgas-emissionen/die-treibhausgase>.
- Vogel-Kleschin, Lieske und Ulrich Hampicke. 2016. »Landwirtschaft und Ernährung.« In *Handbuch Umweltethik*, herausgegeben von Konrad Ott, Jan Diercks und Lieske Vogel-Kleschin: 247–256. Stuttgart: J. B. Metzler.
- von Hippel, Robert. 1891. *Die Tierquälerei in der Strafgesetzgebung des In- und Auslandes, historisch, dogmatisch und kritisch dargestellt, nebst Vorschlägen zur Abänderung des Reichsrechts*. Berlin: Otto Liebmann.
- WTG (Welttierschutzgesellschaft e.V.). »Die ›Fünf Freiheiten‹ der Tiere. Kriterien für weltweites Tierwohl.« Zugriff am 10. November 2021. <https://welttierschutz.org/themen/tierwohl-in-die-agenda-2030/die-fuenf-freiheiten-der-tiere/>.
- WBA (Wissenschaftlicher Beirat für Agrarpolitik beim Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft). 2015. »Wege zu einer gesellschaftlich akzeptierten Nutztierhaltung.« *Berichte über Landwirtschaft* 93.
- Würbel, Hanno. 2007. »Biologische Grundlagen zum ethischen Tiererschutz«, In *Tierrechte. Eine interdisziplinäre Herausforderung*, herausgegeben von Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik: 11–30. Erlangen: Harald Fischer.
- Zager, Werner. 2021. *Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Am Beispiel der artgerechten Tierhaltung und der ökologischen Landwirtschaft*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Wenn Maschinen trügen

Ethische Dimensionen von Scheinelementen in robotischen Systemen

Robert Ranisch und Leonie N. Bossert

Einleitung

Technologische Entwicklungen im Bereich der künstlichen Intelligenz (KI) und Robotik haben in jüngster Zeit zur Ausdifferenzierung neuer Bereichsethiken geführt. So wird mittlerweile von einer »KI-Ethik«, »Roboethik« oder auch »Maschinenethik« gesprochen. Neben den kanonischen Fragen der etablierten Bereichsethiken (z. B. der Folgen für die Selbstbestimmung, mögliche Schädigungspotenziale oder Gerechtigkeitsüberlegungen) stellen Mensch-Maschine-Interaktionen und die damit einhergehenden ethischen Aspekte einen Fokus dieser laufenden Diskussionen dar. Hierbei werden insbesondere auch die möglichen Täuschungen durch Roboter intensiv diskutiert.

Dieser Beitrag untersucht eine besondere Form von (potenziellen) Täuschung durch Roboter, die sich durch sogenannte Scheinelemente in entsprechenden Systemen ergeben kann (Abschnitt 2). Diese finden beispielsweise in der Altenpflege oder der tiergestützten Unterhaltungsindustrie Einsatz (Abschnitt 3). Entgegen einer pauschalen Ablehnung derartiger Täuschungselemente wird eine unterscheidungssensible Analyse vorgeschlagen, die vier ethische Dimensionen umfasst (Abschnitt 4).

Täuschung durch robotische Systeme

Aspekte der Täuschung durch robotische Systeme bzw. Roboter¹ werden in der ethischen Literatur vielfach debattiert (für viele: Matthias 2015; Sharkey und Sharkey 2021), häufig verbunden mit der normativen Forderung, dass diese möglichst zu vermeiden seien (Boden et al. 2017). Simulationen

¹ Wir verwenden die beiden Begriffe in diesem Beitrag synonym.

treten dabei in unterschiedlichen Kontexten der Mensch-Maschinen-Interaktion auf und reichen von vernachlässigbaren bis hin zu schwerwiegenden Täuschungen. So können die »Augen« eines humanoiden Roboters ein freundliches Designelement darstellen und Lebendigkeit suggerieren. Sie können aber auch Kameras kaschieren, die Nutzer*innen unbemerkt aufzeichnen.

John Danaher (2020) unterscheidet drei Formen der Täuschung, die in der Interaktion mit robotischen Systemen auftreten können: Erstens kann ein System über Fakten in der Welt trügen, z. B. wenn Informationen nicht der Realität entsprechen. Hierzu kann beispielsweise der »Scam« gerechnet werden (»Sie haben eine Playstation gewonnen. Klicken Sie hier...«). Zweitens kann ein System über bestimmte Fähigkeiten verfügen, welche aber zugleich verschleiert oder verborgen werden. Eine solche Täuschung besteht etwa, wenn ein Roboter unbemerkt Audio- und Videoaufnahmen macht, obwohl das System vorgibt, deaktiviert zu sein. Drittens spricht Danaher von einer Täuschung eigener Art, wenn durch ein robotisches System suggeriert wird, dieses verfüge über bestimmte Fähigkeiten oder (mentale) Zustände, die es nicht besitzt. Kichert ein Roboter bei Berührung, mag eine derartige Täuschung vorliegen. Denn Roboter sind nicht kitzelig.

Im Folgenden fokussieren wir auf die dritte Form von Täuschung, die mit dem Phänomen von sogenannten *Scheinelementen* in Verbindung steht (zum Verhältnis von »Schein« und »Täuschung«: Graf-Wäspe 2016). Diese haben insbesondere im Bereich der sozialen Robotik Aufmerksamkeit erfahren, üblicherweise mit der Sorge verbunden, dass Maschinen ihre menschlichen Interaktionspartner in die Irre führen könnten und dies in einem bestimmten Sinne moralisch problematisch sei. Daneben lassen sich aber auch Scheinelemente in robotischen Systemen denken, die zumindest *prima facie* akzeptable oder wünschenswerte Folgen haben. So wird Begleitrobotern (»Companions«) nachgesagt, dass sie aufgrund der von ihnen simulierten Interaktion z. B. für Kinder oder ältere Personen Freude, Zuwendung oder auch Trost spenden können. Wie wir im Folgenden weiter ausführen, können aber auch solche wohlwollende Scheinelemente moralische Herausforderungen bergen.

Scheinelemente von sozialen Robotern

Der Begriff »soziale Robotik« unterliegt einigen Unschärfen und eine einheitliche Definition ist nicht in Sicht (Bendel 2021). Gemäß der verbreiteten Begriffsverwendung zählen hierzu mindestens robotische Systeme, die eine soziale Interaktion imitieren (etwa durch Reaktion, Kommunikation, Verhalten etc.) und/oder qua Design eine gewisse Nähe zu lebendigen Entitäten suggerieren (Sharkey und Sharkey 2021, 309). Soziale Roboter können in menschen- oder tierähnlicher Gestalt auftreten oder gänzlich als »soziales« Artefakt erscheinen. Sie können interagieren, Emotionen anregen und das menschliche Gegenüber zuweilen vergessen lassen, einer Maschine zu begegnen. In diesem Sinne sind Scheinelemente für soziale Roboter ein konstitutives Merkmal (Haltaufderheide 2022). Im Kontrast dazu stehen beispielsweise Industrieroboter, die bestimmte physische Aufgaben erfüllen.

Soziale Roboter finden in verschiedenen Kontexten Anwendung: Sie können zu reinen Unterhaltungszwecken dienen oder auch in Medizin, Pflege oder im Bildungswesen Anwendung finden (für viele Brand, Bossert und Potthast 2023). Einige Aufmerksamkeit haben in jüngerer Zeit sogenannte Sexroboter erfahren (Danaher und McArthur 2017), die verschiedene sexuelle Bedürfnisse befriedigen sollen. Im folgenden Fokussieren wir auf zwei Anwendungsfeldern: den Einsatz von sozialen Robotern in Pflegeeinrichtung sowie in Tierparks.

Roboter in der Pflege älterer Personen | Aufgrund des demografischen Wandels sowie des Fachkräftemangels werden vielfach die Potenziale von Robotern in der Pflege älterer Menschen erwogen. Neben Assistenzsystemen z. B. für Trage- oder Bringdienste sowie Monitoringsystemen sollen einige Maschinen vorrangig soziale oder emotionale Bedürfnisse erfüllen. Zu den bekanntesten sozialen Robotern gehören die Plüschrobbe »Paro« oder die Humanoiden »Pepper« und »NAO«. Gerade menschenähnliche Maschinen eignen sich u. a. für Aktivierungs-, Gymnastik-, oder Rehabilitationsübungen. Sie können aber auch (begrenzt) auf ihr Gegenüber reagieren sowie durch Haptik, Bewegung und Geräusche emotionale Wirkungen auf die Nutzer*innen zeitigen.

Der Einsatz derartiger Systeme mit Scheinelementen wird kontrovers diskutiert. Auf der einen Seite werden positive Effekte auf die zu Pflegenden hervorgehoben. Scheinelemente hätten eine wünschenswerte Wirkung

auf Lebensqualität oder Wohlbefinden. Auf der anderen Seite steht der Vorwurf einer illegitimen Täuschung, einer Entfremdung der Nutzer*innen von der Wirklichkeit, einer Entmenschlichung durch robotische Substitute anstelle »echter« Zuwendung, möglichen Würdeverletzung, Instrumentalisierung oder Infantilisierung (Pareto Boada, Román Maestre und Torras Genís 2021). Diese Vorwürfe potenzieren sich beim Einsatz robotischer Scheinelemente in der Pflege von Menschen mit Demenz. Hier wird befürchtet, dass diese aufgrund ihrer kognitiven Fähigkeiten (zuweilen) nicht in der Lage sind, den Schein der Roboter zu durchschauen und damit vollständig einer Täuschung preisgegeben zu sein.

Roboter zur Substitution lebender Tiere in Tierparks | Ein weiteres Beispiel für Roboter, die mit Menschen interagieren, und für die Scheinelemente konstitutiv sind, sind zoomorphe Roboter-Delfine.² Diese sollen in der Unterhaltungsindustrie eingesetzt werden, um lebendige Delfine nicht mehr länger in Gefangenschaft zu halten, ohne auf Delfin-Shows verzichten zu müssen. Das Scheinelement birgt entsprechend einen *prima facie* wünschenswerten Effekt: Es soll dem Tierwohl dienen und zugleich Begeisterung und Faszination für die Tiere wecken.³

Der Einsatz dieser »Robo-Flipper« als Supplement für lebendige Delfine erspart letzteren ein Leben in Gefangenschaft, welches mit unterschiedlichen Formen von Leid und Stress einhergeht. Auch auf Seiten der menschlichen Zuschauer*innen scheinen durch derlei Unterhaltungsprogramme keine Nachteile zu entstehen. Aufgrund vorliegender Transparenz findet keine gezielte Irreführung statt, die maschinelle Konstitution des Delfins ist bekannt – sie wird als Tierwohlmaßnahme aktiv beworben. Ebenso wenig kann ein Verlust an Reziprozität oder Authentizität in der Begegnung mit robotischen Delfinen beklagt werden, erweist sich doch auch die Interaktion mit in Gefangenschaft gehaltenen Delfinen ebenfalls als artifiziell.

² Entwickelt z. B. von der Firma Edge Innovations, vgl. <https://www.edgedolphinspirit.com/> (abgerufen am 22. November 2022).

³ Inwieweit das Genießen solcher Formen tiergestützter Unterhaltungsindustrie als moralisch wünschenswert zu beurteilen ist, ist strittig (kritisch hierzu: Wild 2014).

Diskussion

Robotische Systeme in der Pflege sowie in Tierparks können angewandt werden, um moralisch wünschenswerte Zustände zu realisieren: Eine Unterhaltungsindustrie ohne Tierleid sowie eine Pflege mit menschengerechter Technologie. Beide Felder zeigen zugleich flagrante Unterschiede, beginnend bei der Zielgruppe, dem Einsatzgebiet (Gesundheitssektor vs. Unterhaltungsindustrie) bis hin zum Grad der Durchschaubarkeit der jeweiligen Scheinelemente. Gerade aufgrund dieser Differenzen eignen sich beide Beispiele zur Kartierung der verschiedenen Schichten, die bei der ethischen Bewertung von Scheinelementen in robotischen Systemen zu berücksichtigen sind.

In gegenwärtigen Diskussionen um Scheinelemente stellt der Aspekt einer möglichen *Täuschungsabsicht* eine zentrale Bewertungsdimension dar. Vertreter*innen eines engen Begriffs halten die Intentionen einer Täuschung oder zumindest deren willentliche Inkaufnahme (z. B. durch die Kreateur*innen der Systeme) für eine notwendige Bedingung, damit eine problematische Täuschung vorliegt (Collins 2017). Befürworter*innen eines weiten Verständnisses sehen entsprechende Intentionen nicht als notwendig, um trotzdem von einer relevanten Täuschung durch robotische Systeme zu sprechen (Sharkey und Sharkey 2021). Im Falle der zoomorphen Roboter in Vergnügungsparks lässt sich demnach konstatieren, dass entsprechende Systeme mit Scheinelementen unverdächtig wären, solange deren artifizieller Charakter luzide ist. Bei robotischen Systeme in der Pflege dagegen scheint ein Täuschungspotential durch robotische Systeme zumindest in Kauf genommen, selbst wenn es nicht intendiert sein mag (Haltaufderheide et al. 2023).

Auch im Falle einer intendierten (oder hingenommenen) Täuschung können Scheinelemente aber kaum *per se* als problematisch gelten. Simulationen oder auch Illusionen können ebenfalls einem reinen Unterhaltungszweck dienen, ähnlich wie in Theater, Film oder Magie-Shows. Vielmehr sind für eine Bewertung von Scheinelemente die *Folgen* auf Rezipient*innen wesentlich, also beispielsweise die Effekte auf die mit Robotern Interagierenden oder die Gesellschaft im Ganzen. Eine weitere Bewertungsdimension stellt demnach das Wohlergehen der Betroffenen dar: Führt die Nutzung von sozialen Robotern zu einem Mehr an Lebensqualität? Oder entstehen hier problematische Abhängigkeiten oder gar Schäden für die

Nutzer*innen? Über das Wohlergehen hinaus, gilt epistemischen Effekten ein Augenmerk. Wenn mittels Scheinelementen bestimmte Fähigkeiten oder Kompetenzen von Robotern vorgegaukelt werden, kann dies zu einer Überschätzung der Funktionsfähigkeit von Maschinen führen – etwa, wenn diese für adäquate Substitute von Pflegekräften gehalten werden (Sharkey und Sharkey 2021).

Derartige Folgenbewertungen der Mensch-Maschinen-Interaktion stehen im Fall der sozialen Robotik vor Schwierigkeiten. Denn auch wenn entsprechende Systeme beliebter Gegenstand ethischer Spekulationen sind, haben sie bislang nicht in der Breite Einzug gehalten. Robotische Substitute für im Zoo gehaltene Tiere sind singuläre Pilotprojekt oder haben den Charakter von Prototypen. Im Bereich der Pflegerobotik gibt es zwar seit Jahrzehnten entsprechende Systeme, jedoch sind Einrichtungen, die dauerhaft und systematische auf den Einsatz von Assistenzsystemen setzen, wohl nicht existent.

Zugleich zeigen die vorhandenen Studien aus dem Bereich der Pflegerobotik ein differenziertes Bild. Untersuchungen legen mitunter positive Effekte auf das Wohlbefinden von zu Pflegenden nahe, zugleich scheint das Verhalten der Nutzer*innen die Sorgen vor Täuschungen durch robotische Systeme zu bekräftigen. Wie Haltaufderheide et al. (2023) in einer Übersichtsarbeit herausstellen, offenbart sich hier allerdings eine komplexere Dynamik: Selbst, wenn Roboter in einer Weise behandelt werden, als seien sie lebendige Interaktionspartner, scheinen sich Nutzer*innen bisweilen lediglich einem Schein hinzugeben. Matthias (2015, 189) spricht in diesem Zusammenhang vom »will to be deceived«. Personen können authentische Interaktionen mit einem Roboter verfolgen und ohne Dissonanzen zugleich den artifiziellen Charakter der Maschine anerkennen.

Haltaufderheide (2021) eröffnet damit eine dritte, ethisch relevante Dimension: die *Kompetenz*. Die Bewertung von sozialen Robotern hängt demnach auch davon ab, ob die Nutzer*innen Scheinelemente prinzipiell als solche erkennen und selbstbestimmt entscheiden können, ob sie sich entsprechenden Interaktionsformen hingeben wollen oder nicht. Entsprechend müsste nicht nur der Einsatz von sozialen Robotern bei Personen mit Demenzerkrankungen als besonderes problematisch gelten, sondern auch bei technisch nicht versierten Nutzer*innen. Dies gilt zumindest dann, wenn Begegnungen mit Maschinen nicht nur zufällig oder einmalig

erfolgen, sondern – wie im Kontext der Altenpflege angedacht – zur täglichen Versorgungspraxis werden könnte. Die Begegnung mit als Maschine gekennzeichneten Tier-Substituten scheint wiederum unproblematisch. Es bedarf kaum spezifischer Kompetenz, den Schein zu durchschauen und selbst im Fall mangelnder Technologie-*Literacy* (z. B. bei Kleinkindern) wäre die Irreführung durch Maschinen wohl allenfalls ein punktuelles Erlebnis.

Selbst wenn Scheinelemente keine erwartbare Täuschung bewirken und sogar vorteilhafte Wirkungen für die Betroffenen aus der Interaktion entspringen können, mögen sich in der Manifestation eines robotischen Systems bzw. seiner Anwendungskontexte fragwürdige Werte ausdrücken. Ein entsprechendes Beispiel liefert die Kontroverse um Sexroboter. Während einige diese um technische Scheinelemente erweiterte Gummipuppen für unbedenklich erachten, erheben anderen die Bedenken, dass sie problematische Normen transportieren – Vorstellungen einer einseitigen und stets disponiblen sexuellen Befriedigung oder auch sexistischer Darstellung des (häufig weiblichen) Körpers. Im Zentrum der Sorge steht eine als fraglich empfundene *Symbolik*, die sich im robotischen System bzw. den angewandten Scheinelementen ausdrückt. Über die reine Darstellungsform hinaus, wird typischerweise auch eine problematische Wirkung der entsprechenden Symboliken befürchtet (Danaher 2017), etwa in Form einer Verstärkung von Stereotypen.

Entsprechende Bedenken gegen Sexroboter lassen sich auf andere Systeme übertragen: So wird im Anwendungsfeld der Pflegerobotik die Verwendung von stereotypen Gendermerkmalen bei Maschinen kritisch untersucht (Weßel, Ellerich-Groppe und Schweda 2021). In ähnlicher Weise kann der Einsatz von zoomorphen Robotern in Tierparks den Verdacht erwecken, ein problematisches Mensch-Tier-Verhältnis auszudrücken, indem suggeriert wird, es sei per se ethisch zulässig, Tiere zu Unterhaltungszwecken zu nutzen. Trotz einer Reduktion delfinischen Leids, kann der Einsatz von Roboter-Delfinen eine Sicht auf Tiere reproduzieren, wonach deren basale Bedürfnisse luxus-orientierten Interessen von Menschen untergeordnet werden. Es wird wiederum eine Symbolik perpetuiert, die innerhalb der Tierethik intensiv kritisiert wird (jüngst: Crary und Gruen 2022).

Konklusion und Ausblick

Soziale Roboter sind durch Scheinelemente gekennzeichnet. Entsprechende Systeme werden aufgrund ihres Täuschungspotenzials kritisch diskutiert, sie können aber auch moralisch wünschenswerte Effekte mit sich bringen. Wir haben vier ethisch relevante Dimensionen bei der Bewertung von Scheinelementen identifiziert: 1) die Täuschungsabsicht, 2) Folgen für Betroffene und die Gesellschaft, 3) Nutzer*innen-Kompetenz, sowie 4) miteinhergehende Symbolik. Diese Dimensionen erlauben eine unterscheidungssensible Bewertung von robotischen Anwendungen. Jede Dimension gibt für sich genommen keinen hinreichenden Grund für oder gegen den Einsatz entsprechender Technologien, sondern sollte vielmehr bei einer verantwortungsvollen Entwicklung und Implementierung bedacht werden.

Zugleich zeigt die Untersuchung eine Lücke in der gegenwärtigen Diskussion: Eine konklusive Urteilsbildung in der anwendungsorientierten Ethik muss durch sozial-empirische Daten gestützt sein (Potthast 2010), die bislang weitgehend fehlen. Dies gilt insbesondere für die folgenorientierten und symbolischen Einwände gegen den Gebrauch von Scheinelemente. So bedarf es weitere Untersuchungen, inwieweit beispielsweise Scheinelemente von Pflegerobotern tatsächlich eine Täuschung erzeugen können und wie diese auf das Wohl der Betroffenen Einfluss nimmt. Zugleich müssen Bedenken hinsichtlich einer problematischen Symbolik und damit verbundener Wirkungen – wie u. a. im Fall der maschinellen Delfine befürchtet – einer empirischen Prüfung standhalten.

Literatur

- Bendel, Oliver. 2021. »Die fünf Dimensionen sozialer Roboter.« In *Soziale Roboter. Technikwissenschaftliche, wirtschaftswissenschaftliche, philosophische, psychologische und soziologische Grundlagen*, herausgegeben von Oliver Bendel, 3–20. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
https://doi.org/10.1007/978-3-658-31114-8_1.
- Brand, Cordula, Leonie N. Bossert und Thomas Potthast. 2023. »Empathic machines? Ethical challenges of affective computing from a Sustainable Development perspective.« In *Social Robotics and the good life. The normative side of forming emotional bonds with robots*,

- herausgegeben von Janina Loh und Wulf Loh, 157–177. Bielefeld: transcript.
- Boden, Margaret, Joanna Bryson, Darwin Caldwell, Kerstin Dautenhahn, Lilian Edwards, Sarah Kember, Paul Newman et al. 2017. »Principles of robotics. Regulating robots in the real world.« *Connection Science* 29 (2): 124–129. <https://doi.org/10.1080/09540091.2016.1271400>.
- Collins, Emily C. 2017. »Vulnerable users. Deceptive robotics.« *Connection Science* 29 (3): 223–229. <https://doi.org/10.1080/09540091.2016.1274959>.
- Crary, Alice und Lori Gruen. 2022. *Animal crisis. A New Critical Theory*. Cambridge und Medford: Polity.
- Danaher, John. 2017. »The Symbolic-Consequences argument in the sex robot debate.« In *Robot sex. Social and ethical implications*, herausgegeben von John Danaher und Neil McArthur, 103–131. Cambridge: MIT Press.
- Danaher, John und Neil McArthur, Hrsg. 2017. *Robot sex. Social and ethical implications*. Cambridge: MIT.
- Danaher, John. 2020. »Robot betrayal. A guide to the ethics of robotic deception.« *Ethics and Information Technology* 22 (2): 117–128. <https://doi.org/10.1007/s10676-019-09520-3>.
- Graf-Wäspe, Janine. 2016. »The real Truman Show? Über die Legitimität von Schein-Elementen in der Betreuung von Menschen mit Demenz.« *Ethik in der Medizin* 28 (1): 5–19. <https://doi.org/10.1007/s00481-015-0377-1>.
- Haltaufderheide, Joschka. 2022. »A ghost in the shell? Philosophische Überlegungen zur Verwendung von Scheinelementen als Bestandteil sozialer Assistenzsysteme.« In *Digitalisierung der Pflege. Interdisziplinäre Perspektiven auf digitale Transformationen in der pflegerischen Praxis*, herausgegeben von Giovanni Rubeis, Kris Vera Hartmann und Nadia Primc, 211–226. Göttingen: V&R unipress. <https://doi.org/10.14220/9783737014793.211>.
- Haltaufderheide, Joschka, Annika Lucht, Christoph Strünck und Jochen Vollmann. 2023. »Socially assistive devices in healthcare. A systematic review of empirical evidence from an ethical perspective.« *Science and Engineering Ethics* 29 (1): 5. <https://doi.org/10.1007/s11948-022-00419-9>.

- Matthias, Andreas. 2015. »Robot lies in Health Care. When is deception morally permissible?« *Kennedy Institute of Ethics Journal* 25 (2): 169–162. <https://doi.org/10.1353/ken.2015.0007>.
- Pareto Boada, Júlia Pareto, Begoña Román Maestre und Carme Torras Genís. 2021. »The ethical issues of Social Assistive Robotics. A critical literature review.« *Technology in Society* 67: 101726. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2021.101726>.
- Potthast, Thomas. 2010. »Epistemisch-moralische Hybride und das Problem interdisziplinärer Urteilsbildung.« In *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*, herausgegeben von Michael Jungert, Elsa Romfeld, Thomas Sukopp und Uwe Voigt, 173–191. Darmstadt: WBG.
- Sharkey, Amanda und Noel Sharkey. 2021. »We need to talk about deception in Social Robotics!« *Ethics and Information Technology* 23 (3): 309–316. <https://doi.org/10.1007/s10676-020-09573-9>.
- Weßel, Merle, Niklas Ellerich-Groppe und Mark Schweda. 2021. »Gender Stereotyping of robotic systems in eldercare. An exploratory analysis of ethical problems and possible solutions.« *International Journal of Social Robotics*. <https://doi.org/10.1007/s12369-021-00854-x>.
- Wild, Markus. 2014 »Zoos. Besuchen oder nicht besuchen?« *TIERethik* 9 (2): 71–87.

Biometrie und Selbstbestimmung

Das Natürliche in digitalen Technologien

Jessica Heesen

Einleitung

»Ethik in den Biowissenschaften« und der Forschungsbereich »Natur und Nachhaltige Entwicklung« am Ethikzentrum der Universität Tübingen sind fest mit dem Namen Thomas Potthast verbunden. Was liegt näher, als für diesen festlichen Anlass nach dem Zusammenhang zwischen den Biowissenschaften zu meinem Forschungskontext zu fragen? Wo steckt also das »Bio« in der Medien- und Informationsethik? Dabei soll die Frage nicht beim »Bio« stecken bleiben und auch nicht das technikwissenschaftliche Feld der Bioinformatik beschreiben, sondern allgemein auf die Suche nach dem Natürlichen in digitalen Technologien ausgeweitet werden, um am Ende auf das *bios* und die Biometrie als Vermessung des menschlichen Körpers in einer Ethik digitalisierter Handlungswelten zu kommen.

Digitale Techniken beziehen sich auf Natur in einem direkten Sinne, wenn es zum Beispiel um die Forschung für eine nachhaltige und ressourcenschonenden Nutzung von Informationstechniken oder Künstlicher Intelligenz geht. Gleichzeitig wird »das Natürliche« durch Informationstechniken simuliert, um ihre möglichst intuitive oder auch authentische Nutzungsweise zu unterstützen. Eine menschenzentrierte und nutzungsfreundliche Technik ist hier gleichbedeutend mit einer »natürlichen« Technik. An diesen Begriff von »Natürlichkeit« knüpfen in der Technikphilosophie anthropologische Diskussionen über die technische Natur des Menschen an, die im Verlauf des Textes aber nur angerissen werden können.

Die biometrischen Daten nun, die für Plattformökonomie wie auch Sicherheitskontexte von großer Bedeutung sind, sind die Festschreibung des menschlichen *bios* in digitalen Handlungskontexten und Datenbanken, die das Individuelle und Einzigartige jedes Menschen repräsentieren, als digitales Datum aber gleichzeitig beliebig oft reproduzierbar und nutzbar ist.

Attribute des Natürlichen in digitalen Technologien

Informationstechniken sind in den meisten modernen Gesellschaften ein alltäglicher Bestandteil menschlicher Lebenswelten und der hiermit verbundenen Praktiken. Im Sinne der Selbstverständlichkeit ihrer Nutzung sind sie eine »natürliche« Orientierungshilfe, stete Begleitung und Unterstützung im Alltag und in Arbeitsprozessen. Diese selbstverständliche Integration von Informationstechniken ist auch mit dem Begriff der Digitalisierung angesprochen und meint die Ersetzung oder Umwandlung von Alltagspraktiken oder Gegenständen (wie z. B. die Ersetzung einer Landkarte durch ein Navigationsgerät) in Vorgänge, die digital kompatibel und steuerungsfähig sind. Zugleich sind digitale Techniken aber auch Teil der »echten« natürlichen Umwelt zum Beispiel durch Sensoren oder andere *Mittel zur Erfassung und gegebenenfalls dem Schutz von Natur* wie etwa durch das Tracking von Tieren oder der Auswertung und Prognose von Klimadaten. Darüber hinaus stehen digitale Techniken über Fragen der *nachhaltigen, ressourcenschonenden Nutzung von Informationstechniken* in einem Zusammenhang mit Natur.

Die Frage nach dem Natürlichen lässt sich aber auch zur Gestaltung digitaler Techniken als solche hinwenden. Hier ist in einer ersten Annäherung die Beobachtung zu machen, *dass Technologien selbst als »natürlich« in Erscheinung* treten – ein solcher Zugang wurde bereits über die Erwähnung der selbstverständlichen Integration von Informationstechniken in den menschlichen Alltag angesprochen. Nun ist eine selbstverständliche Nutzung von Informationstechnik trotz der begrifflichen Nähe nicht identisch mit Fragen nach dem Natürlichen. Trotzdem gibt es hier Bezugspunkte wie etwa anthropologische Betrachtungsweisen, die Technik als gleichsam zweite Natur des Menschen bestimmen (z. B. Gehlen 2009; McLuhan 1970), und in denen die Selbstverständlichkeit der Techniknutzung Ausdruck seiner natürlichen Angewiesenheit auf technische Hilfsmittel ist.

Gleichzeitig sind in der digitalen Kommunikation zahlreiche Attribute des »Natürlichen« zu finden, die ihr bewusst oder unbewusst eine Form geben, die sie als natürlich erscheinen lässt. Für eine solche Naturalisierung des Technischen ist es charakteristisch, die technischen Eigenschaften eines Artefakts aus dem Bewusstsein verschwinden zu lassen. Gelingen kann das einerseits durch eine Miniaturisierung von Anwendungen, so dass sie nicht

unmittelbar als »Apparate« in Erscheinung treten. Oder durch die Gestaltung einer intuitiven und menschenzentrierten Mensch-Computer-Interaktion, die es den Nutzerinnen und Nutzern ermöglicht, mit einem informationstechnischen System ähnlich wie mit einer Person zu interagieren. Besonders hervorzuheben sind hier Sprachassistenzsysteme und Gestenerkennung, die Nutzerinterfaces, die durch Wischgesten oder per *Click* funktionieren, ablösen.

Mark Weiser, einer der frühen Stimmen für das *Ubiquitous Computing* als integriertem und unsichtbarem Assistenzsystem, fasst diese Formen der Naturalisierung in anschauliche Worte:

Machines that fit the human environment, instead of forcing humans to enter theirs, will make using a computer as refreshing as taking a walk in the woods. (Weiser 1991)

Die digitalisierte Umgebung erscheint so als eine gleichsam natürliche Umwelt. Sie steht in einer Reihe von Entwicklungen, die Bruno Latour Hybriden nennt und die auf einer Synthese zwischen Technik und Natur beruhen:

Emblematische Gestalten [für Hybriden] sind der Embryo im Reagenzglas, der Aids-Virus, das Ozonloch, der Roboter usw. Das Ensemble der Praktiken, innerhalb dessen diese Hybriden fabriziert werden, lässt sich mit den herkömmlichen theoretischen Unterscheidungen nicht begreifen: Sie sind gleichzeitig real wie die Natur, erzählt wie der Diskurs, sozial wie Gesellschaftliches. (Latour 1995, 13)

Losgelöst von dieser Betrachtung des Natürlichen in seiner Präformation durch eine technische Kultur, die so ähnlich auch im Konzept des Anthropozäns (Ellis 2018) ausgeführt wird, geht es in der Mensch-Computer-Interaktion vorrangig um den Zweck einer nutzungsfreundlichen Gestaltung durch intuitive Bedienungsoptionen, den Anschluss an übliche »natürliche« Erfahrungsmuster und ein attraktives Design der Anwendungen. Entsprechend fallen gerade im Bereich der Robotik die Anstrengungen zu einer Anthropomorphisierung von Technik ins Auge. Dabei stehen nicht nur die

praktischen Fähigkeiten der technischen Artefakte im Vordergrund, sondern in Bezug auf humanoide Roboter und Avatare auch die menschenähnliche Gestalt und die Imitation eines vermeintlichen Selbstbewusstseins, das sich z. B. im Ausdruck von Gefühlen zeigen soll. Insgesamt kann man auch vor diesem Hintergrund von einer zunehmenden Auflösung der Grenzen zwischen Mensch und Technik beziehungsweise Natur und Technik sprechen.

Ein wiederum anderer Aspekt von »Natürlichkeit« im Digitalen wird durch das Konzept der Authentizität in den Sozialen Medien angesprochen. Eine Vielzahl von digitalen Medienangeboten bedient sich Mitteln zur Erzeugung von »Authentizität«. Dazu gehören Bildkommunikation, Echtzeitkommunikation und auch die Behandlung von Alltagsthemen. Kommunikation im Internet und insbesondere den Sozialen Medien suggeriert einen starken Realitätsbezug und lässt häufig die mediale Formung der Kommunikationsbedingungen einschließlich Selektions- und Inszenierungskriterien vergessen. Die interaktiven Möglichkeiten und die individuelle Ansprechbarkeit anderer Nutzer*innen lassen das Medium unabhängig und unmittelbar wirken. Aus der Vorstellung von ungefilterter Kommunikation und aktiven Teilhabemöglichkeiten ergibt sich hier der Anschein von Authentizität. Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Bildern und Filmen, die sich in der steten Zunahme des *visual content* in der Internetkommunikation spiegelt. Amateurvideos und »zufällige« Aufnahmen über Handycameras, die einen großen Anteil der Inhalte im Internet ausmachen, lassen ebenso einen Eindruck von Unmittelbarkeit entstehen. Die Rezipient*innen fühlen sich oft als Augenzeugen, ohne sich der Selektivität des Gezeigten bewusst zu sein. Eine zusätzliche Entschlüsselung wie beim Lesen scheint nicht erforderlich zu sein. Umso mehr wirkt die Suggestivkraft des Bildes auf die Authentizitätsvorstellung, wenn es spontan entstanden und/oder individuell verbreitet ist, wie bei vielen Internetvideos der Fall. Gesteigert wird dieser Prozess noch, wenn Videos, Bilder und Nachrichten »eins zu eins«, also unmittelbar in Echtzeit, übertragen werden.

Neben den verschiedenen genannten Bezügen des Natürlichen zu digitalen Techniken, also 1. die Nutzung von Informationstechniken zur Erfassung der Natur, 2. die Nutzung von digitalen Technologien als Beitrag zu nachhaltiger Entwicklung und Naturschutz, 3. die Naturalisierung des

Technischen durch Anleihen an die natürliche menschliche Interaktion und ihre Integration in Alltagskultur und -handeln, fehlt eine zentrale Betrachtungsweise. Genannt ist an dieser Stelle noch nicht der Umgang mit dem natürlichen Körper des Menschen in digitalen Technologien. Auf diesen Aspekt der Biometrie – also wörtlich der Vermessung und Analyse des Lebendigen – wird im Folgenden ausführlicher eingegangen.

Biometrie

Während sich die oben genannten Referenzen auf das Natürliche in digitalen Medien teils nur abstrakt mit dem Natürlichen in Verbindung stehen, gibt es einen Verknüpfungsbereich von *bios* und Digitaltechnik, in dem es tatsächlich um die natürliche und einzigartige Erscheinungsform menschlichen Lebens geht. Das ist die Erfassung biometrischer Daten in Form von biometrischer Fernidentifizierung (Videoüberwachung mit Unterstützung von Künstlicher Intelligenz), Fingerabdrücken, Irisscans, Stimme und Gesichtserkennung für Zugangskontrollen, Emotionserkennung, Persönlichkeitsbewertungen oder einfach zum Beispiel die Werbung für Hautcremes (Amnesty International 2022; Baulig 2022; Sloane, Moss und Chowdhury 2021).

Die aktuelle Motivation für die Nutzung biometrischer Daten kommt stark aus der Plattformökonomie und ihren kommerziellen Dienstleistungen. Sie wird jedoch gleichzeitig für im weitesten Sinne politische Zwecke vorangetrieben wie Sicherheit und Kriminalitätsbekämpfung oder als Authentifizierungsmöglichkeit von Seiten der Behörden. Daneben sind biometrische Daten ein bedeutendes Feld medizinischer Forschung und Diagnose (*medical biometrics*).

Die überwiegende öffentliche Aufmerksamkeit wird zurzeit der biometrischen Datenerfassung durch eine intelligente Videoüberwachung zuteil. Hier wie auch in Bezug auf die Erfassung von biometrischen Daten durch Polizei und Grenzschutzbehörden zeigt sich jedoch ein ambivalentes Erscheinungsbild. Die Erfassung biometrischer Daten in Form von Kameraüberwachung oder Kontrollen mittels biometrischer Scans können zu mehr Sicherheit führen, aber auch zu ungerechtfertigter oder nutzloser Überwachung, Missbrauch und Diskriminierung (Ajana 2019; Heesen 2023).

Trotz der vielfältigen Möglichkeiten zur Erfassung biometrischer Daten durch Sicherheitsbehörden oder im Rahmen von Dienstleistungen der Plattformökonomie, wird die Online-Kommunikation von libertärer Seite häufig mit einem Freiheitsversprechen in Verbindung gebracht, das vor allem aus den Möglichkeiten zu anonymer Kommunikation und ihrer Unabhängigkeit vom körperlichen Erscheinungsbild abgeleitet wird. Dieser Zugang entspricht den Erwartungen an eine freie und gerechte Kommunikation, die mit der Etablierung der Internetnutzung für die breite Allgemeinheit ab Mitte der 1990er Jahre verbunden war (Barlow 1996). Internetkommunikation ist in diesem Sinne losgelöst von der leiblichen Existenz der Nutzer*innen (*disembodiment*) und demzufolge nicht mit Vorurteilen und strukturellen Benachteiligungen in Verbindung zu bringen. Individuelle Freiheit im Internet wird dabei häufig als Freiheit von körperlichen Erscheinungsformen sowie generell lebensweltlichen und institutionellen Beschränkungen interpretiert. Dazu gehört die Freiheit von nationalstaatlichen Grenzen ebenso wie die Freiheit zur Erschaffung anonymer oder pseudonymer Identitäten (Heesen 2016).

Der Ansatz, Identitäten losgelöst von allen Kontexten zu konzipieren, bezieht sich jedoch auf ein Menschenbild, das in vielen zeitgenössischen philosophischen Ansätzen kritisiert wird (etwa Kritische Theorie, feministische Philosophie, Neoaristotelismus, Poststrukturalismus oder Neuer Materialismus). Im Vordergrund dieser Kritik steht die Missachtung der Wechselverhältnisse und Interaktionen, die notwendig zum Aufbau von Identitäten beitragen zu Gunsten des Idealbilds eines machtvollen autonomen Subjekts, das sich von den eigenen Bedingungskontexten wie soziale Beziehungen, kulturelle Normvorstellungen, Körper und Natur freispricht. Auch für den digitalen Raum trifft jedoch zu, dass digitale Identitäten allein schon auf physischer Ebene immer von Netzinfrastruktur und Stromversorgung abhängig bleiben. Aber auch die sozialen und räumlichen Kontexte bleiben bestimmend für personale Identitäten in der Online-Kommunikation – und sei es nur durch die Negation eben dieser »realen« Identität in einem neuen virtuellen Erscheinungsbild (Kruzan und Won 2019; Huang, Kumar und Hu 2021). Darüber hinaus zeigt die stetige Zunahme von Bildern, Videos, Icons sowie Avataren (und in Zukunft gegebenenfalls einem »Metaversum«) als künstlichen Repräsentationen von Körpern in der Internetkommunikation das anhaltende Bedürfnis des Menschen, sich

nicht nur anhand von gesprochener und geschriebener Sprache zu orientieren und zu verständigen.

Abgesehen davon kann für die Netzkommunikation wie auch allgemein für digitale Dienste beobachtet werden, dass Diskriminierungen durch ihre Verwendung nicht verhindert werden, sondern indirekte und strukturelle Diskriminierungen auch hier ihren Weg finden. Zu nennen sind hier etwa Bilderkennungssysteme, die aufgrund eines mangelhaften Trainingsdatensatzes Schwarze nicht erkennen oder Anwendungen für die Personalauswahl, die systematisch Gruppen benachteiligen, die nicht den bislang üblichen Mustern zur Vorhersage eines erfolgreichen Anstellungsverhältnisses entsprechen (Prietl 2019; Zuiderveen Borgesius 2018).

Fragen von Freiheit und Gerechtigkeit sind immer auch Fragen von Gestaltungsfreiheit, Sichtbarkeit und Repräsentanz. Für digitale Technologien gilt, dass Individuen oder (diverse) Gruppen nicht nur hinter dem vermeintlichen Schutz unkenntlicher oder künstlich erzeugter Identitäten frei sein möchten von Grenzen und Diskriminierungen. Menschen wollen im digitalen Raum sichtbar werden – aber zu ihren eigenen Konditionen. Netzpolitische Akteure wie *Black in AI* oder *Reclaim Your Face* wehren sich dementsprechend gegen die Festschreibung von Identitäten durch andere wie Sicherheitsbehörden, Datenbroker oder die Plattformökonomie und wollen ihre Identitäten nicht von ihrem *bios* getrennt sehen (Heesen 2023).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass der Körper auch in der digitalen Kommunikation nicht essentialistisch und reduziert als festgeschriebenes Datum, sondern erst als Teil einer vollständigen menschlichen Identität seine soziale Bedeutung erlangt. Judith Butlers Buchtitel von 1993 *Bodies that matter* dient vor diesem Hintergrund in neuem Kontext als Ausgangspunkt für eine Bestimmung des Körperlichen im digitalen Raum. Diese Bestimmung steht – im Gegensatz zu einer strategischen Nutzung isolierter biometrischer Daten – für bürgerrechtliche Freiheiten, Selbstbestimmung und freie Repräsentation.

Ausblick

Die Europäische Datenschutzgrundverordnung sowie auch der EU-Vorschlag für einen Rechtsrahmen für Künstliche Intelligenz (*Artificial Intelligence Act*) versuchen Fragen eines verantwortungsvollen Umgangs mit biometrischen Daten mit den Ansprüchen einer demokratischen und

freiheitlichen (Netz-)Öffentlichkeit zu vereinen. In Bezug auf KI-Anwendungen, aber auch im Zusammenhang der Plattformregulierung sind Ansätze zu Gesetzgebungs- und Standardisierungsverfahren auf dem Weg, die mit Risikoklassifizierungen arbeiten. So betrachtet der KI-Regulierungsvorschlag der EU die biometrische Fernerfassung als Hochrisikotechnologie, die verboten werden soll, formuliert allerdings gleichzeitig viele Ausnahmen wie z. B. die Suche nach vermissten Kindern, die den Einsatz biometrischer Videoerfassung erlaubt. Insgesamt aber lassen die Regulierungsvorschläge und -maßnahmen der letzten Zeit eine höhere Sensibilität gegenüber der möglichen Gefährdung von Grundrechten und Lebenschancen durch die Verknüpfung von *bios* und digitalen Technologien erkennen.

Literatur

- Ajana, Btihaj. 2019. »Digital biopolitics, humanitarianism and the datafication of refugees.« In *Refugee imaginaries. Research across the humanities*, herausgegeben von Emma Cox, Sam Durrant, David Farrier, Lindsey Stonebridge und Agnes Woolley. 463–479. Edinburgh: Edinburgh University.
- Amnesty International. 2022. »Decode Surveillance NYC.« https://banthescan.amnesty.org/wp-content/uploads/2022/02/AMR5152052022EN_DecodeSurveillanceNYCMethodology.pdf.
- Baulig, Thorsten. 2022. »Apps gecheckt. Diese Selfie-Apps sammeln deine Gesichtsdaten (Android).« *Mobilsicher. Das Infoportal für sichere Handynutzung*, 13. Februar 2022. <https://mobilsicher.de/apptest/selfie-apps-biometrische-daten-android>.
- Ellis, Erle C. 2018. *Anthropocene. A very short introduction*. Oxford: Oxford University. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198792987.001.0001>.
- Gehlen, Arnold. 2009. *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiebelsheim: Aula.
- Heesen, Jessica. 2023. »Freiheit.« In *Digitale Ethik*, herausgegeben von Petra Grimm. Im Druck. Baden-Baden: Nomos.
- Huang, Jiao, Sameer Kumar und Chuan Hu. 2021. »A literature review of online identity reconstruction.« *Frontiers in Psychology* 12: 696552. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.696552>.

- Kruzan, Kaylee Payne und Andrea Stevenson Won. 2019. »Embodied well-being through two media technologies. Virtual reality and social media.« *New Media & Society* 21 (8): 1734–1749, <https://doi.org/10.1177/1461444819829873>.
- Latour, Bruno. 1995. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie.
- McLuhan, Marshall. 1970. *Die Magischen Kanäle*. Frankfurt: Fischer.
- Musiani, Francesca, Derrick L. Cogburn, Laura DeNardis und Nanette S. Levinson. 2016. *The turn to infrastructure in Internet Governance*. London: Palgrave Macmillan.
- Prietl, Bianca. 2019. »Algorithmische Entscheidungssysteme revisited. Wie Maschinen gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse reproduzieren können.« *Feministische Studien* 2 (19): 303–319. <https://doi.org/10.1515/fs-2019-0029>.
- Sloane, Mona, Emanuel Moss und Rumman Chowdhury. 2021. »A Silicon Valley love triangle. Hiring algorithms, pseudo-science, and the quest for auditability.« *Patterns* 3 (2): 100425. <https://doi.org/10.1016/j.patter.2021.100425>.
- Weiser, Mark. 1991. »The Computer for the 21st Century.« *Scientific American* 265 (9): 66–75.
- Zuckerman, Ethan. 2020. *The case for digital public infrastructure*. New York: Knight First Amendment Institute at Columbia University. <https://s3.amazonaws.com/kfai-documents/documents/7f5fdaa8d0/Zuckerman-1.17.19-FINAL-.pdf>.
- Zuiderveen Borgesius, Frederik. 2018. *Discrimination, artificial intelligence, and algorithmic decision-making*. Strasbourg: Council of Europe, Directorate General of Democracy. <https://rm.coe.int/discrimination-artificial-intelligence-and-algorithmic-decision-making/1680925d73>.

Interdisziplinarität im Forschungsgarten

Vom Pflanzen und Mähen in integrativen Technikentwicklungsprojekten

Céline Gressel und Mone Spindler

Was interdisziplinäre Wissenschaft und Gärten gemeinsam haben

Ja, in diesem Beitrag geht es um Natur und nachhaltige Entwicklung – aber in einem übertragenen Sinne. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass gerne Bilder von Natur und ihrer Gestaltung entworfen werden, um darzustellen, was interdisziplinäres Forschen ist oder sein sollte. Ethik in den Wissenschaften ist ein interdisziplinäres Forschungsprogramm, das wir beide im Bereich technischer Innovationen umsetzen und erforschen. Wir sind und wir arbeiten zusammen mit Forscher*innen, die im Rahmen des Förderkonzepts »integrierte Forschung«¹ (vgl. BMBF 2013; 2015, 20) in interdisziplinär zusammengesetzten Technikentwicklungsprojekten ethische und sozialwissenschaftliche Aspekte neuer Technologien untersuchen und relevant machen (wollen). Zwei Fragen kehren in diesem Kontext interdisziplinärer Forschung immer wieder: Was macht gelungene »Integration« ethischer und sozialwissenschaftlicher Aspekte aus? Und wie navigiert man in der alltäglichen Arbeit angesichts der Chancen und Herausforderungen integrativer Technikentwicklung?

Wir stellen im Folgenden Interdisziplinarität in den Forschungsgarten und entwerfen zwei Bilder vom Pflanzen und Mähen in integrativen Technikentwicklungsprojekten, die metaphorisch auf die genannten Fragen antworten. Das ist zum einen das Bild der keimenden Saat (vgl. Abb. 1), das

¹ Der Begriff der *Integrierten Forschung* bezeichnet ein Förderformat des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (BMBF) im Bereich Mensch-Technik-Interaktion. Kennzeichnend für diesen Fördermodus ist, dass ethische, soziale, rechtliche und andere »nicht-technische« Aspekte von Technikentwicklungsprojekten nicht »nur« begleitend in separaten Projekten erforscht werden. Vielmehr soll in allen geförderten Technikentwicklungsprojekten von Projektbeginn eine aktive Auseinandersetzung mit diesen Aspekten stattfinden. Deshalb sind z. B. Vertreter*innen aus den Bereichen Ethik, Sozialwissenschaft und Recht Teil des interdisziplinären Projektteams.

interdisziplinäre Integration als einen Wachstumsprozess und als voraussetzungsreiche Pflegearbeit thematisiert. Zum anderen betrachten wir den Rasenmäher (vgl. Abb. 2), der u. a. die Frage nach dem Verhältnis von interdisziplinärer Integration und Begrenzung aufwirft.

Beide Bilder stammen aus einem Workshop, den wir zur kollaborativen Erforschung ethischer und sozialer Aspekte der Genese interdisziplinärer Technikentwicklungsprojekte veranstaltet haben.² In diesem Workshop baten wir Wissenschaftler*innen, aus 63 von uns bereitgestellten Bildern dasjenige auszuwählen, das am treffendsten zu ihren Erfahrungen und Vorstellungen der Entstehung solcher Projekte passt. Es wurden verschiedene Bilder gewählt, z. B. Puzzleteile, Glücksklee, eine Lupe oder ein Fragezeichen. Und auch unsere beiden Bilder, über die sich besonders fruchtbare Diskussionen entsponnen.

Bilder interdisziplinärer Integration bergen ihrerseits Integrationspotential (vgl. Spindler 2017). Sie können zwischen Methodologie und gelebtem Arbeitsalltag ebenso vermitteln, wie zwischen den beteiligten Akteur*innen und deren heterogenen Problemwahrnehmungen, Arbeitsweisen und Weltansichten. Die Beschäftigung mit Bildern kann denjenigen, die in integrativen Technikentwicklungsprojekten oder anderen interdisziplinären Kontexten tätig sind, Artikulationsmöglichkeiten, Reflexions- und Handlungsspielräume eröffnen, die im Alltag nicht unmittelbar zugänglich sind und kollegialen Austausch anregen. Deshalb möchten wir die beiden Natur-Bilder interdisziplinärer Integration im Folgenden aufgreifen, ausmalen und auch ein bisschen überreizen und enden mit einem Plädoyer für die nachbarschaftliche Einmischung im Forschungsgarten.

Die keimende Saat. Interdisziplinäre Integration als Wachstumsprozess und voraussetzungsvolle Pflegearbeit

Eine Teilnehmerin unseres Workshops wählte die keimende Saat als Sinnbild für die Entstehung integrativer Technikentwicklungsprojekte (vgl. Abb. 1). Sie begründete ihre Wahl damit, dass Projekte immer mit einer

² 12.07.2022, »Zur Genese integrativer Technikentwicklungsprojekte« ein Workshop des Projektes ESTER. Gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung. Förderkennzeichen: 16SV8623.

unausgereiften Idee beginnen. Im Verlauf des Projekts muss diese gehegt, gegossen und gepflegt werden, damit sie heranwachsen kann.

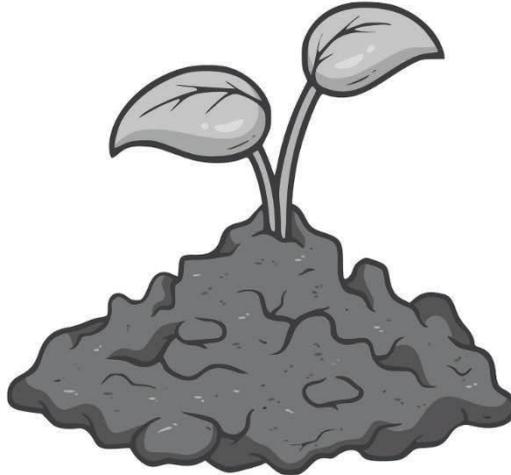


Abbildung 1: Interdisziplinäre Integration als keimende Saat. Icon von Gohsantosadrive auf www.flaticon.com.

Malen wir das Bild von dem entstehenden Projekt als keimender Saat weiter aus. Integrative Technikentwicklungsprojekte beginnen demnach mit der Auswahl eines Samens. Sie entscheidet darüber, welche Pflanze entstehen und welche Früchte diese tragen soll. Auch bei noch so viel gärtnerischer Pflege lässt sich nicht mehr ändern, welche Frucht die keimende Saat später einmal tragen wird. Ähnlich ist die Pfadabhängigkeit in Technikentwicklungsprojekten. Wenn eine Sturzerkennung für die Altenpflege entwickelt werden soll, ist es unwahrscheinlich, dass durch den Einbezug ethischer und sozialwissenschaftlicher Aspekte so umgesteuert wird, dass stattdessen ein Pflegebett entwickelt wird, aus dem man gar nicht so leicht herausstürzen kann. Raum für Unvorhergesehenes, ein iteratives Herantasten an Neues und Ergebnisoffenheit sind allerdings Grundvoraussetzungen interdisziplinärer Forschung.

Aber auch schon die Auswahl der Samen ist im Falle integrativer Technikentwicklung begrenzt. Dass es eine Pflanze wird, deren Früchte eine Technik sind, und zwar im Sinne eines materialisierten Artefakts, steht aufgrund des Förderformates fest. Eine gemeinsame Aushandlung dieses

übergeordneten Projektziels, die für das Gelingen interdisziplinärer Integration wichtig wäre, ist nicht möglich. Daraus resultierenden u. a. asymmetrische Machtverhältnisse, die die Integrationsanforderungen zwischen »technischen« und »nicht-technischen« Disziplinen in den Projekten bedingen (vgl. Spindler et al. 2019).

Damit die Saat keimt, ist aber nicht nur der Samen wichtig, sondern auch die Wahl des Standortes. Ein guter Nährboden ist essenziell, sein Fehlen kann nur schwer durch gärtnerisches Handeln ausgeglichen werden. Man könnte den Boden als die strukturellen und ökonomischen Rahmenbedingen integrierter Technikentwicklungsprojekte deuten, die üblicherweise als dreijährige, drittmittelfinanzierte Verbundvorhaben durchgeführt werden. Das Häufchen Erde in unserem Bild wird dem Sämling vermutlich nicht reichen, um eine blühende und fruchtetragende Pflanze zu werden.

Ist der Samen in der Erde, ist viel Geduld und Pflege gefragt, um das Wachstum der Pflanze zu fördern. Und es braucht auch eine Portion Erfahrung und Hoffnung darauf, dass aus dem unscheinbaren, winzigen Samen schon etwas Gutes wachsen wird. Dass pflanzliches Wachstum als ein Bild für integrative Technikentwicklung dient, ist auf den ersten Blick vielleicht überraschend. Denn in den Arbeitsplänen vieler Projekte ist kaum Zeit für Wachstumsprozesse und das damit verbundene Lernen aus Fehlern vorgesehen (vgl. Fisher 2019). Andererseits sind technische Innovation und Wachstum in kapitalistischer Tradition eng verknüpft. Denkt man den Lebenszyklus unserer keimenden Saat weiter, lässt sich fragen, ob Innovation nicht auch im Zurücknehmen oder dem Abbau von etwas erzielt werden kann, wie beim Rückschnitt einer Pflanze.

Dass der Einbezug ethischer und sozialwissenschaftlicher Aspekte in Technikentwicklungsprojekte ähnlich viel Schutz und Pflege benötigt wie ein junges Pflänzchen, wird allen einleuchten, die schon einmal einen Ethik-Workshop mit Technikentwickler*innen durchgeführt haben. Interdisziplinäre Integration entsteht bekanntlich nicht durch punktuellen Wissensaustausch. Sie bedarf kontinuierlicher Fürsorge-Arbeit (vgl. Viseu 2015a): Fürsorge für Verständigung, für Vertrauensbildung, und das gemeinsame Finden und Umsetzen von Entscheidungen. Die Verantwortung hierfür wird, in Projekten, die auf die Entwicklung eines technischen Demonstrators zielen, häufig implizit den Vertreter*innen der Ethik oder der Sozialwissenschaften zugeschrieben (vgl. auch Balmer et al. 2015). Wie in

anderen Fürsorgebereichen auch wird diese Sorge nicht immer als Arbeit anerkannt, sondern mitunter als etwas erachtet, das automatisch und nebenbei entsteht. Und die beruflichen und emotionalen Kosten, die den »Care-Workern« in integrativen Technikentwicklungsprojekten mitunter entstehen, bleiben unsichtbar (vgl. Viseu 2015a). Dadurch werden Ressourcen gebunden, was die rar gesäten Spielräume in integrativer Technikentwicklung noch weiter begrenzt.

Der Rasenmäher. Interdisziplinäre Integration und Begrenzung

Ein Bild, das der interdisziplinären Gartenarbeit mehr Gestaltungsmacht zuschreibt, wurde von einem anderen Teilnehmer des Workshops gewählt. Er entschied sich für den Rasenmäher als das Bild, das in seinen Augen die Entstehung integrativer Technikentwicklungsprojekte am besten charakterisiert (siehe Abb. 2).



Abbildung 2: Interdisziplinäre Integration als Rasenmäher. Icon von Smashicons auf www.flaticon.com

Auch in seinem Verständnis beginnt integrative Technikentwicklung mit unausgereiften Ideen, die im Verlauf der Projektentstehung wie Pflanzen heranwachsen müssen. Irgendwann, beschrieb der Teilnehmer, beginnen die Ideen in den Köpfen der am Projekt Beteiligten von allein weiter zu

wachsen. Dabei kann es sein, dass die Projektideen in auseinanderstrebende Richtungen zu wuchern beginnen. Dies wird insbesondere deshalb zum Problem, weil es für interdisziplinäre Projekte unerlässlich ist, dass die einzelnen Stränge der Technikentwicklung zwar unabhängig wachsen können, aber immer wieder auch zusammenkommen müssen. Wachsen sie ungehindert immer weiter auseinander und bleiben nur an der Wurzel verbunden, findet keine Integration statt.

Das ist, so der Teilnehmer, der Punkt, an dem der Rasenmäher ins Spiel kommen muss. Er wird als Mittel der interdisziplinären Integration eingesetzt, um die wuchernden Ideen einzuschränken, zusammenzuhalten, zu pflegen, und so ein geplantes, gemeinsames Wachstum zu fördern.

Folgt man dieser Analogie, stellen sich viele Fragen: *Warum* soll im Forschungsgarten *was* von *wem* gemäht werden? Und *womit* und *wann* wird gemäht? Die Erzeugung von Komplexität ist ein Ziel interdisziplinären Forschens. Diese Komplexität muss im Forschungsprozess notwendigerweise wieder reduziert werden. Diese Komplexitätsreduktion und die Aushandlung der Kriterien, anhand derer dieses »Mähen« erfolgt, sind zentrale Aufgaben und Herausforderungen interdisziplinären Forschens. Im Falle integrativer Technikentwicklung steht ein weiterer Grund der Begrenzung im Raum. Der Einbezug von Ethik und Sozialwissenschaften in Innovationsprozesse ist verbunden mit der Hoffnung und gleichermaßen mit der Befürchtung, dass deren Vertreter*innen ihren Projektpartner*innen die richtigen Wege weisen und auch Grenzen aufzeigen. Einerseits besteht die Hoffnung, dass die Vertreter*innen der Ethik oder der Sozialwissenschaften den Forschungsgarten so mähen, dass die potenziellen Anwender*innen die entstehende Technik auch akzeptieren, und garantiert keine ethischen und sozialen Probleme auftreten. Andererseits wird der Einbezug ethischer und sozialwissenschaftlicher Aspekte als Innovationshemmnis wahrgenommen, weil der Ethik-Rasenmäher an einem ruhigen Samstagnachmittag im Reihenhausgarten jegliche Versuche der Gräser, Blüten auszubilden, im Keim ersticken kann (vgl. Nordmann und Rip 2009).

Das führt zu der Frage, wer den Rasenmäher in integrativen Technikentwicklungsprojekten eigentlich bedient. Wer entscheidet, welche Bereiche des Forschungsartens wie stark beschnitten werden dürfen? Sicher nicht die Vertreter*innen aus Ethik und Sozialwissenschaften. Die können ihren Kolleg*innen gerne wichtige Impulse geben, die aber unverbindlich

bleiben. Die Entscheidungsmacht darüber, welche Gestaltungsmöglichkeiten bei der Technikentwicklung realisiert werden und welche nicht, verbleibt in der Regel bei den im engeren Sinn technischen Disziplinen (siehe auch Viseu 2015b). Das hat nicht nur mit fehlendem Commitment zum Einbezug ethischer und sozialer Aspekte zu tun, sondern auch mit der Organisationsstruktur der Projekte. Verbundprojekte sind Zusammenschlüsse unterschiedlicher, örtlich getrennter Organisationen, die alle ihre Eigenlogiken mitbringen. Um das Mit-Mähen im Garten der anderen zu ermöglichen, wäre es u. a. notwendig, dass die Verbundleitungen die Anleitung zu interdisziplinärer Integration als ihre Aufgabe begreifen würden.

Angesichts der heiklen Frage, ob und wenn ja wer den ethischen Korrekturschnitt machen sollte, wird immer wieder der Wunsch nach einem vollautomatischen Mähroboter laut. Die komplizierte und mühselige Arbeit der Integration ethischer und sozialwissenschaftlicher Aspekte wäre so einfach, wenn es eine Mähroboter gäbe, der auf einer algorithmischen Prinzipienethik basiert, und es auch ethischen Laien ermöglicht, zu ethischen Entscheidungen zu kommen. Die Bemühungen zur Entwicklung eines solchen »Mähers« laufen auf Hochtouren.

Nicht nur die Frage danach, wer den Mäher bedient, auch die des Zeitpunkts ist essenziell für einen gelungenen Schnitt und nicht ganz einfach zu bestimmen. In Gartenforen finden sich umfangreiche Informationen und Diskussionen darüber. Allen gemein ist, dass sowohl die exakte Beobachtung der Pflanzen als auch des Wetters notwendig sind, um den richtigen Moment zu erkennen. Zudem sind die im Nachbarschaftsrecht festgeschriebenen Ruhezeiten einzuhalten. Noch schwieriger als das richtige Timing des Rasenmähens ist es, den richtigen Zeitpunkt für die Integration ethischer und sozialwissenschaftlicher Aspekte in Technikentwicklungsprojekte zu finden (vgl. Spindler et al. 2019). Während man beim Rasen bestimmte Parameter bestimmen kann, die sich beobachten lassen und Auskunft über den richtigen Zeitpunkt für den Schnitt geben, ist das in interdisziplinären Technikentwicklungsprojekten so nicht möglich. Nicht nur, weil in heterogenen Teams naturgemäß unterschiedliche Geschwindigkeiten und Zeitvorstellungen herrschen. Vielmehr ist das Timing der Integration ein Dilemma, ähnlich dem Dilemma, das David Collingridge (1980) in Bezug auf die soziale Kontrolle von Techniken beschrieb:

Zu Beginn eines Projekts sind die Vorstellungen über die Technik, die entwickelt werden soll, noch vage; es liegen noch wenige Informationen über die spätere Ausgestaltung der Technik vor, an denen Analysen ansetzen können. Entsprechend gestaltet es sich schwierig bis unmöglich, alle relevanten ethischen und sozialen Aspekte einer Technologie zu antizipieren. Somit fehlt zu Projektbeginn noch die Grundlage, um ethische und soziale Aspekte so zu berücksichtigen, dass sie in die wichtigen Richtungsentscheidungen für die Entwicklung einfließen könnten, die zu diesem Zeitpunkt getroffen werden müssen. Gegen Ende des Projekts ist es dann umgekehrt: Dann liegen ethische und sozialwissenschaftliche Analysen vor. Jetzt kann die Technik allerdings nur noch geringfügig modifiziert werden, weil zum Ende des Projekts der Demonstrator fertig sein muss.

Ein Plädoyer für nachbarschaftliche Einmischung im Forschungsgarten

Trotz all der Herausforderungen beim Pflanzen und Mähen in integrativen Technikentwicklungsprojekten – das Einmischen lohnt sich. Denn es birgt die Chance auf mehr Biodiversität und nachhaltige Entwicklung im Forschungsgarten. Ein Patentrezept fürs Gärtnern haben wir nicht. Aber ein Bild unserer Rolle in integrativen Technikentwicklungsprojekten, das in unseren Gesprächen über Interdisziplinarität im Forschungsgarten entstanden ist. Von unseren Kolleg*innen aus der Informatik und den Ingenieurwissenschaften werden wir bisweilen als die Nachbarin wahrgenommen, die über den disziplinären Gartenzaun in deren Garten schaut und den Kopf schüttelt.

Die Nachbarin hat kaum Ahnung davon, warum ihr Nachbar etwas anpflanzt, und stellt andauernd Fragen, die den Ablauf der Gartenarbeit stören. Nun könnte man sie einfach ignorieren, in unserer Analogie gibt es jedoch einen Passus im Mietvertrag, dass man ihren Rat zumindest ab und zu anhören muss. Sie darf die Arbeit in Nachbars Garten nicht selbst ausführen und sie könnte es auch gar nicht. Sie muss hinter dem Zaun bleiben, und mit ihren Fragen und Ratschlägen die Gärtner*innen belästigen. Sie ist es, die am frühen Morgen klingelt, um daran zu erinnern, dass der Rasen gemäht werden muss. Sie fragt. Sie stört. Meistens dann, wenn schon alles fertig gestaltet ist. Und manchmal stellt sie sich sogar in den Weg.

Mit etwas Glück findet die Nachbarin jemanden im Garten nebenan, der*die ihr zuhört und ihre Fragen und Impulse aufgreift. Und vielleicht bemerkt man dann, dass ihre Einwürfe gar nicht immer nur hemmend sind, dass der Garten tatsächlich schöner und vielfältiger blüht, wenn man auf manche ihrer Ratschläge hört, dass sie Perspektiven und Erfahrungen hat, die weiterhelfen können. Nicht immer muss man auf sie hören und nicht alles, was sie sagt, lässt sich umsetzen, und auch sie muss lernen, sich manchmal zurückzunehmen und kompromissbereit zu bleiben. Aber wenn man gegenseitig die Unterschiede zwischen den Nachbar*innen anerkennt und respektiert, und gleichzeitig versucht, einander willkommen zu heißen, ohne das eigene Selbstverständnis und die eigenen Verpflichtungen, Verantwortlichkeiten und Neigungen zu verlieren, wenn man Konflikte nicht scheut, sondern konstruktiv miteinander umgeht, kann das nachbarschaftliche Miteinander auch in interdisziplinären Technikentwicklungsprojekten funktionieren (vgl. Balmer et al. 2015). Und vielleicht fragt man dann eines Tages doch lieber die Nachbarin um Rat, bevor man den Mähroboter fahren lässt.

Literatur

- Balmer, Andrew, Jane Calvert, Claire Marris, Susan Molyneux-Hodgson, Emma Frow, Matthew Kearnes, Kate Bulpin et al. 2015. »Taking roles in interdisciplinary collaborations.« *Science & Technology Studies* 28 (3): 3–25.
- Balmer, Andrew, Jane Calvert, Claire Marris, Susan Molyneux-Hodgson, Emma Frow, Matthew Kearnes, Kate Bulpin et al. 2016. »Five rules of thumb for post-ELSI interdisciplinary collaborations.« *Journal of Responsible Innovation* 3 (1): 73–80.
- BMBF (Bundesministerium für Bildung und Forschung). 2013. *Von der Begleitforschung zur integrierten Forschung*. Bonn.
- BMBF (Bundesministerium für Bildung und Forschung). 2015. *Technik zum Menschen bringen*. Bonn.
- Collingridge, David. 1980. *The Social Control of Technology*. London: St. Martin's.
- Fisher, Erik. 2019. »Learning from failure« *Journal of Responsible Innovation* 6 (3): 259–262.

- Nordmann, Alfred und Arie Rip. 2009. »Mind the gap revisited.« *Nature Nanotechnology* 4 (5): 273–274.
- Spindler, Mone. 2017. »Wie sich »nicht-technische« Aspekte vermutlich nicht in die Technikentwicklung »integrieren« lassen.« In *Ethik in den Kulturen*, herausgegeben von Jessica Heesen, Cordula Brand, Birgit Kröber, Uta Müller und Thomas Potthast, 307–317. Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Viseu, Ana. 2015a. »Caring for nanotechnology?« *Social Studies of Science* 45 (5): 642–664.
- Viseu, Ana. 2015b. »Integration of social science into research is crucial.« *Nature*, 525 (7569): 291.

Inklusive Naturschutzethik

30 Jahre und (k)ein bisschen weiter

Uta Eser

Statler: Well, that was different.

Waldorf: Yep. Lousy...

Both: ...but different!

(The Muppet Show)

Zwischenrufe vom Balkon

Seit dreißig Jahren beackert Thomas Potthast, »*biologist turned philosopher*«, das weite Feld der Biowissenschaften mit philosophischen Mitteln. Ob Evolution, Gentechnologie oder Bioökonomie – mit dem scharfen Schwert von Analyse und Kritik werden versteckte Werturteile und verborgene Interessen zu Tage gefördert und so einer fruchtbaren Auseinandersetzung zugänglich gemacht. Sein besonderes Interesse – und zugleich dasjenige, das uns beide verbindet – gilt einem Gebiet, das in den biologischen Fakultäten eine eher marginale Rolle spielt, für die Sicherung einer lebenswerten Zukunft jedoch eine umso größere: dem Naturschutz. Akademische Lorbeeren lassen sich in diesem Randgebiet der Biowissenschaften zwar kaum gewinnen. Dafür stellen sich hier, im Grenzgebiet zwischen Biologie, Politik und Ethik, noch jede Menge drängender Fragen, die zu klären Anliegen der Naturschutzethik ist.

Den Naturschutz ethisch besser zu fundieren, ihn argumentativ zu stärken und damit auch politisch seine Erfolgsaussichten zu verbessern – das waren die Ziele, mit denen wir uns 1993 frisch diplomiert an unsere Dissertationsvorhaben gemacht haben. Im Hinblick auf diese hehren Absichten hätte ich an dieser Stelle gerne eine Erfolgsgeschichte geschrieben:

Biologische Vielfalt erfreut sich in Deutschland einer hohen Wertschätzung als wesentlicher Bestandteil der Lebensqualität und ist

Voraussetzung für ein gesundes und erfülltes Leben. Dies drückt sich im alltäglichen, eigenverantwortlichen Handeln aus. (BMU 2007, 61)

Doch die Verhältnisse, sie sind nicht so. Die zitierte Vision der *Nationalen Strategie zur Biologischen Vielfalt* ist offenkundig längst noch nicht gesellschaftliche Wirklichkeit. Während ich diesen Text schreibe, geht im kanadischen Montreal die sogenannte »Weltnaturkonferenz«¹ zu Ende. Euphorisch vermelden die Medien: »Durchbruch in Montreal. Die Welt hat ein Naturschutzabkommen« (Krumenacker 2022), und die Bundesumweltministerin verkündet zufrieden: »Die Staatengemeinschaft hat sich dafür entschieden, das Artenaussterben endlich zu stoppen« (BMUV 2022).

Wer 1992 den ersten »Erdgipfel« im brasilianischen Rio de Janeiro hoffnungsvoll verfolgt und das damals verabschiedete *Übereinkommen über die biologische Vielfalt (CBD)*² als längst überfällige Modernisierung des Naturschutzgedankens für das 21. Jahrhunderts begrüßt hat (Eser 2018), reißt sich angesichts solcher Lobeshymnen verwundert die Augen. Sind wir wieder (oder immer noch) da, wo wir vor 30 Jahren angefangen haben? Hatte die Weltgemeinschaft nicht schon längst beschlossen, den Verlust der biologischen Vielfalt zu stoppen? Wollten die Vertragsstaaten nicht spätestens 2020 einen umfassenden Schutz der biologischen Vielfalt gewährleisten?³ Und nun feiert man ein »neues Naturschutzabkommen«? Warum nur ruft denn keiner: »Der Kaiser ist ja nackt«?

Solche wenig erbaulichen Gedanken geben wahrlich keinen guten Stoff ab für eine Festschrift. Es sei denn ... man erinnert sich mit einem Schmunzeln an die Tiraden der grauhaarigen Alten aus der *Muppet Show*. Die beiden Grantler auf dem Balkon haben an allem und jedem etwas auszusetzen und lassen kein gutes Haar an den Darbietungen. Und dennoch verfolgen und kommentieren sie von ihrer Loge aus allwöchentlich das Geschehen.

Wenn es um Naturschutz und Ethik geht, ertappe ich mich immer häufiger bei einem ähnlichen Gebaren. Leidenschaftlich und voller Ungeduld

¹ Es handelt sich dabei um die 15. Vertragsstaatenkonferenz im Rahmen des Übereinkommens über die biologische Vielfalt, kurz COP 15 (s. BMUV 2022)

² CBD = Convention on Biological Diversity

³ Der Strategische Plan der CBD (2011–20) legt hierfür 17 detaillierte Ziele, die sog. Aichi Targets fest, siehe <https://www.cbd.int/sp/targets/>

fühle ich mich dem Geschehen auf der weltweiten Biodiversitätsbühne verbunden – und bin doch selten damit zufrieden. Weder praktisch noch begrifflich scheint es mir voran zu gehen. Auch wenn sich manches geändert hat: Wirklich besser ist nur wenig geworden. Ich möchte daher meinem Rückblick auf 30 Jahre Naturschutzethik nicht die Form eines philosophischen Arguments geben, sondern in die Rolle von Statler und Waldorf schlüpfen. Nicht minder ernsthaft, aber dennoch mit einem Augenzwinkern adressieren meine Zwischenrufe vom Balkon vier Phänomene, die Anlass zu Irritation geben:

- Die Wissenschaftsorientierung der Politik
- Den integrativen Ansatz der Agenda 2030
- Den »relational turn« der Nachhaltigkeitsforschung
- Die Kehrtwende in der Biodiversitätskommunikation

Die Wissenschaftsorientierung der Politik

»Gerade Artenschutz hat eine starke ethische Komponente und kann demzufolge in erheblichem Umfang *nicht* aus naturwissenschaftlichen Daten abgeleitet werden.« – So hieß es in einem Gutachten zu unserem Antrag auf Förderung des Forschungsprojekts *Die Bedeutung der Ökologie für Bewertungsfragen im Naturschutz: Eine kritische Analyse normativer Implikationen biologischer Theorien*. Obwohl das Vorhaben »viel zu breit angelegt« und der Fokus auf die Neophytenproblematik »wenig geeignet, ja sogar nahezu abwegig« sei, wurde unser Vorhaben letztendlich doch im Rahmen des *Förderschwerpunkts Biotop- und Artenschutz* des BMBF gefördert: Eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Wertmaßstäben des Naturschutzes sei »dringend erforderlich und von hoher Bedeutung sowohl für die Wissenschaft als auch für den praktischen Naturschutz«.

Uns ging es damals um eine kritische Verhältnisbestimmung nicht nur von (Natur-)Wissenschaft und (Naturschutz-)Politik, sondern auch von Wissenschaft und Gesellschaft im Allgemeinen. Ausgangspunkt war die Beobachtung, dass die sogenannte Umweltkrise seit den 1970er Jahren einerseits zu einer Moralisierung der Ökologie und andererseits zu einer Ökologisierung der Ethik geführt hatte. Die Sorge, dass die Ökologie als

vermeintlich wertfreie Naturwissenschaft nicht frei ist von werthaftern Einträgen, die dann als Zirkelschluss wiederkehren, sobald man ökologische Einsichten normativ wendet, war die wesentliche Triebfeder unserer Forschung. Wie sich Naturschutz als gesellschaftliche Praxis zu Wissenschaft und Ethik verhält, war die Frage, die wir klären wollten. Die Titel unserer Dissertationen, *Die Evolution und der Naturschutz* (Potthast 1999) sowie *Der Naturschutz und das Fremde* (Eser 1999), legen von diesem Anspruch Zeugnis ab.

Methodisch bedienten wir uns einer Heuristik des Verdachts. Wir begaben uns in wissenschaftlichen Texten auf Spurensuche (Hard 1995) und fahndeten in ökologischen und evolutionsbiologischen Beiträgen nach den erkenntnisleitenden Interessen (Habermas 1968). Der Reduktionismus der Biowissenschaften war uns ebenso verdächtig wie die von ihnen genährte Illusion einer technischen Verfügbarkeit von Menschen und Natur.

Solche emanzipatorisch motivierte Wissenschaftskritik scheint heute in weite Ferne gerückt. »*Listen to the sciences*« lautet das Gebot der Stunde. Als könne »die Wissenschaft« uns allein kraft ihrer objektiven Wahrheit den Weg zeigen aus gesellschaftlichen Naturverhältnissen, die ganz wesentlich Herrschaftsverhältnisse sind: nicht nur von Menschen über die Natur, sondern auch, und vor allem, von Menschen über Menschen. Ja, Umweltpolitik ist ohne ein Verständnis der kausalen und systemischen Zusammenhänge nicht möglich. Aber: Wissenschaftliches Wissen ist nur notwendig, aber längst nicht hinreichend, um die große gesellschaftliche Transformation anzustoßen, derer es zum Wohle von Menschen und Natur bedarf. So sehr die Leugnung wissenschaftlicher Tatsachen dem Ergreifen notwendiger Maßnahmen im Wege stehen kann: Dass die Wissenschaft im Kampf gegen Klimawandel und Artensterben so fraglos nicht nur mit dem Wahren, sondern auch mit dem Guten identifiziert wird, halte ich – wie eh und je – für problematisch.

Der integrative Ansatz der Agenda 2030

Ein zentrales Anliegen unserer Naturschutzethik war es, die Fokussierung der umweltethischen Debatte auf die Frage nach ihrer anthropo- oder physiozentrischen Grundlage kritisch zu hinterfragen. »Nicht *der Mensch* bewohnt diesen Planeten, sondern *Menschen*.« – Diese Betonung menschlicher Pluralität durch Hannah Arendt (1958) war programmatisch für unseren

inklusive Ansatz. Der Naturschutz, so unsere Überzeugung, hat es weniger mit Konflikten zwischen »dem Menschen« und »der Natur« zu tun als mit Konflikten zwischen unterschiedlichen Menschen, die Natur in unterschiedlichen Weisen nutzen oder schützen wollen. Menschliches Wohlergehen ist auf so vielfältige Weise mit dem Zustand der Natur verbunden, dass es nicht sinnvoll ist, Mensch und Natur auf der Begründungsebene gegeneinander auszuspielen. Zur Überwindung des Gegensatzes von anthropo- und physiozentrischen Ethikkonzeptionen haben wir damals den Begriff der inklusiven Ethik vorgeschlagen:

Inklusive Ethiken betrachten den Menschen stets im Kontext der Natur. Einerseits hängen Menschen als Bedürfniswesen von der Natur ab, andererseits hängen viele Schutzobjekte des Naturschutzes von menschlicher Pflege ab. Damit steht in diesem Ansatz die Beziehung zwischen Mensch und Natur im Mittelpunkt der Begründung; die Entscheidung, ob Mensch oder Natur in den Mittelpunkt gehören, erübrigt sich. (Eser und Potthast 1999, 48)

Die sogenannte Umweltkrise darf nicht zum Anlass genommen werden, humanitäre Anliegen zugunsten des Naturschutzes aufzugeben. Vielmehr geht es darum, gesellschaftliche Naturverhältnisse in einer Weise zu verändern, die »den Bedürfnissen der heutigen Generation entspricht, ohne die Möglichkeiten künftiger Generationen zu gefährden, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen und ihren Lebensstil zu wählen« – so die berühmte Brundtland-Definition einer nachhaltigen Entwicklung (Hauff 1987).

Unserem Ansatz einer inklusiven Umweltethik entspricht heute auf der praktischen Ebene der integrative Ansatz der Agenda 2030. Die von den Vereinten Nationen beschlossenen 17 Ziele einer nachhaltigen Entwicklung betonen ebenfalls, dass es weder nötig noch möglich noch sinnvoll ist, dass Wohl von Menschen und Natur gegeneinander auszuspielen. Humanitäre und ökologische Ziele sind nicht nur gleichrangig, sie bedingen sich auch gegenseitig. Die dauerhafte Bekämpfung von Hunger und Armut erfordert es, sich um Wasser, Klima und die Lebewesen im Wasser und an Land ebenso zu kümmern wie um Bildung, Gesundheit und Geschlechtergerechtigkeit. Und die dauerhafte Bewahrung der biologischen Vielfalt verlangt nicht nur Maßnahmen im Bereich der Bildung, des Wirtschaftens und

der Infrastruktur, sondern auch den Abbau sozialer Ungleichheit und die Sicherung von Frieden und starken Institutionen.

Vor diesem Hintergrund gibt ein besonders gefeierter Aspekt des »neuen Naturschutzabkommens« Anlass zur Verwunderung: das 30-by-30-Goal. Das im Vorfeld heftig umstrittene, schlussendlich aber doch durchgesetzte Vorhaben, bis zum Jahr 2030 mindestens dreißig Prozent der Land- und Wasserflächen unter Schutz zu stellen, stellt das Gegenteil einer inklusiven Herangehensweise dar. Es kann als Ausdruck eines überkommenen dichotomischen Verständnisses von Mensch und Natur gelesen werden, das Natur dort am besten geschützt sieht, wo Menschen aus ihr ausgeschlossen werden. Damit fällt der Beschluss meines Erachtens hinter den integrativen Ansatz der Agenda 2030 zurück.

Der »Relational turn« der Nachhaltigkeitsforschung

Der Schutz der Natur »um ihrer selbst willen« gehört ganz wesentlich zum Selbstverständnis des Naturschutzes. Für viele Naturschutzengagierte stellt der »Eigenwert« der Natur *das* ethische Argument schlechthin dar, im Unterschied etwa zu funktionellen, ökonomischen oder ästhetischen Gründen. In Anbetracht der erheblichen philosophischen und politischen Schwierigkeiten, mit denen die Idee eines moralischen Selbstwerts der Natur konfrontiert ist, war es uns wichtig, hier zur terminologischen Klärung beizutragen. Die in der Broschüre »Naturschutzethik« vorgenommene Unterscheidung zwischen Gebrauchswert, Selbstwert und Eigenwert der Natur griff etablierte philosophische Debatten auf und machte sie für die Naturschutz-Praxis verständlich:

Gebrauchswert: Natur ist wertvoll, weil sie bestimmten Zwecken oder Zielen von Menschen dienlich ist.

Selbstwert: Natur ist »an sich« wertvoll, auch ohne dass Menschen sie wertschätzen.

Eigenwert: Natur ist wertvoll, weil Menschen eine nicht an Nutzung interessierte *Beziehung* zu ihr haben, sie also »um ihrer selbst willen« wertschätzen. (Eser und Potthast 1999, 103)

Während der Begriff des Selbstwerts eine *moralische* Anerkennung der Natur zum Ausdruck bringen soll, ist die Kategorie ›Eigenwert‹ *relational* bestimmt. Hier geht es um ästhetisch, biographisch, historisch oder kulturell bedingte Formen der Wertschätzung bestimmter Naturelemente. Wichtig war uns, deutlich zu machen, dass der Wert der Natur für Menschen nicht instrumentell verkürzt werden darf. Natur ist eben nicht nur ein unentbehrliches Mittel für menschliche Zwecke wie Nahrung, Kleidung oder Behausung, sondern auch Gegenüber, zu dem unterschiedliche Menschen unterschiedliche Arten von Beziehungen unterhalten.

Heute spielt die Kategorie der relationalen Werte im internationalen Diskurs über biologische Vielfalt eine zentrale Rolle. Insbesondere im Zuge der Gutachten des Weltbiodiversitätsrats, IPBES (n. d.), haben sie weltweite Aufmerksamkeit erfahren (Chan, Balvanera und Turner 2016). Sie sind mittlerweile als wesentliche Ergänzung zur langjährigen Kontroverse um instrumentelle versus intrinsische Wertschätzung dauerhaft etabliert (Chan, Gould und Pascual 2018). Aufgrund ihrer hohen Motivationskraft gelten relationale Werte als Haupttriebkraft für einen wirksamen Naturschutz (Knippenberg et al. 2018). Manche sprechen inzwischen sogar von einem »relational turn« der Nachhaltigkeitswissenschaft, der einen Paradigmenwechsel darstelle (West et al. 2020). Wer schon 1999 die Beziehung zwischen Mensch und Natur in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt hat, fragt sich zwar etwas erstaunt, wann und wo dieser »turn« erfolgt sein soll. Festgehalten werden kann gleichwohl, dass sich mit einer relationalen Perspektive die notorische Frage nach der »-zentrik« der Umweltethik endgültig erübrigt.

Die Kehrtwende in der Biodiversitätskommunikation

Mein letzter Zwischenruf gilt dem Begriff »Biodiversität«, der den Naturschutzdiskurs in den letzten 30 Jahren dominiert hat wie kaum ein anderer. Erfunden wurde *biodiversity* als Kurzform von *biological diversity* von engagierten Biolog*innen, die damit nicht nur das Artensterben auf die politische Agenda setzen, sondern zugleich auch ihren eigenen Einfluss auf den politischen Prozess sicherstellen wollten (Eser 2001). Für Laien unanschaulich und schwer verständlich, stellte der Begriff von Anfang an eine Herausforderung für die Kommunikation dar. Schon bei den Verhandlungen im Vorfeld des Übereinkommens über die biologische Vielfalt mussten die

wissenschaftlichen Expert*innen die übrigen Delegierten mühsam davon überzeugen, dass nicht »Naturschutz«, sondern »Biodiversität« das angemessene Wort sei. Seither mühen sich Akteur*innen der Umweltbildung und Umweltkommunikation ab, den sperrigen Begriff in Politik und Gesellschaft zu etablieren. Die *Nationale Strategie für die biologische Vielfalt* hatte im Jahr 2007 das Ziel festgelegt, bis 2015 die Bedeutung der biologischen Vielfalt »fest im gesellschaftlichen Bewusstsein zu verankern« (BMU 2007).

Umso erstaunlicher ist, dass in den Verlautbarungen zur COP15 von Biodiversität nicht mehr die Rede ist, sondern von »Weltnaturkonferenz« und »Naturschutzabkommen« (BMUV 2020). Offensichtlich hat sich bei den für die Kommunikation Verantwortlichen die Einsicht durchgesetzt, dass der Begriff *Natur* für die meisten Menschen wesentlich anschaulicher ist als das Abstraktum *Biologische Vielfalt*. Für eine erfolgreichere Ansprache der Bevölkerung ist die terminologische Kehrtwende mit Sicherheit gut.

Zu beachten ist aber, dass mit der Betonung des Schutzgedankens die anderen Anliegen der CBD nicht aus dem Blick geraten dürfen: die *nachhaltige Nutzung* der biologischen Vielfalt und die *gerechte Verteilung* der damit erwirtschafteten Gewinne. Die biologische Vielfalt kann (und muss) nicht nur in Schutzgebieten geschützt werden, sondern auch außerhalb. Sie nachhaltig zu nutzen bedeutet, auch in land- und forstwirtschaftlich genutzten Flächen sowie auf Verkehrs- und Siedlungsflächen Naturschutzbelange zu berücksichtigen. Politisch erfolgreich kann Naturschutz nur dann sein, wenn die damit verbundenen Lasten und Vorteile national wie international gerechter verteilt werden als bisher. Gemessen an ihrer großen Bedeutung, nehmen Fragen sozialer und globaler Gerechtigkeit im Naturschutzdiskurs immer noch viel zu wenig Raum ein.

Ein bisschen weiter

Mit der Anerkennung relationaler Werte ist die unproduktive Frontstellung zwischen anthropo- und physiozentrischen Begründungen aufgebrochen. In dieser Hinsicht sind wir heute ein kleines Stück weiter. Eine wirklich inklusive Perspektive auf den Naturschutz stellt jedoch nach wie vor ein Desiderat dar. Sie müsste ihren Blick nicht nur auf das Verhältnis zwischen Menschen und Natur richten, sondern viel mehr als bisher auf die unterschiedlichen Lebensweisen, Bedürfnisse und Werte unterschiedlicher Men-

schen. Angesichts multipler Machtverhältnisse muss eine inklusive Naturschutzethik es sich nach wie vor zur Aufgabe machen, den Stimmen Gehör zu verschaffen, die sonst im politischen Raum wenig Beachtung finden.

Literatur

- Arendt, Hannah. 1958. *The human condition*. Chicago: University of Chicago.
- BMU (Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit). 2007. *Nationale Strategie zur biologischen Vielfalt*. Berlin.
- BMUV (Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz, nukleare Sicherheit und Verbraucherschutz). 2022. »Weltnaturkonferenz. CBD COP 15.« Zugriff am 03. Februar 2023. <https://www.bmu.de/cbd-cop15>.
- Chan, Kai, Patricia Balvanera und Nancy Turner. 2016: »Why protect nature? Rethinking values and the environment.« *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 113 (6): 1462–1465.
- Chan, Kai, Rachelle Gould und Unai Pascual. 2018. »Editorial overview. Relational values. What are they, and what’s the fuss about?« *Current Opinion in Environmental Sustainability* 35: A1–A7.
- Eser, Uta. 1999. *Der Naturschutz und das Fremde. Ökologische und normative Grundlagen der Umweltethik*. Frankfurt: Campus.
- Eser, Uta. 2001. »Die Grenze zwischen Wissenschaft und Gesellschaft neu definieren. Boundary Work am Beispiel des Biodiversitätsbegriffs.« In *Berichte zur Geschichte und Theorie der Ökologie und weitere Beiträge zur 9. Jahrestagung der DGGTB in Neuburg a. d. Donau 2000*, herausgegeben von Ekkehard Höxtermann, Joachim Kaasch und Michael Kaasch, 135–152. Verhandlungen zur Geschichte und Theorie der Biologie 7. Berlin: VWB.
- Eser, Uta. 2018. »Naturschutz und Naturbeziehung. Naturschutzargumente im Wandel.« *Natur und Landschaft* 93 (9/10): 465–467.
- Eser, Uta und Thomas Potthast. 1999. *Naturschutzethik. Eine Einführung für die Praxis*. Baden-Baden: Nomos.
- Habermas, Jürgen. 1968. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hard, Gerhard. 1995. *Spuren und Spurenleser. Zur Theorie und Ästhetik des Spurenlesens in der Vegetation und anderswo*. Osnabrück: Rasch.

- Hauff, Volker, Hrsg. 1987. *Unsere gemeinsame Zukunft. Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*. Greven: Eggenkamp.
- IPBES (Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services). n. d. <https://ipbes.net>.
- Knippenberg, Luuk, Wouter de Groot, Riyan van den Born, Paul Knights und Barbara Muraca. 2018. »Relational value, partnership, eudemonia. A review.« *Current Opinion in Environmental Sustainability* 35: 39–45.
- Krumenacker, Thomas. 2022. »Durchbruch in Montreal. Die Welt hat ein Naturschutzabkommen.« *Riffreporter*, 19. Dezember 2022. <https://www.riffreporter.de/de/umwelt/biodiversitaet-cop15-cbd-montreal-abkommen-natur-un-einigung>.
- Potthast, Thomas. 1999. *Die Evolution und der Naturschutz; Zum Verhältnis von Evolutionsbiologie, Ökologie und Naturethik*. Frankfurt: Campus.
- West, Simon, L. Jamila Haider, Sanna Stålhammar und Stephen Woroniecki. 2020: »A relational turn for sustainability science? Relational thinking, leverage points and transformations.« *Ecosystems and People* 16 (1): 304–325.

Abwägungen begründen – Eine Falldiskussion aus der Planungsethik

Der Konflikt zwischen Flächenverbrauch und Wohnungsknappheit

Albrecht Müller

Abwägungen begründen

»Abwägung« ist ein zentraler Begriff in der räumlichen Planung. Planwerke wie das Raumordnungsgesetz, der Bundesverkehrswegeplan oder die Landesentwicklungspläne stützen sich auf den Begriff der Abwägung, wenn unterschiedliche Ziele miteinander konkurrieren. Allerdings ist der Begriff der Abwägung unklar (Ott 1997, 679), was dazu führen kann, dass der Hinweis, man habe abgewogen, dazu dient, eine Diskussion zu unterbinden. Diesem Gebrauch des Begriffs möchte dieser Beitrag entgegenzutreten, indem er am Beispiel eines Konflikts aus der räumlichen Planung darlegt, wie sich im Fall konkurrierender Ziele eine begründete Lösung finden lässt. Gemäß Ricken (1989, 182)

gibt es objektive Gesichtspunkte, an denen eine Entscheidung sich zu orientieren hat, aber es gibt kein formalisiertes Verfahren, mit dessen Hilfe aus diesen objektiven Gesichtspunkten die richtige Entscheidung abgeleitet werden könnte.

Wie können wir vorgehen, wenn kein formalisiertes Verfahren verfügbar ist?

Um eine Abwägung einer Entscheidung zuzuführen, können wir z. B. den aktuellen Fall ins Verhältnis zu vergleichbaren Fällen setzen. Hierbei stellt sich die Frage, welche Fälle als vergleichbar gelten dürfen und welche nicht. Wir können auch Gründe dafür herausarbeiten, dass ein Gut wertvoller ist als ein anderes, etwa wenn das eine Gut die Voraussetzung für das andere ist. Oder wir können aufzeigen, dass die eine Option mehr Aussicht auf Erfolg hat als die andere. Die zeitliche Dringlichkeit oder die Anzahl

der positiv wie negativ Betroffenen können ebenfalls Gründe für eine Entscheidung liefern. Wir können prüfen, ob sich das Ziel auch auf einem anderen Weg erreichen lässt, ob sich negative Auswirkungen mildern lassen und ob ein Ausgleich zwischen den negativ und positiv Betroffenen möglich ist (Ricken 1989, 181–194).

Es lässt sich zum Teil nicht vermeiden, dass in eine Abwägung subjektive Einschätzungen einfließen. Man kann den subjektiven Aspekt einer Abwägung mildern, indem man sie nicht einer einzelnen Person, sondern einem Gremium überantwortet. In diesem Fall kann man darüber streiten, ob das Gremium richtig zusammengesetzt war. Eliminieren lassen sich die subjektiven Aspekte hierdurch jedoch nicht.

Die oben angesprochenen Optionen, Abwägungsprobleme zu lösen, werden oftmals vernachlässigt. Dies mag daran liegen, dass kein formalisiertes Verfahren für Abwägungen zur Verfügung steht, auf das sich bequem zurückgreifen ließe. In der Folge wird der Begriff der Abwägung häufig missbraucht, um eine Diskussion abzuschneiden. Das Ergebnis liest sich dann etwa folgendermaßen:

Nach sorgfältiger Abwägung aller Gesichtspunkte sind wir zu der Schlussfolgerung gekommen,...

Die nun folgende Schlussfolgerung kann für oder gegen eine Planung sprechen, ohne dass ersichtlich wäre, warum sie gerade so ausgefallen ist. Im Fall des konkreten Themas dieses Beitrags kann die Schlussfolgerung lauten:

... dass die Überwindung der Wohnungsknappheit Vorrang haben muss.

Ebenso kann sie lauten:

... dass der Flächenverbrauch zum Stillstand kommen muss.

Für die Adressat*innen bleibt im Dunkeln, warum die Abwägung in der einen oder der anderen Weise ausgegangen ist. Das ist unbefriedigend.

Meines Erachtens verzichtet die räumliche Planung zu häufig und oftmals vorschnell darauf, darzulegen, auf welche Weise und mit welchen Gründen das Ergebnis einer Abwägung zustande kam. Planer*innen und auch Politiker*innen, die ein Projekt nicht mehr ändern wollen, können darin einen Vorteil sehen: Wer keine Begründung liefert, wehrt Kritik ab. Wo sollte diese auch ansetzen? Adjektive wie *sorgfältig*, *gewissenhaft*, *gründlich* sollen in solchen Fällen das Ende der Diskussion signalisieren: dem Ergebnis sei nichts mehr hinzuzufügen. Die Adressat*innen einer Entscheidung haben jedoch einen Anspruch auf eine begründete Entscheidung.

Abwägung: ein zentraler Begriff im Landesentwicklungsplan 2002 Baden-Württemberg

Ich möchte einen Fall aus der Planungsethik diskutieren: den Konflikt zwischen Wohnungsknappheit einerseits und Flächenverbrauch andererseits. Die vorgetragene Argumentation vermeidet das verkürzte Verständnis von Abwägung. Vielmehr zeigt sie auf argumentativem Weg eine Lösung auf. Selbstredend ist die hier vertretene Lösung gerade aufgrund ihres argumentativen Charakters kritisierbar.

Ich nehme zunächst die Perspektive des Land Baden-Württemberg ein. Für das Land Baden-Württemberg ist der Landesentwicklungsplan (LEP) 2002 das aktuelle Planwerk, an dem sich die Regionalpläne und schließlich die Flächennutzungspläne ausrichten müssen. Der LEP stützt sich – ohne dies explizit zu benennen – auf das Drei-Säulen-Modell der Nachhaltigkeit.¹

Der Landesentwicklungsplan ist eine nachhaltige, an sozialer Gerechtigkeit, wirtschaftlicher Effizienz und sparsamer Inanspruchnahme natürlicher Ressourcen ausgerichtete Siedlungs- und Freiraumentwicklung, die die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ansprüche an den Raum mit seinen ökologischen Funktionen in Einklang bringt und das Land als europäischen Lebens-, Kultur-

¹ Zum Drei-Säulen-Modell siehe IFOK (1997) und Elkington (1997). Zur Kritik am Drei-Säulen Modell siehe Brandt und Jochum (2000).

und Wirtschaftsraum stärkt. (Wirtschaftsministerium Baden-Württemberg 2002, 9)

Der LEP besteht überwiegend aus »Grundsätzen«, die per Definition der »planerischen Abwägung« und der »Ermessensausübung« anheimgestellt sind. Nun liegt es in der Natur allgemein formulierter Regeln, dass sie für die Anwendung auf konkrete Fälle der Auslegung bedürfen. Dies soll nicht kritisiert werden. Kritikwürdig ist jedoch der Ansatz des LEP, der sehr unterschiedliche Güter in »Grundsätze« fasst und damit eine Abwägung zwischen diesen Gütern vorsieht. Damit unterstellt der LEP, dass Abwägungen zwischen diesen Gütern zulässig sind.

Dem anhaltenden und zuletzt sich wieder beschleunigenden Flächenverbrauch stehen steigende Wohnkosten und die Knappheit an Wohnungen gegenüber. Eine Prognos-Studie aus dem Jahr 2017 errechnete für Baden-Württemberg einen Mangel von 88.000 Wohnungen und prognostiziert für den Zeitraum von 2016 bis 2025 einen Gesamtbedarf von 515.000 Wohnungen (Prognos 2017). Angesichts dieser Zahlen formulierte die baden-württembergische Wirtschaftsministerin: »Schlüssel für eine ausreichende Wohnraumversorgung ist die dringend notwendige Gewinnung von Bauflächen« (Ministerium für Landesentwicklung und Wohnen Baden-Württemberg 2017).

Im Denkraum des Drei-Säulen-Modells lässt sich das Problem folgendermaßen skizzieren: Soziale Ziele sprechen für den Bau neuer Wohnungen. Ökologische Ziele sprechen für den Erhalt unversiegelter Landschaft. Ökonomische Ziele sprechen für die Ansiedlung neuer Unternehmen. Die drei Ziele liegen im Konflikt miteinander. Die Ansiedlung neuer Unternehmen und der Bau neuer Wohnungen gehen zu Lasten der unversiegelten Landschaft. Daher müsse man eine ausgewogene Mischung von Flächenverbrauch, Wohnungsknappheit und Gewerbeansiedlung anstreben. Dieser Auffassung möchte ich ein anderes Verständnis von Nachhaltigkeit entgegensetzen, das die Säulen-Metapher vermeidet und die Anliegen Soziales, Ökologie und Ökonomie mit Gründen zueinander ins Verhältnis setzt.

Ein anderes Verständnis von Nachhaltigkeit: Mittel und Selbstzwecke anstelle der Säulen-Metapher²

Die Brundtland-Kommission stellt die intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit ins Zentrum ihrer Argumentation.

[Nachhaltige]³ Entwicklung ist Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, daß künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können. [...] Sogar der enge Begriff [Nachhaltigkeit] bedeutet die Verantwortung für soziale Gerechtigkeit zwischen den Generationen, die sich logischerweise auch bezieht auf die Gerechtigkeit innerhalb jeder Generation. (Hauff 1987, 46)

Gerechtigkeit ist ein Selbstzweck und bedarf keiner weiteren Begründung, sie ist kein Mittel für andere Ziele. Der zweite Selbstzweck, an dem sich die Nachhaltigkeit orientiert, ist das gute Leben. Alle Menschen sollen zunächst ihre Grundbedürfnisse erfüllen können und darüber hinaus in der Lage sein, nach ihrem guten Leben zu streben.

Die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und Wünsche ist das Hauptziel von Entwicklung. Die Grundbedürfnisse weiter Teile der Bevölkerung in den Entwicklungsländern – nach Nahrung, Kleidung, Wohnung, Arbeit – werden nicht befriedigt, und über diese Grundbedürfnisse hinaus haben diese Menschen berechnete Wünsche nach besserer Lebensqualität. Eine Welt, in der Armut und Ungerechtigkeit herrschen, wird immer ökologischen und anderen Krisen ausgesetzt sein. Nachhaltige Entwicklung erfordert, die Grundbedürfnisse aller zu befriedigen und für alle die Möglichkeit zu schaffen, ihren Wunsch nach einem besseren Leben zu befriedigen. (Hauff 1987, 47)

² Ausführlichere Erläuterungen der folgenden knappen Hinweise finden sich bei Müller (2017, Kapitel 13).

³ »Sustainable development« ist bei Hauff mit »dauerhafte Entwicklung« übersetzt. Mittlerweile hat sich der Begriff »Nachhaltige Entwicklung« durchgesetzt.

Den beiden Selbstzwecken Gerechtigkeit und gutes Leben dienen die Mittel Ökonomie und Ökologie. Gemäß dem Selbstverständnis der Wirtschaft soll diese dazu dienen, die Grundlagen für das Leben und darüber hinaus die Mittel für ein gutes Leben bereitzustellen.

Unter Wirtschaft kann ganz generell jener Ausschnitt menschlichen Handelns verstanden werden, der in Verfügungen über knappe Mittel zur Erfüllung menschlicher Bedürfnisse besteht. (Bartling und Luzius 2014, 5)

Die Frage, ob Ökologie ein Selbstzweck ist oder ein Mittel für menschliche Zwecke steht im Zentrum einer ausgedehnten umweltethischen Debatte (Müller 2017, Kapitel 7). Ich folge hier der anthropozentrischen Auffassung, die Ökologie als ein Mittel versteht.

In Abbildung 1 werden die beiden Mittel Ökonomie und Ökologie als Pfeile dargestellt. Da ökonomische und ökologische Überlegungen in manchen Fällen harmonisieren, überlappen sich die beiden Pfeile zum Teil.

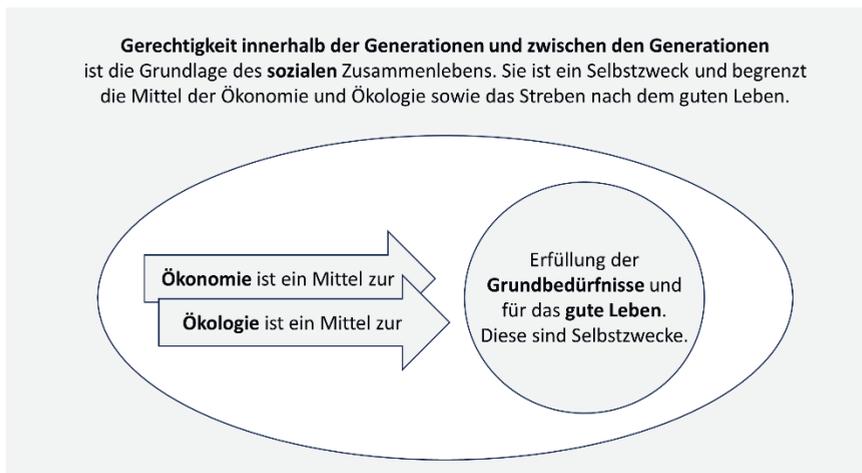


Abbildung 1: Nachhaltigkeit: Mittel und Selbstzwecke anstelle der Säulen-Metapher (eigene Abbildung).

Wir müssen also nicht fragen, welche Säule gestärkt werden soll: Ökologie oder Soziales? Flächenschutz oder Wohnungsbau? Die Frage lautet: Welches

Mittel bzw. welche Kombination von Mitteln kann die Grundbedürfnisse und das gute Leben *aller* Menschen am besten befördern?

Das gute Leben dient keinem weiteren Zweck und ist in der Grafik als Kreisfläche dargestellt. Die intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit verlangen, dass alle Menschen die gleichen Möglichkeiten haben, nach ihrem guten Leben zu streben. Die Gerechtigkeit begrenzt das Streben nach dem guten Leben, was in der Grafik durch die Hintergrundfärbung außerhalb des weißen Ovals zum Ausdruck kommt. Eine Abwägung zwischen Gerechtigkeit einerseits sowie Ökonomie und Ökologie andererseits lässt dieses Verständnis von Nachhaltigkeit nicht zu. Voraussetzung für eine Abwägung ist, dass »moralischer Spielraum« besteht (Ott 1997, 681). Die Gerechtigkeit muss immer gewährleistet sein.

Schlussfolgerungen für den Konflikt zwischen Flächenschutz und Wohnungsknappheit

Auf der Grundlage des hier vorgestellten, an die Brundtland-Kommission anschließenden Nachhaltigkeitsverständnisses lässt sich eine Lösung des Konflikts zwischen Flächenverbrauch und Wohnungsknappheit finden. Wir müssen fragen, welche Kombination von ökologischen und ökonomischen Maßnahmen den gerecht verteilten Chancen auf ein gutes Leben am besten dient. Was bedeutet dies für den Konflikt zwischen Flächenverbrauch und Wohnungsknappheit?

Unter Bedingungen von Armut oder bescheidenen Lebensverhältnissen werden zusätzliche Arbeitsplätze und zusätzliche Steuereinnahmen zum guten Leben beitragen. Unter Bedingungen materiellen Wohlstands ist hiervon allenfalls ein geringer Beitrag zum guten Leben zu erwarten. Analog gilt für die Ökologie: In einer Situation, in der die natürlichen Grundlagen für das Überleben und für ein gutes Leben *aller* Menschen gesichert sind, kann man eine Verringerung der ökologischen Ressourcen hinnehmen, wenn ökonomische Mittel in höherem Maß zum guten Leben aller Menschen beitragen.

Was folgt hieraus für den Konflikt zwischen Flächenschutz und Wohnungsknappheit in Baden-Württemberg?

Schauen wir uns vier Deutschlandkarten an. Abbildung 2 zeigt die Arbeitslosenquote in den verschiedenen Regionen Deutschlands. Insbesondere in den östlichen Bundesländern, im Ruhrgebiet und im Saarland ist die Arbeitslosigkeit hoch, während sie in Baden-Württemberg niedrig ist. In Baden-Württemberg gibt es keine Notwendigkeit, zusätzliche Arbeitsplätze zu schaffen.

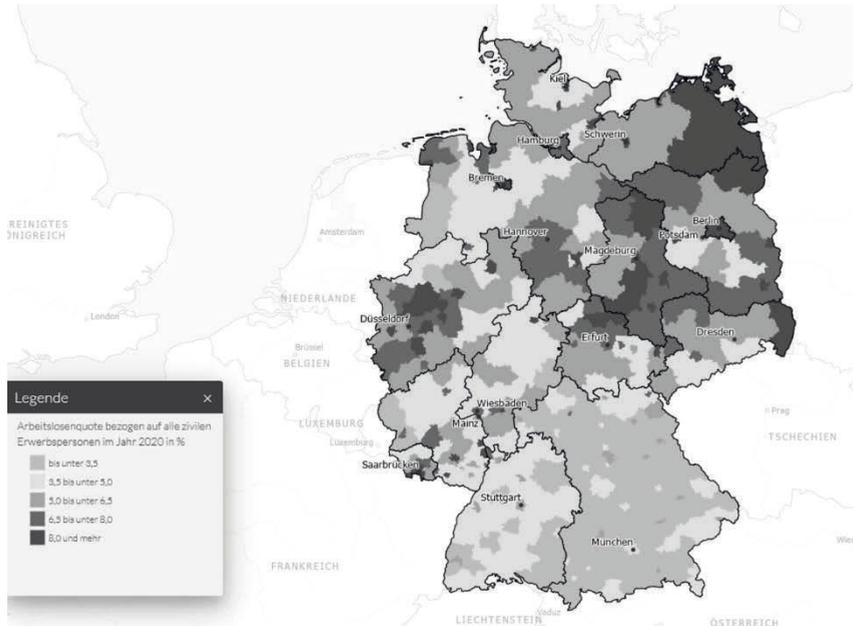


Abbildung 2: Arbeitslosenquote bezogen auf alle zivilen Erwerbspersonen im Jahr 2020 in % (Deutschlandatlas 2022a)

Wenden wir uns den Wohnungsleerständen zu. Das Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung dokumentiert rein rechnerisch einen erheblichen Wohnungsüberschuss in Deutschland und hält es für möglich, dass sich der Leerstand bis 2030 verdoppelt (BBSR 2019, 9). Allerdings sind die Leerstände in Deutschland sehr unterschiedlich verteilt. Die Abbildung 3 zeigt den Anteil leerstehender Wohnungen im Jahr 2018. Es überrascht nicht, dass in den Regionen mit höherer Arbeitslosigkeit viele Wohnungen leer stehen. Dies sind insbesondere Kreise im Osten und im Saarland. In Baden-Württemberg hingegen stehen nur wenige Wohnungen leer.

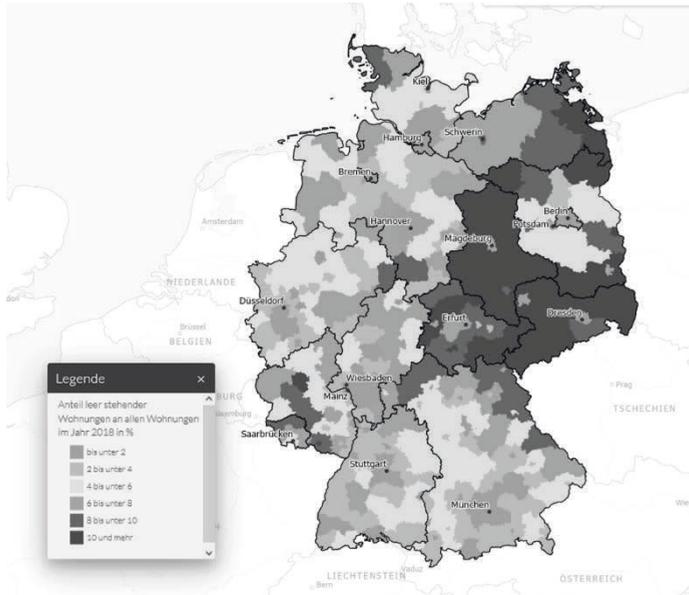


Abbildung 3: Anteil leerstehender Wohnungen an allen Wohnungen im Jahr 2018 in % (Deutschlandatlas 2022b)

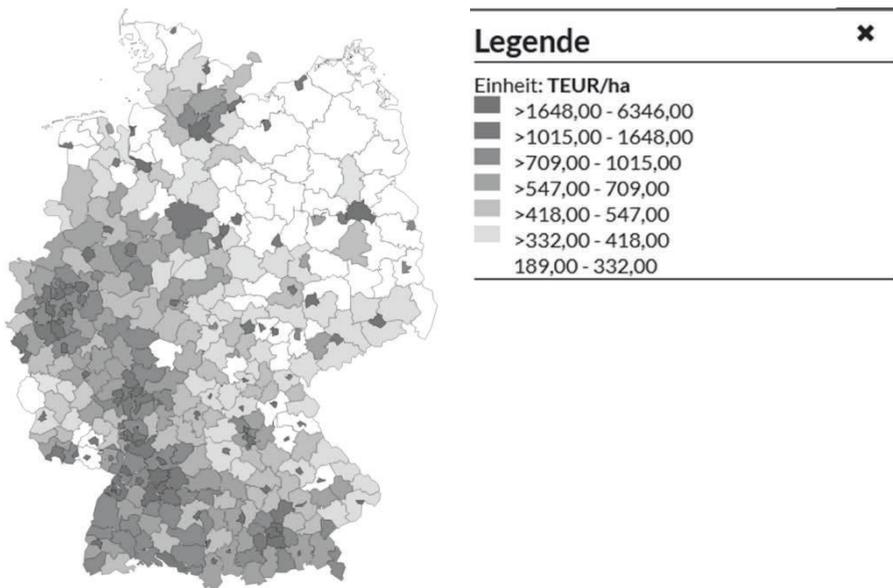


Abbildung 4: Flächenproduktivität 2019. Indikator: Bruttoinlandsprodukt (BIP) pro baulich geprägter Siedlungs- und Verkehrsfläche (Leibnitz Institut für ökologische Raumentwicklung 2019)

Abbildung 4 zeigt die Flächenproduktivität in verschiedenen Regionen Deutschlands. Flächenproduktivität ist definiert als Bruttoinlandsprodukt im Verhältnis zur wirtschaftlich geprägten Fläche. Weil Wälder und Felder naturgemäß eine geringe Produktivität pro Fläche besitzen, ist bei dem Indikator »Flächenproduktivität« lediglich die wirtschaftlich geprägte Fläche berücksichtigt. In Baden-Württemberg ist die Flächenproduktivität hoch, im Osten ist sie niedrig. Das signalisiert, dass sich dort Siedlungs- und Industriebrachen als Reserven für Nachverdichtung finden.

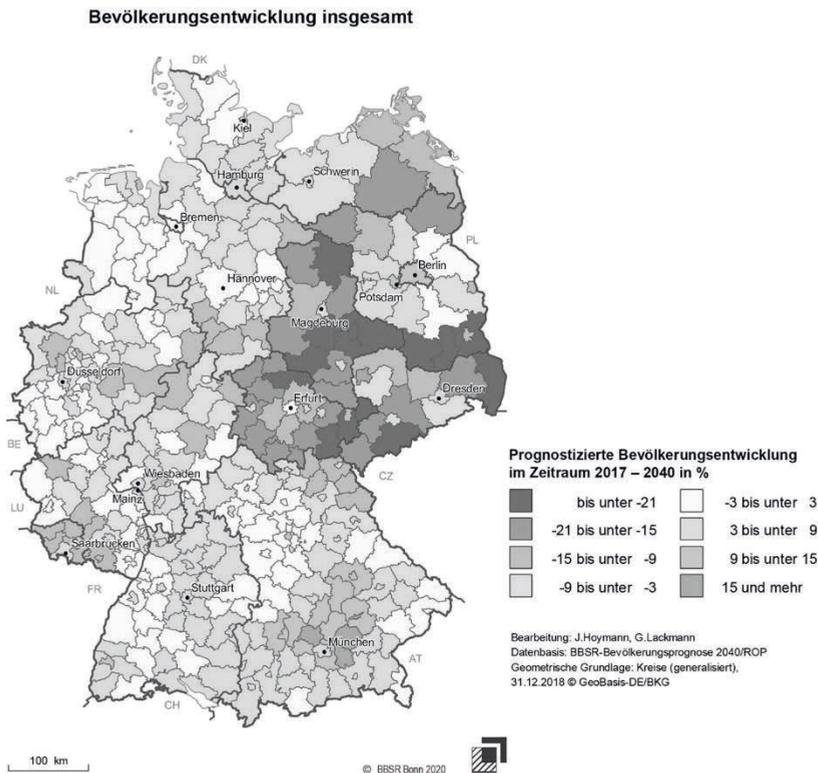


Abbildung 5: Prognostizierte Bevölkerungsentwicklung im Zeitraum 2017–2040 in % (BBSR 2021, 6)

Abbildung 5 illustriert die vom Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung prognostizierte Bevölkerungsentwicklung im Zeitraum von 2017 bis 2040. Wenn sich die wesentlichen Einflussfaktoren nicht verän-

dern, werden viele Kreise im Osten Deutschlands einen Bevölkerungsrückgang um bis zu 21 % verzeichnen. In fast allen Kreisen Baden-Württembergs hingegen nimmt die Bevölkerung zu oder bleibt stabil. Wenn wir nicht gegensteuern, ist damit zu rechnen, dass die Nachfrage nach Wohnraum in Baden-Württemberg zunehmen wird, während in den strukturschwachen Regionen immer mehr Wohnungen leer stehen werden.

Ein Ausweg aus dem Konflikt

Konfrontieren wir nun diese Zusammenhänge mit dem oben dargelegten Nachhaltigkeitsverständnis.

Das Ziel der Gerechtigkeit verlangt, die Chancen auf ein gutes Leben gerecht zu verteilen – innerhalb und zwischen den Generationen. Wenn wir die Arbeitslosenzahlen als Indikator für wirtschaftlichen Wohlstand nehmen, zeigt uns Abbildung 2, dass die östlichen Bundesländer, das Ruhrgebiet und das Saarland benachteiligt sind. Daher sollen neue Arbeitsplätze in diesen Gebieten angesiedelt werden. Die Wirtschaft in Baden-Württemberg soll stabil gehalten werden. Baden-Württemberg muss wegfallende Arbeitsplätze durch zukunftssträchtige Arbeitsplätze ersetzen, es benötigt aber keine zusätzlichen Arbeitsplätze.

Wenn wir in diesem Sinne Strukturpolitik betreiben, entlasten wir den Wohnungsmarkt in Baden-Württemberg und bewahren leerstehende Wohnungen in den strukturschwachen Gebieten vor dem Abriss. Eine Strukturpolitik in diesem Sinne bringt uns auf zweifache Weise dem Ziel intergenerationeller Gerechtigkeit näher. Indem wir neue Arbeitsplätze in strukturschwachen Gebieten schaffen, können wir auf Industriebranchen zurückgreifen (Abbildung 5) und brauchen keine weiteren Flächen für Gewerbegebiete ausweisen. Und wir müssen in Baden-Württemberg keine Wohnungen für neu hinzuziehenden Mitarbeiter*innen schaffen. Indem wir die leerstehenden Wohnungen in den strukturschwachen Gebieten nutzen (Abbildung 3), brauchen wir keine neuen Flächen für den Wohnungsbau ausweisen und können die natürlichen Ressourcen schonen. Solange wir in Deutschland unter dem Strich Wohnungsleerstand haben, ist es vernünftig, Arbeitsplätze dort zu schaffen, wo Wohnungen leer stehen.

Die Prognose für die Bevölkerungsentwicklung unterstreicht die Notwendigkeit, die strukturschwachen Regionen zu unterstützen (Abbildung 5). Wenn wir die gegenwärtige Entwicklung fortschreiben, wird sich

in Baden-Württemberg der Konflikt zwischen Flächenverbrauch und Wohnungsknappheit verschärfen, während die strukturschwachen Regionen mit zunehmendem Wohnungsleerstand und Industriebrachen konfrontiert sein werden.

Ökonomie und Ökologie sollen unsere Grundbedürfnisse erfüllen und zum guten Leben beitragen. Wenn wir mit der Versiegelung der Flächen fortfahren, setzen wir nicht nur das gute Leben unserer Nachfahren aufs Spiel, sondern riskieren auch, dass sie ihre Grundbedürfnisse nicht erfüllen können. Da Baden-Württemberg einen hohen materiellen Wohlstand erreicht hat, müssen wir diesen nicht weiter steigern, sondern darauf achten, dass die ökologischen Voraussetzungen für unser Leben und unseren Wohlstand erhalten bleiben.

Dieser Vorschlag verlangt Solidarität mit den benachteiligten Regionen und auch mit unseren Nachfahren von Einzelpersonen, Gemeinden, Kreisen sowie vom Land Baden-Württemberg. Wenn die Steuereinnahmen nicht mehr wachsen, können auch berechnete Ansprüche nicht mehr aus einem Zuwachs an Steuern befriedigt werden. Dann müssen die Bessergestellten höhere Beiträge leisten. Auch Strukturpolitik ist eine anspruchsvolle Aufgabe. Hierfür gibt es gute – und auch schlechte – Beispiele.

Die hier aufgezeigte Richtung für einen Ausweg aus dem diskutierten Konflikt kann kritisiert werden hinsichtlich der ihr zugrunde liegenden normativen Positionen. Sie kann auch kritisiert werden hinsichtlich der in die Argumentation eingegangenen Fakten. Dass eine Planung überhaupt die Möglichkeit zur Kritik bietet, ist ein entscheidender Vorteil gegenüber einer Planung, die versucht eine Überprüfung abzuwehren, indem sie sich auf eine Abwägung beruft, ohne diese zu begründen.

Literatur

- Bartling, Hartwig und Franz Luzius. 2014. *Grundzüge der Volkswirtschaftslehre*. München: Franz Vahlen.
- Brandt, Karl-Werner und Georg Jochum. 2000. *Der deutsche Diskurs zur Nachhaltigen Entwicklung*. München: MPS-Texte.
- BBSR (Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung). 2019. *Künftige Wohnungsleerstände in Deutschland*. Bonn: Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung (BBR).

- BBSR (Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung). 2021. *Raumordnungsprognose 2040*. Bonn: Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung (BBR).
- Deutschlandatlas. 2022a. »Arbeitslosenquote.« Zugriff am 12. Oktober 2022. <https://www.deutschlandatlas.bund.de/DE/Karten/Wie-wir-arbeiten/068-Arbeitslosenquote.html>.
- Deutschlandatlas. 2022b. »Wohnungsleerstand.« Zugriff am 12. Oktober 2022. <https://www.deutschlandatlas.bund.de/DE/Karten/Wie-wir-wohnen/046-Wohnungsleerstand.html>.
- Elkington, John. 1997. *Cannibals with forks. The triple bottom line of 21st century business*. Oxford: Capstone.
- Hauff, Volker, Hrsg. 1987. *Unsere gemeinsame Zukunft. Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*. Greven: Eggenkamp.
- IFOK (Institut für Organisationskommunikation). 1997. *Bausteine für ein zukunftsfähiges Deutschland*. Wiesbaden: Gabler.
- Leibniz Institut für ökologische Raumentwicklung. 2019. »Flächenproduktivität (2019). Kreise in Deutschland.« Zugriff am 12. Oktober 2022. <https://monitor.ioer.de/?rid=4228>.
- Ministerium für Landesentwicklung und Wohnen Baden-Württemberg. 2017. »Wohnraum-Allianz stellt Studie zu Wohnraumbedarf in Baden-Württemberg vor und beschließt weitere Empfehlungen. Pressemitteilung vom 16.10.2017.« Zugriff am 12. Oktober 2022. <https://www.baden-wuerttemberg.de/de/service/presse/pressemitteilung/pid/studie-zu-wohnraumbedarf-in-baden-wuerttemberg-vorgestellt/>.
- Müller, Albrecht. 2017. *Planungsethik. Eine Einführung für Raumplaner, Landschaftsplaner und Architekten*. Tübingen: Francke.
- Ott, Konrad. 1997. *IPSO FACTO. Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Prognos. 2017. *Wohnraumbedarf in Baden-Württemberg. Studie im Rahmen der Wohnraum-Allianz. Management Summary*. Stuttgart: Prognos.
- Ricken, Frido. 1989. *Allgemeine Ethik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Statistisches Landesamt Baden-Württemberg. 2022a. »Flächenverbrauch in Baden-Württemberg seit 1996 nach Art der tatsächlichen Nutzung.« Zugriff am 12. Oktober 2022. <https://www.statistik-bw.de/BevoelkGebiet/GebietFlaeche/GB-FV-LR.jsp>.

- Statistisches Landesamt Baden-Württemberg. 2022b. »Entwicklung der monatlichen Wohnkosten privater Haushalte in Baden-Württemberg von 2005 bis 2020.« Zugriff am 12. Oktober 2022. https://www.statistik-bw.de/PrivHaushalte/EinAusgaben/LWR_Konsum_ausgew.jsp?path=/Wohnen/WkostenVerhaeltnis/.
- Wirtschaftsministerium Baden-Württemberg, Hrsg. 2002. *Landesentwicklungsplan 2002 Baden-Württemberg*. Stuttgart: Wirtschaftsministerium Baden-Württemberg.

Ethik der Weltverwobenheiten im Anthropozän

Jenseits der Logik von Bereichsethiken

Christoph Baumgartner

Die Umweltethik beziehungsweise die ökologische Ethik gilt spätestens seit den 1970er Jahren als eine etablierte Bereichsethik deren Gegenstandsbe-
reich »der ethisch richtige Umgang des Menschen mit der Natur« ist (Krebs
1996, 347). Mit dieser Definition beschreibt Angelika Krebs das Erkennt-
nisinteresse der Umweltethik im größeren Kontext einer angewandten
Ethik, die weitere so genannte Bereichsethiken umfasst. Ein derartiges Ver-
ständnis von Ethik mit klar unterscheidbaren Bereichsethiken ist jedoch,
so meine These, wenig hilfreich und kann sogar die ethische Analyse und
Beurteilung drängender Probleme erschweren. Die Notwendigkeit einer
Aufhebung des Bereichsethik-Paradigmas wird in aktuellen Debatten auch
durchaus erkannt. So verweisen beispielsweise Markus Vogt und andere –
wenn auch sehr zurückhaltend – darauf, dass

sich auch die Auffassung [findet], dass es sich bei der bereichsethi-
schen Formatierung der Umweltethik zunehmend um einen Ana-
chronismus handelt, weil ökologische Fragen immer mehr als Teil
übergreifender Gerechtigkeitsfragen diskutiert werden. (Vogt et al.
2013, 11)

Was aus dieser Einsicht für eine Neuausrichtung der (Umwelt-)Ethik folgt,
wird jedoch kaum ausgearbeitet. Vor diesem Hintergrund schlage ich vor
bestimmte ethische Probleme als Herausforderungen zu begreifen, die sich
der Logik separater Bereichsethiken entziehen, und sie dementsprechend
im Horizont von ethischen Theorien zu analysieren, die scheinbar isolierte
Handlungsbereiche überschreiten. Diesen Vorschlag entwickle ich vor dem
Hintergrund der Rede vom Anthropozän.

Die Rede vom Anthropozän

Bis vor einigen Jahren galt noch, dass wir gegenwärtig im Erdzeitalter des Holozän leben, das durch stabile klimatische Bedingungen gekennzeichnet ist, die für menschliches Leben günstig sind. Diese Situation natürlich gegebener »menschenfreundlicher« klimatischer Bedingungen ist jedoch spätestens seit den 1950er Jahren nicht mehr gegeben, denn seitdem beeinflussen menschliche Aktivitäten den Zustand des Erdsystems in vergleichbarem Ausmaß wie Vulkanismus oder die Bewegung tektonischer Platten. Der Mensch ist zu einer globalen geophysischen Kraft geworden, so formuliert der Klimawissenschaftler Will Steffen mit seinem Forschungsteam, und dementsprechend muss das Erdsystem mit seinen verschiedenen Prozessen und Stoffkreisläufen als *planetary-scale social-ecological-geophysical system* verstanden werden (Steffen et al. 2011). Dies ist die Situation des Anthropozän.

Für die Ethik im Allgemeinen und die Umweltethik im Besonderen ist diese Situation nun schon allein deshalb von Bedeutung, weil Veränderungen im Erdsystem mit Problemen verbunden sind, die ethisch relevante Interessen, Ansprüche und Rechte berühren. Die globale Erderwärmung zerstört die Lebensgrundlagen zahlreicher Menschen und zwingt viele zur Flucht. Die intensive Nutzung des Planeten durch den Menschen hat zu einem massiven Verlust an Biodiversität geführt, und indem menschliches Handeln und Wirtschaften immer tiefer eingreift in die Lebensräume von Wildtieren wird die Entstehung neuer Zoonosen begünstigt. Diese Liste könnte lange fortgeführt werden, ich will mich aber nun dem Anthropozän aus einer philosophischen Perspektive zuwenden.

Der Mensch im Anthropozän aus philosophischer Perspektive

Der Kern der Rede vom Anthropozän ist ja zunächst einmal die Einsicht, dass Menschen das Erdsystem destabilisieren. Dabei wird in geowissenschaftlichen Arbeiten meist sehr allgemein von »menschlichen Aktivitäten« (*human activities*) oder »der Menschheit« (*humankind*) gesprochen, denen eine recht allgemeine und unbestimmte Wirkmacht zugeschrieben wird. Dementsprechend erfolgt auch eine sehr allgemeine Zuschreibung von Verantwortung für die Aufrechterhaltung der Stabilität des Erdsystems – Will

Steffen und andere (2011) argumentieren beispielsweise, dass »die Menschheit im 21sten Jahrhundert die Rolle eines *active planetary steward* annehmen muss, also einer aktiven Verwalterin und Hüterin des Planeten. Damit sei die Aufgabe verbunden, das gesamte Erdsystem zielgerichtet zu gestalten, gegebenenfalls mit Hilfe von Geoengineering, also der absichtlichen und zielgerichteten Manipulation des globalen Klimasystems.

Nun geht es mir hier nicht um eine ethische Analyse von Geoengineering, sondern um die Frage nach einer grundsätzlichen Ausrichtung ethischer Theorien im Anthropozän. Dies betrifft (a) ein adäquates Verständnis der Wirk- und Handlungsmacht menschlicher Akteur*innen, (b) die Frage wer denn genau der *anthropos* des Anthropozän ist, und schließlich (c) die Herausforderung, das Mensch-Natur-Verhältnis beziehungsweise das Mensch-Umwelt-Verhältnis im Denkhorizont des Anthropozän neu zu bestimmen.

Im Hinblick auf die Wirk- und Handlungsmacht des Menschen im Anthropozän (a) ist zunächst festzustellen, dass menschliches Handeln durch eine »Verbindung von Wirkmacht und Kontrollverlust« gekennzeichnet ist, wie Eva Horn und Hannes Bergthaller (2019, 80) dies treffend beschreiben (siehe auch Chakrabarty 2015). *Wirkmächtig* sind menschliche Aktivitäten insofern sie eine enorme ökologische Transformationskraft haben, die sich über den ganzen Planeten erstreckt. Zugleich verlieren Menschen jedoch die unmittelbare *Kontrolle* über die Auswirkungen ihres Handelns, denn wesentliche Umweltveränderungen ergeben sich zeitlich verzögert aus kumulativen Nebeneffekten von Aktivitäten zahlreicher verschiedener und räumlich voneinander entfernten Akteur*innen. Diese Verbindung von Wirkmacht und Kontrollverlust gilt als wichtige Herausforderung sowohl für ethische Reflexion als auch für die Entwicklung praktischer Lösungsansätze.

Vor dem Hintergrund dieser spezifischen Eigenheit menschlicher Handlungsmacht greift auch eine undifferenzierte Rede von »der Menschheit« oder »den menschlichen Aktivitäten« zu kurz (b). Dies gilt insbesondere im Kontext ethischer Reflexion, wo es ja um die Beurteilung konkreter sozialer Praktiken und Institutionen geht, und um die Zuschreibung von Verantwortung. Denn das Erdsystem wurde und wird ja in der Folge *bestimmter* Aktivitäten destabilisiert, die eng mit einer *bestimmten*, sehr ressour-

cenintensiven Lebens- und Wirtschaftsweise verbunden sind. Diese wurden lange Zeit vorrangig in industrialisierten Gesellschaften des globalen Nordens gepflegt. Menschen in Ländern des globalen Südens haben hingegen bisher einen viel geringeren Einfluss auf das Erdsystem ausgeübt, sind jedoch in vielen Fällen besonders stark betroffen von den Folgen der globalen Erderwärmung.¹

Die Frage, wer denn genau der *anthropos* des Anthropozän im Kontext sozialetischer Analysen ist, muss daher differenziert beantwortet werden: Die allgemeine Rede von »dem Menschen« als entscheidender Akteur*in erscheint sowohl aus umweltwissenschaftlicher als auch aus sozialetischer Perspektive als unzulässig und muss durch präzisere Begrifflichkeiten ersetzt werden, die es uns ermöglichen, unterschiedliche Betroffenheiten und differenziertere Verantwortlichkeiten zu identifizieren und zu benennen. Damit komme ich zur Frage wie das Mensch-Natur- oder Mensch-Umwelt-Verhältnis im Kontext des Anthropozäns adäquat gedacht werden kann (c).

Wendet man sich zunächst den Geowissenschaften als dem Entstehungskontext der Rede vom Anthropozän zu, so kann man bei der Lektüre von Arbeiten zu *planetary stewardship* und dadurch inspirierten philosophischen Arbeiten den Eindruck gewinnen, dass der Mensch zwar durchaus als Bestandteil des Erdsystems verstanden wird. Zugleich wird er jedoch »auch aus dem Geflecht der [übrigen] Arten« herausgelöst (Horn und Bergthaller 2019, 41). Dies kommt in verschiedenen sprachlichen Metaphern zum Ausdruck mit denen das Verhältnis des Menschen zur Umwelt beschrieben wird – beispielsweise in Peter Sloterdijks Rede vom Planeten als einem »riesenhaften Artifizium« oder von einem Raumschiff dessen Bordklima vom Menschen gemanagt werden müsse (siehe Sloterdijk 2011). Mensch und Gesellschaft werden hier explizit *gegenüber* Umwelt positioniert, und mit der Aufgabe versehen, den Planeten als Ganzen technisch zu manipulieren (Dryzeck und Pickering 2019, 10). Angesichts des eben beschriebenen Kontrollverlusts ist dies mit Überforderungsproblemen verbunden, die konkrete Verantwortungszuschreibungen unmöglich zu machen drohen.

¹ Dementsprechend weisen kritische Theoretikerinnen wie Donna Haraway (2015) und Kathryn Yousoff (2018) darauf hin, dass der Begriff »Anthropozän« die Menschheit auf eine unzulässige Weise universalisiert und homogenisiert und schlagen stattdessen alternative Begriffe wie *Capitalocene* vor.

Dem stehen Arbeiten aus den Geistes- und Kulturwissenschaften gegenüber, die ein unhintergehbare Verbundensein des Menschen mit anderen Lebewesen betonen, das weit über ein instrumentelles Nutzungsverhältnis hinaus geht. Es bezeichnet vielmehr in dem Sinn ein konstitutives Verhältnis, dass wir durch unsere Beziehungen zu anderen Lebewesen erst zu dem werden, was wir sind. Dementsprechend konzeptualisieren verschiedene Autor*innen Gesellschaft als *multi-species community*, wobei die Mitgliedschaft in dieser Gemeinschaft über domestizierte Pflanzen und Tiere hinaus auch Pilze und Mikroben einschließt, die teilweise auch menschliche Körper besiedeln (Tsing 2012). Einige Autor*innen aus dem Bereich des Posthumanismus und des *New Materialism* gehen dabei soweit, allen stofflichen Dingen Wirk- oder Handlungsmacht (*agency*) zuzuschreiben. Der Begriff moralischer Verantwortung kann im Kontext derartiger Theorien nur sehr schwer konzeptualisiert und gerechtfertigt werden (Horn und Bergthaller 2019).

Ethik der Weltverwobenheiten im Anthropozän

Aus ethischer Perspektive sind sowohl ökomodernistische als auch posthumanistische Positionen für sich genommen problematisch. Sie enthalten jedoch auch beide wertvolle Einsichten und Deutungsmuster, die ich in einer zweiteiligen These T aufnehme, die den Kern meines Vorschlags bildet, bereichsethisch verstandene Umweltethik in einer umfassenden Sozialethik des Anthropozäns aufzuheben: T1 schlägt vor, Menschen als qualifiziert verantwortliche Akteur*innen zu verstehen, die in und mit der Welt verwoben (*entangled*) sind. Die Anerkennung dieser in T1 beschriebenen Verwobenheit erfordert, so T2, eine Ethik der Weltverwobenheiten des Menschen, die umweltethische Verantwortung integriert und aufhebt.

Die Wirk- und Handlungsmacht von Menschen im Anthropozän zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass menschliche Personen sich der Folgen ihrer Handlungsmacht bewusst sein können. Menschen können zumindest zahlreiche ihrer Aktivitäten auch grundsätzlich steuern und an normativen Kriterien orientieren. Damit sind Menschen auch verantwortliche Akteur*innen. Aufgrund der oben beschriebenen Verbindung von Wirkmacht und Kontrollverlust kann diese Fähigkeit jedoch nicht uneingeschränkt im Sinne einer souveränen und lückenlos planvollen Gestaltung konzeptualisiert werden. Daher spreche ich in meiner These T auch nicht

von »dem Menschen« als handlungsfähigem Wesen, sondern von Menschen als Akteur*innen, denen abhängig von ihren jeweiligen konkreten Handlungsmöglichkeiten qualifizierte Verantwortlichkeiten zukommen.

Was bedeutet es nun, dass Menschen in und mit der Welt »verwoben« sind? Mit der Betonung eines Verwobenseins greife ich die Forschungen zu *multi-species communities* auf – ohne jedoch diesen Begriff zu verwenden, da dieser nicht lebende Dinge ausschließt, und mit dem Begriff einer *community* moralische Vorentscheidungen suggeriert, die in den einschlägigen Arbeiten nicht gerechtfertigt werden.

Der Begriff des *entanglement* den ich aus Arbeiten des britischen Archäologen Ian Hodder übernehme (Hodder 2014), aber auch modifiziere, beschreibt eine bestimmte Relationalität, die mehr ist als ein instrumentelles Nutzenverhältnis. Die Beziehung zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen und unbelebten Dingen bestimmt vielmehr konkrete Personen in ihrer jeweiligen Identität und Lebensweise als diejenigen, die sie sind. Nun gibt es auf der einen Seite unhintergehbare und notwendige Verwobenheiten ohne die gelingendes menschliches Leben nicht möglich ist. Diese betreffen beispielsweise das Verbundensein mit atembarer Luft, trinkbarem Wasser, intakten Ökosystemen, aber auch bestimmte Mikroorganismen, die menschliche Körper besiedeln. Diese Verwobenheiten nenne ich Subsistenz-Verwobenheiten, die mit der Erfüllung von Grundbedürfnissen verbunden sind.

Darüber hinaus gibt es jedoch auch Verwobenheiten, die konkrete Lebensweisen und gesellschaftliche Konstellationen betreffen. So waren etwa zahlreiche Menschen in Europa und Nordamerika lange Zeit in ihrer konkreten Lebensweise und mit ihren konkreten Identitäten verwoben mit anderen Menschen, die meist als schwarze Menschen rassifiziert wurden und deren Körper als für unfreie Arbeit verfügbar galten (Chakrabarty 2017). Dies zeigt auch, dass konkrete Verwobenheiten bestimmte moralische Ideale, Werte und Vorstellungen beispielsweise von Ungleichheit, Zugehörigkeit und Eigentum beinhalten. Menschen nutzen dem *Entanglement*-Modell zufolge also nicht nur bestimmte Wesen oder Dinge, die ihnen gegenüber äußerlich sind und dort auch bleiben. Vielmehr bestimmen unsere Verwobenheiten auch *uns selbst*, unser Denken, Fühlen und Urteilen, was gerade im Kontext von Sklaverei, Kolonialismus, Rassismus und Ideologien von

white supremacy deutlich wird. Die Abschaffung von Sklaverei war dement-sprechend unter anderem damit verbunden, dass technische Innovationen andere Energieformen als menschliche Körper in großen Mengen und billig industriell nutzbar machten. Dies geschah, wie Dipesh Chakrabarty (2017) argumentiert, unter anderem durch die Nutzung fossiler Brennstoffe. Darüber hinaus erfolgte eine Transformation dominanter Vorstellungen von Menschsein, Zugehörigkeit und Freiheit wodurch alle Menschen gleichermaßen der unmittelbaren Verfügbarkeit und dem Besitz durch andere entzogen wurden.

Es ist mir durchaus bewusst, dass die Nutzung fossiler Brennstoffe die Sklaverei keineswegs beendet hat. Mir geht es hier jedoch primär um das Entstehen neuer Verwobenheiten, nun von Menschen mit fossilen Brennstoffen, die wiederum neue Selbstverständnisse, Denkformen und Haltungen prägen – etwa die Beschleunigung von Produktionsprozessen und das »Schrumpfen« der Welt in der subjektiven Wahrnehmung zahlreicher Menschen infolge der einfachen Verfügbarkeit von Massenmedien und Verkehrsmitteln wie Autos und Flugzeugen. Bis in die 1960er und 70er Jahre schien dies keine tiefgreifenden Veränderungen traditioneller Moralvorstellungen zu erfordern – Kohle, Öl und Gas galten nicht als Träger moralischer Ansprüche und ihre Nutzung ermöglichte eine Ausweitung von Freiheiten, und eine Steigerung von Wohlstand in zuvor kaum vorstellbarem Ausmaß. Die mit dem Begriff »Anthropozän« beschriebene Situation hat dies jedoch radikal verändert. Denn nun wird spürbar, dass das Verwobensein mit fossilen Brennstoffen und die dadurch ermöglichte Wirtschafts- und Lebensweise zerstörerische Rückwirkungen hat auf andere, zwingend notwendige Verwobenheiten – die grundlegendsten Subsistenzverwobenheiten.

Am Beginn des dadurch ausgelösten Reflexionsprozesses steht die Bereichsethik Umweltethik im eingangs beschriebenen Sinn. Dabei werden zentrale Begriffe wie »Umwelt« oder »natürliche Umwelt« des Menschen nicht selten als das Andere von Kultur und Gesellschaft bestimmt. Dies ist jedoch weder mit dem Anthropozän-Begriff noch mit dem von mir vorgeschlagenen *Entanglement-Modell* verträglich. Daher operiere ich mit dem Welt-Begriff, der Ökosysteme, Landschaften und nichtmenschliche Tiere ebenso umfasst wie unbelebte Dinge, kulturelle Objekte und soziale Institutionen.

Damit verbunden ist der im zweiten Teil meiner These formulierte Vorschlag, umweltethische Analysen einzubetten in eine Ethik der Weltverwobenheiten bei der es zunächst nicht entscheidend ist ob Beziehungen und Verwobenheiten natürliche Entitäten umfassen oder nicht. Wichtig ist vielmehr, welche Implikationen und Folgen verschiedene Verwobenheiten im ganzen Geflecht von Weltbeziehungen haben. Die damit verbundene Integration umweltethischer Reflexion in eine umfassende Ethik der Weltverwobenheiten ist auch deshalb besonders leistungsfähig, weil zahlreiche aktuelle Herausforderungen durchaus umweltethische Expertise erfordern, jedoch nicht notwendigerweise zum Gegenstandsbereich der Umweltethik im Sinne von Angelika Krebs' Definition gehören. Dies gilt beispielsweise für Pandemien, für Armut und Ernährungssicherheit, sowie für Flucht- und Migrationsbewegungen die zunehmend durch globalen Klimawandel verursacht werden.

Eine derartige Ethik der Weltverwobenheiten hat ein kritisches Erkenntnisinteresse und eine entsprechende praktische Intention; sie prüft ob und inwiefern konkrete Verwobenheiten verträglich sind mit Subsistenz-Verwobenheiten, ob sie Träger moralischer Ansprüche unterdrücken oder gerade stärken und befreien. Damit hat sie auch ein radikal-transformatives Potential: sie bleibt nicht stehen bei konkreten sozialen Praktiken und Institutionen, sondern zielt auf Kritik und wenn nötig Veränderung von Verwobenheiten, die ungerechten Praktiken und Institutionen zugrunde liegen. Darüber hinaus hat eine Ethik der Weltverwobenheiten jedoch auch ein konstruktives Potential – etwa indem sie alternative Wirtschaftsformen, und Vorstellungen guten und gelingenden Lebens im Anthropozän erkundet.²

Der Verantwortungsbegriff ist in einer Ethik der Weltverwobenheiten im Anthropozän in mehrfacher Weise relational. Verantwortung beinhaltet im Falle der hier relevanten prospektiven Verantwortung eine Verpflichtung gegenüber anderen, im Lichte bestimmter normativer Kriterien, für Personen, Gegenstände oder Zustände aktiv Sorge zu tragen. Diese Relationalität umfasst auch die Bezogenheit einer Person auf die Zukunft, da sich die mit prospektiver Verantwortung verbundenen Verpflichtungen auf

² Hinsichtlich des sowohl kritischen als auch konstruktiven Potentials der von mir hier vorgeschlagenen Ethik der Weltverwobenheiten weist mein Vorschlag Ähnlichkeiten auf zu Hartmut Rosas Resonanztheorie (Rosa 2016).

Zustände beziehen die es in der Zukunft zu erreichen oder für diese zu bewahren gilt. In diesem Sinn sind Menschen im Anthropozän für ein auch zukünftig funktionierendes Erdsystem mitverantwortlich. Dabei hält der Verantwortungsbegriff zunächst die Frage offen für wen oder was das Erdsystem ›funktionieren‹ soll und welche Verwobenheits-Beziehungen geschützt oder auch kritisiert werden sollen. Er präjudiziert also nichts hinsichtlich der Debatten über mögliche intrinsische Werte oder Eigenwerte von Teilen der nichtmenschlichen Welt und den damit verbundenen ›Zentrismen‹ (bspw. Anthropozentrismus versus Pathozentrismus oder Biozentrismus), die für die Umweltethik lange dominant waren. Dies bedeutet auch, dass der Verantwortungsbegriff in erster Linie eine orientierende und integrierende Funktion hat – um konkrete moralische Verpflichtungen und Ansprüche ausweisen und rechtfertigen zu können, wird man andere ethische Konzepte hinzuziehen müssen. Deshalb wird die Umweltethik in meinem Vorschlag auch nicht einfach abgeschafft, sondern aufgehoben in einer Ethik der Weltverwobenheiten im Anthropozän.

Literatur

- Chakrabarty, Dipesh. 2015. *The Human Condition in the Anthropocene. The Tanner Lectures in Human Values*. New Haven: Yale. https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/c/Chakrabarty%20manuscript.pdf.
- Chakrabarty, Dipesh. 2017. »Anthropocene 1.« In *Fueling Culture. 101 Words for Energy and Environment*, herausgegeben von Imre Szeman, Jennifer Wenzel und Patricia Yaeger, 39–42. New York: Fordham University Press.
- Dryzek, John S. und Jonathan Pickering. 2019. *The Politics of the Anthropocene*. Oxford: Oxford University.
- Haraway, Donna. 2015. »Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene. Making kin.« *Environmental Humanities* 6 (1): 159–165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>.
- Hodder, Ian. 2014. »The entanglements of humans and things. A long-term view.« *New Literary History* 45 (1): 19–36. <https://doi.org/10.1353/nlh.2014.0005>.
- Horn, Eva und Hannes Bergthaller. 2019. *Anthropozän zur Einführung*. Hamburg: Junius.

- Krebs, Angelika. 1996. »Ökologische Ethik I: Grundlagen und Begriffe.« In *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, herausgegeben von Julian Nida-Rümelin, 346–385. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter. 2011. »Wie groß ist ›groß?« In *Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang*, herausgegeben von Paul J. Crutzen, Mike Davis, Michael D. Mastrandrea, Stephen H. Schneider und Peter Sloterdijk, 93–112. Berlin: Suhrkamp.
- Steffen, Will, Åsa Persson, Lisa Deutsch, Jan Zalasiewicz, Mark Williams, Katherine Richardson, Carole Crumley et al. 2011. »The Anthropocene. From global change to planetary stewardship.« *Ambio* 40 (7): 739–761.
- Tsing, Anna. 2012. »Unruly edges. Mushrooms as companion species. For Donna Haraway.« *Environmental Humanities* 1 (1): 141–154. <https://doi.org/10.1215/22011919-3610012>.
- Vogt, Markus, Ostheimer, Jochen und Frank Uekötter. 2013. »Wo steht die Umweltethik? Eine Einführung zu Standpunkten in Umbruchszeiten.« In *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*, herausgegeben von Markus Vogt, Jochen Ostheimer und Frank Uekötter, 11–17. Marburg: Metropolis.
- Yusoff, Kathryn. 2018. *A billion Black anthropocenes or none*. Minneapolis: University of Minnesota.

Führungsethik

Plädoyer für eine neue Bereichsethik

Marcel Vondermaßen

Der folgende Artikel argumentiert, dass es aus praktischer, fachlicher, und forschungspolitischer Sicht sinnvoll wäre, die Führungsethik als eine Bereichsethik zu etablieren. Dies würde helfen Fragen nach *guter Führung* in der Theoriebildung, in der Praxis und in anwendungsorientierten Forschungsprojekten den Stellenwert beizumessen, welchen das Thema *Führung* bereits jetzt einnimmt.

2022 endete das von Thomas Potthast mit verantwortete Forschungsprojekt »Führungsethik als Ethik in den Wissenschaften«. In diesem von der Carl-Zeiss-Stiftung finanzierten Projekt entwickelten wir ein Lehrganbot zum Thema Führungsethik für MINT-Studierende und Promovierende. Im Zuge der Theoriearbeit des Projekts entdeckten wir, dass bislang die drängenden ethischen Fragen zu guter Führung unter die Wirtschaftsethik subsummiert worden waren. Diese Einteilung besteht, obwohl in den letzten Jahrzehnten die Anzahl an Veröffentlichungen und Theorien (außerhalb der Philosophie), die sich mit den Fragen guter Führung auseinandersetzen, stetig ansteigt.

Ist diese Subsummierung im Lichte neuester Forschung noch tragbar? Der folgende Beitrag plädiert, dass dies mitnichten der Fall ist. Vielmehr erfüllt die Führungsethik die Voraussetzung als eigene Bereichsethik etabliert zu werden. Dazu wird erstens gezeigt, wie Bereichsethiken begründet werden können, zweitens, warum Führungsethik nicht als Teil der Wirtschaftsethik verortet werden kann, und schließlich drittens, was für die Etablierung als eigene Bereichsethik spricht.

Kriterien für eine Bereichsethik

Julian Nida-Rümelin zeigt drei Wege auf, wie Bereichs- oder Bindestrichehiken begründet werden können: als historisch gewachsen, durch das Aufwerfen von strukturverändernden ethischen Fragestellungen und/oder durch ihren Bezug auf bestimmte Lebenspraxen (Nida-Rümelin 2005,

63 f.). Die erste Frage ist nun, ob diese Kriterien auf die Führungsethik zutreffen.

Historisch gewachsen sind beispielsweise die Rechtsethik und die politische Ethik, deren Ursprünge bis ins antike Griechenland zurückreichen. Auch Fragen von Führung finden sich prominent in antiken Texten, sei es im Kontext von Diskussionen über Herrschaft. Jedoch existiert keine explizite Ausarbeitung einer Führungsethik, die sich über die Jahrhunderte tradiert und Führung jenseits des politischen Bereichs genauer durchdacht hätte.

Strukturverändernde Wirkung schreibt Nida-Rümelin neu entwickelten Technologien wie der Gentechnik, aber auch der Digitalisierung oder Energietechnologien zu. Sie haben gemeinsam, dass sie den Werterahmen verändern, in dem bisherige Wertüberzeugungen gebildet und diskutiert wurden. Dies trifft jedoch nicht auf die Führungsethik zu.

Dementsprechend müsste für die Führungsethik ein »spezifischer Bereich menschlicher Praxis« (ebd., 63) vorliegen, auf den sie sich bezieht. In diesem müssten dann für eine adäquate Behandlung ethischer und moralischer Fragestellungen anwendungsbezogene und theoretische Überlegungen notwendig sein, die nicht durch allgemeinere Überlegungen normativer Ethik bereits abgedeckt sind. Für die Wirtschaftsethik als anwendungsbezogene Ethik trifft dieses Kriterium zu, selbst wenn menschliches Wirtschaften weiter gefasst ist als Berufsethiken, wie zum Beispiel die Medizinethik. »Wirtschaftsethik unterzieht die wirtschaftliche Realität einer normativen Prüfung« (Zimmerli und Abländer 2005, 305). Walther Zimmerli und Michael Abländer schließen hierbei Führungsfragen dezidiert ein (ebd., 304 ff.). Gleichzeitig konzentriert sich die Theoriebildung zu Führung sehr stark auf den Bereich der Wirtschaft. Entscheidungsträger*innen der Wirtschaft sind oftmals der Fokus von Studien zu Führungsverhalten oder -verantwortung. Selbst Überlegungen, die Führung grundlegender und mit Bezug auf allgemeinere ethische Fragestellungen ausarbeiten, so dass in den Definitionen von Führung selbst kein expliziter Bezug zum Wirtschaften zu finden ist, beziehen sich in ihren Beispielen fast ausschließlich auf Führung in Wirtschaftsunternehmen (vgl. verantwortliche Führung bei Maak und Pless (2006), ethische Führung bei Brown und Treviño (2006) oder authentische Führung bei Avolio und Gardner (2005)). Daher

scheint es bei einem ersten Blick auf die Literatur naheliegend, führungs-ethische Fragestellungen als Teilbereich der Wirtschaftsethik zu verorten.

Führungsethik ist kein Teil der Wirtschaftsethik

Im Artikel »Dimensionen der Führung« (Schmalzried, Fröhlich und Vondermaßen 2021) weisen wir jedoch nach, dass ein solches Verständnis von Führung zu kurz greift und (auch) darauf basiert, dass bisher keine grundlegende, deskriptive Definition von (guter) Führung vorliegt. Trotz verstärkter führungs-ethischer Theoriebildung seit den 1980er Jahren gilt die Klage von Joseph Rost (1991) noch heute, dass es keine theorienübergreifende Definition von Führung gebe. Wir haben für diese Forschungslücke einen Vorschlag einer »Minimaldefinition« von Führung ausgearbeitet:

DF_{minimal}: Führung ist ein asymmetrischer Prozess, der in einem Kontext K zwischen mindestens zwei Personen X (Führende) und Y (Geführte) stattfindet, so dass X durch Mittel M eine von X intendierte ausschlaggebene Rolle dabei spielt, dass Y Ziele Z akzeptiert, oder dass X durch Mittel M eine ausschlaggebende Rolle dabei spielt, dass Y bei der Umsetzung von Z mitwirkt. (Schmalzried, Fröhlich und Vondermaßen 2021, 47)

Grundlage unserer Definition ist das Verständnis, dass Führung sich nicht auf Prozesse in Wirtschaftsunternehmen beschränkt, sondern allgegenwärtig ist. Das schließt Settings wie Freundschaftskreise, Vereine, Bildungsinstitutionen, (para-)militärische Organisationen usw. ein. Unsere Definition löst Führung zudem von der Existenz von »Führungspositionen« oder ausgewiesenen »Führungskräften« und legt den Fokus auf den Prozess der intendierten Einflussnahme. Dieser ist jedoch inhaltlich nicht exklusiv an das Wirtschaften gekoppelt, auch wenn es vor allem Unternehmen sind, die dezidiert in Führungsprozesse investieren.

Die Dominanz des Bereichs der Wirtschaft rund um Fragen von Führung in den letzten Jahrzehnten ist weniger dadurch zu begründen, dass Fragen nach (moralisch) guter Führung sich häufiger oder (aus einem ethischen Standpunkt aus) drängender in Wirtschaftsunternehmen stellen. Vielmehr scheint hier der Wettbewerbscharakter einer kapitalistisch organisierten Wirtschaft dazu geführt zu haben, dass neue Ideen zu Führung

stärker nachgefragt wurden als in anderen Organisationen, was wiederum die Theoriebildung befeuerte.

Für die vorliegende Argumentation bedeutet dies, dass Fragen nach moralisch guter Führung sich nicht unter Wirtschaftsethik subsummieren lassen. Die »normative Prüfung einer wirtschaftlichen Realität« ist ein bedeutender, aber nicht der einzige Kontext, in dem Führungsprozesse ablaufen.

Mit Rückgriff auf Nida-Rümelin führt uns dies jedoch zu einem Problem. Ein solches Verständnis von Führung würde bedeuten, dass keine der von ihm vorgestellten Grundlagen für eine Bereichsethik vorhanden wären. Weder hat sich die Führungsethik bereits seit Jahrhunderten als Teildisziplin herausgebildet, noch eröffnet sich mit ihr disruptiv ein neues Feld ethischer Fragestellungen. Die von uns behauptete Allgegenwärtigkeit von Führungsprozessen widerspricht dem Kriterium eines Bezugs auf eine bestimmte Lebenspraxis. Sie könnte damit, wie für Nida-Rümelin die Bioethik, weniger eine Bereichsethik sein als ein Sammelbegriff für bestimmte ethische Fragen, die für die meisten Lebensbereiche relevant sind, ohne die Spezifika einer Bereichsethik zu erfüllen (Nida-Rümelin 2005, 64).

Relevanz, Forschungspraxis und Förderbarkeit als zusätzliche Kriterien einer Bereichsethik

Ähnliches könnte nicht nur gegen die Führungsethik, sondern auch gegen die Sicherheitsethik ins Feld geführt werden. Michael Nageborg, Tobias Matzner und Heiner Koch (2014) stellen in ihrem Plädoyer für eine neue Bereichsethik »Sicherheitsethik« überzeugend dar, dass Fragen der Sicherheit sich nicht auf eine Lebenspraxis beschränken lassen und verschiedenste Bereichsethiken Fragen nach *security*, *safety* und/oder *certainty* bereits diskutieren. Ohne dass ein direkter Bezug auf Nida-Rümelin in ihrem Artikel existiert, lese ich drei weitere Kriterien für die Etablierung von Bereichsethiken heraus, die für die hier vorliegende Frage herangezogen werden können. Eines ist konzentriert auf die Inhalte einer eventuell zu etablierenden Bereichsethik (Relevanzkriterium), eines bezieht sich auf die Forschungspraxis der in diesem Bereich Forschenden und eines letztlich auf etwas, was ich unter »Forschungspolitik« fassen würde (Wissenschaftskommunikation und Förderbarkeit). Alle drei Kriterien sind nicht getrennt voneinander, sondern als verzahnt und sich auch gegenseitig bestärkend zu

verstehen. Da die Autoren selbst darauf verzichteten, stammt die folgende Zusammenfassung, Ausformulierung und Benennung der Kriterien von mir:

Relevanzkriterium | Erstens müssen in anderen Bereichsethiken die Fragen von Sicherheit und Führung zwangsläufig Randphänomene bleiben, da hier der Fokus auf anderen Schwerpunkten liegt. Zweitens besteht die Gefahr, dass Erkenntnisse der einzelnen Bereichsethiken zu Sicherheit/Führung unverbunden bleiben, wenn keine systematische Auseinandersetzung mit dem Phänomen existiert. Dies kann gravierende Folgeprobleme nach sich ziehen. Zum Beispiel, wenn durch mangelnde Theoriearbeit dominante Führungsverständnisse aus einer Lebenspraxis (etwa der Wirtschaft) auf andere (etwa dem Freundschaftskreis) übertragen werden.

Drittens wird eine Reflexion auf den Gegenstand selbst doppelt erschwert. Möglicherweise wird in den etablierten Bereichsethiken selbst weniger auf eine kritische Reflexion geachtet, eben weil der Fokus der Fragestellungen nicht auf Sicherheit/Führung liegt. Außerdem können sowohl grundlegende, bereichsübergreifende und sich gegenseitig verstärkende Effekte schlechter erkannt werden. Ein Beispiel innerhalb ist die mangelnde Repräsentation einer marginalisierten Gruppe in Führungspositionen. Diese gesondert in der politischen Ethik, der Wissenschaftsethik und der Wirtschaftsethik zu untersuchen, könnte dazu führen, dass es nicht gelingt den gesellschaftlichen Problemhorizont und übergreifende strukturelle Probleme dieser Fehlvertretung angemessen zu erfassen. Die wechselseitigen Verstärkungen auch grundlegendere Probleme, wie zum Beispiel die Verteilung von Freiheit oder Verletzlichkeit in Führungsprozessen, können ebenso nicht adäquat abgebildet werden, wenn man in der gesonderten Betrachtung verbleibt.

Kriterium einer guten Forschungspraxis | Eine fundierte ethische Bearbeitung von Problemen in den Bereichsethiken der anwendungsbezogenen Ethik, so Nageborg, Matzner und Koch (2014), verlange, neben einer ethischen Ausbildung, spezialisierte Kenntnisse im jeweiligen zu bearbeitenden Bereich. Dies gilt sowohl für neue disruptive Technologien als auch für spezielle Lebenspraxen. Sie sehen hier die Gefahr einer Überforderung von Ethiker*innen, wenn hochkomplexe Problemlagen, wie sie Sicherheitsfragen oder Führungsfragen darstellen, quasi nebenher mitbedacht werden

sollten. Zudem sei das Herausbilden von Bereichsethiken gerade dem Umstand geschuldet, dass es Fragestellungen gibt, die nicht unter allgemeine ethische Überlegungen oder andere Bereichsethiken subsummierbar sind. Trifft das Relevanzkriterium zu, ist davon auszugehen, dass die Komplexität der Phänomene für die Erarbeitung guter Forschungsergebnisse eine Spezialisierung erfordert. Diese sollte auch entsprechend auf der Ebene der Bereichsethiken abgebildet werden. Dies wäre für mich eine sinnvolle Erweiterung des Verständnisses einer Lebenspraxis. Eine Lebenspraxis besteht demnach nicht nur aus Elementen, die sie von anderen Praxisbezügen abgrenzt, sondern auch aus Elementen, die sie mit anderen verbindet. Der Unterschied zu Nida-Rümelin liegt darin, dass auch bestimmte geteilte Elemente eine Bereichsethik begründen können. Die Etablierung der Führungsethik würde so kein völlig neues Forschungsfeld öffnen, sondern vielmehr Lücken schließen und Fragestellungen aus vorhandenen Bereichsethiken verbinden helfen. Beispielsweise könnte sie in der Sicherheitsethik die höchst relevante Frage der Herstellung von Verletzlichkeit in einer Krisenlage um den Aspekt der unterschiedlichen Verletzlichkeit von Führenden und Geführten ergänzen. In der Forschung rund um KI-Anwendungen in der Wirtschaft oder auch im Justizsystem und den dabei auftretenden Fragen nach menschlichen Letztentscheider*innen, gibt es neben technikethischen, wirtschaftsethischen und rechtsethischen Fragestellungen drängende Probleme, die spezifisch im Kontext von Führung und Verantwortungsübernahme entstehen und nur schwer adäquat in den anderen relevanten Bereichsethiken abgebildet werden können. Eine exzellente wissenschaftliche Auseinandersetzung mit solchen Fragestellungen bedarf dann einer Einarbeitung in die spezifischen ethischen Probleme und Lösungsansätze, sprich einer Spezialisierung, wie sie in anderen Bereichsethiken existiert.

Kriterium der Förderbarkeit und Kommunikation | Das letzte Kriterium argumentiert forschungspragmatisch: In einer Forschungslandschaft, in der die Förderung von Forschung zunehmend davon abhängt, ob den Geldgeber*innen vermittelt werden kann, dass Ethik mehr ist als »Begleitforschung«, sind Sichtbarkeit und Wissenschaftskommunikation wichtige Bausteine von Förderbarkeit. Hierbei ist nicht von der Hand zu weisen, dass beides eng mit dem Wiedererkennungswert von Begrifflichkeiten, Per-

sonen oder Institutionen verknüpft ist. Das betrifft Modewörter wie »Resilienz« in der Sicherheitsforschung, Trends wie die Förderung von Vorhaben unter Überbegriffen wie »Digitalisierung«, aber auch Institutionen wie dem Ethikrat in Deutschland. Dies gilt ebenso für die Kommunikation in andere Öffentlichkeiten, wo entsprechend benannte Spezialisierungen als »Medienethikerin«, »Medizinethiker« oder »Tierethikerin« auch von journalistischer Seite nachgefragt wird. Das bedeutet: Sei es die Sichtbarkeit in den Medien, die Förderung von Einzelprojekten, von Lehrstühlen oder gar die Gründung von Forschungsinstitutionen: Besteht ein benennbares Forschungsfeld, gelingt es deutlich leichter Reichweite herzustellen und die erforderlichen Mittel zu akquirieren.

Führungsethik sollte als Bereichsethik etabliert werden

Philipp Richter dagegen sieht eine Etablierung von Führungsethik als Bereichsethik kritisch: Es sei unklar, was eine solche Einführung an Mehrwert für den Praxisbereich »Führung« bringen würde und grundsätzlich seien die Anforderungen an eine Führungsethik zu heterogen. Diese Heterogenität zeige sich auch darin, dass sich die bisherige Frage nach guter Führung mindestens auf dezidiert führungsethische Veröffentlichungen, sozialwissenschaftliche Führungsforschung und praxisbezogene Ratgeberliteratur verteile (Richter 2016, 6). Konzentriere man sich jedoch auf ethische Fragestellungen, so bestehe Uneinigkeit über »Gegenstand und Aufgabe« von Führungsethik.

Ich halte beide Einwände für bedenkenswert, aber nicht für überzeugend. Die derzeitige Heterogenität in Forschung und Literatur ist für mich ein Argument *für* die Etablierung eines eigenen Forschungsfeldes. Dies gilt insbesondere, wenn der Forschungsgegenstand die nötige Relevanz aufweist, was für die Frage nach guter Führung unbestritten scheint. Dies zeigt Richter selbst auf, in dem er darauf verweist, dass die stärkere führungsethische Ausbildung an Universitäten sowohl von Seiten der Wirtschaft als auch der Politik gefordert werde. In unserem Forschungsprojekt konnten wir nachweisen, dass auch bei den Studierenden die Nachfrage nach einer Implementierung führungsethischer Inhalte ins Studium besteht. In der Praxis wiederum, sei es in der Wirtschaft oder in der Politik, sind Führungsfragen ein unverzichtbarer Bestandteil der täglichen Arbeit.

Die Frage nach dem Mehrwert beantworten wir (Schmalzried, Fröhlich und Vondermaßen 2021) so: In Führungsprozessen lassen sich verschiedene Dimensionen analytisch herausarbeiten (Führende, Geführte, Interaktion, Zielsetzung, Kontexte), die wiederum verschiedene Orte der Moral, also moralische Reflexionsanker, etablieren. An diesen entzünden sich dann wiederum spezifische ethische und moralische Fragestellungen, die sich in ihrer eigenen Dynamik und Konstellation oft nicht unter allgemeine ethische Fragestellungen subsummieren lassen. Dies betrifft (unter anderem) eine spezielle Asymmetrie der Beziehung von Führenden und Geführten, die Ausgestaltung von Interaktionsprozessen in einem solchen Gefüge, aber auch die Entwicklung und Umsetzung von Zielen in spezifischen Kontexten, wie der Unternehmensführung in einer kapitalistisch organisierten Wirtschaft.

Mit Rückgriff auf die obigen Kriterien lässt sich daher zusammenfassend sagen, dass die unbestrittene Relevanz von Fragen guter Führung in den verschiedensten Lebensbereichen eine vertiefte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit einer Ethik der Führung erfordert. Die vielfältige Theoriebildung im Bereich guter Führung zeigt, dass dies bereits geschieht, jedoch ohne dass die Forschung angemessen gebündelt oder sichtbar gemacht wird. Auch dies führt in der deutschen Forschungslandschaft und in der universitären Ausbildung bisher dazu, dass Fragen von guter Führung unterrepräsentiert sind. Die Etablierung von »Führungsethik« als eine Bereichsethik könnte dabei helfen, die Sichtbarkeit und Förderbarkeit zu erhöhen und letztlich damit auch die Befassung mit führungsethischen Fragestellungen in der Theoriebildung und in anwendungsbezogenen Forschungsprojekten auf ein Niveau zu heben, die der Bedeutung von Führungsfragen in der Praxis entspricht.

Literatur

- Avolio, Bruce J. und William L. Gardner. 2005. »Authentic leadership development. Getting to the root of positive forms of leadership.« *The Leadership Quarterly* 16 (3): 315–338. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2005.03.001>.
- Brown, Michael und Linda K. Treviño. 2006. »Ethical leadership. A review and future directions.« *The Leadership Quarterly* 17 (6): 595–616. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2006.10.004>.

- Maak, Thomas und Nicola M. Pless. 2006. »Responsible leadership in a stakeholder society. A relational perspective.« *Journal of Business Ethics* 66 (1): 99–115. <https://doi.org/10.1007/s10551-006-9047-z>.
- Nagenborg, Michael, Tobias Matzner und Heiner Koch. 2014. »Sicherheitsethik. Plädoyer für eine neue Bereichsethik.« In *Bereichsethiken im interdisziplinären Dialog*, herausgegeben von Matthias Maring, 147–162. Karlsruhe: KIT Publishing.
- Nida-Rümelin, Julian. 2005. *Angewandte Ethik*. Stuttgart: Kröner.
- Richter, Philipp. 2016. »Das Problem einer »guten Führung« an den Universitäten. Warum es (noch) keine »Führungsethik« als Angewandte Ethik gibt.« Unveröffentlichtes Manuskript. Stand: 24. Oktober 2022. <https://www.academia.edu/32128638>.
- Rost, Joseph C. 1991. *Leadership in the Twenty-First Century*. New York: Praeger.
- Schmalzried, Lisa, Friederike Fröhlich und Marcel Vondermaßen. 2021. »Dimensionen der Führung. Eine begriffsdefinitorische Grundlegung (ethikorientierter) guter Führung.« *Leadership, Education, Personality: An Interdisciplinary Journal* 3 (2): 45–57. <https://doi.org/10.1365/s42681-021-00026-5>.
- Zimmerli, Walther Ch., Michael S. Abländer. 2005. »Wirtschaftsethik.« In *Angewandte Ethik*, herausgegeben von Julian Nida-Rümelin, 302–385. Stuttgart: Kröner.

»Was ist eigentlich ›normal‹ in der Normalität?«

Potthast, Thomas. 2021. »Was ist eigentlich ›normal‹ in der Normalität?« Auftakt der Veranstaltungsreihe »Generationengespräche« vom Bürgerprojekt »Zukunft Tübingen« und Weltehos-Institut, 02. November 2021. https://www.youtube.com/watch?v=FdBwZRMzS_Y.

»First come, first serve«

Ein strittiges Kriterium in der Triage-Diskussion

Christof Mandry

Die Covid-19–Pandemie hat der ethischen Diskussion über Ressourcenallokation im Gesundheitswesen weltweit einen erheblichen Schub verliehen. Das Thema Triage hat endgültig den speziellen Kontext von Kriegs-, Notfall- und Katastrophenmedizin verlassen und wird als ein *Public health*-Thema verhandelt: Nach welchen Grundsätzen und Kriterien müssen medizinische und pflegerische Ressourcen auf Patient*innen und Patient*innengruppen verteilt werden, wenn sie nicht für alle Bedarfe ausreichend vorhanden sind? Generell wurden global durch die Pandemie sowohl die Knappheit als auch die Verteilungsprobleme von essentiellen Versorgungsgütern und -ressourcen wie Impfstoffen, Tests, Medikamenten, Beatmungsgeräten sowie von medizinischem und pflegerischem Personal überdeutlich. Mit dieser nicht mehr nur punktuellen oder sektoralen Knappheitserfahrung war und ist ein moralischer Perspektivenwechsel verbunden: Die Orientierung am individuellen Wohl von individuellen Patient*innen und der Respekt vor ihrer Autonomie tritt gegenüber der *Public health*-Perspektive zurück, die von einem populationsbezogenen Standpunkt aus den optimalen Einsatz der knappen Ressourcen verfolgt.

Wenn nicht genügend Beatmungsgeräte für alle diejenigen vorhanden sind, die sie benötigen, ist die Frage unausweichlich, wer sie erhalten soll und wer leer ausgehen muss. Nach welchen ethischen Grundsätzen und Kriterien dies erfolgen soll, ist weiterhin umstritten. Einige Grundgedanken scheinen Zustimmung zu finden: Die Triage, d. h. die Zuteilung an bestimmte Patient*innen, soll nach Regeln (also nicht ad hoc) erfolgen, die allgemein gelten, und die den Grundsätzen der Nichtdiskriminierung und der Transparenz Genüge tun. Sie sollen außerdem dem Effizienz- oder Sparsamkeitsgrundsatz folgen, d. h. dass mit den knappen Ressourcen das bestmögliche Ergebnis für die Gesamtgesellschaft erzielt wird. Wie dies im Einzelnen zu verstehen ist und wie dies kriteriologisch und prozedural um-

gesetzt wird, ist jedoch umstritten (Ehni, Wiesing und Ranisch 2021). Maßgebende Positionen in Deutschland stellen das Diskriminierungsverbot ins Zentrum, dem zufolge allein die medizinische Erfolgsaussicht bei der Zuteilung von Behandlungsgütern eine Rolle spielen darf, nicht jedoch irgendwelche Persönlichkeitsmerkmale der Patient*innen (Marckmann et al. 2020). Aus diesem Grundsatz leitet sich dann die Herausforderung ab, medizinische Erfolgsaussichten medizinisch korrekt und ethisch fair zu prognostizieren, ohne dass etwa Menschen mit Behinderungen systematisch schlechter eingestuft werden (vgl. Bundesverfassungsgericht 2021).

Doch könnte man nicht einfach nach der Reihenfolge des Ankommens im Krankenhaus behandeln? Das sogenannte »first come, first serve«- oder auch »Windhund-Prinzip« ist umstritten, weil es eher die Willkür des Schicksals abzubilden scheint, als ethischer Rationalität zu folgen. Ob dies immer so ist, wird im Folgenden diskutiert. Es wird sich dabei zeigen, dass »first come, first serve« (FCFS) im ethischen Diskurs eine Doppelfunktion einnimmt: Einerseits dient es als Beispiel für ein ethisch ungeeignetes Triage-Kriterium, andererseits aber auch als ethische Benchmark, deren Zuteilungseffekt von ausgeklügelteren Kriteriensystemen erst einmal übertroffen werden muss.

Was heißt »first come, first serve«?

Das Kriterium FCFS gibt an, dass in einer Verteilungssituation die Zuteilung nach dem Zeitpunkt erfolgt. Dieser Zeitpunkt wird durch das Eintreffen eines Ereignisses definiert, das unterschiedlich bestimmt sein kann und etwa im Ankommen am Verteilungsort, dem Auftreten des Bedarfs oder dem Moment der Bedarfsanmeldung besteht. Im Kontext der Covid-19-Pandemie dreht sich die Diskussion vorrangig um die Zuteilung des begrenzten Guts »Aufnahme auf die Intensivstation« (oder noch konkreter um Intensiv-Beatmungsplätze). In diesem Fall wird der entscheidende Zeitpunkt in der Regel im Eintreffen von Patient*innen in der Notaufnahme eines Krankenhauses gesehen, wo dann ärztlich festgestellt wird, dass eine intensivmedizinische Behandlung a) erforderlich und b) medizinisch aussichtsreich ist sowie c) dem Patient*innenwillen entspricht. Die Diskussion abstrahiert in der Regel davon, dass Patient*innen immer an konkreten Krankenhäusern eintreffen, eine Mangellage jedoch mindestens regional

bestehen, also unter Einbeziehen von Verlegungen an erreichbare Versorgungsstellen gedacht werden muss. Unter Fairnessbedingungen müsste man also annehmen, dass das Eintreffen an irgendeinem Krankenhaus »zählt«, so dass intensivpflichtige Erkrankte in den Pool einer regional oder national organisierten Ressourcenverteilung kommen. Das Eintreffen in einem Krankenhaus wird somit gleichzeitig als Zeitpunkt der Bedarfsfeststellung gewertet. Wichtig ist außerdem, dass der Bedarf objektiv besteht, und nicht nur ein subjektiver Wunsch nach einem Gut artikuliert wird. Das Prinzip FCFS bezieht seine Eingängigkeit ja zunächst aus der lebensweltlichen Akzeptanz, mit der etwa knappe Marktgüter verteilt werden: Konzertkarten, frische Brötchen und Sonderangebote werden akzeptiertermaßen nach Reihenfolge verkauft, und wer spät kommt, kann leer ausgehen. Eine Prüfung, ob jemand die begehrten Güter eher als andere benötigt oder sie ihm* ihr eher als anderen zustehen, findet bei gewöhnlichen Marktgütern auch bei hoher Nachfrage und großer Knappheit nicht statt. Bei medizinischen Gütern ist dies anders, denn ohne eine bestimmte Indikation macht die entsprechende Behandlung keinen Sinn; strenggenommen kann man erst bei deren Vorliegen überhaupt von einem »Gut« sprechen.

FCFS ist auch in der medizinischen Versorgung durchaus akzeptiert, wenn man etwa an die Zuteilung von Spenderorganen denkt. Bei der Organspende spielt die Zeit auf der Warteliste eine Rolle. Jedoch bestehen gravierende Unterschiede zur Intensivbehandlung. Eine Organtransplantation ist ähnlich wie die Intensivbehandlung bei Covid-19 lebensrettend bzw. lebensverlängernd, kann jedoch im Unterschied dazu in vielen Fällen aufgeschoben werden. Die Zuteilung von Transplantaten berücksichtigt daher legitimerweise die Wartezeit, da sie mit Belastungen (Dialyse) verbunden ist. Sie erfolgt jedoch nicht allein nach der Wartelistenposition – was FCFS entsprechen würde –, sondern bezieht weitere Kriterien wie die medizinische Dringlichkeit und die Erfolgchancen mit ein. Zieht man daraus eine Analogie zur Covid-19-Intensivbehandlung, ergibt sich die Frage, ob FCFS als alleiniges oder primäres Zuteilungskriterium ausreicht, oder – wenn überhaupt – nur in Kombination mit weiteren Kriterien ethisch legitim sein könnte.

»First come, first serve« als Variante des Zufallsprinzips

Die Abgrenzung des FCFS-Prinzips von anderen Zufallskriterien, in deren Zusammenhang es oftmals gestellt wird (vgl. Marckmann und Schildmann 2022, A1687), ist nicht ganz einfach. Zufällig im Sinne von »nicht vorhersehbar« ist das Auftreten einer schweren, eine intensivmedizinische Behandlung erfordernden Krankheit bei einem konkreten Individuum. Auch wenn sich Pandemieverläufe epidemiologisch modellieren lassen, ist es nicht möglich zu wissen, wann bei wem tatsächlich eine schwere Erkrankung eintritt. Zufällig ist hier also das Eintreten des Bedarfs. Freilich sind Krankheit und Gesundheit – und auch das Anstecken mit Covid-19 sowie dessen schwerer Verlauf – in der Gesellschaft nicht gleich verteilt, sondern mit sozialen Daten korreliert. Darauf müssen wir bei der Diskussion zurückkommen, ob FCFS ein ethisch legitimes, faires Kriterium darstellt. Hier ist zunächst nur festzuhalten, dass es keine Vorhersehbarkeit gibt und Individuen sich folglich auf ihre Erkrankung nicht einstellen und in eine bessere Startposition für die Zuteilung des knappen Behandlungsguts bringen können: Ihre schwere Erkrankung trifft sie so zufällig, wie der Pandemieverlauf eben letztlich ist.

Haben wir es hier mit einer Verlaufszufälligkeit zu tun, *wann* schwere Erkrankungen auftreten, ist das alternative Zufallsverfahren, ein Lotteriebzw. Losverfahren, gewissermaßen instantan zufällig: Alle Individuen mit intensivmedizinischem Bedarf kommen in einen Pool, und die Behandlungsplätze werden nach einem »blinden« Losverfahren zugeteilt. Der Idee nach werden bei der Lotterie also sämtliche individuellen Daten ausgeblendet, einschließlich des Zeitpunkts, an dem jemand bei einem Krankenhaus eintrifft, was etwa auch eine zufällige Wohnortnähe zur Notaufnahme neutralisiert. Freilich ist es auch bei einem Losverfahren nicht möglich, die Arbitrarität des Zeitpunkts völlig zu eliminieren. Charakteristikum einer Pandemie ist es ja, dass sie einen längeren zeitlichen Verlauf hat, oftmals mit unterschiedlichen »Wellen«, und dass zwangsläufig manche Menschen früher als andere einen Behandlungsbedarf haben. Der »Lostopf« kann daher immer nur aus Infiziertenpopulationen eines bestimmten Zeitpunkts (oder allenfalls eines kurzen Zeitraums) gebildet werden, unter denen dann »blind« verteilt wird. In der Pandemie wird es folglich bis zum Ende der Mangelsituation eine Zeitreihe t_1 bis t_n von Lotterien geben müssen, und

mit deren Position im Pandemieverlauf sind unterschiedlich gute oder weniger gute Chancen verbunden, ein »Glückslos« zu erhalten. Ein substanzieller Unterschied zwischen einem Lotterieverfahren und dem FCFS-Kriterium ist also nicht zu erkennen, da die Voraussetzungen, in den jeweiligen Lotteriepools zum Zeitpunkt t_x zu gelangen, letztlich dieselben sind wie beim simplen FCFS.

Wir können also bereits festhalten, dass FCFS ein mindestens regional funktionierendes Verteilsystem von Behandlungsplätzen voraussetzt, um – wie die Triage-Selektion generell – nicht rein zufällige Gegebenheiten abzubilden. Eine Abgrenzung vom alternativen Lotterieverfahren, das ebenfalls nur gemäß dem Kriterium des individuellen (zufällig auftretenden) medizinischen Bedarfs zuteilt, ist nicht gegeben, da auch hier die temporäre Position des Eintritts ins Verteilsystem nicht eliminiert wird. Schließlich wurde die Problematik angedeutet, wie es um die Gleichheit der Chancen steht, überhaupt (schwer) krank zu werden sowie Zugang zum Gesundheitssystem zu erhalten. Aus ihr ergibt sich die Frage, ob ein Zufallssystem wie FCFS nicht insofern diskriminierend ist, als es soziale Ungleichheiten reproduziert.

Wie ist das Kriterium »first come, first serve« zu bewerten?

Die Ablehnung des FCFS-Prinzips ist in der ethischen Diskussion recht einhellig und teilweise überraschend heftig. Goold (2020) schreibt etwa, FCFS spiegele nur »bad timing« wider und »does not satisfy even the most biologically reductionist, utilitarian conception of fairness«. Weitere Ablehnungsgründe zählen Emanuel et al. (2020) auf: FCFS würde in unfairen Weise jene Patient*innen bevorzugen, die näher an medizinischen Einrichtungen wohnen; es würde zu Gedränge oder sogar zu Gewaltakten vor Versorgungseinrichtungen führen; und es würde schließlich jene Personen benachteiligen, die später krank würden – etwa weil sie sich strikt an die Maßnahmen zur Ansteckungsvermeidung gehalten haben. Das letztere Argument insinuiert in problematischer Weise, dass der Zeitpunkt der Ansteckung generell mit dem individuellen Vorsichtsverhalten zusammenhängt, wofür es keine Belege gibt. Stärker ist das Argument mit der geographischen Verteilung medizinischer Versorgungseinrichtungen, zu denen es die Menschen je nach Wohnort unterschiedlich weit haben – was vor allem, aber natürlich nicht nur in Flächenstaaten erheblich sein kann und was

durch das FCFS-Prinzip eine noch höhere Bedeutung erlangen würde. Andere Stimmen (Tolchin, Hull und Kraschel 2020; White und Lo 2021) kombinieren die Wohnortnähe mit sozialen Faktoren, etwa dass Menschen mit geringerem Einkommen hinsichtlich der Transportmittel und -kosten zum Krankenhaus benachteiligt sind, dass sozial benachteiligte Menschen über geringere *health literacy* verfügen und es ihnen an Vertrauen in das medizinische System mangelt, sowie, dass gesundheitliche Unterschiede mit sozialem Status sowie anderen Formen der Marginalisierung korreliert sind (Wirth et al. 2020). So kann der schlechte Gesundheitszustand sozial schlechter gestellter Menschen sich negativ auf das Erreichen eines Krankenhauses auswirken.

Man kann die Kritik zusammenfassen als Zweifel an der Fairness von FCFS: Anders als FCFS annimmt, sind das Auftreten der Intensivpflichtigkeit der Infektion und das Eintreffen am Krankenhaus (und damit das Eintreten in einen fairen Verteilmechanismus) nicht identisch, sondern divergieren in unfaire und willkürlicher Weise voneinander. Willkürlich ist FCFS insofern als es die zufällige Entfernung zum nächsten Krankenhaus zu einem wichtigen Faktor werden lässt; unfair ist FCFS, weil es soziale Benachteiligung bzw. soziale Faktoren abbildet. Zu diesen sozialen Faktoren gehören etwa die soziale und kommunikative Fähigkeit und die kulturell basierte Bereitschaft, sich an das medizinische System zu wenden sowie die mit sozialen Faktoren korrelierten Infektionswahrscheinlichkeiten und Risiken für schwere Verläufe. Beispielsweise sind Menschen, die in Gemeinschaftseinrichtungen wohnen (Alters- und Pflegeheime, Flüchtlingsunterkünfte, Gefängnisse) aufgrund ihrer Wohnform und z.T. auch wegen ihres Alters besonderen Risiken ausgesetzt, und gleichzeitig wird man annehmen müssen, dass sie für vordere Positionen bei FCFS nicht besonders gut gerüstet sind. FCFS ist folglich nicht geeignet, um als primäres Kriterium der Zuteilung knapper Gesundheitsressourcen zu fungieren, offenbleiben muss zunächst, ob mit der Ablehnung von FCFS auch der Kontingenzaspekt, der mit dem zeitlichen Pandemieverlauf verbunden ist, generell ausgeschlossen werden kann. Aus der Ablehnung von FCFS kann für die Frage der Zuteilungsgerechtigkeit jedoch ein negatives ethisches Kriterium abgeleitet werden: Zuteilungsverfahren, die andere Gesichtspunkte – vor allem die vieldiskutierten medizinischen Erfolgsaussichten – als zentrales Kriterium heranziehen, müssen zu besseren – also faireren und effizienteren –

Ergebnissen führen als es das vergleichsweise simple FCFS-Verfahren erbringen würde.

Funktion als Benchmark für prognosebasierte Kriterien

Damit wird das FCFS-Verfahren gewissermaßen zur Benchmark für Zuteilungsverfahren, die sich wesentlich auf Prognosen der medizinischen Erfolgsaussichten stützen. Sie spielen vor allem in der europäischen ethischen Diskussion die zentrale Rolle, zumindest dort, wo weitere Kriterien wie die Priorisierung von »systemrelevantem Personal« o. ä. abgelehnt werden (vgl. Ehni, Wiesing und Ranisch 2021). Die Gegenüberstellung mit FCFS hat vor allem den Zweck, die Effizienz der Ressourcenverteilung zu testen: Können mit den knappen Ressourcen mehr Menschen erfolgreich behandelt (»mehr Menschenleben gerettet«) werden, wenn die Behandlungsplätze nach medizinisch-diagnostischer Erfolgswahrscheinlichkeit vergeben werden, als wenn einfach der Reihe nach behandelt würde? Auf die Parameter, die solche Prognoseverfahren einbeziehen, kann hier nicht näher eingegangen werden. Sie divergieren im Detail stark voneinander, etwa ob und in welchem Ausmaß das Alter direkt berücksichtigt wird, entlang welche medizinischer Score-Systeme die Einstufungen vorgenommen werden (Wynia und Sottile 2020), welche weiteren medizinischen Kriterien eingesetzt werden und in welchen Abständen die Prognosen aktualisiert werden. Auch welche Überlebensdauer nach Intensivbehandlung als Behandlungserfolg gewertet wird, divergiert. Es versteht sich, dass eine Gegenüberstellung zur FCFS-Verteilung nur als retrospektive Simulationsstudie erfolgen kann. Dazu werden Behandlungsprotokolle und -daten etwa jüngerer Influenza-Pandemien ausgewertet und die Anwendung von damals geltenden oder später angepassten Zuteilungsrichtlinien durchgespielt. Ausgewertet wurde einerseits, wie genau die Prognosen der Erfolgswahrscheinlichkeit mit dem tatsächlichen Behandlungsverlauf und -ausgang übereinstimmen (Butler et al. 2022), sowie andererseits, ob die klinischen Triagebeurteilungen eine höhere Anzahl an Behandlungserfolgen erbracht hätten als eine FCFS-Zuteilung (Han und Koch 2020). Die Unterschiedlichkeit der Studien lässt nur sehr vorsichtige Schlussfolgerungen zu. Die prognostische Qualität der simulierten Zuteilungen, die entweder nach staatlich approbierten Verteilungsrichtlinien oder nach »üblichen klinischen Standards« erfolgte, wird in

den Studien unterschiedlich beurteilt. Zufriedenstellende Übereinstimmungsgrade mit den tatsächlichen Verläufen stehen hohe Abweichungsraten gegenüber. Wenig überraschend kommt es wesentlich auf die empirisch-diagnostische Validität der Prognosesysteme sowie auf die Stringenz und die Genauigkeit an, mit der die Teams gearbeitet haben. Dies wird umso mehr ein entscheidender Faktor sein, wenn solche Beurteilungen nicht in Studien, sondern unter den Stressbedingungen einer realen Pandemiesituation mit chronischer Überlastung des medizinischen Personals zu leisten sein werden. Nicht jede Studie ist zuversichtlich, dass die simulierten Zuteilungsverfahren einer FCFS-Anwendung überlegen wären (vgl. Kanter 2015).

Zusammenfassung

Für die generelle Zuteilung von Behandlungsressourcen in einer Pandemiesituation ist das FCFS-Prinzip ethisch nicht geeignet. Es ist zu ungenau und zu stark mit unkontrollierten und ungerechtfertigten sozialen Faktoren verquickt, um das zu erreichen, was prima facie dafür zu sprechen scheint: Zuteilung von Behandlungsressourcen allein nach medizinischem Bedarf und in der Reihenfolge des Auftretens dieses Bedarfs. Neben der Anfälligkeit für *social bias* wird an FCFS kritisiert, dass der temporale Aspekt (wann jemand im Pandemieverlauf schwer erkrankt) selbst willkürlich ist und durch bessere ethische Kriterien ausgeschlossen werden sollte. Dem ist freilich die Skepsis entgegenzuhalten, ob die zeitliche Kontingenz überhaupt jemals auszuschließen ist oder nicht in anderen Zuteilungsordnungen weiterhin, wenn auch versteckt präsent bleibt. Schließlich wurde darauf hingewiesen, dass mit FCFS einerseits durchaus ein Zuteilungseffekt verbunden ist, der sich auf die Effizienz des Ressourceneinsatzes auswirkt, und dass das Ziel von Zuteilungssystemen, die sich zentral an der medizinischen Erfolgswahrscheinlichkeit ausrichten, darin besteht, diese Effizienz zu übertreffen. Ein kurzer Blick in diese Diskussion veranlasst zur Annahme, dass dies prinzipiell möglich erscheint, jedoch zum einen von vielen weiteren Voraussetzungen und Bedingungen (sowohl auf der Konzeptions- als auch auf der Ebene der praktischen Implementierung) abhängt, und zum anderen den Erweis der ethischen Zulässigkeit – etwa der Nichtdiskriminierung – des jeweiligen Zuteilungssystems erfordert.

Literatur

- Bundesverfassungsgericht. 2021. *1 BvR 1541/20*. 16. Dezember 2021.
- Butler, Catherine R., Laura B. Webster, Vicki L. Sakata, Mark R. Tonelli, Douglas S. Diekema und Megan M. Gray. 2022. »Functionality of scarce Healthcare Resource Triage Teams during the COVID-19 pandemic. A multi-institutional simulation study.« *Critical care explorations* 4 (1): e0627.
- Ehni, Hans-Jörg, Urban Wiesing und Robert Ranisch. 2021. »Saving the most lives. A comparison of european triage guidelines in the context of the COVID-19 pandemic.« *Bioethics* 35 (2): 125–134.
- Emanuel, Ezekiel J., Govind Persad, Ross Upshur, Beatriz Thome, Michael Parker, Aaron Glickman, Cathy Zhang, Connor Boyle, Maxwell Smith und James P. Phillips. 2020. »Fair allocation of scarce medical resources in the time of Covid-19.« *The New England Journal of Medicine* 382 (21): 2049–2055.
- Goold, Susan Dorr. 2020. »The COVID-19 pandemic. Critical care allocated in extremis.« *The American journal of bioethics* 20 (7): 6–8.
- Han, Susie A. und Valerie Gutmann Koch. 2020. »Clinical and ethical considerations in allocation of ventilators in an influenza pandemic or other public health disaster. A comparison of the 2007 and 2015 New York State ventilator allocation guidelines.« *Disaster medicine and public health preparedness* 14 (6): e35–e44.
- Kanter, Robert K. 2015. »Would triage predictors perform better than First-Come, First-Served in pandemic ventilator allocation?« *Chest* 147 (1): 102–108.
- Marckmann, Georg, Gerald Neitzke, Jan Schildmann, Andrej Michalsen, Jochen Dutzmann, Christiane Hartog, Susanne Jöbges et al. 2020. »Entscheidungen über die Zuteilung intensivmedizinischer Ressourcen im Kontext der COVID-19-Pandemie. Klinisch-ethische Empfehlungen der DIVI, der DGINA, der DGAI, der DGIIN, der DGNI, der DGP, der DGP und der AEM.« *Medizinische Klinik, Intensivmedizin und Notfallmedizin* 115 (6): 477–485.
- Marckmann, Georg und Jan Schildmann. 2022. »Gesetzliche Regelung der Triage. Ringen um die besten Chancen.« *Deutsches Ärzteblatt* 119 (40): A1686–A1690.

- Tolchin, Benjamin, Sarah C. Hull und Katherine Kraschel. 2020. »Triage and justice in an unjust pandemic. Ethical allocation of scarce medical resources in the setting of racial and socioeconomic disparities.« *Journal of medical ethics* 47: 200–202.
- White, Douglas B. und Bernard Lo. 2021. »Mitigating inequities and saving lives with ICU triage during the COVID-19 pandemic.« *American journal of respiratory and critical care medicine* 203 (3): 287–295.
- Wirth, Mathias, Laurèl Rauschenbach, Brian Hurwitz, Heinz-Peter Schmiedebach und Jennifer A. Herdt. 2020. »The Meaning of Care and Ethics to Mitigate the Harshness of Triage in Second-Wave Scenario Planning During the COVID-19 Pandemic.« *The American journal of bioethics* 20 (7): W17–W19.
- Wynia, Matthew K. und Peter D. Sottile. 2020. »Ethical Triage Demands a Better Triage Survivability Score.« *The American journal of bioethics* 20 (7): 75–77.

Warum sich Ethiker*innen mit Ästhetik befassen (sollten)

Claus Dierksmeier

Eine persönliche Einführung

Ich bin seit gut zwanzig Jahren als Professor für Philosophie mit Schwerpunkt auf Ethik, vor allem Globalisierungsethik, tätig. Über die Jahre stärker werdend trieben mich meine Fragestellungen dabei in die Gefilde der Ästhetik. Erwägungen, wie das Gute Eingang ins Gemüt erhält; Fragen, wie Menschen sich sowohl individuell als auch gemeinsam zum guten Handeln motivieren und woran sie sich dabei orientieren können; Überlegungen, inwiefern das Gute jenseits von Recht und Pflicht in der *conditio humana* Resonanz findet und zum Gelingen des menschlichen Lebens beiträgt; immer wieder tritt bei solchen Reflexionen ein enger Zusammenhang zwischen Ethik und Ästhetik vor Augen – und das mitunter so hartnäckig, dass ich die Sache irgendwann einmal nicht mehr auf sich beruhen lassen, sondern mir einen historischen Überblick über diesen Konnex verschaffen wollte. Im Folgenden findet sich eine Kurzfassung meiner ideengeschichtlichen Fundstücke, welche – hoffentlich – plausibilisieren, warum sich Ethiker*innen mit Ästhetik befassen sollten.

Vorweg: Über die Jahrhunderte hat sich die Philosophie auf verschiedenste Aspekte des Schönen konzentriert, mal mehr auf schöne Objekte, mal mehr auf die Subjekte, die sie hervorbringen oder betrachten, und dann wiederum auf ihre Beziehungen zueinander. Stark vereinfacht und im Vorgriff lässt sich sagen, dass in der Antike und im Mittelalter das *Objekt* im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand, dann, ab 1700, eher das *Subjekt*, und zuletzt, etwa ab dem Beginn des 20. Jahrhunderts, ihre *Beziehungen* in den Fokus der Betrachtung rückten.

Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert

Bis ca. 1700 wurde das Schöne in die unmittelbare Nähe des Guten und des Wahren gerückt. Alle drei, die *transcendentalia* mittelalterlichen Denkens, teilen bemerkenswerte Eigenschaften.

1. Sie können nicht ›weggedacht‹ werden, ohne auszulöschen, was es üblicherweise bedeutet, zu denken bzw. ein Selbstbewusstsein zu haben.
2. Das konsequente Streben nach einem von ihnen zieht das Streben nach den anderen nach sich.
3. Da sie für das Funktionieren des menschlichen Geistes konstitutiv sind, erweist sich das Meistern derselben zwar als höchst nützlich, aber ihr instrumenteller Wert kann nur dann voll ausgeschöpft werden, wenn sie intrinsisch verfolgt werden.

Betrachten wir dies nun im Einzelnen. In der Antike wurden das Gute (*agathon*) und das Schöne (*kalon*) vielfach zu einem einheitlichen Ideal für das gute, gelingende Leben (*kalokagathia*) verschmolzen. In hellenistischer Zeit fiel sogar zeitweilig die Unterscheidung zwischen den Elementen dieses Ideals weg, als *kalon* einfachhin für ›moralisch gut‹ stand. Und bis zum heutigen Tag verwenden wir ja Begriffe wie ›hässlich‹ und ›schön‹, um ethische (Nicht-)Zustimmung auszudrücken. Was dabei zwischen dem ästhetischen und dem ethischen Bereich vermittelt, sind oftmals Vorstellungen von ›Verhältnismäßigkeit‹ oder ›Zweckmäßigkeit‹, die ihrerseits ästhetische Komponenten (Passung, Proportionalität) mit ethischen Elementen (Eignung, Angemessenheit) verbinden.

Ähnliche Analogien wurden in Bezug auf Wahrheit und Schönheit festgestellt. Hier lag die Betonung gerne auf ihrem jeweiligen transformativen Charakter. Um beide zu erreichen, müssen wir allzu egozentrische Sichtweisen aufgeben und uns auf einen lebenslangen Lernprozess einlassen, in dem wir uns immer weiter einem Ideal annähern, das wir zwar nie erreichen werden, das aber zusehends Besitz von uns ergreift: Nur wer sich den immanenten Vorgaben seines*ihres (epistemischen oder ästhetischen) Ziels unterwirft, kommt auf Dauer voran. Zudem haben sowohl Wahrheit als auch Schönheit einen gewissen Offenbarungscharakter: Während die Arbeit an ihnen schrittweise erfolgt, geschieht ihre Enthüllung oft plötzlich und sprunghaft, was nicht selten *ek*-statisch (wörtlich: als außerhalb von sich selbst stehend) erfahren wird.

Die Konsonanz der Transzendentalien wurde früher als Hinweis auf eine ursprüngliche Einheit allen Lebens angesehen. Diese Einheit gewähr-

leistete, dass im endlichen Leben das Streben nach dem Schönen, dem Guten und dem Wahren einander begünstigen konnten. Wenngleich ihre letztendliche und vollkommene Harmonie auf das Ende der Zeit verschoben wurde, regte die Idee ihrer ultimativen Konvergenz jedoch dazu an, schon in der täglichen Arbeit und in alltäglichen Sozialbeziehungen sich dieser Ureinheit stets weiter anzunähern. Entsprechend wurde die Versöhnung widersprüchlicher Elemente durch schöne Objekte/Werke/Schöpfungen als Sinnbild für den göttlichen Anfang wie auch für das Ende und Jenseits der endlichen Welt angesehen. Ästhetischer »Enthusiasmus« ist nicht nur etymologisch damit verbunden, »Gott im Innern« wahrzunehmen.

Vom 18. zum 20. Jahrhundert

Auch wenn viele moderne Philosoph*innen derlei theologische Untertöne tunlichst vermieden, blieben auch später noch Vorstellungen von Gabe und Schaffenskraft eng mit der Schönheit verbunden. Die Verschmelzung von Gegensätzen, die das Schöne leistet – die Harmonisierung disparater Elemente (wie Ordnung und Unregelmäßigkeit) im schönen Objekt, die Vereinigung von Arbeit und Vergnügen bei den Produzent*innen, die Kombination aus Konzentration und Entspannung bei den Betrachter*innen usw. – werden nach wie vor als Zeichen für etwas Herausragendes angesehen. Während immer weniger Autor*innen das Schöne als direkten Beweis für die Existenz Gottes anführten, blieb doch das weltliche Pendant solcher Theologumena – die Vorstellung einer ursprünglichen Kreativität/Spontaneität sowie einer letztendlichen Befriedung/Erlösung aller Existenz – in etlichen modernen Vorstellungen vom Schönen (z. B. als »belebend«, »begeistert« oder auch als »seelenrettend«, »heilend«) vorhanden.

Nach 1700 verlagerte sich der Schwerpunkt auf die subjektive Dimension ästhetischer Erfahrungen. Schönheit verschaffe Zugang zum Geheimnis persönlichen Bewusstseins und interpersonaler Kommunikation: Es »offenbare« Einblicke in zwischenmenschliche Unmittelbarkeit (wortloses Verstehen, geteilte Aufmerksamkeit, gemeinsamer Fokus) sowie in die Ganzheitlichkeit (selbstlose Zusammenarbeit, uneigennützig Freude am künstlerischen Vermögen anderer) zu erleben, die im Alltag sonst eher selten sind. So wurde das Schöne entweder als das »eminent Wirkliche« selbst oder doch wenigstens als Vermittler tieferen Sinns bzw. der Bestimmung

des menschlichen Lebens angesehen: das Pflegen einer »schönen Seele« erschien als Königsweg, um das humane Potenzial zu verwirklichen. So könne das Schöne etwa von der Sklaverei des eigenen (individuierenden, trennenden, selbstischen) Willens befreien, durch Aufzeigen einer innersten Verbundenheit mit dem Sein schlechthin und anderen Lebensformen. Insbesondere herrschte die Hoffnung vor, dass ästhetische Erfahrungen die Gemeinsamkeiten der Menschen jenseits aller weltanschaulichen Unterschiede zum Vorschein bringe; »alle Menschen werden Brüder, wo Dein sanfter Flügel weilt«, schrieb Schiller und vertonte Beethoven.

In der Tat: Wo sie gelingt, übertrumpft ästhetische Übereinstimmung epistemische und moralische Urteilkonvergenz: Alle (instrumentell) rationalen Wesen können sich etwa auf die Gesetze der Schwerkraft einigen; im Prinzip wenigstens. Moralische Kongruenz ist kaum enger gefasst und schließt alle ein, die zudem zu normativem (ethischem) Denken fähig sind. Entsprechend allgemein und unpersönlich bleiben die so zu erzielenden Übereinstimmungen in Urteilen über Sein und Sollen. In beiden Fällen können sie notfalls durch Demonstrationen oder »zwingende« Argumente herbeigeführt werden. Beim Schönen funktioniert das nicht. Obzwar wir uns wünschen, dass andere mit unseren ästhetischen Urteilen übereinstimmen (und obwohl Argumente uns bisweilen helfen können, andere davon zu überzeugen, Objekte ähnlich zu sehen wie wir), kann ihre Zustimmung doch weder vorausgesetzt noch erzwungen werden. Vielmehr erfreut uns das Auftreten solcher Konvergenz, weil wir wissen, dass eine authentische ästhetische Urteilsgemeinschaft mit anderen nur zustande kommen kann durch ein »freies Spiel ihrer Einbildungskraft«, um es mit Kant und Schiller zu sagen. Harmonie, die auf Freiheit beruht, und Einheit unbeschadet von Verschiedenheit sind, was uns ästhetische Übereinstimmung so wertvoll macht. Solche Konvergenz resultiert also nicht aus einer *vorgängigen* Gemeinschaft (von Neigungen oder Interessen), kann aber in einer »Wertschätzungsgemeinschaft« *resultieren*, die neue soziale Bindungen schafft, indem sie uns über zuvor unbemerkte Gemeinsamkeiten mit denen informiert, mit deren Urteil wir übereinstimmen.

Könnten, so fragten sich darum etliche Philosoph*innen des 19. Jahrhunderts, diese Aspekte ästhetischer Erfahrungen nutzbar gemacht werden? Wenn die Künste den Menschen helfen, die Gefühle anderer zu verstehen, die Welt mit ihren Augen zu sehen, sich im Gleichklang mit ihnen

zu bewegen usw., warum sollte man solche Vorbilder ungezwungener Zusammenarbeit nicht auch für die Erziehung der Menschen zu besseren Weltbürgern nutzen? Eine solche »ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts« (Schiller) schrieb dem ästhetischen Bereich die Förderung einer selbstlosen Achtung vor der Mitwelt zu.

So wie die Liebe viele Wohltaten schenkt, aber nicht allein aus dem Streben nach diesen erwachsen kann, muss allerdings auch die Schönheit zunächst um ihrer selbst willen gewürdigt werden, bevor sie ihren Reichtum an Schätzen vor uns ausbreitet. Etwa lehrt uns ästhetische Bildung ganz nebenbei, wie wir uns unbedingten Gütern (z. B. der Freiheit) nähern können, deren bedingte Wirkungen am ehesten verfügbar sind, wenn sie in erster Linie um ihrer selbst willen angestrebt werden.

Die letzten Jahrzehnte

Heutzutage konzentriert sich der Diskurs über das Schöne meist auf die Beziehungen, die das Schöne herstellt, zwischen dem Objekt und dem Subjekt der schönen Erfahrungen oder auch zwischen mehreren Subjekten, von denen (wenigstens) einige ästhetisch aktiv sind. Klassische Vorstellungen vom Schönen (als einladend, als belebend, aber auch als Ehrfurcht, Erstaunen und Demut hervorrufend) tauchen in der Gegenwartsphilosophie als Merkmale sozialer Beziehungen wieder auf, die durch ästhetisches Engagement hervorgerufen oder intensiviert werden. Zeitgenössische Philosoph*innen bemühen sich aufzuzeigen, dass und warum die Beschäftigung mit Schönheit nicht frivol, sondern vorteilhaft ist – und zwar mit den folgenden Argumenten.

Schönheit regt Innovation an | Die künstlerische Gestaltungskraft gibt zuvor noch unreifen Vorstellungen greifbare und mithin begreifbare Form, verleiht unterdrückten oder schwer zu artikulierenden Gefühlen, störenden Ideen, alternativen Idealen usw. Ausdruck. Die so geschaffenen Konturen und Konzepte liefern ihrerseits Vorlagen für neuartige Weltdeutungen. Die gesamte dystopische und utopische Literatur etwa kreist darum, kontrafaktische Szenarien diskutierbar zu machen. Aber auch konventionelle ästhetische Produktion tendiert dazu, den *status quo* zu transzendieren, indem sie uns zu unverzweckten Reflexionen verführt, unser assoziatives sowie ana-

loges Denken anregt und uns dazu einlädt, mit unseren festgefahrenen Meinungen über uns selbst und die Welt, in der wir leben, zu spielen – und sie so zu lockern, neu zu kombinieren, zu untersuchen und zu überdenken.

Schönheit lädt zur Nachahmung ein | Es gibt nur wenige Menschen, die etwas außergewöhnlich Schönes sehen und nicht versuchen, ihre Erfahrung (direkt) mit anderen zu teilen oder (indirekt) darüber zu berichten. Egal, ob sie ein Foto des betreffenden Gegenstands machen, jemanden an den Ort des Geschehens mitnehmen, seine Merkmale oder das, was sie vor Ort erlebt haben, in Worte fassen. In diesen und unzähligen anderen Formen neigen Menschen dazu, die Schönheit, die sie berührte, nachzuahmen und so zu vermehren bzw. zu steigern. Das Schöne ist, anders formuliert, ein Geschenk, das Zinsen trägt; kein kompetitives Gut. Der Anblick von Schönheit, das Hören von Musik usw. schmälert in der Regel nicht die gleiche Erfahrung anderer, sondern erweitert und verbessert sie vielmehr.

Schönheit unterstützt generöse Beziehungen | Das ästhetische Urteil erstrebt universelle Zustimmung (Kant). Anderen Menschen Zugang zu dem betreffenden Objekt zu gewähren und die freie Bildung ihres jeweiligen Urteils zu fördern, ist ein konsequenter Schritt derer, die ihr eigenes ästhetisches Vergnügen durch die Zustimmung anderer bestätigen und intensivieren wollen. Je gleichmäßiger die Chancen für ästhetischen Genuss verteilt sind, desto größer sind die Chancen, »Mitreiter*innen der Zustimmung« zu finden. Verfolgt man diesen Gedanken noch ein paar Schritte weiter, kommt man zu einem universellen Recht auf Bildung und kulturelle Teilhabe: aus ästhetischen Gründen. Ästhetische Unternehmungen haben zudem die Tendenz, nicht-instrumentelle Selbst- und Weltwahrnehmungen zu fördern, welche Menschen über transaktionales Denken hinausführen können – wenn auch manche nur so lange, wie der »ästhetische Moment« oder sein Nachhall andauert.

Schönheit erweitert, was wir wertschätzen | Wir hören auf, Ornitholog*innen für verrückt zu halten, sobald wir zum ersten Mal die erstaunliche Schönheit auch nur eines einzigen Vogels wahrnehmen. Sodann allerdings rücken *alle* Vögel in den Rang potenzieller Objekte ästhetischer Betrachtung auf. Unsere visuelle Welt wird auf einen Schlag reicher. Was vorher kaum beachtet wurde, nimmt nun schärfere Formen und klarere Farbtöne an, so dass wir Schönheit an bisher unvermuteten Orten finden. Und das reizt zur Frage, welche *weiteren* Schätze die Welt noch bergen mag?

In jedem Winkel und jeder Ecke könnten ästhetische Kostbarkeiten darauf warten, entdeckt zu werden. Alles, was es braucht, wäre ein aufmerksamer(er) Blick oder ein Hinweis bereits eingeweihter Betrachter*innen.

Schönheit regt zur Fürsorge an | Menschen, die das, was sie als schön verehren, absichtlich zerstören oder grob vernachlässigen, sind glücklicherweise selten. Viel häufiger kommt es zu einem Übergreifen von der ästhetischen Betrachtung auf eine Theorie und Praxis der Bewahrung. Eine als schön empfundene Welt ist eine Welt, nach deren Erhalt wir uns sehnen. Das Bemühen um Nachhaltigkeit wird so von einer lästigen Pflicht zu einer gefeierten Wahl. Mehr noch: Sorge und Pflege (*care*), die – wenn sie denn ästhetisch motiviert ist (siehe oben) – auf uneigennützigem Wertschätzung und einer dezentrierten Perspektive beruht, ist oft weniger entfremdend als solche, die allein aus Eigeninteresse oder moralischer Pflicht heraus erfolgt, und die, jede auf ihre Weise, mit konzeptionellen Schemata arbeitet, die dem zu pflegenden Objekt oft nicht gerecht werden.

Schönheit führt zu Reflexion, statt Subsumtion | Schönheit fällt uns auf, trifft uns, überwältigt uns, überrascht uns und bringt die konventionellen konzeptionellen Schemata durcheinander, nach denen wir unsere täglichen Routinen ordnen. Im Moment der ersten Begegnung sind wir sprachlos, weil begriffslos: Uns fehlt der gemeinsame Nenner, unter den wir das ästhetische Phänomen subsumieren können – und das ist gut so. Wir halten inne und werden still. Zugleich laufen unsere intellektuellen Fähigkeiten auf Hochtouren, um zu verstehen, was uns aus dem Tritt gebracht hat. Was war es in *diesem* Vogel oder in *jenem* Lied oder Gemälde, das uns berührte, während wir vorher stur an so vielen ihrer Art vorbeizogen? Wir beginnen nach allgemeinen Begriffen zu suchen, welche diese Beispiele von Schönheit mit anderen zu anderen Zeiten und an anderen Orten verbinden – wobei sich unser ästhetisches Interesse hinterrücks von hier auf dort ausweitert. Unser Geist betritt immer weitere Welten. So können ästhetische Erfahrungen dazu beitragen, dass wir uns Schritt für Schritt von einem Bewohner des Hier und Jetzt in Bürger der ganzen Welt, in »Kosmopoliten«, verwandeln.

Schönheit führt zu Korrekturen | Unser Geschmack verändert sich mit den Jahren und unter dem Einfluss von Bildung. Je entwickelter unser Geschmack, desto vielseitiger kann unser ästhetisches Vergnügen sein. Wir gewahren daher unsere gestrigen ästhetischen Fehltritte mit eben jenem

gesteigerten Vergnügen, das uns das nunmehr höhere Niveau unserer heutigen ästhetischen Beschäftigung gestattet. Das Eingestehen und Korrigieren von Fehlern gerät zu einem festen Bestandteil eines »vergnüglichen Strebens nach Vergnügen«. Ästhetisches Lernen kann mithin die Bereitschaft verstärken, alte Gewohnheiten abzulegen. Wenn und wo Lernen als freudvoll erlebt wird, sind wir eher bereit, uns zu korrigieren oder neu auszurichten. Das Streben nach ästhetischer Verbesserung kann als Muster für intellektuellen oder moralischen Fortschritt dienen.

Schönheit belebt | Indem Schönheit die Kostbarkeit einzelner Individuen hervorhebt, kann sie uns auf die Verletzlichkeit aller aufmerksam machen und so den Bann brechen, demzufolge wir Mitmenschen nur zweckrational betrachten: entweder als reines »Material der Pflichten« (Fichte) oder als beliebig ausnutzbare »Masse«. Wo wir uns ästhetisch der schematischen Behandlung einzelner Menschen widersetzen, ist es nur konsequent, allen Personen das zu gewähren, was wir für Einzelnen unmittelbar verlangen: Respekt und Achtung ihrer Einzigartigkeit.

Schönheit fördert die Zusammenarbeit | Nicht umsonst war *omnis ad maiorem gloriam Dei* das Motto vieler großer Dichter*innen und Komponist*innen. Ein ähnliches anwaltschaftliches Engagement ist oft mit ästhetischer Wahrnehmung und Rezeption verbunden. Schöne Werke, selbst wenn sie von einzelnen Schöpfer*innen stammen, sind ja niemals einsame Leistungen. Sie beruhen auf jahrhundertelanger Entwicklung von Fähigkeiten, Geschmacksbildung und Kriterien. Sie zu schaffen, aufrechtzuerhalten und zu verbreiten ist eine kollektive Anstrengung, bei der etliche Menschen sich etwas Größerem, Höherem unterordnen; etwas, das von Dauer sein soll. Wenn Menschen in diesem Sinne ungezwungen kooperieren, kommen sie auf diesem Weg auch zu einer vertieften Wahrnehmung ihrer selbst: als eben der geselligen und symbolisch ihre Lebenswelt erkundenden Wesen, die sie sind.

Zusammenfassung

Bei meinem Versuch, systematisch zu komprimieren, was die westliche Philosophie historisch zum Thema des Schönen zu sagen hat, scheinen mir die folgenden, einander leicht überschneidenden Dimensionen des Schönen die für »Berufsethiker*innen« prägnantesten zu sein:

- *die heuristische und expressive Funktion:* Schönheit bringt uns in Kontakt mit unseren un-/unter-/vorbewussten Idealen und hilft uns, zuvor Unausprechliches sowie Kontrafaktisches auszudrücken;
- *die hermeneutische und repräsentative Funktion:* Schönheit vermittelt Symbole für Bedeutung/Sinn/Zweck/Passung im Selbst- und Weltverständnis und kann uns helfen, unser Orientierungswissen auszuloten und mitzuteilen;
- *die innovative und transformative Funktion:* Die Suche nach dem Schönen orientiert aus einer ganzheitlichen Perspektive das Streben nach dem für die menschliche Existenz Wesentlichen und treibt so unaufhörlich die Schaffung von Neuem und dadurch die Verbesserung unserer Lebenswelt an;
- *die wiederherstellende und versöhnende Funktion:* Schönheit kann als Indikator für ein gut gelebtes Leben und als regulatives Ideal dienen, um erstrebenswerte Formen nicht-entfremdeter Sozialbeziehungen zu identifizieren, zu stärken und zu reparieren.

Kurz: Es gibt viele und sehr gute Gründe für Ethiker*innen, sich um das Schöne zu kümmern.

Was sollen wir tun?

Einige Überlegungen zu einer alten Frage

Uta Müller

Wir leben nicht erst heute in unsicheren Zeiten.
Zu leben heißt: in unsicheren Zeiten zu leben...

(Gabriel 2022, 290)

Einleitung

Die Ethik ist eine Teildisziplin der Philosophie und befasst sich mit den Gründen menschlichen Handelns. In der Ethik geht es nicht primär um die Beschreibung des Verhaltens von Menschen – damit befassen sich manche Natur- und Sozialwissenschaften –, sondern um Rechtfertigung, Begründung und Kritik von moralischen Entscheidungen und Handlungen. Seit über 2000 Jahren beschäftigt sich die Ethik also mit Begründungsfragen und sucht Antworten auf die Frage, welches Handeln von uns Menschen das moralisch richtige ist. Antworten, die alle Menschen überall überzeugen, sind nicht gefunden worden, also debattieren, schreiben und publizieren weltweit viele Philosoph*innen, aber auch Journalist*innen und Schriftsteller*innen zu diesem Thema.

In meinem Beitrag möchte ich nicht auf die unterschiedlichen Weisen ethischer Begründung oder ethischer Abwägung eingehen, sondern ich möchte mich einer Frage widmen, die beim Nachdenken über das eigene Tun immer wieder auftaucht. Es ist eigentlich eine Frage der *Ethik der Ethik*: Können, dürfen und/oder sollen Ethiker*innen weiter über Begründungen und Rechtfertigungen menschlichen Handelns theoretisch nachdenken, darüber lehren und Texte publizieren, obwohl die die Erde, die wir Menschen bewohnen, durch uns Menschen massiv verändert und die Natur gefährdet wird – *und* wir vielleicht noch eine kleine Chance haben, durch unser Handeln diese Entwicklung aufzuhalten? Sollte sich die Ethik, angesichts der globalen Herausforderungen nicht (grundsätzlich?) verändern

und sich vorrangig diesen praktischen Herausforderungen widmen? Diese Frage ist, kaum verwunderlich, komplizierter als es zunächst den Anschein hat, und ich möchte mich im Folgenden einigen wenigen Aspekten widmen.

Die Praxis ist das Ziel der Ethik

Zunächst lässt sich das Selbstverständnis der Ethik etwas genauer beschreiben und es werden unterschiedliche Aufgaben der Ethik deutlich. An dieser Stelle geht es um den Vorwurf, dass sich die (akademische) Ethik eigentlich nur *theoretischen* Fragen stellt und die konkreten menschlichen Handlungen – eben etwa bezogen auf Natur und Umweltzerstörung – zu wenig in den Fokus rückt. Hier kann zunächst festgestellt werden, dass sich das ethische Reflektieren auf die *Praxis* menschlichen Handelns richten soll: menschliche Handlungen sollen *besser* werden. Das hat vor über 2000 Jahren bereits Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* formuliert:

[D]enn Ziel der [...] Untersuchung ist nicht das Erkennen (*gnosis*), sondern das Handeln (*praxis*). [Es] wird für diejenigen, die ihre Strebungen (*orexis*) nach der Vernunft (*logos*) gestalten und entsprechend handeln, das Wissen über diese Dinge von vielfältigem Nutzen sein. (Wolf 2006, 46, 1095a, Hervorhebung im Original)

Die Beschäftigung mit Ethik in konkreten Handlungssituationen kann und soll eine Änderung von Einstellungen und Handlungen nach sich ziehen – ethisches Nachdenken kann einen Unterschied machen, um es salopp auszudrücken.

Gestritten wird in der ethischen Literatur vor allem über Methoden der Begründung und den Grad der Verpflichtung zum Handeln. Ist es ins subjektive Belieben von einzelnen Personen gestellt, wie sie sich entscheiden? Oder gibt es allgemeingültige, objektive Kriterien, die für Handlungsentscheidungen zu berücksichtigen sind? Welche Kriterien könnten das sein? Die Debatten darüber dauern an, seit Aristoteles über Ethik geschrieben hat und es gibt keine einvernehmliche und endgültige Lösung der ethischen Begründungsfragen. Auch wenn sich die Ethik letztlich auf das praktische Handeln bezieht, bleibt es für viele Akteure unklar, wie uns die Ethik weiterhelfen kann, die globalen Herausforderungen anzugehen.

Das ›gute Leben‹ – im globalen Zusammenhang

Mit Aristoteles möchte ich ein weiteres Thema, das mit den Herausforderungen an die Ethik heute verknüpft ist, skizzieren: Für Aristoteles¹ liegt dem moralischen Handeln die Orientierung auf ein gutes, glückliches Leben (Eudaimonia) als höchstes Ziel zugrunde: Jede Handlung und jede Entscheidung, eigentlich in jedem Augenblick des Lebens, sollen zu unserem Glück oder zum *guten Leben* beitragen. In der Antike ist allerdings *Glück* nicht nur subjektiv auf den einzelnen Handelnden bezogen, sondern der individuelle Mensch wird als Teil einer Gemeinschaft (einer Polis) betrachtet, die gewissermaßen Kriterien für gutes, glückliches Leben ihrer Bürger*innen bereithält. Die viel diskutierten *Tugenden* geben die entscheidende Orientierung für das Glück der Menschen. Subjektiv empfundenes individuelles Glück, etwa Momente des Glücks und Wohlergehens, sind ebenfalls notwendige Bedingungen für ein gutes Leben.

Wenn wir nun heute über *gutes Leben* sprechen,² können bestimmte globale Dimensionen unserer Existenz nicht mehr außer Acht gelassen werden. Der Bezug auf eine politische Gemeinschaft, etwa einen Nationalstaat, dessen politische Ziele und normative Regelungen einen wichtigen Rahmen für das Leben individueller Personen stellen, ist zwar relevant, aber das Leben auf der Erde ist für alle Menschen (und für alle lebendigen Wesen) gefährdet.³ Wie kann die Rücksichtnahme auf globale Bedingungen des Lebens in die Ethik des guten Lebens integriert werden? Die Idee ist, dass das Wissen über die Gefährdung der Erde für die Orientierung unseres Handelns am *guten Leben* wesentlich zu berücksichtigen ist. Wir können uns nicht mehr auf die Ziele unseres individuellen Lebens (innerhalb einer

¹ Siehe v. a. die Ausführungen im Buch I der *Nikomachischen Ethik* (Wolf 2006).

² Die Kriterien für ein ›gutes Leben‹ waren und sind von den konkreten Lebensumständen der Menschen abhängig und unterscheiden sich entsprechend; diesen Aspekt der Diskussion lasse ich hier außer Acht.

³ Insbesondere sollten auch die Lebensumstände von Menschen anderer Kontinente und anderer Kulturen in die Überlegungen aufgenommen werden, deren Verwirklichung des guten Lebens ist auch für unser gutes Leben von Bedeutung, vgl. Nussbaum 2013. Die Frage nach nicht-menschlichem Leben ist ebenfalls zu diskutieren, vgl. dazu Nussbaum 2006.

bestimmten Gesellschaft) beziehen, und bei der Verwirklichung unseres glücklichen Lebens die globale Perspektive ignorieren.⁴

Auch Vertreter*innen von ›Fridays for Future‹ argumentieren mit Aspekten des *guten Lebens*:

Der Illusion, dass sich alle Klimakatastrophen verhindern lassen, gibt sich niemand mehr hin. Klimaschutz bedeutet auch, nach dem guten Leben zu fragen: wie eine Karriere aussehen kann, ohne ultimativen Burn-out. Ob es eine Kindheit geben kann, ohne sich vor der Welt zu gruseln. Wie es möglich ist, dass Status sich nicht an fossilen Konsumgütern misst. (Neubauer und Reemtsma 2022)

Wenn wir das gute Leben für die jetzt lebenden und die in Zukunft lebenden Menschen – unsere Enkelkinder und Urenkelkinder etwa – als wesentliche Orientierung ansehen, ist damit nicht gesagt und auch nicht begründet, dass Ethiker*innen besondere Verpflichtung zum Handeln zukommt oder zukommen soll.

Sollen wir Ethik betreiben, wenn es in der Nachbarschaft brennt?

Wir gehen nochmal einen Schritt zurück und überlegen, auf welche unterschiedliche Weisen Handeln gerechtfertigt werden kann. Friedo Ricken diskutiert einen interessanten Fall:

x sitzt in einem Hörsaal und denkt über Probleme der Handlungstheorie nach.⁵ Ist diese Handlung richtig oder falsch? Das Beispiel zeigt, dass die Frage in dieser Form sinnlos ist, d. h. dass diese Handlungsbeschreibung keine ausreichende Grundlage für eine moralische Beurteilung darstellt. Sie ist zu generell und zu wenig spezifisch. Wir müssen die Beschreibung spezifizieren, etwa:

⁴ Dieser Ansatz wird kritisiert, weil damit die *Umsetzung* von globalen Zielen fraglich sei: »[A]rguments of the Good Life have a high degree of personal conviction but a low degree of compulsion« (Eser et al. 2014, 103). Allerdings ist die *Realisierung* von Maßnahmen eine andere Argumentationsebene als die Ebene der ethischen Orientierung und Begründung.

⁵ Man kann genauso fragen: »x sitzt am Schreibtisch und denkt über Probleme ethischer Begründung nach.«

[...] x sitzt in einem Hörsaal und denkt über Probleme der Handlungstheorie nach, während wegen eines schweren Erdbebens in der gesamten Gegend Katastrophalarm ist und alle aufgerufen sind, den Verschütteten zu helfen. (Ricken 1998, 101)

Es liegt bei der spezifischen Handlungsbeschreibung nahe, dass x den Hörsaal verlassen und in der Katastrophe helfen soll. Kann diese Beschreibung auf die gegenwärtige Situation etwa mit der Herausforderung des Klimawandels übertragen werden? Manche Menschen argumentieren und handeln genau analog zu diesem Beispiel: Greta Thunberg und die Aktivist*innen der Bewegung ›Fridays for Future‹ vernachlässigen alle anderen Handlungen ihres Alltags (Schule, Ausbildung, Familie). Aber ist diese Haltung wirklich die moralisch richtige in dem Sinne, dass es eine Handlungsorientierung für *alle* Menschen sein kann? Zunächst einmal werden die Aktivist*innen selbst nicht das Ziel haben, dass die Mehrheit der Bürger*innen westlicher Staaten in dem gleichen Sinne aktiv ist, das würde immense Probleme, etwa ökonomische, nach sich ziehen. Die Aktivist*innen werden auf die *Folgen* ihres Handelns hinweisen: Ziel ist eine Änderung des Verhaltens von individuellen Personen, aber vor allem von (politischen) Institutionen, um den Klimawandel zu verlangsamen. Ihre Aktionen sollen andere (potentiell) Handelnden zum richtigen Tun motivieren.⁶ Zu Recht verweisen die Aktivist*innen von ›Fridays for Future‹ auf ihre Erfolge, das Thema Klimawandel auf die politische Agenda weltweit gebracht zu haben, mit der Konsequenz, dass sich viele Regierungen international auf entsprechenden Konferenzen dazu verpflichtet haben, in ihren Ländern Maßnahmen zu ergreifen, um den globalen Temperaturanstieg einzudämmen. Die bislang erzielten Anstrengungen reichen aber nicht aus, die die katastrophalen Folgen des Klimawandels spürbar zu beeinflussen. Viele bewundern den Mut und das Engagement der Klimaaktivist*innen und erkennen, dass alle Menschen und alle nationale wie internationale politische Institutionen

⁶ Vgl. Neubauer und Reemtsma 2022: »Die [parteilichen, UM] Entscheidungsträger haben uns in die Abhängigkeit geführt und uns populistische fossile Märchen erzählt. Und so wurde es verpasst, durch erneuerbare Energien dezentral eine demokratische Macht aufzubauen, die aus der Fossilität herausführt. Jahrzehnte gingen verloren. Und die Verdrängung der Klimakrise hat unwiederbringliche Zeit gekostet. *Aber ich sehe es so: Es kommt darauf loszuziehen und es zu versuchen.*« [Meine Hervorhebung, UM]

weit mehr tun müssten, um einen Wandel in der Umweltpolitik zu erreichen. Die Frage bleibt offen – welche Verantwortung haben Ethiker*innen, wenn sie der Überzeugung sind, dass »ethics matters«⁷?

Wir wissen, was zu tun ist, warum tun wir es nicht?

Eine Quelle des Unbehagens angesichts der globalen Herausforderungen wurde schon angesprochen: Wir haben genügend Erkenntnisse⁸ über die Gefährdung unseres Planeten und könnten mit konkreten Schritten beginnen. Von den allermeisten Wissenschaftler*innen bestätigt (97 % aller Wissenschaftler*innen in den relevanten Disziplinen, vgl. Klimafakten n. d.), dass »menschliche Aktivitäten die Hauptursache der laufenden globalen Erwärmung sind.« Man weiß auch (zumindest ungefähr), wie es gelingen könnte, die Erwärmung auf 2 Grad Celsius oder sogar auf 1,5 Grad zu reduzieren.⁹ Wir besitzen die Fakten, wir haben die Ziele für das globale menschliche Handeln vor Augen, aber die Regierungen der Erde schaffen es nicht, dass ihre Unternehmen, Verwaltungen und Bürger*innen die notwendigen Maßnahmen verwirklichen. Dafür gibt es vielfältige Gründe – könnte hier die Ethik eingesetzt werden, um über Überzeugungsarbeit hinauszugehen und für die Umsetzung von ökonomischen, technischen und sozialen Maßnahmen zu sorgen?

Zunächst ist festzustellen, dass Ethiker*innen keine Politiker*innen sind! Aufgabe der Politik ist es, gesellschaftliche Diskurse über Ziele des Umwelt- und Naturschutzes zu initiieren. Außerdem sind praktische und konkrete Maßnahmen, die diese Ziele umsetzen sollen, in politische und rechtlich verbindende Normen und Regelungen umzusetzen, für deren Verwirklichung die Ethik nicht zuständig ist. Sicher wird es auch Jurist*innen (etc.) brauchen, um Regelungen ernsthaft realisieren zu können.

Die Aufgabe der Ethik kann man so zusammenfassen: Die Erkenntnisse der Ethik sind nicht Erkenntnisse um ihrer selbst willen, sondern das

⁷ O'Neill verteidigt analog die These, dass »philosophy matters«, vgl. O'Neill 2013.

⁸ Leugner des Klimawandels behaupten zwar immer wieder, es gäbe nicht ausreichend wissenschaftliche Begründung für den Klimawandel, die überwiegende Mehrheit der Wissenschaftler*innen kann überzeugende Nachweise liefern, vgl. etwa: www.klimafakten.de.

⁹ »Bis zum Jahr 2100 wird – abhängig von den zukünftigen Treibhausgasemissionen – von einem mittleren globalen Temperaturanstieg zwischen 1,6 und 4,7 Grad Celsius gegenüber dem Zeitraum 1850–1900 ausgegangen.« (Umweltbundesamt 2014)

Ziel der Ethik ist eine bessere, bewusstere verantwortbare Praxis – auch im Bereich von Umwelt- und Klimaschutz. Ethische Expertise kann aber nicht für alle praktischen Frage die Erkenntnisse liefern, was handelnde Personen (oder Institutionen) konkret *tun sollen*. Die Ethik kann inhaltliche Perspektiven aufzeigen, Konzeptionen zur Verfügung stellen, kritische Fragen an bestehende Normen und Werte richten (etc.), um Handlungen zu bewerten. Es geht also um die Bildung ethischer Urteilskraft, die Handelnden helfen kann, die richtigen moralischen Entscheidungen zu treffen: »Was im einzelnen Fall richtig sei, [kann] nur der Handelnde in der konkreten einzelnen Situation beurteilen.« (Ricken 1998, 19). Diese Aussage kann man auf Aristoteles zurückführen, der am Beginn seiner Nikomachischen Ethik geschrieben hat, dass jeder »die Dinge gut [beurteilt], die er kennt und [...] darin ein guter Beurteiler [ist]« (Wolf 2006, 45, 1094b). Ein »guter Beurteiler« ist, Aristoteles zufolge, eine Person, die weiß, was das Richtige zu tun ist, weil sie sich an die bewährten Tugenden für ein gutes, gelingendes Leben zu halten versucht. Was die bisherigen Überlegungen für die Ethik als Wissenschaft bedeuten kann, versuche ich im Folgenden etwas aufzuklären.

Ethik als eine Wissenschaft und Ethik in der Praxis

Es hat sich gezeigt, dass der Vorwurf, Ethik sei »nur« eine theoretische Wissenschaft und die Auseinandersetzung mit ethischen Begründungsfragen sei nicht von praktischem Interesse, nicht zutrifft. Gerade in den Bereichen Natur, Umwelt, Nachhaltige Entwicklung, Klimaschutz, etc. sind die Stimmen der Ethik laut und nicht wegzudenken. In vielen Bereichen und zu vielen Fragen hat Thomas Potthast geforscht, publiziert und gelehrt. Zum Abschluss möchte ich einige Punkte dieses Engagements mit den Überlegungen zuvor zusammenfügen.

Ethik ist eine Wissenschaft | Die Ethik als Teildisziplin der Philosophie ist mit Wissensansprüchen verbunden und kann ihre Erkenntnisse nur im Austausch mit den anderen Wissenschaften erzielen, dabei hat die Ethik eigene Methoden entwickelt, um das Selbstverständnis von uns Menschen

und unserem Handeln besser zu verstehen.¹⁰ Die Rolle empirischen Wissens für ethische Urteilsbildung deutlich gemacht zu haben, ist ein wichtiger Beitrag, den Thomas Potthast für die methodische Diskussion der (Anwendungsbezogenen) Ethik geleistet hat. Er hat das Konzept der *epistemisch-moralischen Hybride* vorgestellt – damit ist die These gemeint, dass ethische Urteile angewiesen sind auf empirische Erkenntnisse, insbesondere aus den Natur- und Sozialwissenschaften: Ändern sich in einer umstrittenen Debatte die faktischen Umstände durch neue (wissenschaftliche) Erkenntnisse, dann ändern sich unter Umständen auch die ethischen Schlussfolgerungen, die gezogen werden können. Dieser Zusammenhang ist für die Debatten im Umweltbereich relevant, es zeigt sich (auch) hier, dass es *die* Wissenschaft, die uns sagt, was zu tun ist, nicht gibt und auch nicht geben soll. Wissenschaften – auch die Ethik – haben zwar bestimmte Standards entwickelt und die Wissenschaftler*innen sollten sich an diese halten, wenn sie forschen, publizieren und lehren, aber die Wissenschaften sind Teil eines Geflechts von teils auch nicht-wissenschaftlichen Sphären – gesellschaftliche, ökonomische, politische. Hier spielt nun die Ethik – genauer die Wissenschaftsethik eine wichtige Rolle, kann sie doch neue Perspektiven, ungewohnte Konzepte und unangenehme Fragen in die Debatte einwerfen. Auch zu diesen Themen, zu denen auch Fragen von Transdisziplinarität und gesellschaftlichem Engagement der Ethik gehören, hat Thomas Potthast wichtige Impulse gegeben.

Ethik in der Praxis | Bezogen auf unsere Ausgangsfrage, ob es nicht »zu wenig« ist, wenn Ethiker*innen über Begründungsfragen und Rechtfertigungsdebatten schreiben, kann man aus der Perspektive einer Anwendungsbezogenen Ethik, wie sie von Thomas Potthast (und auch den Kolleg*innen am Ethikzentrum der Universität Tübingen) vertreten wird, Antworten finden: Ethik kann und soll den Akteuren, etwa Politiker*innen, das Reflektieren über die ethischen Dimensionen ihres Tuns nicht abnehmen, insbesondere kann sie nicht die praktischen Entscheidungen treffen. Aber sie kann triftige Argumente vorbringen, sie kann Standpunkte in die Diskussion bringen, die vielleicht vorher vernachlässigt wurden, sie kann

¹⁰ Die unterschiedlichen Ethikansätze haben verschiedene theoretische und begriffliche Schwerpunkte; teilen kann man aber den Standpunkt, dass das Ziel »ethische Begründung« sich nicht grundsätzlich von den Bemühungen anderer Wissenschaften unterscheidet und von deren Erkenntnissen profitieren kann; vgl. Nida-Rümelin 2005, 42 ff.

kritische Einwände zu bestehenden und nur scheinbar bewährten Überzeugungen liefern. Am Beispiel Nachhaltige Entwicklung zeigt die Diskussion, an der Thomas Potthast sich beteiligt hat, welche zentrale Rolle ethische Konzepte wie Gerechtigkeit und gutes Leben für die Beurteilung der Nachhaltigen Entwicklung spielen (vgl. u. a. Potthast 2019). Aus den Überlegungen zu Gerechtigkeit für die Konzeption Nachhaltiger Entwicklung etwa *begründet* sich eindrücklich die Notwendigkeit für Handlungen im Sinne Nachhaltiger Entwicklung national und international (vgl. u. a. Potthast und Meisch 2012).

Ethik in der Lehre | Niemand hat ernsthaft daran Zweifel, dass wir Menschen unser Verhalten hinsichtlich der Natur und Umwelt ändern sollen, dann müssen die Erkenntnisse, auch die ethischen Erkenntnisse, an viele Handelnde *vermittelt* werden. An Universitäten haben Lehrende die Möglichkeit, ihr Wissen und ihre Überzeugungen mit Studierenden zu diskutieren, und diesen die Debatten ihrer jeweiligen Fächer nahezubringen. Das gilt für die Ethik, das gilt im Falle von Thomas Potthast für den Bereich »Ethik, Theorie und Geschichte der Biowissenschaften«.¹¹ Seine Lehre bezieht sich nicht nur auf die wesentlichen und aktuellen Fragen in der Ethik der Biowissenschaften, er hat auch zu (didaktischen) Fragen der Lehre viele Beiträge veröffentlicht, die unterstreichen, wie wichtig die Vermittlung ethischer *und* naturwissenschaftlicher Erkenntnisse für Studierende ist. Auch wir Kolleg*innen von Ethikzentrum profitieren von der Expertise, die eben Biologie *und* Philosophie und Ethik umfasst. Dass die Themen Natur und Nachhaltige Entwicklung – das ist auch der Name des Arbeitsbereichs, für den Thomas Potthast am Ethikzentrum verantwortlich ist –, an einer Universität und in akademischen Kontexten von wesentlicher Bedeutung sind, muss auch immer wieder betont und organisatorisch durchgesetzt werden. Dafür setzt sich Thomas Potthast ebenfalls ein, und nach den Ausführungen zu Beginn meines Beitrags kann nicht genug betont werden, wie wichtig sein Engagement ist.

¹¹ Vgl. die Website von Thomas Potthast: <https://uni-tuebingen.de/de/11564>.

Literatur

- Eser, Uta, Albrecht Müller, Ann-Kathrin Neureuther und Hannah Seyfang. 2014. *Prudence, justice and the good life. A typology of ethical reasoning in selected european national biodiversity strategies*. Bonn: BfN.
<https://portals.iucn.org/library/node/44639>.
- Gabriel, Markus. 2022. *Der Mensch als Tier*. Berlin: Ullstein.
- Klimafakten. n. d. »Klima. Sprechen wir darüber.« Zugriff am 20. Oktober 2022. www.klimafakten.de.
- Neubauer; Luisa und Dagmar Reemtsma. 2022. »Hoffnung ist harte Arbeit.« Interview mit Elisabeth von Thadden. *DIE ZEIT* (43), 20. Oktober 2022.
- Nida-Rümelin, Julian. 2003. *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Nussbaum, Martha. 2013. *Creating Capabilities*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University.
- Nussbaum, Martha. 2006. *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University.
- O'Neill, Onora. 2013. »Interpreting the word, changing the world.« *Philosophy Now* 95. https://philosophynow.org/issues/95/Interpreting_The_World_Changing_The_World.
- Potthast, Thomas und Simon Meisch. 2012. *Climate Change and Sustainable Development. Ethical perspectives on land use and food production*. Wageningen: Wageningen University.
- Potthast, Thomas. 2015. »Ethics in the sciences beyond Hume, Moore and Weber. Taking epistemic-moral hybrids seriously.« In *Ethics of science in the research for Sustainable Development*, herausgegeben von Simon Meisch, Johannes Lundershausen, Leonie Bossert und Marcus Rockoff, 129–152. Baden-Baden: Nomos.
- Potthast, Thomas. 2019. »Naturschutz und Technikverständnisse. Vom Nutzen und – vor allem – Nachteil binären Denkens oder: Über angemessene und weniger angemessene Techniken für den Naturschutz.« In *Neue Gentechniken und Naturschutz. Eine Verhältnisbestimmung*, herausgegeben von Christiane Schell, Margret Engelhard, Hans-Werner Frohn und Lars Berger, 67–80. Bonn: BfN.

Umweltbundesamt. 2014. »Zu erwartende Klimaänderungen bis 2100.«
Zugriff am 28. Oktober 2022. <https://www.umweltbundesamt.de/themen/klima-energie/klimawandel/zu-erwartende-klimaaenderungen-bis-2100>.

Wolf, Ursula. 2006. *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Hamburg: Rowohlt.

Kritische Theorie als Ethik in den Wissenschaften

Wulf Loh

Einleitung

»Ethik in den Wissenschaften« (EIW) lässt sich als Konzeption angewandter Ethik beschreiben, wenn auch diese bisher nur teilweise systematisch ausbuchstabiert wurde (Steigleder, Mieth und Gewirth 1991; Ammicht Quinn et al. 2015).¹ Je nach Perspektive bedient sie sich einer Kombination verschiedener Überlegungen und Methoden aus der angewandten bzw. anwendungsbezogenen Ethik und den STS (besonders STIR, Value-Sensitive Design, Responsible Research and Innovation). Gemeinsam ist diesen Perspektiven dennoch dreierlei: Erstens die genuin inter- bzw. transdisziplinäre Zugangsweise zum Untersuchungsgegenstand, zweitens die Integration ethischer Überlegungen in wissenschaftliche bzw. wissenschaftsnahe (d. h. Entwicklungs- und Policy-)Praktiken, sowie drittens das *Verhältnis von wissenschaftlicher Analyse und forschungspraktischer Kritik in der ethischen Reflexion* (Ammicht Quinn und Potthast 2015).

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, genau dieses Verhältnis mithilfe der Methode einer *immanenten Kritik* (Stahl 2013; Jaeggi 2014) sozialtheoretisch zu unterfüttern. Ein solcher Vorschlag rückt die EIW konzeptuell in den Bereich der Kritischen Theorie, die besonders in der Tradition der Frankfurter Schule die eigene Vorgehensweise als immanente Kritik vielfach reflektiert und im Sinne einer sozialtheoretisch anspruchsvollen Ideologiekritik verwendet hat (Horkheimer 1969; Geuss 1981).

Eine solche konzeptuelle Ausrichtung ist nicht nur deshalb interessant, weil sie a) die *Möglichkeit einer sozialphilosophischen Grundlegung* der EIW eröff-

¹ Im Sinne der Rawlsschen Unterscheidung lässt sich die EIW als eine von mehreren Konzeptionen innerhalb des Konzepts »Angewandte Ethik« beschreiben, die sich jeweils in ihren methodischen Vorannahmen und ihrer Herangehensweise unterscheiden (Rawls 1975, 21 ff.).

net, die sowohl dem inter- bzw. transdisziplinären Charakter der EIW gerecht wird als auch über die »globalethische Konvergenzthese« einer Prinzipienethik Beauchamp und Childress'scher Machart hinausgeht (Beauchamp und Childress 2013). Darüber hinaus verankert sie auch b) die EIW als *wissenschaftsethische Weiterführung des Programms der Kritischen Theorie in der konkreten Forschungspraxis*, sei es im Sinne einer Forschungs- oder Designethik soziotechnischer Ensembles, sei es als Gesellschaftskritik expliziter sozialer Institutionen und Praktiken, impliziter Normüberzeugungen und Machtgefälle als Ergebnisse wissenschaftlichen Handelns, oder sei es als Kritik an wissenschaftlicher Praxis selbst, bspw. in Form forschungsstrategischer Ausrichtung.

In diesem Text sollen die ersten Schritte einer solchen Zusammenführung unternommen werden. Dabei wird deutlich werden, dass EIW und Kritische Theorie nicht nur einige Familienähnlichkeiten teilen, bspw. die ihnen gemeinsame Kombination aus theoretisch-begrifflicher Analyse und empirischer Praxisbezogenheit, oder auch die Forderung normativer Reflexivität an die empirischen Wissenschaften (Horkheimer 1969; Steigleder, Mieth und Gewirth 1991; Celikates und Jaeggi 2008; Ammicht Quinn et al. 2015). Vielmehr kann die EIW von einer sozialphilosophisch-kritischen Fundierung der eigenen impliziten Vorannahmen insofern profitieren, als dadurch diese Vorannahmen expliziert und argumentativ gerechtfertigt werden können. Ein solches Unternehmen stellt der (methodologischen) Reflexion der EIW über die eigenen Anwendungsbedingungen eine (begriffliche) Reflexion über die eigenen sozialtheoretischen und metaethischen Begründungsbedingungen zur Seite.

Die Konzeption einer Ethik in den Wissenschaften

Die EIW bildet kein eigenständiges Ethikkonzept im Sinne einer Ethiktradition der normativen Ethik (analog zu deontologischer, konsequentialistischer, Tugend- oder auch Diskursethik). Dennoch kann sie als eigenständige Konzeption innerhalb der angewandten bzw. anwendungsbezogenen Ethik (auch, aber nicht nur als Forschungsethik) oder auch der kritischen angewandten Sozialwissenschaften (speziell in Form der Science and Technology Studies – STS) verstanden werden, lassen sich doch bei aller Unterschiedlichkeit der Zugangsweise und der disziplinären Hintergründe mindestens drei zentrale Gemeinsamkeiten ausmachen.

1. Inter- bzw. Transdisziplinarität | Eine EIW operiert als Forschungsmethode in enger *interdisziplinärer* Zusammenarbeit und forschungsethischer Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften, zumeist in konkreten Forschungszusammenhängen. Dies ist Ergebnis der geteilten Überzeugung, dass nur in einer solchen konkreten Wissenschafts- bzw. Forschungspraxis die ethische Wünschbarkeit und soziale Angemessenheit gesellschaftlicher Entscheidungen, institutioneller Arrangements und soziotechnischer Ensembles adäquat evaluiert werden können. Damit stellt die EIW nicht die Expertise ethischer oder kritisch-sozialwissenschaftlicher Forschung in Frage, wohl aber ein abgekoppeltes Expert*innen-tum, das nur ex post auf die Ergebnisse der Aushandlungs- und Designprozesse blickt (oder schlimmer: ex ante diese im Lehnstuhl vorwegnimmt).

In diesem Sinn erweitert eine *transdisziplinäre* Zusammenarbeit mit außerwissenschaftlichen Stakeholdern (Participatory Research and Design) den Forschungsblick und hat so nicht nur eine epistemische Dimension, sondern eine egalisierende Wirkung, indem sie allen Betroffenen eine Stimme gibt.

2. Integrierte Ethik | Aus dieser methodologischen Vorannahme ergibt sich die Notwendigkeit einer teilnehmenden »Integrierten Forschung« (Spindler et al. 2020). Die EIW ist von Anfang an in die Technikentwicklungszusammenhänge und Aushandlungsprozesse involviert, die sie untersucht. Einerseits kann sie so direkt Einfluss nehmen auf Design- und Ausgestaltungsprozesse und so potenzielle Transitionskosten ethisch inakzeptabler und gesellschaftlich unangemessener Ergebnisse (Collingridge-Dilemma) minimieren. Andererseits verpflichtet sie eine teilnehmende Forschung bis zu einem gewissen Grad auch auf konstruktive Mitgestaltung. Fundamentalkritiken werden schwieriger und müssen u. U. im Sinne einer *Arbeitsteilung der Kritik* an anderer Stelle geleistet werden.

3. Zwischenstellung zwischen Neutralität und Aktivismus | Als Folge einer solchen Positionierung kann die EIW ihrem Analysegegenstand gegenüber nicht neutral sein. Sie benennt ethisch inakzeptable und gesellschaftlich unangemessene Entwicklungen und Technikausgestaltungen und setzt sich dafür ein, dass diese nicht verwirklicht bzw. zurückgenommen werden. Gleichzeitig liefert sie jedoch die wissenschaftlichen (und in diesem Sinne neutralen, aber dennoch normativen) Grundlagen für ihre Kritik mit.

Allerdings ist dieser Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Analyse und forschungspraktischer Kritik bisher noch wenig thematisiert. Häufig verlässt sich die EIW dabei implizit oder explizit auf einen von zwei klassischen Begründungssträngen (zuweilen auch auf beide zugleich):

1. *Herrschaftskritik*: Die Aufdeckung ungerechtfertigter Machtasymmetrien thematisiert zum einen die strukturelle Ungerechtigkeit sozialer Institutionen, Praktiken, soziotechnischer Ensembles etc. (Gerechtigkeitsdimension), zum anderen die Legitimität politischer und sozialer Herrschaft (Legitimitätsdimension). Der Versuch einer wissenschaftlichen (d. h. sozialwissenschaftlichen und gerechtigkeits-theoretischen) Analyse besteht hierbei darin, der analysierten sozialen Formation² »surplus repression« (Geuss 1981, 18) nachzuweisen, d. h. eine Form der Herrschaft, die die Präferenzen der Betroffenen strukturell stärker oder ungleich verteilter frustriert, als notwendig wäre, um diese soziale Formation aufrecht zu erhalten.
2. *Rekurs auf moralische Prinzipien*: Eine Prinzipienethik mittlerer Ebene, wie sie bspw. von Beauchamp und Childress vorgeschlagen wurde, motiviert allgemeingültige moralische Prinzipien als »Konvergenz« (Beauchamp und Childress 2013, Kap. 9) verschiedener Theorien der normativen Ethik und bringt diese dann als Maßstab für die moralische Evaluation sozialer Institutionen, Praktiken, soziotechnischer Ensembles etc. in Anschlag. Die Aufgabe wissenschaftlicher (d. h. ethisch-begrifflicher) Analyse besteht in diesem Fall darin, die vergleichsweise abstrakten Prinzipien für die jeweils analysierten sozialen Formationen zu übersetzen und handlungsleitend zu machen.

In Erweiterung des ersten Begründungsstranges und in Abgrenzung zum zweiten möchte ich vorschlagen, in der wissenschaftlichen »Analyse nicht nur eine instrumentelle Vorbedingung für Kritik« (Jaeggi 2014, 280) zu sehen. Vielmehr ist sie

² Der Begriff »soziale Formation« dient im Weiteren als Sammelbegriff für soziale Phänomene wie Praktiken, Institutionen, soziotechnische Ensemble, Lebensformen, Gesellschaftsbereiche oder auch ganze Gesellschaften.

Bestandteil des kritischen Prozesses selbst. Sie ist als Analyse Kritik (und nicht: eine bloße Beschreibung des Bestehenden) und als Kritik Analyse (und nicht: eine bloße Forderung an das Bestehende). (Jaeggi 2014, 280)

Die Analyse übernimmt diesem methodischen Vorgehen zufolge also zwei Aufgaben: Zum einen misst sie die Wirklichkeit³ im Beobachtungs- und Beschreibungsprozess direkt schon an einem normativen Maßstab und agiert insofern normativ-kritisch, und nicht einfach bloß deskriptiv-empirisch. Zum anderen aber entwickelt sie diesen Maßstab im Prozess des Analysierens selbst, und zwar aus den analysierten gesellschaftlichen Verhältnissen, sozialen Praktiken, soziotechnischen Ensembles etc. – d. h. also immanent.

Als *immanente Kritik* ist diese Methode der immanenten Gewinnung kritischer Maßstäbe ein zentraler Bestandteil vieler Spielarten der Kritischen Theorie. Im Folgenden werde ich einige ihrer zentralen methodologischen Vorannahmen nachzeichnen, die für die Fundierung der EIW wichtig sind.

*Immanente Kritik*⁴

Mit »immanenter Kritik« ist eine sozialphilosophische Methode gemeint, die den Selbstinterpretationen der Akteur*innen einer sozialen Institution, Praxis, eines soziotechnischen Ensembles etc. einen zweiten (soziologischen wie sozialtheoretischen) Blick auf diesen Zusammenhang und dessen »Vollzugsbedingungen« (Jaeggi 2014, 277) zur Seite stellt. Sie gibt

sich nicht damit zufrieden, die explizit anerkannten Normen einer Gemeinschaft aufzunehmen, sondern versucht darüber hinausgehende, *implizite normative Verpflichtungen* in sozialen Praktiken zu rekonstruieren. Die »Objekte« einer solchen Rekonstruktion sind also

³ Im Fall der EIW kann diese Wirklichkeit sowohl die forschungspraktischen Implikationen einer Technologieentwicklung (Technikzukünfte) umfassen, als auch die gesellschaftliche Realität sozialer Praktiken und Institutionen.

⁴ Der nachfolgende Textteil ist stark angelehnt an Loh 2019, Kap. 1.3.

die über explizite Überzeugungen hinausgehenden *wirklichen Verhältnisse, die faktischen sozialen Praktiken und das implizite Selbstverständnis einer sozialen Gemeinschaft*. (Stahl 2013, 35)

In diesem Sinn stellt immanente Kritik eine Mittelposition zwischen »interner« und »externer Kritik« dar. Gegenüber einer *internen Kritik*, die als Maßstab der Kritik ausschließlich explizite, weitgehend geteilte Normen einer sozialen Formation verwenden kann, hat sie den Vorteil, dass sie diesen explizit anerkannten Normen einen Blick von außen hinzufügt. Damit verfällt sie nicht der Problematik eines »Praxispositivismus« (Applbaum 1999, 51), der soziale Praktiken und andere soziale Formationen lediglich auf ihre internen normativen Inkonsistenzen untersuchen kann. Dadurch wird es der internen Kritik unmöglich, sowohl eine in sich normativ konsistente soziale Formation im Ganzen als moralisch fragwürdig auszuweisen, als auch aufzuzeigen, nach welchen Maßstäben Inkonsistenzen innerhalb der Praxis aufgelöst werden sollten.

Andererseits verfährt die immanente Kritik aber auch nicht im Wege einer *externen Kritik*, die normative Standards unabhängig von der betreffenden sozialen Formation rechtfertigt – bspw. universalistische ethische Prinzipien (Wohlergehen, Autonomie, Gleichheit, das Nichtschaden- oder all-affected-Prinzip usw.) oder allgemeingültige anthropologische Interessen bzw. Bedürfnisse. Diese werden dann in einem zweiten Schritt als Maßstäbe einer Kritik argumentativ – quasi von außen – an die soziale Formation angelegt. So geht bspw. eine Prinzipienethik à la Beauchamp und Childress vor, wenn sie die vier von ihr verwendeten moralischen Prinzipien »beneficence«, »non-maleficence«, »autonomy« und »justice« als universalethische Konvergenz moralischer Theoriebildung auszuweisen versucht und diese dann als normativen Maßstab für konkrete soziale Institutionen, Praktiken, soziotechnische Ensembles etc. zu verwenden.

Solch ein Vorgehen unterliegt zum einen der Schwierigkeit, die notgedrungen stark abstrahierten Prinzipien, Werte, Interessen, Bedürfnisse etc. argumentativ wieder an die Bedingungen konkreter sozialer Formationen

zurückzubinden. So lassen sich aus solchen abstrakten Prinzipien u. U. einander ausschließende, aber jeweils gleichermaßen gut begründete konkrete moralische Forderungen ableiten.⁵

Zum anderen macht es die lange Argumentationskette zwischen Prinzipien, Werten, Interessen, Bedürfnissen auf der einen und dem jeweiligen Anwendungsfall anderer Seite schwer, an die Erfahrungen und verinnerlichten Rollenverpflichtungen der Akteur*innen anzuknüpfen. Ohne eine solche Anschlussfähigkeit an die jeweiligen (impliziten wie expliziten) moralischen Überzeugungen sind sie jedoch motivational prekär und können u. U. nicht handlungsleitend werden. Aus ihnen ergibt sich damit zwar eine moralische Bewertung der sozialen Formation, aber keine (aktivistische) Kritik im Sinne einer Veränderung der Selbstbewertung (und damit eines Empowerment) der Betroffenen.⁶

Dagegen versucht eine *immanente Kritik*, implizite, den Akteur*innen häufig selbst nicht bewusste Normen als kritischen Maßstab zu nutzen, die dennoch »konstitutiv für das Funktionieren« (Jaeggi 2014, 289) der jeweiligen sozialen Formation sind. »Konstitutiv« ist hier jedoch nicht gleichzusetzen mit der Searle'schen Idee »konstitutiver Regeln« (Searle 1969, Kap. 2). Anders als letztere schaffen oder definieren immanente Normen nicht notwendig »new forms of behaviour« (Searle 1969, 33) in Form institutioneller Tatsachen mit der bekannten Searle'schen Entsprechungsoperation »X counts as Y in context C« (Searle 1969, 35). Vielmehr sind sie in einem *wertrationalen Sinn konstitutiv: Immanente Normen markieren die »ethisch-funktionalen« (Jaeggi 2014, 178) Zwecke, die sich mit einer sozialen Formation ergeben, weil und sofern die Akteur*innen diese mit bzw. in ihr verfolgen.* »Konstitutiv für das Funktionieren« bedeutet also, dass die Akteur*innen die soziale Formation (u. U. implizit mittels ihrer Norminterpretationen in Form ihrer Rollenperformanzen) anfechten, verändern oder aufgeben würden, wenn sich mit ihr diese Zwecke nicht mehr verwirklichen ließen bzw. diese in ihr nicht verwirklicht wären. Die normative Grundstruktur der jeweiligen so-

⁵ Diese Kritik führt bspw. Hegel gegenüber Kants Moralphilosophie ins Feld, wenn er davon spricht, dass normative Konzepte auf einer solchen Abstraktionsebene in die Gefahr eines »leeren Formalismus« (Hegel 1970, §135) geraten.

⁶ Zu einer ausführlicheren Kritik an den internen bzw. externen Begründungsstrategien vgl. (Jaeggi 2014, Kap. 5; Loh 2019, Kap. 1.2).

zialen Formation ist so stark an diesen Normen ausgerichtet, dass eine Abkehr von ihnen dazu führt, dass die Formation defizitär wird und schließlich erodiert.⁷

Als normative »Optimierungsgebote« (Baer 2005, 582), an denen sich soziale Praktiken, soziotechnische Ensembles, Lebensformen oder ganze Gesellschaften ethisch-funktional ausrichten, stehen immanente Normen oft auf einem höheren Abstraktionsniveau als explizit geteilte Normen. Ihr Status als konstitutive Normen muss den Akteur*innen daher nicht unbedingt bewusst sein, im Gegenteil: Oftmals handelt es sich, wie weiter oben angeklungen, um »implizite normative Verpflichtungen« bzw. um das »implizite Selbstverständnis einer sozialen Gemeinschaft« (Stahl 2013, 35; Herv. entfernt).

Dieses Selbstverständnis kann dann mithilfe einer soziologischen Rekonstruktion der jeweiligen sozialen Formation sichtbar gemacht und – im Sinne der Kritik – gegen die bestehenden expliziten Überzeugungen in Anschlag gebracht werden. Ein solches Vorgehen hat den Vorteil, dass hier ein Kriterium zum Einsatz kommt, das als konstitutives Element und Funktionsbedingung der jeweiligen Formation den Akteur*innen schon implizit vertraut ist und aufgrund ihrer Sozialisation in die jeweilige soziale Formation ihren eigenen Motiven in und mit dieser zumeist entgegenkommt.

Gleichzeitig können solche impliziten normativen Verpflichtungen aber auch den expliziten Normüberzeugungen der Akteur*innen entgegenstehen, bspw. dann, wenn sie zwar im Wege der Sozialisation internalisiert wurden (Berger und Luckmann 1969), dieser Umstand aber von den Betroffenen nicht mehr expliziert und reflektiert werden kann.⁸ Daher setzen

⁷ Hier lassen sich vier Arten von Zwecken unterscheiden, die sich mit bzw. in sozialen Formation ergeben: Erstens *interne Zwecke*, die die Akteur*innen in einer Formation verfolgen und die letzterer daher eine ermöglichende Funktion zuordnen; zweitens *externe Zwecke*, um derentwillen die Teilnehmenden die jeweilige Formation instanzieren; drittens *systemische Zwecke*, die mit der Funktion von sozialen Formationen in einem größeren Gesellschaftssystem zusammenhängen, wie bspw. materielle und kulturelle Reproduktion, Sozialisation und Sozialintegration etc.; und viertens *letzte Zwecke*, die als zentrale Werte, an denen sich die Akteur*innen wertrational orientieren, das normative Fundament von sozialen Formationen bilden.

⁸ Hier sei exemplarisch auf Habermas' Rede von der Lebenswelt als einem »nicht hintergehbaren und prinzipiell unerschöpflichen Kontext« verwiesen, den die Akteur*innen nur ausschneitweise, d. h. in jeweils konkreten »Situationsdefinitionen« in den Blick bekommen können (Habermas 1995, 202).

immanente Normen immer auch ein kritisches Potenzial gegenüber den expliziten Normüberzeugungen der Akteur*innen frei. Als prinzipiell interpretationsoffene Grund- und Integrationsnormen einer sozialen Formation können sie eben auch für Transformationsprozesse und »Kämpfe um Anerkennung« (Honneth 1992) in Anspruch genommen werden.

Hierfür müssen sie jedoch zunächst als konstitutiv für die in Frage stehenden Praktiken, Institutionen, soziotechnischen Ensembles etc. ausgewiesen werden. Dazu sind eine empirische Aufarbeitung und sozialtheoretische Einordnung der immanenten Normen als normative Vollzugsbedingungen der beobachteten sozialen Formationen vonnöten. Nur auf diese Weise lässt sich zeigen, dass die behaupteten immanenten Normen tatsächlich im oben genannten Sinne für die jeweiligen Formationen konstitutiv sind. Wenn dies erfolgreich ist, können in einem zweiten Schritt die immanenten Normen als Maßstab einer immanenten Kritik herangezogen werden, um sowohl die bestehenden Formationen als auch die Rollenperformanzen der an ihnen Teilnehmenden zu kritisieren.

Schluss

Was im jeweiligen Fall als Vollzugsbedingungen einer sozialen Formation gilt, hängt aber nicht nur von der untersuchten sozialen Formation auch von der gewählten Methode immanenter Kritik ab. Aus Platzgründen kann ich hier nur einige Beispiele anreißen⁹: Zum einen können im Wege einer *rationalen Rekonstruktion* (Habermas 2012) bspw. ideale Diskursbedingungen als immanente Normen ausgewiesen werden, die die jeweilige soziale Formation als reflexives – und damit auch kritikfähiges und veränderbares (Celikates 2009) – soziales Phänomen erst ermöglichen. Eine andere Möglichkeit besteht darin, mithilfe einer *transformativ-immanenten Kritik* (Jaeggi 2014, 294, Fn 46) den Fokus auf die Krisen zu richten, die in einer sozialen Formation entstehen und auf einen immanenten Widerspruch zwischen konstitutiven Normen innerhalb dieser sozialen Formation hinweisen.

Drittens kann mittels einer *normativen Rekonstruktion* (Honneth 2011) ein ethisch-funktionaler Zweck als immanente Norm in den Blick genom-

⁹ Für eine ausführlicheren Behandlung dieser Methoden siehe z. B. (Stahl 2013, Kap. I.2 und I.3; Loh 2019, Kap. 1.3 und 1.4).

men werden, der alle sozialen Praktiken und funktionalen Teilbereiche einer Gesellschaft durchzieht, und dessen Verwirklichungsgeschichte als »Kämpfe um Anerkennung« (Honneth 1992) sozialgeschichtlich rekonstruiert wird.¹⁰ Schließlich lassen sich viertens mit Stahls *sozialontologischer Kritik* die funktionalen Voraussetzungen für die Reproduktion sozialer Formationen im Sinne bestimmter wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse als Standardautoritäten in Bezug auf die jeweiligen Norminterpretationen als immanente Normen ausweisen (Stahl 2013, 2014).¹¹

Welchen dieser (oder auch anderer) Ansätze immanenter Kritik die EIW wählt, hängt letztlich vom konkreten Untersuchungsgegenstand und dem jeweiligen Erklärungsinteresse ab. Es kann also gut sein, dass für eine konkrete Anwendung bestimmte Ansätze eine bessere Passung ermöglichen als andere. Unabhängig von der jeweiligen Auszeichnung eines bestimmten Verständnisses immanenter Normen und deren konstitutiven Charakters sind allen Ansätzen drei grundlegende Aspekte gemein, die sich in besonderer Weise mit den impliziten Vorannahmen der EIW decken.

1. Das Verhältnis von Analyse und Kritik besteht wie eingangs beschrieben nicht darin, beide als getrennte Vorgänge in einem zweistufigen Verfahren zu begreifen, sondern darin, in der Analyse schon die Kritik an den (in die Technologie, das Design, die Policy) eingebetteten Normen anzulegen. Ebenso geht mit der Kritik notwendig eine Analyse in Form der sozialtheoretischen Aufarbeitung der untersuchten sozialen Formationen, soziotechnischen Ensembles etc. einher.
2. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit inter- bzw. auch transdisziplinärer Arbeit. Nicht nur das Verständnis einer Technologie bzw. einer bestimmten Policy muss inter- bzw. transdisziplinär hergestellt werden, auch die sozialtheoretische Aufarbeitung bedarf soziologischer Analysen und Einordnungen. Die Analysedisziplinen bzw. jeweiligen Stakeholder müssen ein Problem überhaupt als ein solches beschreiben, um es einer Kritik zugänglich zu machen. Hier bedarf es unter Umständen einer »Hermeneutik des Verdachts« (Ricoeur, zitiert nach: Jaeggi 2009,

¹⁰ Zu einem Versuch, mit dieser Methode ein materielles Legitimitätskriterium für das Völkerrecht immanent zu rekonstruieren, siehe (Loh 2019).

¹¹ Die Möglichkeit einer Übertragung dieser Methode auf Privatheitspraktiken und die mit ihnen einhergehenden ethischen Problematiken untersuche ich bspw. in (Loh 2018, 2022).

270), die nichtartikulierte Missachtungserfahrungen und verdeckte Ungerechtigkeiten genauso aufnimmt wie zukünftige Problemlagen von neuen Technologien (Externalitäten, unintended use, function creep etc.).

3. Emanzipation: Allen Theorien immanenter Kritik ist der aufklärerische Impetus gemein, der die »Idee der Selbstbestimmung des menschlichen Geschlechts, das heißt eines Zustands, in dem seine Taten nicht mehr aus einem Mechanismus, sondern aus seinen Entscheidungen fließen« (Horkheimer 1969, 203), zum Ziel hat. Diese Emanzipation der Akteur*innen als Selbstemanzipation kann nur gelingen, wenn sie auf Normen beruht, die ihnen selbst zugänglich sind bzw. auf Widersprüche hinweist, die ihren sozialen Formationen immanent sind. Die EIW kann soziale Problemlagen explizieren, den Betroffenen zugänglich machen und so u. U. Kämpfe um Anerkennung begründen, anleiten und befeuern; sie kann und darf dies aber nicht in paternalistischer Weise ohne oder gar gegen die Betroffenen tun.

Literatur

- Ammicht Quinn, Regina und Thomas Pothast. 2015. »Ethik in den Wissenschaften und das Tübinger Ethikzentrum.« In *Ethik in den Wissenschaften. 1 Konzept, 25 Jahre, 50 Perspektiven*, herausgegeben von Regina Ammicht Quinn und Thomas Pothast, 9–16. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 10. Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.
- Ammicht Quinn, Regina, Thomas Pothast, Hrsg. 2015. *Ethik in den Wissenschaften. 1 Konzept, 25 Jahre, 50 Perspektiven*. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 10. Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.
- Applbaum, Arthur Isak. 1999. *Ethics for adversaries. The morality of roles in public and professional life*. Princeton: Princeton University.
- Beauchamp, Tom und James Childress. 2013. *Principles of Biomedical Ethics*. 7. Auflage. Oxford: Oxford University.
- Berger, Peter und Thomas Luckmann. 1969. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt: Fischer.
- Celikates, Robin. 2009. *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt: Campus.

- Celikates, Robin und Rahel Jaeggi. 2008. »Kritische Theorie.« In *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, herausgegeben von Stefan Gosepath und Robin Celikates, 675–680. Berlin: De Gruyter.
- Geuss, Raymond. 1981. *The idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University.
- Habermas, Jürgen. 1995. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Theorie des kommunikativen Handelns 2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2012. »Rawls' Politischer Liberalismus: Replik auf die Wiederaufnahme einer Diskussion.« In *Nachmetaphysisches Denken II*, herausgegeben von Jürgen Habermas, 277–307. Berlin: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke 7. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 1969. »Traditionelle und kritische Theorie.« In *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Alfred Schmidt, 162–216. Frankfurt: Fischer.
- Jaeggi, Rahel. 2009. »Was ist Ideologiekritik?« In *Was ist Kritik?*, herausgegeben von Rahel Jaeggi und Tilo Wesche, 266–295. Frankfurt: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Loh, Wulf. 2018. »A practice-theoretical account of privacy.« *Ethics and Information Technology* 20 (4): 233–247.
- Loh, Wulf. 2019. *Legitimität und Selbstbestimmung. Eine normative Rekonstruktion des Völkerrechts*. Baden-Baden: Nomos.
- Loh, Wulf. 2022. »Social pathologies of informational privacy.« *Journal of Social Philosophy*. <https://doi.org/10.1111/josp.12504>.
- Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Searle, John. 1969. *Speech Acts. An essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University.
- Spindler, Mone, Sophia Booz, Helya Gieseler, Sebastian Runschke, Sven Wydra und Judith Zinsmaier. 2020. »How to achieve integration?« In

Das geteilte Ganze. Horizonte integrierter Forschung für künftige Mensch-Technik-Verhältnisse, herausgegeben von Bruno Gransche und Arne Manzeschke, 213–239. Wiesbaden: Springer VS.

Stahl, Titus. 2013. *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt: Campus.

Stahl, Titus. 2014. »Die normativen Grundlagen immanenter Kritik. Sozialontologische Überlegungen zum Potenzial sozialer Praktiken.« In *Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*, herausgegeben von José M. Romero, 31–57. Edition moderne Postmoderne. Bielefeld: transcript.

Steigleder, Klaus, Dietmar Mieth und Alan Gewirth, Hrsg. 1991. *Ethik in den Wissenschaften. Ariadnefaden im technischen Labyrinth?* 2. Auflage. Tübingen: Attempto.

Vernünftiger Pluralismus und Selbstbestimmung

Von Rawls zur Maschinenethik¹

Catrin Misselhorn

Das Bestehen einer Vielheit inkompatibler Überzeugungssysteme ist ein Faktum der modernen Welt. Angesichts ihrer Diversität erscheint es beinahe unmöglich, einen Konsens zwischen ihnen zu erreichen. Doch selbst wenn man diesen Pluralismus einräumt, lässt sich eine Auswahl treffen, die einen politischen Konsens nicht gänzlich unerreichbar erscheinen lässt. So schlägt John Rawls, in dessen Denken der weltanschauliche Pluralismus eine wichtige Rolle spielt, Kriterien vor, die vernünftige umfassende Lehren auszeichnen, zwischen denen ein solcher Konsens möglich erscheint. Doch dadurch verschiebt sich das Problem zunächst nur. Denn es ist nicht unmittelbar einsichtig, wie *inkompatible* Meinungssysteme gleichermaßen vernünftig sein können. Ein *vernünftiger* Pluralismus scheint ein hölzernes Eisen zu sein. Wie also müssen wir den Begriff der vernünftigen Weltanschauung verstehen, damit ein vernünftiger Pluralismus möglich ist?

Für Rawls qualifizieren sich vernünftige Weltanschauungen dadurch, dass sie von vernünftigen Personen vertreten werden. Während rationale (*rational*) Personen Ziele und Interessen sowie eine Urteilsfähigkeit besitzen, anhand derer sie ihre Interessen hierarchisch ordnen und Zweck-Mittel-Überlegungen anstellen können, besitzen vernünftige (*reasonable*) Personen zusätzlich folgende Eigenschaften: (1) Sie sind willens, mit anderen faire Kooperationsbedingungen auszuhandeln, an die sie sich auch dann halten, wenn dies einmal ihre Interessen verletzt (vorausgesetzt, die anderen handeln ebenso). Dieser Bedingung liegt Rawls' Begriff der Gesellschaft als System fairer Kooperation zugrunde. (2) Sie erkennen die Bürden

¹ Dieser Essay ist Thomas Potthast gewidmet, der Toleranz und moraltheoretische Standhaftigkeit glücklich vereint. Dem kurzen und essayistischen Format geschuldet verzichte ich auf Verweise auf die Diskussion.

des Urteilens (*burdens of judgment*) an, die die Eindeutigkeit selbst vollkommen rationaler moralischer Urteilsbildung beschränken. Rawls nennt hierfür folgende Faktoren (Rawls 1993, 56 f.²):

1. Die empirische Evidenz, die für die Lösung eines moralischen Problems relevant ist, ist nicht eindeutig.
2. Selbst wenn Einigkeit über die relevanten Überlegungen besteht, können diese unterschiedlich gewichtet werden.
3. Moralische Begriffe sind teilweise vage und bedürfen der Interpretation.
4. Die Abwägung der Evidenzen und der moralischen Werte hängt vom gesamten Erfahrungszusammenhang des Urteilenden ab.
5. Es kann zu Konflikten zwischen inkompatiblen normativen Überlegungen kommen.
6. Einige Werte können nur auf Kosten anderer institutionell realisiert werden.

Wie insbesondere (4) bis (6) zeigen, gehen die Bürden des Urteilens über die fallibilistische Beschränkung hinaus, der jede Form von Begründung unterliegt. Der Fallibilismus besagt lediglich, dass eine vernünftige, also wohlbegründete Weltanschauung dennoch falsch sein könnte. Damit ist jedoch vereinbar, dass es nur *eine* vernünftige Weltanschauung gibt bzw. dass ein klares Rechtfertigungsgefälle zwischen verschiedenen Überzeugungssystemen herrscht. Dann aber müssten die Gerechtigkeitsprinzipien, die die Institutionen einer Gesellschaft bestimmen, doch eigentlich auf der Basis derjenigen Lehre gerechtfertigt werden, die am besten begründet ist.

Da in einer pluralistischen Gesellschaft nicht alle Bürgerinnen dieser Weltanschauung anhängen, müsste die politische Gerechtigkeitskonzeption unter diesen Bedingungen zwar gegenüber allen gerechtfertigt werden können, doch nicht auf der Basis ihrer eigenen wohlüberlegten Überzeugungen. Es reicht daher nicht aus, den Pluralismus lediglich als Folge des Fallibilismus zu betrachten, um das liberale Prinzip der Legitimität zu begründen. Es sieht zunächst so aus, als ob eine hinreichend starke Form

² Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University, S. 56 f.

des vernünftigen Pluralismus darauf gründen muss, dass die umfassenden Weltanschauungen vernünftiger Bürgerinnen annähernd gleich gut gerechtfertigt sind oder jedenfalls so gut, dass eine rationale Entscheidung für eine allgemein als verbindlich anzusehende Lehre nicht gegenüber jedem gerechtfertigt werden kann.

Die Begründung des liberalen Prinzips der Legitimität scheint deshalb mit einer Kohärenztheorie der Rechtfertigung einherzugehen. Nur wenn Kohärenz das ausschlaggebende Rechtfertigungskriterium ist, kann es eine Vielheit gleichermaßen kohärenter, also gleich gut begründeter, gleich vernünftiger, aber inkompatibler Überzeugungssysteme geben. Die Bürden des Urteilens, die eine Pluralität vernünftiger Weltanschauungen überhaupt erst ermöglichen, beruhen somit auf einer kohärentistischen Begründungskonzeption. Gerade diese von den Gegnern des Liberalismus in Anspruch genommene Eigenschaft kohärentistischer Rechtfertigung, die von ihnen gegen die Begründbarkeit der Moral ins Feld geführt wird, verwendet Rawls, um ihnen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Gesteht man die Bürden des Urteilens ein, so stellt der Pluralismus keine Gefahr mehr da, sondern wird zur Bedingung der Möglichkeit von Einigkeit. Denn eine Einigung unter Bürgerinnen, die zwar ihre eigenen Überzeugungen für gut begründet halten, aber einsehen, dass diejenigen der Gegenseite ebenfalls gut begründet sind, erscheint nicht mehr unerreichbar.

Doch könnte es nicht trotz dieser Einschränkungen des Bereichs der zu berücksichtigten Weltanschauungen Formen des Fundamentalismus geben, die durch die Maschen des Auswahlverfahrens schlüpfen? Ein solcher vernünftiger Fundamentalismus akzeptiert die Bürden des Urteilens, hält dies aber nicht für einen Grund, die von ihm vertretenen Normen nicht auch anderen aufzuerlegen, und zwar auch gegen deren begründeten Widerspruch. Die Bürden des Urteilens sind seiner Meinung nach nur subjektive Beschränkungen seiner praktischen Urteilsfähigkeit, aber keine objektiven Beschränkungen zulässiger Normen. Allein entscheidend für die Pflicht zur Anwendung einer Norm ist ihre Richtigkeit.

Seine Zwangsmaßnahmen rechtfertigt ein solcher Fundamentalist also nicht durch die Aussage »Ich glaube, dass die von mir vertretene Ansicht richtig ist«, sondern anhand von »Die von mir vertretene Ansicht ist richtig.« Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass auch diese Form des Fundamentalismus nicht mit den von Rawls aufgestellten Bedingungen der

Vernünftigkeit von Weltanschauungen vereinbar ist. Die Bürden des Urteilens besagen in diesem Fall nämlich, dass es gute Gründe für die Korrektheit sowie für die Falschheit der fraglichen Ansicht gibt. Der Fundamentalist müsste also behaupten: »Ich habe gute Gründe für die Richtigkeit meiner Ansicht, aber Person X hat ebenfalls gute Gründe dafür, meine Ansicht nicht für richtig zu halten. Aber weil meine Ansicht richtig ist, darf sie auch gegenüber X's begründeten Widerstand durchgesetzt werden.«

Im Anschluss daran stellt sich jedoch die Frage, warum wir annehmen sollten, dass unsere eigene Ansicht richtig ist, wenn es ebenfalls gute Gründe dafür gibt, sie für falsch zu halten. Der Fundamentalist muss entweder die Bürden des Urteilens zurückweisen und behaupten, seine eigenen Überzeugungen seien besser gerechtfertigt als die seiner Gegner. Doch diese Position hatte Rawls ja als unvernünftig ausgeschlossen. Oder aber er stellt sich auf den Standpunkt, dass es überhaupt nicht auf die Rechtfertigung ankommt, sondern nur auf die Gültigkeit einer Meinung. Er darf der Rechtfertigung dann nicht einmal den Status eines Anzeichens für die Richtigkeit einer Meinung zugestehen, da nur unter dieser Bedingung die Durchsetzung dieser Auffassung gegen begründeten Widerstand nicht gestattet wäre. Eine rationale Entscheidung für eine Meinung wäre dann nicht mehr möglich. Diese Form des Fundamentalismus unterschreitet daher nicht nur die Bedingungen für vernünftige, sondern sogar für rationale Weltanschauungen, indem er sich von jeglicher Rechtfertigungspflicht entbindet.

Gleichwohl stellt sich die Frage, ob alle Weltanschauungen im Licht der Rawlsschen Bürden des Urteilens tatsächlich als gleich gut gerechtfertigt gelten können. Wenn dies so wäre, dann erscheint es fraglich, ob es überhaupt vernünftig ist, angesichts der Bürden des Urteilens an der eigenen Weltsicht festzuhalten, wenn sie nicht besser begründet ist als konkurrierende Sichtweisen. Die Entscheidung für eine bestimmte ethische Theorie fiel dann einer gewissen Beliebigkeit anheim. Umgekehrt ließe sich einwenden, dass die Bürden des Urteilens nur dafür sprechen, anderen vernünftigen Sichtweisen ebenfalls einen gewissen Grad an Rechtfertigung zuzusprechen, aber nicht dagegen, die eigenen Überzeugungen für besser begründet zu halten als diejenigen der Gegenseite. Vernünftigkeit wäre dann als solche nicht ausreichend, um einen Konsens herbeizuführen.

Diese Schlussfolgerung kann durch die Annahme blockiert werden, dass im moralischen Diskurs außer Rechtfertigungsansprüchen noch andere Faktoren eine Rolle spielen. Der wichtigste von ihnen ist Selbstbestimmung. Wir haben ein fundamentales Interesse daran, unsere Lebensführung selbst zu bestimmen; das bedeutet, wir wollen in Fragen, die tiefgreifenden Einfluss auf die Art und Weise haben, wie wir unser Leben gestalten, selbst Entscheidungen fällen, und zwar auch dann, wenn diese vielleicht vom epistemischen Standpunkt nicht optimal sind. Es verhält sich ein wenig wie mit Kindern. Auch wenn man als Eltern manchmal antizipiert, dass deren Entscheidungen nicht richtig sind, muss man ihnen den Freiraum geben, diese Erfahrung selbst zu machen. Weltanschauliche Fragen betreffen die eigene Lebensführung in einem grundlegenden Sinn, da sie großen Einfluss darauf haben, was für eine Art von Mensch man in einem substantiellen Sinn ist oder sein möchte. Deshalb ist die Stringenz der Begründung im Fall grundsätzlich vernünftiger Sichtweisen mit dem Recht auf Selbstbestimmung abzuwägen.

Die Bürden des Urteilens stellen nur dann einen politischen Konsens in Aussicht, wenn man zwei grundlegende Pole des moralischen Diskurses zusammen sieht. Der eine Pol besteht darin, richtiges moralisches Handeln zu gewährleisten. Vor dem Hintergrund dieses Ziels ist es rational, auch angesichts der Bürden des Urteilens an der eigenen Weltsicht festzuhalten, wenn man diese für besser begründet erachtet. Der zweite Pol ist der Wunsch, selbst zu bestimmen, was für eine Art von Person man sein möchte und welche Art von Leben man führen will. Vor dem Hintergrund dieses Ziels sind die Bürden des Urteilens ein Motiv, das stark genug ist, um einen Konsens mit anderen anzustreben, die abweichende Sichtweisen vertreten. Man muss diese zwar für vernünftig, aber nicht zwangsläufig für ebenso gut begründet wie die eigene Weltsicht halten. Die Bürden des Urteilens erweisen sich somit zugleich als Ermöglichungsbedingungen der Selbstbestimmung sowie der Erreichbarkeit eines politischen Konsenses unter den Bedingungen des vernünftigen Pluralismus.

Das Zusammenspiel dieser beiden Pole, der Frage der Richtigkeit einer moralischen Entscheidung und der Selbstbestimmung, hat bis in den Bereich der angewandten Ethik Auswirkungen. In meinem Forschungsgebiet, der Maschinenethik, führt diese Konstellation etwa dazu, dass gewichtige moralische Entscheidungen nicht einfach deshalb künstlicher Intelligenz

überlassen werden dürfen, weil diese es angeblich besser könne. Künstliche Systeme sollen Menschen bei der Ausübung ihrer Selbstbestimmung unterstützen und sie nicht beeinträchtigen. Der hohe Stellenwert der Selbstbestimmung verhindert gleichwohl nicht die Ausbildung eines politischen Konsenses. Aber der vernünftige Pluralismus ist ein Grund dafür, dass dieser Konsens immer wieder intersubjektiv ausgehandelt werden muss.

»Applikation« praktischer Vernunft

Vom »katholou« zum »konkreten Allgemeinen«

Christoph Hubig

Problem und Lösungsansatz

Unter dem Titelwort »Applikationsaporie«¹ hat Wolfgang Wieland die Schwierigkeiten, »generelle Normen auf individuelle, konkrete Situationen anzuwenden« (Wieland 1989, 13) auf den Begriff gebracht: Denn einerseits kann die praktische Vernunft

nicht darauf verzichten, das Handeln unter allgemeingültige Normen zu stellen, [andererseits] kann sie im Bereich des Allgemeinen aber niemals ihr Genüge finden, da das Handeln, auf das sie zielt und das sie bestimmen will, der Ebene des Singulären und der Kontingenz zugehört. (Ebd., 24)

[Denn] selbst wenn jedem Merkmal, das in der Norm berücksichtigt wird, ein Merkmal der zu regulierenden konkreten Situation entspricht, kann man noch nicht ganz sicher sein, ob es erlaubt ist, die Norm anzuwenden. [...] Daher kann man unter Realbedingungen keinem singulären Sachverhalt und keiner Situation mit Sicherheit auf den Kopf zu sagen, welche Normen es sind, die für ihre Regulierung herangezogen werden müssen. (Ebd., 17)

Das Problem scheint also darin zu liegen, dass die Entsprechung von Merkmalen einer singulären, veränderlichen, konkreten Situation zu den in der Norm berücksichtigten Merkmalen ein zu schwaches Kriterium dafür ist, eine eindeutige Zuordnung der Situation zum Definitionsbereich der Norm vorzunehmen, da möglicherweise konkurrierende Normen auf weitere und/oder andere Merkmale abheben, die die Situation charakterisieren. Handelt es sich hierbei aber wirklich um eine Aporie im strengen

¹ Jens Kertscher und Cordula Brand danke ich für wertvolle Hinweise und Anregungen.

Sinne? Sie entsteht dann, wenn das Singuläre als Einzelnes und das »Allgemeine« als etwas, wie wir es im Bereich theoretischer Vernunft als Abstrakt-Allgemeines denken, gefasst werden.

Diese Konzeptualisierung ist keineswegs selbstverständlich. Der Blick auf eine bei Aristoteles wiederkehrende Formulierung, die jenen Übergang charakterisiert, führt uns weiter: »katholou«. »Katholou« wird in den üblichen Übersetzungen mit »zum Allgemeinen« wiedergegeben (s. u.) und das, obwohl das Griechische für ein Allgemeines, welches auf spezifische, und zwar nicht *jeweils* spezifische, sondern unveränderlich gültige *gattungskonstitutive* Merkmale abhebt, den Begriff »genos« vorhält. »Holos« hingegen meint das Vollständige, Ganze, die Gesamtheit sowie *ferner* »im Allgemeinen« mit der deutlichen Konnotation, wie sie Aristoteles auch geltend macht für die Globalcharakterisierung ethischen Wissens als – im Unterschied zu theoretischem Wissen – »Wissen im Umriss«/typos (Aristoteles E.N. 1117b21 f., hierzu Höffe 1979, 66–73). Solcherlei scheint einigermaßen fern zu sein von einer Fassung des »Allgemeinen« als Instanz einer Subsumtion, wie sie für theoretisches Wissen charakteristisch ist.

Es soll daher nachfolgend genauer gefragt werden, inwiefern die von Wieland aufgewiesene Aporie, die in der Absicht entsteht, Veränderliches, Kontingentes, Singuläres unter »Generelles« zu bringen, im Bereich einer falsch ambitionierten *theoretischen* Vernunft entsteht, während die aristotelische Klugheitsethik diese Problematik ganz anders fasst und dadurch die einschlägige Aporie vermeidet. Das rätselhafte »katholou«, unter dem die singuläre Situation in Bezug zu einem irgendwie noch genauer zu fassenden »Ganzen« zu setzen wäre, scheint eben nicht auf eine Instanz der Subsumtion hinauszulaufen, sondern auf etwas, was Hegel als »Konkretes-Allgemeines« charakterisiert hat. Um nun dieses Problem weiter zu erhellen, muss sowohl die aristotelische Kritik an der platonischen Auffassung von praktischem Wissen und seiner Anwendung als auch die aristotelische Architektonik der dianoetischen Tugenden mit ihrer Komplementarität theoretisch oder praktisch orientierter dianoetischer Tugenden berücksichtigt werden. Ferner ist die Spezifik der Fassung eines praktischen Syllogismus bei Aristoteles zu betonen, welcher sich vom theoretischen Syllogismus nicht bloß dadurch unterscheidet, dass die erste (»allgemeine«) Prämisse einen normativen Gehalt hat, unter dem qua Anführung einer singulären Prämisse, die den Mittelbegriff enthält, eine normative Konsequenz für die

singuläre Situation abgeleitet werden könnte. Vielmehr hebt Aristoteles darauf ab, dass die Konsequenz »gezogen« wird, also die entsprechende Handlungsentscheidung erfolgt (Luckner 2005, 92).

»Katholou« in der Nikomachischen Ethik

Betrachten wir nun die beiden einschlägigen Passagen aus dem 6. Buch der Nikomachischen Ethik im Vergleich der vorliegenden verbreiteten Übersetzungen mit dem Originaltext. Es handelt sich um die Stellen E. N. 1142a23 ff. sowie 1143a33 f., welche durchaus in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, was auch den Kommentatoren aufgefallen ist (vgl. Dirlmeier 1991, 459 zu 132, 2). Als Ausgangspunkt nehmen wir zunächst die Übersetzung von Olof Gigon (1972):

Alle Gegenstände des Handelns gehören zum Einzelnen und Letzten. Der Kluge muss sie kennen und die Verständigkeit und der Takt betreffen eben die Gegenstände des Handelns, als das Letzte. Der Geist (Dirlmeier 1991 und Wolf 2006: »der intuitive Verstand«, Krapinger 2017: »die Vernunft) betrifft das Letzte nach beiden Seiten (Wolf, Dirlmeier und Krapinger: »in beiden Richtungen«), denn auf die ersten Begriffe wie auch auf das Letzte geht der Geist und nicht der Verstand (Dirlmeier: »Denn die obersten Begrifflichkeiten sowohl wie die letzten Einzelgegebenheiten – beide sind Gegenstand des intuitiven Verstandes und nicht des schlussfolgernden Denkens; Wolf: »Denn sowohl die obersten Begriffe wie die letzten (untersten) Dinge sind Gegenstand des intuitiven Denkens und nicht der Begründung; Krapinger: »sind Gegenstand der Vernunft und nicht der Begründung«); im ersten Falle geht er auf die Beweise der ersten und unbewegten Begriffe, im zweiten auf das Letzte, das Mögliche, den Untersatz im Bereich des Handelns (Dirlmeier: »Während der intuitive Verstand, im Gebiete des Handelns sich entfaltend, das letztlich einzeln Gegebene, Veränderliche und den Untersatz erfasst; Wolf: »Dasjenige aber, das im Bereich des Handelns operiert, bezieht sich auf das Letzte und Mögliche, das heißt auf die zweite Prämisse; Krapinger: »Andererseits aber betrifft sie, wo es um das Handeln geht, das Letzte und Mögliche, das heißt den

Untersatz) [...] Denn aus dem Einzelnen entspringt das Allgemeine (Wolf: »Denn dies ist der Ausgangspunkt (arché) für den Zweck, da man von den Einzelfällen zum Allgemeinen (katholou) gelangt; Dirlmeier: »Denn dieses letztlich Einzelgegebene ist Ausgangspunkt für die Erfassung des Ziels, vom Einzelgegebenen aus gelangt man zum Allgemeinen; Krapinger: »Denn das ist der Ausgangspunkt für das Warum der Handlungen; vom Einzelnen gelangt man dann zum Allgemeinen«). Dieses Einzelne muss durch Wahrnehmung erfasst werden und dies ist eben der Geist (Wolf: »Diese (Einzelfälle) muss man also durch Wahrnehmung (aisthesis) erfassen und diese Wahrnehmung ist intuitives Denken; Dirlmeier: »Man muss also eine Wahrnehmung des Einzelgegebenen haben und diese Wahrnehmung ist intuitiver Verstand; Krapinger: »Und das ist die Vernunft«).

Abgesehen von der unterschiedlichen Belegung des griech. *nous* (wohl am besten »intuitiver Verstand«) und *dianoia/logos* (»begründendes Denken«) fällt zunächst die Übereinstimmung in der Investition des Titelwortes »das Allgemeine« auf. Bezüglich dessen das Einzelgegebene nun der Ausgangspunkt ist, ergeben sich wieder Differenzen: Für Gigon ist es der »Zweck«, für Dirlmeier das »Ziel« und für Krapinger das »Warum der Handlung«. Letzteres scheint am besten die offene Formulierung des Aristoteles »*hou heneka*«, »weswegen«, zu treffen. Klugheit/sittliche Einsicht, die hier in ihrem Vorgehen ausbuchstabiert wird, ist die Überlegung nicht bezüglich eines »Guten im Einzelnen, sondern bezüglich dessen, was das gute Leben im Ganzen angeht« (*pros to eu zen holos*, 1140a28). Dies scheint uns für die präzisere Deutung zu sprechen, dass es nicht um den Übergang vom Einzelnen zum Allgemeinen, sondern zu einem noch genauer zu bestimmenden im Ganzen (Guten) geht. Dadurch wird ein Streben vernünftig (bzw. die im Rahmen dieses Strebens getroffene Entscheidung) womit wir bei der Formulierung »Untersatz«, »zweite Prämisse« wären: Es ist ein singularer deskriptiver Untersatz, der die konkrete Handlungssituation betrifft, unter einem allgemeinen Obersatz mit präskriptivem Gehalt.

Im Kontext der Diskussion um die sogenannte Willensschwäche bzw. das *Akrasia*-Problem konfrontiert Aristoteles nun (im 7. Buch der *E. N.*,

Kap. 5) seine Version des praktischen Syllogismus mit der sokratisch-platonischen. In dieser wird der Zusammenhang der Prämissen als *Wissenszusammenhang* modelliert, sodass derjenige, der die Konsequenz nicht einseht und entsprechend entscheidet, als unwissend gelten muss. Hingegen verweist Aristoteles darauf, dass eben dem Unentschlossenen das *praktische* Wissen um die *Konkretisierung* des Guten (erste Prämisse) fehlt. Sein Streben ist eben nicht im Klugheitssinne »überlegtes Streben«, weil es nicht die Eupraxia, den gelingenden Gesamtlebensvollzug im Ganzen verfolgt. Dem Akratiker hingegen fehlt die eingeübte praktische Ausrichtung auf das Gute als *Habitus*; er handelt wider besseres »Wissen« *nicht*. Unklug ist derjenige, der seine »Wahrnehmung« (aisthesis) qua intuitivem Verstand nicht dahingehend geltend zu machen vermag, dass er erfahrungsbasiert (genauer: auf Basis der Erfahrungen, die im Zuge der Einübung in einen Habitus, der am guten Gesamtlebensvollzug orientiert ist, entstanden sind) die Situation in ihrem Bezug zu jenem »holos« einschätzen kann. Deutlich wird hier nebenbei auch, dass es sich bei der »Wahrnehmung« nicht um die eines natürlichen Sinnes handeln kann, worauf auch Aristoteles an anderer Stelle verweist (De anima 429a10 ff.), sondern um eine

intellektuelle Wahrnehmung«, die intuitiv etwas bereits *als* etwas wahrnimmt, also nicht bloß die Präsentation registriert, sondern diese als Repräsentation von [...] unmittelbar erfasst, was dem nous obliegt).

Unsere Einschätzung nun könnte mit Blick auf eine vorangehende, ebenfalls zentrale Passage als revisionsbedürftig erscheinen. In E. N. 1142a23 ff. konfrontiert Aristoteles Klugheit mit wissenschaftlicher Erkenntnis. Begründet wird dies damit, dass hier das letzte Konkrete den Gegenstand des Handelns betrifft und deshalb – hier werden nun die Übersetzungen wieder problematisch – einen »Gegensatz« zum intuitiven Denken (nous) darstellt, so die Übersetzungen von Wolf und Dirlmeier, während Krapinger noch verschärft zu »Gegenteil« kommt. Gigon hingegen übersetzt mit »Gegenstück« und akzentuiert dadurch die Kernbedeutung des »Gegenüberliegen«, mit der eine Deutung hin zur Komplementarität einhergehen kann. Denn nachfolgend wird nun eine Parallelisierung zwischen kluger Diagnose und dem nous als intuitiv verständiger Wahrnehmung möglich, weil

beide sich auf das Letzte richten; die Unterschiedlichkeit zu einem Wahrnehmen eines Etwas als evident im Theoretischen wird in dieser Passage explizit betont. Das Spannungsverhältnis ergibt sich folglich nur, wenn nous und phronesis als einander entgegengesetzt behauptet werden, was der griechische Text nicht zwingend vorgibt.

Die Rolle der dianoetischen Tugenden

Auch ein Blick auf die Architektur der dianoetischen Tugenden scheint die Ausrichtung auf eine Ganzheit gelingenden Lebens im Bereich des Praktischen als Korrelat zum subsumierenden Denken im Theoretischen zu bestätigen: Im Theoretischen, dem es um das Unveränderliche geht, bedarf die wissenschaftliche (klassifikatorisch-subsumierende und syllogistisch-begründende) Erfassung der Welt des nous, der in Vermeidung eines unendlichen Regresses sowohl die höchsten archai als erste Begriffe fundamentaler Prämissen/Axiome genauso evident zu erfassen vermag, wie die basalen aistheses, die Ausgangspunkt theoretischer Welterschließung sind. Wissenschaft/Episteme gepaart mit nous/intuitivem Verstand münden in die Weisheit/sophia als die jene beiden krönende zentrale Tugend.

Im Feld des veränderlichen Praktischen scheint es sich schwieriger zu verhalten. Dessen Gegenstand ist die Tätigkeit mit ihren beiden *Hinsichten*: der poiesis, die auf das Hervorbringen von Werken/erga zielt und der praxis, die auf energieia selbst zielt, deren Ziel mithin also Handeln überhaupt ist. Wenn nun phronesis als sittliche Einsicht/Klugheit die krönende Tugend im Praktischen sein sollte, müsste ihr Verhältnis zur techne als Tugend vernünftigen Hervorbringens und zum nous als intuitiven Verstand noch einmal überdacht werden. Für die techne gilt, dass wir genau wie im Theoretischen Subsumtionsbeziehungen in Gestalt von Zweck-Mittel-Hierarchien bilden können (und müssen). Aristoteles stellt sich nun explizit gegen eine Hierarchisierung dahingehend, dass die praxis der poiesis übergeordnet sei und verweist darauf, dass für eine Rangordnung der Kenntnisse es »gleichgültig ist, ob die Ziele der Handlungen die Tätigkeiten selbst sind oder etwas darüber hinaus« (1094a16). Für das Ziel der Realisierung einer eudaimonia können sowohl poiesis- als auch praxis-Tätigkeiten maßgeblich sein, sie können einander wechselseitig instantiieren, wie die Beispiele für praxeis bei Aristoteles zeigen, die *auch* zur Hervorbringung von Werken

führen, und umgekehrt die Beispiele für *poiesis*, die ein gelingendes Gesamtleben allererst ermöglichen (vgl. hierzu Ebert 1976, 12 ff. sowie Hubig 1985, 88–97 und 2007, 50–53). Die Klugheit – wie wir gesehen haben – geht nicht bloß *einzig* auf das Besondere, sondern *auch* auf das Besondere und bedarf deshalb des *nous*. Dessen Evidenz bezüglich der Handlungssituation rekrutiert sich aus Erfahrungen, die im Zuge der Einübung in einen Habitus entstehen (und deshalb noch so theoretisch einsichtigen Jüngeren verwehrt bleiben, Aristoteles E. N.1142a10). Der Wert einer Tätigkeit, zu der man sich angesichts einer Handlungssituation relativ zur eigenen Person entscheidet, gründet darin, was für den Menschen wertvoll ist; »einen solchen Blick schreibt man denen zu, die in der Verwaltung des Hauses und des Gemeinwesens tüchtig sind« (E. N.1140b6-11). Sie zielt auf den Erhalt der Handlungsfähigkeit überhaupt, was die von Aristoteles angeführten Beispiele seiner *mesotes*-Lehre verdeutlichen: als Mitte zwischen den Extremen des Mangels und des Überflusses, welche als solche nach Maßgabe ihrer, jeweiliges weiteres Handeln verunmöglichenden, Rolle erkennbar sind. Dies scheint nun genau der Punkt zu sein, auf den sich das kluge Abwägen richtet und unter dieser Ausrichtung ein situationsadäquates Sich-Orientieren im Umgang mit normativen Ansprüchen relativ zu einer Handlungssituation ermöglicht. Zwischen allen diesen Ansprüchen in ihrer Gesamtheit ist nämlich abzuwägen und nicht etwa danach zu suchen, mit welchem einzelnen allgemeinen Anspruch eine Entscheidungsoption *subsumtiv* verträglich ist.

Voraussetzung und notwendige Bedingung für ein solches Abwägen ist, möglichst viele (idealerweise alle) Gesichtspunkte zu versammeln, unter denen das Einzelne (die Situation) charakterisierbar ist. In seiner Topik hat Aristoteles insbesondere im 7. und 8. Buch die Mannigfaltigkeit von Gesichtspunkten (*Topoi*) als Basis angemessener begrifflicher Erfassung eines Einzelnen und seiner Relationierung zu einem Allgemeinen herausgestellt, auf der im Wechselspiel aus »mehreren Eines zu machen« (um Prämissen zu finden) sowie, indem Zweifel geäußert werden, »das Eine in vieles aufzulösen« und entsprechend die Mittelbegriffe anzupassen seien (VII 14,1646b3-6, VIII 1,155b7 f.).

Solcherlei lässt sich nicht im Rahmen theoretischer Episteme einlösen; Aristoteles hat dies in seiner Kritik an einer allzu simpel verstandenen

Ideenlehre sowohl in der Nikomachischen Ethik als auch in seiner Metaphysik gezeigt: Da das Gute nicht klassifizierbar, mithin kein Gattungsbegriff ist und insofern nicht über Gattungsspezifizierung auf Einzelfälle heruntergebrochen werden kann, sondern nur Hinsichten des Guten ausgemacht werden können, da ferner Ähnlichkeitskriterien nicht vorfindlich sind, unter denen qua Übereinstimmung festgelegter Merkmale das Einzelne dem Allgemeinen zuordenbar wäre (Dritter-Mensch-Problem) und da schließlich unter Ansehung unterschiedlicher Hinsichten des Guten normative Ansprüche konfliktieren können, ist die Applikationsproblematik nicht als subsumtive Relationierung eines Einzelnen zum Allgemeinen konzipierbar. Eine letzte Bemerkung zum »katholou« scheint unserer Deutung zu widersprechen:

Ferner betrifft ein Irrtum beim Überlegen entweder das Allgemeine [katholou] oder das Einzelne. Man weiß entweder nicht, dass alles schwerwiegende Wasser [gemeint ist Salzwasser] schlecht ist, oder dass dieses bestimmte Wasser so beschaffen ist (E.N. 1 142a21, Ergänzungen CH).

Katholou scheint sich hier explizit auf etwas gattungsmäßig Allgemeines zu beziehen. Würde es aber einen Sinn ergeben, hier ein Subsumtionsverhältnis zu unterstellen? Salzwasser ist ja nicht im strikten Sinne schlecht, sondern nur »im Ganzen« relativ zu einer Handlungssituation (etwa, seinen Durst zu löschen). Schlecht wird es hier in Ansehung aller weiteren zusätzlichen Merkmale, die für den Flüssigkeitshaushalt relevant sind. In anderer Hinsicht, etwa als Lebensbasis für wertvolle Nahrung (Fische) oder als Basis der Gewinnung von Salz mag Salzwasser durchaus eben nicht schlecht sein. Das wirft ein Licht auf eine Deutung von »katholou« als Herstellung eines Bezugs zu einer Gesamtheit handlungssituationspezifisch relevanter Merkmale *eu zen holos*, s. o.) jenseits eines klassifikationsbasierten subsumierenden Denkens.

*Ausblick: Die Ausrichtung auf ein »konkretes Allgemeines«
im Denken von Hegel*

Die Kritik am Abstrakt-Allgemeinen sowie einer Bezugnahme auf dieses in der Beurteilung eines Einzelfalles zieht sich wie ein roter Faden durch

das Gesamtwerk Hegels. Sie kulminiert in der Kritik am Einsatz von Mittelbegriffen, die einseitig ein Besonderes an einem Einzelfall herausstellen, ihn spezifizieren, und ihn dadurch mit einem solchen Allgemeinen (in unserem Kontext: einer Norm) logisch durchaus »richtig« zusammenschließen.

Wenn aus dem Medius Terminus der Sinnlichkeit geschlossen wird, dass der Mensch weder gut noch böse sei, weil vom sinnlichen weder das eine noch das andere prädiziert werden kann, so ist der Schluss richtig, der Schlusssatz aber falsch, weil von dem Menschen als Konkretem ebenso auch der Terminus der Geistigkeit gilt. [D]er Schluss teilt (zwar) das diesem Medius Terminus korrespondierende Prädikat zu; aber indem von der anderen Seite auf die entgegen gesetzte Bestimmtheit geschlossen wird, so zeigt sich der Schlusssatz als falsch. (Hegel 1986b, 360)

Er beruht auf »Zufall« und »Willkür« (ebd., 361). Grund hierfür ist die »abstrakte Form«, innerhalb derer die »abstrakte Einzelheit« des unmittelbar Konkreten als unhinterfragt Gesetztem mittels der »abstrakten Besonderheit« einer »einzelnen dieser mannfaltigen Qualitäten« im Terminus medius mit einem »abstrakten Allgemeinen« zusammenführbar ist (ebd., 362). Jenseits der »Richtigkeit« des Schließens geht es offensichtlich um die »Wahrheit« der Urteile, die ihrerseits durch die »Wahrheit« der eingesetzten Begrifflichkeit bedingt ist. Bezüglich deren »tieferer Bedeutung« knüpft Hegel am »gewöhnlichen Sprachgebrauch« an, der Rede von einem »wahren Freund«, einem »wahren Kunstwerk« oder einem »wahren Staat« (Hegel 1986c, 86). Es gehe bei der Wahrheit des Begriffs nicht um eine Übereinstimmung mit dem Gegenstand, sondern um die Übereinstimmung des Inhaltes »mit sich selbst« (ebd.), zu lesen als: »mit den normativ unterstellten Inferenzen des Begriffs in ihrer Gesamtheit«, also eine normativ gefasste nichtpropositionale Begriffs»wahrheit«. Ein plakatives Beispiel mag dies zunächst erläutern: Wenn es um die Beurteilung der Verwerflichkeit eines Schwangerschaftsabbruchs geht, hängt die Ableitung der Konklusio von den eingesetzten Mittelbegriffen ab: »Mord« oder »notbedingt« oder »Akt der Selbstbestimmung der Frau« oder [...], die den Fall spezifizieren sollen. Wie lässt sich der Willkür eines entsprechenden Einsatzes begegnen (»Ist

dies ein wahrer Mord« etc.)² Jenseits der Gewinnung eines abstrakten Allgemeinen nach Maßgabe eines bloßen »Vergleichens« von Einzelnem mit Blick auf ausgewählte Eigenschaften haben wir uns darüber zu vergewissern, dass ein »wahrer« Begriff als »Methode oder Regel als das wahrhaft Allgemeine« (Hegel 1986b, 331 f.) als Validierungsinstanz ins Spiel: als »Allgemeines, das in sich konkret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderen subsumiert« (Hegel 1986a, 17), mithin als ein »nicht nur abstrakt Allgemeines, sondern als den Reichtum des Besonderen in sich fassende(s) Allgemeine(s)« (ebd., 54). Es ist »die Totalität des Begriffs, es ist ein Konkretes, [...], hat vielmehr *durch* [Herv. CH] seinen Begriff Inhalt« (ebd., 277). Der Inhalt liegt in der Identifizierungsleistung, die unter praktischen Gesichtspunkten zu verhandeln ist, und zwar mit Blick auf die Wirklichkeit, wie sie Hegel sorgfältig von der Realität unterscheidet.

Es kann von diesem Inhalte wohl abstrahiert werden; so erhält man aber nicht das Allgemeine des Begriffs, sondern das Abstrakte, welches ein isolierte, unvollkommenes Moment des Begriffes ist, und das keine Wahrheit hat. (Ebd.)

Es geht also um einen Wirkungszusammenhang in seiner Gesamtheit; entsprechend fordert Hegel, der Totalität sowohl des Einzelnen als auch des Besonderen sowie des Allgemeinen zugleich gerecht zu werden, indem man deren Wirkungszusammenhänge untereinander reflektiert. Das macht seine dialektische Methode aus, die hier im Einzelnen nicht weiter verfolgt werden kann.

Ein schönes Beispiel, wie diesem Anspruch am konkreten Problem in seiner Fülle entsprochen werden kann, findet sich in der »Naturschutzethik«, die Thomas Potthast und Uta Eser vorgelegt haben (1999). Hier werden im abwägenden Hin und Her zwischen allgemeinen Konzepten einer Philosophie der Natur und Kultur (fokussiert auf Evolution und Entwicklung), klassischen ethischen Ansätzen der Begründung und Rechtfertigung sowie diagnostizierten Sachlagen und Handlungsoptionen die Wirkungen des Einsatzes entsprechender begrifflicher Konzepte und unter ihnen möglicherweise zu rechtfertigender Strategien in einem Gesamtbild zusammengeführt, in dessen Lichte Vereinseitigungen und schlechte Abs-

traktionen identifiziert und die tatsächlichen Vollzüge kritisch zu reflektieren sind. Es eröffnet sich hierbei die Perspektive eines Aufstiegs zum Konkreten jenseits der Vorführung von Subsumtionsprozessen, wie sie im Felde einer »angewandten« Ethik leider häufig anzutreffen sind.

Literatur

- Aristoteles. *Nikomachische Ethik* (E. N.).
- Dirlmeier, Franz. 1991. *Nikomachische Ethik*. Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 6. Berlin: Akademie.
- Ebert, Theodor. 1976. »Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Entscheidung bei Aristoteles.« *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30/31 (1): 12–30.
- Eser, Uta und Thomas Potthast. 1999: *Naturschutzethik. Eine Einführung für die Praxis*. Baden-Baden: Nomos.
- Gigon, Olof. 1972. *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*. München: dtv.
- Gohlke, Paul. 1947. *Über die Seele*. Aristoteles, Die Lehrschriften 6. Paderborn: Schöningh.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986a. *Wissenschaft der Logik I*. Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe 5. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986b. *Wissenschaft der Logik II*. Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe 6. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986c. *Enzyklopädie I*. Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe 8. Frankfurt: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried. 1979. *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hubig, Christoph. 2007. *Ethik der Technik als provisorische Moral*. Die Kunst des Möglichen II. Bielefeld: transcript.
- Hubig, Christoph. 1985. *Handlung – Identität – Verstehen. Von der Handlungstheorie zur Geisteswissenschaft*. Weinheim und Basel: Beltz.
- Krapinger, Gernot. 2017. *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Luckner, Andreas. 2005. *Klugheit*. Berlin: De Gruyter.
- Rolfes, Eugen. 1948. *Topik*. Aristoteles, Philosophische Schriften 2. Leipzig: Meiner.
- Wolf, Ursula. 2006. *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Hamburg: Rowohlt.
- Wieland, Wolfgang. 1989. *Aporien der praktischen Vernunft*. Frankfurt: Klostermann.

Disruption in Zeitlupe

Zur Phänomenologie langsamer Katastrophen

Armin Grunwald

Motivation und These

Disruption ist in den letzten Jahren zu einem vielfach verwendeten Begriff geworden. Obwohl die Wortherkunft auf eher unangenehm wirkende Bedeutungen verweist (lt. *disrumpere* = platzen, zerbrechen, zerreißen), geschieht dies oft in positiver Intention. So stehen disruptive Innovationen als technologische Sprünge oder paradigmatische Wechsel von Geschäftsmodellen hoch im Kurs der Innovationspolitik. Im Gegensatz zum inkrementellen, auf allmählichen Produktverbesserungen beruhenden Innovationsgeschehen zielt Disruption auf grundsätzliche Umwälzungen, in denen teils über viele Jahrzehnte bestehende Marktverhältnisse in kurzer Zeit umgestürzt werden. Den Gewinnern dieser raschen »schöpferischen Zerstörung« (Schumpeter 1912, 157) stehen nicht nur neue und oft globale Marktchancen offen, sondern es können auch gänzlich neue Märkte entstehen, wie immer wieder in der digitalen Transformation. Konkreter politischer Ausdruck dieses Denkens ist die im Jahre 2019 von der deutschen Bundesregierung gegründete Bundesagentur für Sprunginnovationen (SPRIND), die disruptive Technologien und Innovationen fördern soll.

Auch Krisenphänomene werden in den begrifflichen Kontext der Disruption gestellt. Vor allem die Corona-Pandemie und der Ukraine-Krieg gelten als disruptive Ereignisse, die eine lange Zeit der weitgehenden Stabilität und des *Business as Usual* abrupt beendet haben und nach verbreiteter Diagnose der »Zeitenwende« (Roland Scholz) den Übergang in eine Zeit der permanenten Krise anzeigen. Hier erscheint Disruption als moderne Formulierung für ein Zerbrechen stabiler gesellschaftlicher Zustände mit der nicht selten befürchteten Folge apokalyptischer Ereignisse. Narrative ultimativer Katastrophen in Form von Disruption haben Hochkonjunktur: neue Angst vor einem Atomkrieg, die Klimakatastrophe als Ende der Bewohnbarkeit des Planeten Erde, das Ende der menschlichen Zivilisation nach Machtübernahme durch einen KI-Algorithmus oder die Welt-diktatur

durch ein digital unterstütztes und global wirksames Überwachungs- und Manipulationssystem, wie es als Prototyp zurzeit in China mit dem Sozialkredite-System implementiert und erprobt wird.

In beiden Richtungen bedeutet Disruption den plötzlichen Abbruch vertrauter Konstellationen als je nach Kontext entweder begrüßtes oder befürchtetes Ereignis. Stabilitätserwartungen und Planungssicherheiten zerbrechen, was entweder als Chance und Gewinn einer guten Zukunft oder aber als kompletter Verlust der Zukunft in einem apokalyptischen Ende angesehen wird. Das Platzen, Zerbrechen und Zerreißen der lateinischen Wortherkunft transportiert nicht unplausibel die Zeitstruktur mehr oder weniger plötzlicher, abrupt auftretender Ereignisse. So gesehen scheint die Rede von der allmählichen Disruption im Titel dieses Kapitels begrifflich falsch oder zumindest paradox.

Der nähere Blick führt auf Differenzierungen. Der semantische Blick auf Disruption in den geschilderten Verwendungsweisen offenbart zwei Bedeutungsanteile: das *Zerbrechen* bislang stabiler Verhältnisse einerseits und die *Schnelligkeit* dieses Zerbrechens andererseits. Während der erste Bedeutungsanteil der Wortbedeutung von Disruption etymologisch inhärent und nicht diskutierbar ist, kann der zweite flexibler gehandhabt werden. Zerbrechen und Abbruch können sich durchaus allmählich über längere Zeiträume entwickeln, sich durch schwache Signale ankündigen und im zeitlichen Verlauf zu dann plötzlichen Disruptionen im Sinne eines qualitativen Bruchs führen. Materialermüdung und Verschleiß sind schöne Beispiele aus der technischen Welt. Sie finden im täglichen Gebrauch von Objekten wie z. B. Keilriemen in altmodischen Automobilen statt und führen allmählich zur Degradation von Bauteilen. Lange funktionieren diese dennoch verlässlich, bis der Verschleiß ein Maß erreicht hat, so dass das Bauteil von einem auf den anderen Moment ausfällt, dass also in dem gewählten Beispiel der Keilriemen reißt. Das Disruptive ist in Vorgängen dieser Art in den inkrementellen Prozessen angelegt. Es kann lange unsichtbar oder unerkant bleiben und dadurch dem frühzeitig intervenierenden Eingriff entgehen.

In diesem Verständnis möchte ich *allmähliche Disruptionen* betrachten, die alles zum Schlechten verändern können, jedoch nicht plötzlich wie eine weltweite Pandemie oder ein Angriffskrieg, sondern langsam: *Disruption in Zeitlupe*. Meine These ist, dass zentrale Krisenphänomene der Gegenwart

wie Umweltprobleme, mit der Digitalisierung einhergehende Herausforderungen, Vulnerabilitäten aufgrund von Abhängigkeiten und die Krise der Demokratie von diesem Typ sind. Ich werde diese These erläutern, epistemische, ethische und kommunikative Besonderheiten von Disruptionen in Zeitlupe herausarbeiten und einige Implikationen zum Handeln aufzeigen.

Phänomenologie allmählicher Übergänge

Ebenfalls in einer Zeit apokalyptischer Erwartungen und Befürchtungen angesichts verbreiteter Sorgen vor einem Atomkrieg im damals eskalierenden Kalten Krieg und auch angesichts der damaligen Bewusstwerdung globaler und möglicherweise dramatischer Umweltprobleme, hat Hans Jonas das »Prinzip Verantwortung« (1979) veröffentlicht. Seine »Ethik für die technologische Zivilisation« basiert auf der Prämisse »kein Recht der Menschheit zum Selbstmord« (Jonas 1979, 80). Nach seiner Diagnose resultieren die großen, also seine Prämisse tangierenden, ethischen Herausforderungen moderner Zivilisation nicht aus katastrophalen und disruptiven Einzelereignissen, wie etwa schwersten nuklearen Havarien, sondern entstehen im *Normalbetrieb* des technischen Fortschritts und der erfolgreichen Nutzung seiner Resultate. Jonas' entscheidende und zunächst paradox erscheinende Beobachtung ist, dass die großen Probleme der technischen Zivilisation die Folge des *reibungslosen Funktionierens* von Technik und ihres Erfolges auf Märkten und bei Nutzer*innen sind.

Ein anschauliches Beispiel für seine Diagnose ist der Klimawandel. Er resultiert aus dem weitgehend reibungslosen Funktionieren von Millionen von Verbrennungsmotoren und Tausenden von Kohle-, Öl- und Gaskraftwerken. Sie emittieren Treibhausgase, während sie genau das tun, was sie tun sollen: verlässliche und wirtschaftliche Energie bereitstellen, die die moderne Gesellschaft benötigt. Treibhausgasemissionen sind *die nicht intendierte Folge* von intentional genutzter Technik (Grunwald 2022). Gerade weil die fossilen Technologien, um im Beispiel zu bleiben, die Zwecke so gut erfüllen, haben sie einen globalen Siegeszug angetreten, expandieren weiter und führen zu global weiter steigenden Emissionen. So haben sich die anthropogen erzeugten Treibhausgase seit der Industriellen Revolution mit zunehmender Geschwindigkeit in der Atmosphäre akkumuliert. Der Klimawandel als globale Erderwärmung ist also ein allmählicher Prozess, keine rasche Disruption. Ähnliches gilt für die meisten Umweltprobleme, wie

etwa die Anreicherung von Mikroplastik in Gewässern oder von Medikamentenrückständen im Grundwasser, die Erosion landwirtschaftlicher Flächen durch Übernutzung oder den Verlust von Biodiversität. Diese schleichenden, nur allmählich sicht- und messbar gewordenen Veränderungen in der natürlichen Umwelt sind als nichtintendierte Folgen untrennbar mit dem Erfolg des techno-ökonomischen Wandels verbunden (*Ambivalenz der Technik*, Grunwald 2022, 45 f.).

Auch in der Digitalisierung ist es der teils atemberaubende Erfolg vieler technischer Entwicklungen, innovativer Geschäftsmodelle und neuer Möglichkeiten von Kommunikation und Vernetzung, der zu allmählichen Veränderungen führt: Mensch/Technik-Verhältnisse, Verantwortungsfragen, Transparenz, Sicherheitsbedürfnis, Freiheit und Autonomie, Individualität, Beschleunigung, Demokratie, Solidarität und Menschenbild (Grunwald 2019). Derartige allmähliche und schwer messbare Verschiebungen, so etwa das mögliche Verschwinden von Verantwortung in komplexen Mensch/Maschine-Systemen, die schleichende Unterordnung unter vermeintliche technische Sachzwänge und intransparenten Entscheidungen von ADM-Systemen (*automated decision-making*) oder, schon erheblich konkreter, die weiter zunehmende Macht der Datenkonzerne, sind das Material, aus dem sich trotz aller unbestreitbaren Vorteile der Digitalisierung immer wieder Anlass zu Sorgen bis hin zu dystopischen Befürchtungen speisen (Grunwald 2020).

Ein Beispiel sei etwas näher ausgeführt. Die Debatte um »Software als Institution« (Orwat, Büscher und Raabe 2010) hat darauf aufmerksam gemacht, dass Software regulierende Kraft hat. Softwaresysteme steuern Verhalten, sei es in Form von Regelungen von Transaktionen und Koordination oder von Zugangs- und Nutzungsrechten. Privat geführte digitale Infrastrukturen strukturieren die politische Kommunikation, Suchmaschinen von privaten Firmen steuern die Weltwahrnehmung ihrer Nutzer*innen. Im Rahmen fortschreitender Digitalisierung könnte menschliches Handeln allmählich nach den Anforderungen technischer Systeme reguliert und normiert werden. Weil dies allmählich und schleichend erfolgt, könnte es sein, dass diese Verschiebung entweder gar nicht bemerkt oder angesichts des gesellschaftlichen Drucks in Richtung auf Anpassung an die Digitalisierung kritiklos hingenommen würde. Im Bemühen um menschliche Autonomie und Wahlfreiheit durch digitale Technologien käme es auf diese

Weise zum Gegenteil, nämlich zur schleichenden Normierung des Handelns nach den Regeln der Software und zur unmerklichen Eingrenzung menschlicher Freiheiten.

Diese Beispiele geben Hinweise auf die Phänomenologie derartiger allmählicher Disruptionen bzw. allmählicher Entwicklungen mit Disruptionspotential. Es zeigen sich übergreifende Muster vor allem in Bezug auf (1) Epistemologie: Erkennung, Validierung und Evidenz, (2) Einstufung und Bewertung, (3) Kommunikation und Handeln.

1. Zu den allmählichen Entwicklungen in »Zeitlupe«, gehört phänomenologisch ihre meist schlechte Erkennbarkeit, vor allem in frühen Phasen, in denen die Datenlage schlecht ist und bestenfalls schwache Signale erkennen lässt. Aufgrund der schwachen Evidenz dieser Daten und fehlender Sensibilität für das erst langsam entstehende Problem ist es dann schwer, Forschung mit Datenerhebung zu besserer Abklärung des Sachverhalts zu motivieren und entsprechende Budgets zu mobilisieren. In frühen Stadien ist vieles naturgemäß offen und bleiben Aussagen zur zukünftigen Entwicklung tendenziell spekulativ. Viele bloß mögliche Entwicklungen wechselwirken in einer unbekanntem Zukunft mit anderen bloß möglichen Entwicklungen auf eine unbekanntem Weise, sodass eine epistemologische Gemengelage hoher Komplexität und Unsicherheit entsteht. Im Fortschreiten der Entwicklungen wird die Datenlage besser und die epistemische Evidenz größer, weil die Effekte sichtbarer und das wissenschaftliche Verständnis der Zusammenhänge tiefergehend werden. Im Wissensstand zum Klimawandel war dies in den letzten 40 Jahren eindrucksvoll zu beobachten.
2. Die erwähnte epistemologische Gemengelage hat unmittelbare Folgen für die Bewertung und Einordnung der allmählich sichtbar werdenden Entwicklung. Angesichts begrenzter Ressourcen müssen verschiedene langsam ablaufende Entwicklungen oder befürchtete Ereignisse miteinander verglichen und nach Dringlichkeit abgestuft werden. Priorisierungen und Dringlichkeitseinschätzungen, hinter denen normative Kriterien und Relevanzen stehen, z. B. hinsichtlich des Leitbilds nachhaltiger Entwicklung, hängen jedoch mit der Einschätzung der Evidenz des Wissens zusammen. Ein bloßer Verdacht reicht auch dann

nicht für eine hohe Priorisierung mit z. B. daraus resultierender Ressourcenallokation, wenn der Verdacht im Falle seiner Bewahrheitung in eine nach anerkannten Maßstäben verhängnisvolle und auf jeden Fall abzuwendende Entwicklung führen würde. Hier kommt es also zu schwierigen Aufgaben der Bewertung der Lage und ihrer Einordnung im Vergleich mit anderen Entwicklungen.

3. Die schlechte Erkennbarkeit allmählicher Entwicklungen und die Schwierigkeiten ihrer Bewertung haben Folgen für Kommunikation und mögliche aus der Diagnose folgende Aktionen. Eine geringe Evidenz macht diese Fragestellungen anfällig für Ideologie und Spekulation. Auf der einen Seite kommt es zu Verharmlosung und einem Abwiegen mit dem Verweis, man solle doch erst einmal warten, bis bessere Daten vorliegen und sich die Evidenz erhärtet, um nicht vorschnell Ressourcen für Maßnahmen zu verschwenden. Auf der anderen werden schwache Signale als harte Entwicklung verstanden und in die Zukunft extrapoliert, mit oft dramatischen Ergebnissen bis hin zu Befürchtungen rascher Disruption. Gegenseitige Vorwürfe um Übertreibung, Ideologie, Spekulation, Verharmlosung und Schönrederei, Leichtsinn, Verantwortungslosigkeit oder permanente Bedenkenträgerie sind die Folge. Während der Corona-Pandemie ließen sich diese Kommunikationsprobleme mannigfaltig beobachten. Immer wieder schien es zwischen dramatisierender Übertreibung auf der einen und Verharmlosung der Risiken auf der anderen Seite kaum noch einen Weg der vermittelnden Vernunft zu geben.

Zwischen Abwarten in der Erwartung besseren Wissens und der Forderung nach frühzeitig einschneidenden Maßnahmen bewegt sich das Spektrum der Positionen und möglichen Reaktionen. Die Tragik derartiger allmählicher Entwicklungen ist, so könnte man in leicht existenzialistischer Emphase sagen, dass sich im inkrementellen Verlauf schwerwiegende Disruptionen schleichend ankündigen und dann abrupt vollziehen können. Dies führt zum nächsten Abschnitt.

Pfadabhängigkeiten und Kipp-Punkte

Aufgrund der epistemologischen Gemengelage besteht das Risiko erst später Entdeckung bzw. Anerkennung allmählicher Entwicklungen. Das

Ozonloch beispielsweise, der Abbau der Ozonschicht in der Stratosphäre aufgrund des Einbringens von Fluorkohlenwasserstoffen, wurde erst mehr als 50 Jahre nach den Entscheidungen entdeckt, diese Stoffe als Kühl- und Treibmittel zu nutzen. Immerhin hatte diese Geschichte ein gutes Ende: nach Entdeckung des Effekts und Aufdeckung der Ursachen wurde der Ausstieg aus diesen Stoffen rasch beschlossen und weltweit umgesetzt, so dass sich die Ozonschicht langsam regenerieren konnte. Allerdings könnten auch nur noch schwer beeinflussbare und irreversible Pfadabhängigkeiten eintreten. Schlimmstenfalls könnte ein *point of no return* überschritten werden, wobei es mindestens schwerwiegende Schäden, vielleicht aber auch existenzielle Risiken wie eine Disruption gäbe. Der anthropogene Klimawandel ist ein Beispiel dafür: schwerwiegende Schäden gibt es bereits heute, und die Pfadabhängigkeit der Weltwirtschaft führen trotz aller Gegenmaßnahmen bislang zu einer immer weiteren Verschlimmerung.

Im Klimawandel sind Kipp-Punkte (*tipping points*, Gladwell 2000) auch in anderer Hinsicht einschlägig: bei weiterer Erwärmung könnten positive, d. h. sich selbst verstärkende Rückkopplungseffekte einsetzen und in kurzer Zeit zu einer Welt mit klimatischen Bedingungen führen, die in weiten Teilen für Menschen nicht mehr verträglich sind. Die durch den Eintrag von Treibhausgasen allmählich sich vollziehende Entwicklung könnte auf diese Weise eine ähnlich disruptive Wirkung wie die eingangs erwähnte Materialermüdung haben und ab einem bestimmten Zeitpunkt bzw. einer erreichten Treibhausgaskonzentration zu einem nicht mehr aufzuhaltenden Kippen auf Systemebene führen.

Von den allmählichen Entwicklungen in der Folge der Digitalisierung (s. o.) wird das Thema der Abhängigkeit wenig diskutiert. Während die Abhängigkeit moderner Gesellschaften von der Stromversorgung immer wieder Thema ist (Petermann et al. 2011) und die Abhängigkeit von Gaslieferungen im Zuge des Ukraine-Kriegs sichtbar wurde, ist die weitgehend total gewordene, individuelle wie kollektive Abhängigkeit vom Funktionieren digitaler Technologien und des Internet bislang ein Nicht-Thema. Ohne das Internet würde die Weltwirtschaft zusammenbrechen, wären keine Finanztransaktionen mehr möglich und der Kollaps der internationalen Logistikketten der Versorgung wäre die Folge. Weder öffentliche noch private Kommunikation würde funktionieren. In der vielfach propa-

gierten Welt ohne Bargeld wäre bei einem Ausfall des Internet kein Bezahlvorgang mehr möglich, es bliebe nur die Tauschwirtschaft. Diese Abhängigkeit ist allmählich entstanden, und zwar im Zuge des *Erfolgs* der Digitalisierung.

Abhängigkeiten sind noch keine Disruption, aber sie tragen ihren Keim in sich: es braucht nur einen Anlass wie z. B. das Öl-Embargo der Golfstaaten 1973, ein mögliches Gas-Embargo Russlands oder einen weltweiten Angriff von Hackern auf das Internet in bislang unbekannter Größenordnung. Total gewordene Abhängigkeiten sind *latente Disruptionen*: Disruptionen auf Abruf, allmählich aufgebaut, aber im Ernstfall mit abrupt eintretenden Folgen. Im allmählichen Aufbau des Disruptionspotentials fällt etwas auf, was in der Phänomenologie allmählicher Übergänge (s. o.) zum erkenntnistheoretischen Punkt präzisierend zu ergänzen wäre: es ist schwer, wenn nicht unmöglich, den Zeitpunkt in der allmählich ablaufenden Entwicklung zu erkennen, ab dem die fatale Pfadabhängigkeit einsetzt, der Kipp-Punkt überschritten wird und aus einer Entwicklung wie viele andere eine Entwicklung mit dem Potential einer dystopischen Disruption wird. Diesen Aspekt einer Disruption in Zeitlupe illustriert eine fiktive, in verschiedenen Varianten kursierende und recht bekannte Geschichte:

Ein Herr hat einen Knecht. Dieser Knecht muss alles für den Herrn tun. Dadurch verlernt der Herr die lebensnotwendigen Dinge. Der Herr wird abhängig vom Knecht, und schließlich wird aus dem Knecht der eigentliche Herr. Der Herr muss dann dafür sorgen, dass es dem Knecht gut geht. Fatal daran ist: Der Übergang vom Herrn zum Knecht geschieht unmerklich (frei nach Hegel).
(Nach Grunwald 2019, 17)

Entsprechende Fragen nach Möglichkeiten der frühzeitigen Erkennung allmählicher Entwicklungen sowie möglicher Pfadabhängigkeiten und Kipp-Punkten mit Disruptionspotential können sicher nur themenabhängig beantwortet werden. Beim Klimawandel sind dies offenkundig andere als bei der digitalen Abhängigkeit oder angesichts des Biodiversitätsverlusts. Dieses Diversifizierungs- und Kontextualisierungserfordernis betrifft auch das Spektrum möglicher Maßnahmen wie Gegensteuern und/oder Anpassen,

Implementierung von Redundanzen und Puffern zur Erhöhung der Resilienz oder die Entwicklung von Plänen B für den Fall einer katastrophalen Disruption. Freilich: dies alles bedarf der Bewältigung der erkenntnistheoretischen Herausforderung, Licht in die epistemologische Gemengelage zu bringen und diese einer möglichst rationalen und nachvollziehbaren Beurteilung zuzuführen.

Vorsorge

Die Leser*innen haben längst bemerkt, dass hier das seit Jahrzehnten diskutierte ethische und in seiner rechtlichen Kanonisierung gelegentlich auch angewendete Vorsorgeprinzip das eigentliche Thema ist. Meine Sorge ist, dass sich öffentliche Wahrnehmung und politische Aktion in den aktuellen Krisen auf das tagespolitische Überleben beschränken und versuchen, die bereits eingetretenen Disruptionen zu therapieren bzw. ein möglichst gutes Leben in ihnen zu ermöglichen. Das ist notwendig und verständlich, reicht aber nicht. Denn es birgt die Gefahr, über dem Dringlichen das Wichtige, aber noch nicht so Sichtbare zu vergessen: die Beobachtung allmählicher Entwicklungen im Hinblick auf entstehende Vulnerabilitäten mit Disruptionspotential und, im Falle hinreichender Evidenz, die Einleitung angemessener Maßnahmen der Vorsorge und Resilienzsteigerung, statt naiv darauf zu vertrauen, dass alles schon gut gehen wird. Freilich ist dies nicht zum Nulltarif zu haben, sondern braucht gesellschaftliche Kraftakte und Ressourcen genauso wie zivilgesellschaftliche Mitwirkung. Das betrifft die Regeln der kapitalistischen Weltwirtschaft genauso wie den Umgang mit dem Gesundheitssystem, die Wertschätzung des Pflegepersonals und die Umstellung der Wirtschafts- und Konsumprozesse auf mehr Umwelt- und Klimaverträglichkeit. Es ist eine offene Frage, wie weitgehend Politik und Gesellschaft bereit sind, aus den Erfahrungen strukturell zu lernen und in Richtung auf Resilienz und Nachhaltigkeit umzusteuern. Philosophie und Ethik dürfen nicht nachlassen, auf entsprechenden Lernprozessen und der Umsetzung ihrer Resultate in die Praxis zu bestehen, analytisch und normativ, aber auch engagiert in den öffentlichen Debatten und der Politikberatung.

Literatur

- Gladwell, Malcom. 2000. *The Tipping Point. How little things can make a big difference*. New York: Little, Brown and Company.
- Grunwald, Armin. 2002. »Zwischen Präventionsnotwendigkeiten und Alarmismus. Problemwahrnehmungen in der Nachhaltigkeitsdiskussion.« In *Kommunikation über Umweltrisiken zwischen Verharmlosung und Dramatisierung*, herausgegeben von Ministerium für Umwelt und Verkehr Baden-Württemberg, 87–101. Tagungsband zum Symposium vom 30. November 2000 in Stuttgart. Stuttgart und Leipzig: Hirzel.
- Grunwald, Armin. 2019. »Digitalisierung als Prozess. Ethische Herausforderungen inmitten allmählicher Verschiebungen zwischen Mensch, Technik und Gesellschaft.« *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 20 (2): 121–145. <https://doi.org/10.5771/1439-880X-2019-2-121>.
- Grunwald, Armin. 2022. *Technikfolgenabschätzung. Einführung*. 3., erweiterte und aktualisierte Auflage. Baden-Baden: NOMOS.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Orwat, Carsten, Christian Büscher und Oliver Raabe. 2010. *Governance of critical infrastructures, systemic risks, and dependable software. Technical report*. Karlsruhe: KIT.
- Petermann, Thomas, Harald Bradke, Arne Lüllmann, Maik Paetzsch und Ulrich Riehm. 2011. *Was bei einem Blackout geschieht. Folgen eines langandauernden und großräumigen Stromausfalls*. Berlin: Edition Sigma.
- Schumpeter, Joseph. 1912. *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*. Leipzig: Duncker & Humblot.

Agency und Ethik im Anthropozän

Benjamin Rampp

Einleitung

Als Michel Foucault Mitte der 1960er-Jahre in »Die Ordnung der Dinge« vom potenziellen baldigen Verschwinden des Menschen – als einer »Erfindung«, als Disposition des Denkens – »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« (Foucault 1971, 462) sprach, konnte er kaum absehen, welche (vorläufige) Entwicklung diese Disposition nicht nur im wissenschaftlichen, sondern auch im gesellschaftlichen Denken insgesamt nehmen würde. In Zeiten der Rede vom Anthropozän ist dieses baldige Ende prima facie zu seinem vermeintlichen Gegenteil verkehrt worden. Der Mensch gilt nun als *die* bestimmende, zentrale Kraft der Erde, so dass das Anthropozän als geologische Epoche des Menschen beschrieben wird (Crutzen 2002).

Aber ist diese Entwicklung wirklich als eine Kontinuität der menschlichen Disposition zu verstehen, eventuell sogar für tausende oder gar Millionen von Jahren (Steffen, Crutzen und McNeill 2007, 618; Crutzen 2002)? Oder handelt es sich stattdessen womöglich um ihr letztes Aufbäumen – nicht zuletzt, weil sie ihre eigene Lebensgrundlage in Frage stellt (Herrmann, Glaeser und Potthast 2021, 24)? Mit Blick auf diese gegenläufigen Befunde lässt sich wiederum fragen, ob ihnen beiden nicht letztlich eine verkürzte, klassisch moderne Vorstellung einer vermeintlichen Mensch-Natur-Dualität (ebd., 31) zugrunde liegt; eine Mensch und Natur artifiziell trennende Dualität, die zumindest in Teilen des Anthropozändiskurses längst von einer Betonung der Hybridität dieses Verhältnisses abgelöst wurde bzw. die im Sinne dieser Positionen zukünftig entsprechend zu rekonzeptualisieren sei.

Einig sind sich Foucault und die Anthropozänforschung jedenfalls in der groben Terminierung des Beginns des Zeitalters des Menschen: Foucault verortet diesen »an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts« (Foucault 1971, 462) und auch die Anthropozänforscher*innen identifizieren das späte 18. Jahrhundert (wenn auch kontrovers diskutiert (Lewis und Maslin 2015)) als – obschon »somewhat arbitrary« – »onset« (Crutzen und

Stoermer 2000, 17; Crutzen 2002; Steffen, Crutzen und McNeill 2007, 614) des neuen Erdzeitalters.

Was bedeutet diese neue *episteme* des Menschen nun aber für eine ethische Perspektive auf das und im Anthropozän? Und inwiefern hängt dies damit zusammen, welche Vorstellungen von Subjektivität und Handlungsmacht – oder auch: »Agency« – jeweils leitend sind? Diesen Fragen soll im Folgenden im Sinne einer »inklusive[n] Position« (Eser und Potthast 1999, 63) der Ethik nachgegangen werden, welche die Trennung zwischen anthropozentrischen Ansätzen der Naturschutzethik einerseits und physiozentrischen andererseits (ebd., 60–63) ebenso infrage stellt, wie die diesen zugrunde liegende »oft binär verstandene Trennung zwischen Menschen und Natur« (Herrmann, Glaeser und Potthast 2021, 38). Zu untersuchen ist dabei, wie im Sinne einer solchen inklusiven Position in relationaler Hinsicht eine »gute« Beziehung von Mensch und Natur« (Eser und Potthast 1999, 63) in den Fokus gerückt und der Blick auf »Konflikte unterschiedlicher Formen menschlicher Naturinteraktionen« (Herrmann, Glaeser und Potthast 2021, 38) geworfen werden kann.

Offenkundig kann ein solches Vorhaben im vorliegenden Format weder im Detail noch gar erschöpfend erfolgen. Dazu sind zumal auch die verschiedenen Positionen sowohl im Anthropozän- als auch im hier besonders einschlägigen Diskurs der Akteur-Netzwerk-Theorie zu vielfältig und mitunter zu widersprüchlich. Vor dem Hintergrund eines Verständnisses von Ethik als einer Wissenschaft die »kritisch prüf[t], welche Position wie weit und auf Basis welcher Vorannahmen argumentativ plausibel und nachvollziehbar, bzw. plausibler als andere ist« (ebd., 30), suchen die nachfolgenden Überlegungen aber zumindest, einen Beitrag zur Klärung der Vorannahmen zu Agency und Ethik im Anthropozändiskurs zu leisten.

Das Anthropozän: Dominanz des Menschen oder Hybridität?

Im Nachfolgenden sollen zwei Positionen des Anthropozändiskurses skizzenhaft einander gegenübergestellt werden, welche sich in der Charakterisierung des Mensch-Natur-Verhältnisses und damit auch in der Zuschreibung von Agency markant unterscheiden: einerseits (inzwischen) klassische Beiträge der Anthropozänforschung, andererseits die Aufnahme der Figur des Anthropozäns in der Akteur-Netzwerk-Theorie und insbesondere bei Bruno Latour.

Dass es sich bei einer solchen Gegenüberstellung um eine typologische Zuspitzung handelt, bedarf nicht gesondert betont zu werden. Dennoch sei darauf hingewiesen, dass einem solchen Vergleich allein dadurch Grenzen gesetzt sind, insofern die beiden Positionen auch in sich oftmals nicht eindeutig und konsistent sind. Mit solchen Ambivalenzen gilt es nun aber im Sinne einer eben nicht-mehr-modernen Perspektive umzugehen.

Als erste Position lässt sich ein Verständnis vom Anthropozän identifizieren, welches ebendieses als Dominanz des Menschen über die Natur beschreibt. Der Titel eines zentralen Beitrages des Anthropozändiskurses – »Geology of mankind« (Crutzen 2002) – setzt hierfür bereits den Ton, indem die Menschheit als *der* Akteur dieser neuen Geologie identifiziert wird. Dabei ist die Charakterisierung der Menschheit als »major geological force« (Crutzen und Stoermer 2000, 18; Steffen, Crutzen und McNeill 2007, 618) oder »major environmental force« (Crutzen 2002) zunächst analytisch und normativ vergleichsweise neutral formuliert. Ein Bias zu einer zumindest impliziten Trennung von Mensch und Natur findet sich aber in vielfältigen Beiträgen und Formulierungen der Anthropozänforschung. Wenn mit Blick auf den Begriff des Anthropozäns etwa die Rede ist von »the Earth has now left its natural geological epoch« und »Human activities have become so pervasive and profound that they rival the great forces of Nature« (ebd., 614), wenn von einem Wandel »in the relationship between humans and the rest of nature« (ebd., 614) gesprochen wird oder wenn als zentrale Fragestellung formuliert wird »Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?« (ebd.), dann wird deutlich, dass diesen Überlegungen eine Annahme zweier unterschiedlicher, einander gegenüberstehender Entitäten – Mensch ungleich Natur – zugrunde liegt. Aber es bleibt nicht bei dieser (binären) Trennung, vielmehr folgt daraus eine konkrete Problematisierung: Beim Anthropozän gehe es, so die Annahme, um ein spezifisches Dominanzverhältnis des Menschen über die Natur bzw. die Erde. Ein solcher Zuschnitt einer kritisch formulierten (nicht nur Gegenwarts-)Diagnose wird ersichtlich, wenn das Anthropozän als »human-dominated, geological epoch« (Crutzen 2002) definiert, die »central role of mankind in geology and ecology« (Crutzen und Stoermer 2000, 17) hervorgehoben und auf menschliche Aktivität als »the dominant cause of most contemporary environmental change« (Lewis und Maslin 2015, 171) verwiesen wird.

Dieser Lesart des Anthropozäns steht *prima facie* eine zweite Position gegenüber, welche insbesondere von Vertreter*innen der Akteur-Netzwerk-Theorie eingenommen wird. Diese Position stellt die Trennung von Mensch und Natur explizit infrage und verweist demgegenüber auf umfassende Hybridität(en) als Signum der sogenannten »Nichtmoderne« (Latour 2001; 2007). Der Befund »There is no distant place anymore« (Latour 2014, 2) gilt dann insbesondere für das Verhältnis von Mensch und Natur: Im Anthropozän sind Differenzen und Distanzen zwischen diesen nur noch schwerlich auszumachen. Deshalb werden der Mensch und menschliches Handeln im Sinne eines »Symmetrieprinzips« als integrierter Teil eines Netzwerks verstanden, neben und unauflöslich verbunden mit dem auch nichtmenschliche Aktanten und deren Wirkmächtigkeit zu berücksichtigen seien. Damit wird nun jedoch keinesfalls »eine Nivellierung der Unterschiede zwischen verschiedenen Akteuren« vollzogen und behauptet, »dass nichtmenschliche Entitäten auf dieselbe Art handlungskompetent sind wie menschliche Akteure« (Gertenbach und Laux 2019, 112–113). Durchaus aber wird in der konkreten materialen Problembeschreibung des Verhältnisses von Mensch und Natur – hier überholt die empirische Analyse gewissermaßen die eigentliche analytische Zurückhaltung – die Erde dann wiederum doch als ausgestattet mit »all the characteristics of a full-fledged actor« (Latour 2014, 3) beschrieben. Auch wenn dabei explizit offengelassen wird, »what sort of agency this new Earth should be granted« (ebd., 4), so ist die prinzipielle Zuschreibung (der Möglichkeit von) Agency doch fraglos.

Unklar bleibt vor diesem Hintergrund, ob es sich bei der Diagnose der Hybridität des Anthropozäns in der Tat um einen Gegenentwurf zur zuvor angesprochenen Dominanzthese handelt, oder ob mit der vermehrt wieder aufgenommenen Rede von »Gaia« (Latour 2017) bzw. einem »Gaiazän« (Finke 2022) stattdessen nicht eine ganz andere Fragestellung adressiert wird. So scheint die auf Hybridität verweisende Figur der »Gaia« – welche in Form der sogenannten »Gaia-Hypothese« (Lovelock und Margulis 1974) durchaus und überaus prominent auf eine Vorstellung von der Erde als Akteur *sui generis* abstellt (bspw. in der Charakterisierung Gaias als »total ensemble of living organisms which constitute the biosphere can act as a single entity« und als »active adaptive control system« (Lovelock und Margulis 1974, 3)) – weniger eine deskriptive Analyse der Beziehung von

Mensch und Natur und vielmehr einen normativ-politischen Vorschlag zur Reformulierung ebendieser Beziehung darzustellen. Insofern lässt sich das Verhältnis zwischen dem Konzept des Anthropozäns in erster Lesart (auf menschliche Dominanz abstellend) und dem der Gaia (auf Hybridität verweisend) potenziell als klassische Differenz von ›Sein‹ und ›Sollen‹ bestimmen.

Agency im Anthropozän

Wie lässt sich also Agency im Anthropozän verstehen? Im erstgenannten Fall liegt die Antwort auf der Hand: Agency meint *menschliches* Handeln, und es sind entsprechend die Folgen dieses Handelns für die Erde, die es zu betrachten und zu problematisieren gilt. Eine solchermaßen holistische Perspektive auf menschliches Handeln weist Engführungen auf, auf die im Nachfolgenden einzugehen sein wird. Zunächst aber noch einmal zum letztgenannten, auf Hybridität abstellenden Ansatz.

Wenn Bruno Latour in seinen Ausführungen zu »Agency at the Time of the Anthropocene« zunächst geradezu klassisch handlungstheoretisch klingend formuliert, »to have goals is one essential part of what it is to be an agent« (Latour 2014, 10) und »Meaning is a property of all agents in as much as they keep having agency [...] In other words, existence and meaning are synonymous. *As long as they act, agents have meaning*« (ebd., 12), dann stellt sich offenkundig die Frage, wie solche (möglicherweise intentional zu verstehenden) Ziele und das Verfügen über Sinn(haftigkeit) für nicht-menschliche Aktanten identifiziert werden sollen, ohne zugleich in Anthropomorphisierungsprozesse umzuschlagen, wie sie für die Rede von ›Gaia‹ nicht unüblich sind. Doch Latour schränkt unmittelbar ein:

Instead of always pointing out the danger of ›anthropomorphizing‹ natural entities, we should be just as wary of avoiding the oddity of ›phusimorphizing‹ them, that is, of giving them the shape of objects defined only by their causal antecedents. (Ebd., 10)

Der damit verbundene Hinweis, Natur nicht verkürzt als bloß passives Objekt zu verstehen, scheint unmittelbar nachvollziehbar. Aber was bedeutet das im Umkehrschluss für das hier leitende Verständnis von »Zielen«? Mit

anderen Worten: Wird hier möglicherweise eine – in gegenwärtigen wissenschaftlichen und auch gesellschaftlichen Diskursen wenn nicht bereits überwundene, so doch zumindest inzwischen deutlich relativierte – künstliche Dichotomie zwischen aktiver Subjektivität und passiver Objektivität aufgemacht (Latour 2000, 236–237; 2014, 11–12, 14), um sie dann sogleich zu kritisieren? Denn offenkundig zeitigen ›Dinge‹ Wirkungen, bringen Strukturierungseffekte hervor und haben potenziell auch eine ›Performanz‹ (Latour 2014, 11). Was aber analytisch damit konkret gewonnen ist, diesbezüglich von Agency zu sprechen, bleibt unklar.

Zwar erscheint es zunächst nachvollziehbar, eine im zuvor genannten Sinne ›symmetrische‹, relationale Perspektive auf die vielfältigen Ausprägungsformen oder ›Morphismen‹ von menschlichen und nichtmenschlichen Aktanten einzunehmen (ebd., 12–13), welche potenzielle Formen von Agency nicht vorzeitig ›deanimiert‹ (ebd., 14–16). Die damit verbundene Zielsetzung aber, »to *distribute* agency as far and in as *differentiated* a way as possible«, um damit jede differenzierende Rede von Subjekt und Objekt letztlich überflüssig zu machen, wirft – trotz der Einschränkung, dass es sich keinesfalls um einen (letztlich erneut auf eine dichotomische Konstellation abstellenden) Versuch der ›Versöhnung‹ oder ›Vereinigung‹ von Natur und Gesellschaft handle (ebd., 15) – unmittelbare Fragen für die Möglichkeiten und Ausprägungen ethischer Reflexion im Anthropozän auf.

Konsequenzen für eine ethische Reflexion im Anthropozän

Die zentrale Herausforderung der hybriden Deutung des Anthropozäns (bzw. von Gaia) für ethische Reflexionsprozesse liegt auf der Hand und wurde bereits angesprochen: Wenn das Verhältnis von Mensch und Natur als ein komplexes Netzwerk interpretiert wird, in dem Agency potenziell überall identifiziert werden kann und nicht auf menschliche Akteure beschränkt ist, dann bleibt in der Konsequenz wohl unklar, ob und wie sich Handlungsfolgen und mit ihnen einhergehende Verantwortungen überhaupt zuordnen lassen. Bei aller unbestreitbaren und grundsätzlichen Problematik der Zuschreibung von Verantwortung im Kontext von komplexen, multikausal verursachten und daher systematisch uneindeutigen Handlungs(-neben-)folgen stellt sich insofern die Frage, was denn analytisch mit Vorstellungen etwa von Rhizomen, flachen wie fluiden Heterar-

chien und Assemblagen gewonnen ist, wenn der ja durchaus wichtige Befund der vielfältigen Relationalitäten und Wechselwirkungen damit konsequent in soziologische – und damit auch ethische – Amorphien führt. Das gilt insbesondere vor dem Hintergrund genuin relationaler Ansätze, wie sie in der soziologischen Klassik (man denke nur bspw. an Simmel, von Wiese, Elias etc.) ebenso wie in aktuellen Arbeiten zu einer relationalen Soziologie und zur Netzwerktheorie ja bereits vielfach vorliegen, die ebendiese Amorphien systematisch zu vermeiden suchen. In der (und durch die) Nutzung solcher Ansätze mag es zwar mitunter unvermeidbare interne Brüche in der Argumentation geben, weil sich ein heraklitisches $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\acute{\epsilon}\iota$ (alles fließt) ebenso wie ein einzig auf Relationalitäten abstellender Holismus nur bedingt analytisch abbilden und ethisch übersetzen lassen. Dabei handelt es sich allerdings um eine Ambivalenz, die es – wollen sich die kritischen Stimmen der Hybridität nicht ironischerweise selbst einem modernen Wunsch nach Eindeutigkeit verdächtig machen – eben nicht aufzulösen, sondern vielmehr auszuhalten und produktiv zu nutzen gilt.

Aber auch die vermeintlich klare Zuschreibung von Verantwortung auf den Menschen in der auf menschliche Dominanz abstellenden Deutung des Anthropozäns birgt Probleme. Denn der hier leitende, nun auf *den* Menschen zugeschnittene, Holismus geht offenkundig mit der Gefahr einer ebenso analytisch wie ethisch problematischen Verantwortungsdiffusion einher, wo stattdessen Differenzierung notwendig wäre. Konkret: Die Verantwortung für die menschengemachten Probleme des Anthropozäns (wie etwa den Klimawandel) ist eben nicht als kollektiv einheitlich und gleichverteilt zu denken, wie auch die Pioniere der Anthropozänforschung selbst betonen: »So far, these effects have largely been caused by only 25 % of the world population« (Crutzen 2002). Entsprechend machen auch bspw. die Befunde zu den Quellen von CO₂-Emissionen deutlich, dass die Rede vom »menschlichen« CO₂-Fußabdruck vor allem mit Blick auf globale Ungleichverteilungen von Ressourcen differenziert werden muss (Bruckner et al. 2022). Zugleich, das gilt es zu betonen, darf eine solche Aufforderung zur Differenzierung aber vice versa nicht zu einer Relativierung der jeweils individuellen, wenn auch ggf. weniger umfassenden, Verantwortung im Sinne eines »Whataboutism« führen.

Beide Deutungen übergreifend stellt sich in ethischer Perspektive schließlich die Frage, inwiefern und inwieweit die problematischen Entwicklungen des Anthropozäns denn überhaupt noch grundsätzlich vermeidbar, beeinflussbar und/oder umkehrbar sind oder ob bereits kritische Schwellen überschritten sind, jenseits derer nur noch ein bloßes Management des Unvermeidbaren möglich ist (was wiederum ganz eigene ethische Herausforderungen mit sich brächte). Die Forschung zu den »Planetary Boundaries« (Rockström et al. 2009a; 2009b) und ihre aktuellen Befunde zeichnen diesbezüglich etwa ein wenig optimistisches Bild. Doch mit solchen Diagnosen muss nicht notwendig eine fatalistisch-passive Einstellung einhergehen, zumal die Forschung trotz aller berechtigter Sorge zugleich klare Handlungsoptionen benennt, die (noch) realisiert werden können. Deutlich wird vor diesem Hintergrund, dass aktives Handeln trotz ungewisser Umstände eine notwendige (wenn auch potenziell nicht hinreichende) Bedingung für die Erhaltung und Entwicklung menschlicher und nichtmenschlicher Lebensgrundlagen im Kontext gegenwärtiger und zukünftiger, existenzieller humanökologischer Herausforderungen ist und bleibt, und gerade deshalb das Konzept der Agency eine zentrale Kategorie ethischer Reflexion im Anthropozän darstellt.

Literatur

- Bruckner, Benedikt, Klaus Hubacek, Yuli Shan, Honglin Zhong und Kuishuang Feng. 2022. »Impacts of poverty alleviation on national and global Carbon Emissions.« *Nature Sustainability* 5 (4): 311–320. <https://doi.org/10.1038/s41893-021-00842-z>.
- Crutzen, Paul J. 2002. »Geology of mankind.« *Nature* 415 (6867): 23. <https://doi.org/10.1038/415023a>.
- Crutzen, Paul J. und Eugene F. Stoermer. 2000. »The »Anthropocene.« *Global Change Newsletter* 41: 17–18.
- Eser, Uta und Thomas Potthast. 1999. *Naturschutzethik. Eine Einführung für die Praxis*. Baden-Baden: Nomos.
- Foucault, Michel. 1971. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gertenbach, Lars und Henning Laux. 2019. *Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk*. Wiesbaden: Springer VS.

- Herrmann, Bernd, Bernhard Glaeser und Thomas Potthast. 2021. *Humanökologie*. Wiesbaden: Springer Spektrum.
- Latour, Bruno. 2000. *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Latour, Bruno. 2001. *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Latour, Bruno. 2007. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Latour, Bruno. 2014. »Agency at the time of the Anthropocene.« *New Literary History* 45 (1): 1–18. <https://doi.org/10.1353/nlh.2014.0003>.
- Latour, Bruno. 2017. *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp.
- Lewis, Simon L. und Mark A. Maslin. 2015. »Defining the Anthropocene.« *Nature* 519 (7542): 171–180. <https://doi.org/10.1038/nature14258>.
- Lovelock, James E. und Lynn Margulis. 1974. »Atmospheric homeostasis by and for the biosphere. The gaia hypothesis.« *Tellus* 26 (1–2): 2–10. <https://doi.org/10.3402/tellusa.v26i1-2.9731>.
- Rockström, Johan, Will Steffen, Kevin Noone, Åsa Persson, F. Stuart III Chapin, Eric F. Lambin, Timothy M. Lenton et al. 2009a. »A safe operating space for humanity.« *Nature* 461 (7263): 472–475. <https://doi.org/10.1038/461472a>.
- Rockström, Johan, Will Steffen, Kevin Noone, Åsa Persson, F. Stuart III Chapin, Eric F. Lambin, Timothy M. Lenton et al. 2009b. »Planetary boundaries. Exploring the safe operating space for humanity.« *Ecology and Society* 14 (2). <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>.
- Steffen, Will, Paul J. Crutzen und John R. McNeill. 2007. »The Anthropocene. Are humans now overwhelming the great forces of nature?« *Ambio: A Journal of the Human Environment* 36 (8): 614–621.

Zur Einhaltung moralischer Regeln unter nicht-identischen Bedingungen

Robert Guggenberger

Einleitung

In der Theorie zur moralischen Willensbildung gibt es das Problem, dass die moralische gebotene Handlung nicht derjenigen entsprechen muss, welche den Eigennutz maximiert. In diesen Fällen ist es für den oder die Handelnde nicht rational, sich so wie moralisch geboten zu verhalten.

Ein typischer Ansatz zur Lösung des Konflikts zwischen Altruismus und Egoismus ist es zu behaupten, dass es diesen Konflikt in Wirklichkeit nicht gäbe. Ein häufige genanntes, evolutionspsychologisch verkleidetes, Argument ist, dass (gewisse) altruistische Handlungen einen (unbewussten) Eigennutz maximieren würden. So soll es im genetischen Eigennutz liegen, sich seinen Kindern gegenüber altruistisch zu verhalten: »instincts and circuits [...] evolved to maximize inclusive fitness through the care of helpless offspring« (Preston 2013). Das Argument lässt sich so zusammenfassen, dass *primitive Automatismen kognitiv höhere Eigennutzrechnungen ausstechen würden*. Bisweilen wird in einem weiteren Zug auf die (als angeboren hingestellte) Fähigkeit zur Empathie, oder die soziale Wertschätzung altruistischer Taten durch andere verwiesen. Das empathische Wahrnehmen des Leidens anderer würde den direkten Eigennutz reduzieren bzw. die Spekulation auf distale, indirekte Belohnung den Eigennutz der moralischen Handlung erhöhen. Zusammenfassen lässt sich das Argument somit so, dass *Korrekturfaktoren in die Eigennutzrechnung einfließen würden*. Eine weitere Argumentation ist, die moralische Gebotenheit zur Diskussion zu stellen. Das grundlegende Letztbegründungstrilemma (Albert 1980) einmal beiseite gelassen, läuft dies auf die Forderung hinaus, dass *moralische Erwartungen den Eigennutz nicht überfordern dürfen* (Naegeli 2022).

Diese Arbeit will diese (sicherlich nicht abschließend aufgelisteten) Ansätze zur Lösung des Konflikts zwischen Altruismus und Egoismus nicht diskutieren oder bewerten. Stattdessen ist die Prämisse der folgenden Überlegungen, dass es mindestens eine moralische gebotene Handlung

gibt, welche nicht dem Eigennutz entspricht. Weiterhin wird vorausgesetzt, dass *beide Handlungen eine positive Belohnung nach sich ziehen* (Prämisse 1)¹, *die moralische gebotene Handlung jedoch eine kleinere* (Prämisse 2).²

Unter diesen Annahmen soll diskutiert werden, wie durch Willensbildung die Eigennutzrechnung derart ausgestaltet werden kann, dass die moralisch gebotene Handlung durchgeführt wird. Der Schluss der Überlegungen wird sein, dass es im menschlichen Vermögen liegt, sich durch Regelbildung entgegen dem scheinbaren Eigennutz wie moralisch geboten zu verhalten, dies jedoch problematische Folgen haben kann.³

Bedingungen der Handlungsforderung

Zur Schärfung der Begrifflichkeiten möchte ich zuerst ein Rahmenwerk zur Analyse einer moralisch gebotenen Handlung darlegen.⁴ Eine moralische Norm hat die allgemeine Form:

Wenn die Bedingungen B ($B_1, B_2, B_3, \dots, B_n$) erfüllt sind, ist die mögliche Handlung H entweder verboten, erlaubt oder geboten (moralische Kopula).

¹ Ist objektiv nur eine negative Belohnung für das moralische Verhalten zu erwarten, wäre ein Versuch, zusätzliche subjektive Glaubenssätze einzubringen, welche die Nettobelohnung post hoc erhöhen (z. B. eine Belohnung im Himmel o. ä.). Mir erscheint es jedoch, dass derartige Glaubenssätze Wissenschaftscharakter benötigen (d. h. wahr, gerechtfertigt und nicht unterminiert sind (Detel 2014), um volitional wirksam zu sein. Damit dürfen sie nicht subjektiv sein, oder besser gesagt, sie müssten dem oder der Handelnden als objektives Wissen erscheinen. Dadurch sind sie aber Eingänge, d. h. Bedingungen, für die höchst persönliche Eigennutzrechnung, und eben *keine* Korrekturfaktoren. Ist man der »objektiven« Ansicht, im Himmel belohnt zu werden, kann dies also durchaus volitional wirksam sein.

² Unter Berücksichtigung der Erwartungsnutzentheorie gilt dies natürlich auch für mit Unsicherheit behaftete Belohnungen. Das Produkt aus Wahrscheinlichkeit x Nutzen muss also für die moralisch gebotene Handlung positiv aber (viel) kleiner sein als für die Handlung, welche dem Eigennutz entspricht. Da Wahrscheinlichkeiten aber immer positiv sind, muss der Nutzen dies weiterhin sein.

³ Metaphysische Überlegungen zum Wahrheitsgehalt der moralischen Handlungsforderung oder zum Freiheitsgrad einer derartigen Willensbildung werden nicht Bestandteil dieser Arbeit sein.

⁴ Dieses basiert auf Vorarbeiten während meiner Zeit im Graduiertenkolleg Bioethik (Schleidgen, Jungert und Bauer 2009), die in meiner Doktorarbeit (Bauer 2013) erweitert wurden.

Damit muss eine moralische Norm auf dem Subjekt als objektiv erscheinende Bedingungen verweisen, unter denen sie eine Handlungsforderung aufstellt. Bedingungen können situativ sein, d. h. auf (i.d.R. auch empirisch messbare) Umstände verweisen, benötigen aber auch Bedingungen, welche die normative Verbindung legitimieren. Ein Beispiel:

Wenn man Geld findet (situative Bedingung), und dieses einem nicht gehört (legitimierende Bedingung), ist das Behalten (Handlungsforderung) verboten (moralische Kopula).

Da für die Eigennutzberechnung zusätzliche Bedingungen relevant sein können, ist eine weitere Analyse sinnvoll. So müssen nun auch egoistische Bedingungen und Kopula Eingang in die Formulierung finden. Ein um egoistische Abwägungen erweitertes Beispiel:

Wenn man Geld findet (situative Bedingung), und dieses einem nicht gehört (legitimierende Bedingung), man dabei aber nicht gesehen wird (egoistische Bedingung), ist das Behalten (Handlungsforderung) verboten (moralische Kopula), aber rational (egoistische Kopula), auch wenn Ehrlichkeit einen stolz machen würde (egoistische Bedingung).⁵

Zeitliche Diskontierung und Regelbildung

Wir wollen nun die erwartete Belohnung für die beiden Handlungsoptionen im zeitlichen Verlauf betrachten (siehe Abbildung 1). Dazu verwenden wir das Modell hyperbolischer zeitlicher Diskontierung (Ainslie 2001). Es besagt, dass die Belohnung für eine Option diskontiert wird, je nachdem, wie lange es nach der Handlungswahl noch dauert, bis die Belohnung eintritt. Liegt eine Belohnung noch in weiter Ferne, ist die diskontierte Belohnung niedrig. Sie nimmt jedoch rapide zu, je näher die Belohnung rückt und erreicht dann ihr Maximum, wenn Zeitpunkt von Handlung und Be-

⁵ Die Bedingungen in diesen Beispielen sind weit davon entfernt, vollständig zu sein, und eine hinreichend komplexe Abwägung zwischen Eigennutz und Altruismus wird wesentlich mehr Bedingungen analysieren müssen und u. U. auch eine explorative Phase zur Sammlung weiterer relevanter Bedingungen beinhalten.

lohnung zusammenfallen. Dies bedeutet im Kontext von Handlungspräferenzen und -entscheidungen: Es gibt eine Gelegenheit, bei der man sich für eine von beiden Optionen entscheiden muss.⁶ Befragt man die Personen vor der Gelegenheit, bewerten sie die Handlung diskontiert und haben eine entsprechende Präferenz.⁷ Zum Zeitpunkt der Gelegenheit handeln sie jedoch nach der Option, die zu diesem Zeitpunkt die beste Belohnung verspricht.

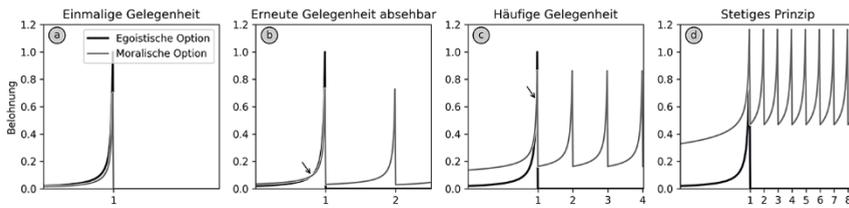


Abbildung 1: Die Abbildung zeigt die wahrgenommene Belohnung für zwei Handlungsoptionen im Kontrast (egoistische versus moralische Option). Über verschiedene Gelegenheitshäufigkeiten hinweg kann durch Regelbildung die wahrgenommene Belohnung verändert werden. Dadurch kann auch eine Präferenzumkehr (siehe Pfeile) eintreten.

Es ist nun aber möglich, durch Regelbildung Summationseffekte zu erzeugen. Entscheidet man sich nicht nur einmalig für eine Option, sondern auch für alle zukünftigen Gelegenheiten und somit für eine ganze Serie, gehen die (diskontierten) Belohnung der zukünftigen, rein virtuellen, Handlungen bei der aktuellen Entscheidung mit ein. Dabei treten je nach erwarteter Häufigkeit der Gelegenheiten verschiedene Effekte auf. Sind erneute Gelegenheiten absehbar (siehe Abb. 1b), oder häufig (siehe Abb. 1c) kann es zur Präferenzumkehr kommen. Das bedeutet: Ist die Gelegenheit noch in weiter Ferne, wird die moralische Option bevorzugt. Kurz vor und während der Gelegenheit wird jedoch dann die egoistische Option gewählt

⁶ Natürlich sind beliebig viele mehr Optionen möglich – das Problem lässt sich jedoch in der Regel auf zwei Optionen herunterbrechen: egoistische Option mit der höchsten Belohnung versus moralische Option (und falls die Moral hier nicht eindeutig ist: moralische Option mit der höchsten Belohnung).

⁷ Welche sie, je nach sozialer Erwünschtheit eventuell so nicht äußern würden – aber das ist an dieser Stelle nicht relevant für die Theorie.

(Pfeile markieren diesen Zeitpunkt in Abb. 1b/c). Sind die zukünftigen Gelegenheiten jedoch ausreichend häufig, kann es der geringer belohnten moralischen Option dauerhaft gelingen, die besser belohnte egoistische Optionen auszustechen (siehe Abb. 1d).

Dazu müssen jedoch zwei Bedingungen erfüllt werden.⁸ Erstens, die Gelegenheiten müssen in ausreichend hoher Häufigkeit auftreten. Zweitens, es muss eine Asymmetrie in der Regelbildung geben (d. h. man macht sich die egoistische Option *nicht* zur Regel, sondern die moralische).

Kohärenz der Regel

Was ist nun notwendig, um die geforderte Asymmetrie der Regelbildung zu erreichen? Es scheint ja nicht sinnvoll, nur die moralische Option, nicht aber die egoistische Option als Regel zu bewerten. Meine Hypothese ist, dass hier der (internen und externen) Kohärenz der Regel die größte Bedeutung zukommt. So darf eine Regel sich nicht selbst widersprechen, sie muss also, will man es Kantianisch formulieren, ein kategorischer Imperativ sein können.⁹ Sie muss auch kohärent sein, d. h. in der moralischen Abwägung darf es keine unterminierenden Konflikte mit anderen Gütern geben (Beauchamp und Childress 2009) und sie muss die unterschiedlichen volitionalen Ebenen¹⁰ bei der Willensbildung berücksichtigen (Goschke 2004). Die genaue Ausgestaltung kann nicht unabhängig von einer konkreten ethischen Theorie und Berücksichtigung individuellster volitionaler Ebenen bleiben. Eine weiterführende Diskussion würde daher ins allzu Spezifische abdriften, und den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Relevant für die weiteren Überlegungen ist: Moralische Regeln seien per Definition

⁸ Auf den ersten Blick scheint es eine Frage der Willensstärke oder der Selbstwirksamkeit zu sein, ob die Bindung an eine Regel gelingt. Jedoch legt die hier vorgestellte Theorie nahe, dass der Erfolg der Bindung an die Regel nur von der Häufigkeit der Gelegenheiten abhängt. Sind diese zu selten, kommt es zur Umkehr der Präferenz – was als Willensschwäche oder mangelnde Selbstwirksamkeit erscheinen kann. Sind diese dagegen häufig genug, hat die Regelbildung eine bessere Bilanz als jede Einzelentscheidung und wird daher aus Eigennutz durchgeführt.

⁹ Eine Universalisierungsformel wäre z. B.: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« (Kant und Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften 1913, 5:30 AA)

¹⁰ Dies könnte z. B. Instinkte, Reflexe, Emotionen, Motive, Intentionen und Willensakte umfassen (Goschke 2017).

kohärent. Insofern (zumindest) eine egoistische Regel nicht kohärent sein kann, ist eine Asymmetrie in der Regelbildung möglich. Es ist damit zu vermuten, dass es mindestens eine Gelegenheit gibt, für welche eine asymmetrische Regelbildung möglich ist.

Nicht-identische Bedingungen

In den vorherigen Abschnitten wurde dargelegt, dass häufigere Gelegenheiten die Belohnung für die moralische Option erhöhen, wenn eine Regelbildung stattfindet. Jedoch sind keine zwei *Gelegenheiten* identisch – sie unterscheiden sich zwangsläufig. Die Relevanz von nicht-identischen Gelegenheiten für die moralische Regelbildung hängt von den *Bedingungen* ab, unter denen die *Handlungsforderung* erfolgt. Eine Gelegenheit ist somit *moralisch relevant* unterschiedlich, wenn sie sich hinsichtlich der Bedingungen der Handlungsforderung unterscheidet. Es kann daher möglich sein, dass nicht-identische Gelegenheiten (moralisch und egoistisch) identisch behandelt werden können.

In allen anderen nicht-identischen Fällen können Unterschiede jedoch auch nivelliert werden. Es gibt (mindestens) zwei Möglichkeiten, Unterschiede zu nivellieren. Erstens Unterlassen der Exploration und zweitens durch eine vage Operationalisierung der Bedingungen. Operationalisierung beschäftigt sich mit der Messbarmachung von theoretischen Begriffen durch Konstruktion von Indikatoren. Durch absichtliche Unschärfe können die Bedingungen nun wesentlich häufiger auftreten. In unserem Beispiel könnte sich der Akteur fragen, was es bedeuten soll, dass einem das Geld *nicht gehört*. Beschließt er oder sie, dass alle Geldscheine eigentlich der EZB (oder niemandem) gehören, erhöht sich die Anzahl der Gelegenheit drastisch. Ebenso kann es sein, dass eine Gelegenheit sich in einer relevanten Bedingung unterscheidet. Kreative Exploration alternativer Handlungsforderungen und die Abwägung weiterer legitimierender (oder unterminierender) Bedingungen (Müller, Richter und Potthast 2018) verlangt Phasen divergenten Denkens. In solchen divergenten Phasen liegt der Schwerpunkt auf Quantität und Ideenvielfalt und nicht auf dem Zusammenführen und Vereinheitlichen (Plattner, Meinel und Weinberg 2011). Was wäre zum Beispiel, wenn der Eigentümer das Geld absichtlich abgelegt hat, um einem Hungernden zu unterstützen, ohne diesen zu beschämen?

Solche Aspekte lassen sich nur durch divergentes Denken und exploratives Abwägen herausfinden – welches man eben auch unterlassen kann.

Warum sollte ein Akteur aber überhaupt ein Interesse an einer derartigen Nivellierung haben? Dies kann moralische Gründe haben: Es stärkt die Regelbildung und somit die Wahrscheinlichkeit, sich gegen die egoistische Option zu entscheiden. Jedoch kann dies zu suboptimalen moralischen Handlungen führen, wenn Bedingungen übersehen oder verfälscht werden. Angesichts der Forderung nach Kohärenz ist daher die moralische Rechtfertigung zweifelhaft und zumindest limitiert. Die moralische Begründung ist somit inhärent selbst-limitierend.

Kritischer für die tatsächliche Optionswahl ist daher, dass die Regelbildung intrinsisch belohnend ist. Eine Regel mit vielen Gelegenheiten führt zu einer höheren Belohnung. Dazu kommen extrinsische Kosten der Alternative zur Regelbildung, dem Explorieren der Bedingungen, erneutem Abwägen und der Urteilsbildung. Es ist daher im egoistischen Interesse des Akteurs, sich an vage Regeln mit hoher Strenge zu binden, um für die moralische Optionen eine maximale Häufigkeit zu erreichen. Moralische Strenge geht daher in Eigennutz über, und nicht immer ist dem Akteur erkennbar, »wo die losgelassene, sich selbst entlaufende Rationalität falsch wird, wahrhaft zu Mythologie« (Adorno 1975).

Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Bildung von Regeln ein großes Potential hat, um moralische Optionen gegenüber egoistischen zu stärken. Jedoch kann dies zu Problemen führen, die darin begründet liegen, dass die Regelbildung selbst belohnend ist und damit selbstverstärkend relevante Unterschiede in den Bedingungen der Gelegenheiten nivelliert. Dies kann zu moralisch suboptimalen Handlungen führen – somit ist die Regelbildung nicht nur ein Freund, sondern auch ein Feind moralischer Willensbildung.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1975. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp.
 Ainslie, George. 2001. *Breakdown of will*. Cambridge und New York: Cambridge University.

- Albert, Hans. 1980. *Traktat über kritische Vernunft*. 4., verbesserte Auflage. Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 9. Tübingen: Mohr.
- Bauer, Robert. 2013. *Sucht zwischen Krankheit und Willensschwäche*. Tübingen: Francke.
- Beauchamp, Tom L. und James F. Childress. 2009. *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University.
- Detel, Wolfgang. 2014. *Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. 3., vollständig durchgesehene und erweiterte Auflage. Grundkurs Philosophie 4. Ditzingen: Reclam.
- Goschke, Thomas. 2004. »Vom freien Willen zur Selbstdetermination.« *Psychologische Rundschau* 55 (4): 186–197.
<https://doi.org/10.1026/0033-3042.55.4.186>.
- Goschke, Thomas. 2017. »Volition und kognitive Kontrolle.« In *Allgemeine Psychologie*, herausgegeben von Jochen Müsseler und Martina Rieger, 251–315. Berlin und Heidelberg: Springer.
https://doi.org/10.1007/978-3-642-53898-8_9.
- Kant, Immanuel und Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. 1913. *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urtheilskraft*. Gesammelte Schriften I: Werke 5. Berlin: De Gruyter.
- Müller, Uta, Philipp Richter und Thomas Potthast, Hrsg. 2018. *Abwägen und Anwenden. Zum »guten« Umgang mit ethischen Normen und Werten*. Tübingen Studien zur Ethik 9. Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Naegeli, Lukas. 2022. *Überforderungseinwände in der Ethik*. Berlin und Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110759105>.
- Plattner, Hasso, Christoph Meinel und Ulrich Weinberg. 2011. *Design Thinking. Innovation lernen – Ideenwelten öffnen*. München: mi-Wirtschaftsbuch und Finanzbuch.
- Preston, Stephanie D. 2013. »The Origins of Altruism in Offspring Care.« *Psychological Bulletin* 139 (6): 1305–1341.
<https://doi.org/10.1037/a0031755>.

Wissen allein genügt nicht

Religiöse Motive für das Umwelthandeln

Dietmar Mieth

Im »Kompendium der Soziallehre der Kirche« (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006) wird Umwelt als zentrales Gut der Menschheit behandelt. Die Umweltenzyklika von Papst Franziskus »Laudato si« (2016) entfaltet u. a. religiöse Motive gegen das Gottspielen und für die Mysterien der Schöpfung. Sie spricht von ökologischer Schuld als einer Art (sozial) erblicher Orientierung. Zugleich spricht sie aber von einer weisen Weltorientierung. D. h. sie argumentiert in der Übereinkunft zwischen philosophischen und theologischen Erkenntnissen, wie sie im Mittelalter erzielt wurde (vgl. Speer 2001, 248–275). Heute wäre dies eine neue *Weltbeziehung* von Gläubigen mit allen nachdenklichen bzw. berührungsfähigen Menschen in der Form der Weisheit. Denn Weisheit ist auch eine allgemein philosophische Tugend. Sie fragt danach:

Wie können wir künftigen Generationen so viel Handlungsfähigkeit erhalten, dass sie mit den Umweltproblemen umgehen können? Wir hinterlassen sie ihnen, weil wir u. a. die Klimakatastrophe zwar verlangsamen, sie aber nicht mehr als Problem aufheben können. Die Jugend weiß: unser Problem wird sie erben, aber wir sollen jetzt Verantwortung für das Erbe übernehmen. D. h.: auf die Entsorgbarkeit unserer Handlungsfolgen achten. Wir wissen es, aber wir zögern unter der Last alter Optionen. Solche Optionen scheinen Probleme so lösen zu wollen, dass die Probleme, die aus der Problemlösung entstehen, größer sind als die Probleme, die gelöst werden. Gewiss: Folgen wurden schon immer abgewogen! Aber die Gewichtung ist ein Motivationsproblem. Die Jugendproteste machen darauf aufmerksam: ändert die Prioritäten der Abwägung! Nehmt andere Gewichte!

Dann kommt es darauf an, wie das Zünglein an der Waage des Wissens eingestellt ist. Wir brauchen ein »Spüren des Spürens«, ein neues, kritisches und praktisch gelebtes Gefühl in unserer Weltbeziehung.

Im Lateinischen heißt die Weisheit »sapientia«. »Sapientia« kommt von »sapere«, »schmecken«. Es geht nicht darum, ob uns das Essen schmeckt.

Wir benutzen den Ausdruck »schmecken«, um etwas Ähnliches zu sagen, das aber zugleich auch unähnlich ist. Wir schmecken auch innerlich. Unsere Sinne, das Schmecken, das Riechen, das Tasten, das Hören und Sehen werden von uns als Metaphern der Weisheit gebraucht. Nur lebendige Metaphern formen Gemeinschaften: »Fridays for Future«.

»Fühlen« oder »Spüren« fasst alles zusammen, was von innen her ertastet wird. Wer alles Leben nicht existentiell als seinem Leben zugehörig fühlt, der wird sich nicht ändern. Es gibt Menschen, denen scheint das Spüren zu fehlen. Es ist auch so leicht alltäglich zu übergehen, schon beim Einkaufen. Die Gefühle für unsere Probleme sind nicht entwickelt. Deshalb werden ökologische Einstellungen nicht praktisch, d. h. für unser Selbstgefühl unumgänglich.

Etwas von innen her erfassen, erfühlen, erspüren – das ist die Weisheit, der die Mystik auf der Spur ist. Es geht um das Gespür für »Welt«, das von den Religionen im Wort »Schöpfung« zum Ausdruck kommt. Religion im Erbe – aber mit einer neuen Erdfrömmigkeit und einem Gespür für die Entwicklung einer neuen technischen Praxis, die Leben nicht nur benutzt, sondern auch Überleben ermöglicht.

Es gibt ein Motivationsproblem im Umwelthandeln (vgl. Baumgartner 2005). Die Frage nach der (unzulänglichen) Motivation im Umwelthandeln berührt eine praxisorientierte Ethik zentral. Denn sie sucht nicht nur nach dem Richtigen, sondern auch nach Wegen, dieses Richtige in der Erfahrung zu verstärken und im Handeln zu implementieren. Sie kann dabei von ethischen Konsensen ausgehen, die sich entweder durch alle Diskurse – seien sie physiozentrisch, pathozentrisch oder anthropozentrisch – hindurch ziehen, wie z. B. das »Verschlechterungsverbot« im Umweltverhalten. Dies gilt insbesondere für die »milde« anthropozentrische Position, die den Menschen als »Hüter der Schöpfung« betrachtet.

Spüren des Spürens

Der Filmemacher Alexander Kluge schrieb über die »Die Macht der Gefühle« (1984, 44 f.):

[I]ch glaube, dass alles, was in unserer Welt bewirkt wird, was sich bewegt, letztlich von Gefühlen bewegt wird, dass sie aber keine institutionelle Macht haben. [M]ich hat es gepackt, zu beobachten,

[...] wie sich Gefühle bewegen. Alle Gefühle glauben an einen glücklichen Ausgang, und alle glauben stillschweigend an ein ewiges Leben.

Unser Bedürfnis nach intensivem Spüren nehmen wir im Gang unseres konventionellen Lebens oft nicht wahr. In der Zeit von Corona-Einschränkungen der gefühlten Defizienz des Spürens in rein digitaler Kommunikation wird dies deutlicher! Wie können wir intensiver wahrnehmen, wie empfinden wir unsere Befindlichkeit? Gegenüber der »Welt« als Natur, als Schöpfung, als unsere Lebenswelt, ja unsere Lebensbedingung? Wenn wir uns dies fragen, reflektieren wir darüber. Das heißt: wir suchen hinter der Biegung, die uns manches zu verbergen scheint, was »davor« ist, oder wir gehen hinter die Biegung zurück, um den Weg zu sehen, den wir gekommen sind, aber den wir im Vorwärts-Gehen nicht wahrgenommen haben. Reflexion ist also eine Art Achtsamkeit für den Weg und für das, was hinter oder vor seinen Biegungen liegt. Wir sind nun gewohnt, Reflexion als denkerische Aufarbeitung zu verstehen. Reflektieren wird dann mit Denken gleichgesetzt. Aber es ist nicht so ausschließlich auf die Sache der Kopf-Kontrolle ausgerichtet. Nicht einmal Kants Ethik ist so zu lesen (vgl. Kassin 2019)!

Wir wollen wissen, wie wir das Fühlen fühlen und das Spüren spüren können. Das ist eine Art Verdoppelung, die wir vom »Denken des Denkens« her kennen. Philosophen denken voraus, indem sie nach-denken. Die Eule der Philosophie, sagt die Antike, fliegt am Abend. Wie kommen wir zu dem, was Meister Eckhart im Vergleich dazu eine »Morgenerkenntnis« (1986, 154–157) nennt? Wie sieht diese Reflexivität auf der Ebene des Fühlens aus? Wie und wann und wo fühle ich nicht nur, sondern ich fühle, dass ich fühle? An dieser Stelle will ich mit einigen Beispielen vorangehen, um dann die Angelegenheit später wieder aufzugreifen.

Das erste Beispiel: ich erinnere mich, wie ich einmal gefühlt habe. Das kann eine Erinnerung an eine Verletzung, an einen Verlust oder eine Erinnerung an einen Glücksmoment, an einen Aufstieg oder Gewinn sein. Worauf es mir hier ankommt: im Augenblick einer wichtigen Erinnerung fühle ich das Fühlen gleich. Es hat seine Macht nicht verloren, vielleicht hat es im Gang des Lebens an Macht, an Intensität hinzugewonnen. Es ist auf

veränderte Weise unverändert. Das ist ein paradoxer Ausdruck, in der Sache ist dies aber nicht paradox, sondern wir drücken nur zeitlich Verändertes als ein Zugleich von Vergangenheit und Gegenwart, von aktivem Bewirken und passivem Empfangen aus.

Das zweite Beispiel: ich habe mich oft gefragt, wie Schauspieler*innen Gefühle ausdrücken können, die doch nicht ihre eigenen sind. Man hat sich dann angewöhnt zu sagen: er*sie »ist« – dann kommt die mythische, historische oder fantastische Figur. »Ist« ist die vorgespielte Identifikation. Die Gefühle sind nicht original, sie sind gemacht. Gefühle lassen sich aber nur im Sinne des Vorspielens machen, wenn sie die Person, die dies mit routinierter oder mit aktuell angeeigneter Kunst »macht«, auch in ihren Empfindungen hat. Kann man eine Empfindung spielen, ohne sie zu empfinden? Das Kunstspiel ist ein Empfinden des Empfindens. Das Gefühl entsteht im Sinne einer Repräsentation durch eine »agency«, eine Art konzentrierte Handlungssteuerung. Daher: »Gefühle hat man nicht zu haben, die hat man zu machen«, lässt Friedrich Dürrenmatt eine seiner Figuren in *Der Meteor/Dichterdämmerung* sprechen.

Das Gefühle-machen verweist auch auf Reflexivität, d. h. auf eine distanzierte und doch dem Phänomen nahe Form der Empfindung des Gefühls. Wir lassen uns im Theater oder im Film nur für den Moment des Erlebens bzw. in der Weise der Unterhaltung als eines un-alltäglichen »Dazwischen« mitnehmen. Wir wissen, was gemacht ist, aber wir wollen auf diese Weise das Fühlen mitfühlen.

Es gibt das nicht mehr originäre, sondern nur nachgefühlte Erbe aus der innerlich-äußerlichen Festkultur der Religionen. Ich kann dafür nur »westliche« Beispiele anführen. Dieses Erbe verwandelt das Bedürfnis nach den im Alltagsleben oft verdrängten Gefühlen in verfügbare Waren. Die Nostalgie in der Weihnachts- und Osterzeit befriedigt – kurzweilig und vorübergehend – die Suche nach Gefühlen. Das böse Wort vom »Gefühlsschmarotzertum« am tieferen religiösen Erleben gibt freilich nicht wieder, dass dies auch eine Brücke sein kann, die über den reißenden Strom der Beschleunigung des Lebens durch pausenlose Beschäftigung führt.

Das dritte Beispiel: Gefühle von Menschen können aufeinander bezogen sein, eine Binsenwahrheit in der Zeit des »Paar-shippens«, wo dann in der Reklame vom »Verlieben alle 11 Minuten« die Rede ist. (Was versteht

diese Reklame unter »verlieben«?) Wir befinden uns hier auf der Oberfläche, wo sich leicht die Wellen kräuseln. Aber tiefere Beziehungen, die vielleicht bis zum Quellgrund gelangen, haben etwas mit wechselseitiger Einfühlung zu tun: die*die andere wird Teil meines Selbstgefühls und dies geschieht allen Beteiligten. Dieses Phänomen gibt es auch in Form eines Gemeinschaftserlebens, es ist in unterschiedlichen Intensitätsformen denkbar und, vor allem, erlebbar.

»Mystik« hat etwas mit der Suche nach tragenden Gefühlen und persönlichem Wohlbefinden bzw. einem Einverständnis mit sich selbst zu tun. Fasst man dies in einem Wort zusammen, so taucht das Wort »Flow« auf. Mit »Flow« ist ein – psychologisch erforschtes und teilweise erklärtes – »Zwischenhoch« mitten in den Tätigkeiten gemeint, in dem man gleichsam »aufgeht«, und die Unterscheidung zwischen sich und dem Gegenstand verliert (vgl. Schmaus 2013). Dies scheint ein »Fließgefühl« zu sein, das den Augenblick zwischen Vergangenheit und Zukunft als flüssigen Moment markiert. Das Training im Flow besteht einerseits in der Schulung der Wahrnehmungsfähigkeit für dieses (ungeplante) Geschehen und andererseits in der Suche nach der Möglichkeit, den Augenblick zu zerdehnen.

Mystik, wenn sie etwas mit dem Fühlen, dem Spüren, ja mit dem Spüren des Spürens zu tun hat, ist ein Detektor des Unverstellten, des »Echten«. Wie aber kann dieses Unverstellte gedanklich und praxisbezogen zugleich rekonstruiert werden? Das ist die Frage nach einer »Philosophie der Mystik«, die spätestens mit Platons »theoria«, der Schau der Ursprünge, beginnt. Diese Philosophie ist aber oft dem Fühlen der Selbstüberschreitung sehr nahe gekommen, vor allem im Platonismus und Neuplatonismus. Ein römischer Staats-Philosoph wie Cicero legte dagegen Wert auf die Religion als Institution.

Gefühl und Bewegung hängen miteinander zusammen. In der philosophischen, neuplatonisch geprägten, Mystik ist das der Ausgang aus einem Ursprung und eine Rückkehr, eine Kreisbewegung oder in der Wiederholung eine Spirale, die sich von Schwung zu Schwung auflädt. In der deutschen Sprache heißt die Bewegung bei Eckhart »Wirklichkeit« und sie gibt allem einen Ursprung, innere Ruhe als Ausgleich und schließlich eine »Heimkehr«. Die Offenbarung der biblischen Texte kann diese Bewegung mit Erzählungen, mit Sprache und mit Sinn füllen. Seit den philosophisch

die Offenbarung auslegenden Vätern ist die Bewegung eine Beziehung zwischen Personen: in Gott und zwischen Gott und Mensch. Diese Beziehung löst die Unterschiede nicht in einer Verschmelzung auf. Sie schafft zwar, was »idem« ist, nicht aber, was seine Bewegung in einer Einheit erstarren lässt (vgl. Mieth 2014; 2020).

Mystiker*innen denken oft mit dem Gefühl. Von Marguerite Porete bis Jacob Böhme gilt: »Wer nicht fühlt, ist tot«. Aber: gibt es »von der Vernunft gewirkte« Gefühle? Oder umgekehrt: wächst die Einsicht mit einem tragenden Gefühl? Oder wächst das Gefühl mit einer tragenden Einsicht? Diese Dialektik lässt sich m. E. nicht auflösen.

Eine physische Analogie: Wer ein schweres Gewicht tragen will, sollte dazu vernünftige Anweisungen befolgen. Aber tragen kann er das Gewicht nur, wenn seine Muskeln die Tragekraft hergeben. Die Vernunft kann ihr Gewicht ohne die sie begleitenden Gefühle nicht dauerhaft selbst tragen (vgl. Kassin 2019). Gründe brauchen Motive, Motive rechtfertigen sich durch Gründe. Selbstgefühle, Beziehungsgefühle, Situationsgefühle sind Tragkräfte der Bemühung um die Technik der Vernunftanwendung. Sie ersetzen sie nicht, aber sie geben der Bemühung das Motiv und die Ausdauer.

Der bewegte *Augenblick* des Einfühlens ist von besonderer Bedeutung. Einfühlung muss keine Sache der spontanen Bewegung sein, keine Sache in einem Augenblick. Aber es gibt die Augenblicke der Einfühlung, die – wie auch z. B. bei einem »fall in love« – zu spüren sind. »Der Augenblick hat keine Zeit – Zeit entsteht erst durch die Bewegung des Augenblickes!« meint Leonardo da Vinci (nach Isaacson 2018, 246). Oder auch: »Das Wasser, das du im Fließen berührst, ist das letzte von dem, was verflossen ist, und das erste von dem, was kommt« (nach Isaacson 2018, 705). Den bewegten Augenblick des Einfühlens begleiten Menschen auch gern mit der Aussage: »Es berührt mich«...

Die zugleich und augenblicklich bewegte »Einsicht« – »es geht mir auf« und »es geht mich an« – ist etwas anderes als eine rationale Gedankenkette. Beweise bleiben flach, wenn sich nicht eine Einsicht vertieft. Die Reflexion braucht einen doppelten Reflex, der ihre Ankunft und Annahme im »Fühlen des Fühlens« enthält.

Weisheit als Erfahrungheit

Wer das Spüren des Spürens für sich »aufklärt«, ist auf dem Weg der Weisheit.

Lebenserfahrung ist wie eine Rückwirkung unserer Handlungen. Wenn ein Mensch sich in seinem Beruf und in seiner Familie, in der Gesellschaft und in seiner Umwelt – sei es als »Milieu«, sei es als »Natur« – bewegt, dann gewinnt er Erfahrung. Das heißt, aus dem, was er erlebt, entstehen Einsichten und diese Einsichten werden gesammelt und gespeichert. Ein erfahrener Mensch ist oft notwendig, um Probleme zu überschauen und zu durchschauen. Ältere Menschen im Betrieb müssen nicht erst alle Möglichkeiten, ein Problem zu betrachten, nacheinander abarbeiten: sie haben das sichere Gefühl aus der Erfahrung, wie eine Entscheidung zu treffen ist.

Die »Weisen«, die in die Beratungen geholt werden – Wirtschaftsweise, Konzils- und Synodenberater in den Kirchen – sie alle werden aufgrund ihrer Erfahrungheit berufen. Erfahrungheit scheint also ein anderes Wort für Weisheit zu sein. Es ist kein Wunder, wenn Weisheit eher von älteren als von jüngeren Menschen erwartet wird. Aber keineswegs von allen, denen man das Lernen aus Erfahrungen zutraut. Denn Erfahrungheit wird nur dann Weisheit, wenn sie sich nicht nur mit handhabbarem und reproduzierbarem Wissen ausstattet, sondern von der Kunst des Fühlens, des Einfühlens und des Mitfühlens begleitet wird.

Weisheit als Kunst des Fühlens

»In dem Schmecken, in dem Gott sich schmeckt, darin schmeckt er alle Dinge«, sagt Meister Eckhart (2003, 768 f.). Hier benutzten wir, wie oben bereits erwähnt, den Ausdruck »schmecken«, um etwas Ähnliches zuzusagen, das aber zugleich auch unähnlich ist. Das machen wir schon im Alltag, wenn wir etwa sagen: »Das schmeckt mir nicht«. Dabei haben wir nichts in den Mund genommen. Wir schmecken innerlich. Es ist so, dass unsere Sinne, das Schmecken, das Riechen, das Tasten, das Hören und Sehen von uns so gebraucht werden, als wenn wir auf eine innere Eingebung hören, etwas sehen, was niemand neben uns sieht. Wir sagen z. B. auch: er tastet sich an seine Aufgabe heran, er hört in sich hinein, er kann einen anderen gut oder schlecht riechen.

Die Sinne bekommen also einen übertragenen Sinn. Und genau in diesem Sinne reden die Weisen vom »Schmecken« als einer Quelle der Weisheit. Wollen wir das alles zusammenfassen, das da von innen her ertastet wird, dann sprechen wir am besten vom Fühlen. Wer es nicht fühlt, der*die kann es nicht erjagen. Es gibt Menschen, denen scheint das Einfühlungsvermögen zu fehlen. Oft möchte ich mich aber in einen anderen einfühlen. Ich möchte ein Gefühl für ein Problem entwickeln. Wer möchte in dem Sinne »cool« sein, dass er*sie »gefühlskalt« ist?

Etwas von innen her erfassen, erfühlen, erspüren – das ist die Weisheit, der die Mystik auf der Spur ist. Das ist oft aber nicht die Frage von großen oder außerordentlichen Erlebnissen. Es geht um das Gespür für mich selbst, für den anderen Menschen, auch für Gott. Wir bilden für das, was wir zu ihm sagen, Metaphern aus dem, was wir erfahren und wissen. Weisheit ist also auch die Fähigkeit, transzendierende Sinne, also Metaphern, zu verstehen und zu gebrauchen.

Die Anwendung der Weisheit als Klugheit

Wer die Weisheit als Klugheit anzuwenden sucht, der braucht Vorsicht, Einsicht und Umsicht. Was ist also klug?

Ich schlage eine ethische Regel für die Problemlösung vor: man soll Probleme nicht so lösen, dass die Probleme, die durch die Problemlösung entstehen, größer sind als die Probleme, die gelöst werden. Man könnte dies auch das Vorsichtsprinzip nennen (»Principle of precaution« nannte es der Philosoph Hans Jonas). Das ist klug, aber handeln alle Politiker danach? Handeln die Wissenschaftler danach? Handeln die Manager danach? Handeln die Menschen auch privat danach? Die Reichweite geht her von der politischen Führung bis in die Lebensführung. Beides bedingt sich wechselseitig, da Politik sich in pluralistischen und demokratischen Mehrheits-Gesellschaften nach den Bürger-Trends richtet, um Akzeptanz zu erreichen oder aufrecht zu erhalten. Insofern ist das »Private« auch immer zugleich das Politische. In diesem Sinne kann kein einzelner von sich weg auf die »eigentlich« Verantwortlichen verweisen. Einfordern sollte man das, was man selbst im Rahmen seiner Möglichkeiten tut, bei anderen im Rahmen ihrer Möglichkeiten.

Die kluge Umsicht achtet zugleich auf die Voraussetzungen, auf die Umstände und auf die Folgen. Insofern geht es hier um eine gesellschaftliche Einstellung, die »Welt« im Sinne unserer Überlebensbedingungen einbezieht. Überlebensbedingungen schließen eine Vorstellung von der Zukunft, im Sinne eines guten Lebens für alle und im Ganzen ein. Ohne Motive, die unsere Gefühle bewegen und die durch sie unterlegt sind, werden Einsichten nicht wirksam.

Das kulturelle Gedächtnis und die »Natur als Schöpfung«

Wie kann man Natur als Schöpfung denken? Verschiedene Elemente der Weisheit im Sinne der geschichtlichen Erfahrung tragen dazu bei: erstens die religiöse Memoria, also das Gedächtnis an die gläubigen Erfahrungen im Umgang mit Natur als Schöpfung. Dieses Gedächtnis ist inzwischen historiographisch plural, es schließt z. B. die Frömmigkeit gegenüber der »Mutter Erde« bei den Andenvölkern und die Übergänge zur Tierwelt in Indien mit ein. Zweitens: die Befruchtung der Poesie durch die »Natur«, wie sie z. B. in den Naturmetaphern im Bereich der Dichtung zum Ausdruck kommen. Drittens: die Denkweise in transzendierenden Beziehungen, die über die empirischen Erkenntnisse hinaus in einen anderen Bereich verweisen, welche »Realität« man auch immer diesem Bereich zugesteht. Viertens: die prozessuale Denkweise, nach der Schöpfung als Natur ein Prozess ist, der nicht nur im historischen nacheinander (evolutionär), sondern auch im Zugleich des Weltraumes geschieht. Dieser Prozess kann in der Zeit nur noch mit räumlichen Metaphern ausgedrückt werden (vgl. Lesch 2016). Fünftens: das Erlebnis der »Konvivialität« (Ivan Illich) von Mensch und Natur als die Möglichkeit, Lebensqualitäten lebendiger Wesen (auch über den Menschen hinaus) zu erhalten und zu steigern (vgl. Walter 2007).

Schluss

Damit habe ich versucht, Erfahrungen und in ihrer Summe auch »Erfahrungenheiten«, die wir auch »Weisheit« nennen, als Motive des Umwelthandelns zu erläutern und auszubauen. Angesichts des Problems der Motivierung zum Umwelthandeln kommt diesen Erfahrungen eine große Bedeutung zu. Sie sind, um mit Hans Joas zu sprechen, »eine Macht«. Oft erscheint diese

Macht aber als zu schwach, um den Auswüchsen von Wirtschaft und Technik zu begegnen. Aber sie hält das Problem im Bewusstsein und verkürzt die lange Distanz vom Wahrnehmen bis zum aktiven Mitwirken.

Literatur

- Baumgartner, Christoph. 2005. *Umweltethik – Umwelthandeln. Ein Beitrag zur Lösung des Motivationsproblems*. Paderborn: mentis
- Isaacson, Walter. 2018. *Leonardo da Vinci. Die Biografie*. Berlin: Propyläen.
- Kassan, Nora. 2019. *Reine Praktische Vernunft fühlen. Kants Theorie der Achtung*. Kantstudien-Ergänzungshefte 208. Berlin: De Gruyter.
- Kluge, Alexander. 1984. *Die Macht der Gefühle*. Frankfurt: Zweitausendeins.
- Lesch, Harald, Bernd Oberdorfer und Stephanie Waldow. 2016. *Der Himmel als transkultureller ethischer Raum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Meister Eckhart. 1986. *Predigten*. Deutsche Werke 1. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Stuttgart: Kohlhammer.
- Meister Eckhart. 2003. *Predigten*. Deutsche Werke 4,2. Herausgegeben und übersetzt von Georg Steer. Stuttgart: Kohlhammer.
- Mieth, Dietmar. 2014. *Meister Eckhart*. München: Beck.
- Mieth, Dietmar. 2020. »Idemität«. Zum Konzept Meister Eckharts in seinem selektiven Kommentar zum Johannesevangelium.« *Journal of the Bible and its Reception* 7 (1): 91–113. <https://doi.org/10.1515/jbr-2019-0015>.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden. 2006. *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. Freiburg: Herder.
- Papst Franziskus. 2015. *Enzyklika Laudato Si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*. Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana.
- Schmaus, Thomas. 2013. *Philosophie des Flow-Erlebens. Ein Zugang zum Denken Heinrich Rombachs*. Münchner philosophische Studien 30. Stuttgart: Kohlhammer.
- Speer, Andreas. 2001. »Sapientia nostra. Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit in den Pariser Debatten am Ende des 13. Jahrhunderts.« In *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, herausgegeben von Jan. A. Aertsen, Kent Emery Jr. und Andreas

Speer, 248–275. Studien und Texte Berlin und New York: De Gruyter.

Walter, Rudolf. 2007. *Leben ist mehr. Das Lebenswissen der Religionen und die Frage nach dem Sinn des Lebens*. Freiburg: Herder.

»Menschen können sich entscheiden, wer sie sein wollen«

Zum Verhältnis von empirischer und transzendentaler Anthropologie und Ethik

Reiner Wimmer

Auf einem Symposium an der Universität Tübingen im Frühjahr 2022, das den Titel »Philosophie im Kontext« trug und u. a. das Verhältnis von Anthropologie und Ethik zum Thema hatte, wies Thomas Potthast auf die kategoriale Differenz hin, die in ethischer Hinsicht zwischen einer empirischen und einer transzendentalen Anthropologie bestehe. Um diese Differenz zu illustrieren, bezog er sich kritisch auf zwei Aufsätze von mir: zum einen auf meinen Beitrag zur Festschrift für Eve-Marie Engels von 2011, zum anderen auf meinen Beitrag zur Festschrift für Friedrich Kambartel von 1995. Mit dem, was folgt, möchte ich die zu Recht von Thomas Potthast geltend gemachte Differenz, mit einem Blick auf Kant, zu verdeutlichen versuchen.

Kant war sich dieser Differenz bewusst, brachte sie allerdings nicht immer klar zum Ausdruck. Zwar hat er nach Abschluss seiner Vorlesungstätigkeit seine überaus populäre Anthropologievorlesung, die er dreißig Jahre lang in jedem Wintersemester an der Königsberger Universität gehalten hatte, unter dem Titel »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« 1798 noch zum Druck befördert und sie ausdrücklich als »auf *Weltkenntnis* abzweckende Vorlesung« von seinem »Geschäfte *der reinen Philosophie*« abgehoben (1973b, 122, Anm., Hervorhebungen i. O.)¹. Aber andernorts stellt er jene Differenz nicht mit der ihr gebührenden Deutlichkeit ins Licht. So möchte Kant im »Zweiten Stück« seiner »Philosophischen Religionslehre« von 1793 zwar den unbedingten Vorrang der metempirisch-transzendenta-

¹ Vgl. auch die Vorrede Kants zu seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS) (1973a, 387–392).

len Freiheit des Willens bei der Gründung des moralischen Charakters eines Menschen – der »Revolution« seiner »Denkungsart« in Abhebung von der »Reform« seiner »Sinnesart« – gewahrt wissen, vermag diesen Vorrang aber nicht überzeugend gegen den naturalistischen Sog zu schützen, der von seiner im »Ersten Stück« erhobenen Behauptung ausgeht, die menschliche Natur beherberge sowohl eine »ursprüngliche Anlage zum Guten« als auch einen »Hang zum Bösen« (1969).

Doch diese Restbestände einer vor-kritischen Metaphysik lassen sich bequem mit der von Kant selbst am gleichen Ort gelieferten anthropologischen Systematik korrigieren und durch moderne Erkenntnisse erweitern. Kant ergänzt nämlich die traditionelle, aus zwei Elementen bestehende Bestimmung des Menschen als *animal rationale* um ein drittes Element: seine *Personalität*, die er im Sinne moralischer Zurechnungsfähigkeit versteht (ebd., 26). So ergeben sich für ihn – wie auch für uns – systematisch drei Hinsichten, unter denen anthropologische Untersuchungen berechtigterweise stattfinden können: Die *animalitas* (»Tierheit«) des Menschen wird von den biologischen, medizinischen und psychologischen Spezialwissenschaften (z. B. der Humangenetik, der Humanethologie und der Tiefenpsychologie) erforscht, und die Erforschung der empirischen Aspekte seiner *rationalitas* obliegt dem fast unüberschaubar gewordenen Ensemble der Kognitions- und Kulturwissenschaften (einschließlich der Ideen- und der Wissenschaftsgeschichte sowie der Wissenschaftstheorie). Nur die *personalitas* des Menschen, seine der moralischen Zurechnung fähige »Persönlichkeit«, bleibt der gedanklichen Klärung durch die Philosophie, speziell der transzendentalen Anthropologie und der Ethik, vorbehalten. Dabei hat die *Allgemeine Ethik* die Aufgabe, die normativen Grundlagen menschlichen Verhaltens zu erheben und zu rechtfertigen, während die *Spezielle Ethik* es unternimmt, Handlungsanweisungen sach- und situationsangemessen zu formulieren und zu begründen. Die Allgemeine Ethik stützt sich dabei auf die transzendente Anthropologie, vor allem die Lehre von der Freiheit des Willens, die Spezielle Ethik auf die Erkenntnisse der erwähnten empirischen Einzelwissenschaften.

Die uns beschäftigende kategoriale Differenz lässt sich nun anhand von Kants Systematik recht klar, wenn auch nicht ganz einfach darstellen. Die Sphäre des *Moralischen* ist die Sphäre des *unbedingt* Guten und des *unbedingt* Schlechten (bzw. Bösen) in jenen Lebensverhältnissen, die zu gestalten der

Mensch durch sein Wollen und Handeln fähig und berufen ist. Das Wort »unbedingt« besagt, dass das Moralische der oberste Beurteilungsgesichtspunkt menschlicher Lebensführung ist und zu sein hat. Er hat zwei Aspekte: einen im wörtlichen Sinne *objektiven*, nämlich gegenstands- oder inhaltsbezogenen, Aspekt – die zur moralischen Beurteilung anstehenden *Grundsätze* für das Verhalten eines Menschen – und einen im wörtlichen Sinne *subjektiven*, nämlich auf das Subjekt dieser Grundsätze bezogenen Aspekt – die *Persönlichkeit* eines Menschen und die von ihm getroffenen Entscheidungen. Der oberste Maßstab der moralischen Beurteilung eines bestimmten *Verhaltens* besteht in der Prüfung, ob es den unveräußerlichen unbedingten Wert des von diesem Verhalten betroffenen Menschen, seine *Selbstzwecklichkeit* oder *Würde*, wahrt. Der Maßstab der moralischen Beurteilung einer *Person* besteht darin zu prüfen, ob ihr Verhalten sich ihrem *freien Entschluss* bzw. ihrer *freien Entschiedenheit* verdankt. Den unbedingten Wert von Menschen in jeder moralisch relevanten Situation zur Geltung bringen zu wollen, macht den *guten* Willen eines Menschen aus, ihn nicht immer oder überhaupt nicht zur Geltung bringen zu wollen, seinen moralisch *schlechten* (»bösen«) Willen. Ersichtlich sind die Ausdrücke »gut« und »böse« in Kants These, es gebe im Menschen eine »ursprüngliche Anlage zum Guten« und einen »Hang zum Bösen«, nicht in diesem Sinne aufzufassen, weil jene Anlage und dieser Hang sich nicht freien Entschlüssen verdanken². Das Urteil darüber, was eine Anlage oder ein Hang hervorbringt – ob Gutes oder Schlechtes –, beurteilt dann lediglich die *Übereinstimmung* bestimmter Verhaltensweisen mit dem moralisch Gebotenen oder Verbotenen bzw. deren *Abweichung* davon.

Diese inhaltliche Seite des moralisch Gebotenen profiliert Kant weiter durch die Gegenüberstellung von *kategorischen* und *hypothetischen* Imperativen. Ihre Unterscheidung lässt sich am klarsten anhand des Zweckevokabulars treffen. Die sach- und situationsangemessene Konkretisierung von Verhaltensgeboten für die Verwirklichung bestimmter Zwecke erfordert natürlich die Angabe bestimmter Verhaltensweisen. Sie erfolgt typischerweise durch generalisierte Konditionalsätze der folgenden Form: *Wenn (falls) jemand in Situationen der Art S Zwecke der Art Z verfolgt, sollte er Handlungen der Art H vollziehen* (bzw. *unterlassen*). Im bedingenden Vordersatz wird Z

² Kants Gedankengänge sind in dieser Hinsicht in der RGV nicht eindeutig. Vgl. meine Studie *Kants kritische Religionsphilosophie* (1990, 91–124).

lediglich vorausgesetzt, nicht begründet; ein Gebot (bzw. Verbot) des Vollzugs von *H* wird im bedingten Nachsatz ausgesprochen (der, um vernünftig begründet zu sein, durch einschlägige empirische Erkenntnisse muss gestützt werden können muss). Solche bedingten Sollenssätze nennt Kant *hypothetische Imperative*.

Hypothetische Imperative sind keine Moralnormen; denn sie machen keine Aussage über die moralische Zulässigkeit der vorausgesetzten Zwecke, sondern lediglich über die im weitesten Sinne »instrumentelle« Vernünftigkeit des Einsatzes (bzw. des Verbots des Einsatzes) der ins Auge gefassten Mittel (bestimmter Handlungsweisen in bestimmten Situationen). Diese instrumentelle Angemessenheit von Mitteln zu gegebenen Zwecken wird, irreführend, oft als »Zweckrationalität« bezeichnet (irreführend deshalb, weil hier ja nichts über die Rationalität eines bestimmten *Zwecks* verlautet, sondern lediglich etwas über die des *Mittels* im Hinblick auf ihn). Wird ein *Zweck* *nicht* im Hinblick auf einen höherstufigen Zweck als dessen Mittel, sondern als zu realisierender Endzweck – bei Kant »Selbstzweck« genannt – geboten, so handelt es sich um einen *kategorischen Imperativ*.

»Kategorisch« heißt: Er gilt (seinem Anspruch nach) *unbedingt* – natürlich nur in Situationen und für Personen, in denen und für die er anwendbar ist. Werden seine Anwendungsbedingungen in seine Formulierung aufgenommen, so handelt es sich zwar im *grammatisch-syntaktischen* Sinne ebenfalls um einen Konditionalsatz – *Wenn (falls) eine Situation der Art S besteht, tue H* –, aber nicht im oben für hypothetische Imperative definierten *zweckrationalen* Sinne. (Natürlich können – und ggf. sollen! – auch die in hypothetischen Imperativen empfohlenen Handlungsweisen einer moralischen Beurteilung unterzogen werden; denn selbst ein *moralisch* gerechtfertigter Zweck rechtfertigt nicht schon von sich aus – *moralisch* – die *zweckrational* legitimierten Mittel und Wege seiner Realisierung.) Dass ein kategorischer Imperativ seinem Anspruch nach unbedingt gilt, heißt nicht, dass er in jeder Situation zur Anwendung kommen kann. Nicht jede Situation ist eine moralisch bedeutsame Situation. Auch ist nicht auszuschließen, dass in einer konkreten Situation mehrere Moralnormen, kategorische Imperative also, einschlägig sind, ohne dass ihnen jedoch im Handeln entsprochen werden könnte. (Böswillig herbeigeführte dilemmatische Situationen wären

ein Beispiel hierfür, gewisse unverschuldete Mangelsituationen ein anderes).

Kant hat die hypothetischen Imperative in »technische« und »pragmatische Imperative« unterteilt und in inhaltlicher Hinsicht charakterisiert als »Regeln der Geschicklichkeit« zur Erreichung beliebiger Zwecke bzw. als »Ratschläge der Klugheit« im Hinblick auf die Beförderung eigener und fremder Glückseligkeit (1973a, 414–419). So liefern Kant die Erkenntnisse seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* und seiner *Pädagogik* (1972, 437–499) Hinweise und Ratschläge für den menschlichen Umgang miteinander: zur, wie Kant sich ausdrückt, *Humanisierung*, *Kultivierung* und *Zivilisierung* des Menschen³. Kants *transzendente* Anthropologie jedoch lotet den transzendentalen Grund der Erkenntnis, der Begründung und der Befolgung *kategorischer* Imperative aus. Dieser Grund ist die besagte *Willensfreiheit*. Sie nötigt den Menschen, danach zu fragen, wie er leben kann und leben soll⁴. Sie nötigt ihn aber auch zu dem Eingeständnis, dass sich ihm dieser tiefste Grund seines Selbstseins und Wollens radikal verbirgt: Zwar nötigt ihn sein Selbstverständnis als ein der Moral fähiges Wesen, diesen Grund vorauszusetzen (zu postulieren), aber auch zu dem Eingeständnis, unfähig zu sein, sich im konkreten Fall und in einer konkreten Situation über den Bestand und den Vollzug dieser Freiheit seines Wollens gewiss zu sein.

Diese Ungewissheit hat weitreichende skeptische Konsequenzen für die moralische Beurteilung einer Person – der eigenen Person wie jeder fremden Person –, ihres Verhaltens und ihrer Einstellungen. Das lässt sich an einem einfachen Beispiel illustrieren. Nehmen wir die bekannte Erzählung Jesu vom Guten Samaritaner, die Lukas im 10. Kapitel seines Evangeliums überliefert. Die Erzählung kann den Eindruck erwecken, es gehe in ihr nicht nur um das moralisch lobenswerte *Handeln* des Samaritaners, sondern auch um die moralische Qualität seiner *Einstellungen* und seiner

³ Die Zeitbedingtheit und Fragwürdigkeit dieser Hinweise und Ratschläge wird man Kant nicht vorrechnen wollen. Ein auf dem Stand heutiger Erfahrungen und Erkenntnisse insbesondere der phänomenologischen Leibphilosophie hat Gernot Böhme (1985) unter pointierter Nutzung von Kants Originaltitel vorgelegt: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

⁴ Dieser Antwort kann ich hier nicht nachgehen. Das in meinen Augen Wesentliche habe ich außer in der in Anm. 2 genannten Untersuchung in folgenden Arbeiten dargelegt: »Ethische Aspekte des Personbegriffs« (1999); »Homo noumenon – Kants praktisch-moralische Anthropologie« (2004); »Das Subjekt der Ethik und die Ethik des Subjekts« (2007); »Die Dezentrierung des Subjekts« (2017).

Persönlichkeit – er ist der beispielhaft *gute* Samaritaner. Doch die Frage ist, worauf seine Güte beruht: Verdankt sie sich seinem mitfühlenden Naturrell? Verdankt sie sich der Erziehung in der Familie oder der samaritani-schen religiösen Gemeinschaft? Oder verdankt sie sich seiner persönlichen moralischen Entscheidung und Entschiedenheit? Oder verdankt sie sich sowohl dem einen wie dem anderen: seinen physischen, psychischen, intel-ktuellen und sozialen Dispositionen (Neigungen und Abneigungen, Fä-higkeiten und Unfähigkeiten), sich selbst also und der ihn umgebenden Kultur *und* seinem eigenen, freien Wollen?⁵ Bei genauer Betrachtung gibt Jesu Erzählung darüber keine Auskunft – wohlweislich, so ist man sowohl als Empiriker wie als Philosoph geneigt zu sagen; denn eine solche Aus-kunft lässt sich nicht geben.

Anders Peter Winch (1992). Er hat Jesu Erzählung zum Gegenstand einer anregenden, aber schlussendlich verfehlten philosophischen Analyse gemacht. Winch führt aus: Auf die Frage des Gesetzeslehrers, wer denn sein Nächster sei, antwortete Jesus nicht mit einer Definition oder mit der Angabe von Kriterien, sondern mit einer Erzählung. Denn auch der Ge-setzeslehrer habe keine theoretische, sondern eine praktische Frage gestellt: *Wer ist mein Nächster?* Hier setze der Ausdruck ›Nächster‹ und mehr noch ›mein Nächster‹ den mir begegnenden Menschen von vornherein als *Mit-*menschen an; es handele sich um einen *relationalen* Ausdruck, der im Kon-text des Liebesgebots ein auf den jeweiligen Nachbarn bezogenes *prakti-*sches Verhältnis artikuliere, und zwar so: *Wie behandle ich jemanden als meinen Mitmenschen?* So weit, so gut. Dann aber zitiert Winch:

Als er [der Samaritaner] ihn [den unter die Räuber Gefallenen] sah, jammerte er ihn [ἐσπλαγχνίσθη, von σπλάγχνον. Eingeweide, Mut-terleib, Gemüt], und er trat zu ihm, goss Öl und Wein in seine Wun-den, verband sie ihm, hob ihn auf sein Lasttier, brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn.

Was geschieht hier? Winch schreibt: Der Samaritaner *sieht* den unter die Räuber Gefallenen und *handelt!* *Sehen und Handeln werden für ihn eins!* Er macht sich die prekäre Situation des am Weg Liegenden spontan zu eigen,

⁵ Kant hat sich diese Fragen des Öfteren gestellt (s. z. B. 1973a, 393–396 oder 406–412).

sodass er, *ohne zu überlegen*, in sie eintritt, dann allerdings das, was die Situation erfordert, »der Reihe nach« angeht, nicht etwa »kopflös«, sondern *überlegt*, planvoll und unter Einsatz all jener Mittel, über die er verfügt. Winchs Resümee: Der Samaritaner *kann nicht anders als zu helfen*.

Dieses *Nicht-anders-Können* stellt Winch als eine besondere Art von Notwendigkeit dar, die er »moralische« Notwendigkeit nennt und als »nicht-naturalistisch« bezeichnet und sogenannter »naturalistischer« Notwendigkeit gegenüberstellt. »Naturalistisch« im Bereich des Handelns und der Moral nennt er Begründungen für ein Tun oder Unterlassen, die auf physische oder institutionelle Zwänge, z. B. auf Naturgesetze oder auf positive Gesetze des Rechts, rekurrieren, deren Missachtung äußerst unangenehme oder gar unannehmbare Konsequenzen zeitigt. Demgegenüber möchte Winch zeigen, dass *moralisches* Verhalten in einem vorrationalen Wollen bzw. in einer unmittelbaren Verhaltensreaktion wurzelt: Die Modalität der moralischen Notwendigkeit *konstituiert* sich in solchem Wollen und Reagieren; die Notwendigkeit und das »Sehen« der Notwendigkeit seien korrelativ: begrifflich und auch existenziell nicht unabhängig voneinander, während die traditionelle Moralphilosophie Erkenntnis und Verhalten voneinander trennten. Hat Winch Recht? Zweifel sind erlaubt.

Um in moralischer Hinsicht von einem guten Menschen sprechen zu können, ist es erforderlich, dass sich sein Gutsein seiner freien Willensentscheidung bzw. seiner auf Dauer gestellten Entschiedenheit für das unbedingt Gute verdankt. Dasselbe gilt, um einen Menschen in dieser Hinsicht zu Recht als »(moralisch) schlecht« oder »böse« zu bezeichnen. Doch diese Freiheit lässt sich, wie gesagt, weder im Allgemeinen noch im konkreten Fall nachweisen. Das heißt, dass die »moralische Notwendigkeit«, das »Nicht-anders-Können«, von dem Winch spricht, grundsätzlich mehrere Deutungen zulässt: (a) Sie verdankt sich freier Entscheidung. (b) Sie verdankt sich »natürlichen« und/oder »kulturellen« Vorgaben. (c) Sie verdankt sich einer Kombination von (a) und (b).

Dass wir mit dem Handeln des Samaritaners sympathisieren oder dass uns Jesus und mit ihm die christliche Tradition den Samaritaner als moralisches Exempel vor Augen stellt, sollte uns nicht hindern einzuräumen, dass uns sein Tun nichts Verlässliches über seine moralische Persönlichkeit sagt. Auch Jesus äußert sich dazu nicht. Zwar belässt er es nicht bei einer bloßen Beschreibung des Verhaltens des Samaritaners, sondern erlaubt uns

einen Blick auf dessen gemüthafte und leibliche Regungen, aber er fordert den Gesetzeslehrer weder dazu auf, ähnlich zu fühlen oder ähnliche Empfindungen in sich zu kultivieren noch macht er sie zur Bedingung guten Handelns. Er fordert ihn nur dazu auf, ebenso zu *handeln*.

Damit gibt Jesus uns einen indirekten Hinweis für den Umgang mit unserem Problem: So wichtig, ja zentral für unser moralisches Selbstverständnis die Unterstellung moralischer Freiheit ist, deren Vollzug allein darüber entscheidet, wer wir in moralischer Hinsicht sind, so wenig darf und soll uns diese Sorge in unserer Lebenspraxis umtreiben oder gar bekümmern. Diese indirekte Lehre hält auch der weitere Kontext der Begegnung Jesu mit dem Gesetzeslehrer bereit.

Der Gesetzeslehrer hatte Jesus gefragt: »Rabbi, was muss ich tun, um das ewige Leben zu erben?« Jesus fragt zurück: »Was liest du in der Thora?« Er fordert den Gesetzeslehrer auf, die Antwort, die dieser von ihm verlangt, selbst zu geben: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Kraft und deinem ganzen Denken, und deinen Nächsten wie dich selbst.

Nachdem geklärt ist, wie man den Nächsten lieben soll, fragt sich nun, wie man Gott lieben soll. Das Gebot fordert, Gott mit *all seinen Kräften und Fähigkeiten* zu lieben, also ungeteilt, *ganz*. Man könnte sagen, die Unbedingtheit des Gebots, Gott um seiner selbst willen zu lieben, werde hier im Hinblick auf die *Totalität* dieser Hingabe akzentuiert. (Wie dies mit der Nächsten- und der Selbstliebe zu vereinbaren ist, ist eine Frage, die wir hier nicht behandeln.) Wenn wir diese Akzentuierung auf das Feld des Moralischen übertragen, signalisiert die Totalität seines Anspruchs, dass der Einzelne bei seinen Bemühungen um das unbedingt Gute nicht – gleichsam »partikularistisch« und »egozentrisch« – auf seine Freiheit sehen muss; denn er soll ja *alles*, worüber er verfügt, einsetzen. Da das Unvermögen, sein Freisein zu erkennen, weder theoretisch noch praktisch impliziert, sein Bestehen zu leugnen, kann sich der Einzelne durchaus mit Zuversicht bei dem Bemühen wappnen, alles in einer Situation moralisch Notwendige zu wollen und zu tun. »*Menschen können sich entscheiden, wer sie sein wollen*« (Robert Habeck in Ulrich 2022).

Literatur

- Böhme, Gernot. 1985. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1969. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*. Werke 6. Akademie-Textausgabe. Berlin: De Gruyter.
- Kant, Immanuel. 1972. *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*. Werke 9. Akademie-Textausgabe. Berlin: De Gruyter. (1803)
- Kant, Immanuel. 1973a. *Kritik der reinen Vernunft. Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*. Werke 4. Akademie-Textausgabe. Berlin: De Gruyter. (1781)
- Kant, Immanuel. 1973b. *Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Werke 7. Akademie-Textausgabe. Berlin: De Gruyter. (1798)
- Ulrich, Bernd. 2022. »Verschärfte Welt.« *ZEIT-Magazin* (31): 13–19.
- Wimmer, Reiner. 1990. *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin und New York: De Gruyter.
- Wimmer, Reiner. 1995. »Anthropologie und Ethik. Erkundungen in unübersichtlichem Gelände.« In *Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur*, herausgegeben von Christoph Demmerling, Gottfried Gabriel und Thomas Rentsch, 215–245. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wimmer, Reiner. 1999. »Ethische Aspekte des Personbegriffs.« In *Biologie und Ethik*, herausgegeben von Eve-Marie Engels, 329–345. Stuttgart: Reclam.
- Wimmer, Reiner. 2004. »Homo noumenon. Kants praktisch-moralische Anthropologie.« In *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, herausgegeben von Norbert Fischer, 347–390. Hamburg: Meiner.
- Wimmer, Reiner. 2007. »Das Subjekt der Ethik und die Ethik des Subjekts.« In *Autonomie durch Verantwortung. Impulse für die Ethik in den Wissenschaften*, herausgegeben von Jochen Berendes, 45–78. Paderborn: mentis.
- Wimmer, Reiner. 2011. »Zu den Quellen von Gut und Böse. Eine anthropologische Spurensuche mit Immanuel Kant und Simone Weil.« In *Darwin und die Bioethik*, herausgegeben von László Kovács, Jens Clausen und Thomas Potthast, 73–92. Freiburg und München: Karl Alber.

- Wimmer, Reiner. 2017. »Die Dezentrierung des Subjekts.« In *Moralpsychologie. Transdisziplinäre Perspektiven*, herausgegeben von Jochen Sautermeister, 347–364. Stuttgart: Kohlhammer.
- Winch, Peter. 1992. *Versuchen zu verstehen*. Frankfurt: Suhrkamp.

Anthropologie und Ethik 2.0

Marcus Düwell

In den 1990er Jahren fand am IZEW in Tübingen in verschiedenen Kontexten ein reger Austausch über das Verhältnis von Anthropologie und Ethik statt. Dabei wurde zum einen mit Rainer Wimmer (1995) oder Hans Krämer (1995) darüber diskutiert, wie eine an Prinzipien, Rechten und Pflichten orientierte Ethik durch Überlegungen von Wittgenstein und antiken Autoren ergänzt, integriert oder ersetzt werden könnte und müsste. Diese Diskussionen wurden sowohl sehr fundamental philosophisch geführt als auch im Hinblick auf sehr konkrete Fragen, wie den Hirntod, die in den 1990er Jahren eine bedeutende Rolle spielten. Zum anderen ging es darum, den Zusammenhang von Evolutionstheorie, Naturphilosophie und Wissenschaftstheorie zur Moralphilosophie zu verstehen. Natürlich kann man bezweifeln, ob man den letzteren Komplex sinnvoll unter dem Begriff der ›Anthropologie‹ verhandeln sollte. Aber es gibt gute Gründe, dies zu tun, wenn man etwa die philosophische Anthropologie mit Scheler (2016) und Plessner (1981) als den Versuch versteht, die Rolle des menschlichen Geistes und der genuin menschlichen Vermögen im Hinblick auf die modernen Naturwissenschaften zu bestimmen (vgl. dazu Plessner 1961). Wenn mich meine Erinnerung nicht trügt, standen Tom Potthast und ich damals in beiden Diskussionskontexten auf verschiedenen Seiten. Mir scheint es ziemlich sicher, dass sich die Positionen zumindest verschoben, wahrscheinlich angenähert haben. Es soll hier aber nicht um eine instituts-historische Rekonstruktion gehen. Vielmehr werde ich das Thema noch einmal auf die Agenda setzen und dabei meine eigene Position zu bestimmen versuchen, im Sinne einer Einladung an Tom, dies auch seinerseits zu tun.

Was für eine philosophische Anthropologie?

Es wird vielfach auf eine spezifische Denktradition der deutschen philosophischen Anthropologie verwiesen, die es in dieser Form andernorts nicht gegeben hat (vgl. Fischer 2022), wobei die Namen von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen dabei im Zentrum stehen. Nun scheint

mir, dass diese drei Namen nicht allein für das gemeinsame Interesse an der Anthropologie stehen, sondern zugleich drei sehr unterschiedliche Möglichkeiten repräsentieren, wie dieses Projekt realisiert werden kann. Während es Max Scheler darum geht, die klassische Metaphysik zu revitalisieren und die Rolle des Geistigen zu bestimmen, begreift Arnold Gehlen (1990) sein Projekt nachdrücklich als Form »empirischer Philosophie«, d. h. als (gleichsam sekundäre) philosophische Systematisierung auf der Basis der aktuellen naturwissenschaftlichen Entwicklung. Plessner schließlich vertritt eine hermeneutische Version der philosophischen Anthropologie, die sich nachdrücklich in die Tradition Wilhelm Diltheys und Georg Mischs stellt (dazu auch Wunsch 2014). Die zentrale Aufgabenstellung des Projekts lautet in den »Stufen des Organischen und der Mensch«:

Der *Zweck* heißt: Neuschöpfung der Philosophie unter dem *Aspekt* einer Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaften und Weltgeschichte. Die Etappen auf diesem *Wege* sind: Grundlegung der Geisteswissenschaften durch Hermeneutik, Konstituierung der Hermeneutik als philosophische Anthropologie, Durchführung der Anthropologie auf Grund einer Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte; und ein wesentliches *Mittel* (nicht das einzige), auf ihm weiterzukommen, ist die phänomenologische Deskription. (Plessner 1981, 68 f., Hervorhebungen im Original)

Das Projekt zielt also darauf, die Eigenständigkeit einer kulturell-geistigen Sphäre zu verstehen und die hermeneutische Perspektive auf diese Sphäre als philosophische Anthropologie auszuarbeiten. Auch wenn in dieser Formulierung die Ethik als Disziplin und die Moral als thematischer Gegenstand nicht eigens Erwähnung finden, dürfte deutlich sein, dass ein solches Programm für die Möglichkeit eigenständiger ethischer Reflexionen von Bedeutung ist. Dabei ist wesentlich, dass die philosophische Anthropologie, wie Plessner sie vorlegt, nicht einen Versuch darstellt, die Anthropologie in Abhängigkeit von einer spezifischen Gestalt der Biologie zu entwickeln. Natürlich macht auch Plessner in der konkreten Ausarbeitung seiner Anthropologie sehr weitgehend Gebrauch von der Biologie seiner Zeit, die

er z. T. auch weiterentwickelte (etwa in Zusammenarbeit mit Frederik Buytendijk). Aber die philosophische Anthropologie zielt weder darauf ab, eine eigene Evolutionsbiologie zu bieten noch die entsprechende Forschung zu synthetisieren. Es geht vielmehr darum, genuin philosophisch die verschiedenen Formen zu verstehen, in denen Lebendiges überhaupt möglich ist. Dieses transzendental-hermeneutische Projekt entwickelt innerhalb der möglichen Formen des Lebendigen auch die Kennzeichen der »exzentrischen Positionalität« als Lebensform, die durch einige zentrale Charakteristika (Körper-Leib-Spannung; Außen-, Innen-, Mitwelt) und Gesetze (vermittelte Unmittelbarkeit, natürliche Künstlichkeit, utopischer Standpunkt) bestimmt ist.

Diese Konstruktion ist in mehrfacher Hinsicht interessant:

Zunächst einmal werden hier lediglich die Bedingungen für diese Lebensform entwickelt. Es ist daher nicht einmal festgelegt, dass diese Lebensform sich nur innerhalb der spezifischen biologischen Spezies realisieren kann, in der sie bislang in Erscheinung getreten ist. Das bedeutet, es werden Kategorien zur Verfügung gestellt, die biologische Forschungen ermöglichen, diese werden aber weder ersetzt noch werden diese Kategorien als Resultat dieser Forschungen entwickelt. Es ist also prinzipiell denkbar, dass weitere Forschung uns zum Ergebnis führen würde, dass auch Mitglieder anderer Spezies über die Kennzeichen verfügen, auch wenn wir dies bislang nicht erkannt hätten. Es ist ebenso prinzipiell denkbar, dass sich die Spezies *homo sapiens* biologisch in wesentlichen Aspekten weiterentwickelt, ohne die Charakteristika zu verlieren.

Es ist zudem wesentlich, dass diese Lebensform sich in verschiedenen kulturellen Formationen entwickeln. Stärker noch: es ist ein Kennzeichen dieser Lebensform, dass sie stets neue kulturelle Gestalten hervorbringt und dass diese Offenheit von wesentlicher Bedeutung ist. Das Offenhalten dieser Möglichkeit ist selbst normativ bedeutsam. Der Mensch ist ein Wesen, das sich dadurch auszeichnet, dass es stets neue Weltbilder und kulturelle Ordnungen schafft. In gewisser Hinsicht hängt die Würde des Menschen damit zusammen, dass er in der Fähigkeit der Hervorbringung kultureller Perspektiven unergründlich ist (Plessner 2003).

Zugleich wird mit dieser Form der philosophischen Anthropologie eine eigene Form der Hermeneutik vorgelegt, die das Ziel verfolgt, in der Reflexion auf die Bedingungen »lebendigen Daseins« die »Lebenserfahrung«

zum eigenständigen Thema der hermeneutischen Disziplinen möglich zu machen. Damit ist in der Linie Diltheys eine Form der Hermeneutik präsentiert, die sich von der Heidegger-Gadamer-Tradition signifikant unterscheidet, die aber als eigene Form der Hermeneutik wenig wahrgenommen wird.

Diese kursorischen Bemerkungen müssen in diesem Kontext dafür ausreichen, was für ein Profil mir für die philosophische Anthropologie vorschwebt, und es sollte jetzt kurz darum gehen anzudeuten, warum dies für die Ethik relevant ist.

Ethik und hermeneutische Anthropologie

Man wird aus einer hermeneutisch orientierten Anthropologie nicht erwarten können, dass aus einem derartigen Verständnis der menschlichen Lebensform direkt normative Gehalte hergeleitet werden können, Ethik wird nicht angewandte Anthropologie. Mir scheint vielmehr, dass sich auf diese Weise ein Wechselverhältnis denken lässt. Zunächst entwickelt diese Form der Anthropologie den Rahmen, innerhalb dessen die Möglichkeit ethischer Reflexion allererst plausibel wird. Nur im Rahmen der exzentrischen Positionalität können wir überhaupt verstehen, warum ein Wesen nicht einfach nur lebt, sondern ein Leben führt. Nur innerhalb dieser Lebensform besteht die Notwendigkeit, nicht einfach nur Botschaften zu versenden, sondern sich auszudrücken, künstlich kulturelle und normative Ordnungen zu schaffen, sich selbst Richtung Zukunft zu entwerfen, den vorgegebenen Lebensrahmen zu transzendieren und sich reflexiv zu sich selbst zu verhalten. Zu dieser Lebensform gehört eine fundamentale Gebrochenheit und in gewissem Sinne auch Heimatlosigkeit. Dies ist biologisch nicht als »Mängelwesen« (Herder, Gehlen) zu begreifen. Wäre der Mensch biologisch zunächst als mangelhaft zu verstehen, wäre evolutionär gar nicht zu verstehen, warum er sich überhaupt durchgesetzt hat. Nein, der Mensch ist zunächst einmal biologisch gesehen eine einzigartige Erfolgsgeschichte. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass dies auch immer so bleiben muss.

Doch mit dieser Lebensform sind spezifische Gefährdungen und Notwendigkeiten verbunden. Diese Lebensform steht vor der Notwendigkeit, künstliche Ordnungen zu schaffen, die hinreichend Weltorientierung bieten und Offenheit für die Zukunft ermöglichen. Dies muss zugleich innerhalb der Grenzen des Organischen geschehen, denn auch wenn sich die

exzentrische Lebensform durch Reflexivität auszeichnet, so bleibt sie doch eine an das Organische gebundene Lebensform.

Das hat für das Verhältnis von Anthropologie und Ethik mehrere Implikationen.

Zunächst scheint mir deutlich, dass die Möglichkeit und Notwendigkeit zur Hervorbringung künstlicher Ordnungen die Grundlagen für die Möglichkeit von Normativität darstellen. Nur innerhalb der exzentrischen Lebensform kann ein Stellungnehmen derart geschehen, dass sich die Frage nach richtigem Leben und Handeln überhaupt stellt.

Zugleich wird dadurch aber auch deutlich, was von der Ethik her gesehen im Hinblick auf ein Studium der Evolution relevant ist. Es geht dann nicht darum, Anthropologie in dem Ziel zu betreiben, dass menschliche Verhaltensweisen und Wertüberzeugungen in ihrer evolutionären Prägung einsehbar werden (etwa im Sinne von Waal 1996). Der Mensch ist nicht evolutionär auf bestimmte Verhaltenstendenzen und Wertannahmen festgelegt, und es ist auch nicht ausgemacht, ob der Mensch jetzt von Natur aus ein egoistisches oder altruistisches Wesen ist. Die Anthropologie dreht sich nicht darum, ein spezifisches Menschenbild zu propagieren oder festzustellen, ob der Mensch zum Guten befähigt oder ihm abgeneigt ist. Es geht aber darum, die Bedingungen zu verstehen, unter denen er diese Frage überhaupt stellen kann.

Damit ist aber auch deutlich, dass Ethik nicht von dieser reflektierenden Perspektive selbst abstrahieren kann. Wenn wir anthropologisch die Bedingungen angeben können, unter denen allein die Frage nach Orientierungen gestellt werden kann, so ist es nicht plausibel, bei der Ausarbeitung einer solchen Ethik davon zu abstrahieren, dass ein biologisch kontigenter Organismus, eine spezifische Lebensform den Kontext darstellt, in dem sich diese Frage stellt. Wenn dies zutrifft, so wäre es aber nicht plausibel, wenn es in der Ethik lediglich oder sogar primär um die Objektivität von Werten geht, die Wahrheit von oder die Kohärenz zwischen moralischen Überzeugungen, ohne dabei den Konnex zu legen zu den Wesen, der Lebensform, von der diese Überzeugungen und Werte gehabt werden. Das Haben von Überzeugungen als solches ist doch von wesentlicher Bedeutung. Jedenfalls setzt hier der Versuch an, Ethik als praktische und reflexive Disziplin in Kantianischer Tradition zugleich zu begreifen (O'Neill 1990,

Steigleder 2002, Beyleveld und Düwell 2020). Die Verbindlichkeit normativer Überzeugungen ergibt sich allein aus der selbstreflexiven Perspektive praktischer Vernunft auf sich selbst.

Wenn der Mensch aber Verbindlichkeiten nur als praktisches Wesen entdecken kann, so kann praktische Vernunft nicht desinteressiert sein, ob diese Lebensform weiterhin besteht bzw. sich weiterhin entfalten kann. Die ›Verbindlichkeit des Unergründlichen‹ der exzentrischen Lebensform (Plessner 2003) bedeutet auch, dass die Möglichkeit des Menschen symbolische und kulturelle Ordnungen zu schaffen, die auch in der Zukunft Ausdrucksmöglichkeiten schafft für ein Wesen, das evolutionär nicht festgelegt ist. Eine Bedrohung der exzentrischen Lebensform besteht also darin, Ordnungen zu schaffen, in denen der Mensch versucht, sich selbst vollständig transparent und kontrollierbar zu machen, und auf diese Weise sich als ein Wesen abzuschaffen, das in der Spannung von Leib und Körper immer neue Sozialformen schaffen kann. Diskussionen um Trans- und Posthumanismus zeigen hier Aspekte, die die Menschheit als ein planbares Projekt zu gestalten beabsichtigt und damit wesentliche Aspekte seiner Lebensform bedroht.

Zugleich bleibt die exzentrische Lebensform eine natürliche Lebensform, bleibt der Mensch Organismus. Es bedarf wahrscheinlich keiner weiteren Begründung, dass es in dieser Hinsicht Bedrohungen gibt. Diese Bedrohungen bedürfen eigener ethischer Reflexionen, die die evolutionäre Perspektive auf Mensch und Natur integrieren müssen (Potthast 1999). Die Einsicht in die Doppelstruktur des Menschen als Organismus, der auf sich selbst zu reflektieren in der Lage ist, macht hinreichend deutlich, dass Respekt vor der Würde des Menschen auch eine Verpflichtung zum Schutz der Bedingungen darstellt, unter denen der Mensch auch in Zukunft ein Leben gemäß den Bedingungen dieser Lebensform führen kann.

Ausblick

Diese kurze Skizze ist in vieler Hinsicht natürlich unbefriedigend. Aber es ging darum, anzudeuten, dass es aus der Perspektive eine (im weiteren Sinne) Kantisch inspirierten Moralphilosophie gute Gründe gibt für eine erneute Beschäftigung mit dem Verhältnis von Anthropologie und Ethik. Gerade die Philosophie Plessners bietet sich m. E. als methodischer Rahmen für ein solches Gespräch an. Damit möchte ich das Gespräch nicht

abschließen, sondern eröffnen, ich denke Tom Poththast wäre ein guter Gesprächspartner.

Literatur

- Beyleveld, Deryck und Marcus Düwell. 2020. *The sole fact of Pure Reason. Kant's quasi-ontological argument for the Categorical Imperative*. Kant-Studien-Ergänzungshefte 210. Berlin: De Gruyter.
- Fischer, Joachim. 2022. *Philosophische Anthropologie. Eine Denkerichtung im 20. Jahrhundert*. 2., durchgesehene Auflage. Baden-Baden: Karl Alber.
- Gehlen, Arnold. 1990. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Arnold Gehlen Gesamtausgabe 3. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Krämer, Hans. 1995. *Integrative Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- O'Neill, Onora. 1990. *Construction of reasons. Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University.
- Plessner, Helmuth, Julia Gruevska, Hans-Ulrich Lessing und Kevin Liggi-eri, Hrsg. 1961. *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth. 1981. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Gesammelte Schriften 4. Frankfurt: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth. 2003. *Macht und menschliche Natur*. Gesammelte Schriften 5. Frankfurt: Suhrkamp.
- Poththast, Thomas. 1999. *Die Evolution und der Naturschutz. Zum Verhältnis von Evolutionsbiologie, Ökologie und Naturethik*. Frankfurt und New York: Campus.
- Scheler, Max. 2016. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Berlin: Holzinger.
- Steigleder, Klaus. 2002. *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart und Basel: J. B. Metzler.
- Waal, Frans de. 1996. *Good natured. The origin of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge: Harvard University.
- Wimmer, Reiner. 1995. »Anthropologie und Ethik. Erkundungen in unübersichtlichem Gelände.« In *Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur. Für Friedrich Kambartel*,

herausgegeben von Christoph Demmerling, Gottfried Gabriel und
Thomas Rentsch, 215–245. Frankfurt: Suhrkamp.

Wunsch, Matthias. 2014. *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

**»Was kann ich mit guten Gründen
bezweifeln und was bezweifle ich nur
um des Zweifels willen?«**

Pothast, Thomas. 2020. »Der Macht die Wahrheit sagen.« Interview von Philipp Förderer und Gisela Sämann. *Reutlinger General-Anzeiger*, 08. Juli 2020.

EurSafe, Frameworks, and Championing Change

Thomas Potthast, many delights in one ›package«

Kate M. Millar

It was through two of my major academic passions that I first met Herr Dr. Professor Potthast. These passions are of course the European Society of Agricultural and Food Ethics (EurSafe) and the development and use of ethical frameworks. It was in 2009 as I was preparing the 8th EurSafe Congress to be held at the University of Nottingham in July that year that I first had email contact with Thomas. From that first moment when our fellow colleague Prof. Dr. Matthias Kaiser contacted Thomas, he was committed, professional and enthusiastic about both EurSafe and also how his work linked to the wider work of the EurSafe research community.

Wonderfully following these initial discussions in 2009, Thomas and colleagues at Tübingen agreed to host the 2012 EurSafe Congress. What was exciting and important for the EurSafe community was the theme that Thomas championed. For the first time, our host and host University, proposed the Climate Change issue to be central to the theme of the Congress. This was so important during this era, but also for us as a Society. The Congress became, »EurSafe 2012, Climate change and sustainable development: Ethical perspectives on land use and food production« and it was the 10th EurSafe Congress held on 30 May–2 June 2012 on the Tübingen University campus. It was a super Congress that in my opinion possibly does not get enough credit within the EurSafe history. The reason why this Congress needs more credit is that it put this important societal issue at the centre of our Society and challenged us as members of EurSafe to re-frame all of our work through a stronger lens of climate change. It challenged the Board and our members to raise our heads up from what may have been deemed to be very specific and micro-issues, and to place our work within the holistic needs and global challenges of the day. This was driven by Thomas, it was his work, his vision and his commitment that helped to

shape and change our Society. His voice was clear but yet he was also always reflective. For me these are the characteristics that have always been the great strength of his approach.

As well as these EurSafe activities, I have had the great pleasure of working with and alongside Thomas as we have used the ethical tool, the Ethical Matrix, which was first put forward by Professor Ben Mepham in 1996. I spent my early career working on this framework and developing different potential uses and engagement possibilities. In 2011 the Ethical Matrix was used in a German workshop organized in Tübingen by Thomas and colleagues. What I really enjoyed about working with Thomas, using this framework, was his commitment to rigour and theoretical foundations. By this time, the Matrix had been used and cited quite widely, but this was of very limited relevance to Thomas. He wanted to assess this tool, challenge its foundations, the use of principlism, and the assumptions of the approach, etc., etc. It was a wonderful deconstruction and although we used the Ethical Matrix in the workshop to support the stakeholder discussion, Thomas was still really clear about what was »wrong« with the tool. Personally, I learnt such a lot from this experience. Thomas' questions helped me reflect on my own assumptions and the assumptions in »tool-based« work, the limitations of theoretical foundations and so much more. No matter how well our project teams and our personal collaboration grew, Thomas never rescinded his criticism. Several years later, I sat next to Thomas at a EurSafe Congress and we were listening to a presentation where a project group had applied the Ethical Matrix. The presenter had changed a few aspects of the Ethical Matrix and I remember being a little concerned about the changes and how the presenter was »explaining« the justification for these changes. Before I could raise my hand to ask a question, I remember Thomas leaning across to me and saying something along the lines of »that is all wrong, they are misusing the matrix« and within a few seconds he had put his hand up and was attempting to catch the eye of the Session Chair. As you might imagine it was to my great amusement that Thomas proceeded to »correct« the presenter and then talk about the value and benefits of the Ethical Matrix tool that the presenter had misrepresented. It still makes me smile today, but not because of what Thomas had said about the Matrix, but the polite yet clear and rigorous way he presented his view. As ever, he would always be happy to ask the difficult

question and to address the hard issue, but it was done with good humour and at times with a wry smile.

Thomas has made such an important contribution to our field and to our much loved Society, EurSafe, but it is for the personal moments that I must thank him the most. For the foresight, for the rigour and for the challenges and most importantly for the joyful moments I had the pleasure of sharing with him as we interacted at Conferences or as we worked on projects. In the last few years, the demands of my new projects have meant that I have not seen as much of Thomas as I have done in the past and as I write this small contribution (a shorter contribution that I would like, again due to the demands of time and too many projects at the moment), I realise I have missed his challenge and wisdom.

I hope I can again, in the not too distant future, come up with an activity or a project idea that can grab a little of your wonderful mind, Thomas, that mind that has so many elements of thought in one package. If I can find a way to catch your attention, you can once again academically deconstruct my work and challenge me with that wry smile of yours. It would be such a pleasure, and the pleasure would be all mine.

With much affection and thanks, both academically and personally,

Kate

Etwas über die Rolle von Nichtwissen in der naturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung

Hans-Jörg Rheinberger

Nichtwissen als ein soziales Phänomen hat viele Facetten und wird in der allgemeinen Soziologie ebenso wie speziell in der Wissenschaftssoziologie und den *Social Studies of Science and Technology* seit geraumer Zeit diskutiert.¹ Auf die Wissenschaft bezogen trifft man dabei in der Literatur auf ein immer wieder bemühtes Stereotyp: In den Wissenschaften gehe es schlicht darum, Nichtwissen durch Wissen zu ersetzen. Aber ganz so trivial stellen sich die Dinge nicht dar. Darum soll es in diesem kurzen Beitrag gehen. Anstatt auf die negativen will ich auf die positiven Aspekte von Nichtwissen eingehen, also weniger auf Nichtwissen als ein zu beseitigendes Defizit als vielmehr auf seine Nützlichkeit.

Dabei gehe ich in zwei Schritten vor. Zuerst will ich einen Blick auf das Experimentieren als den Kernbereich der wissenschaftlichen Forschung werfen und versuchen, zu zeigen, in welcher Form das Nichtwissen für das Experiment konstitutiv ist. Sodann soll versucht werden, mit einigen Beispielen einen Eindruck davon zu vermitteln, wie Nichtwissen sich in spezifischen historischen Situationen der wissenschaftlichen Forschung manifestieren kann.

Experiment und Nichtwissen

Worum geht es im Experiment? Das wissenschaftliche Experimentieren dreht sich um Dinge, über die man gerne mehr wissen möchte – sie sind aus diesem Grund, wissenschaftstheoretisch gesprochen, unterdeterminiert. Sie beschäftigen uns, weil wir Vermutungen über sie anstellen kön-

¹ Zwei klassische Publikationen sind Smithson (1985) und Wehling (2001); vgl. auch Proctor und Schiebinger (2008).

nen, die wir erkunden möchten. Es umgibt sie also eine Art Aura der Unbestimmtheit. Im Experiment sind solche Erkundungen durch Instrumente vermittelt, die im Gegensatz zu den Gegenständen der Untersuchung in ihrem Charakter sehr bestimmt sind. Sie sind für uns, im Prinzip jedenfalls, transparent und durchschaubar. Es ist der Abgleich zwischen der Unbestimmtheit des Gegenstands und der Bestimmtheit des Instruments, der den Wissensgewinn überhaupt erst möglich macht (vgl. Rheinberger 2019).

Spezifiziertes Nichtwissen

Was kann man über diese Lakune, diese Leerstelle sagen, um die herum sich das Experimentieren dreht? Können wir versuchen, sie etwas genauer zu umreißen? Als erstes möchte ich eine Unterscheidung diskutieren, die der Wissenschaftssoziologe Robert Merton bei mehreren Gelegenheiten beschrieben hat (1957, 417; 1971, 191). Wir beginnen also unsere kleine Typologie des Nichtwissens in der Wissenschaft mit dem, was Merton als »spezifiziertes Nichtwissen« bezeichnet hat (1987).

Spezifiziertes Nichtwissen im Sinne von Merton und seine Verfolgung kann in zwei verschiedenen Formen auftreten. Die erste lässt sich wie folgt beschreiben: Man hat eine Forschungstechnologie etabliert, die es erlaubt, eine definierte Untersuchung anzustellen, die nun auf verschiedene Forschungsgegenstände angewendet werden kann. Nehmen wir das historische Beispiel der Ultrazentrifugation und ihren Einfluss auf die Entwicklung der Biochemie und der Biophysik im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts. Die Hochgeschwindigkeits-Zentrifugation erlaubte es den Forscher*innen damals, Biomoleküle von relativ hohem Molekulargewicht zu sedimentieren und so ihre Masse zu bestimmen. Enzyme oder höhermolekulare Komplexe von Biomolekülen wie Viren hatte man mit den traditionellen analytischen Mitteln bis dahin nicht darstellen können. Nun konnten jede*r Enzymologe*Enzymologin oder jede*r Virusforscher*in, die Zugang zu einer analytischen Ultrazentrifuge hatten und es verstanden, sie zu handhaben, die molekulare Masse ihrer jeweiligen Untersuchungsobjekte bestimmen und daraus ihre Schlüsse ziehen. Bis dahin war dieser Parameter der betreffenden Untersuchungsgegenstände unbekannt; er verblieb im Nichtwissen, weil man nicht die Mittel hatte, ihn zu bestimmen.

Nun aber konnte er für jeden dieser Gegenstände einzeln bestimmt werden.

Die zweite zu besprechende Form des Nichtwissens lässt sich so beschreiben: Man kann zwar spezifizieren, was man nicht weiß, aber die Mittel, um diesem Nichtwissen zu begegnen, stehen einem nicht zur Verfügung. Um auch hier ein Beispiel zu nennen, das in der Geschichte der neueren Molekularbiologie zu finden ist. Es ist das sogenannte Humangenomprojekt. In den 1980er Jahren konnte der Umfang der DNA in einer menschlichen Zelle einigermaßen gut abgeschätzt werden, aber die Bestimmung ihrer Sequenz – in der Größenordnung von drei Milliarden Basenpaaren – war bei weitem jenseits dessen, was die in den späten 1970er Jahren von Frederick Sanger eingeführte und damals noch von Hand durchgeführte Sequenzierungstechnik zuließ (Sanger, Nicklen und Coulson 1977). Mit den Techniken, die in den 1980er Jahren zur Verfügung standen, als das Projekt in Angriff genommen wurde, hätte es Generationen gedauert, um eine auch nur vorläufige Gesamtsequenz zu erhalten. Nachdem das Projekt im internationalen Maßstab und in der Form einer kompetitiven Kollaboration auf den Weg gebracht war, erzeugte es selbst die Werkzeuge zu seiner Ausführung im Verlauf einer einzigen Dekade (Hilgartner 2017).

Man sieht an diesem Beispiel gut, dass spezifiziertes Nichtwissen die treibende Kraft hinter der Entwicklung von neuen Forschungstechnologien sein kann. Die Fähigkeit, Nichtwissen zu spezifizieren, erweist sich als ein Stimulus für die Entwicklung von Instrumenten und Prozeduren, die dazu helfen können, ein bestimmtes Problem zu lösen. Sie fokussiert die Anstrengungen, und sie kann, als spezifiziertes Nichtwissen, von einer Wissenschaftlergemeinschaft als ganzer zum Angriffspunkt genommen werden.

Das Beispiel kann aber noch ein Weiteres lehren. Dazu müssen wir es uns noch ein wenig genauer anschauen. Das Humangenomprojekt wurde unter der Annahme auf den Weg gebracht, dass das menschliche Genom etwa 100.000 Gene enthält, und dass die Kenntnis aller ihrer Sequenzen zum »Heiligen Gral« führen würde, wie sich einer der führenden Verfechter des Projekts, Nobelpreisträger Walter Gilbert, ausdrückte: das heißt, die vollständige Kenntnis des Menschen und seiner biologischen Konstitution (Kevles und Hood 1992). Eines der überraschendsten Ergebnisse des Projekts war es dann aber, dass die Schätzung der Anzahl der menschlichen

Gene auf etwa 20.000 reduziert werden musste – vergleichbar der Anzahl der Gene etwa einer Fruchtfliege. Was, wenn nicht die Gene, war dann aber für die zusätzliche Komplexität eines Organismus wie des Menschen verantwortlich? Das Ergebnis war eine Problemverschiebung von der Genetik zu einem Forschungsfeld, das unter dem Begriff der Epigenetik in den letzten 20 Jahren einen gewaltigen Auftrieb erfahren hat. Eine der nicht beabsichtigten Konsequenzen des Projekts war es also, dass ein Forschungsfeld, das durch den Fokus auf das Genom zuvor marginalisiert worden war, nun ins Zentrum des Interesses rückte.

Nicht spezifiziertes Nichtwissen

Dynamische Aspekte des Forschungsprozesses wie dieser legen es nahe, noch eine weitere Form des wissenschaftlichen Nichtwissens in Betracht zu ziehen. Man könnte sich mit dem Begriff des *nicht-spezifizierten Nichtwissens* begnügen. Das würde uns aber nur auf Mertons Ausgangspunkt zurückführen. Vielleicht ist es besser, eine andere Formulierung für diese Art des epistemisch erzeugten Nichtwissens zu finden. In Ermangelung eines perfekten Begriffs könnten wir es vielleicht *nicht-antizipiertes Nichtwissen* nennen. Es ist ein potenziertes Nichtwissen, eines, das selbst eine Überraschung darstellt, die der Forschungsprozess geschaffen hat. Es ist eine Art von Nichtwissen, auf das zu stoßen wir gar nicht gefasst waren, ein Nichtwissen, auf das wir gar nicht gekommen wären, wenn der wissenschaftliche Experimentierprozess uns nicht damit konfrontiert hätte. Mit dieser Form des Nichtwissens begeben wir uns ins Zentrum des Forschungsprozesses. Ohne die kontinuierliche Herbeiführung dieser Art von Nichtwissen zweiter Ordnung würden experimentelle Erkundungsvorgänge rasch anfangen, sich um sich selbst zu drehen und in einen Zirkel zu münden. Im Gegensatz zum spezifizierten Nichtwissen, bei dem Findigkeit gefragt ist bei der Schaffung der Bedingungen, die notwendig sind, um ein gegebenes Problem zu lösen, verändert nicht-antizipiertes Nichtwissen die Problemlage selbst. Während das erstere insbesondere auf Seiten der instrumentellen Forschungsbedingungen verortet ist, muss man letztere auf Seiten der Gegenstände der Wissenschaft suchen, also der epistemischen Dinge, wie ich sie nenne. Nicht-antizipiertes Nichtwissen konfrontiert uns mit neuen Her-

ausforderungen, und zwar solche, die aus dem aktuell gegebenen Wissensstand und der damit verbundenen Problemlage nicht abgeleitet werden können.

Solcherart nicht antizipierte Herausforderungen können eine Forschungsagenda geradezu auf den Kopf stellen. Um diesen Punkt zu illustrieren, schauen wir uns zwei historische Beispiele an. In den 1840er Jahren hatte der französische Physiologe Claude Bernard eine Forschungsagenda entwickelt, die unter anderem die Verfolgung des Zuckerabbaus im Tierkörper beinhaltete. Zu dieser Zeit ging man allgemein davon aus, dass die Pflanzen Nahrungsstoffe, vor allem Zucker, aufbauen, während Tiere sie als Nahrung aufnehmen und sie dabei wieder abbauen. Die chemischen Details dieses Abbaus waren allerdings unbekannt, und Bernard hatte sich daran gemacht, diese spezifizierbare Lücke im Wissen zu beseitigen. Im Laufe dieser Experimente stieß er jedoch auf ein Phänomen, das er sich nicht erklären konnte. Er konnte im Blut von Tieren immer noch merkliche Mengen von Zucker identifizieren, denen er über einen längeren Zeitraum Nahrung vorenthalten hatte, die also den zugeführten Zucker längst hätten aufgebraucht haben müssen. Was zunächst wie ein experimenteller Irrtum aussah, erwies sich jedoch als stabiler Befund und legte ihm schließlich die Vermutung nahe, dass Zucker im Körper nicht nur abgebaut, sondern auch synthetisiert werden könnte. Das stellte seine Forschungs-Agenda auf den Kopf, und am Ende der 1840er Jahre hatte er die Leber als das Organ identifiziert, in dem Glykogen synthetisiert und bei Bedarf – also bei fehlender Zufuhr von außen – mobilisiert und abgebaut wurde.² Bahnbrechende Veränderungen in der Konzeptualisierung und experimentellen Untersuchung des tierischen Metabolismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren die Folge dieser Problemumkehr.

Ich möchte noch ein weiteres Beispiel anführen. Es betrifft die Arbeit von Alfred Kühn und seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in den späten 1920er und frühen 1930er Jahren an der damals so genannten physiologischen Entwicklungsgenetik (Rheinberger 2006, Kapitel 6). Die Gruppe hatte sich am Zoologischen Institut der Universität Göttingen daran gemacht, die physiologischen Veränderungen zu studieren, die Mutationen im Flügelmuster der Mehlmotte *Ephesia kühniella* auslösten, aber sie kamen

² Zu den Details vgl. Holmes (1974).

trotz extensiver Versuche damit nicht sehr weit. Eines Tages identifizierte eine Mitarbeiterin eine rotäugige Mutante in den Massenzuchten des Insekts, und die Farbveränderung erwies sich als rezessiv gegenüber dem schwarzäugigen Wildtyp. Das war zumindest ein klarer Unterschied, ein bestimmbares Phänomen, das auch Auswirkungen auf die Pigmentierung anderer Körperteile hatte – wenn auch nicht der Flügel. Zugleich aber deutete sie auf ein Nichtwissen: Was war für den Farbwechsel verantwortlich? So verlaufen für gewöhnlich Forschungsexperimente: Eine überraschende, aber spezifizierbare Differenz, ein reproduzierbares Phänomen tritt in Erscheinung, und zugleich generiert es ein Nichtwissen, eine fehlende Erklärung für die Erscheinung, die sich aber für weitere Experimente als geeignet erweist.

Im vorliegenden Fall wendeten sich die Göttinger Forscher, allen voran Ernst Caspari, Transplantationsexperimenten zu. Sie transplantierten dunkle Wildtyp-Organe in Raupen von Mutanten und umgekehrt: helle Mutanten-Organe in den dunklen Wildtyp. Im Ergebnis zeigte sich, dass transplantierte Organe des Wildtyps dazu führten, dass sich die Augen der Mutanten wieder dunkel färbten. Daraus konnte man schließen, dass der Wildtyp eine diffundierbare Substanz enthielt, die bei der Mutante nicht vorhanden war. Die dreißiger Jahre des vergangenen Jahrhunderts waren die Hoch-Zeiten der frühen Hormonforschung. Dementsprechend war die Vermutung der Göttinger, dass der betreffende Stoff ein Hormon sein könnte. Man musste die Substanz also isolieren und sich der Biochemie zuwenden. Um eine lange Geschichte, die sich über ein Jahrzehnt hinzog, kurz zu machen: Im Verlauf einer langwierigen experimentellen Anstrengung musste die Hormon-Hypothese aufgegeben werden, und die Substanz wurde schließlich als das Vorläufer-Molekül einer Aminosäure identifiziert. Weitere inzwischen gefundene Mutanten ließen vermuten, dass dieses Molekül Teil einer Stoffwechselkette war, die zu dem dunklen Augenpigment führte, und dass die Mutation ein Enzym ausschaltete, das für die Synthese dieser Vorstufe verantwortlich war. Allmählich entwickelte sich das Bild zweier ineinandergreifender Interaktionsketten: Eine Genkaskade, die zu einer Reihe von Enzymen führte, und eine Stoffwechselkaskade, an deren Ende das Pigment stand, dessen Aufbau durch diese Enzymkette vermittelt wurde.

Dieses letzte Beispiel zeigt ein Oszillieren zwischen spezifizierbarem und nicht-antizipierbarem Nichtwissen, das sich als produktive Kraft in einem fortgesetzten Experimentierprozess erweist. Genau aus diesem Grund ist es für uns hier auch interessant. Es verweist darauf, dass die beiden Arten von Nichtwissen, die ich analytisch unterschieden habe, im Grenzfall ineinander übergehen können. Vielleicht ist es am besten, sie als die beiden Extreme eines Kontinuums zu betrachten. Aber alle hier angeführten Beispiele haben gemein, dass Nichtwissen nicht einfach da ist, um beseitigt und durch Wissen ersetzt zu werden. Nichtwissen wird im Experimentierprozess vielmehr hervorgebracht, und zwar in einer Weise, die diesem Prozess immer neue Nahrung bietet. Das kann nun in zweierlei Form geschehen. Im Falle spezifizierten Nichtwissens hilft es, auf einen unbekanntem Aspekt des wissenschaftlichen Gegenstandes zu fokussieren, der lösbar erscheint, ob nun mit den gegebenen experimentellen Mitteln oder mit erst zu schaffenden. Im Falle nicht-antizipierbaren Nichtwissens hat es die Kraft und die Funktion, eine ganze experimentelle Trajektorie neu auszurichten.

Auf dem Weg zu einer Typologie experimentellen Nichtwissens

Aus diesen wenigen Beispielen können wir bereits ersehen, dass die Erzeugung von Forschungsproblemen und die dabei auftretenden Formen des Nichtwissens sich in unterschiedlichen Gestalten zeigen können.

Ich möchte jetzt noch einmal kurz durch die Beispiele gehen und die Aspekte zusammenfassen, die dabei zutage getreten sind. Beginnen wir mit den Beispielen für spezifiziertes oder spezifizierbares Nichtwissen. Es lässt sich feststellen, dass dieser Typus des Nichtwissens vor allem auf der technischen Seite des Experimentierens zu verorten ist, das heißt auf der Seite der Forschungstechnologien. Das erste Beispiel – Ultrazentrifugation – betrifft die Einführung einer neuen Forschungstechnologie, die einen neuen Möglichkeitsraum auf tut. Sie brachte einen bestimmten Aspekt einer breiten Palette von Forschungsobjekten in den Bereich des Messbaren, der sich vorher der Messbarkeit entzog: Sie ermöglichte die Massenbestimmung biologischer Makromoleküle und öffnete damit einen Wissensbereich, der bis dahin verschlossen geblieben war.

Das zweite Beispiel, das Humangenomprojekt, ist zum einen mit dem ersten vergleichbar, denn auch hier haben wir es mit einer neu etablierten

Technologie – der Sanger-DNA-Sequenzierung – zu tun, die eine Unmenge potenzieller Objekte in den Bereich des Spezifizierbaren rückt. Aber zudem erforderte es die schiere Dimension *dieses* Objekts – die DNA des gesamten menschlichen Genoms –, die Sequenzierungsprozedur in eine Größenordnung zu versetzen, die noch keineswegs gegeben war, als das Projekt auf den Weg gebracht wurde. Ein weiterer, vielleicht noch interessanterer Aspekt dieses Beispiels besteht darin, dass es nicht antizipierte Konsequenzen auf der Seite der Gegenstände hervorrief, die das Ziel der Analyse waren. Es senkte die erwartete Anzahl der menschlichen Gene drastisch, und indem es das tat, öffnete es der Forschung ein weites neues Feld, eine *black box* von völlig unbekannter Dimension: Das Feld der Epigenetik.

Dieser letztere Aspekt des Falles leitet über zum zweiten Cluster von Beispielen, denn neben der konzertierten technologischen Aktion zur Lösung eines spezifizierten Problems enthält es auch ein Element, das deziert über die Formen spezifizierten Nichtwissens hinausweist. Diese zweite Gruppe von Beispielen verweist weniger auf die technische als vielmehr auf die epistemische, gegenstandsbezogene Seite des Experimentierens. Das erste Beispiel betrifft Claude Bernards Untersuchungen zum Zuckermetabolismus im Tierkörper. Wir sehen hier eine Eigenheit, die in der Geschichte der Wissenschaften immer wieder anzutreffen ist. Sie lässt sich kurz wie folgt beschreiben: Im Verlauf eines ausgedehnten Untersuchungsprozesses taucht ein unerwartetes Phänomen auf, das mit den die Untersuchung leitenden gängigen Annahmen nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Die erste Reaktion darauf besteht für gewöhnlich darin, es als einen experimentellen Missgriff abzutun oder es einfach außer Acht zu lassen. Wenn es sich aber als widerständig erweist, kann es das Potential haben, den ganzen Untersuchungsprozess neu auszurichten. Genau das passierte hier. Bernard hatte damit begonnen, den Abbau von Zucker im Tierkörper zu untersuchen, und er endete damit die Glykogenese zu erforschen. In späteren Jahren vertraute er seinem Notizbuch an: »Ich bin ein Befürworter von Nichtwissen: das ist meine Philosophie« (Bernard 1954, 50).

Das zweite Beispiel ist das des Zoologen Alfred Kühn und seiner Arbeitsgruppe. Hier können wir beobachten, dass nicht-antizipiertes Nichtwissen eine Forschungstrajektorie in wechselnden Erscheinungsformen begleiten kann. Das Beispiel zeigt besonders deutlich, dass nicht-antizipiertes

Nichtwissen nicht ein episodisches Vorkommnis darstellt, das im Experimentierprozess ab und zu auftritt und ebenso sporadischen Lösungen zugeführt werden muss. Es ist vielmehr überhaupt das Kennzeichen einer erfolgreichen Forschungstrajektorie, die in unerschlossenes Territorium vorstößt.

Wenn wir das alles zusammennehmen, dann sehen wir, dass nicht-antizipiertes Nichtwissen einen entscheidenden Schritt über spezifiziertes Nichtwissen hinausgeht. Nicht vorwegnehmbares Nichtwissen stellt die Experimentierenden nicht nur vor besondere Herausforderungen, sondern zwingt sie, über Neuausrichtungen in ihrer Forschungstrajektorie zu entscheiden; darüber hinaus erweist sich die Erzeugung von Situationen, die dieses Nichtwissen gewahr werden lassen, als die treibende Kraft des experimentellen Unternehmens. Das wissenschaftliche Denken lässt sich dadurch charakterisieren, dass es ein Werkzeug erfunden hat – das Experiment –, das solche epistemologischen Konversionen erzwingt. Es ist ein wirksames Gegengift gegen die gefährlichste Form des Nichtwissens: nämlich die Fehlbarkeit des eigenen aktuellen Wissens zu ignorieren.

Literatur

- Bernard, Claude. 1954. *Philosophie. Manuscrit inédit*. Paris: Editions Hatier-Boivin.
- Hilgartner, Stephen. 2017. *Reordering life. Knowledge and control in the Genomics Revolution*. Cambridge: MIT.
- Holmes, Frederic L. 1974. *Claude Bernard and Animal Chemistry*. Cambridge: Harvard University.
- Kevles, Daniel und Leroy Hood, Hrsg. 1992. *The code of codes. Scientific and social issues in the Human Genome Project*. Cambridge: Harvard University.
- Merton, Robert K. 1957. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Merton, Robert K. 1971. »The precarious foundations of detachment in sociology.« In *The phenomenon of sociology*, herausgegeben von Edward A. Tiryakian, 188–199. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Merton, Robert K. 1987. »Three fragments from a sociologist's notebook. Establishing the phenomenon, specified ignorance, and strategic research materials.« *Annual Review of Sociology* 13: 1–28.

- Proctor, Robert N. und Londa Schiebinger, Hrsg. 2008. *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*. Stanford: Stanford University.
- Rheinberger, Hans-Jörg. 2006. *Epistemologie des Konkreten. Studien zur Geschichte der modernen Biologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rheinberger, Hans-Jörg. 2019. *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*. Göttingen: Wallstein.
- Sanger, Frederick, Steve Nicklen und Alan R. Coulson. 1977. »DNA sequencing with chain terminating inhibitors.« *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 74 (12): 5463–5467.
- Smithson, Michael. 1985. »Toward a social theory of ignorance.« *Journal for the Theory of Social Behaviour* 15 (2): 151–172.
- Wehling, Peter. 2001. »Jenseits des Wissens? Wissenschaftliches Nichtwissen aus soziologischer Perspektive.« *Zeitschrift für Soziologie* 30 (6): 465–484.

Gerechtigkeit in den Wissenschaften?

Straucheln in der Forschungsethik

Cordula Brand

Bei einem meiner Seminare zum Thema Forschungsethik brachten mich einige Doktorandinnen aus dem Globalen Süden ins Straucheln. Mir wurde vorgehalten, dass ich aufgrund meiner Seminarinhalte dazu beitrage die über Jahrhunderte von westlichen Philosophen (hier ist das generische Maskulinum korrekt) praktizierte Vormachtstellung des westlichen, abendländischen Denkens unreflektiert zu stützen. Damit trüge ich dazu bei, manifestierte Ungerechtigkeiten nicht etwa auszugleichen, sondern geradezu zu zementieren.

Dieser Vorwurf lässt mir seitdem keine Ruhe. Schließlich ist es Teil meines Selbstverständnisses als Philosophin, gerade durch die Vermittlung ethischer Kompetenzen an Forscher*innen dazu beizutragen, Ungerechtigkeiten möglichst aus dem Weg zu schaffen. In diesem speziellen Fall war ich, trotz langjähriger Erfahrung und gut erprobtem Lehrkonzept plötzlich sehr hilflos und dazu noch unzufrieden damit, wie ich mit dieser Situation umgegangen bin. Sowohl meine Versuche spontan auf nicht-westlich geprägte moralische Konzepte einzugehen als auch eine Diskussion über (epistemische) Ungerechtigkeiten im Forschungskontext anzuregen scheiterten. Schließlich blieb mir nichts anderes übrig, als mich auf die Seminarstruktur zurückzubedenken und mit ›Dienst nach Vorschrift‹ weiterzumachen – ein nicht sehr befriedigender Ausweg.

Überlegen möchte ich also im Folgenden, wie ich die Situation anders hätte bewältigen können, um für die zukünftige Diskussionen dieser Art besser vorbereitet zu sein. Dazu gilt es, über mindestens drei Fragen nachzudenken, die weder neu noch einfach zu beantworten sind. Wenn man groß denkt, dann handelt es sich um die zentralen Fragen der Philosophie, mit Kant gesprochen: »Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?« (KrV, B 833). Etwas weniger hoch aufgehängt, aber immer noch groß genug wäre zu fragen: Wie sollten wir Wissenschaft betreiben? Welche Normen und Werte halten wir im akademischen Diskurs für unhintergebar? Auf welche Form der Verständigung können wir hoffen?

Diese drei Fragen werde ich im Folgenden selbstverständlich nicht vollständig beantworten können, aber zumindest einige Gedanken hierzu möchte ich vorstellen und mit einer Hoffnung enden, die schließlich auf die Methodik setzt.

Dabei geht es mir hier vornehmlich um den wissenschaftlichen Diskurs. Mir ist bewusst, dass dieser Diskurs innerhalb gesellschaftlicher und politischer Rahmenbedingungen stattfindet. Diese Rahmenbedingungen gilt es selbstverständlich zu hinterfragen, was auch wiederum – auch aber eben nicht nur bzw. nicht allein – Aufgabe der Wissenschaften ist. Mir geht es in diesem Text jedoch nicht um das große Ganze, sondern erstmal »nur« um den internen wissenschaftlichen Diskurs.

Wie sollten wir Wissenschaft betreiben?

Das klassische Verständnis des wissenschaftlichen Ethos in Form der sogenannten Mertonschen Normen (Merton 1974, auch bekannt unter der Abkürzung CUDOS (*Communalism, Universalism, Disinterestedness, Organised Skepticism*, vgl. Ziman 2000), steht heute immer mehr in der Kritik (Macfarlane und Cheng 2008). Gehen wir die einzelnen Punkte kurz durch, um die offenen Fragen zumindest ansatzweise zusammenzustellen.

»Kommunalismus« konstatiert, dass wissenschaftliche Erkenntnis ein allgemeines Gut ist, das der gesamten wissenschaftlichen Community gehört, da es sich immer um die Ergebnisse einer letztlich kollaborativen Tätigkeit handelt. Die einzelnen Wissenschaftler*innen können daher nur ein gewisses Maß der Anerkennung oder des Renommées für sich selbst einfordern, nicht aber eine Form des Besitzes wie er bei privatwirtschaftlichen Gütern möglich ist (Merton 1974, 273). Hieraus ergibt sich z. B. die Pflicht zur Veröffentlichung von Forschungsergebnissen. Kritisch hinterfragen lassen sich mindestens zwei Punkte aus zwei Blickrichtungen. Erstens wird wissenschaftliche Erkenntnis auch in Kontexten erzielt, die gerade nicht darauf ausgelegt sind, diese der wissenschaftlichen Gemeinschaft zur Verfügung zu stellen. Dies gilt für Forschungsprojekte im privatwirtschaftlichen Rahmen (z. B. Pharmaindustrie), aber auch für bestimmte Bereiche öffentlicher Auftragsforschung (z. B. militärische Forschung). Zweitens ist kritisch anzufragen, ob das allgemeine Gut der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht nur den Wissenschaftler*innen gehört, sondern der gesamten Bevölkerung. Denn schließlich wird, zumindest in Deutschland, ein Großteil

der Forschung durch die öffentliche Hand und damit aus Steuereinnahmen finanziert. Öffentlich debattiert wurden diese Besitzverhältnisse z. B. im Rahmen des Patentschutzes der Covid-19 Impfstoffe.

›Universalismus‹ fordert die Unabhängigkeit des Zugangs zur wissenschaftlichen Gemeinschaft sowie der Beurteilung von Forschungsergebnissen von Herkunft, Geschlecht, Religion etc. der Wissenschaftler*innen. Die Gültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis soll allein auf Basis wissenschaftlicher Gütekriterien (Objektivität, Reliabilität, Validität, etc.) erfolgen und darf nicht von persönlichen Eigenschaften von Forscher*innen abhängig sein. Ein offensichtlicher Kritikpunkt liegt hier auf der Hand: Das wissenschaftliche System selbst generiert immer noch Barrieren des Zugangs, die es sowohl Frauen, Personen mit finanziell prekärem Hintergrund, Menschen mit physischen oder psychischen Einschränkungen, Angehörigen gesellschaftlicher Minderheiten als auch Wissenschaftler*innen ganzer Regionen – vornehmlich im Globalen Süden – erheblich erschwert, Teil der wissenschaftlichen Gemeinschaft zu werden. Ein weiterer Kritikpunkt ergibt sich aus der im Universalismus enthaltenen Forderung nach Kontextlosigkeit bzw. perspektivischer Unabhängigkeit. Feminismus, Poststrukturalismus und Postkolonialismus weisen auf die verschiedensten Formen von Kontextualität und Perspektivität hin, der die ›klassischen‹ Wissenschaften (Natur- wie Geistes- und Sozialwissenschaften) bis dato unterliegen. Die Bemühungen, einen vereinfachenden Positivismus der wissenschaftlichen Erkenntnis durch eine reflektiertes Wissenschaftsverständnis zu ersetzen, stoßen dabei auf erheblichen Widerstand, was auch mit dem folgenden Punkt zusammenhängt.

›Interessenlosigkeit‹ spricht die Motivation von Wissenschaftler*innen an. Sie sollen von Uneigennützigkeit geleitet sein und nicht im finanziellen Eigeninteresse handeln oder von einer starken emotionalen Gebundenheit an bestimmte Themen oder Positionen geleitet sein (Merton 1974, 275 ff.). Dieser Punkt wird in der wissenschaftlichen Gemeinschaft sehr kontrovers betrachtet (Macfarlane und Cheng 2008). Zunächst sind alle Wissenschaftler*innen daran interessiert, den eigenen sowie den Lebensunterhalt der Familie sicherzustellen. Prekäre finanzielle Anstellungsverhältnisse mögen zwar für eine gewisse Zeit hinter dem hehren Ziel des Strebens nach Erkenntnis zurückstehen, aber eine Dauerlösung kann und darf dies nicht sein, da so ausbeuterische Strukturen im wissenschaftlichen System nicht

nur aufrechterhalten, sondern gestärkt werden. Das zumindest in Deutschland vorherrschende Finanzierungsprinzip der Drittmittelprojekte trägt zudem dazu bei, dass das eigene wie das institutionelle Forschungsinteresse gelenkt wird durch die Themen, die Geld einbringen. Gerade in neuerster Zeit wird vor dem Hintergrund des Klimawandels zudem besonders kritisch diskutiert, ob Wissenschaftler*innen geradezu moralisch verpflichtet sind, persönlich Stellung zu beziehen und sich als Aktivist*innen auch politisch zu betätigen oder ob sie gerade als Wissenschaftler*innen darauf achten müssen, ihre moralischen Überzeugungen und ihre forschende Tätigkeit sorgfältig zu trennen (Müller und Wiesing 2022). Die Debatte um die Wertneutralität der Wissenschaft (vgl. Weber 1988 und z. B. Putnam 2004) und die Rolle der Reflektion der eigenen Interessen und Wertvorstellungen steht damit wieder im Fokus der akademischen Gemeinschaft.

Der »organisierte Skeptizismus«, das immanente ständige Hinterfragen von Methoden und Forschungsergebnissen bietet den Rahmen, auch die Forschungskontexte sowie die in Forschungsansätzen, Forschungsstrukturen und Begrifflichkeiten enthaltenen Wertvorstellungen kritisch zu reflektieren. Diese Form der Auseinandersetzung mit den Grundbedingungen der Wissen-generierenden Systeme ist allerdings bislang immer noch viel zu wenig etabliert und wird von den einzelnen Fachwissenschaften, unabhängig davon, ob es sich um Geistes-, Natur-, oder Gesellschaftswissenschaften handelt, nicht systematisch gepflegt. Genau dies zu ändern ist eine Aufgabe einer Ethik in den Wissenschaften (Ammicht Quinn und Potthast 2015), die den Diskurs über Grundverständnisse, Normen und Werte innerhalb der Wissenschaften und gemeinsam mit den beteiligten Wissenschaftler*innen fördert. Dabei muss sich eine Ethik in den Wissenschaften aber auch mit den wiederum eigenen Grundannahmen und Methoden auseinandersetzen, also eine Wissenschaftstheorie der Ethik in den Wissenschaften betreiben. Die folgende Fragestellung ist Teil eines solchen Unterfangens.

*Welche Normen und Werte
sind im wissenschaftlichen Diskurs unhintergebar?*

Zunächst einmal gelten für alle Wissenschaftler*innen die etablierten normativen Standards der guten wissenschaftlichen Praxis (Deutsche For-

schungsgemeinschaft 2022), die die Verantwortungsbereiche von Wissenschaftler*innen festlegen und auf wissenschaftliche Gütekriterien verweisen. Innerhalb solcher Leitlinien wird allerdings nicht festgehalten, welche Normen und Werte genau die Auseinandersetzung mit ethischen Problemen im Rahmen der eigenen Forschung oder innerhalb des Systems Wissenschaft leiten sollten. Die oben im Zusammenhang mit der CUDOS-Liste angesprochenen Fragen lassen sich eben gerade nicht mit Blick auf Kodizes guter Wissenschaftlicher Praxis diskutieren. Sie liegen quer zu den z. B. in den DFG-Leitlinien (2022) angesprochen Themen (methodologische Sorgfalt, Redlichkeit bei Veröffentlichungen, Befolgen rechtlicher Vorgaben, Führungsverantwortung, etc.). Wem das im wissenschaftlichen Betrieb erzeugte Wissen gehören soll, wer an wissenschaftlicher Forschung wie beteiligt sein soll, welche Formen von Wissen wir als Wissen im akademischen Rahmen anerkennen sollen und inwiefern und inwieweit sich Wissenschaftler*innen einmischen sollen, sind ethische Fragen, die über Leitlinien guter wissenschaftlicher Praxis in zweierlei Hinsicht hinausgehen. Erstens verlangen unterschiedliche Antworten auf z. B. die Frage, wer an Forschung beteiligt sein darf (und sollte) verschiedene Konzepte methodologischer Sorgfalt (vgl. Novotny et al. 2003 oder Funtowicz und Ravetz 1991). Zweitens handelt es sich um Fragen, die nicht nur innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft, sondern in einem breiteren gesellschaftlichen und politischen Kontext diskutiert werden müssen. Die Frage nach Normen und Werten, die für diese ethischen Fragen unhintergebar sind, stellt sich also zusätzlich zu den eher eng gesetzten Leitlinien guter wissenschaftlicher Praxis und wird gleichzeitig Auswirkungen auf diese Leitlinien haben.

Betrachtet man die Sache aus einer metaethischen Perspektive, so gilt es zunächst auf die Unterscheidung zwischen Ethik und Moral hinzuweisen. Dabei folge ich der Lesart, dass ›Moral‹ sich auf gelebte Werte und Normen bezieht, während ›Ethik‹ die Theorie der Moral bezeichnet (Ricken 2012, 17 f.). Diese Unterscheidung ist wichtig, da sie zulässt, dass es durchaus verschiedene Moralen geben kann, die in unterschiedlichen Gesellschaften und historischen Kontexten jeweils anders konnotiert sein können und sich aus unterschiedlichen Quellen speisen (z. B. Gewohnheiten, Autoritäten, etc.). Die Ethik als Theorie der Moral hingegen rekurriert

auf rationale Analysen moralischer Begebenheiten und bedarf gut begründeter Argumente und transparenter Abwägungsprozesse in problematischen Situationen. Zentral in diesem Kontext ist, die Perspektiven, Interessen und Wertvorstellungen aller Beteiligten zu berücksichtigen, ein Unterfangen, das letztlich dann gut gelingen kann, wenn die Beteiligten auch tatsächlich beteiligt werden. Nur so können alle relevanten »Moralen« Eingang in die ethische Reflexion finden. Und dies wiederum erleichtert es, die mit der lebensweltlichen Moral verbundenen ethischen Prinzipien (tugendethische wie pflichtenethische) transparent und in Konfliktfällen abwägbar zu machen.

Als ein unhintergebares ethisches Leitprinzip für solche konkrete Abwägungsprozesse haben Thomas Potthast und ich an anderer Stelle (Brand und Potthast 2021) das der Nachhaltigen Entwicklung zugrunde liegende Motiv der intra- und intergenerationalen Gerechtigkeit vorgeschlagen. Das Prinzip der Gerechtigkeit hat den Vorteil, in globalen Kontexten für eine gemeinsame Diskussionsbasis zu sorgen, da es ein Kernbestandteil sowohl tugend- als auch pflichtenethischer Theorien ist, individual wie sozial-ethisch eine Rolle spielt und auch in nicht westlich geprägten ethischen Diskursen und religiösen Weltbildern anschlussfähig ist. Die Spezifizierung der intra- und intergenerationalen Gerechtigkeit nimmt zusätzlich die Bedürfnisse der ärmsten Bevölkerungsgruppen sowie die der künftigen Generationen in den Blick (vgl. hierzu den Brundtland Report, WCED 1987).

Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung und forschungsethische Fragen ergibt sich aus einer Fokussierung auf dieses Gerechtigkeitskonzept (das selbstverständlich je nach Kontext differenziert und ausbuchstabiert werden muss) eine Stärkung der Ideale, die auch dem CUDOS-Katalog zugrunde liegen. Der Besitz von Wissen muss damit, um gerecht geteilt zu werden, der gesamten Weltgemeinschaft zustehen und vor allem den ärmsten bzw. benachteiligten Mitgliedern der Gemeinschaft zugänglich gemacht werden. Gerechtigkeit muss hergestellt werden beim Zugang zu wissenschaftlichen Systemen generell, aber auch innerhalb seiner Strukturen, wie z. B. dem System des Peer-Review und anderer Gutachter*innen-Tätigkeiten, und zwar wieder weltweit und mit besonderem Fokus auf die benachteiligten Gruppen. Interessen müssen reflektiert und Perspektiven transparent gemacht werden, auch und gerade unter Beteiligung der jeweils betroffenen Gemeinschaften. Allgemein gesprochen heißt dies, dass die

wissenschaftliche Gemeinschaft ihrer globalen gesellschaftlichen Verantwortung nachkommen muss.

Welche Methoden der Verständigung sollen wir pflegen?

Was bedeutet das nun für meine eingangs geschilderte diskursive Herausforderung? Es bedeutet, dass ich Transparenz herstellen muss, sowohl hinsichtlich meiner von Denktraditionen des Globalen Nordens geprägten akademischen Ausbildung als auch der Tatsache, dass der philosophische Diskurs sich zwar langsam anderen Denktraditionen (wie z. B. die Konzepte des Ubuntu oder des BuenVivir) öffnet, hier aber noch ein weiter Weg der internationalen Verständigung vor uns liegt. Es bedeutet auch, diesen Weg der Verständigung mitzugestalten, institutionell wie methodologisch. Institutionell gilt es, daran mitzuarbeiten Beteiligungshürden immer weiter abzubauen. In methodologischer Hinsicht muss der Fokus auf der Gestaltung eines reflektierten partizipativen Diskurses liegen, in dem Standpunkte, Interessen und Werte tatsächlich transparent gemacht werden können. Die bereits in verschiedenen Formen vorliegenden Modelle ethischer Urteilsbildung (Ranisch et al. 2016), in Kombination mit weiteren analytischen Hilfsmitteln (z. B. ethische Matrizen, vgl. Mepham 2000), bieten einen guten Ansatzpunkt, müssen selbst aber auch weiterhin kritisch hinterfragt und dadurch weiterentwickelt werden, ganz im Sinne eines organisierten Skeptizismus.

Am Ende bleibt: ein Fokus auf ›die Methode‹ ist kein Befreiungsschlag, sondern ein guter Weg einen Diskurs anzugehen, der auf Augenhöhe alle beteiligten Perspektiven integriert und damit die Voraussetzung schafft, dass wir voneinander und miteinander lernen und Wissenschaft gemeinsam gestalten können. Ein solcher Diskurs ist auch die Voraussetzung dafür, ganz verschiedene Methoden der Erkenntnis kritisch weiterzuentwickeln, miteinander zu kombinieren und das methodologische Repertoire ständig zu erweitern, so dass Wissenschaft in einer offenen Gemeinschaft im Sinne der Gerechtigkeit betrieben werden kann.

Literatur

- Brand, Cordula und Thomas Potthast. 2021. »The Mission before the Mission: Toward an Ethics of Ethics Centers.« *Teaching Ethics* 21 (2): 161–174. <https://doi.org/10.5840/tej2022314104>.
- Deutsche Forschungsgemeinschaft. 2022. *Guidelines for safeguarding good Research practice. Code of Conduct*. <https://doi.org/10.5281/ZE-NODO.6472827>.
- Funtowicz, Silvio, and Jerome Ravetz. 1991. »A new scientific methodology for global environmental issues.« In *Ecological Economics. The science and management of sustainability*, herausgegeben von Robert Costanza, 137–152. New York: Columbia University.
- Kant, Immanuel. 1968. *Kritik der reinen Vernunft*. Werke 3. Akademie-Textausgabe. Berlin: De Gruyter. (1787)
- Macfarlane, Bruce, and Ming Cheng, Ming. 2008. »Communism, universalism and disinterestedness. Re-examining contemporary support among academics for Merton's Scientific Norms.« *Journal of Academic Ethics* 6 (1): 67–78. <https://doi.org/10.1007/s10805-008-9055-y>.
- Mephram, Ben. 2000. »A framework for the ethical analysis of novel/foods. The ethical matrix.« *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 12 (2): 165–176.
- Merton, Robert King. 1974. *The sociology of science. Theoretical and empirical investigations*. Chicago: University of Chicago.
- Müller, Franziska und Urban Wiesing. 2022. »Die Protestbewegung Scientist Rebellion blockiert Parlamentsgebäude oder klebt sich auf Straßen fest,... um vor der Klimakatastrophe zu warnen. Sollten Wissenschaftler zu solchen Mitteln greifen, um gehört zu werden?« *DIE ZEIT*, 08. August 2022. <https://www.zeit.de/2022/33/klimawandel-wissenschaft-aktivismus-politik>.
- Novotny, Helga, Peter Scott und Michael Gibbons. 2003. »Mode 2« revisited«. *Minerva* 41 (3): 179–194.
- Putnam, Hilary. 2004. *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge: Harvard University.
- Ranisch, Robert, Christiane Burmeister, Cordula Brand, und Uta Müller. 2016. »Ethische Entscheidungsfindung in der beruflichen Praxis. Didaktische Herausforderungen im Spannungsfeld von Erfahrungswissen und Theorie am Beispiel des Weiterbildungsangebotes ›Ethik in

- Organisationen.« In *Empirische Forschung in der Philosophie- und Ethikdidaktik*, herausgegeben von Julia Dietrich, Cordula Brand und Johannes Rohbeck, 237–257. Dresden: Thelem.
- Ricken, Friedo. 2012. *Allgemeine Ethik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- WCED. 1987. *Our Common Future*. Oxford: Oxford University.
- Weber, Max. 1988. »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis.« In *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, herausgegeben von Max Weber, 146–214. Tübingen: Mohr Siebeck. (1904)
- Ziman, John. 2000. *Real science. What it is, and what it means*. Cambridge: Cambridge University.

Zur gesellschaftlichen Relevanz biomedizinischer Forschung

Robert Meunier¹

Einleitung

Das Argument | Wenn nach der gesellschaftlichen Relevanz von wissenschaftlicher Forschung gefragt wird, stehen in der Regel Kriterien zur Feststellung und Bewertung von Relevanz im Vordergrund (Hamann, Kaldeyew und Schubert 2019). Relevanz wird dann als relativ zu einem bestimmten, gegebenen Kontext aufgefasst. Dieser Aufsatz beleuchtet die historische Dimension gesellschaftlicher Relevanz: Die Zuschreibung von Relevanz bezieht sich immer auf bestimmte Ziele. Diese wiederum hängen von den materiellen Gegebenheiten und vorherrschenden Werten ab. Materielle Strukturen und Werte sind gleichermaßen, wie alle Aspekte einer Kultur, durch ihre Historizität gekennzeichnet. Das heißt, sie sind das Resultat eines kontingenten, historischen Prozesses und ihre synchrone Wirkungsweise ist durch diesen diachronen Prozess geprägt. Der Punkt ist nun, dass die modernen Wissenschaften seit ihrer Entstehung immer schon in diesen Prozess eingeschrieben sind. Die Strukturen und Werte auf deren Grundlage die gesellschaftliche Relevanz von Forschung verhandelt wird, sind in grundlegender Weise von wissenschaftlichen Kategorien mitbestimmt. Durch ihre vorhergehende Arbeit sind einzelne Wissenschaftszweige also maßgeblich daran beteiligt den Kontext erst zu erzeugen, in dem ihre weitere Forschung dann relevant sein kann.

Daraus folgt, dass Forschung häufig in Bezug auf spezifische, kurzfristige Ziele als relevant bewertet wird, weil ihre angestrebten Resultate in die bestehenden Strukturen passen und den verbreiteten Werten entsprechen, was sich darauf zurückführen lässt, dass die Forschung in einer Tradition

¹ Die Arbeit an diesem Beitrag wurde gefördert durch die DFG im Rahmen des Exzellenzclusters EXC 2167 Präzisionsmedizin für Chronische Entzündungserkrankungen (PMI) – Projektnr. 390884018. Zudem war ich visiting postdoctoral fellow in der Max-Planck-Forschungsgruppe »Praktiken der Validierung in der biomedizinischen Forschung« am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin.

steht, die diesen Kontext in wichtigen Hinsichten geprägt hat. Dieser Prozess der Selbstbestätigung einzelner Forschungszeige hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Relevanz kann zu einer Fehlbewertung der gesellschaftlichen Relevanz dieser und alternativer Forschungszeige hinsichtlich weiter oder langfristiger gefasster Ziele führen.² Darin besteht die forschungspolitische Bedeutung des Arguments. Im Folgenden werde ich zunächst kurz den Begriff der gesellschaftlichen Relevanz von Forschung einführen, um dann die wechselseitige historische Bedingtheit von Forschung und ihren gesellschaftlichen Kontexten und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu skizzieren. Der Zusammenhang wird am Beispiel der biomedizinischen Forschung verdeutlicht.

Gesellschaftliche Relevanz von Forschung | Wissenschaftliche Forschung ist mehr oder weniger relevant in Bezug auf bestimmte Ziele. Diese Ziele können innerhalb einer Gemeinschaft von Forschenden ausgehandelt werden oder in einem breiteren gesellschaftlichen Kontext. Hier soll es in erster Linie um die gesellschaftliche Bewertung der Relevanz von Forschung gehen.³ In diesen Debatten spielen epistemische Werte, etwa die Erklärungskraft von Theorien, eine untergeordnete Rolle, während nicht-epistemische Werte wie Gerechtigkeit, Gesundheit, wirtschaftliches Wachstum oder Nachhaltigkeit und von diesen abgeleitete, spezifische Ziele betont werden.⁴

Mit der biomedizinischen Forschung ist eine anwendungsorientierte Wissenschaft in den Blick genommen.⁵ Es ist hilfreich verschiedene Funktionen zu unterscheiden, die wissenschaftliches Wissen in Anwendungskontexten spielen kann. Jahn (2021) schlägt folgende Wissensformen vor, die mit entsprechenden Diskursebenen assoziiert sind: a) Orientierungswissen, das für den normativen Diskurs relevant ist, in dem die Werte in Bezug auf einen bestimmten Bereich der gesellschaftlichen Ordnung ausgehandelt wird; b) Handlungswissen (bei Jahn »Transformationswissen«),

² Der Begriff der Selbstbestätigung ist von Hacking (1992) übernommen, wird hier jedoch in einem erweiterten Sinn verwendet.

³ Huber (2020) legt in ihrer umfangreichen Studie zur Relevanz wissenschaftlicher Forschung den Schwerpunkt auf die binnenwissenschaftliche Bewertung von Relevanz im Sinne des Erkenntniswerts.

⁴ Zu dieser Unterscheidung von Werten, siehe z. B. Douglas (2014).

⁵ Zu Wissenschaft in Anwendungskontexten, siehe Carrier und Nordmann (2011).

also entscheidungsrelevantes Wissen oder Wissen um technische oder andere Interventionen, das für den Handlungsvollzug relevant ist; c) Systemwissen, das für das Verständnis der sozialen und natürlichen Systeme, auf die sich die Werte und Handlungen beziehen, relevant ist. Forschung kann zu jedem dieser Bereiche beitragen und dadurch relevant werden. Relevanz wird also immer relativ zu einem bestimmten Handlungskontext oder Bezugssystem adressiert, wie Huber (2020) hervorhebt. Huber unterscheidet auch drei Phasen der Forschung bezüglich derer Relevanz thematisiert werden kann: Konzeption, Durchführung und Anwendung. Im Folgenden diskutiere ich zusätzlich eine der Forschung vorhergehende Phase der gesellschaftlichen Identifikation von Problemen, während ich die Durchführung nicht gesondert behandle.

*Das Wechselspiel von Forschung und den Kontexten,
in denen sie relevant sein kann*

Drei-Phasen Modell anwendungsorientierter Forschung | Im Folgenden möchte ich darlegen, dass die Art und Weise, wie Forschung in einem gegebenen Kontext relevant sein kann, häufig von vorhergehenden Forschungsergebnissen und ihrer Anwendung abhängt, da diese den entsprechenden Kontext, in dem Relevanz bewertet wird, mitgeprägt haben. Um diesen Aspekt zu thematisieren, ist es hilfreich von einem einfachen Drei-Phasen-Modell des Prozesses anwendungsorientierter Forschung auszugehen:

1. Phase der gesellschaftlichen Identifikation von Problemen. Zu jedem Zeitpunkt, an dem ein Forschungsprojekt konzipiert und durchgeführt wird, befindet sich eine Gesellschaft (oder bestimmte Teilbereiche), für welche die entsprechende Forschung überhaupt relevant sein kann, in einem bestimmten Zustand. So ist eine Gesellschaft etwa durch bestimmte demographische Tatsachen gekennzeichnet, z. B. jene, die unter dem Schlagwort der »alternden Gesellschaft« verhandelt werden. In diesem Kontext kann ein bestimmter Aspekt thematisch, und ein Problem identifiziert werden, was in der Regel ein Interesse an Veränderung oder Verbesserung bestimmter Aspekte der bestehenden Situation impliziert. Die Zunahme von bestimmten altersbedingten Krankheiten in einer alternden Gesellschaft wäre ein Beispiel.

Der Befund eines Problems und des damit einhergehenden Bedarfs an relevantem Orientierungs-, Handlungs-, oder Systemwissen wird im gesellschaftlichen Diskurs ausgehandelt. Forschende verschiedener Disziplinen nehmen an diesem Diskurs teil, aber nur als eine Gruppe unter vielen. An der Debatte um die Folgen einer alternden Bevölkerung sind beispielsweise unter anderem Entscheidungsträger*innen des Gesundheitssystems, Vertreter*innen der Gesundheitsindustrie, Patient*innenverbände und Medienschaffende mitbeteiligt. Der Diskurs über die Konsequenzen einer alternden Gesellschaft für das Gesundheitswesen in westlichen Nationen entsteht natürlich allmählich in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts und dauert bis heute fort. Aber aus der Perspektive eines einzelnen Forschungsprojektes, das in diese Periode fällt und sich in diesem Kontext positioniert, kann der Problem-identifizierende Diskurs jeweils als vorangegangene Phase angesehen werden.

2. *Phase der Spezifizierung von Forschungsfragen.* Wenn ein Forschungsprojekt konzipiert wird, muss ein derart identifiziertes Problem in eine konkrete Fragestellung beziehungsweise Zielvorstellung transformiert werden. Der Rahmen für diese Spezifizierung wird durch forschungspolitische Vorgaben, thematische Förderprogramme und die Ausrichtung von Institutionen vorgegeben. In diesen Prozessen sind Wissenschaftler*innen jedoch durch Entscheidungsträgerschaft oder Beratung in ausgeprägterem Maße beteiligt. Die Planung konkreter Projekte obliegt dann den jeweiligen Forschenden, denn dieser Prozess erfordert detaillierte Kenntnis des Stands des Wissens und der Forschungsmethoden in dem entsprechenden Forschungsfeld. So könnte etwa ein Projekt in Angriff genommen werden, das darauf abzielt, eine neue Therapie für eine bestimmte, weit verbreitete, altersbedingte Krankheit zu entwickeln.

Bestimmte Gruppen von Forschenden werden allerdings nur Ziele im Rahmen des identifizierten Problems anvisieren, die im Spektrum ihrer Expertise liegen. Diese hängt von dem Wissensstand in ihrem Feld und dem Arsenal der von ihnen beherrschten oder für sie verfügbaren Methoden ab. Es ist demnach in der Regel nicht so, dass zunächst die Zielvorstellung spezifiziert wird, um dem auf gesellschaftlicher Ebene artikulierten Problem möglichst gerecht zu werden und dann eine Methode gewählt oder entwickelt wird, die es ermöglicht dieses Ziel zu erreichen. Vielmehr fließt die Berücksichtigung der vorhandenen Forschungsinfrastrukturen und

etablierten Methoden in die Spezifizierung der Zielvorstellung ein. Die Strukturen und Methoden ermöglichen es, ein Ziel zu erreichen, schränken aber das Spektrum des Erreichbaren naturgemäß auch ein. So kann beispielsweise eine Studie, die auf einer Kohorte von Patient*innen beruht, die bereits klinische Symptome aufweisen, nicht klären, welche Auswirkungen Interventionen im prä-klinischen Stadium haben. Unter Berücksichtigung des bereits bestehenden Wissens über den Gegenstand (z. B. über die entsprechende Krankheit, pathophysiologische Mechanismen, in präklinischen Studien ermittelte potenzielle Therapien etc.) und die Methoden (etwa verschiedene Studiendesigns, pharmakokinetische Tests oder molekularbiologische Analyseverfahren) wird ein Forschungsansatz (*approach*) entwickelt, indem Fragestellung und Methoden einander angeglichen werden (Meunier 2022).

Die Spezifizierung der Fragestellung ist also von dem Wissen darum geprägt, was überhaupt ein mögliches Resultat eines Forschungsprozesses sein kann. Akteure in verschiedenen Disziplinen oder Forschungsbereichen haben konkrete Vorstellungen davon, welche Typen von Resultaten sie generieren können, in verschiedenen biomedizinischen Forschungszweigen, etwa bezüglich der Inzidenz von Krankheiten, möglicher Ursachen oder pathophysiologischer Prozesse, diagnostischer und prognostischer Biomarker, pharmazeutischer oder anderer Therapien etc. Diese Typen von Resultaten können in Bezug zu den möglichen, oben genannten Funktionen des Wissens betrachtet werden. Pathophysiologische Prozesse gehören zum Systemwissen, während Inzidenzen als Entscheidungsgrundlage oder Therapien als technische Lösungen zum Handlungswissen gehören.

3. *Phase der Anwendung von Resultaten.* Wenn ein Forschungsprozess nun ein Resultat hervorbringt, so muss dieses in die Praxis übertragen werden. Je nach Typ von Resultat, beziehungsweise anvisierter Funktion, kann die Umsetzung mehr oder weniger direkt sein. In jedem Fall kann die Anwendung eines Resultats auch von der antizipierten Anwendung abweichen. Prinzipiell gilt aber, dass die Möglichkeit der Übersetzung in die Anwendung davon abhängt, dass es Strukturen gibt die Forschungsergebnisse aufgreifen und transformieren können. Damit eine therapeutische Intervention in ein Produkt transformiert werden kann, müssen etwa bestimmte Industrien gegeben sein; um einen molekularen Biomarker in die klinische

Diagnostik zu überführen, müssen bestimmte molekularbiologische Apparate in den Kliniken installiert sein; und um eine epidemiologische Information zu berücksichtigen müssen bestimmte, darauf ausgerichtete Entscheidungsprozesse etabliert sein.

Wie Wissenschaft die Kontexte prägt, in denen sie relevant sein kann | Auf der Grundlage dieses stark vereinfachenden Modells anwendungsorientierter Forschungsprozesse kann nun die Kernfrage dieses Aufsatzes adressiert werden: In welcher Hinsicht ist die Forschung an der Konstituierung der Kontexte beteiligt, in denen sie überhaupt relevant sein kann? Die Frage kann beantwortet werden, indem Rückkopplungseffekte in den bisher als linear charakterisierten Prozess eingezeichnet werden.

Für die erste Phase der gesellschaftliche Identifikation des Problems lässt sich beispielsweise feststellen, dass der gesellschaftliche Diskurs häufig schon auf durch bestimmte Wissenschaften eingeführte Entitäten Bezug nimmt und auf wissenschaftliche Information über diese Entitäten rekurriert. Das *Framing* des Problems ist also schon durch vorhergehende wissenschaftliche Entwicklungen mitbestimmt.⁶ In dem Diskurs um die Zunahme altersbedingter Krankheiten gehen beispielsweise neben Begriffen und Resultaten der demographischen Forschung auch bestimmte biomedizinisch geprägte Krankheitsbegriffe ein.

Wie bereits erläutert, gilt für die zweite Phase der Spezifizierung von Forschungsfragen, dass dieser Prozess durch die bereits in einer Forschungstradition etablierten Forschungsansätze eingegrenzt ist.⁷ Die für eine bestimmte Gruppe von Forschenden realisierbaren Methoden und Typen von Resultaten prägen die Vorstellungen über konkrete Forschungsziele. Insofern Forschende maßgeblich an dem gesellschaftlichen Diskurs beteiligt sind, in dem das übergeordnete Problem artikuliert wird (Phase 1), wird letzteres häufig bereits in diesem Sinne eingegrenzt. Die Eingrenzung geschieht im Rahmen dessen, was Forschende, die in Bezug auf den jeweiligen Kontext Autorität genießen, innerhalb ihrer Tradition als machbar ansehen.

⁶ Zu *Framing* in öffentlichen, wissenschaftsbezogenen Diskursen, siehe z. B. Roth, Dunsby und Bero (2003).

⁷ Forschungsansätze fungieren als Exemplare, stellen jedoch kleinere Einheiten dar als Kuhns Paradigmen und werden graduell transformiert, statt wissenschaftlichen Revolutionen zu unterliegen.

Darüber hinaus sind in der anwendungsorientierten Forschung die Typen von erreichbaren Resultaten eng verbunden mit Erfahrungen damit, wie Resultate eines bestimmten Typs in der Anwendung umgesetzt werden können. Insofern frühere Anwendungen die Spezifizierung der Forschungsfrage mitbestimmen, prägen vorhergehende Entwicklungen der Forschung auch indirekt spätere Anwendungen (Phase 3). Dies ist insbesondere dadurch gegeben, dass frühere Resultate der Forschung dazu geführt haben, dass, wie oben beschrieben, bestimmte Strukturen geschaffen wurden, die Resultate dieses Typs umsetzen können.

Forschung beeinflusst durch ihre Ergebnisse und deren Anwendung nicht nur Diskurse und Erwartungen, sondern bringt materielle Realitäten hervor. Die Organisation des Gesundheitswesens, die industrielle Entwicklung von Medikamenten, sowie die medizinische Praxis und die fortgesetzte medizinische Forschung beruhen, zum Beispiel, auf einer Reihe von wissenschaftlichen Resultaten, die in der Nachkriegszeit zur erfolgreichen Entwicklung einiger Medikamente geführt haben. Diese hatten exemplarischen Charakter und haben somit einen Kontext etabliert, in dem die Entwicklung weiterer Medikamente eine größere Relevanz zukam als noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Quirke und Gaudillière 2008). Ein komplexes gesellschaftliches Gefüge kann demnach auf ein bestimmtes Modell von wissenschaftlicher Wissensproduktion ausgerichtet werden und gewisse Pfadabhängigkeiten können entstehen.

Es geht nicht darum, ein Primat der Wissenschaft in der Genese von Diskursen und Strukturen zu postulieren. Das komplexe Zusammenspiel der verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte ist im Einzelnen von Historiker*innen untersucht worden und Soziolog*innen sprechen von einer Ko-Produktion von Wissen und sozialer Ordnung (Jasanoff 2004). Jedoch wird häufig der Einfluss externer Interessen auf die Wissenschaft thematisiert (etwa der Pharmaindustrie auf die Biomedizin). Diese Argumentation ist in gewisser Weise noch durch ein Bild wertneutraler wissenschaftlicher Erkenntnis geprägt, insofern analysiert wird, wo diese eben nicht gegeben ist. Man kann Wissenschaft jedoch auch als Quelle von Deutungsmustern und Zugangsweisen zu Phänomenen beschreiben, durch welche Wissenschaftsexterne Kontexte maßgeblich konstituiert werden. Aus diesem Blickwinkel wird deutlich, wie die externen Quellen des Einflusses auf die Forschung ihrerseits wiederum durch die bisherigen wissenschaftlich etablierten

exemplarischen Resultate und Anwendungen geprägt sind, die sich in gesellschaftlichen Diskursen und Strukturen verfestigt haben. Hier geht es jedoch in erster Linie nur darum, den Begriff der gesellschaftlichen Relevanz durch die Betonung der diachronen Dimension zu schärfen: vorhergehende wissenschaftliche Entwicklungen schaffen einen Kontext, in dem die weiteren Resultate der Forschung in derselben und in anderen Traditionen hinsichtlich ihrer Relevanz bewertet werden.

Schlussfolgerung in Bezug auf forschungspolitische Konsequenzen

Gesellschaftliche Relevanz erweist sich also nicht nur als relativ zu einem gegebenen Kontext, sondern steht mit den entsprechenden Kontexten in einem dynamischen Verhältnis. Kontexte, die durch eine Wissenschaftstradition stark mitgeprägt wurden, werden mit größerer Wahrscheinlichkeit so wahrgenommen, dass die Resultate der fraglichen Wissenschaft in ihnen relevant sind. Zugleich bestätigen die Resultate der Forschung die Erwartung, dass diese Tradition die Probleme adressieren kann, die in dem Kontext identifiziert werden.

Darin besteht die Selbstbestätigung der Wissenschaft hinsichtlich ihrer Relevanz. Indem eine wissenschaftliche Forschungstradition den Kontext miterzeugt, in dem sie relevant ist, macht sie aber zugleich auch andere Forschungstraditionen weniger relevant. Um die Relevanz alternativer Forschungsansätze A und B (z. B. kurative und präventive Ansätze in der Medizin) in komparativer Weise zu bewerten, wäre es demnach notwendig zu erörtern, inwiefern ein unter gegebenen Bedingungen weniger relevanter Ansatz B vielleicht doch relevanter als A wäre, wenn der Kontext ein anderer, nicht so stark von A geprägter wäre, und ob ein alternativer Kontext mit vertretbaren Mitteln herzustellen wäre (d. h. ob die Pfadabhängigkeit unterbrochen werden kann). Unter anderem darin zeigen sich die forschungspolitischen Konsequenzen der hier dargelegten Verhältnisse.

Literatur

- Carrier, Martin, und Alfred Nordmann, Hrsg. 2011. *Science in the context of application*. Dordrecht: Springer.
- Douglas, Heather. 2016. »Values in Science.« In *The Oxford Handbook of Philosophy of Science*, herausgegeben von Paul Humphreys, 609–630. Oxford: Oxford University.
- Hacking, Ian. 1992. »The Self-Vindication of the laboratory sciences.« In *Science as practice and culture*, herausgegeben von Andrew Pickering, 29–64. Chicago: University of Chicago.
- Hamann, Julian, David Kaldewey und Julia Schubert. 2019. »Ist gesellschaftliche Relevanz von Forschung bewertbar und wenn ja, wie?« *Forschung und Gesellschaft* 14: 13–27.
- Huber, Lara. 2020. *Relevanz. Über den Erkenntniswert wissenschaftlicher Forschung*. Hamburg: Meiner.
- Jahn, Thomas. 2021. »Transdisziplinäre Nachhaltigkeitsforschung. Methoden, Kriterien, gesellschaftliche Relevanz.« In *Nachhaltige Entwicklung in einer Gesellschaft des Umbruchs*, herausgegeben von Birgit Blättel-Mink, Thomas Hickler, Sybille Küster und Henrike Becker, 141–157. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Jasanoff, Sheila, Hrsg. 2004. *States of knowledge. The co-production of science and the social order*. London und New York: Routledge.
- Meunier, Robert. 2022. »Approaches in Post-Experimental Science. The case of Precision Medicine.« *Berichte Zur Wissenschaftsgeschichte* 45 (3): 373–383.
- Quirke, Viviane und Jean-Paul Gaudillière. 2008. »The era of Biomedicine. Science, medicine, and Public Health in Britain and France after the Second World War.« *Medical History* 52 (4): 441–452.
- Roth, Andrew L., Joshua Dunsby und Lisa A. Bero. 2003. »Framing processes in public commentary on US Federal Tobacco Control Regulation.« *Social Studies of Science* 33 (1): 7–44.

Epistemisch-moralische Hybride und die Gegenstände interdisziplinärer Ethik

Ein kleiner Beitrag zur Ethik in den Wissenschaften

Ralf Lutz

Hinführung

Über die Gegenstände von Wissenschaften scheint *prima facie* Klarheit herstellbar zu sein. Definieren sich nicht selten ganze Disziplinen anhand ihrer spezifischen Gegenstandsbereiche? Da gibt es die sogenannten Naturwissenschaften, die auf der Basis von Hypothesen- und Modellbildung und einer Methodologie, die sich am Experiment orientiert, Tatsachenaussagen zu generieren versuchen, also epistemisch begründete Aussagen über ihre jeweiligen Gegenstandsbereiche – den mehr oder weniger abgegrenzten Phänomenbereich des Physikalischen, den Phänomenbereich des Biologischen, den Phänomenbereich des Chemischen, etc. Da gibt es aber natürlich auch die Disziplinen der Sozial- und Strukturwissenschaften, der Kultur- und Geisteswissenschaften, der Humanwissenschaften, des Ingenieurwesens, der Wirtschafts- und Agrarwissenschaften, der Rechtswissenschaften, der Philosophie und Theologie und andere mehr. Für stark empirisch orientierte Wissenschaften hat sich das deduktiv-nomologische Erklärungsmodell (vgl. Hempel 1977) zur begründeten Formulierung von Kausalzusammenhängen durchgesetzt. Wissenschaften, die sehr viel mehr Theoriebildung betreiben und deren Methodologie stark hermeneutisch orientiert ist und die diesem Modell nicht oder nur abgewandelt folgen, haben sich sehr viel stärker mit ihren vernunfttheoretischen Voraussetzungen zu beschäftigen, folgen aber auch bestimmten Rationalitätsstandards auf der Basis von Annahmen über die Funktionsweise unserer theoretischen und praktischen Vernunft. Auch wenn hier davon abgesehen werden kann, dass über Reichweite und Gehalt menschlicher Rationalität alles andere als Einigkeit herrscht (vgl. Hahn 2017), gehört die Begründung des moralischen Sollens und damit die sachgemäße Formulierung präskriptiver

Aussagen *per definitionem* zum Selbstverständnis der Disziplin der (praktischen) Philosophie und näherhin der philosophischen Ethik. Also bleiben begründete deskriptive und begründete präskriptive Aussagen immer disziplinär getrennt und entrinnen wir der strikten Dichotomie von beschreibenden bzw. Tatsachenaussagen auf der einen Seite und bewertenden bzw. normativen Aussagen auf der anderen Seite nicht wirklich?

Die Wissenschaftsgeschichte ist voll von Beispielen von *disziplinenübergreifenden Kooperationen*, die auf der Basis von immer neu zu erringender und neu zu begründender Interdisziplinarität größere Erkenntnisfortschritte zu erzielen versuchen aufgrund einer gemeinsamen Begriffs- und Modellbildung – auch und gerade zwischen Disziplinen, die je für sich entweder auf die Begründung von Sach- oder Sollensaussagen *sui generis* zielen. Gerade über diese Formen der Interdisziplinarität soll auch eine Verbindung entsprechender Aussagetypen generiert werden. Auf der Ebene der Erkenntnisobjekte bedeutet dies, dass nicht wenige Gegenstände weder trennscharf noch exklusiv entweder dem Bereich von beschreibenden Sachaussagen oder dem Bereich wertender Aussagen zugeordnet werden können, zumindest wechselseitige Implikationen bestehen und eine Verhältnisbestimmung vorgenommen werden muss. Insbesondere eine (anwendungsorientierte) interdisziplinäre Ethik hat es häufig mit solchen Gegenständen zu tun, die angemessen nur anhand einer Kombination von beschreibenden und bewertenden Aussagen erfasst werden können.

Fakten, Werte und epistemisch-moralische Hybride

Die strikte epistemische Trennung von Fakten und Werten, von beschreibenden und bewertenden Aussagen über die Wirklichkeit, war bis vor Kurzem eine wissenschaftstheoretische Leitidee, die in allen Bereichen der Wissenschaft als Warnung vor Augen stand. Schließlich drohte allenthalben immer schon ein *naturalistischer Fehlschluss*, wenn diese Unterscheidung nicht erkenntnisleitend war. Es können dabei zwei Spielarten unterschieden werden, wobei immer ein *unzulässiger Übergang vom Sein zum Sollen* unterstellt wird. Die erste Variante eines naturalistischen Fehlschlusses (1) bezieht sich auf das Hume'sche Gesetz, wonach es aus formallogischen Gründen nicht möglich sei, dass aus Seinsaussagen Sollensaussagen folgen. Oder genauer: Keine wertende bzw. präskriptive Aussage kann gültig aus einer Prämissen-

menge gefolgert werden, die nicht wenigstens eine wertende bzw. präskriptive Prämisse enthält. Mitunter liegen aber »versteckte« bzw. nicht erwähnte normative Prämissen vor, die es zu explizieren gälte. Die zweite Variante eines naturalistischen Fehlschlusses (2) bezieht sich auf G. E. Moore, wonach kein analytischer Zusammenhang zwischen deskriptiven und präskriptiven Prädikaten bestehe. Ein von Moore selbst verwendetes Beispiel deutet das Gemeinte an, wenn bestimmte Deutungen des Utilitarismus das (deskriptiv) Nützliche immer schon als das sittlich Richtige verstehen wollen – ohne zu sehen, dass sie hier einem Definitionsfehlschluss erliegen würden, wenn keine weiteren Annahmen mehr gemacht werden, da die Prädikatarten nicht bedeutungsgleich sind. Deskriptive und präskriptive Prädikate sind daher zu unterscheiden, müssen aber nicht strikt getrennt werden, insbesondere wenn – wie oft in der Alltagssprache zu beobachten – »gemischte« Urteile getroffen werden, die beide Prädikatarten enthalten. Wiewohl das epistemologische Damoklesschwert des naturalistischen Fehlschlusses häufig beschworen wird, ist sein Geltungsbereich vergleichsweise eng, da die Voraussetzungen oft nicht erfüllt sind oder umgangen werden können.

Eine Fact-Value-Dichotomy kann daher in einer strikten Lesart als überwunden gelten (vgl. Putnam 2002) und abgelöst von der Frage, wie sogenannte Fakten, also deskriptive Aussagen über die Wirklichkeit, und sogenannte Werte, also normative bzw. axiologische Aussagen, in einer kohärenten begrifflichen Verbindung verwendet werden können und vor allem, wie *angemessene* von weniger angemessenen Verbindungen unterschieden werden können – und wie solche Angemessenheitskriterien ausgewiesen und begründet werden können (vgl. Potthast 2010). Hier hätte eine *Ethik in den Wissenschaften*, die in und aus den wissenschaftlichen Disziplinen heraus ethische Fragen erhebt und bearbeitet, die sich in den jeweiligen Disziplinen stellen oder zumindest eine Affinität dazu aufweisen, Wichtiges zu sagen. Dazu gehört etwa die Vorstellung, dass sie *empirische Aussagen als Veto* begreift, wonach die Wertebene zwar nicht durch empirische Aussagen ersetzt werden kann, aber im Rahmen ihrer ethischen Theoriebildung zur Begründung des Sollens auch nicht von Sachaussagen ausgehen kann, die empirischen Einsichten widersprechen (vgl. Lutz 2014). Gar nicht selten hat eine solche *Ethik in den Wissenschaften* aber auch mit Erkenntnisgegenständen zu tun, die als »epistemisch-moralische Hybride«

(Potthast 2010) bezeichnet werden können. Hier ist der Bereich der *Objekte der Ethik* angesprochen, mithin ihr Gegenstandsbereich, nicht allein die Urteilebene, die zwar auch zum Gegenstandsbereich zu werden vermag, aber ihrerseits immer schon auf das *Material ihrer Urteilsbildung* als ihre jeweiligen Gegenstände rekurriert. »Hybride Konstellationen« (Potthast 2015, 409) bilden auf der Ebene der Gegenstände von Wissenschaften das *Analogon zu sogenannten gemischten Urteilen* auf der Ebene der ethischen Urteilsbildung, mithin solchen ethischen Urteilen, die nicht ohne empirische Anteile bzw. Sachaussagen auskommen, also nicht ohne Wissen von der Welt. Umgekehrt gibt es nicht wenige Erkenntnisobjekte der Wissenschaften, die ohne ethische Begrifflichkeit und Semantik nicht reduktionsfrei beschrieben werden können, die mithin für ihre Beschreibung evaluative Terme notwendig haben. Man denke exemplarisch an die frühe Embryonalentwicklung des Menschen und die Frage, ab wann basale Schutzrechte gelten sollen für eine Entität, die sicher nicht zureichend allein als »Zellhaufen« zu beschreiben ist. Es könnten zahlreiche weitere *epistemisch-moralisch hybride* Gegenstände von Wissenschaften benannt werden, insbesondere dann, wenn diese Erkenntnisobjekte mit dem Subjekt- und Personstatus des Menschen und seiner Handlungswirklichkeit in Beziehung stehen und auf diesem Hintergrund nach deren empirischer Grundlage, ihrem normativen Gehalt und ihrer Reichweite gefragt wird.

Die hier angemahnte ethische Reflexion auf *epistemisch-moralisch hybride* Gegenstände von Wissenschaften geht deutlich über die Angabe von *epistemischen Werten* (1), wie Widerspruchsfreiheit, Kohärenz, etc. hinaus. Aus wissenschaftstheoretischer Perspektive könnten ohne diese epistemischen Werte überhaupt keine Erkenntnisse formuliert und begründet werden. Aber auch zahlreiche *nicht-epistemische Werte* (2), wie Wahrhaftigkeit, Beständigkeit, etc. können im Kontext wissenschaftlicher Praxis entdeckt werden. Zugleich kann eine *Ambivalenz nicht-epistemischer Werte* in der wissenschaftlichen Praxis nicht einfach übersprungen werden, da auch ökonomische Interessen oder politische Gesinnung dazugehören können, die die Wissenschaftsfreiheit einschränken können und daher einer *Wertkontrolle* zu unterziehen sind. Und schließlich sind noch (3) die ethischen Werte im engeren Sinne zu nennen, womit das ganze Spektrum von »Orientierungsleitlinien des Handelns« (vgl. Lutz 2021, 19) angesprochen sein kann. Auch wenn nicht immer alle drei Wertklassen gleichermaßen betroffen sind,

muss eine *Unhintergebarkeit von Werten in der wissenschaftlichen Wissensproduktion* festgehalten werden, die nach einer disziplinären Verortung korrespondierender Reflexionsbemühungen innerhalb einer *Ethik in den Wissenschaften* verlangt, um eine dezidiert wissenschaftliche Reflexion entsprechender Inhalte und damit verbundener Fragen sicherstellen zu können (vgl. Hempel 2013). Epistemische und nicht-epistemische Werte erlauben dabei die Koordination und die transparente *Reflexion auf Bewertungsfragen im Forschungsprozess*. Diese Werte sind kein Ergebnis subjektiver Vorlieben, sondern können entlang objektiver Rationalitätsstandards bearbeitet werden. Sie können sich in der sozialen Praxis der Forschung zur Bewältigung ungewisser Erkenntnissituationen bewähren und sind als historisch geformte Deutungsressourcen intersubjektiv verfügbar und kritisierbar. Die Frage nach den Werten, die Forschungsprozessen ihre ethische Form geben, wäre damit allein in einer Kombination aus empirischen und normativen Kategorien zu beantworten. Diese wissenschaftsimmanenten Werte sind schließlich auch nicht von umfassenderen oder tieferliegenden normativen Ordnungen einer Gesellschaft zu trennen – und müssen sich auf diese beziehen lassen. Auch dafür ist die Expertise einer Ethik in den Wissenschaften unverzichtbar.

Gemäß dem schon erwähnten Ideal der wertfreien Wissenschaft sollten in Entscheidungen zu zentralen wissenschaftlichen Fragen (Auswahl der Hypothesen, etc.) nur epistemische Werte berücksichtigt werden. Dieses Ideal wurde inzwischen dahingehend modifiziert, dass auch nicht-epistemische Werte, wie z. B. moralische, soziale oder politische Werte, eine wesentliche Rolle in der wissenschaftlichen Argumentation und Praxis spielen – von der Auswahl der Forschungsfragen bis zur Entscheidung über eine Methodik und deren Grenzen, Fragen nach Annahme oder Ablehnung von Hypothesen, Weiterverwendung der wissenschaftlichen Ergebnisse in anderen Kontexten, etc. (vgl. Schurz und Carrier 2013). Zugleich verlangt das Thema noch eine Weiterentwicklung auf die Frage nach einem *neuen Ideal der Wissenschaft* – oder zumindest einer Reformulierung unter Integration der erwähnten Ethik in den Wissenschaften. Daher ist das vermeintliche Ideal der »Wertfreiheit« von Wissenschaft (Max Weber) abzuwandeln hin zum Ideal einer umfassenden, interdisziplinären *Wertreflexivität*, um die normativen und evaluativen Voraussetzungen, Implikationen und Folgen hyb-

runder Konstellationen oder hybrider Gegenstände explizit machen und einer ethischen Analyse unterziehen zu können. Dabei ist sowohl an die Ebenen der Ziele, der Mittel bzw. Methoden zur Zielerreichung und an die Folgen wissenschaftlicher Prozesse zu denken und der ganze Forschungsprozess und nicht nur einzelne Teile davon ethisch zu durchdringen.

Konsequenzen für eine Ethik in den Wissenschaften

Das angedeutete Programm hat Konsequenzen für die wissenschaftsethische Selbstvergewisserung wissenschaftlicher Disziplinen, näherhin den Begriff von Wissenschaft selbst. Aber welche Wissenschaften sind hier gemeint? Aus den bisherigen Ausführungen legt sich bereits nahe, dass keine Verengung auf Disziplinen vorgenommen werden soll, die sich immer schon offen für ethische Ansprüche gesellschaftlicher Verantwortung von Wissenschaft gezeigt haben, die mithin transformative Belange reklamieren. Sondern alle Wissenschaften – im Grundlegungs- und Anwendungsbereich, aber insbesondere diejenigen, deren Gegenstände potenziell hybride Konstellationen enthalten, sollen direkt oder indirekt hier angesprochen sein. Wenn nun bei nicht wenigen (hybriden) Gegenständen wissenschaftlicher Erkenntnisprozesse keine Reduktion auf die strikte epistemische Alternative von Fakten oder (!) Werten erfolgen kann, legt sich eine Betrachtung der in Frage kommenden Gegenstände aus mindestens interdisziplinärer Perspektive nahe – unter Integration der jeweiligen Begrifflichkeiten und der Semantik potenziell aller mit dem Gegenstand befassten Disziplinen. Mit diesem Programm kann keine *epistemische Überlegenheit* der einen gegenüber der anderen Disziplin begründet werden, wohl aber die Möglichkeit, ein Veto einzulegen gegenüber enggeführten, reduktionistischen oder einseitigen Beschreibungen, sodass mitunter von »innen« aus einer Disziplin heraus, aber mitunter auch inter- oder womöglich auch transdisziplinär von »außen« Beschreibungs- und Bewertungsgehalte aufzunehmen sind. Dies gilt in besonderer Weise für Erkenntnisobjekte, die aufgrund ihrer hybriden Konstellation die eigenen Disziplinargrenzen überschreiten (vgl. Jungert 2010).

Dabei nimmt eine (interdisziplinäre) Ethik in den Wissenschaften eine Doppelrolle ein: Sie ist *pars inter pares*, wo die umfassende Integration aller relevanten disziplinären Perspektiven angezeigt ist, da sie eine dieser disziplinären Perspektiven repräsentiert; als philosophische Disziplin, deren

zentrales Anliegen die Begründung normativer und axiologischer/bewertender Gehalte ist, kann sie angesichts hybrider Gegenstände zwar auch kein *primus inter pares* sein, aber hat die Rolle eines *Anwalts des ganzen Spektrums ethischer Theoriebildung* wahrzunehmen gegen einseitige ethische Begründungsmodelle, die wesentliche Qualitäten menschlicher Handlungswirklichkeit ausblenden – zugunsten der Vielfalt der Ethik. Wenn in diesem Sinne die Komplexität menschlichen Handelns, das im Abendland immerhin schon seit mehr als 2000 Jahren Gegenstand intensiven Nachdenkens ist, entlang einer einzigen Kategorie, etwa des Nützlichen, beschrieben werden soll, legt sich schnell der Verdacht nahe, dass hier wesentliche Dimensionen menschlichen Strebens und Wollens gar nicht angemessen in den Blick kommen und die vielschichtige Begrifflichkeit und Semantik vergangener und gegenwärtiger ethischer Theoriebildung zu wenig Berücksichtigung findet. Eine Ethik in den Wissenschaften hätte hier die Aufgabe, den Reichtum der Ethiktheorie auf angemessene und eine den (hybriden) Gegenständen wissenschaftlicher Erkenntnisprozesse adäquaten Weise zur Geltung zu bringen. Die Bedeutung dieser Anwaltschaft wird mitunter unterschätzt. Dazu gehört dann auch die Kenntnis des einschlägigen begrifflichen Instrumentariums der Ethik und ihrer vielfältigen Traditionen, um sachangemessene Moralbeschreibungen und Moralexplikationen vornehmen zu können, was wiederum Voraussetzung für kohärente und konsistente Moralbegründungen darstellt.

Damit wird die *epistemische Notwendigkeit einer Ethik in und aus den Wissenschaften* und in der Konsequenz einer interdisziplinären Ethik im Kontext einer umfassenden Ethik in den Wissenschaften reklamiert. Eine Offenheit für diese Belange wird aufseiten transformativer Wissenschaften klar und offen formuliert, deren Gegenstände immer schon ethisch ansprechbar und gesellschaftlich relevant und verhandelbar sind, aber auch alle Grundlagen- und anwendungsorientierten Wissenschaften dürfen sich angesprochen fühlen. Der hier favorisierte Entwurf hat schließlich Konsequenzen für den Begriff qualitativ exzellenter Wissenschaft im Sinne des erwähnten neuen Leitbilds – und zwar mit Blick auf den ganzen Forschungsprozess, der bereits auf der Ebene der Forschungsziele, aber auch bei der Auswahl der Forschungsmittel bzw. Forschungsmethoden und schließlich der direkten und indirekten Folgen eine ethische Bewertung zum integralen Bestandteil zu erheben hat.

Literatur

- Hahn, Susanne. 2017. *Rationalität. Eine Kartierung*. 2., ergänzte Auflage. Münster: mentis.
- Hempel, Carl G. 1977. *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung*. Berlin und New York: de Gruyter.
- Hempel, Carl G. 2013. »Wissenschaft und menschliche Werte.« In *Werte in den Wissenschaften*, herausgegeben von Gerhard Schurz und Martin Carrier, 118–140. Berlin: Suhrkamp.
- Jungert, Michael. 2010. »Was zwischen wem und warum eigentlich? Grundsätzliche Fragen der Interdisziplinarität.« In *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*, herausgegeben von Elsa Romfeld, Michael Jungert, Thomas Sukopp und Uwe Voigt, 1–12. Darmstadt: WBG.
- Lutz, Ralf. 2014. »Empirie und Normativität. Voraussetzungen und Modelle der Verhältnisbestimmung in der Theologischen Ethik.« In *Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Sozialethik*, herausgegeben von Walter Schaupp, 227–256. Fribourg: Academic Press.
- Lutz, Ralf. 2021. »Werte und Wertkonflikte. Ethische Grundlagen und Wege des Umgangs.« In *Theologische Ethik auf Augenhöhe*, herausgegeben von Thomas Brandecker, Tobias Janotta und Hendrik Weingärtner, 15–33. Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- Potthast, Thomas. 2010. »Epistemisch-moralische Hybride und das Problem interdisziplinärer Urteilsbildung.« In *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*, herausgegeben von Michael Jungert, Elsa Romfeld, Thomas Sukopp und Uwe Voigt, 173–191. Darmstadt: WBG.
- Potthast, Thomas. 2015. »Epistemisch-moralische Hybride!? Auf dem Weg zu einer Wissenschaftstheorie interdisziplinärer Ethik.« In *Ethik in den Wissenschaften: 1 Konzept, 25 Jahre, 50 Perspektiven*, herausgegeben von Regina Ammicht Quinn und Thomas Potthast, 405–413. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 10. Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.
- Putnam, Hilary. 2002. *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge: Harvard University.
- Schurz, Gerhard und Martin Carrier, Hrsg. 2013. *Werte in den Wissenschaften. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit*. Berlin: Suhrkamp.

Affektiv-epistemisch-moralische Hybride und das Problem wissenschaftlicher Anerkennung

Vanessa Weihgold¹

Für die interdisziplinäre Arbeit in der Bioethik hat Thomas Potthast das Konzept der »epistemisch-moralischen Hybride« stark gemacht, das die »wechselseitige Bedingtheit natur- und kulturwissenschaftlicher Positionen« (Potthast 2010, 186–87) hervorhebt. Ähnlich wie in manchen Diskursen Wertfragen innerhalb des (natur-)wissenschaftlichen Ideals der Objektivität als hinderlich gelten, (Weber 1922) werden auch Affekte als verzerrende Befangenheit disqualifiziert. Es steht aber zu bezweifeln, dass jede wissenschaftliche Frage, wie beispielsweise die des Klimawandels, aus einer nicht-emotionalen Position gestellt und bearbeitet werden kann. Aus diesem Grund betrachte ich in diesem Beitrag die Möglichkeit von »affektiv-epistemisch-moralischen Hybriden«. Dabei lautet meine These, dass nicht nur die Wahl eines Forschungsthemas für eine*n Wissenschaftler*in nicht neutral ist, sondern dass auch dessen Bearbeitung sie oder ihn nicht unberührt lässt. Dies wurde spätestens während der AIDS-Pandemie deutlich, als sich Deborah Gould (2015) die Frage stellen musste, wie sie damit umgehen sollte, dass ihre Daten sie zum Weinen brachten. Anstatt diese Forschungen als befangen abzulehnen, erscheint es an der Zeit unser Wissenschaftsverständnis zu überdenken, denn mit dem Klimawandel sehen wir uns wieder einem Thema gegenüber, das uns ethisch und emotional betrifft.

Mein Interesse an diesem Thema ergibt sich aus einer Verbindung meiner Forschung zu (ökologischen) Emotionen in Deutschland und Frankreich mit derjenigen meines Doktorvaters zur interdisziplinären Arbeit. So ist auch meine Haltung hier nicht neutral: Einerseits hoffe ich, wie Vinciane Despret (2022), auf eine Legitimierung der Affektivität in der Wissenschaft, andererseits, wie Thomas Potthast, auf eine Verbindung von Be-

¹ Herzlichen Dank an Katharina Wezel und Cordula Brand für hilfreiche Anmerkungen.

schreibung und Wert. Beides erscheint mir für die wissenschaftliche Bearbeitung von Gerechtigkeitsfragen, wie der Nachhaltigkeit, nicht als Nach-, sondern als Vorteil. Auch als Mutter habe ich ein affektiv-moralisches Interesse daran, dass meine Kinder in eine klimagerechtere und nachhaltigere Welt hineinwachsen.

Epistemisch-moralische Hybride und Interdisziplinarität

Interdisziplinäre Arbeit, wie sie Thomas Potthast betreibt, macht die Kommunikation natur- und geisteswissenschaftlicher Fächerkulturen und damit einhergehend, die angemessene Verbindung von Deskription und Norm, nötig. Obwohl methodologisch eine wertneutrale Wissenschaft verlangt wird, zeigt die interdisziplinäre Arbeit eine wechselseitige Durchdringung (Potthast 2010, 186). Diese hat Potthast als »epistemisch-moralische Hybride« bezeichnet (Potthast 2015). Parallel zu Bernard Williams' »thick concepts« (2008) und den von Clifford Geertz daraus entwickelten »thick descriptions« (2006), sind diese Hybride dicht, weil sie nicht nur eine reine Faktenbeschreibung darstellen, sondern ebenfalls deren moralische Gehalte berücksichtigen. Diese sind abhängig vom Jahrzehnt und der Kultur, in der das betreffende Wissen entsteht.

Das bedeutet jedoch nicht, dass sie durch eine Weltanschauung determiniert, hypothetisch bedingt (wenn x, dann y) oder gar Sein-Sollen-Hybride wären. »Vielmehr sind Hybride kontingent, praxisimmanent und oft implizit – und nach Explikation *verhandelbar*« (Potthast 2015, 410, Hervorhebung im Original). Potthast sieht hier einen Wandel in der Wissenschaftsethik, die nicht mehr Fakten von Werten trennt, sondern in deren Verschränkung eine ethische Argumentation einbezieht. Empirische Daten stellen somit nicht nur eine Theorie dar, sondern drücken gleichzeitig kontextuell abhängige Perspektiven aus (Potthast 2015, 411).

Obwohl sich Potthast hier auf die interdisziplinäre Arbeit bezieht, bei der die Kommunikation von Geistes- und Naturwissenschaften das Thema besonders deutlich macht, möchte ich darauf aufmerksam machen, dass jede wissenschaftliche Arbeit Werte zugrundelegt und transportiert und seien dies die Werte »guter wissenschaftlicher Arbeit«: Objektivität, Neutralität und Nachprüfbarkeit. Wissenschaft findet nicht im leeren Raum statt, sondern immer auch innerhalb einer Gesellschaft (die kontextuelle

Abhängigkeit, von der Potthast spricht). Die Wahl eines Forschungsbereichs in dieser Gesellschaft hat einen politischen Wert, sowohl für die Wissenschaftler*innen, als auch für die Geldgeber*innen.

Mit Bezug auf den Klimawandel, spricht sich auch Bruno Latour für diese Verschränkung von Fakten und Werten aus:

Instead of a difference in principle between the world of facts and the world of values, a gulf that must never be crossed if one is to remain rational, we see that we have to become accustomed to a continuous linkage of actions that begin with facts that are extended into a warning and that point toward decisions – a process that goes in both directions. This double linkage is disallowed by the idea of axiological neutrality, which prematurely cuts off the first link from the preceding ones. (Latour 2017, 49)

In der Folge möchte ich Potthasts Konzept der epistemisch-moralischen Hybride in Diskussion mit Vinciane Despret's Ethnografie der Emotionen bringen.

Wie Emotionen uns erschaffen

In ihrem Buch *Ces émotions qui nous fabriquent: ethnopsychologie de l'authenticité* betrachtet Vinciane Despret (2022) die psychologische Emotionsforschung aus einer Metaperspektive und untersucht welchen Einfluss die zugrunde gelegte Emotionstheorie auf das jeweilige Experiment hat. Dabei erarbeitet sie parallel eine Historie der verschiedenen Definitionen von »Emotion«. Die wissenschaftliche Tradition »verbindet die Emotion mit dem Körper, der Natürlichkeit, der Authentizität, der Passivität und der Irrationalität« (Despret 2022, 56–57, Übersetzung VW). Entsprechend hat die Emotionsforschung in der Psychologie die Hypnose als Methode abgelöst, die authentischen (biologischen) Reaktionen des Menschen in ihrer Irrationalität zu erforschen. Dabei haben die Forschenden allerdings, so die Kritik von Despret, die Sozialität des Menschen, sowie ihre eigene Rolle in dem hierarchischen Setting eines Experimentes außer Acht gelassen.

Im Anschluss an William James zeigt Despret auf, dass Emotionen weder rein körperliche noch rein kognitive Phänomene sind, sondern diskursive und narrative Auseinandersetzungen mit der sozialen Umgebung. Sie

verändern einen Menschen und seine Welt ebenso wie der Mensch seine Emotionen verändert. Entsprechend ist es ein Trugschluss zu meinen, man könne die Kultur von der Natur des Menschen trennen und die Emotionsforschung hätte den Schlüssel zum »echten« Menschen (Despret 2022, 119). Vielmehr befinden sich die Forschungsteilnehmenden in einem hierarchischen Verhältnis gegenüber den Wissenschaftler*innen, ein Verhältnis, dessen sie sich wohl bewusst sind. Hier findet sich ein erster Anknüpfungspunkt an Potthasts Konzept der epistemisch-moralischen Hybride: Der Kontext des Experimentes hat emotionale und moralische Implikationen, die einen Einfluss auf das Ergebnis haben.

Daneben weist Despret darauf hin, dass auch die Wissenschaftler*innen in emotionaler Verhandlung mit sich selbst, der Welt und anderen sind. Das wissenschaftliche Ideal der Objektivität verlangt aber gerade, dass diese Verhandlung abgebrochen wird. Ihre Arbeit hat für Despret auch zum Ziel »ein Verhältnis zum Wissen zu schaffen, welches nicht voraussetzt, dass das Interesse im Namen der Wissenschaft betrauert werden muss« (Despret 2022, 318, Übersetzung VW). Objektive, im Sinne von emotionsfreie, Wissenschaft ist entsprechend für sie nicht denkbar, denn die Forschenden ist immer auch in emotionaler Auseinandersetzung mit ihren Themen.² Dies gilt natürlich nicht nur für experimentelle Forschung, sondern auch für philosophische Textarbeit.

Hier darf der Einfluss einer Gruppe, die das emotionale Erleben beeinflusst, ebenso wenig vergessen werden: In unterschiedlichen Kontexten gelten unterschiedliche Gefühlsregeln (Hochschild 2012, 56). Aber auch wenn für die Wissenschaft gilt, dass sie emotional neutral bleiben soll, ist das für das persönliche Erleben eines Menschen nicht möglich. Besonders, wenn er*sie sich mit emotional aufgeladenen Themen wie dem Klimawandel befasst³ (Duggan n. d.).

² So kann z. B. die Wut über ein Thema ethische Fragen beleuchten (Wezel 2022).

³ Hier weise ich vor allem auch auf eine persönliche Kommunikation mit Joanna Grzymala – Moszczyńska hin, die momentan an einem Projekt zur Erforschung der Emotionen von Klimawissenschaftler*innen und Nachhaltigkeits-interessierten Psycholog*innen arbeitet, aber dazu noch nicht publiziert hat.

Affektiv-epistemisch-moralische Hybride und das Ideal der (Nachhaltigkeits-)Wissenschaft

Wissenschaftliche Arbeit hat nicht nur, wie Thomas Potthast deutlich gemacht hat, einen normativen Gehalt, der den kulturellen Kontext der Forschung widerspiegelt. Sie hat auch, wie Despret deutlich macht, ein emotionales Element – die subjektive Sympathie des Forschers für seine Fragestellung, seine Texte oder Forschungsteilnehmende und seine Beziehung zu anderen Wissenschaftler*innen und der Gesellschaft. Dieser emotionale Anteil steht ebenfalls, wie bereits dargestellt, in Verbindung mit der kulturellen Umgebung. Bestimmte wissenschaftliche Interessen können nur in bestimmten historischen und kulturellen Kontexten entstehen. Besonders deutlich wird dies, wenn Gerechtigkeitsfragen behandelt werden. Erst wenn beispielsweise Frauen das Wahlrecht zugesprochen wird, können sie einer aktiven Teilhabe am öffentlichen politischen Diskurs nachgehen. Feministische, anti-rassistische, aber auch Klimagerechtigkeitsfragen können weder losgelöst von Moral noch von Emotionen wissenschaftlich betrachtet werden.

Poststrukturelle und postkoloniale Forschung erkennt dies an und, anstatt Objektivität zu verlangen, wird die (affektive) Stellung der*s Forschenden zu ihrem*seinem Thema zu Beginn des Textes deutlich offengelegt (Supik 2015). Diese Positionierung erlaubt es Leser*innen die affektiven Verhandlungen und ethischen Werte der Autor*innen bei der Lektüre des Textes zu berücksichtigen.

In der experimentellen Forschung erscheint dies aber mitunter unzureichend, da die Machtstellung der*s Wissenschaftlerin*s über die gesamte Dauer des Experimentes zu berücksichtigen ist. Despret schlägt vor, dass Wissenschaftler*innen sich als Diplomat*innen begreifen, die den Wissenserwerb mit dem Vertrauen als emotionalem Schema verknüpfen (Despret 2022, 322). Dies erlaubt die Anerkennung des affektiven und auch hierarchischen Anteils im menschlichen Kontakt zum Forschungsteilnehmenden.

Themen, wie Nachhaltigkeit und Klimawandel, sind ein besonders gutes Beispiel für diese Verschränkung von Theorien, Emotionen und Werten. Ebenso wie Thomas Potthasts Heimatwissenschaften die Biologie und Philosophie, sind diese Forschungsbereiche sowohl emotional als auch moralisch-politisch hoch aufgeladen. Klimawissenschaftler*innen haben die

Hoffnung, dass sie einen Beitrag zu politischen Veränderungen leisten, aber auch Angst, dass sie ignoriert werden (Duggan n. d., siehe z. B. Greta Pecl). Ähnlich ergeht es auch Teilen der Gesellschaft. Junge Menschen, die zu ihren Gefühlen zum Klimawandel befragt wurden, berichten vor allem von Angst und dem Gefühl, von der Politik, um ihre Zukunft betrogen zu werden (Hickman et al. 2021). Eine Wissenschaft der Nachhaltigkeit kann nicht wertneutral und auch nicht gefühlsneutral betrieben werden, denn sie befasst sich mit dem Leben und damit sind wir als Menschen nicht nur existentiell betroffen, weil wir (emotional) an unserem Leben hängen, sondern auch essentiell, weil wir empathisch am Leben anderer (Spezies) teilhaben. Das ist zwar für Ethiker*innen nicht gleichbedeutend mit einem intrinsischen Wert des Lebens, wird aber für die Gesellschaft zur Grundlage einer politischen Forderung, das Leben zu schützen und nachhaltige Gesetze zu erlassen.

Fazit

In diesem Beitrag habe ich Thomas Pothasts Konzept der epistemisch-moralischen Hybride in Diskussion mit Vinciane Desprets Emotionsethologie gestellt. Dabei lautete meine These, dass Wissenschaftler*innen ihre Forschungsthemen nicht neutral wählen und auch von deren Bearbeitung nicht unberührt bleiben. Besonders deutlich wird dies bei Themen wie dem Klimawandel und der Nachhaltigkeit. Anstatt diese Forschungen als befangen abzulehnen, erscheint es an der Zeit unser Wissenschaftsverständnis zu überdenken und Raum für »affektiv-epistemisch-moralische Hybride« zu schaffen.

Literatur

- Despret, Vinciane. 2022. *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie de l'authenticité*. Paris: Points.
- Duggan, Joe. n. d. »Is This How You Feel?« Zugriff am 29. September 2022. <https://www.isthishowyoufeel.com/>.
- Geertz, Clifford. 2006. *The Interpretation of Cultures Selected Essays*. New York: Basic Books.

- Gould, Deborah. 2015. »When your data makes you cry«. In *Methods of Exploring Emotions*, herausgegeben von Helena Flam und Jochen Kle-res, 163–171. London und New York: Routledge, Taylor & Francis.
- Hickman, Caroline, Elizabeth Marks, Panu Pihkala, Susan Clayton, R. Eric Lewandowski, Elouise E. Mayall, Britt Wray, Catriona Mellor und Lise van Susteren. 2021. »Climate Anxiety in children and young people and their beliefs about government responses to Climate Change. A global survey«. *The Lancet Planetary Health* 5 (12): e863–e873. [https://doi.org/10.1016/S2542-5196\(21\)00278-3](https://doi.org/10.1016/S2542-5196(21)00278-3).
- Hochschild, Arlie Russell. 2012. *The managed heart. Commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California.
- Latour, Bruno. 2017. *Facing Gaia. Eight lectures on the new Climatic Regime*. Cambridge und Malden: Polity.
- Potthast, Thomas. 2010. »Epistemisch-moralische Hybride und das Problem interdisziplinärer Urteilsbildung.« In *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*, herausgegeben von Michael Jungert, Elsa Romfeld, Thomas Sukopp und Uwe Voigt, 173–191. Darmstadt: WBG.
- Potthast, Thomas. 2015. »Epistemisch-moralische Hybride!? Auf dem Weg zu einer Wissenschaftstheorie interdisziplinärer Ethik.« In *Ethik in den Wissenschaften: 1 Konzept, 25 Jahre, 50 Perspektiven*, herausgegeben von Regina Ammicht Quinn und Thomas Potthast, 405–413. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 10. Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.
- Supik, Linda. 2015. *Dezentrierte Positionierung. Stuart Halls Konzept der Identitätspolitik*. Bielefeld: transcript.
- Wezel, Katharina. 2022. »Warum Ethik die Wut braucht«. *BedenkZeiten – Ein Ethikblog*. Zugriff am 19. Juli, 2022. <https://uni-tuebingen.de/de/234617>.
- Weber, Max. 1922. »Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«. In *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, herausgegeben von Max Weber, 146–214. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Williams, Bernard. 2008. *Ethics and the limits of philosophy*. London: Routledge.

Vage Vermutungen

Herausforderungen für den Realistischen Kognitivismus

Daniel Frank

Vagheit

Das Phänomen der Vagheit | Phänomene der Vagheit, als eine Form fehlender Eindeutigkeit, begegnen uns in unterschiedlichen Bereichen. Klassisch werden sie beispielsweise als Sorites-Probleme diskutiert: Entfernt man von einem Haufen Sand ein Sandkorn, so handelt es sich sicherlich noch immer um einen Sandhaufen. Wiederholt man diese Handlung aber so oft, bis nur noch ein Sandkorn übrigbleibt, ist es offensichtlich verfehlt, noch von einem Sandhaufen zu sprechen. Gleichzeitig lässt sich aber auch keine eindeutige Anzahl von Sandkörnern benennen, bei der ein Sandhaufen aufhört, ein Sandhaufen zu sein.

Vagheitsprobleme zeichnen sich gemeinhin durch die Schwierigkeit aus, Grenzen ziehen zu können. Es ist nicht eindeutig bestimmbar, ob es sich ab X oder ab $X+1$ Sandkörnern um einen Haufen handelt. Es gibt eine Grauzone, innerhalb der die Grenzziehung problematisch ist. Zugleich gibt es aber auch eindeutige Fälle, wobei auch der Beginn und das Ende der Grauzone selbst nicht genau bestimmbar ist.

Verortung der Vagheit | Strittig ist bei solchen Vagheits-Phänomenen nicht nur, wo die Vagheit beginnt und endet. Strittig ist ebenso, worin genau die Vagheit begründet liegt und wie damit umzugehen ist (Keil 2017). So wurde das Vagheitsprobleme etwa als wahrheitstheoretisches Problem aufgefasst. Demnach ist fraglich, ob es *wahr* ist, dass X oder $X+1$ Sandkörner zusammen einen Haufen bilden. Alternativ wurde argumentiert, dass in solchen Fällen von Vagheit entweder gar nicht von wahr oder falsch gesprochen werden kann oder aber das Bivalenzprinzip der Wahrheit aufgegeben und Wahrheit als graduelles Phänomen angesehen werden sollte. Demnach wäre es mehr oder weniger wahr, dass es sich bei einer Ansammlung von Sandkörnern um einen Haufen handelt, je weiter man sich den eindeutigen Bereichen nähert bzw. von diesen entfernt.

Ferner wurde dafür argumentieren, dass die Vagheit in der Begriffsbedeutung selbst liegt, wie es der semantische Erklärungsansatz vorschlägt. Der Begriff Haufen bezeichnet eine uneindeutige Menge von Sandkörnern und welche dies ist, kann nicht nur von Sprachgemeinschaft zu Sprachgemeinschaft, sondern auch von Individuum zu Individuum und vielleicht sogar von Situation zu Situation variieren. Die Vagheit liegt demnach in der Sprache bzw. unserer Sprachverwendung und nicht in der Welt, auf die wir uns beziehen.

So behauptet der Epistemizismus nach Timothy Williamson, dass die Welt selbst immer eindeutig ist und es trotz unserer unpräzisen Sprachverwendung immer einen präzisen Umschlagpunkt gibt. Vagheit wäre dann lediglich eine Form von Unwissenheit.

Insbesondere wenn es nicht um dynamische, sondern um statische Vagheit geht, wird auch die Frage diskutiert, ob es metaphysische bzw. ontische Vagheit gibt. Die Vagheit läge dann in den Dingen selbst und wäre weder eine Unzulänglichkeit unserer Sprachverwendung noch unseres Erkenntnisvermögens. So werden etwa Wolken oder Berge als Beispiele angeführt. Dabei handelt es sich um Dinge, die aufgrund ihrer unscharfen Ränder keine eindeutigen Grenzen haben.

Ethisch-moralische Vagheit | Man kann könnte es als theoretische, lebensferne Elfenbeinturmfrage der Philosophie abtun, ab welcher Anzahl von Sandkörnern wahrheitsgemäß von einem Sandhaufen gesprochen werden kann. Strukturell gleiche (oder zumindest ähnliche) Vagheitsphänomene begegnen uns aber auch in ethisch-moralischen Kontexten (Shafer-Landau 1995; Dunaway 2017).

Sie treten immer dann auf, wenn etwa in zeitlich-kontinuierlichen Verläufen eine Grenze gezogen werden muss. Ein Beispiel, das immer wieder angeführt wird, ist der Schwangerschaftsabbruch

Sicherlich ist es der Fall, dass ab irgendeinem Zeitpunkt eine Abtreibung faktisch ein Mord ist [...] Allerdings scheint es mir offensichtlich, dass wir dank der modernen Molekularbiologie wissen, dass eine befruchtete Eizelle und ebenso ein organisierter Zellhaufen, der rasch nach der Einnistung der befruchteten Eizelle entsteht, noch kein Mensch, sondern ein potenzieller Mensch ist. Nicht jeder Zellhaufen ist schon ein Mensch. An sich ist es nicht

unmoralisch, Zellhaufen an ihrer Fortentwicklung zu einem Zellsystem zu hindern, sonst wäre es schon unmoralisch, Leberflecken zu entfernen. (Gabriel 2020, 159)

Gabriel nimmt damit an, dass es irgendwo in der Entwicklung einen Umschlagen gibt, ab dem aus einem »organisierten Zellhaufen« ein Mensch wird und Abtreibung damit zum großen Unrecht. Er selbst möchte sich jedoch nicht herausnehmen, den Zeitpunkt zu bestimmen.

Zwar soll hier die Frage nach den moralischen Ausdrücken »erlaubt« und »nicht erlaubt« im Fokus stehen, doch wird bei näherer Betrachtung deutlich, dass viele (vielleicht alle?) moralische Prädikate vage sind. Beispielsweise kann man die Frage stellen, wie viele Lügen sich jemand erlauben kann, bevor er oder sie als Person zurecht als unehrlich gilt. Ein notorischer Lügner ist eindeutig unehrlich, aber gilt das auch für jemanden der nur hin und wieder lügt? Auch hier gibt es eine Grauzone, in der nicht bestimmbar ist, ob jemand ehrlich oder unehrlich handelt und es dürfte auch strittig sein, wo diese Grauzone beginnt und endet.

Meta-ethischer Kognitivismus

Sollte diese Analyse zutreffen und es Phänomene der Vagheit im Bereich der Moral geben, so ergeben sich daraus meines Erachtens einige Herausforderungen für die metaethische Position des Realistischen Kognitivismus. Im Anschluss an Micha Werner kann man Kognitivismus bezeichnen als

die Auffassung, dass mit moralischen Urteilen wie der Behauptung »Lügen ist (moralisch) schlecht« ein Wahrheitsanspruch erhoben wird. Entsprechend sind auf solche Urteile dieselben logischen Regeln anwendbar wie auf andere wahrheitsfähige Aussagen. (Werner 2021, 197)

Eser und Potthast (1999, 33–34) stellen darüber hinaus unter Verweis auf die lateinische Wortherkunft fest, dass kognitivistische Theorien nicht nur die Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile behaupten, sondern auch, dass der Unterschied zwischen wahren und falschen moralischen Aussagen *erkannt* werden kann. Lumer fasst den Kognitivismus in einem weiteren

Sinne so, dass nach Ansicht des Kognitivismus moralische Fragen prinzipiell kognitiv, »d. h. durch Erkenntnis, etwa mit wissenschaftlichen oder wissenschaftsähnlichen Mitteln, *entscheidbar* sind« (Lumer 1999, 695; Hervorheb. DF) und auch für Eser und Potthast ist die Entscheidbarkeit moralischer Fragen ein wesentliches Kriterium kognitivistischer Ethiken (Eser und Potthast 1999, 34).

Der Kognitivismus ist also zunächst eine erkenntnistheoretische These, die jedoch häufig in Verbindung mit einer ontologischen These vertreten wird.¹ Demnach können moralische Urteile deshalb einen Anspruch auf Wahrheit erheben, da sie *moralische Tatsachen* betreffen. Moralische Urteile sind nicht nur Ausdruck subjektiver Einstellungen, Meinungen oder Gefühle. Sie bestehen unabhängig von unseren Einsichten oder Überzeugungen.² Die Frage, ob etwas moralisch erlaubt ist oder nicht, kann daher auch nicht davon abhängig sein, wie die gelebte Praxis aussieht. Dies eröffnet die Möglichkeit des moralischen Irrtums. So besteht zumindest prinzipiell die Möglichkeit, dass sich ganze Gesellschaften oder auch die gesamte Menschheit in einem Irrtum befinden, wenn sie eine bestimmte Praxis für erlaubt, geboten oder verboten hält.

Die Position des Realistischen Kognitivismus (im Folgenden RK) kann demnach wie folgt charakterisiert werden:

Moralische Urteile sind nicht nur wahrheitsfähig, sie basieren auf von uns unabhängigen moralischen Tatsachen, die wir erkennen können und aufgrund derer wir moralische Fragen auch wahrheitsgemäß entscheiden können.

Vagheitsphänomene als Herausforderung für den RK

Im Folgenden erörtere ich, inwiefern die angeführten Vagheitstheorien zu Problemen für den RK führen.

¹ Peter Schaber zufolge wird in der metaethischen Diskussion die Position des moralischen Realismus auch als Kognitivismus bezeichnet (Schaber 1997, 13). Als nicht-realistischen Kognitivismus könnte man hingegen die Positionen von Derek Parfit oder Thomas Scanlon bezeichnen, die zwar die Existenz normativer Tatsachen annehmen, jedoch davon ausgehen, dass diese keine ethischen Wirklichkeit implizieren.

² Ob es sich bei moralischen Tatsachen um natürliche Tatsachen oder nicht-natürliche Tatsachen handelt, ist umstritten, für die vorliegende Argumentation aber unerheblich.

Wahrheit | Eine Möglichkeit im Umgang mit Vagheit ist es, zu bestreiten, dass wir in den Grauzonen wahre Urteile fällen können. Wir können zwar wahre Aussagen über die Bereiche der Eindeutigkeit machen, doch in den Grauzonen liegt eine »Wahrheitslücke« vor. Dieser Umgang mit moralischen Vagheitsphänomenen steht dem RK jedoch nicht offen, da zahlreiche moralische Aussagen dann weder wahr noch falsch wären und damit die These der Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen – die kognitivistische Kernthese – aufgegeben werden müsste. Alternativ könnte auch das Bivalenzprinzip der Wahrheit aufgegeben werden. Eine Aussage könnte dann nicht nur wahr oder falsch sein, sondern auch *mehr oder weniger* wahr oder falsch. Schlägt der RK diesen Weg ein, dann kann er weiterhin am Wahrheitsanspruch moralischer Urteile festhalten. Moralische Urteile, die auf vagen Prädikaten basieren, könnten dann jedoch nur graduell wahr sein. Neben prinzipiellen Einwänden gegen die Preisgabe des Bivalenzprinzips in Bezug auf Vagheit (Williamson 2005, Kap. 4), ergeben sich in Bezug auf moralische Urteile zusätzliche Schwierigkeiten. Denn insbesondere dort, wo es wie bei moralischen Urteilen um lebensweltliche Entscheidungssituationen in natürlichsprachlichen Kontexten geht, helfen Ansätze mehrwertiger Logik – so hilfreich sie in anderen Kontexten auch sein mögen – kaum weiter. Nach einer moralphilosophischen Erörterung beispielsweise zu dem Ergebnis zu gelangen, die Aussage »Abtreibung ist in der 15. Schwangerschaftswoche moralisch erlaubt« habe einen Wahrheitswert von 0.73, erscheint kaum zielführend. Insbesondere für den RK ist diese Herangehensweise problematisch, da die Graduierung von Wahrheitswerten auch die Möglichkeit beinhaltet, dass den Aussagen »X ist erlaubt« und »X ist nicht erlaubt« jeweils ein Wahrheitswert von 0,5 zugeschrieben wird, womit die prinzipielle Entscheidbarkeit moralischer Fragen und damit eine andere zentrale These des RK aufgegeben werden müsste.

Auch Geert Keil argumentiert dafür, am Bivalenzprinzip festzuhalten und die Vagheit stattdessen in die Semantik zu verlegen.

Die Unsicherheit, ob »Sieben Sandkörner bilden einen Haufen« wahr ist, können wir entweder dem Begriff des Sandhaufens anlasten oder dem der Wahrheit. Vernünftigerweise wird man ersteres tun, aber jedenfalls nicht beides zugleich. [...] Je mehr Abstufungen oder semantische Unschärfe wir in den restlichen Prädikaten einer

Sprache zulassen, desto weniger sind wir genötigt, am Wahrheitsprädikat zu manipulieren. (Keil 2010, 61)

Semantische Vagheit | Vagheit wäre demnach ein Phänomen der Bedeutung von Begriffen und die Wahrheit von Aussagen (nicht Präpositionen) relativ zu konkreten Sprechsituationen und Kontexten eindeutig (Keil 2010). Auch Eser und Potthast machen deutlich, dass die Wahrheit von Aussagen ein Bezugssystem braucht:

Am ehesten läßt sich die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile beantworten, indem man die Bedingungen aufzeigt, unter denen überhaupt etwas als wahr beurteilt werden kann: Sowohl Werturteile als auch Sachaussagen können meist nur in einem bestimmten Zusammenhang als wahr gelten. So ist die Wahrheit wissenschaftlicher Aussagen nicht ohne die dazugehörigen Theorien und Weltbilder zu beurteilen. Genauso können wir – zumindest innerhalb bestehender Moralsysteme oder Ethiken – wahrheitsfähige moralische Urteile fällen. Eine ganz andere Frage ist, ob auch die zugrundeliegenden Prinzipien und Wertannahmen allgemein zustimmungsfähig und in diesem Sinne allgemeingültig sind. (Eser und Potthast 1999, 35)

Doch geraten wir damit nicht in einen Relativismus, den der RK eigentlich gerade zu vermeiden sucht? Betrachten wir die semantische These genauer. Semantische Vagheitstheorien gehen davon aus, dass Vagheit darin besteht, dass die Extension vager Begriffe bzw. vager Prädikate, d. h. der Umfang des Bereichs der Dinge, auf die sie sich erstrecken, nicht eindeutig festgelegt ist. Eine Ansammlung von Sandkörnern, die die eine Person noch als Haufen bezeichnet, ist es für die andere Person vielleicht schon nicht mehr. Und wen die eine Person als großen Menschen bezeichnet, bezeichnet eine andere als »normal«³. Daraus folgt jedoch nicht, dass solche Aussagen wie »Dies ist ein Haufen.« nicht oder nur zu einem gewissen Grad wahr sein

³ In solchen Kontexten verwenden wir den Ausdruck »normal« i.d.R. weder normativ, noch beziehen wir uns auf bestimmte Quantile der Gaußschen Normalverteilung. Vielmehr verwenden wir den Ausdruck als vagen Begriff und bezeichnen damit die Grauzone zwischen großen Menschen und kleinen Menschen.

können. Allerdings ist ihr Wahrheitswert dann relativ zu einer bestimmten Sprachgemeinschaft.

Ob es wahr ist, dass eine Person groß ist, hängt dann davon ab, wie der Ausdruck in der jeweiligen Sprachgemeinschaft verwendet wird. Während in Osttimor die Beschreibung eines 1,80 m langen Bankräubers wohl den Ausdruck »groß« enthalten würde und niemand eine Zeugin des Überfalls, die eine solche Täterbeschreibung abgibt, als Lügnerin titulieren würde, könnte dieselbe Beschreibung in den Niederlanden zumindest irreführend wirken.⁴ So plausibel dieser Ansatz in Bezug auf nicht-moralische Prädikate erscheinen mag, für den RK wirft er erhebliche Probleme auf.

Denn hinge der Wahrheitswert moralischer Prädikate von der Verwendung in der jeweiligen Sprachgemeinschaft ab, dann wäre auch die Antwort auf die Frage, ob ein Schwangerschaftsabbruch zum Tag X noch moralisch erlaubt ist, abhängig davon, wie der Ausdruck »ist moralisch erlaubt« in der jeweiligen Sprachgemeinschaft verwendet wird. Damit kollidiert die semantische Vagheitskonzeption mit dem Unabhängigkeitspostulat des RK. Denn die Antwort auf die Frage, ob etwas erlaubt ist oder auch nicht, hängt dann von der faktischen Verwendung des Ausdrucks in einer Sprachgemeinschaft ab. Damit wäre auch die Möglichkeit ausgeschlossen, dass eine ganze Sprachgemeinschaft irrt in Bezug auf das, was moralisch erlaubt ist und was nicht. Und moralische Wahrheiten könnten sich durch Migration in die Sprachgemeinschaft und aus dieser heraus permanent verändern.

Epistemizismus | Ein weiteres Problem ergibt sich für den RK aus dem Umstand, dass Vagheit Dissens befördert. So mag die eine Person eine Anzahl an Sandkörnern als Haufen bezeichnen, die andere hingegen nicht mehr. Die eine Person mag einen Schwangerschaftsabbruch nach X Tagen für erlaubt halten, die andere nicht. Somit kann es auch unterschiedliche Ansichten geben, wo die Grenze gezogen werden sollte. Zwar ist es für den RK nicht prinzipiell problematisch, wenn in moralischen Fragen Dissens besteht. So weist Peter Schaber zurecht darauf hin, dass es Dissens ja auch in vielen Bereichen der Wissenschaft gibt, ohne dass damit die Realität per se in Abrede gestellt würde. Uneinigkeiten in der Physik führen nicht dazu, dass die Existenz einer physikalischen Realität per se bestritten wird. Ausschlaggebend für den RK ist daher Schaber zufolge nicht, ob es faktisch

⁴ <https://www.laenderdaten.info/durchschnittliche-koerpergroessen.php> (Abrufdatum 10. März 2023)

Dissens gibt, sondern vielmehr, ob diese Dissense *prinzipiell entscheidbar* sind:

Die zentrale Schwierigkeit besteht darin – so könnte man sagen –, daß der moralische Realist *im Prinzip* moralische Uneinigkeiten für lösbar halten muß. Dies folgt aus der Idee einer moralischen Realität: Wenn es eine moralische Realität gibt, dann hat jede moralische Frage eine richtige Antwort; und diese Antwort können wir finden, sofern unser Blick nicht durch egoistische Interessen und andere Faktoren getrübt ist, und wir zusätzlich über genügend Informationen verfügen. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, daß moralischen Uneinigkeiten nicht wie wissenschaftlichen Uneinigkeiten beizukommen ist; nicht jeder moralische Dissens scheint auflösbar zu sein. Der moralische Realist muss deshalb zeigen, daß es sich hier um einen bloßen Schein handelt und moralische Uneinigkeit *im Prinzip* gelöst werden können. Gelingt ihm dieser Nachweis nicht, bricht die Parallele, die er zwischen nicht-moralischen und moralischen Uneinigkeiten zieht, zusammen. Und das wäre ein Grund, den moralischen Realismus zu verwerfen. (Schaber 1997, 259–260)

Wie verhält es sich diesbezüglich mit dem angesprochenen vagheitsbedingten Dissens? Der RK könnte darauf verweisen, dass vagheitsbedingter Dissens prinzipiell entscheidbar sei und sich dieser Dissens lediglich deshalb ergebe, weil Vagheit darauf beruhe, dass wir nicht genügend Informationen zur Verfügung haben, sprich nicht alle für die Entscheidung nötigen Fakten kennen. Damit würde er sich der epistemizistischen Position Timothy Williamsons anschließen (Williamson 2005; Williamson und Simons 1992). Die moralische Realität ist eindeutig, und es gibt eine eindeutige Antwort auf die Frage, ob – und wenn ja bis wann – ein Schwangerschaftsabbruch moralisch erlaubt ist.

Doch auch in diesem Fall gibt es zwei grundlegende Probleme für den RK. Das erste ergibt sich daraus, dass Williamson zwar am Bivalenzprinzip der Wahrheit festhält und daraus auch ableitet, dass es auch bei Vagheitsphänomenen immer eindeutige Umschlagpunkte geben muss. Selbst in den sogenannten Grauzonen gibt es immer einen präzisen Punkt, an dem eine

Ansammlung von Sandkörnern anfängt, ein Haufen zu sein, einen präzisen Punkt, ab dem jemand groß ist und einen präzisen Punkt, an dem ein Schwangerschaftsabbruch moralisch nicht mehr erlaubt ist. Allerdings zeichnen sich vage Prädikate nach Williamson gerade dadurch aus, dass wir diesen Punkt aus prinzipiellen Gründen nicht erkennen können. Dies widerspricht dem Postulat des RK, dass es moralische Wahrheit nicht nur gibt, sondern sie für uns auch erkennbar ist.

Das zweite Problem für den RK ergibt sich aus der *Erklärung*, weshalb die Umschlagpunkte vager Prädikate für uns prinzipiell nicht erkennbar sind. Williamson gibt uns hierfür eine sehr ausgeklügelte Begründung, die an dieser Stelle nicht ausführlich rekonstruiert werden kann. Grundlegend für diese ist jedoch, dass Williamson annimmt, dass die Bedeutung vager Begriffe, anders als die anderer Begriffe, nicht durch Unterteilungen in der Welt stabilisiert werden und daher zwar präzise, aber instabil sind:

The meaning of a word may be stabilized by natural divisions, so that a small difference in use would make no difference in meaning. A slightly increased propensity to call fool's gold ›gold‹ would not change the meaning of the word ›gold‹. But the meaning of a vague word is not stabilized by natural divisions in this way. A slight shift in our dispositions to call things ›thin‹ would slightly shift the meaning of ›thin‹. On the epistemic view, the boundary ›thin‹ is sharp but unstable. [...] The point is not that I might easily not have been thin. In the relevant counterfactual situations, my physical measurements are just what they actually are, but ›thin‹ means something slightly different from what it actually means. (Williamson und Simons 1992, 160)

Damit existieren zwar auch in Grauzonen präzise Umschlagpunkte. Diese sind jedoch nicht nur prinzipiell nicht erkennbar, sondern auch noch abhängig von der jeweiligen Sprachgemeinschaft. Insofern sieht sich der RK mit denselben Einwänden konfrontiert, die schon im vorigen Abschnitt besprochen wurden.⁵

⁵ Andere epistemizistische Erklärungen weisen ähnliche Schwierigkeiten für den RK auf (Schoenfeld 2016).

Ontisch | Als letzte Option bliebe abschließend noch zu klären, ob der RK kompatibel ist mit der Annahme ontischer Vagheit. Es sei hier die vage Vermutung erlaubt, dass auch dies nicht der Fall sein wird. Eine präzise Begründung dafür wird aber bis zur nächsten Festschrift für Thomas Potthast auf sich warten lassen.

Literatur

- Dunaway, Billy. 2017. »Ethical vagueness and practical reasoning.« *The Philosophical Quarterly* 67 (266): 38–60.
- Eser, Uta und Thomas Potthast. 1999. *Naturschutzethik. Eine Einführung für die Praxis*. Baden-Baden: Nomos.
- Gabriel, Markus. 2020. *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universale Werte für das 21. Jahrhundert*. 4. Auflage. Berlin: Ullstein.
- Keil, Geert. 2010. »Halbglatzen statt Halbwahrheiten – Über Vagheit, Wahrheits- und Auflösungsgrade.« In *Wahrheit – Bedeutung – Existenz*, herausgegeben von Martin Grajner und Adolf Rami, 57–85. Frankfurt u. a.: ontos.
- Keil, Geert. 2017. »Vagheit.« In *Handbuch Metaphysik*, herausgegeben von Markus Schrenk, 121–127. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Lumer, Christoph. 1999. »Kognitivismus/Nonkognitivismus.« In *Enzyklopädie Philosophie*, herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler, Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer, 695–699. Hamburg: Meiner.
- Schaber, Peter. 1997. *Moralischer Realismus. Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte*. Freiburg und München: Karl Alber.
- Schoenfield, Miriam. 2016. »Moral vagueness is ontic vagueness.« *Ethics* 126 (2): 257–282.
- Shafer-Landau, Russ. 1995. »Vagueness, borderline cases and Moral Realism.« *American Philosophical Quarterly* 32 (1): 83–96.
- Werner, Micha H., Hrsg. 2021. *Einführung in die Ethik*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Williamson, Timothy. 2005. *Vagueness*. Reprint. The problems of philosophy. London u. a.: Routledge.
- Williamson, Timothy und Peter Simons. 1992. »Vagueness and ignorance.« *Aristotelian Society Supplementary Volume* 66: 145–77.

Weltzeit, Lebenszeit

Versuch über Zeitmaßstäbe der Wissenschaftsdisziplinen

Rainer Treptow

Wimperschläge

Zu den Schwierigkeiten der Zusammenführung von Wissenschaftsdisziplinen zählt die Frage, ob die Zeitmaßstäbe von Naturwissenschaften mit denen von Geistes- und Sozialwissenschaften vermittelbar sind (vgl. von Weizsäcker 1977; Chakrabarty 2022). Was sollten sie auch, außer in *science fiction*, miteinander zu tun haben? In der Astrophysik mit Billionenkilometern zu rechnen, in der Geologie mit Milliarden von Jahren der Erdgeschichte, in der Biologie mit Millionen von Jahren der Evolution, macht es im Bezugsrahmen von »Lebenszeit und Weltzeit« (Blumenberg 2001) schwer, die Zeitspanne der menschlichen Geschichte, mehr noch des menschlichen Lebenslaufs nicht lediglich für Wimperschläge zu halten. Darin aber ist qualitativ alles angelegt, was Menschen, jedenfalls im gedachten Diesseits ihrer Lebenszeit, möglich und verwirklichtbar ist. So gesehen haben astrophysikalische Hochrechnungen z. B. zukünftiger Kollisionen im Äonenzeitraum oder geobiologische Szenarien zur Zukunft der Plattentektonik eine für das lebensweltlich auf Überschaubarkeit angelegte Zeitbewusstsein nur schwache »Relevanz« (Schütz 1971), es sei denn, ein Asteroid rückt zeitnah heran oder es ruckelt im Hohenzollerngraben. Immerhin aber dauert die gelebte Zeit des Wimperschlags erheblich länger als diejenige, die auf dem Bildschirm des Teilchenbeschleunigers »*Large Hadron Collider*« aufblitzt, wenn ein Zerfall nach der Zertrümmerung Messwerte anzeigt, die eine Nanosekunde erheblich unterschreiten (Jeitler 2013). Ist also ein Zusammenführen der Zeitrahmen der Naturwissenschaften hier und der Zeitrahmen geistes- und sozialwissenschaftlich untersuchter Lebenswelten dort überhaupt sinnvoll? Oder ist nicht sorgfältig auseinanderzuhalten, was nicht viel mehr miteinander zu tun hat, als dass alle Zeitmaßstäbe

auf menschlich konstruierte Weltverhältnisse zwischen dem »Planetarischen« der Physik und dem »Globalen« sozioökonomischer Eingriffe (Chakrabarty und Latour 2021) verweisen?

Relevanz der Abstraktionen

Im Abstand zwischen dem Ereignishorizont, der zur Vergangenheit hin da verlaufen soll, an dem die Zeit selbst zusammen mit dem Raum erst einmal zum Weltbestandteil werden konnte (vgl. Hawking und Mlodinow 2010), und den Zeitpartikeln subatomarer Ereignisse, die zur Zukunft hin z. B. auf krasse astrophysikalische Kollisionen schließen lassen (Collaborative Research Center 2022), wurden einzelne Naturwissenschaften mit stabilen Strukturen der Abstraktion ausgestattet, die den Weg in den Anschauungsraum der Alltags- und Lebenszeit kaum mehr suchen muss. Relevanz der von Menschen scheinbar abgewandten Weltzeit für die anthropozentrisch ihnen zugewandten Lebenswelt entsteht allenfalls, wenn in dieser die Lebenszeit der Generationen Auswirkungen zu bewältigen hat. Was darüber hinausgeht sind die Subinversen der Spezialgebiete. Auf den Umwegen didaktisch und medial aufbereiteter Erläuterungen kontraintuitiven wissenschaftlichen Wissens, über die nicht nur die Urteilsbildung öffentlicher und privater Entscheidungsträger*innen, sondern auch die vom Spezialist*innenwissen entfernten Lebenswelten mit Wissenschaft konfrontiert werden, bahnen sich Vermittlungen an. Diese zu gewährleisten ist eine Aufgabe, die sich im fachübergreifenden Unterricht der Schulen, in den Dokumentarfilmen der Medien ebenso stellt wie in ethischen Diskursen über die Lebenszeit. Wenn Lebenswelten von den geophysikalischen und -biologischen Kräften teils natur-, teils menschengemachter Umwälzungen erst einmal vor sich hergetrieben werden, muss es sich nicht um die Zerstörungskraft einer Apokalypse handeln. Für Lebenswelten ist es hinreichend, wenn Regionen ins Rutschen geraten, Stadtteile unterspült und Häuser weggerissen werden.

Hier erklären Geologie (vgl. Meyer 2022) und Meteorologie, wie die kaum voraussagbare Plötzlichkeit mancher Katastrophe der subkutanen Beharrlichkeit fast unmerklich kleiner Veränderungen entspringt, seien es die langen Wellen der Plattentektonik, seien es exponentiell kumulierte Wechselwirkungen, zwischen Temperaturanstieg, menschlicher Praxis und

physikalisch noch unverstandenen Prozessen. Es erklären Biologie und Biochemie die Auswirkungen auf die Artenvielfalt; Astrophysiker*innen und Astronauten*innen weisen auf das galaktisch Unbedeutende des blauen Planeten mit der fragilen Schutzhülle hin und dann entstehen sogenannte Narrative, die über Medienwelten die Lebenswelten darauf aufmerksam machen, dass trügerischer noch kaum eine Ruhe war als die unserer Generation vor nie dagewesenen Stürmen. Die Grundlagen der verletzbaren Lebenswelt, so drängt es sich auf, sind Naturereignisse. Der Rest ist Deutung, Bewältigung, bestenfalls Lernen aus Katastrophen (vgl. Botkin, Elmandjra und Malitza 1984).

Zeiten und Lebenswelten

Physics first, human species second? Unauflösbar scheint der Widerspruch zwischen der naturwissenschaftlich ständig weiter genährten Einsicht in die Abwesenheit von Menschen im überwiegenden Quantum an Weltzeit und der Vermutung, dass nur Menschen von dieser Abwesenheit wissen. Durch Beobachtung der Wechselwirkungen des »Anthropozäns« durch den »Geofaktor Mensch« (Meyer 2022) sehen sie sich aufgefordert, zwischen Globus und Planet zu unterscheiden:

Das Globale [...] bezieht sich auf Dinge, die Rahmen menschlicher Zeithorizonte – im Rahmen der mannigfaltigen Horizonte existentieller, generationenübergreifender und historischer Zeit – geschehen, obwohl solche Prozesse räumlich planetarische Ausmaße annehmen können. Planetarische Prozesse, auch diejenigen in die Menschen eingegriffen haben, laufen nach unterschiedlichen Zeitplänen ab, von denen manche mit menschlichen Zeitvorstellungen vereinbar, andere aber weit umfangreicher sind als das, was für die menschliche Zeitrechnung eine Rolle spielt. (Chakrabarty 2021, 151)

Individuen ist unmöglich, sich anders als in ihrem eigenen Vorstellungsraum als verschwunden zu beschreiben. Abgesehen vom individuellen Zeitempfinden gibt es, der empirischen Evidenz der Naturwissenschaften gleichsam zum Trotz, genügend Beispiele, die die Augenblicke zwischen

den Wimpernschlägen im Lebenslauf wie weit gestreckte Zeitabläufe behandeln oder umgekehrt die Lebenszeit auf wenige Zeiteinheiten zusammenschumpfen lassen, beispielsweise in der Literaturwissenschaft (vgl. Bachtin 1989; 2008) oder der Biographieforschung (vgl. Voges 1987). Darüber hinaus hat sich in den Geistes- und Sozialwissenschaften – herausgefordert durch die Beharrlichkeit, mit der Naturwissenschaften ihre Zeitmaßstäbe ausgebaut, empirisch untermauert und theoretisch gefestigt haben – eine Art eigenes Selbstbewusstsein entwickelt, das das Zeitrahmen menschlichen Erlebens und Handelns in individuelle, soziale, gesellschaftliche Dimensionen aufgliedert (Schütz 1971). So nimmt die Theorie der Lebenswelt die vorwissenschaftliche Erfahrung vor der Deutungsdominanz abstrakt wissenschaftlicher Systembehauptungen gleichsam in Schutz. Sie behauptet die eigensinnige Relevanz alltagsweltlicher, ja vorwissenschaftlicher Wissensbestände (vgl. Lippitz 1980). Diese können durch keine wissenschaftliche Abstraktion ersetzt werden. Individuen haben in ihrer alltäglichen Lebenswelt damit umzugehen, dass sie es mit »mannigfaltige Wirklichkeiten«, »Subuniversen« (Schütz 1971) zu tun haben, in denen lebensweltfernes, für den Alltagsverstand höchst kontraintuitives Wissen erzeugt wird.

Reichweiten des Unproblematischen

If it comes to science rettet die Suche nach gemeinsam geteiltem Unproblematischen, und sei es die nach geteilter Anerkennung eines Problems, das gute Gespräch vor seinem Absturz in die Schweigsamkeit. Wenn jetzt nicht eine kreative Wendung den *small talk* stabil hält, mag eine beklommene Sekunde lang die Ahnung aufleuchten, wie wenig sich Expertin und Experte zu sagen haben, wenn die vorwissenschaftliche Lebenswelt thematisch verlassen wird und jede*r das Wissen aus jenem Subuniversum nach vorne schiebt, das die gesellschaftliche Arbeitsteilung ihnen bereitstellt und zu dem sie sich eines exklusiven Zugangs erfreuen. Hier, *in the space of experts* bietet die stabile Vorläufigkeit wissenschaftlichen Wissens doch komfortabel Halt. Das Vorwissenschaftliche der Lebenswelt beschränkt sich auf tägliche Routine am Kaffeeautomaten.

Die Theorie der Lebenswelt befasst sich mit den Wissenszonen aus der Sicht der für das Individuum vertrauten Welt des Alltags. Im Kern anthropozentrisch, ja subjektzentrisch angelegt, ist Lebenswelt in unterschiedliche

räumliche und zeitliche Reichweiten des Verfügbaren eingeteilt (vgl. Schütz 1974; Schütz und Luckmann 1979). Es sind Reichweiten des für das Individuum Machbaren und Vorstellbaren, erweiterbar zwar, aber immer begrenzt. Als allgemeine Strukturen gelten sie, wie ihre Individualität im Besonderen, als unhintergebar (vgl. Frank 1986; Treptow 2015). Sie können nicht überschritten werden. Alles, was Subjekten möglich ist und alles, was sich ihnen als verwirklichter erweist, kann nur und ausschließlich in diesem, ihrem Zeitrahmen gedeutet und gestaltet werden, auch die Vorstellungen von Zukunft, auch die Bruchstücke wissenschaftlichen Wissens über Vergangenheit und Gegenwart sind in ihrer Individualität transformiert (vgl. Gadamer 1990). Unmöglich also, das Subjektive zu verlassen, macht es auch noch so viele Anstrengung posthumaner Selbstvergessenheit. Als verlässlich erlebt und sehr oft bestätigt wiederholen sich dem Individuum die Phänomene in Raum und Zeit, werden ihm zum biografischen aufgeschichteten, darin besonders individuellen Wissensvorrat in einer »Welt« des sozial geteilten *common sense*. Ganz zur eingespielten Gewohnheit geronnen zieht Lebenswelt nur wenig von der Aufmerksamkeit kritischen Befragens auf sich. Wozu auch? Funktioniert doch alles.

Der Bequemlichkeitsvorteil, den eingespieltes, habitualisiertes und reflexionsentlastetes Verhalten bietet, rückt das reflexionsgebundene Weltverhältnis, das ein durchdachtes Handeln von unbesonnenem unterscheidet, in den Hintergrund. Eine solch stabile Welt höchst alltagskompetenter Individuen überfliegt Differenzen, überspielt Konflikte, verbindet ständig Unproblematisches mit Unproblematischem. Lebenswelten bewirtschaften so ihre Aufmerksamkeits-Ökonomie: Genauere Betrachtungen werden aufgespart für Themen, die eine gewisse Dringlichkeit auszeichnet, und sei es die Dringlichkeit, jetzt keine Probleme haben zu wollen. Nicht Reflexion ist dann unhintergebar (vgl. Richter 2018), sondern ihr Verzicht.

Doch diese Pragmatik mag nicht reichen. Die Gewissheit, dass Vordergründiges leicht zu nehmen ist, kann unter Stress geraten. Das Triviale des Gewohnten verwandelt sich dann, mal unmerklich, mal abrupt, in Bedeutsames. Beunruhigt von der Irritation – sofern sie nicht als lästig ignoriert werden konnte –, werden dem Individuum Ressourcen an emotionaler und kognitiver Bewältigung abgefordert. Jetzt setzt verstärkt Reflexion ein.

Lebenswelt als fragile Hintergrundstabilität für Wissenschaft und Technik

Auf eine destabilisierte Lebenswelt, die an die Grenzen ihrer Gestaltungsressourcen gerät, antworten moderne Gesellschaften keineswegs nur mit Ignoranz oder jener Art von Zuweisung, die die öffentliche Verantwortung auf einen Mangel an privater Vorsorge schiebt; nach dem Motto: hättest Du Dich mal besser vorher informiert; schließlich hättest Du Deine Lebenszeit nutzen können, um Vorkehrungen zu treffen und gerade jetzt etwas Kreatives aus der Irritation zu machen. Das ist z. B. die große Stunde der Lebensversicherungen, die bedauernd daran erinnern, dass rechtzeitige private Vertragsabschlüsse versäumt wurden. Hinzu kommt die wohlfahrtsstaatliche Verpflichtung, Angebote psychosozialer Dienste bereit zu stellen, die – stellvertretend für die Idee der wiedergefundenen Alltagskompetenz (vgl. Thiersch 2015) – Ressourcen stärken und auf Veränderung angelegte Wiedergewinnung eines fortan wenigstens nicht mehr gänzlich erschütterten Selbst begleiten sollen. Flankiert durch sogenannte monetäre, personelle und institutionelle Steuerungsmaßnahmen, durch professionell angeeignetes, dann kommunikativ ausgehandeltes lebensweltexternes Spezialwissen, durch kalkulierte Gefühlsarbeit, allein oder mit anderen, kann es wieder zu jenen Kräften aufschließen, die in Rat- und Hilflosigkeit darniederlagen.

Der geschockten Lebenswelt kann so hinzugefügt werden, was sie selbst aus eigener Kraft kaum noch vermag. An die Grenzen ihrer Kraft gekommen hat sich lebensweltliche Stabilität längst von wissenschaftsgestützter Professionalität und situativ eingesetzter Technologie abhängig gemacht. Die Herausforderung mag sich in prekären Lagen der Armutgefährdung hochschaukeln: Was, wenn der Zugang zu Wissenschaft und Technik abgeriegelt wird? Was tun, wenn die Finanzierung dieser begleitenden Maßnahmen endet? Was, wenn Verluste einfach nicht mehr ersetzt werden können, durch nichts und niemanden? Das Unproblematische macht sich dann rar, Ressourcen werden knapp.

Weil nun der Bestand moderner Gesellschaften von der Stabilität sehr vieler Lebenswelten abhängt, zeigt sich eine folgenreiche Wechselbeziehung. Es sind Wissenschaft und Technik, die die im Privaten (Familien, Freundeskreise) und im Öffentlichen (Schulen, Hochschulen) erworbenen Basiskompetenzen ihrer Akteure abgeschöpft haben. Es handelt sich um

einen fundamentalen Ressourcenerwerb seit der frühen Kindheit (vgl. OECD 2007), ohne den die – jetzt erwachsenen – Forschenden keinen einzigen Schritt in ihre wissenschaftlichen Institute tun könnten. Zu Strukturen gefestigt sind sie es, die auf die lebensweltliche Nachfrage ihrer artifizuell erzeugten Ergebnisse und Verbrauchsprodukte angewiesen sind, sofern sich Strukturen nicht auch noch selbstreferentiell bedienen. Sie sind es aber auch, die sich erst durch strikteste Abspaltung in Reinnräumen von den lebensweltlichen Reichweiten alltäglichen Sehens und Denkens zu gesellschaftlichen Teilsystemen auffächern konnten, die ihre Systemstabilität absichern. Immer aber mit der Lebenswelt im Rücken – als ihre schattenhafte, fragile Hintergrundstabilität.

So besteht zwischen Wissenschaft und Lebenswelt das Spannungsverhältnis von Symbiose und Konflikt. Denn Lebenswelt als wissenschaftliche Theorie ist ein Ergebnis des, gelinde gesprochen, ambivalenten Zeitraums im Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert (Blumenberg 2001; Bauman 2005). Sie ist auch das Ergebnis der anstrengenden Erfahrung, dass der Erfolg von Wissenschaft ihr wie äußerlich gegenübertritt, sie bis in die Mikrostruktur von Sprache, Gewohnheit und Erleben durchzieht, sie »rationalisiert« und Reflexionsvermögen freisetzen, aber auch ihre Traditionen entleeren, Verständigungsverhältnisse verformen, ja kolonialisieren kann (vgl. Habermas 1981). Und in jüngerer Zeit weist das überlieferte Aufeinandertreffen von »Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus« (Musgrave 1993) eine nervenzerrende Dynamik auf. Kaum eine Alltagsgewohnheit, auf die nicht der wissenschaftlich induzierte und medial transportierte Zweifel trifft, wie problematisch sie sei. Aus den weiten Feldern empirisch erhärteten Bedrohungswissens drängt das routinierte Subjekt auf Dauerreflexion des Problemgehalts seiner Lebensführung (vgl. Beck 1986) und den Balanceversuchen des *muddling through*. Alles daran kann fragwürdig sein, verlangt Rechtfertigung, für die wiederum Spezialisten für die Fragwürdigkeit von Rechtfertigungen bereitstehen.

Im Zuge des exponentiellen Anstiegs wissenschaftlichen Wissen, der politischen Erfolge eines faktenrelativierenden Konstruktivismus und der weltumspannenden digitalen Technologien steht die Anthropozentrik der Lebenswelttheorie in Frage. Angesichts wissenschaftlich längst prognostizierter, lebensweltlich aber nur episodenhaft erfahrener Auswirkungen des

»Geofaktors Mensch« rütteln Wissenschaftler*innen an der Unhintergebarkeit dieser anthropozentrischen Konstruktion. Gefordert wird die theoretische Ausarbeitung eines Weltverhältnisses, das zwar nicht ohne den Menschen, aber doch mit erheblicher Dezentrierung auskommt¹. Ironischerweise baut sich ein starkes Paradoxon auf: dass es der menschlichen Subjektivität bedarf, um die Auswirkungen dieses ihres Handelns auf eine Sphäre zu erkennen, die der menschlichen Subjektivität gerade nicht bedurfte: die nichtmenschliche »Natur«. Die Forderung, »sich dem Planetarischen stellen« (vgl. Chakrabarty 2021, 150), soll den Zeitmaßstab der Lebenswelten aufsprengen und zu einem Weltverhältnis erweitern, das sich mit kontraintuitiven, eben »planetarischen« Zeitmaßstäben verbunden weiß. Das könnte gelingen.

Literatur

- Bachtin, Michail M. 1989. *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik*. Frankfurt: Fischer.
- Bachtin, Michail M. 2008. *Chronotopos*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Braidotti, Rosi. 2016. »Jenseits des Menschen. Posthumanismus.« *Aus Politik und Zeitgeschichte* 66 (37–38): 33–38.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 2001. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Botkin, James W., Mahdi Elmandjra und Mircea Malitza. 1984. *Das menschliche Dilemma. Zukunft und Lernen*. Wien, München und Zürich: Molden.
- Collaborative Research Center. 2022. »The CRC 1245 Nuclei. From fundamental interactions to structure and stars«. Zugriff am 15. Oktober 2022. https://www.ikp.tu-darmstadt.de/forschung_kernphysik/verbundprojekte/details/sfb1245/startseite_sfb_1245.en.jsp.
- Chakrabarty, Dipesh. 2021. *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Chakrabarty, Dipesh und Bruno Latour. 2021. »Im Globalen offenbart sich das Planetarische. Ein Gespräch mit Bruno Latour«. In *Das Klima*

¹ Kritisch dazu: Braidotti (2016).

- der Geschichte im planetarischen Zeitalter*, herausgegeben von Dipesh Chakrabarty, 345–365. Frankfurt: Suhrkamp.
- Frank, Manfred. 1986. *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer »postmodernen« Toterklärung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr und Siebeck.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Theorie des kommunikativen Handelns 2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hawking, Stephen und Leonard Mlodinow. 2011. *Der große Entwurf. Eine neue Erklärung des Universums*. Reinbek: Rowohlt.
- Jeitler, Manfred. 2013. »CERN. Ein Beschleunigerzentrum. Experimente, Ergebnisse und wozu braucht man das?« Zugriff am 15. Oktober 2022. <https://scienceblog.at/cern-ein-beschleunigerzentrum——experimente-ergebnisse-und-wozu-braucht-man-das>.
- Koch, Anton Friedrich. 2016. »Die Unhintergebarkeit der Lebenswelt, die Abstraktheit der Physik und die Unfundiertheit der Einbildungskraft. Zur Reichweite naturwissenschaftlicher Erklärungsansätze.« In *Abschied von der Lebenswelt?*, herausgegeben von Tobias Müller und Thomas M. Schmidt, 111–135. Baden-Baden: Karl Alber.
- Lippitz, Wilfried. 1980. »Lebenswelt« oder die Rehabilitierung vorwissenschaftlicher Erfahrung. *Ansätze eines phänomenologisch begründeten anthropologischen und sozialwissenschaftlichen Denkens in der Erziehungswissenschaft*. Weinheim und Basel: Beltz.
- Meyer, Diethard E. 2022. *Geofaktor Mensch. Eingriffe in die Umwelt und ihre Folgen*. Berlin: Springer.
- Musgrave, Alan. 1993. *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus. Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- OECD. 2007. *Babies and bosses. Reconciling work and family life. A synthesis of findings for OECD countries*. Paris.
- Richter, Philipp. 2018. »Die Unhintergebarkeit der Reflexion in der anwendungsbezogenen Ethik. Eine Positionsbestimmung in klugheitsethisch-topischer Perspektive.« In *Abwägen und Anwenden. Zum »guten« Umgang mit ethischen Normen und Werten*, herausgegeben von Uta Müller, Philipp Richter, Thomas Potthast, 27–35. Tübingen: Narr Francke Attempto.

- Schütz, Alfred. 1971. *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred. 1974. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann. 1979. *Strukturen der Lebenswelt 1*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Yogeshwar, Ranga. 2017. *Nächste Ausfahrt Zukunft. Geschichten aus einer Welt im Wandel*. Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Thiersch, Hans. 2015. *Soziale Arbeit und Lebensweltorientierung. Handlungskompetenz und Arbeitsfelder*. Gesammelte Aufsätze 2. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Treptow, Rainer. 2015. »Unhintergebarkeit. Überlegungen zur Lebenswelt und ihrer Letztbegründung.« *Zeitschrift für Sozialpädagogik* 13 (2): 214–222.
- Voges, Wolfgang. 1987. »Zur Zeitdimension in der Biographieforschung.« In *Methoden der Biographie- und Lebenslauforschung*, herausgegeben von Wolfgang Voges, 125–141. Biographie und Gesellschaft 1. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Von Weizsäcker, Carl Friedrich. 1977. *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*. München: Hanser.

Fast Nachdenken zum Ende

Thomas Quinn

Lieber Tom,

fast hätte ich nichts geschrieben. Aber ehe wir mit dem Ende anfangen, möchte ich kurz ein paar Worte dem Wort am Anfang widmen – *fast*. Nicht *fast* wie fast food, sondern *fast* wie: *fast* vom Stuhl gefallen, als ich den Titel dieses Beitrags las.

Oder *fast* wie in Zeiten, »wo ein Gespräch über Bäume *fast* ein Verbrechen ist«. Dieses *fast* findet sich bei Brecht, im Gedicht *An die Nachgeborenen* (Brecht 1967, 722–725), zu denen wir beide gehören. Kennt fast jede*r, wenigstens das mit den Bäumen und dem Verbrechen. Wir Nachgeborene wissen inzwischen, dass es fast ein Verbrechen ist, nicht über Bäume zu sprechen. Und nicht über Bäume, Wasser, Luft und über andere Teile der Um-Welt, an der so viel verbrochen wurde. Muss nicht gesagt werden: nur darüber zu sprechen ist auch ein Verbrechen. Der Vollständigkeit halber mit ein bisschen mehr Kontext:

Was sind das für Zeiten, wo
Ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist.
Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt!
Der dort ruhig über die Straße geht
Ist wohl nicht mehr erreichbar für seine Freunde
Die in Not sind?

Tja, nachdenkliche Nachgeborene sind wir, unruhig auf unruhigen Straßen unterwegs, um vielleicht eines Tages den Ort zu erreichen, wo wir für unsere Freunde in der Not erreichbar sind, um eines Tages einen Ort zu erreichen, wo die Not nicht herrscht. Nicht-Ort, oder Noch-nicht-Ort? Aber eigentlich wollte ich mit dir weder über Bloch noch über die Umwelt sprechen, was nicht heißt, dass wir nicht darüber sprechen. Es ist aber fast unmöglich nicht über Hoffnung zu sprechen, wenn man spricht. Ich denke, Sprechen ist utopisch, Schweigen dagegen nicht, weil es so viele Untaten einschließt.

Nun bin ich mit dem Anfang *fast* zu Ende. Deshalb nur *fast*, weil das *fast* mich nicht loslässt. Brecht sagt deutlich genug, warum ein Gespräch über Bäume *fast* ein Verbrechen ist. Es sind finstere Zeiten, Kriegszeiten, und in solchen Zeiten schließt ein solches Gespräch ein Schweigen über so viele Untaten ein. Warum aber nur *fast* ein Verbrechen? Was ist ein *fast*-Verbrechen? Ist *fast ein Verbrechen* ein ganzes Verbrechen, ein halbes, gar keines? Wann ist ein Verbrechen nur *fast*? Würde ein ernst zu nehmender Umweltethiker sagen, dass es nur *fast* ein Verbrechen ist, nicht über Bäume zu sprechen? Wenn Bäume sprechen könnten, können wir uns gut vorstellen, was sie über einen solchen Umweltethiker sagen würden. (Ich glaube übrigens, Bäume können sprechen...) Also: Entweder ein Verbrechen – oder kein Verbrechen. *Tertium non datur*. Und doch schreibt Brecht *fast*. Ist *fast* jenes Dritte, das es nicht gibt?

Ach, die Logik. Brecht wollte Marxist sein, Marx wollte ein Nicht-Hegelianer-Hegelianer sein. Was so viel heißt wie: Brechts *fast* wäre *fast* hegelianisch. Zu sagen, dies alles wäre nicht des Aufhebens wert wäre, würde den Wert des Aufhebens bei Hegel zu gering schätzen. In dem *fast* steckt etwas Mephistophelisches, ein Geist, der das Böse will und (NB *und*, nicht aber!) Gutes schafft, ohne sich dabei zu widersprechen. Ein Geist, der beim Ja-Sagen verneint, und umgekehrt, weil: *the play must go on*. Das Wort *fast* wirkt harmloser als zum Beispiel das Wort nicht, nichtet aber nicht weniger bestimmt und nicht weniger dialektisch.

Was ist das für ein *fast* vor dem Verbrechen? Es spricht das Verbrechen positiv an, als gäbe es es, hebt es auf eine Weise auf, weil es es so anspricht, als wäre es nicht begangen, und hebt es weiter auf als Gedanken, der uns in der Tat wieder und weiter beschäftigen wird, weil die Untaten in dem Schweigen wirklich Untaten sind, die nicht verschwiegen werden dürfen, geschweige denn begangen. *Fast* so viel Aufheben wie bei Hegel. Und *fast* wie ein moralischer Appell hebt es die Untaten hervor, die es gilt, nicht zu tun. Brechts *fast ein Verbrechen* ist in einem Aussagesatz. Der folgende Satz ist keine Aussage. Brecht formuliert ihn als Frage, in der ich auch – negativ formuliert – eine Hoffnung sehe. In finsternen Zeiten sind Hoffnungen, den Umständen entsprechend vorsichtig eingeschüchert, mit Fragezeichen versehen. Es darf uns nicht gleichgültig sein, ob der, der ruhig über die Straße geht, für seine Freunde in der Not erreichbar ist. Ist es moralisierend oder gar religiös zu sagen, dass es uns nicht gleichgültig sein darf, ob wir

vom Bösen erlöst werden? Müssen wir am Ende immer von Erlösung sprechen?

Endlich kann ich beginnen, von dem Ende zu sprechen. Mach dir keine Sorgen, Tom. Es handelt sich nicht um das Ende eines erst 60jährig gewordenen Jubilars. Es handelt sich um die letzten Wörter im letzten Stück eines kleinen Buches, das sich wenigstens dem Titel nach mit dem auseinandersetzt, mit dem du dich auseinandersetzt: Adornos *Minima Moralia*. Entstanden ist das Stück in den zwei Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, der auch ein Krieg war, der alle Kriege beenden sollte, aber nicht konnte. Letztes Jahr feierte das Buch auch ein Jubiläum, das siebzigste. Vermutlich nicht zum letzten Mal erschienen ist es August 2020, in der 31. Auflage. Dass ein Buch so oft erschienen ist und immer wieder erscheint, kann ein Zeichen sein, dass es mehr ist als bloß eine Erscheinung. *Minima Moralia* ist kein Gedicht, könnte aber wie Brechts Gedicht *An die Nachgeborenen* heißen, wie Brechts Gedicht auch *Minima Moralia* heißen könnte. Der Untertitel des Buches sagt, wohin die Reise geht. Besser gesagt: woher das Buch kommt: *Reflexionen aus dem beschädigten Leben*.

Das Wort *Reflexionen* mag der Sprache der Romantik oder des Idealismus verschuldet geschuldet sein, ohne dass ich hier von Schuld sprechen will. Wichtiger scheint mir die Präposition, die danach kommt. Präpositionen drücken ein Verhältnis aus, zeitlich, räumlich, manchmal ursächlich – zwischen Objekten, zwischen Subjekten, zwischen Subjekten und Objekten, in einem Buch wie *Minima Moralia* zwischen einem Autor und seinem Sujet. Grammatikalisch sagt eine Präposition, wo etwas steht im Verhältnis zu etwas anderem. Bei Adorno macht mir zwar die Grammatik gelegentlich zu schaffen, hier aber nicht. Mit der Präposition *aus* hat der Autor einen philosophischen Standpunkt bezogen. Dieser philosophische Standpunkt ist in sich vielfältig. Unter anderem hat er eine moralische wie auch eine methodische Komponente. In *Minima Moralia* findet man viel, eines allerdings nicht: den unbeteiligten »wissenschaftlichen« Beobachter. Dass der Autor nicht *über* das beschädigte Leben reflektiert, sondern *aus* dem beschädigten Leben heraus, verstehe ich als einen nicht gerade versteckten hermeneutischen Hinweis sowohl für Schreiber wie auch für Leser. Wer aus dem Leben schreibt, schreibt anders und Anderes als ein Mensch, der über das Leben schreibt. *Über* ist kein erhobener Standpunkt, weder praktisch noch theoretisch, wie auch immer man Hegels Aufheben verstehen will.

Zum Ende. – Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muss, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat. Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewusstloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muss er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig. (Adorno 1951, 333–334)

Das letzte Wort hat mich immer verstört: *gleichgültig*? Gestehen muss ich gleich, was Wörter betrifft, bin ich keineswegs neutraler Beobachter, und diesem Wort gegenüber besonders nicht. *Gleichgültig* kenne ich nicht aus dem Kontext eines Lexikons, sondern aus einer Auseinandersetzung mit Martin Buber. Das Gegenteil von Liebe ist, so Buber, nicht Hass, sondern Gleichgültigkeit. Wie ein so unmoralisches Wort als letztes Wort eines Buches sein könnte, das wenigstens minimal moralisch sein will?

Als Hermeneutiker lernte ich nie nur das einzelne Wort zu lesen. Ich lernte lesen innerhalb der Wörter, zwischen den Zeilen, von Anfang bis Ende, und wenn es sein muss, vom Ende zum Anfang. Und so suchte ich nach dem letzten das vorletzte Wort und fand unseren Freund – *fast*. Die letzten zwei Wörter: *fast gleichgültig*. Wie verhält sich das vorletzte Wort zum letzten? Wenn ein Aufheben, welche Aufhebung, was wird wie und warum aufgehoben?

Ich gehe fragend weiter zurück und erfahre, dass es ausgerechnet *die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung* ist, die *fast gleichgültig* sein soll. Offenbart sich die kritische Theorie als Blasphemie? Die Frage nach der Erlösung – *fast gleichgültig*? Wer die Frage der Erlösung explizit in Frage stellt, stellt auch fast explizit bzw. implizit die Frage nach einem Erlöser in Frage. Um es nicht einfacher zu machen als es ist, lese ich den letzten Satz als Ganzes. Ich lerne dann, dass die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung nicht an sich *fast gleichgültig* ist. Die Frage ist *gegenüber einer bestimmten Forderung* fast gleichgültig. Es ist die Forderung eines Gedankens, der mehr zu sein verspricht als ein Gedanke versprechen kann, und letztlich deshalb nicht mehr ist als ein leeres Versprechen. Der Gedanke, der unbedingt sein will und seine Augen vor dem eigenen Bedingtsein verschließt, erleidet idealistische Hybris und fällt wie ein unaufgeklärter Ikarus sich selbst zum Opfer. Die Welt, über der er zu stehen meint, übersieht er, und er *fällt ihr zu – bewusstloser und damit verhängnisvoller*.

Es ist nicht so, dass Adorno mit einem solchen Gedanken kein Mitleid hätte. Wie wir in den letzten Wörtern der Jahre später geschriebenen *Negativen Dialektik* lesen können, war er mit jener Metaphysik solidarisch. Fast. Die metaphysische Solidarität ist nicht unbedingt. Sie ist *solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes* (Adorno 1997, 400). Der Sturz ist eine der bestimmten Negationen, vielleicht die bestimmendste Negation der negativen Dialektik. Solidarität mit einer gestürzten Metaphysik wäre nach der Logik des nachmetaphysischen Denkens von Habermas ein Widerspruch in sich, ein Ding der Unmöglichkeit. Adorno hat Verständnis für ein solches Denken, aber auch einen Rat. *Selbst seine eigene Unmöglichkeit muss er noch begreifen um der Möglichkeit willen*.

Der Augenblick, in dem die Metaphysik stürzte, war auch ein Augenblick der Entscheidung für die Ethik. Die Solidarität mit der gestürzten Metaphysik erforderte auch eine neue Solidarität mit der Ethik.

Die Geburt der Ethik aus dem Sturz der Metaphysik? Kants Antwort auf diese Frage war klar, oder besser: fast klar. Die Kritik der theoretischen Vernunft schrieb er zwar vor der Kritik der praktischen Vernunft, Vorrang gab er jedoch der Vernunft der zweiten Kritik. Im Reich der Zwecke regierte eine große Koalition. Die praktische Vernunft übernahm die Rolle des Primats; eine Alleinherrschaft war es aber nicht. Hinter den Kulissen war es den Beteiligten klar, dass es sich um einen *primus inter pares* handelte. Ohne die Postulate zuständig für Freiheit, Gott und Unsterblichkeit wäre das Reich der Zwecke nicht regierbar. Absolut an der praktischen Vernunft war allein die Bescheidenheit, die die Präsenz der Postulate bedeutete.

Der Sturz der Metaphysik markierte nicht das Ende der Metaphysik: Er markierte den Anfang der gestürzten Metaphysik. Glaubte die Metaphysik vor Kant von Antworten zu leben, weiß sie seitdem, dass sie von Fragen lebt, die sie stellen muss, ohne sie beantworten zu können. Die Postulate haben die Realität von Fragen, nicht von Antworten. Die Antworten sind Glaubensfragen; die Realität der Fragen bleibt jedoch unleugbar. Für Carnap z. B. mögen die Fragen Scheinfragen gewesen sein, für Rorty nicht einmal Scheinfragen. So gesehen wären sie »nachmetaphysische« Denker zu nennen. Habermas dagegen dürfte man anders verstehen als er sich selbst versteht. Dass man einen Autor manchmal besser versteht als er sich selbst, war dem Kant der ersten Kritik »nichts Ungewöhnliches« (Kant, 2011, 322). Habermas' vorerst letzte 1700+ Seiten *über* Glauben und Wissen sind eher Reflexionen und vielleicht auch wider Willen *aus* Glauben und Wissen. Sie legen dafür Zeugnis ab, dass die metaphysischen Fragen, die er loslassen wollte, ihn nicht losgelassen haben. Im Falle Habermas wäre es sinnvoller, vom Denker der gestürzten Metaphysik zu sprechen als vom Denker ohne Metaphysik. So wie negative Dialektik Dialektik ist, so ist sein nachmetaphysisches Denken metaphysisches Denken. Metaphern sind philosophische Brücken, nicht ästhetische Krücken.

Nachmetaphysisch ist eine Metapher, vielleicht nicht die bestgewählte. Metaphysisch ist auch eine Metapher. Gemeinsam haben beide Metaphern die Spannung, die sie zusammenhält, und den Wunsch mehr zu verspre-

chen als sie verantworten können. Diesen Wunsch haben alle Metapher gemeinsam, zusammen mit dem Wissen, dass sie im besten Fall gut auf etwas hinweisen, ohne je damit identisch sein zu können. Wenn sie gelingt, kann die Metapher die Diskrepanz zwischen Wort und Ding überbrücken. Sie kann die Diskrepanz aber so wenig aufheben, wie eine Brücke über einen Abgrund den Abgrund aufheben kann. Die Diskrepanz zwischen Wort und Ding ist sowohl die Notwendigkeit als auch die Möglichkeit der Metapher. Diese Diskrepanz entspricht in der Ethik der zwischen Sein und Sollen, in der Erkenntnistheorie der zwischen Erscheinung und Ding an sich. Über die Adäquatheit der Metapher *Ding an sich* hat Hegel mit Recht streiten wollen. Wer einen Grund für den Sturz der Metaphysik suchen will, sucht am sinnvollsten in dieser Diskrepanz.

Zurück *Zum Ende*. Verfolgt man im letzten Text von *Minima Moralia* die Erlösungsfrage weiter zurück, dann führt sie zu der Erkenntnisfrage, die man vom Kant der ersten Kritik kennt. Es ist der Kant der ersten Kritik, den Moses Mendelssohn »den alles Zermalmenden« (Mendelssohn 1843, 235) nannte. Man muss nicht lange raten, was das alles war, das zermalmt wurde. Der postulierte Gott stand zwar in der zweiten Kritik wieder auf; er war jedoch der zermalmt. Dass der Zermalmt bei Mendelssohn, später bei Nietzsche der tote Gott sein sollte, dürfte trauriger als überraschend sein. Im Verlauf des Adorno-Texts trifft die Terminologie der Epistemologie die Terminologie der Metaphysik und der Theologie. *Bedingt, unbedingt, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit, Negativität, Messianisch, Erlösung*. In der Geschichte vom Wissen und Glauben vermengt sich die eine Terminologie mit den andern. Fast gleichgültig. Wir bewegen uns in der Logik der Paradoxie, die Dialektik heißt, und mit aller Konsequenz. Wir müssen die Unmöglichkeit der Möglichkeit der Metaphysik annehmen, um nicht auf deren Möglichkeiten verzichten zu müssen.

Ich taste mich vor von den letzten Wörtern – *fast gleichgültig* – zum Wort am Anfang – *Philosophie*. Die Wörter werden wie Stolpersteine. Die Gedanken wirken fast leer; was sie veranschaulichen wollen, blind. Die Begriffe greifen nicht oder das Nichts. Ich stolpere über Wörter, die mir vertraut sind, der Philosophie aber eher fremd. Die Vertrautheit ist allerdings kein Trost, denn sie ist Vertrautheit mit der Entfremdung. Ein *Standort* wird gesucht, *der dem Bannkreis des Daseins entrückt ist – das ganz Unmögliche*. Wäre dieser Standort zu finden, wäre der Blick von nirgendwo entweder nicht

möglich – oder auf das Nichts. Fast gleichgültig? Die erreichbare Erkenntnis wäre *mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen, der sie zu entrinnen vorhat*. Die Welt offenbart sich, aber die Offenbarung zeigt die Risse und Schründe einer *verfremdeten Welt*. Was man im *Messianischen Licht* sieht, verhöhnt das Wort *Messianisch*. Die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, die ich suche, scheitert an den Bedingungen, gegen die ich beim Suchen kämpfe.

Worauf kommt es im Denken an? *Ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen – ohne Willkür und Gewalt*. Unmöglich ist dies, aber es ist noch unmöglicher, dies nicht zu versuchen. Und weil es so unmöglich ist, dies nicht zu versuchen: *Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft*. Der verzweifelte Tübinger sagt, *Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch*. Anders gesagt, es ist das Allereinfachste, *ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt*. Die Arbeit am Begriff *vollendete Negativität* könnte Hegel wohl schätzen. Doch die Sprache des Begriffs tritt anerkennend vor der Sprache der bildsuchenden Metapher zurück. Das Denken löst sich im Metapherngestöber nicht auf, es konkretisiert sich. Das Denken fasst sich im *Angesicht der Verzweiflung* neu, *wie die Philosophie einzig noch zu verantworten ist*.

Philosophie ist dann ein *Versuch*. Deine naturwissenschaftlichen Kollegen mögen *Versuch* als *Experiment* verstehen. Mir trifft das Wort *Essay* die Sache besser. Philosophie: *der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten*.

Philosophie hat seinen *Standpunkt* gefunden. Wirklich? Wie fest ist der *Standpunkt der Erlösung*, wenn *die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig ist? Erkenntnis hat*, so heißt es, *kein Licht als das von der Erlösung her auf die Welt scheint*. Hat sie kein Licht, wenn die Erlösung keine Wirklichkeit hat? Ist Erlösung *zum Ende* nicht mehr, aber auch nicht weniger als der Spielball eines performativen Widerspruchs?

Der Geist des Widerspruchs und die Lust zum Paradoxen steckt in uns allen, so schrieb Goethe in seinem Buch über sich (Goethe, 1964, 350). Er hat nicht nur über sich geschrieben. Und so widerspreche ich am Ende meines Texts dem *fast gleichgültig* am Ende von Adornos Text. Nicht weil ich anderer Meinung bin, sondern weil ich derselben Meinung bin. Fast. Ich denke, Er-

kenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her. Aber anders als Adorno denke ich, das Licht, das zugegebenermaßen manchmal recht dunkel leuchtet, nicht *auf* die Welt scheint. Wenn es scheint, dann *aus* der Welt. Es gab eine Erlösung, die mit der Metaphysik gestürzt ist. Es ist nun das Schicksal der Erlösung als gestürzte Erlösung weiterzuleben. Wir müssen uns erlösen von einer Erlösung, die von außerhalb der Welt auf sie scheint. Wir schulden uns einen Begriff von Erlösung, der uns in die Verantwortung zieht für die Welt, die Erlösung sucht. Diese Erlösung wird wirklich, wenn wir über Bäume sprechen, wenn wir gegen die Not sprechen, die Freunde füreinander unerreichbar macht, wenn wir ganz ohne Willkür und Gewalt, aus der Fühlung mit den Gegenständen und aus dem Mitgefühl füreinander heraus solche Perspektiven gewinnen.

Warum erzähle ich dir dies alles? Ich denke, aus demselben Grund, warum Adorno es erzählt hat. Weil die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung nicht gleichgültig ist, weil uns Philosophie nicht gleichgültig ist, und weil Philosophie sich zu verantworten hat. Und weil wir von Zeit zu Zeit Aug in Aug der Verzweigung gegenüberstehen, aus Angst, dass wir in der Spiegelschrift nur die vollendete Negativität sehen – als uns selbst. Und wegen der Nachgeborenen. Was wären das für Zeiten, wo ein Gespräch über Erlösung fast ein Verbrechen wäre, weil es ein Schweigen über so viel Nicht-Getanes einschließt...

... und die Bäume, über die wir fast nicht gesprochen haben? Ich denke, sie sprechen für sich. Und für uns.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1970. *Minima Moralia*. Frankfurt: Suhrkamp.
 Adorno, Theodor W. 1997. *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften 6. Frankfurt: Suhrkamp.
 Brecht, Bertolt. 1967. *Gesammelte Werke 9*. Frankfurt: Suhrkamp.
 Goethe, Johann Wolfgang. 1964. *Dichtung und Wahrheit*. Werke 9. Hamburg: Christian Wegner.
 Kant, Immanuel. 2011. *Kritik der reinen Vernunft, B 371/A 315*. Werke II. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: WBG.
 Mendelssohn, Moses. 1843. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*. Gesammelte Schriften II. Leipzig: Brockhaus.

Verzeichnis der Autor*innen

Marius Albiez studierte Geoökologie und ist als transdisziplinärer Nachhaltigkeitsforscher am Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse am Karlsruher Institut für Technologie (KIT) tätig. Seine Schwerpunkte liegen in den Feldern Reallaborforschung, Plattformen für die Technikfolgenabschätzung, nachhaltige Energiewende und Klimaschutz sowie Bildung für Nachhaltige Entwicklung.

Prof. Dr. Regina Ammicht Quinn ist Sprecherin des IZEW (gemeinsam mit Prof. Dr. Thomas Potthast) und Direktorin des Zentrums für Gender- und Diversitätsforschung (ZGD) (mit Prof. Dr. Ingrid Hotz-Davies). Sie interessiert sich für vieles (Ethik im Kontext von Sicherheit, Technik, gesellschaftlichen Umbrüchen, Digitalisierung, Geschlechterfragen, Religionen...) und für das Leben insgesamt.

Dr. Christoph Baumgartner ist Associate Professor für Ethik am Department für Philosophie und Religionswissenschaften der Universität Utrecht. Seine Schwerpunkte seiner Forschung und Lehre sind politische Herausforderungen im Kontext religiöser Diversität, Religionsfreiheit und Theorien politischer Gleichheit und freiheitlicher Demokratie sowie Fragen im Bereich ethischer Herausforderungen von Migration und globaler Erderwärmung. 2001–2004 war er wissenschaftlicher Koordinator am IZEW. Es kommt durchaus vor, dass er ins Kino geht – allerdings nicht wie Regina, *nachdem* er Sachen gemacht hat, die ihn interessieren, sondern weil Kino zu dem Vielen gehört, das ihn interessiert.

Matthias Bornemann, studierte Soziologie in München und ist gemeinsam mit Dr. Diana Grundmann in der Koordination des Kompetenzzentrums für Nachhaltige Entwicklung tätig, welches am IZEW angesiedelt ist. Daneben koordiniert er auch die Plattform Global Encounters, die an der Universität Tübingen im Rahmen der Exzellenzinitiative etabliert wurde und sich zum Ziel gesetzt hat, die Tübinger geistes- und sozialwissenschaftliche Forschung stärker zu vernetzen und zu fördern.

Dr. Leonie N. Bossert, studierte Landschaftsökologie und Naturschutz und forscht und lehrt im Bereich der Normativen Ethik mit Schwerpunkt auf Umwelt-, Tier-, KI- und Nachhaltigkeitsethik sowie auf den Environmental Humanities. Sie ist Mitglied der Jungen Akademie der Heidelberger Akademie der Wissenschaften sowie des Deutschen Komitee für Nachhaltigkeitsforschung.

Dr. Cordula Brand, Philosophin, ist Geschäftsführerin und wissenschaftliche Koordination des Internationalen Zentrums für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen. Sie forscht u. a. zum Verhältnis von Moralphysikologie und normativer Ethik, zu Theorien personaler Identität und Intersubjektivität, zu organisations- und forschungsethischen Fragen, sowie zur Vermittlung ethischer Kompetenzen in Studium und Beruf.

Prof. Dr. Georg Braungart ist Professor für Neuere deutsche Literatur an der Universität Tübingen und Mitglied im Wissenschaftlichen Rat des IZEW. Er ist Mitherausgeber des Reallexikons der deutschen Literaturwissenschaft und Begründer und Koordinator des Masterstudiengangs Literatur- und Kulturtheorie. In der Forschung interessiert er sich seit langem für das literarische Potenzial der Geologie (und umgekehrt).

Prof. Dr. Roger Brownsword is a lawyer whose primary fields of research are law, regulation, and technology; bioethics; and the common law. He holds professorial positions at King's College London and at Bournemouth University; he is an honorary professor at the University of Sheffield; and he is a visiting professor at City University of Hong Kong.

Prof. Dr. Heinz Clement ist Professor (em.) für Experimentalphysik am Physikalischen Institut sowie am »Kepler Center for Astro and Particle Physics« der Universität Tübingen. Sein Schwerpunkt in Forschung und Lehre ist im Bereich der Kern-, Teilchen- und Astrophysik mit Experimenten und Forschungsaufenthalten in USA, Kanada, Russland, Japan, China, Israel, Schweiz, Frankreich, Niederlande, Schweden und Forschungszen-

tren Karlsruhe und Jülich. Sein Hobby in Angewandter Physik ist Photovoltaik mit Doktorandenausbildung am Fraunhofer-Institut für Solare Energiesysteme in Freiburg.

Prof. Dr. Claus Dierksmeier ist Professor für Globalisierungsethik an der Universität Tübingen. Seine akademische Arbeit konzentriert sich auf Fragen der Politik-, Religions- und Wirtschaftsphilosophie unter besonderer Berücksichtigung von Theorien der Freiheit und Verantwortung im Zeitalter der Globalität.

Prof. Dr. Thomas Drachenberg, Kunsthistoriker, diplomierte 1989 an der Humboldt-Universität zu Berlin und promovierte 1999 an der Freien Universität zu Berlin zur Baugeschichte der Stadt Luckenwalde von 1918 – 1933. Er ist seit 1989 in der Denkmalpflege tätig und seit 2012 brandenburgischer Landeskonservator und stellvertretender Direktor des Brandenburgischen Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologischen Landesmuseums. Er ist einer der längsten Kenner des Jubilars – seit den frühen 1970er Jahren.

Prof. Dr. Marcus Düwell, Philosoph, lehrt und forscht an der TU Darmstadt. 1993–2001 Wissenschaftlicher Koordinator des IZEW in Tübingen, 2002–2020 Lehrstuhl für philosophische Ethik an der Universität Utrecht (Niederlande), Gründungsdirektor des Ethik Instituts dieser Universität. Er forscht zu Fragen der Moralbegründung, Menschenwürde, Bioethik und Klimaethik.

Prof. Dr. Eve-Marie Engels hatte vom 1. April 1996 bis zum 30. September 2017 an der Universität Tübingen den Lehrstuhl für Ethik in den Biowissenschaften inne. Zuvor war sie an der Universität Kassel Professorin für Theoretische Philosophie. Sie war Mitglied in zahlreichen nationalen und internationalen Gremien. Hierzu gehören neben anderen der Nationale Ethikrat der Bundesrepublik Deutschland sowie die Ethik-Kommission von HUGO International. An der Universität Tübingen war sie Sprecherin des Internationalen Zentrums für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) sowie seines Graduiertenkollegs Bioethik.

Dr. Uta Eser ist freie Umweltethikerin und assoziiertes Mitglied des IZEW. Als gelernte Biologin erkundet sie seit 30 Jahren das Grenzgebiet zwischen Ökologie, Ethik und Politik und wildert dabei nach Herzenslust in angrenzenden Disziplinen. Ethische Grundfragen des Naturschutzes einem breiten Publikum verständlich zu machen, ist ihre Mission. Der Rolle der (biologischen) Vielfalt für eine nachhaltige Entwicklung gilt dabei ihr besonderes Augenmerk.

Prof. Dr. Ludwig Fischer, emeritierter Professor für Neuere deutsche Literatur und Medienkultur an der Universität Hamburg. Mehrere Bücher und zahlreiche Aufsätze zur deutschsprachigen Literatur vor allem der Zeit nach 1945, zu Poetik und Ästhetik und zur Sozial- und Mediengeschichte. Ein Arbeitsschwerpunkt lag und liegt auf der Theorie und Geschichte des Naturverhältnisses und seiner literarischen wie medialen Vermittlung. Widmet sich inzwischen verstärkt literarischen Projekten und der Theorie sowie der Geschichte von Nature Writing im deutschsprachigen Raum.

Dr. Daniel Frank studierte Philosophie sowie Biologie und war anschließend mehrere Jahre im Bereich der Technikfolgenabschätzung tätig. Derzeit forscht und lehrt er als Mitarbeiter am Lehrstuhl für Ethik, Theorie und Geschichte der Biowissenschaften an der Universität Tübingen. Seine Arbeitsschwerpunkte sind dort Ethik und Wissenschaftsphilosophie der Biowissenschaften, Anthropologie und Naturphilosophie.

Céline Gressel ist Techniksoziologin und arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am IZEW. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die ethischen und sozialen Aspekte von Eye-Tracking und die interdisziplinäre Forschung. Dabei erforscht sie die ethischen und sozialen Aspekte dieser Art des Forschens und Zusammenarbeitens und unter welchen Bedingungen eine gelungene Integration ethischer und sozialer Aspekte in Technikentwicklungsprojekte stattfinden kann.

Dr. Diana Grundmann ist Erziehungswissenschaftlerin und gemeinsam mit Matthias Bornemann Koordinatorin des Kompetenzzentrums für Nachhaltige Entwicklung (KNE) am IZEW. Das KNE ist eine gesamtuniversitäre Anlaufstelle, die mit verschiedenen Maßnahmen die Verankerung

von Nachhaltiger Entwicklung im Sinne des Whole-Institution-Approach an der Universität Tübingen vorantreibt. Diana Grundmann forscht und lehrt im Bereich Bildung für Nachhaltige Entwicklung.

Prof. Dr. Armin Grunwald leitet das Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse (ITAS) am Karlsruher Institut für Technologie (KIT) und ist dort Professor für Technikethik und Technikphilosophie. Er ist u. a. Mitglied im Präsidium der Deutschen Akademie der Technikwissenschaften, Ko-Vorsitzender des Nationalen Begleitgremiums Endlager-suche und Mitglied des Deutschen Ethikrates. Seine Forschungsfelder sind Theorie und Methodik der Technikfolgenabschätzung, Ethik neuer Technologien, Digitalisierung und nachhaltige Entwicklung.

Dr. Dr. Robert Guggenberger promovierte während seiner Zeit am Graduiertenkolleg Bioethik unter Prof. Dr. Thomas Potthast zum Suchtverständnis zwischen Krankheit und Willensschwäche. Nach über einem Jahrzehnt in der neurowissenschaftlichen Forschung und einer zweiten Promotion arbeitet er aktuell als Softwareingenieur bei neuroConn und entwickelt Medizingeräte zur nicht-invasiven elektrischen Stimulation

PD Dr. Jessica Heesen ist Leiterin des Forschungsschwerpunkts Medienethik und Informationstechnik am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen. Sie beschäftigt sich in ihrer Arbeit insbesondere mit philosophischen Fragestellungen und ethischen Konflikten im Bereich Medien und Digitalisierung. Dazu gehören Probleme der Meinungsfreiheit in Sozialen Medien ebenso wie Fragen nach einer wertorientierten Entwicklung von Künstlicher Intelligenz.

Birgit Hoinle studierte Politikwissenschaft und Geographie an der Universität Tübingen und Universidade Federal Fluminense in Niterói (Brasilien). Sie promovierte im Bereich Integrativer Geographie an der Universität Hamburg zum Thema Prozesse des räumlichen Empowerments in urbaner und solidarischer Landwirtschaft in Bogotá (Kolumbien). Am IZEW arbeitete sie von 2017 bis 2021 im Projekt Hoch-N und in der Koordination des Zertifikatsprogramms Studium Oecologicum (Hochschulbildung für Nachhaltige Entwicklung). Seit 2021 arbeitet sie als Postdoc an

der Universität Hohenheim am Lehrstuhl Gesellschaftliche Transformation und Landwirtschaft und forscht zu nachhaltiger (Schul-)Ernährung aus der Food Justice-Perspektive in Kooperation mit Ernährungsräten.

Prof. Dr. Christoph Hubig ist seit 2018 emeritierter Professor für Praktische Philosophie, zuletzt an der Technischen Universität Darmstadt (mit dem Schwerpunkt »Philosophie der wissenschaftlich-technischen Kultur«). Er befasst sich mit Fragen anwendungsbezogener Ethik, Handlungstheorie, Technikphilosophie, Philosophie der Institutionen (Macht) sowie in letzter Zeit mit normativen Fragen der Digitalisierung und der künstlichen Intelligenz.

Prof. Dr. Carolin Huhn ist Professorin in der analytischen Chemie an der Universität Tübingen. Mit ihrem Team kann sie eigene instrumentelle Entwicklungen und intensive methodische Arbeiten in neue Analyseverfahren überführen, die Anwendung finden in ganz unterschiedlichen Fragestellungen in Forensik, Pharmazie, Biologie und Umweltwissenschaften. Und sie liebt, lieber Thomas, Quittenmarmelade.

Dr. Klaus Jacob ist Politikwissenschaftler und leitet die Forschungsgruppe Policy Assessment an der Freien Universität Berlin. Er befasst sich mit Fragen der Governance von Umwelt- und Nachhaltigkeitspolitik, besonders im Hinblick auf die Gestaltung von Nachhaltigkeitstransformationen. Schwerpunktthemen sind dabei Ernährung, Anpassung an den Klimawandel und Ressourcenpolitik.

Prof. Dr. Matthias Kaiser ist Professor emeritus und ehemaliger Direktor des Centre for the Study of the Sciences and Humanities (SVT) an der Universität Bergen und hat an den Universitäten München, Oslo, Stanford und Frankfurt studiert. Zu seinen Fachgebieten gehören: Wissenschaftsphilosophie, Wissenschaftsethik und Technikfolgenabschätzung. Kaiser ist u. a. Chefredakteur der wissenschaftlichen Zeitschrift »Food Ethics« (Springer) und ehemaliger Präsident der European Society for Agricultural and Food Ethics (www.eursafe.org).

Prof. Dr. Workineh Kelbessa is Professor of Philosophy at Addis Ababa University, Ethiopia. His main research interests are in African philosophy, indigenous knowledge, environmental philosophy, environmental ethics, development ethics, climate ethics, water ethics, and the philosophy of love and sex.

Prof. Dr. Hans D. Knapp, Dipl.-Biologe, Dir.u.Prof.a.D., hat über Pflanzengeographie, Vegetationskunde und Landschaftsökologie gearbeitet, hat bis zur Pensionierung die Außenstelle Insel Vilm des Bundesamtes für Naturschutz (BfN) geleitet, sich mit Themen und Projekten internationaler Zusammenarbeit im Naturschutz (u. a. mehreren Welterbenominierungen) und mit europäischen Buchenwäldern beschäftigt und als Honorarprofessor an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald Landschaftsökologie gelehrt. Er ist Stellvertretender Stiftungsratsvorsitzender der Michael Succow Stiftung und Präsidiumsmitglied der Stiftung EuroNatur.

Prof. Dr. László Kovács, studierte Germanistik, Theologie, Philosophie und Public Health, promovierte zwischen 2004 und 2006 im Graduiertenkolleg Bioethik am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften. Von 2007 arbeitete er am Lehrstuhl für Ethik in den Wissenschaften bei Prof. Dr. Eve-Marie Engels, von 2008 bis 2016 war er Assistent des Lehrstuhls. 2017 wurde er an die Hochschule für Angewandte Wissenschaften Augsburg berufen. Seit 2019 ist er Vizepräsident für Studium und Lehre.

Dr. Marco Krüger arbeitet als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) an der Universität Tübingen, wo er den Forschungsschwerpunkt Sicherheitsethik koordiniert. Seine Forschungsinteressen liegen im Bereich der Sicherheitsethik und der kritischen Sicherheitsforschung. Insbesondere befasst sich Marco Krüger mit den Potenzialen und Problematiken von Resilienz im Sicherheitsbereich.

Dr. Jörg Lange, studierte Biologie mit Schwerpunkt Limnologie in Darmstadt und Freiburg, arbeitete u. a. zur Gewässerschutzgeschichte der Dreisam und des Rhein. Seit 1995 konzipierte und leitete er verschiedene Projekte im sozialökologischen Modellstadtteil Vauban in Freiburg im Br., war Initiator des ersten viergeschossigen Passivhauses (1996-1999) und leitete die »Umsetzungsbegleitung des Verkehrskonzeptes im Stadtteil Freiburg-Vauban« (2001–2003). Seit 2001 freier Mitarbeiter der Solares Bauen GmbH mit den Schwerpunkte Energiekonzepte und Kraft-Wärme-Kopplung. Seit 2017 Geschäftsführender Vorstand bzw. wissenschaftlicher Referent des Klimaschutz im Bundestag e.V. (ehemals CO₂ Abgabe e.V.).

Dr. Wulf Loh ist Akademischer Rat am IZEW und leitet den Forschungsschwerpunkt »KI und Robotik« (R-Fair). Er hat Philosophie, Politikwissenschaften und Völker- und Europarecht in Heidelberg, Bologna und an der FU Berlin studiert. Seine Forschungsinteressen liegen im Bereich der Sozialphilosophie (Kritische Theorie, Praxistheorie), der Technikethik (Medien- und Datenethik, KI-Ethik, Mensch-Maschine-Interaktion), der Politischen Philosophie (digitale Öffentlichkeiten, Legitimität politischer Ordnungen), sowie der Philosophie des Völkerrechts.

Dr. Dr. Ralf Lutz ist Theologe und Psychologe und hat aktuell eine Vertretungsprofessur für Theologische Ethik an der Universität Würzburg inne. Zuvor war er im Rahmen verschiedener Forschungsprojekte am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften beschäftigt. Forschungsschwerpunkte sind Grundlegungs- und Anwendungsfragen theologischer und philosophischer Ethik, Moralpsychologie, die Bedeutung von Emotionen in der Ethik und wissenschaftsethische Fragen.

Prof. Dr. Christof Mandry studierte Katholische Theologie und Philosophie in Tübingen und Paris. Nach akademischen Stationen in Berlin, Erfurt und Saarbrücken hat er nun die Professur für Moraltheologie und Sozialethik am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main inne. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen Medizinethik und Sozialethik des Gesundheitswesens, politische Ethik sowie Grundfragen der hermeneutischen Ethik.

Dr. Lilian Marx-Stölting ist Biologin und Bioethikerin und arbeitet als Wissenschaftliche Referentin in der Geschäftsstelle des Deutschen Ethikrates in Berlin. Außerdem ist Sie Ethikberaterin im Gesundheitswesen und assoziiertes Mitglied des IZEW. Sie interessiert sich für ethische Aspekte im Kontext der Lebenswissenschaften mit einem Schwerpunkt auf Gentechnologien. Jüdische Perspektiven auf bioethische Fragestellungen sind dabei ein Steckpferd.

Dr. Simon Meisch, Ethiker und Politikwissenschaftler, forscht am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen und ist dort u. a. für die Koordination der interdisziplinären Ethiklehre am Zentrum zuständig. Seine Forschungsschwerpunkte sind u. a. Ansätze und Methoden der anwendungsorientierten Ethik (insbesondere der Wasserethik), Ethikdidaktik und die Environmental Humanities.

Dr. Robert Meunier studierte Philosophie und Linguistik (Berlin) und promovierte in einem Graduiertenprogramm zu ethischen und wissenschaftsphilosophischen Grundlagen der Lebenswissenschaften (Mailand). Sein Forschungsschwerpunkt liegt in der Geschichte und Philosophie der Genetik. Derzeit arbeitet er am Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung (IMGWF) der Universität zu Lübeck in einem Projekt zur Epistemologie der Präzisionsmedizin.

Dr. Petra Michel-Fabian, promovierte Ethikerin, ist Dozentin für Angewandte Ethik an der Fachhochschule Münster, sie lehrt dort interdisziplinär am Institut für Technische Betriebswirtschaft und an den Fachbereichen Informatik und Elektrotechnik, Oecotrophologie, Gesundheit sowie Wirtschaft, sie ist Vorsitzende der Ethikkommission der FH Münster, Sprecherin des Netzwerks für Ethik in Lehre und Forschung an der FH Münster sowie Sprecherin des hochschulübergreifenden Netzwerks zur Lehr-Ethik. Ihre Lehre bewegt sich an den Schnittstellen zwischen Ethik als Wissenschaftsdisziplin und den angewandten Wissenschaften mit dem Ziel, die Studierenden zur selbstständigen und -reflektierten ethischen Entscheidungs- und Handlungskompetenz zu befähigen. In ihrer Freizeit ist sie gerne mit dem Fahrrad unterwegs und widmet sich besonders dem klassischen Chorgesang.

Prof. Dr. Dietmar Mieth ist emeritierter Professor für Theologische Ethik/Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Er ist seit 2009 der Forschungsstelle Meister Eckhart am Max Weber Kolleg der Universität Erfurt verbunden. Seine Interessen sind: Sozialethik, Politische Ethik, Tugendethik, Bioethik, Narrative Ethik und die Meister Eckhart-Forschung. Er wohnt in Bochum und geht dort gern ins Schauspielhaus.

Prof. Dr. Kate M. Millar is Director of the Centre for Applied Bioethics, University of Nottingham, UK. Kate is a bioethicist whose primary field of research is on agri-food, animal, biotechnology, and research ethics, with a particular interest in ethical frameworks, such as the Ethical Matrix. Kate holds a visiting academic position at the Centre for Bioethics in Eastern and Southern Africa, Kamuzu University of Health Sciences, Malawi and is a member of EurSafe (1999–) and was EurSafe President from 2016–2022.

Prof. Dr. Catrin Misselhorn ist Philosophieprofessorin an der Georg-August-Universität Göttingen. Zuvor hatte sie den Lehrstuhl für Wissenschaftstheorie und Technikphilosophie an der Universität Stuttgart inne. Zu Ihren Forschungsgebieten zählen Philosophie der Künstlichen Intelligenz, Roboter- und Maschinenethik. Dem IZEW fühlt sie sich durch ihre Studienzeit in Tübingen verbunden und erinnert sich an spannende Diskussionen im Kontext des Graduiertenkollegs.

Dr. Karin Moser v. Filseck, Kulturwissenschaftlerin, war knapp zwei Jahrzehnte die Geschäftsleiterin des Deutsch-ostasiatischen Wissenschaftsforums e.V. (Tübingen). Sie ist als Mitarbeiterin des Forschungsdezernats der Universität Tübingen für Ostasienkooperationen und als Tübinger Koordinatorin für das multilaterale Matariki-Netzwerk (MNU) zuständig. Ihre Interessensgebiete liegen im Bereich der vergleichenden Kultur- und Kunstwissenschaften sowie der Philosophie.

Prof. Dr. Albrecht Müller war bis 2018 Professor an der Hochschule für Wirtschaft und Umwelt Nürtingen-Geislingen. Seine Lehr- und Forschungsgebiete umfassten Umweltethik, Planungsethik, Wirtschaftsethik,

Partizipation und Mediation. Er ist assoziiertes Mitglied des Internationalen Zentrums für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen.

Dr. Uta Müller, Philosophin, forscht und lehrt am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen. Sie leitet den Arbeitsbereich Ethik und Bildung, der für die interdisziplinäre Ethiklehre am IZEW verantwortlich ist. Sie forscht u. a. zu aktuellen Themen anwendungsbezogener Ethik, etwa zur Wissenschaftsethik, außerdem zu Fragen der Didaktik der Philosophie und Ethik.

Prof. Dr. Konrad Ott ist Professor für Philosophie und Ethik der Umwelt an der Christian-Albrechts-Universität Kiel. Er forscht zur Zeit über die Möglichkeiten der Verbindung von Sittlichkeit und Nachhaltigkeit in einer Postwachstumsgesellschaft, über die Verbringung hochradioaktiver Reststoffe und über sog. »natural climate solution« auf dem Weg zur Klimaneutralität. Er war Mitglied des Sachverständigenrates für Umweltfragen und leitet seit vielen gemeinsam mit Thomas Potthast die Vilmer Sommerakademie. Konrad Ott ist Mitglied des Exzellenz-Clusters ROOTS der Universität Kiel.

Dr. Reinhard Piechocki, Studium Biologie an den Universitäten Leipzig und Halle. Von 1975 bis 1987 Leiter der Arbeitsgruppe Bakteriengenetik am Institut für Genetik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 1978 Dissertation und 1987 Habilitation auf dem Gebiet der Mutationsforschung an der MLU Halle-Wittenberg. 1990 Mitbegründer des ersten unabhängigen Umweltinstituts der DDR. Von 1993 bis 2014 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachgebiet »Biodiversität« an der Internationalen Naturschutzakademie Insel Vilm des Bundesamtes für Naturschutz. Autor verschiedener Sachbücher, u. a. R. Piechocki: Landschaft – Heimat – Wildnis. Schutz der Natur – aber welcher und warum? Beck-Verlag München 2010.

Prof. Dr. Barbara Potthast ist Seniorprofessorin für Iberische und Lateinamerikanische Geschichte an der Universität zu Köln. Sie war langjährige Sprecherin des Lateinamerikazentrums und des Global South Studies Center der Universität und leitet das Kölner Teilprojekt des Maria Sybilla

Merian Centers for Advanced Studies: Conviviality and Inequality in Latin America (Mecila). Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte Paraguays sowie Gender und Familie in Lateinamerika.

Joachim Potthast ist Personalleiter im Siemens-Konzern, zuletzt Personalchef von Osram. Er ist Rechtsanwalt mit Schwerpunkt Arbeitsrecht, forscht und schreibt zu historischen Themen der Neuzeit und spielt gerne klassische Gitarre.

Dr. Thomas Quinn studierte Philosophie an der Universität von Massachusetts/Boston und promovierte in Germanistik an der Universität von Kalifornien/Berkeley. Seine philosophisch-literarischen Hauptinteressen sind Goethe, Kleist, Nietzsche, Heidegger, Adorno und Habermas. Er hat im Bereich der Kommunikation für internationale Unternehmen in Deutschland gearbeitet und zahlreiche Unternehmenspublikationen geleitet.

Dr. Benjamin Rampp, Soziologe, ist Leiter der Forschungsstelle und Forschungsbeauftragter der Hochschule der Polizei Rheinland-Pfalz. Seine Forschungsschwerpunkte sind u. a. Polizei- und Sicherheitsforschung, Soziologische Theorie, Prozesssoziologie, Politische Soziologie, Soziologie des Vertrauens, Ethik der Sicherheit sowie Resilienz.

Prof. Dr. Robert Ranisch ist Juniorprofessor für Medizinische Ethik mit Schwerpunkt auf Digitalisierung an der Fakultät für Gesundheitswissenschaften Brandenburg, der gemeinsamen Fakultät der Universität Potsdam, der Medizinischen Hochschule Brandenburg Theodor Fontane und der Brandenburgischen Technischen Universität Cottbus-Senftenberg sowie Leiter der Forschungsstelle »Ethik der Genom-Editierung« am Institut für Ethik und Geschichte der Medizin der Universität Tübingen. In Forschung und Lehre widmet es sich ethischen Fragen der Medizin und Digitalisierung.

Prof. Dr. Hans-Jörg Rheinberger ist Direktor emeritus am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte in Berlin. Er studierte Philosophie und Biologie in Tübingen und Berlin. Sein Forschungsinteresse gilt der Geschichte der Lebenswissenschaften vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, der Ausarbeitung einer historischen Epistemologie und der Darstellung der Formen wissenschaftlichen Experimentierens.

Kerstin Schopp ist Biologin und Afrikawissenschaftlerin. Sie forscht und promoviert am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind (Verständnisse) nachhaltige(r) Landnutzung tansanischer Kleinbauern/-bäuerinnen, Nachhaltige Entwicklung und (Neo-)Kolonialismen.

Gabriel Schwaderer, Geograph, ist seit 1998 Geschäftsführer von EuroNatur. Seine Arbeitsschwerpunkte: Internationaler Naturschutz, der europaweite Biotopverbund Grünes Band Europa, Schutz und Management von Groß-Karnivoren, Schutz von Ur- und Naturwäldern und frei fließenden Flüssen in Europa.

Dr. Barbara Skorupinski, Ethikerin und Biologin, ist akademische Mitarbeiterin an der School of Education FACE in Freiburg, und lehrt an der Universität Freiburg im Master of Education. Sie ist seit Langem in der interdisziplinären Ethiklehre engagiert (u. a. als Koordinatorin für das Ethisch-Philosophische Grundlagenstudium) und interessiert sich insbesondere für aktuelle ethische Fragen an der Schnittstelle zwischen Lehrer*innenbildung und zivilgesellschaftlicher Verantwortung.

Dr. Mone Spindler studierte Soziologie und kritische Sozialgerontologie. Sie arbeitet am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen zum Forschungsschwerpunkt integrative Forschung und erforscht den Einbezug ethischer und sozialer Aspekte in Innovationsprozesse. Weitere Forschungsthemen sind Alter und Technik sowie das Verhältnis von Ethik und Soziologie.

Prof. Dr. Margit Sutrop, Philosophin, ist Professorin für Praktische Philosophie und Leiterin des Zentrums für Ethik an der Universität Tartu. Sie ist auch Abgeordnete am estnischen Parlament. Sie arbeitet als Ethikexpertin für die Europäische Kommission. Ihre Forschungsschwerpunkte sind u. a. Werte, Pluralismus, Disagreements, Vertrauen, ethische Aspekte der Genomdatenbanken, Biometrik, künstliche Intelligenz, Wissenschaftsethik, Philosophie der Bildung.

Dr. Dr. Jörg Tremmel, Philosoph und Politikwissenschaftler, ist außerplanmäßiger Professor am Institut für Politikwissenschaft der Universität Tübingen. Er forscht an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Politik, etwa in den Bereichen Politische Philosophie/Politische Theorie, Ethik, Epistemologie und diversen empirischen politikwissenschaftlichen Fragestellungen.

Prof. Dr. Rainer Treptow ist Erziehungswissenschaftler an der Universität Tübingen mit dem Focus auf Sozialer Arbeit. Ihre Theorie, Geschichte und internationale Entwicklung, Kulturelle Bildung und Pädagogik der Kindheit gehören zu den Scherpunkten seiner Forschung und Lehre. Seit 2019 ist er im Ruhestand.

Dr. Marcel Vondermaßen, Ethiker und Politikwissenschaftler, ist wissenschaftlicher Koordinator und stellv. Geschäftsführer des Internationalen Zentrums für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen. Seine Forschungsschwerpunkte sind u. a., Ethik und Führung, Anerkennungstheorie, Konzepte von Identität und Feministische Theorie.

Dr. Thomas Waldenspuhl, Forstwissenschaftler und Leiter des Nationalparks Schwarzwald. Prozessschutz pur ist der Auftrag des Nationalparks. Werden, Wachsen und Vergehen heißt das. Was die Natur aus sich heraus schafft, ist gut. »Natur, Natur sein lassen« als Selbstwert ohne idealtypische Naturbilder, ohne Bewertung der Prozesse als falsch oder richtig hat das zur Konsequenz. Diese Ethik der Zurückhaltung widerspricht der üblichen Norm des Menschentums. Sie sichert aber die Zukunft mit einer lebenswerten Umwelt und Freiheit.

Christine von Weizsäcker, biologist, researcher, author, and activist, working on technology assessment for civil society since the seventies. Participant in the Rio Process on Sustainable Development since 1992 and in the negotiations of the Convention on Biological Diversity (CBD) and its Protocols since 1994. She is president of Ecoropa, and member of the Advisory Board of the Federation of German Scientists and of the German Society for Human Ecology.

Vanessa Weighold promoviert in Co-Tutelle bei Thomas Potthast in Tübingen und Sebastian Hüsich in Aix-en-Provence zur Frage, ob ökologische Emotionen einen Konflikt mit der eigenen Kultur zeigen. Sie studierte Philosophie im Master und im Bachelor Philosophie, französischer Romanistik und Wirtschaftspsychologie. Seit Juli 2019 arbeitet sie in der PR des IZEW.

Dr. Norbert Wiersbinski, Studium und Promotion in den Agrarwissenschaften an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Ab 1981 Arbeit als praktischer Pflanzenzüchter, Wissenschaftler am Zentralinstitut für Genetik und Kulturpflanzenforschung in Gatersleben sowie als Studienleiter für Naturwissenschaften an der Evangelischen Akademie der Kirchenprovinz Sachsen. 1987 Übersiedlung in die Bundesrepublik Deutschland. Betriebs- und Saatzuchtleiter für ein schwedisches Saatzuchtunternehmen in Niedersachsen. Von 1993 bis 2019 wissenschaftlicher Mitarbeiter und stellvertretender Leiter der Internationalen Naturschutzakademie des Bundesamtes für Naturschutz, dort u. a. zuständig für die Themenfelder Naturschutz und Gesellschaft, Landwirtschaft, Kulturlandschaft und Naturschutzgeschichte.

Prof. Dr. Dr. Urban Wiesing, Arzt und Philosoph, ist Direktor des Instituts für Ethik und Geschichte der Medizin der Universität Tübingen und Mitglied im Vorstand des IZEW. Seine Forschungsschwerpunkte sind u. a. die Forschungsethik, die Epistemologie der Medizin, ethische Aspekte moderner Technologien in der Medizin sowie das Thema Medizin und Zeit.

Prof. Dr. Reiner Wimmer studierte Philosophie, Psychologie und Katholische Theologie und war von 1988–2005 Professor für Praktische Philosophie/Ethik an der Universität Tübingen. Seine Forschungsschwerpunkte

liegen auf den Feldern der Philosophischen Anthropologie, der Allgemeinen Ethik, der Religionsphilosophie und der Interkulturellen Philosophie.

Dr. Anna-Katharina Wöbse, Umwelthistorikerin, ist seit 2020 Vize-Präsidentin von EuroNatur. Sie arbeitet, lehrt und forscht zu Fragen der Geschichte der Natur- und Umweltschutzbewegungen, der Umweltdiplomatie und der Visualisierung des Mensch-Natur-Verhältnisses im 20. Jahrhundert.

Schriftenverzeichnis von Thomas Potthast

Monographien

- Herrmann, Bernd, Bernhard Glaeser und Thomas Potthast. 2021. *Human-ökologie. essentials*. Wiesbaden: Springer Spektrum.
- Eser, Uta und Thomas Potthast. 1999. *Naturschutzethik. Eine Einführung für die Praxis*. Baden-Baden: Nomos.
- Potthast, Thomas. 1999. *Die Evolution und der Naturschutz. Zum Verhältnis von Evolutionsbiologie, Ökologie und Naturethik*. Frankfurt, New York: Campus.
- Potthast, Thomas und Barbara Weber. 1995. *Der Einsatz gentechnisch veränderter Mikroorganismen zur Reduzierung von Schadstoffbelastungen. Unter besonderer Berücksichtigung der Altlastenproblematik*. Werkstattreihe 92. Freiburg: Öko-Institut e.V.

Sammelbände

- Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina, Deutsche Akademie der Technikwissenschaften und Union der deutschen Akademien der Wissenschaften, Hrsg. 2020. *Biodiversität und Management von Agrarlandschaften. Umfassendes Handeln ist jetzt wichtig*. Unter Mitarbeit von Thomas Potthast. Halle (Saale). Stellungnahme.
- Kirchhoff, Thomas, Nicole C. Karafyllis, Dirk Evers, Brigitte Falkenburg, Myriam Gerhard, Gerald Hartung, Thomas Potthast et al., Hrsg. 2020. *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*. 2. aktualisierte Auflage. Tübingen: UTB/Mohr Siebeck.
- Müller, Uta, Philipp Richter und Thomas Potthast, Hrsg. 2018. *Abwägen und Anwenden. Zum »guten« Umgang mit ethischen Normen und Werten*. Tübingen Studien zur Ethik 9. Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Brand, Cordula, Jessica Heesen, Birgit Kroeber, Albrecht Müller und Thomas Potthast, Hrsg. 2017. *Ethik in den Kulturen – Kulturen in der Ethik*. Tübingen Studien zur Ethik 8. Tübingen: Narr Francke Attempto.

- Sukopp, Ulrich, Reinhard Piechocki und Thomas Potthast, Hrsg. 2016. *Schwerpunkt: 150 Jahre Ökologie – Eine Naturwissenschaft prägt den Naturschutz*. *Natur und Landschaft* 91(9/10).
- Ammicht Quinn, Regina und Thomas Potthast, Hrsg. 2015. *Ethik in den Wissenschaften. 1 Konzept, 25 Jahre, 50 Perspektiven*. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 10. Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.
- Potthast, Thomas, Simon Meisch und Franck Meijboom, Hrsg. 2015. *Climate Change and Sustainable Development. Ethical perspectives on land use and food production. Selected papers from the European Society for Agricultural and Food Ethics (EURSAFE)*. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics (Special Issue Section)* 28 (3).
- Potthast, Thomas und Bruno Gross, Hrsg. 2013. *Praktizierte Humanität im Krieg und bei Katastrophen. Das Rote Kreuz zwischen Anspruch und Wirklichkeit*. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 9. Tübingen: Tübingen Library Press.
- Potthast, Thomas und Simon Meisch, Hrsg. 2012. *Climate Change and Sustainable Development. Ethical perspectives on land use and food production*. Wageningen: Wageningen University.
- Engels, Eve-Marie, Oliver Betz, Heinz-R. Köhler und Thomas Potthast, Hrsg. 2011. *Charles Darwin und seine Bedeutung für die Wissenschaften*. Tübingen: Attempto.
- Kovács, László, Jens Clausen und Thomas Potthast, Hrsg. 2011. *Darwin und die Bioethik*. *Lebenswissenschaften im Dialog* 12. Freiburg, München: Karl Alber. Eve-Marie Engels zum 60. Geburtstag.
- Piechocki, Reinhard, Konrad Ott, Thomas Potthast und Norbert Wiersbinski, Hrsg. 2010. *Vilmer Thesen zu Grundsatzfragen des Naturschutzes. Vilmer Sommerakademie 2001–2010*. BfN-Skripten 281. Bonn-Bad Godesberg: Bundesamt für Naturschutz.
- Potthast, Thomas, Beate Herrmann und Uta Müller, Hrsg. 2010. *Wem gehört der menschliche Körper? Ethische, rechtliche und soziale Aspekte der Kommerzialisierung des menschlichen Körpers und seiner Teile*. Paderborn: Mentis.
- Michl, Susanne, Thomas Potthast und Urban Wiesing, Hrsg. 2008. *Pluralität in der Medizin. Werte – Methoden – Theorien*. *Lebenswissenschaften im Dialog* 6. Freiburg, München: Karl Alber.

- Potthast, Thomas, Hrsg. 2007. *Biodiversität. Schlüsselbegriff des Naturschutzes im 21. Jahrhundert?* Naturschutz und biologische Vielfalt 48. Bonn: Bundesamt für Naturschutz.
- Potthast, Thomas, Hrsg. 2006. *Karl August Möbius. Die Auster und die Austernwirtschaft.* Oswalds Klassiker der exakten Wissenschaften 268. Frankfurt: Harri Deutsch. Erweiterte Neuauflage.
- Potthast, Thomas, Hrsg. 2004. *Ökologische Schäden. Begriffliche, methodologische und ethische Aspekte.* Theorie in der Ökologie 10. Frankfurt: Peter Lang.
- Potthast, Thomas, Christoph Baumgartner und Eve-Marie Engels, Hrsg. 2004. *Die richtigen Maße für die Nabrung? Biotechnologie, Landwirtschaft und Lebensmittel in ethischer Perspektive.* Ethik in den Wissenschaften 17. Tübingen: Francke.
- AK Berufsbild und Selbstverständnis in der Biologie, Hrsg. 1990. *Gentechnologie.* Göttingen. Co-Herausgeber.

Aufsätze

- Voget-Kleschin, Lieske, Simon Meisch, Konrad Ott, Gisela Stolpe und Thomas Potthast. 2023. »Naturschutz und Landwirtschaft. Herausforderungen und Chancen.« *Natur und Landschaft* 98 (2): 71–76.
- Brand, Cordula, Leonie Bossert und Thomas Potthast. 2022. »Empathic machines? Ethical Challenges of affective computing from a Sustainable Development perspective.« In *Social robotics and the good life. The normative side of forming emotional bonds with robots*, herausgegeben von Janina Loh und Wulf Loh, 157–177. Tübingen: transcript.
- Fritz, Hilke, Jorrit Holst, Daniel J. Lang, Benjamin Nölting, Oliver Parodi, Thomas Potthast und Mandy Singer-Brodowski. 2022. »Transformationspfade für eine Kultur der Nachhaltigkeit an deutschen Hochschulen.« *GALA – Ecological Perspectives for Science and Society* 31 (4): 254–256. <https://doi.org/10.14512/gaia.31.4.14>.
- Potthast, Thomas. 2022. »Weidetiere und Naturschutz aus ethischer Perspektive.« In *Weiden! Wege zur Bewahrung der Biodiversität. Neue (alte) Wege für eine Weidestrategie*, herausgegeben von Akademie für Natur- und Umweltschutz Baden-Württemberg, 44–46. Beiträge der Akademie für Natur- und Umweltschutz Baden-Württemberg 59. Stuttgart: Hirzel.

- Potthast, Thomas, Lieske Voget-Kleschin, Margret Engelhard, Simon Meisch, Konrad Ott und Gisela Stolpe. 2022. »Vilmer Thesen: Künstlerischer Naturschutz? Technische Zugänge zur Erhaltung der Natur.« *Natur und Landschaft* 97 (6): 300–305.
- Bergmann, Matthias, Niko Schäpke, Oskar Marg, Franziska Stelzer, Daniel J. Lang, Michael Bossert, Thomas Potthast et al. 2021. »Transdisciplinary sustainability research in real-world labs. Success factors and methods for change.« *Sustainability Science* 16 (2): 541–564.
<https://doi.org/10.1007/s11625-020-00886-8>.
- Meisch, Simon, Lieske Voget-Kleschin, Uta Eser, Thomas Potthast und Gisela Stolpe. 2021. »Vilmer Thesen 2019. Naturschutz und politische Strategien. Die Wirksamkeit der Deutschen Nachhaltigkeitsstrategie und der Nationalen Strategie zur biologischen Vielfalt stärken.« *Natur und Landschaft* 96 (6): 306–11.
<https://doi.org/10.17433/6.2021.50153921.306-311>.
- Potthast, Thomas. 2021. »Gentechniken in der Landwirtschaft aus ethischer Perspektive. Ziele, Mittel, Folgen und Kontext bei der Bewertung berücksichtigen.« In *CRISPR & Co. Neue Gentechnik. Regulierung oder Freifahrtschein?* herausgegeben von Arbeitsgemeinschaft bäuerliche Landwirtschaft, 32–36: AbL-Verlag.
- Hoinle, Birgit, Thomas Potthast und Amelie Schönhaar. 2020. »Bildung für Nachhaltige Entwicklung in die Hochschullehre integrieren. Ansätze und Erfahrungen einer an Zukunftsfähigkeit orientierten Lehre.« In *Zukunftslabor Universität. ESIT – Erfolgreich studieren in Tübingen. Ideen und Entwicklungen für Studium und Lehre*, herausgegeben von Sabine Merckens, 23–25. Tübinger Beiträge zur Hochschuldidaktik 16/1. Tübingen: Universität Tübingen.
- Meisch, Simon, Thomas Potthast, Ludwig Fischer, Reinhard Piechocki, Lieske Voget-Kleschin und Norbert Wiersbinski. 2020. »Vilmer Thesen 2017. Naturschutz und Musik.« *Natur und Landschaft* 11: 500–504.
- Pissarskoi, Eugen, Stefan Ouma, Kerstin Schopp, Leiyo Singo und Thomas Potthast. 2020. »Welche Bio-Ökonomie für welche Zukunft? Zur Repolitisierung eines Diskurses im Globalen Norden durch Einsichten aus Tansania.« *Peripherie* 40 (3–4): 258–283.
<https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i3-4.03>.

- Potthast, Thomas und Birgit Kröber. 2020. »Bioökonomie nachhaltig gestaltet. Konzeptionelle und ethische Grundlagen.« In *Bioökonomie nachhaltig gestalten. Perspektiven für ein zukunftsfähiges Wirtschaften*, herausgegeben von Wilfried Konrad, Dirk Scheer und Annette Weidtmann, 257–274. Technikzukünfte, Wissenschaft und Gesellschaft. Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS.
- Schopp, Kerstin, Matthias Bornemann und Thomas Potthast. 2020. »The whole-institution approach at the University of Tübingen. Sustainable development set in practice.« *Sustainability* 12 (3): 861.
<https://doi.org/10.3390/su12030861>.
- Schopp, Kerstin, Matthias Bornemann und Thomas Potthast. 2020. »The Whole-Institution Approach at the University of Tübingen. Sustainable Development Set in Practice.« *Sustainability* 12 (3): 861–885.
<https://doi.org/10.3390/su12030861>.
- Albiez, Marius, Carla Herth und Thomas Potthast. 2019. »Art to stay or coffee to go. Nachhaltige Entwicklung lehren und lernen in der Praxis.« In *Turn knowledge into action. Service Learning an der Universität Tübingen*, herausgegeben von Franziska Müller, 27–32. Tübinger Beiträge zur Hochschuldidaktik 15/1.
- Köglberger, Katharina, Raphael Dietz, Charlotte Eller, Felix M. Piontek, Marius Albiez und Thomas Potthast. 2019. »Schutz in der Exposition, Schutz für die Exposition. Wie man in transdisziplinären und transformativen Forschungsformaten mit Ungewohntem und erhöhter Aufmerksamkeit umgeht.« In *Transdisziplinär und transformativ forschen 2. Eine Methodensammlung*, herausgegeben von Rico Defila und Antonietta Di Giulio, 93–138. Wiesbaden: Springer VS.
- Mupepele, Anne C., Helge Bruelheide, Jens Dauber, Andreas Kruess, Thomas Potthast, Wolfgang Wägele und Alexandra M. Klein. 2019. »Insect decline and their drivers. Unsupported conclusions in a poorly performed meta-analysis on trends. A critique of Sánchez-Bayo and Wyckhuys.« *Basic and Applied Ecology* 37 (3): 20–23.
<https://doi.org/10.1016/j.baae.2019.04.001>.
- Potthast, Thomas. 2019. »Berufsethos für Lehrerinnen und Lehrer, Ethik in den Wissenschaften und die Frage der Werte-Orientierung. Kritische Überlegungen.« In *Ethos: Interdisziplinäre Perspektiven auf den Lehrerinnen- und Lehrerberuf. In memoriam Martin Drahmann*, herausgegeben

- von Colin Cramer, Martin Drahmann und Fritz Oser, 143–151. Münster: Waxmann.
- Potthast, Thomas. 2019. »Naturschutz und Technikverständnisse. Vom Nutzen und – vor allem – Nachteil binären Denkens oder: Über angemessene und weniger angemessene Techniken für den Naturschutz.« In *Neue Gentechniken und Naturschutz – eine Verhältnisbestimmung*, herausgegeben von Christiane Schell, Margret Engelhard, Hans-Werner Frohn und Lars Berger, 67–80. BfN-Skripten 546. Bonn.
- Albiez, Marius, Andri König und Thomas Potthast. 2018. »Transdisziplinarität und Bildung für Nachhaltige Entwicklung in der Lehre an der Universität Tübingen. Konzeptionelle Fragen mit Bezug auf Lehraktivitäten des »Energielabors Tübingen.« In *Nachhaltigkeit in der Lehre. Theorie und Praxis der Nachhaltigkeit*, herausgegeben von Walter Leal Filho, 189–206. Berlin, Heidelberg: Springer Spektrum.
- Albiez, Marius und Thomas Potthast. 2018. »Gemeinsam lernen, forschen, engagieren. Alles eins?« In *Forschendes Lernen. The Wider View. Eine Tagung des Zentrums für Lehrerbildung der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, herausgegeben von Nils Neuber, Walther Paravicini und Martin Stein, 2018, 139–142. Schriftenreihe zur Allgemeinen Hochschuldidaktik. Münster: WTM.
- Herth, Carla, Anna Petrlic und Thomas Potthast. 2018. »Lehre heute für die Herausforderungen von morgen. Studium Oecologicum und Bildung für Nachhaltige Entwicklung an der Universität Tübingen.« In *Nachhaltigkeit in der Lehre. Theorie und Praxis der Nachhaltigkeit*, herausgegeben von Walter Leal Filho, 207–222. Berlin, Heidelberg: Springer Spektrum.
- Jax, Kurt, Melania Calestani, Kai Chan, Uta Eser, Hans Keune, Barbara Muraca, Liz O'Brien, Thomas Potthast, Lieske Voget-Kleschin und Heidi Wittmer. 2018. »Caring for nature matters. A relational approach for understanding nature's contributions to human well-being.« *Current Opinion in Environmental Sustainability* 35: 22–29. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2018.10.009>.
- Kerr, Matthias und Thomas Potthast. 2018. »As close as possible to nature. Possibilities and constraints for organic aquaculture systems.« In *Professionals in food chains. Ethics, rules and responsibilities*, herausgegeben

- von Svenja Springer und Herwig Grimm, 450–455. Wageningen: Wageningen University.
- Pettibone, Lisa, Birgit Blättel-Mink, Bálint Balázs, Antonietta Di Giulio, Claudia Göbel, Katja Heubach, Thomas Potthast et al. 2018. »Transdisciplinary sustainability research and Citizen Science. Options for mutual learning.« *Gaia – Ecological Perspectives for Science and Society* 27 (2): 222–25. <https://doi.org/10.14512/gaia.27.2.9>.
- Potthast, Thomas. 2018. »Zur moralischen Erbaulichkeit von »Bad Banks«. Ökonomische Moral und moralische Ökonomie (in) einer TV-Serie.« In *Ethik in Serie. Eine Festschrift zu Ehren von Uta Müller*, herausgegeben von Cordula Brand und Simon Meisch, 181–193. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 13. Tübingen: Tübingen Library Press. <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/84350>.
- Voget-Kleschin, Lieske, Simon Meisch, Konrad Ott, Reinhard Piechocki, Thomas Potthast und Norbert Wiersbinski. 2018. »Vilmer Thesen 2016. Globale Umweltpolitik am Scheideweg. Konsequenzen für den Naturschutz in Deutschland.« *Natur und Landschaft* 93 (1): 29–34.
- Karafyllis, Nicole C. und Thomas Potthast. 2017. »Geschlechtliche Naturverhältnisse.« In *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*, herausgegeben von Thomas Kirchhoff, 239–247. Tübingen: UTB; Mohr Siebeck.
- Potthast, Thomas. 2017. »Haushaltende Naturverhältnisse.« In *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*, herausgegeben von Thomas Kirchhoff, 210–216. Tübingen: UTB; Mohr Siebeck.
- Unterweger, Philipp, Niko Schrode, Thomas Potthast und Oliver Betz. 2017. »Eine Problemfeldanalyse des urbanen Naturschutzes. Korrespondenz und Medienresonanz zur Arbeit der Initiative »Bunte Wiese – für mehr Artenvielfalt auf öffentlichem Grün in Tübingen.« *Naturschutz und Landschaftsplanung* 49: 245–51.
- Albiez, Marius, Andri König und Thomas Potthast. 2016. »Bildung für Nachhaltige Entwicklung in Reallaboren. Die bildungsbezogenen Angebote des »Energielabors Tübingen« in der Kinder-Uni Tübingen.« *Technikfolgenabschätzung – Theorie und Praxis* 25 (3): 41–45.
- Fischer, Ludwig, Thomas Potthast, Simon Meisch, Konrad Ott, Reinhard Piechocki und Norbert Wiersbinski. 2016. »Vilmer Thesen zu Naturschutz und Literatur.« *Natur und Landschaft* 91 (5): 228–234.

- Frohn, Hans-Werner, Thomas Potthast und Jürgen Rosebrock. 2016. »Die Entstehung der ›Grünen Charta von der Mainau. Zum Einfluss der Interparlamentarischen Arbeitsgemeinschaft (IPA) auf einen Meilenstein der Umweltgeschichte in Deutschland.« In *Jenseits der scheinbaren Gewissheiten*, herausgegeben von Hans-Werner Frohn, Hansjörg Küster und Elmar Scheuren, 163–185. Mensch – Natur – Kultur 2. Essen: Klartext.
- Potthast, Thomas. 2016. »Atomausstieg und Energiewende. Ethische Perspektiven.« In *Der Atomausstieg und seine Folgen*, herausgegeben von Markus Ludwigs, 67–82. Schriften zum Deutschen und Europäischen Infrastrukturrecht. Berlin: Duncker & Humblot.
- Engels, Eve-Marie und Thomas Potthast. 2015. »Das Graduiertenkolleg ›Bioethik‹. Eine kurze Übersicht zu den Grundideen, Zielen und Ergebnissen.« In *Selbstgestaltung des Menschen durch Biotechniken*, herausgegeben von Robert Banisch, Sebastian Schuol und Marcus Rockoff, 7–14. Tübingen Studien zur Ethik 4. Tübingen: Francke.
- Hagemann, Nikolas und Thomas Potthast. 2015. »Necessary approaches towards sustainable development. Innovations for organic agriculture.« In *Know your food. Food ethics and innovation*, herausgegeben von Diana E. Dumitras, Lionel M. Jitea und Stef Aerts, 107–113. Wageningen: Wageningen Academic Publishers.
- Kroeber, Birgit und Thomas Potthast. 2015. »Bioeconomy and the future of food. Ethical questions.« In *Know your food. Food ethics and innovation*, herausgegeben von Diana E. Dumitras, Lionel M. Jitea und Stef Aerts, 366–371. Wageningen: Wageningen Academic Publishers.
- Manton, Sandy-Cheryl, Thomas Potthast und Volker Hochschild. 2015. »Nachhaltiges Campusmanagement im Bereich Energie. Der Transformationsprozess in öffentlichen Einrichtungen am Beispiel eines Kooperationsprojekts an der Universität Tübingen.« In *Forschung für Nachhaltigkeit an deutschen Hochschulen*, herausgegeben von Walter Leal Filho, 395–411. Wiesbaden: Springer Spektrum.
- Nunez, Daniela, Stefanie Lemke und Thomas Potthast. 2015. »Teaching interdisciplinary ethics as an interactive process. Advancing the Hohenheim-Tübingen model.« In *Know your food. Food ethics and innovation*, herausgegeben von Diana E. Dumitras, Lionel M. Jitea und Stef Aerts, 338–343. Wageningen: Wageningen Academic Publishers.

- Potthast, Thomas. 2015. »Epistemisch-moralische Hybride!? Auf dem Weg zu einer Wissenschaftstheorie interdisziplinärer Ethik.« In *Ethik in den Wissenschaften. 1 Konzept, 25 Jahre, 50 Perspektiven*, herausgegeben von Regina Ammicht Quinn und Thomas Potthast, 405–413. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 10. Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.
- Potthast, Thomas. 2015. »Ethics and Sustainability Science beyond Hume, Moore and Weber. Taking Epistemic-Moral Hybrids Seriously.« In *Ethics of Science in the research for Sustainable Development*, herausgegeben von Simon Meisch, Johannes Lundershausen, Leonie Bossert und Marcus Rockoff, 129–152. Baden-Baden: Nomos.
- Potthast, Thomas. 2015. »Rassenanthropologie. Biologische und politische Klassifizierung als Wissenschaft vom Menschen.« In *In Fleischbackers Händen. Wissenschaft, Politik und das 20. Jahrhundert*, herausgegeben von Jens Kolata, Richard Kühl, Henning Tümmers und Urban Wiesing, 69–88. Schriften des Museums der Universität Tübingen 8. Tübingen.
- Potthast, Thomas. 2015. »Towards an inclusive Geoethics. Commonalities of Ethics in Technology, Science, Business, and Environment.« In *Geoethics. Ethical challenges and case studies in Earth Sciences*, herausgegeben von Max Wyss und Silvia Peppoloni, 49–56. London: Elsevier.
- Potthast, Thomas und Regina Ammicht Quinn. 2015. »Ethik in den Wissenschaften und das Tübinger Ethikzentrum. Einleitende Bemerkungen.« In *Ethik in den Wissenschaften. 1 Konzept, 25 Jahre, 50 Perspektiven*, herausgegeben von Regina Ammicht Quinn und Thomas Potthast, 9–13. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 10. Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.
- Potthast, Thomas, Simon Meisch und Franck Meijboom. 2015. »Introduction.« In *Climate Change and Sustainable Development. Ethical perspectives on land use and food production. Selected papers from the European Society for Agricultural and Food Ethics (EURSAFE)*, herausgegeben von Thomas Potthast, Simon Meisch und Franck Meijboom, 407–412. Journal of Agricultural and Environmental Ethics (Special Issue Section) 28 (3).
- Potthast, Thomas, Konrad Ott, Reinhard Piechocki und Norbert Wiersbinski. 2015. »Vilmer Thesen zum Naturschutz in der demokratischen Gesellschaft.« *Natur und Landschaft* 90 (4): 184–89.

- Piechocki, Reinhard und Thomas Potthast. 2014. »Naturkatastrophen: Von der ›Strafe Gottes‹ zur ›Rache der Natur‹? Sünde, Schuld und Sühne unter den Bedingungen des Klimawandels.« *Natur und Landschaft* 89 (12): 510–15.
- Potthast, Thomas. 2014. »Körperkommerz. Moralische Mesalliance und/oder Zeichen eines ethischen Pluralismus?« In *Körperökonomien. Der Körper im Zeitalter seiner Handelbarkeit*, herausgegeben von Lea Schumacher und Oliver Decker, 177–200. Gießen: Psychosozial.
- Potthast, Thomas. 2014. »Lebensführung (in) der Dialektik von Innenwelt und Umwelt. Jakob von Uexküll, seine philosophische Rezeption und die Transformation des Begriffs ›Funktionskreis‹ in der Ökologie.« In *Das Leben führen? Das Konzept Lebensführung zwischen Technikphilosophie und Lebensphilosophie*, herausgegeben von Nicole C. Karafyllis, 197–218. Berlin: Edition Sigma.
- Potthast, Thomas. 2014. »The values of biodiversity. Philosophical considerations connecting theory and practice.« In *Concepts and values in biodiversity*, herausgegeben von Dirk Lanzerath und Minou Friele, 131–146. London: Routledge.
- Potthast, Thomas. 2014. »Werte und Wertewandel. Zur Verhandlung gesellschaftlicher Zukünfte.« In *Sozialer Wandel. Herausforderungen für Kulturelle Bildung und Soziale Arbeit*, herausgegeben von Stefan Faas und Mirjana Zipperle, 25–35. Wiesbaden: Springer VS.
- Potthast, Thomas. 2013. »Bewertungsmaßstäbe des Naturschutzes unter Klimawandel.« In *Biodiversität und Klimawandel. Auswirkungen und Handlungsoptionen für den Naturschutz in Mitteleuropa*, herausgegeben von Franz Essl und Wolfgang Rabitsch, 311–316. Heidelberg: Springer.
- Potthast, Thomas. 2013. »Humanität im Krieg und bei Katastrophen. Rotes Kreuz zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Einführende Bemerkungen.« In *Praktizierte Humanität im Krieg und bei Katastrophen. Das Rote Kreuz zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, herausgegeben von Thomas Potthast und Bruno Gross, 5–10. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 9. Tübingen: Tübingen Library Press.
- Wiegand, Gerhard, Kathrin Kiehl, Konrad Ott, Reinhard Piechocki, Thomas Potthast und Norbert Wiersbinski. 2013. »Vilmer Thesen zu Renaturierung und Naturschutz.« *Natur und Landschaft* 88 (5): 172–176.

- Beck, Roman, Simon Meisch und Thomas Potthast. 2012. »The value(s) of sustainability within a pragmatically justified theory of values. Considerations in the context of Climate Change.« In *Climate Change and Sustainable Development. Ethical perspectives on land use and food production*, herausgegeben von Thomas Potthast und Simon Meisch, 49–54. Wageningen: Wageningen University.
- Meisch, Simon, Roman Beck und Thomas Potthast. 2012. »Towards a Value-Reflexive governance of water.« In *Climate Change and Sustainable Development. Ethical perspectives on land use and food production*, herausgegeben von Thomas Potthast und Simon Meisch, 413–418. Wageningen: Wageningen University.
- Potthast, Thomas. 2012. »Good Change in the woods? Conceptual and ethical perspectives on integrating sustainable land-use and biodiversity protection.« In *Climate Change and Sustainable Development. Ethical perspectives on land use and food production*, herausgegeben von Thomas Potthast und Simon Meisch, 142–147. Wageningen: Wageningen University.
- Potthast, Thomas. 2012. »Biotechniken – Anthropotechniken – Eugenik. Über fröhliche Provokationen und ernste bioethische Fragen.« In *Menschenwürde und Medizintechnik. Quo vadis?* herausgegeben von Jan C. Joerden, Eric Hilgendorf, Natalia Petrillo und Felix Thiele, 427–450. Baden-Baden: Nomos.
- Voget-Kleschin, Lieske, Thomas Potthast, Reinhard Piechocki, Konrad Ott und Norbert Wiersbinski. 2012. »Vilmer Thesen zu Lebensstilen und Naturschutz.« *Natur und Landschaft* 87 (5): 224–28.
- Engels, Eve-Marie, Oliver Betz, Heinz-R. Köhler und Thomas Potthast. 2011. »Charles Darwin und seine Bedeutung für die Wissenschaften. Eine Einführung.« In *Charles Darwin und seine Bedeutung für die Wissenschaften*, herausgegeben von Eve-Marie Engels, Oliver Betz, Heinz-R. Köhler und Thomas Potthast, 9–25. Tübingen: Attempto.
- Kovács, László, Jens Clausen und Thomas Potthast. 2011. »Einleitung.« In *Darwin und die Bioethik*, herausgegeben von László Kovács, Jens Clausen und Thomas Potthast, 15–22. Lebenswissenschaften im Dialog 12. Freiburg, München: Karl Alber.

- Potthast, Thomas. 2011. »Darwin – Ökologie – Naturschutz. Historische, wissenschaftstheoretische und ethische Dimensionen.« In *Charles Darwin und seine Bedeutung für die Wissenschaften*, herausgegeben von Eve-Marie Engels, Oliver Betz, Heinz-R. Köhler und Thomas Potthast, 121–144. Tübingen: Attempto.
- Potthast, Thomas. 2011. »Darwin und Haeckel als Groß-Väter der Ökologie.« In *Darwin und die Bioethik*, herausgegeben von László Kovács, Jens Clausen und Thomas Potthast, 55–70. Lebenswissenschaften im Dialog 12. Freiburg, München: Karl Alber.
- Potthast, Thomas. 2011. »Philosophische Perspektiven einer umweltgerechten Landwirtschaft.« In *Lebenswelt und Wissenschaft. XXI. Deutscher Kongress für Philosophie, 15.–19. September 2008*, herausgegeben von Carl-Friedrich Gethmann, 1249–1268. Deutsches Jahrbuch für Philosophie 2. Hamburg: Meiner.
- Potthast, Thomas. 2011. »Terminologie der fächerübergreifenden Zusammenarbeit. Kurzer Problemaufriss und ein Vorschlag zur Verständigung über n>1-Disziplinaritäten.« In *Über die Grenzen und zwischen den Disziplinen. Fächerübergreifende Zusammenarbeit im Forschungsfeld historischer Mensch-Umwelt-Beziehungen*, herausgegeben von Thomas Meier und Petra Tillessen, 9–13. Budapest: Archaeolingua.
- Potthast, Thomas. 2011. »Tugend und Systempragmatik der Grenzarbeit. Zu Moral und konzeptionell-institutioneller Rahmung fächerübergreifenden Arbeitens.« In *Über die Grenzen und zwischen den Disziplinen. Fächerübergreifende Zusammenarbeit im Forschungsfeld historischer Mensch-Umwelt-Beziehungen*, herausgegeben von Thomas Meier und Petra Tillessen, 127–132. Budapest: Archaeolingua.
- Ott, Konrad, Cordula Epple, Reinhard Piechocki, Thomas Potthast, Lieske Voget und Norbert Wiersbinski. 2010. »Vilmer Thesen zum Klimawandel.« *Natur und Landschaft* 85 (6): 229–233.
- Ott, Konrad, Reinhard Piechocki, Thomas Potthast, Burkhard Schweppe-Kraft und Norbert Wiersbinski. 2010. »Vilmer Thesen zu Ökonomie und Naturschutz.« In *Vilmer Thesen zu Grundsatzfragen des Naturschutzes. Vilmer Sommerakademie 2001–2010*, herausgegeben von Reinhard Piechocki, Konrad Ott, Thomas Potthast und Norbert Wiersbinski, 141–149. BfN-Skripten 281. Bonn-Bad Godesberg: Bundesamt für Naturschutz.

- Piechocki, Reinhard, Thomas Pothast, Konrad Ott und Norbert Wiersbinski. 2010. »Vilmer Thesen zu Neobiota und Naturschutz.« In *Vilmer Thesen zu Grundsatzfragen des Naturschutzes. Vilmer Sommerakademie 2001–2010*, herausgegeben von Reinhard Piechocki, Konrad Ott, Thomas Pothast und Norbert Wiersbinski, 43–51. BfN-Skripten 281. Bonn-Bad Godesberg: Bundesamt für Naturschutz.
- Pothast, Thomas. 2010. »Das Max-Planck-Institut für Evolutionsbiologie in Plön.« In *Denkorte. Max-Planck-Gesellschaft und Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft. Brüche, Kontinuitäten, Erinnerungen 1911–2011*, herausgegeben von Reinhard Rürup, 136–145. Dresden: Sandstein.
- Pothast, Thomas. 2010. »Epistemisch-moralische Hybride und das Problem interdisziplinärer Urteilsbildung.« In *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*, herausgegeben von Michael Jungert, Thomas Sukopp, Elsa Romfeld und Uwe Voigt, 173–191. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pothast, Thomas. 2010. »Familie – Gattung – Spezies? Überlegungen zu Klassifikationsbegriffen »des Menschen« zwischen Biologie, Logik und Ontologie.« In *Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven*, herausgegeben von Peter Dabrock, Ruth Denkhaus und Stephan Schaede, 17–31. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pothast, Thomas, Ludwig Fischer, Konrad Ott, Reinhard Piechocki und Norbert Wiersbinski. 2010. »Vilmer Thesen zu Tourismus und Naturschutz. Vorschläge für ein nachhaltiges Ethos des Reisens.« *Naturschutz und Landschaftsplanung* 42 (11): 325–332.
- Pothast, Thomas, Beate Herrmann und Uta Müller. 2010. »Einleitung. Ethische, rechtliche und soziale Aspekte der Kommerzialisierung des menschlichen Körpers und seiner Teile.« In *Wem gehört der menschliche Körper? Ethische, rechtliche und soziale Aspekte der Kommerzialisierung des menschlichen Körpers und seiner Teile*, herausgegeben von Thomas Pothast, Beate Herrmann und Uta Müller, 9–22. Paderborn: Mentis.
- Pothast, Thomas und Uwe Hossfeld. 2010. »Vererbungs- und Entwicklungslehren in Zoologie, Botanik und Rassenkunde/Rassenbiologie. Zentrale Forschungsfelder der Biologie an der Universität Tübingen im Nationalsozialismus.« In *Die Universität Tübingen im Nationalsozialismus*, herausgegeben von Urban Wiesing, Klaus-Rainer Brintzinger,

- Bernd Grün, Horst Junginger und Susanne Michl, 431–478. *Contubernium* 73. Stuttgart: Franz Steiner.
- Steinmann, Michael und Thomas Potthast. 2010. »In case of emergency only. The difficult role of ethics in small biotechnological companies.« *SCRIPTed. A Journal of Law, Technology and Society* 7 (1): 196–203.
- Potthast, Thomas. 2009. »Paradigm shifts versus fashion shifts? Systems and synthetic biology as new epistemic entities in understanding and making ›life‹.« *EMBO reports* 10 (Special Issue): 51–54.
- Potthast, Thomas. 2009. »Wer Visionen hat, sollte (auch) zur Ethik gehen. Wissenschafts- und technikethische Aspekte der Nanotechnologien.« In *Visionen der Nanotechnologie*, herausgegeben von Arianna Ferrari und Stefan Gammel, 229–242. Heidelberg: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Michl, Susanne, Thomas Potthast und Urban Wiesing. 2008. »Einleitung. Pluralität in der heutigen Medizin als Herausforderung.« In *Pluralität in der Medizin. Werte – Methoden – Theorien*, herausgegeben von Susanne Michl, Thomas Potthast und Urban Wiesing, 19–25. *Lebenswissenschaften im Dialog* 6. Freiburg, München: Karl Alber.
- Potthast, Thomas. 2008. »Bioethik als inter- und transdisziplinäre Unternehmung.« In *Wie funktioniert Bioethik? Interdisziplinäre Entscheidungsfindung im Spannungsfeld von Theoretischem Begründungsanspruch und Praktischem Regelungsbedarf*, herausgegeben von Cordula Brand, Eve-Marie Engels, Arianna Ferrari und László Kovács, 255–277. Paderborn: Mentis.
- Potthast, Thomas. 2008. »Umweltethik – Steuerungsinstrument oder Trostpflaster für das Umweltverhalten? Epistemologische und moralphilosophische Perspektiven.« In *Umweltverhalten in Geschichte und Gegenwart. Vergleichende Ansätze*, herausgegeben von Thomas Knopf, 295–310. Tübingen: Attempto.
- Wiersbinski, Norbert, Katrin Ammermann, Nicole C. Karafyllis, Konrad Ott, Thomas Potthast, Reinhard Piechocki und Beatrix Tappeser. 2008. »Vilmer Thesen zur Biomasseproduktion.« *Natur und Landschaft* 83 (1): 19–25.
- Piechocki, Reinhard, Uta Eser, Thomas Potthast, Norbert Wiersbinski und Konrad Ott. 2007. »Biodiversität. Symbolbegriff für einen Wan-

- del im Selbstverständnis von Natur- und Umweltschutz.« In *Biodiversität. Schlüsselbegriff des Naturschutzes im 21. Jahrhundert?* herausgegeben von Thomas Potthast, 223–230. Naturschutz und biologische Vielfalt 48. Bonn: Bundesamt für Naturschutz.
- Potthast, Thomas. 2007. »Biodiversität, Ökologie, Evolution. Epistemisch-moralische Hybride und Biologietheorie.« In *Biodiversität. Schlüsselbegriff des Naturschutzes im 21. Jahrhundert?* herausgegeben von Thomas Potthast, 57–88. Naturschutz und biologische Vielfalt 48. Bonn: Bundesamt für Naturschutz.
- Potthast, Thomas. 2007. »Einleitung. Biodiversität und die Praxisrelevanz theoretischer Grundlagenreflexionen im Naturschutz.« In *Biodiversität. Schlüsselbegriff des Naturschutzes im 21. Jahrhundert?* herausgegeben von Thomas Potthast, 7–10. Naturschutz und biologische Vielfalt 48. Bonn: Bundesamt für Naturschutz.
- Potthast, Thomas. 2007. »Ökologie als Brücke zwischen Wissen und Moral der Natur?« In *Jetzt ist die Landschaft ein Katalog voller Wörter. Beiträge zur Sprache der Ökologie*, herausgegeben von Bernd Busch, 138–145. Valerio 5. Göttingen: Wallstein.
- Potthast, Thomas. 2007. »Was bedeutet ›Leitwissenschaft? Und übernehmen Biologie oder die ›Lebenswissenschaften‹ diese Funktion für das 21. Jahrhundert?« In *Autonomie durch Verantwortung. Impulse für die Ethik in den Wissenschaften*, herausgegeben von Jochen Berendes, 285–318. Paderborn: Mentis.
- Potthast, Thomas, Reinhard Piechocki, Konrad Ott und Norbert Wiersbinski. 2007. »Vilmer Thesen zu ›Ökologischen Schäden.« *Natur und Landschaft* 82 (6): 253–261.
- Potthast, Thomas. 2006. »Einleitung. Historische und ökologietheoretische Perspektiven auf Karl August Möbius' Schrift ›Die Auster und die Austernwirtschaft‹ und den Biozönose-Begriff.« In *Karl August Möbius. Die Auster und die Austernwirtschaft*, herausgegeben von Thomas Potthast, 7–34. Oswalds Klassiker der exakten Wissenschaften 268. Frankfurt: Harri Deutsch.
- Potthast, Thomas. 2006. »Justifying and discovering the nature of ecosystems in Anglo-American and continental contexts. From concepts to objects and vice-versa.« In *Revisiting discovery and justification. Historical and philosophical perspectives on the Context Distinction*, herausgegeben von

- Jutta Schickore und Friedrich Steinle, 197–214. *Archimedes* 14. Heidelberg, Boulder: Springer.
- Potthast, Thomas. 2006. »Konfliktfall Prozessschutz. Warum sollen und wie können »natürliche Prozesse« in der Praxis geschützt werden?« In *Umweltkonflikte verstehen und bewerten. Ethische Urteilsbildung im Natur- und Umweltschutz*, herausgegeben von Uta Eser und Albrecht Müller, 121–147. München: oekom.
- Potthast, Thomas. 2006. »Life Essay. Wann und warum sollen wir zur Förderung und Erhaltung natürlicher Prozesse aktiv in Naturschutzgebiete eingreifen?« In *Biologie*, herausgegeben von William K. Purves, David E. Sadava, Craig Heller und Gordon H. Orians, 838–840. Heidelberg: Springer Spektrum.
- Potthast, Thomas. 2006. »Naturschutz und Naturwissenschaft – Symbiose oder Antagonismus? Zur Beharrung und zum Wandel prägender Wissensformen vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart.« In *Natur und Staat. Staatlicher Naturschutz in Deutschland 1906–2006*, herausgegeben von Hans-Werner Frohn und Friedemann Schmoll, 343–444. *Naturschutz und biologische Vielfalt* 35. Bonn: Bundesamt für Naturschutz.
- Potthast, Thomas. 2005. »Leben und Natur. Perspektiven jenseits des Dualismus zweier Wissenschaftskulturen.« In *Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik*, herausgegeben von Eilert Herms, 428–442. *Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* 24. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Potthast, Thomas. 2005. »Prolegomena zu einer möglichen Kritik. Zu Burkhard Stephan: »Übereinstimmungen und Analogien zwischen der Evolution biotischer Systeme und der Entwicklung gesellschaftlicher Systeme.«« *Erwägen Wissen Ethik* 16 (3): 411.
- Potthast, Thomas. 2005. »Umweltforschung und das Problem epistemisch-moralischer Hybride. Ein Kommentar zur Rhetorik, Programmatik und Theorie interdisziplinärer Forschung.« In *Wissenschaftsphilosophie interdisziplinärer Umweltforschung*, herausgegeben von Stefan Baumgärtner und Christian Becker, 87–100. *Ökologie und Wirtschaftsforschung* 59. Marburg: Metropolis.

- Potthast, Thomas. 2005. »Was ist Biodiversität und warum soll sie erhalten werden? Wissenschaftstheoretische und ethische Thesen.« In *Thesen zur Biodiversität*, 17–29. Denkanstöße 2.
- Breckling, Broder und Thomas Potthast. 2004. »Der ökologische Schadensbegriff. Eine Einführung.« In *Ökologische Schäden. Begriffliche, methodologische und ethische Aspekte*, herausgegeben von Thomas Potthast, 1–15. Theorie in der Ökologie 10. Frankfurt: Peter Lang.
- Piechocki, Reinhard, Thomas Potthast, Norbert Wiersbinski und Konrad Ott. 2004. »Vilmer Thesen zum ›Prozessschutz‹.« *Natur und Landschaft* 79 (2): 53–56.
- Potthast, Thomas. 2004. »Conceptual, epistemological and ethical perspectives on ›ecological damage‹ with regard to genetically modified organisms.« In *Risk hazard damage. Specification of criteria to assess environmental impact of genetically modified organisms*, herausgegeben von Broder Breckling und Richard Verhoeven, 245–256. Naturschutz und biologische Vielfalt 1. Bonn: Bundesamt für Naturschutz.
- Potthast, Thomas. 2004. »Die wahre Natur ist Veränderung. Zur Ikonoklastik des ökologischen Gleichgewichts.« In *Projektionsfläche Natur. Zum Zusammenhang von Naturbildern und gesellschaftlichen Verhältnissen*, herausgegeben von Ludwig Fischer, 193–256. Hamburg: Hamburg University.
- Potthast, Thomas. 2004. »Ökologische Schäden. Eine Synopse begrifflicher methodologischer und ethischer Aspekte.« In *Ökologische Schäden. Begriffliche, methodologische und ethische Aspekte*, herausgegeben von Thomas Potthast, 189–209. Theorie in der Ökologie 10. Frankfurt: Peter Lang.
- Piechocki, Reinhard, Uta Eser, Thomas Potthast, Norbert Wiersbinski und Konrad Ott. 2003. »Biodiversität – Symbolbegriff für einen Wandel im Selbstverständnis von Natur- und Umweltschutz.« *Natur und Landschaft* 78 (1): 30–32.
- Potthast, Thomas. 2003. »›Rassenkreis‹ und die Bedeutung des ›Lebensraums‹. Zur Tierrassenforschung in der Evolutionsbiologie.« In *Rassenforschung an Kaiser-Wilhelm-Instituten vor und nach 1933*, herausgegeben von Hans-Walter Schmuhl, 275–308. Geschichte der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Nationalsozialismus 4. Göttingen: Wallstein.

- Potthast, Thomas. 2003. »Moral der Experten und Experten der Moral. Zum Ethikdiskurs in der ›grünen Gentechnik.« In *Ethisierung – Ethikferne. Wie viel Ethik braucht die Wissenschaft?* herausgegeben von Katja Becker, Eva-Maria Engelen und Milos Vec, 52–70. Berlin: Akademie.
- Potthast, Thomas. 2003. »Wissenschaftliche Ökologie und Naturschutz. Szenen einer Annäherung.« In *Naturschutz und Nationalsozialismus*, herausgegeben von Joachim Radkau und Frank Uekötter, 225–254. Geschichte des Natur- und Umweltschutzes 1. Frankfurt: Campus.
- Potthast, Thomas. 2002. »From ›mental isolates‹ to ›self-regulation‹ and back. Justifying and discovering the nature of ecosystems.« In *Revisiting discovery and justification*, herausgegeben von Jutta Schickore und Friedrich Steinle, 129–141. Berlin: Max Planck Institute for the History of Science.
- Rink, Dieter, Monika Wächter und Thomas Potthast. 2002. »Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsdebatte. Grundlagen, Ambivalenzen und normative Implikationen.« In *Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsforschung*, herausgegeben von Dieter Rink und Monika Wächter, 11–34. Frankfurt: Campus.
- Potthast, Thomas. 2001. »Gefährliche Ganzheitsbetrachtung oder geeinte Wissenschaft von Leben und Umwelt? Epistemisch-moralische Hybride in der deutschen Ökologie 1925–1955.« *Verhandlungen zur Geschichte und Theorie der Biologie* 7: 91–114.
- Potthast, Thomas. 2001. »Lebensraum, Ökosystem, Ökofaschismus? Epistemisch-moralische Hybride und die Moral der Geschichte in der Umweltethik.« In *Geschichte und Ethik*, herausgegeben von Olaf J. Schumann, 51–87. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 2. Tübingen: Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften.
- Potthast, Thomas. 2001. »Zwischen exakter Naturwissenschaft, Sinnforschung und Umweltmoral. Ökologie im Spannungsfeld nomothetischer und idiographischer Wissenschaftsideale.« Einleitende Bemerkungen. *Verhandlungen zur Geschichte und Theorie der Biologie* 7: 65–68.
- Kreß, Angelika und Thomas Potthast. 2000. »Diskurse, Wagenburgen und die Allgegenwart der Inszenierung. Überlegungen zur Streitkultur am Beispiel der Gentechnik(debatte).« In *Inszenierungen zur Gentechnik. Konflikte, Kommunikation und Kommerz*, herausgegeben von Thomas von Schell, 54–67. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

- Potthast, Thomas. 2000. »Bioethics and epistemic-moral hybrids. Perspectives from the history of science.« *Biomedical ethics* 5 (1): 20–23.
- Potthast, Thomas. 2000. »Funktionssicherung und/oder Aufbruch ins Ungewisse? Anmerkungen zum Prozeßschutz.« In *Jahrestagung. Funktionsbegriff und Unsicherheit in der Ökologie*, herausgegeben von AK »Theorie in der Ökologie« der Gesellschaft für Ökologie, Blaubeuren, 2000, 61–78. Theorie in der Ökologie 2. Frankfurt: Peter Lang.
- Potthast, Thomas. 2000. »Wo sich Ökologie, Ethik, und Naturphilosophie treffen (müssen). Probleme und Systematik einer naturwissenschaftlich informierten Umwelthetik.« In *Spektrum der Umwelthetik*, herausgegeben von Konrad Ott, 101–146. Ökologie und Wirtschaftsforschung 36. Marburg: Metropolis.
- Ott, Konrad, Thomas Potthast, Martin Gorke und Patricia Nevers. 1999. »Über die Anfänge des Naturschutzgedankens in Deutschland und den USA im 19. Jahrhundert.« In *Naturnutzung und Naturschutz in der europäischen Rechts- und Verwaltungsgeschichte*, herausgegeben von Erk V. Heyen, 1–55. Jahrbuch für europäische Verwaltungsgeschichte 11. Baden-Baden: Nomos.
- Potthast, Thomas. 1999. »Theorien, Organismen und Synthesen. Evolutionsbiologie und Ökologie im angloamerikanischen und deutschsprachigen Raum bis 1960.« In *Die Entstehung der Synthetischen Theorie. Beiträge zur Geschichte der Evolutionstheorie in Deutschland 1930–1950*, herausgegeben von Thomas Junker und Eve-Marie Engels, 259–292. Verhandlungen zur Geschichte und Theorie der Biologie 2. Berlin: VWB.
- Potthast, Thomas und Uta Eser. 1999. »Systematisierungsvorschläge und vier Thesen zum Verhältnis von Naturschutzbegründungen, Ökologie und Ethik.« *Verhandlungen der Gesellschaft für Ökologie* 29: 579–85.
- Badura, Jens, Broder Breckling, Thomas Potthast und Jan Barkmann. 1998. »Conclusions. A generalizing framework for biological orientation.« In *Eco targets, goal functions, and orientors. Theoretical concepts and interdisciplinary fundamentals for an integrated, system-based environmental management*, herausgegeben von Felix Müller und Maren Leupelt, 355–357. Heidelberg: Springer.
- Badura, Jens, Broder Breckling, Thomas Potthast und Jan Barkmann. 1998. »Introduction. Philosophical aspects of goal functions.« In *Eco*

- targets, goal functions, and orientors. Theoretical concepts and interdisciplinary fundamentals for an integrated, system-based environmental management,* herausgegeben von Felix Müller und Maren Leupelt, 289–297. Heidelberg: Springer.
- Potthast, Thomas. 1998. »Evolution als Naturschutzziel? Evolutionstheorie, Natur und Ethik in analytischer und utopischer Perspektive.« In *Ethik der Biowissenschaften. Geschichte und Theorie*, herausgegeben von Eve-Marie Engels, Thomas Junker und Michael Weingarten, 69–84. Verhandlungen zur Geschichte und Theorie der Biologie 1. Berlin: VWB.
- Potthast, Thomas und Uta Eser. 1997. »Bewertungsproblem und Normbegriff in Ökologie und Naturschutz aus einer wissenschaftsethischen Perspektive.« *Zeitschrift für Ökologie und Naturschutz* 6: 163–71.
- Jax, Kurt, Thomas Potthast und Gerhard Wiegand. 1996. »Skalierung und Prognoseunsicherheit in ökologischen Systemen.« *Verhandlungen der Gesellschaft für Ökologie* 26: 527–535.
- Potthast, Thomas. 1996. »Die Methode diskursiver Leitbildentwicklung, die Rolle der Ethik und das »Bewertungsproblem« aus einer wissenschaftsethischen Perspektive.« In *Aktuelle Reihe 8*, herausgegeben von BTU Cottbus, 18–29.
- Potthast, Thomas. 1996. »Inventing biodiversity. Genetics, evolution, and Environmental Ethics.« *Biologisches Zentralblatt* 115 (2): 177–85.
- Potthast, Thomas. 1996. »Transgenic Organisms and Evolution. Ethical Implications.« In *Transgenic Organisms. Biological and Social Implications*, herausgegeben von Jürgen Tomiuk, Klaus Wöhrmann und Andreas Sentker, 227–240. Basel: Birkhäuser.
- Potthast, Thomas. 1995. »Risikoforschung und Debatte zur Freisetzung gentechnisch veränderter Organismen.« In *Biologischer und biotechnologischer Pflanzenschutz. Gegensätze oder Komplement?* herausgegeben von Pestizid-Aktions-Netzwerk (PAN) e.V. und Wissenschaftsladen Tübingen e.V., 52–66. Hamburg.
- Potthast, Thomas und Barbara Weber. 1995. »Gentechnisch veränderte Mikroorganismen zur Reduzierung von Schadstoffbelastungen? Ökologische Perspektiven.« *Verhandlungen der Gesellschaft für Ökologie* 24: 627–34.

Potthast, Thomas. 1990. »Freisetzung gentechnologisch veränderter Organismen.« In *Gentechnologie*, herausgegeben von AK Berufsbild und Selbstverständnis in der Biologie, 187–210. Göttingen.

Lexikon- und Handbucheinträge

- Potthast, Thomas. 2021. »Geo- und Hydrotechnik sowie Bergbau.« In *Handbuch Technikethik*, herausgegeben von Armin Grunwald und Rafaela Hillerbrand. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage, 219–223. Berlin: J. B. Metzler.
- Potthast, Thomas. 2017. »Wildnis, Prozess, Evolution.« In *Handbuch Umweltethik*, herausgegeben von Konrad Ott, Lieske Voget-Kleschin und Jan Dierks, 32–36. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Potthast, Thomas und Margarita Berg. 2017. »Biodiversität. Schutz, nachhaltige Nutzung, gerechter Vorteilsausgleich.« In *Handbuch Umweltethik*, herausgegeben von Konrad Ott, Lieske Voget-Kleschin und Jan Dierks, 240–246. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Potthast, Thomas und Konrad Ott. 2017. »Naturalistischer Fehlschluss.« In *Handbuch Umweltethik*, herausgegeben von Konrad Ott, Lieske Voget-Kleschin und Jan Dierks, 55–60. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Potthast, Thomas und Margarita Berg. 2016. »Biodiversität. Ein Wertbegriff der Vielfalt des Lebens.« In *Evangelisches Soziallexikon*, herausgegeben von Jörg Hübner, Johannes Eurich, Martin Honecker, Traugott Jähnichen, Margareta Kulessa und Günter Renz. 9., überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- Potthast, Thomas. 2015. »Kommerzialisierung.« In *Handbuch Bioethik*, herausgegeben von Dieter Sturma und Bert Heinrichs, 70–76. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Potthast, Thomas. 2013. »Geo- und Hydrotechnik inkl. Bergbau.« In *Handbuch Technikethik*, herausgegeben von Armin Grunwald, 274–279. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Potthast, Thomas. 2011. »Umweltethik.« In *Handbuch Ethik*, herausgegeben von Marcus Düwell, Christoph Hübenthal und Micha H. Werner. 3., überarbeitete Auflage, 294–299. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Potthast, Thomas. 2010. »Population.« In *Evolution. Ein interdisziplinäres Handbuch*, herausgegeben von Philipp Sarasin und Marianne Sommer, 44–47. Stuttgart: J. B. Metzler.

- Potthast, Thomas. 2010. »Umwelt.« In *Evolution. Ein interdisziplinäres Handbuch*, herausgegeben von Philipp Sarasin und Marianne Sommer, 50–52. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Potthast, Thomas. 2006. »Umweltethik.« In *Handbuch Ethik*, herausgegeben von Marcus Düwell, Christoph Hübenthal und Micha H. Werner. 2., erweiterte Auflage, 294–299. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Potthast, Thomas. 2002. »Umweltethik.« In *Handbuch Ethik*, herausgegeben von Marcus Düwell, Christoph Hübenthal und Micha H. Werner, 286–290. Stuttgart: J. B. Metzler.

Forschungsberichte

- Erdmann, Lorenz, Kerstin Cuhls, Philine Warnke, Thomas Potthast, Leonie Bossert, Cordula Brand und Stefanie Saghri. 2022. »Digitalisierung und Gemeinwohl. Transformationsnarrative zwischen Planetaren Grenzen und Künstlicher Intelligenz.« Umweltbundesamt Texte 29/2022. Abschlussbericht. Dessau-Rosslau: Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz, nukleare Sicherheit und Verbraucherschutz. https://www.umweltbundesamt.de/sites/default/files/medien/479/publikationen/texte_29-2022_digitalisierung_und_gemeinwohl.pdf.
- Leonie Bellina, Merle T. Tegeler, Georg Müller-Christ und Thomas Potthast. 2020. »Bildung für Nachhaltige Entwicklung (BNE) in der Hochschullehre. BMBF-Projekt »Nachhaltigkeit an Hochschulen: entwickeln – vernetzen – berichten (HOCHN).« Tübingen und Bremen.
- Wolff, Franziska, Bettina Brohmann, Corinna Fischer, Rainer Griefßhammer, Martin Gsell, Dirk Arne Heyen, Thomas Potthast et al. 2019. »Perspektiven für Umweltpolitik. Ansätze zum Umgang mit neuartigen Herausforderungen.« Umweltbundesamt Texte 83/2019, Dessau-Rosslau. <https://www.umweltbundesamt.de/publikationen/perspektiven-fuer-umweltpolitik-ansaeetze-umgang>.
- Bellina, Leonie, Merle K. Tegeler, Georg Müller-Christ und Thomas Potthast. 2018. »Bildung für Nachhaltige Entwicklung (BNE) in der Hochschullehre (Betaversion).« BMBF-Projekt »Nachhaltigkeit an Hochschulen: entwickeln – vernetzen – berichten (HOCHN).« <https://www.hoch-n.uni-hamburg.de/-downloads/handlungsfelder/lehre/hoch-n-leitfadenbne-in-der-hochschullehre.pdf>.

- Meisch, Simon, Bettina Brohmann, Matthias Kerr und Thomas Potthast. 2018. »Mengenproblematik. Wenn individuelle Entscheidungsfreiheit (scheinbar) mit der Nachhaltigkeit in Konflikt gerät.« Umweltbundesamt Texte 113/2018, Dessau-Rosslau. <https://www.umweltbundesamt.de/publikationen/mengenproblematik-wenn-individuelle>.
- Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina, acatech und Union der deutschen Akademien der Wissenschaften. 2018. »Artenrückgang in der Agrarlandschaft. Was wissen wir und was können wir tun?« Co-Autor als Mitglied der 18-köpfigen Arbeitsgruppe, Halle. https://www.leopoldina.org/uploads/tx_leopublication/2018_3Akad_Stellungnahme_Artenrueckgang_web.pdf.
- Potthast, Thomas und Margarita Berg. 2013. »Ethische Aspekte im Diskurs um den geplanten Nationalpark Nordschwarzwald. Eine einführende Handreichung.« Policy Brief, Freiburg und Tübingen: Forstliche Versuchs- und Forschungsanstalt Baden-Württemberg. <http://www.uni-tuebingen.de/de/37131>.
- Meisch, Simon, Roman Beck und Thomas Potthast. Dezember/2011. »Towards a pragmatically justified theory of values for governance.« Deliverable 3. EU-Project »The landscape and isobars of European Values in relation to science and new technology (Value Isobars)«.
- Meisch, Simon und Thomas Potthast. März/2011. »Towards a pragmatically justified theory of values for governance. Conceptual analysis of values, norms, preferences and attitudes.« Deliverable 2. EU-Project »The landscape and isobars of European Values in relation to science and new technology (Value Isobars)«.
- Meisch, Simon und Thomas Potthast. Juni/2010. »Values in Society.« Deliverable 1. EU-Project »The landscape and isobars of European Values in relation to science and new technology (Value Isobars)«.
- Potthast, Thomas und Silke Lachnit. 2010. »Guter Wandel? Konzeptuelle und ethische Grundlagen für eine Integration von Biodiversitäts- und Klimaanpassungsstrategie.« Bonn-Bad Godesberg: Bundesamt für Naturschutz.
- Potthast, Thomas, Julia Rojahn, Matthias Schlee und Vera Hemleben. 2006. »Überprüfung von Hypothesen und Risikoannahmen aus den Anfängen der Anwendung der Agro-Gentechnik.« Bonn-Bad Godesberg: Bundesamt für Naturschutz.

Rezensionen und Berichte

- Potthast, Thomas. 2016. »Normativity and plurality. How to deal with ethics in Future Earth?« In *2nd German Future Earth Summit. Conference Summary Report*, herausgegeben von German Committee Future Earth, Berlin, 28. Januar 2016, 33–34.
- Potthast, Thomas. 2014. »Rezension von Joachim Radkau (2011) ›Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte.« *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 37 (1): 85–87.
- Potthast, Thomas. 2010. »Rezension von Josef H. Reichholf (2008) ›Stabile Ungleichgewichte. Die Ökologie der Zukunft.« *Natur und Landschaft* 85 (6): 267–268.
- Potthast, Thomas. 2010. »Rezension von Ludwig Trepl (2005) ›Allgemeine Ökologie 1: Organismus und Umwelt.« *Natur und Landschaft* 85 (9–10): 448.
- Potthast, Thomas. 2010. »Sammelrezension von Peter Wohlleben (2009) ›Naturschutz ohne Natur. Von den Grenzen der Umweltpolitik, Josef H. Reichholf (2010) ›Naturschutz. Krise und Zukunft« und Reinhard Piechocki: ›Landschaft, Heimat, Wildnis. Schutz der Natur – aber welcher und warum?.« *Naturwissenschaftliche Rundschau* 66 (9): 485–487.
- Potthast, Thomas. 2009. »Rezension von Ekkehard Höxtermann & Hartmut H. Hilger (eds.) (2007) ›Lebenswissen. Eine Einführung in die Geschichte der Biologie.« *NTM – Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 17 (3): 351–353.
- Potthast, Thomas. 2005. »Rezension von Peder Anker (2001) ›Imperial Ecology: Environmental Order in the British Empire, 1895–1945.« *Isis* 96 (3): 443–444.
- Potthast, Thomas. 2002. »Rezension von Benedikt Föger & Klaus Taschwer (2002): ›Die andere Seite des Spiegels. Konrad Lorenz und der Nationalsozialismus.« *Journal of the History of Biology* 35 (1): 194–196.
- Potthast, Thomas. 2001. »›Verstrickungen« und darüber hinaus. Das Forschungsprogramm zur Geschichte der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Nationalsozialismus.« *WerkstattGeschichte* (27): 88–91.
- Potthast, Thomas. 2001. »On the entanglements of science and beyond. The ›Research program on the history of the Kaiser Wilhelm Society

in the National Socialist era.« *NTM – Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 9 (3): 202–204.

Potthast, Thomas. 2001. »Rezension von Jordan Goodman & Vivian Walsh (2001): ›The story of Taxol: Nature and politics in the pursuit of an Anti-Cancer drug.« *Journal of the History of Biology* 34 (3): 606–608.

Potthast, Thomas. 1999. »Rezension von Michael Emmrich (eds.) (1999): ›Im Zeitalter der Bio-Macht. 25 Jahre Gentechnik – eine kritische Bilanz.« *Zeitschrift für medizinische Ethik* 11 (2): 34–36.

Varia / kleinere Beiträge

Potthast, Thomas. 2022. »Wie nachhaltig soll Wissenschaft sein?« Interview von Christiane Schulzki-Haddouti. *VolkswagenStiftung*, 23. November 2022. <https://www.volkswagenstiftung.de/de/news/interview/wie-nachhaltig-sollen-die-wissenschaften-sein>.

Potthast, Thomas. 2020. »Bei Vielfalt geht es auch um Macht.« Interview von Mario Beißwanger. *Schwäbisches Tagblatt*, 13. Juli 2020.

Potthast, Thomas. 2020. »Der Macht die Wahrheit sagen.« Interview von Philipp Förderer und Gisela Sämann. *Reutlinger General-Anzeiger*, 08. Juli 2020.

Potthast, Thomas. 2019. »Bewusst gestalten statt verzichten.« *Schwäbisches Tagblatt*, 15. November 2019. Klima vor Ort – Umdenken. Interview.

Potthast, Thomas. 2019. »Ethik in den Wissenschaften.« *Deutsche Gesellschaft der Humboldianer, Newsletter* (1): 5–9. <https://www.dgh-ev.org/newsletter/>.

Potthast, Thomas. 2019. »Moral und Haltung? Vom Nachteil und Nutzen der Ethik für den Journalismus.« In *Ulrich Bausch, Magazin zum 60. Geburtstag*, 16–17. Reutlingen: Volkshochschule Reutlingen.

Potthast, Thomas. 2019. »Was ist Natur? Erkundungen in unübersichtlicher Zeit.« *agora42. Das philosophische Wirtschaftsmagazin* (2): 9–12.

Potthast, Thomas. 2019. »›Welche Folgen wollen wir tragen?« Interview von Joachim Frank. *Frankfurter Rundschau*, 23. Januar 2019. <https://www.fr.de/panorama/welche-folgen-wollen-tragen-11426401.html>.

Albiez, Marius, Carla Herth, Andri König und Thomas Potthast. 2018. »Zwischen Addis Ababa und Tübingen. Nachhaltige Entwicklung auf

- zwei Kontinenten.« In *Jahresbericht 2017*, herausgegeben von Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, 15–17.
- Potthast, Thomas und Carla Herth. 2018. »Studium Oecologicum.« In *Zukunftsfähige Hochschulen gestalten. Beispiele des Gelingens aus Lehre, Forschung, Betrieb, Governance und Transfer*, herausgegeben von Netzwerk n e.V. 2. Auflage, 14–17. Berlin. https://www.fona.de/medien/pdf/Zukunftsfahige_Hochschulen_Gestalten_2.Auflage_netzwerk_n_VA_online.pdf.
- Schroeder, Christel, Thomas Potthast und Gabriel Schwaderer. 2018. »Menschen und Natur verbinden. Transnationaler Naturschutz und Regionalentwicklung am Grünen Band Europa.« *Natur und Landschaft* 93 (11): 518–519.
- Potthast, Thomas. 2014. »Die Nationalparkdebatte im Schwarzwald. Staatsverständnis im Naturschutz.« *politische ökologie* 138 (3): 60–64.
- Potthast, Thomas und Norbert Wiersbinski. 2014. »Distanzierung und Annäherung. Vilmer Thesen zum Naturschutz in der demokratischen Gesellschaft.« *politische ökologie* 138 (3): 39–46.
- Potthast, Thomas. 2013. »Von der Stoffbilanz zur Umweltgerechtigkeit. Der Begriff der Nachhaltigkeit im Wandel.« In *Natur. Hier bin ich Mensch, hier will ich sein. 100 Jahre Naturfreunde Tübingen*, herausgegeben von Evamarie Blattner und Wiebke Ratzeburg, 40–45. Tübingen: Stadtmuseum Tübingen.
- Ammicht Quinn, Regina und Thomas Potthast. 2012. »Neugier, Nutzen und Moral.« *Attempto. Forum der Universität Tübingen* 33: 10–12.
- Potthast, Thomas. 2010. »Biodiversität. Mehr als ein politisches Konzept.« *Newsletter Uni Tübingen aktuell* (2): 5.
- Ethik-Netzwerk Baden-Württemberg und Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Hrsg. 2009. *Ethik in Baden-Württemberg. Verzeichnis der Institutionen und Personen in Wissenschaft und Forschung*. Materialien zur Ethik in den Wissenschaften 7. Tübingen: Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften. Unter Mitarbeit von Thomas Potthast.
- Potthast, Thomas. 2009. »Studium Oecologicum.« In *Greening the University. Perspektiven für eine nachhaltige Hochschule*, herausgegeben von Studierendeninitiative Greening the University e.V. München: oekom. Workshop, dokumentiert von Johanna Goël und Felix.

- Potthast, Thomas. 2009. »Widerstreit der Ethiken. Religions-, Kultur- und Wissenschaftskonflikte.« In *Reproduktionsmedizin bei Muslimen. Säkulare und religiöse Ethiken im Widerstreit?* herausgegeben von Thomas Eich, 65–67. Tübingen. <http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2009/3785/>.
- Potthast, Thomas, Pierre Ibisch und Gerd Müller-Motzfeld. 2009. »Muss der Naturschutz (angesichts des Klimawandels) neue Strategien entwickeln?«. Ein Gespräch. *Natur und Landschaft* 84 (1): 18–19.
- Potthast, Thomas und Angela Weil. 2007. »Heidrun Hesse zum Gedenken.« *Nachrichten der Gesellschaft für Ökologie* 37 (1): 20.
- Potthast, Thomas. 2006. »Was ist Naturschutz?«. Kurzstatement. *Natur und Landschaft* 81 (4): 191.
- Potthast, Thomas. 2005. »Naturschutzethik. Für eine inklusive Position jenseits eines falschen Mensch-Natur Gegensatzes.« *Oberschwaben Naturnab* Jahresheft: 6–7.

Conference abstracts

- Meisch, Simon, Roman Beck und Thomas Potthast, Hrsg. 2012. *The need for a more value-reflexive governance of water. Proceedings of the Berlin Conference on the Human Dimensions of Global Environmental Change 2012: Evidence for Sustainable Development*. Berlin, 5. Oktober 2012.
- Potthast, Thomas und Silke Lachnit. 2012. »Towards a ›Good Change?‹ Conceptual and ethical dimensions for integrating biodiversity protection and climate change adaptation.« In *Proceedings of the European Conference on Biodiversity and Climate Change. Science, Practice and Policy*, herausgegeben von Horst Korn, Katrin Kraus und Jutta Stadler, 80–82. BfN-Skripten 310. Bonn.
- Eser, Uta, Thomas Potthast, Silke Lachnit, Albrecht Müller, Ann-Kathrin Neureuther, Markus Röhl und Matthias Schlee. 2010. »Biodiversity and Climate Change. Ethical foundations for german national strategies and suggestions for their communication.« In *Biodiversity and Climate Change. Achieving the 2020 Targets. Abstracts of posters presented at the 14th meeting of the subsidiary body on scientific, technical and technological advice of the Convention on Biological Diversity*, herausgegeben von Secretariat of the Convention on Biological Diversity, Nairobi, 10. Mai 2010, 16–18. Technical Series 51.

- Eser, Uta, Thomas Potthast, Silke Lachnit, Albrecht Müller, Ann-Kathrin Neureuther, Markus Röhl und Matthias Schlee. 2010. »Umweltethische Fundierung von Veränderungsprozessen in Natur und Landschaft im Zuge des Klimawandels.« In *Biologische Vielfalt und Klimawandel*, herausgegeben von Cordula Epple, Horst Korn, Katrin Kraus und Jutta Stadler, 60–61 und 87. BfN-Skripten 274. Bonn.
- Potthast, Thomas. 2008. »Paradigm shifts vs. fashion shifts in science.« In *9th EMBL/EMBO Science & Society Conference. Systems and Synthetic Biology – Scientific and Social Implications*, herausgegeben von European Molecular Biology Laboratory/Organisation, Heidelberg, 7. November 2008, 46.
- Potthast, Thomas. 2007. »Epistemic-moral hybrids: Discussing ethical normativity in the context of environmental interdisciplinarity. A case study of the federal nature protection agencies in Germany, 1906–2006.« In *Biennial Meeting of the International Society for the History, Philosophy, and Social Studies of Biology*, herausgegeben von International Society for the History, Philosophy, and Social Studies of Biology, Exeter, 28. Juli 2007, 127.
- Potthast, Thomas. 2003. »What is »ecological damage«? Conceptual, epistemological and ethical perspectives.« In *Risk, Hazard, Damage. Specification of Criteria to Assess Environmental Impact of Genetically Modified Organisms*, herausgegeben von Gesellschaft für Ökologie und AK Gentechnik und Ökologie, Hannover, 9. Dezember 2003, o.S.
- Potthast, Thomas. 2003. »Topologies of typology. Spaces of research, spirit of place, and the classification of lakes.« In *Biennial Meeting of the International Society for the History, Philosophy, and Social Studies of Biology*, herausgegeben von International Society for the History, Philosophy, and Social Studies of Biology, Wien, 19. Juli 2003, 105.
- Potthast, Thomas. 2001. »Ethology goes Environmentalist. Konrad Lorenz' Ecological Politics.« In *Annual Meeting*, herausgegeben von History of Science Society, Denver, 8. November 2001, o.S.
- Potthast, Thomas. 2001. »Praktiken der Ganzheitlichkeit? Zum Verhältnis von Geschichte und Theorie der Ökologie.« In *84. Jahrestagung. Centennial Celebration*, herausgegeben von Deutsche Gesellschaft für Geschichte der Medizin, Naturwissenschaften und Technik, Hamburg, 29. September 2001, 60.

- Potthast, Thomas. 2000. »Lebenserfüllte Lebensstätte und Landschaftshygiene versus Kultursteppe und Wassersünde. Epistemisch-moralische Hybride in der deutschen Ökologie.« In *9. Jabrestagung*, herausgegeben von Deutsche Gesellschaft für Geschichte und Theorie der Biologie, Neuburg, 28. Juni 2000, o.S.
- Potthast, Thomas. 2000. »Zahlen und Formeln als Ausdruck für eine lebenserfüllte Lebensstätte? Mathematisierungsskepsis und Modellvorstellungen in der deutschen Ökologie von 1940 bis 1970.« In *Jabrestagung. Rolle und Bedeutung von Modellen für den ökologischen Erkenntnisprozess*, herausgegeben von AK »Theorie in der Ökologie« der Gesellschaft für Ökologie, Reichenow bei Strausberg, 1. März 2000, o.S.
- Potthast, Thomas. 1999. »Origins and obstacles of bioethics. Ecologists and morals in Germany as compared to North America, 1930–1960.« In *Semisiquicentennial Celebration*, herausgegeben von History of Science Society, Pittsburgh, 4. November 1999, 131–132.
- Potthast, Thomas. 1999. »Moderne Ökologie, folgenlose Rhetorik oder »gefährliche« Ganzheitsvorstellung? Zum Status der Ökologieentwürfe von Karl Friederichs und August Thienemann.« In *8. Jabrestagung*, herausgegeben von Deutsche Gesellschaft für Geschichte und Theorie der Biologie, Rostock, 24. Juni 1999, o.S.
- Potthast, Thomas. 1999. »Funktionssicherung und/oder Aufbruch ins Ungewisse? Anmerkungen zum Prozeßschutz.« In *Jabrestagung. Funktionsbegriff und Unsicherheit in der Ökologie*, herausgegeben von AK »Theorie in der Ökologie« der Gesellschaft für Ökologie, Blaubeuren, 10. März 1999, o.S.
- Potthast, Thomas. 1998. »Naturschutzbegründungen, Ökologie und Ethik. Vorschläge zur Systematisierung.« In *28. Jabrestagung*, herausgegeben von Gesellschaft für Ökologie, Ulm, 7. September 1998, 101.
- Potthast, Thomas. 1997. »Evolutionary theory and guiding principles in conservation ethics. A critical survey of the relationships between evolutionary biology, nature conversation, and ethics.« In *1997 Meeting*, herausgegeben von International Society for the History, Philosophy, and Social Studies of Biology, Seattle, 16. Juli 1997, 84–85.

- Potthast, Thomas. 1997. »Evolutionstheorie als Handlungsanleitung? Zum Verhältnis von Evolutionsbiologie und Naturethik.« In *6. Jahrestagung*, herausgegeben von Deutsche Gesellschaft für Geschichte und Theorie der Biologie, Tübingen, 26. Juni 1997, o.S.
- Potthast, Thomas. 1997. »Evolution and guiding principles in conservation ethics. A critical survey.« *Bulletin of the Ecological Society of America* 78 (4).
- Potthast, Thomas. 1994. »Gentechnisch veränderte Mikroorganismen zur Reduzierung von Schadstoffbelastungen? Ökologische Perspektiven.« In *24. Jahrestagung*, herausgegeben von Gesellschaft für Ökologie, Frankfurt, 14. September 1994, 81.
- Potthast, Thomas. 1994. »Die Debatte um Gentechnik und Evolution. Vorläufige Bestandsaufnahme und kritische Bemerkungen.« In *Symposium Darwin und Darwinismus*, herausgegeben von Deutsches Hygiene-Museum, Dresden, 13. April 1994, o.S.

»ICH LEHNE MICH JETZT MAL GANZ KONKRET AUS DEM FENSTER: [...]«

Diese Festschrift zu Ehren von Thomas Potthast wirft einen Blick auf unterschiedliche Dimensionen einer Ethik in den Wissenschaften. Von politischen und gesellschaftstheoretischen Fragen mit globaler Perspektive zu Fragen einer (Bildung der) Nachhaltigen Entwicklung bis hin zur Natur bzw. dem Naturschutz werden unterschiedliche Aspekte ethischer Reflexion angesprochen. Diese zeigen sich auch in den weiteren Beispielen aus dem inter- und transdisziplinärem »Kerngeschäft« anwendungsbezogener Ethik in den Wissenschaften, von der Bio- bis zur KI-Ethik.

Ethische Fragen in praktischen Handlungskontexten verweisen immer auch auf Fragen der allgemeinen Ethik, die ebenfalls ausschnittsweise in den Blick genommen werden. Schließlich lässt sich über das Projekt einer Ethik in den Wissenschaften auch aus einer Metaperspektive nachdenken und so schließt der Band mit einigen Überlegungen zum ethischen Nachdenken selbst.