

**Robert Brunnhuber**

**Ein Panorama des Weltethos<sup>1</sup>:  
Zur ethischen Tiefgründigkeit und praktischen Relevanz.  
Ein Überblick**

*Abstract*

*In diesem Vortrag wird ein Panorama des Weltethos entfaltet. Den Rahmen bildet – in der Metapher eines Panoramas – das Bemühen, den Nachweis von drei miteinander verknüpften Moralprinzipien zu erbringen, die das Weltethos beinhaltet. Moralprinzip ist dabei ein universal gültiges ethisches Prinzip, welches jeder Moral vorausgeht und jeder Gesellschaft zu ihrem eigenen „Wohle“ inhärent sein muss. In drei vertiefenden Teilen wird die ethische Tiefgründigkeit des Weltethos und dessen praktische Relevanz erläutert. Der erste Teil bezieht sich auf Hans Küngs Betonung des Aspekts Kultur in der Erklärung zum Weltethos. Konform mit dem Kerngedanken des Human and Global Development Research Institute (DRI) wird die Relevanz von Kultur verdeutlicht, sowie modellhaft ihre zentralen Ansatzpunkte nach dem „Culture Specification Model“ (CSM) verortet. Auf dieser Konkretisierung aufbauend wird in zwei weiteren Teilen die Verknüpfung zwischen einer menschlichen Entwicklung (der innerpsychischen Dimension) und einer globalen Entwicklung (der materiellen Dimension des Menschen) auf Basis des Weltethos vorgestellt. Es folgt eine humanökologische Konzeption eines möglichen „ökologischen Weltethos“: „Achtung vor dem Leben“ wird ethisch und praktisch konkretisiert, sowie die fundamentale Verwandtschaft des Weltethos mit Nachhaltiger Entwicklung erörtert. Im abschließenden Teil wird ein zusätzlicher Ausblick unternommen: Es wird dafür argumentiert, dass der Mensch ein genuin ethisches Wesen ist, und wie sich diese Erkenntnis für eine Weiterentwicklung der Ethik nutzen lässt.*

*Schlüsselwörter*

*Weltethos, Moralprinzip, Einstellung, Gesinnungsethik, Einsichtsethik, Weisheit, Kultur, Nachhaltige Entwicklung, Ökosystemare Dienstleistungen*

*Grundlagentext zum Vortrag: Brunnhuber, R. (2017): Ethischer Realitätssinn nach dem Weltethos. Lösungsansätze nach einer psychologischen Lesart, Artikelreihe des Human and Global Development Research Institute (DRI), Wien*

---

<sup>1</sup> Vortragsskript zum gekürzten, intern gehaltenen Vortrag am Weltethos-Institut (Universität Tübingen, 19.10.2017) mit einer erweiterten Vertiefung zur ethischen und praktischen Rolle der Ökosystemaren Dienstleistungen für Nachhaltige Entwicklung.

## Vorbemerkungen

Voran gestellt möchte ich zunächst auf den Zweck des Vortrags erklären. Während der Auseinandersetzung mit dem Weltethos, hat sich gezeigt, dass manche das Weltethos so beurteilen, als sei es noch nicht fertig oder ergänzungsbedürftig – vielleicht sogar nicht mehr zeitgemäß. Der Vortrag soll dagegen eine andere Perspektive eröffnen. Er soll erkennbar machen: Schauen wird doch zunächst genauer hin! Eine solche Beurteilung resultiert meiner eigenen Ansicht nach aus einem Missverständnis bezüglich des Weltethos.

Zunächst handelt es sich beim Weltethos um einen ethischen Grundkonsens. Dass ein Grundkonsens nicht erschöpfend sein kann und soll, liegt ja im Gehalt des Begriffs selbst begründet. Zum Zweiten handelt es sich beim Weltethos aber nicht um irgendeinen Ethikentwurf unter anderen, oder eine ethische Position, die mit mehreren konkurriert. Es handelt sich um ein ethisches Gehäuse oder eine Art Dachkonstruktion – metaphorisch verstanden – , die mit zahlreichen ethischen Entwürfen und Positionen kompatibel ist. Im Grundlagentext wurde sollte dies verdeutlicht werden. Dies soll auf dieser Grundlage nun erweitert werden. Meine Ausführungen gleichen dabei Fußnoten zum Weltethos – das Diktum Alfred North Whiteheads paraphrasierend – und mein Ziel ist es einen Panorama-Überblick über die Bereiche zu geben, die das Weltethos in dieser Weise berührt, um zusätzlich an ausgewählten Stellen etwas in die ethische Tiefe zu gehen, um dort die jeweiligen Praxisbezüge zu beleuchten. In einem einzigen Vortrag kann nicht die gesamte „Landschaft“ im Detail untersucht werden. Deshalb wird der Panorama-Überblick durch ausgewählte Vertiefungen ergänzt. Sie sollten aber bereits genügen, um das eingangs erwähnte oberflächliche Urteil zurückzuweisen. In diese Sinne wird auch nicht die Praxis selbst erörtert, sondern die Praxisrelevanz erklärt. Diese Praxisrelevanz war es übrigens auch, welche mich selbst motivierte mich erneut mit Ethik zu beschäftigen: nicht bloß Ethik zu sein, sondern praktisch veranlagte Ethik. Was soll darunter zu verstehen sein? Nun, Ethik kreist im akademischen Diskurs stets um die Frage der Begründung. Jede ethische Position, die sich rational begründen lässt, kann vertreten werden. Die jeweiligen Parteien versuchen sich dann gegenseitig ihre jeweiligen rationalen Denkfehler nachzuweisen. Eine solche Arbeit ist in theoretischer Hinsicht richtig und wichtig. Aber sie ist nicht ausreichend. Das beste ethische Konzept nützt wenig, wenn es nicht praktisch anwendbar ist. Ethik soll ja bekanntlich der Praxis dienen. Zudem zeigt sich, dass bei einem rein theoretischen Zugang, viele theoretische probleme entstehen, die keine Korrespondenz in der Praxis besitzen, und umgekehrt Probleme, die aus der Praxis resultieren, sich nicht ethisch lösen lassen. Das bedeutet konkret, dass eine praktisch veranlagte Ethik drei Bereiche umfasst:

- A) Die rationale Begründung ethischer Vorgaben (Normen, Werte, Ideale, etc.)
- B) Die Ausbildung eines Ethos, hier verstanden als Gesinnung oder Absicht, sich an (A) zu orientieren bzw. (A) zu realisieren.
- C) Die tatsächliche, aber von den aktuellen Um- und Zuständen abhängige, Realisierung von (A).

(A) wird in dem Standardwerk von Annemarie Pieper für die vorliegenden Zwecke treffend zusammengefasst:

*„Die Begründung und Rechtfertigung aller Moral aus einem Unbedingten ist die bleibende Aufgabe der Ethik, die sich in der Erfüllung dieser Aufgabe als eine autonome Wissenschaft erweist.“*  
(Pieper, 2007: 92)

Ich werde in weiterer Folge zeigen, dass das Weltethos dieses Unbedingte darstellt. Jedenfalls gleicht (A) in diesem Zusammenhang gewissermaßen einer Hypothesenbildung. Es nützt nämlich wenig, wenn die ideale ethische Vorgabe akribisch, profund und unzweifelhaft eindeutig begründet werden kann, aber schlichtweg nicht realisierbar ist. Dieses Schicksal teilen sich mehrere Ethikentwürfe, wofür ich einige Beispiele im Zusammenhang mit der Umweltethik anführen werde. Dennoch ist die eigentliche und allgemein bekannte Arbeit hinsichtlich (A) von den aktuellen Zuständen unabhängig: Das Sollen darf nicht nur so gut sein, wie es das Sein gerade eben noch zulässt. Deshalb ist die Arbeit des rationalen Nachweises der universalen Gültigkeit, unabhängig vom konkreten So-sein, weiterhin wesentlicher Bestandteil jedes Ethikentwurfs. Dennoch muss sich, durchaus analog zum Vorbild der empirischen Wissenschaften, die Ethik in der Praxis bewähren können, auch wenn Ethik nicht auf die Empirie reduziert werden kann. Deshalb spreche ich auch von einer ethischen Zielsetzung: Die Ethik formuliert ein universal gültiges Ziel, welches in der Realität so weitgehend wie möglich zu realisieren ist. Deshalb muss bezüglich (A) auch der Nachweis erbracht werden können, dass eine solche Zielsetzung potentiell realisierbar ist. Darin sehe ich den entscheidenden Vorteil des Weltethos.

Den ersten Prüfstein dafür liefert bereits (B). Die Prüfung folgt der Fragestellung: Ist eine Ethik überhaupt dazu in der Lage die Ausbildung einer Gesinnung zu veranlassen? Für eine praktische Ethik ist es unerlässlich, dass sie sich auch der psychologisch relevanten Frage stellt, ob sie dazu führt, dass Personen auch gewollt sind dementsprechend zu agieren. Einen Imperativ zu formulieren ist dafür einfach zu wenig. Ich möchte zu einem einfachen, aber ehrlichen Gedankenexperiment für jeden anregen. Vermutlich alle ethisch interessierte Personen ist bekannt, dass Kants Versionen des kategorischen Imperativs die aus dem Weltethos bekannte „Goldene Regel“ (GR) darstellen sollen. Nun, wie ich im Grundlagentext argumentiert habe, trifft dies jedoch nur auf eine von mehreren Funktionen zu, die die Goldene Regel erfüllt. Das Gedankenexperiment hinsichtlich (B) lautet analog: Wie oft haben Sie einen von Kants Imperativen tatsächlich in der Praxis angewendet, aber wie oft verhalten sie sich verglichen damit konform mit der Goldenen Regel? Auch wenn Sie sich nicht permanent an die (GR) halten, so werden sie vermutlich merken, dass die Haben-Seite der GR eindeutig größer ist. Zum Beispiel: Wenn Sie jemandem ehrlich die Wahrheit sagen könnten, aber wüssten, dass sie diesen jemand damit verletzen, müssten sie nach Kants Imperativen die Wahrheit sagen. Nach der GR ziehen Sie es aber vermutlich vor diese Person nicht zu verletzen, weil sie selbst ebenfalls nicht verletzt werden wollen. Wenn Sie Kants Gesetzes-Formel heranziehen, so könnten Sie sich vielleicht gar nicht zwischen der Wahrheit und dem emotionalen Nicht-verletzen entscheiden. Daraus entstünde ein nicht aufzulösender Widerspruch. Aber als hartnäckiger Kantianer entscheiden Sie sich vermutlich für die nüchterne Ethik der Rationalität, die die Emotionen des Menschen als ein „vernunftbegabtes“ Wesen ausblendet. Dadurch würden Sie ihrem eigenen Empfinden zuwider handeln. Legen Sie die „Menschheits“-Formel zugrunde, so erkennen sie gar nicht die Möglichkeit der emotionalen Verletzung. Die Reichweite des Imperativs ist also entweder zu gering, oder sie entscheiden sich dafür, dass der Mensch als Selbstzweck betrachtet wird und respektieren seine

Emotionalität, wodurch ein Widerspruch zur Forderung des allgemeinen Gesetzes nicht zu lügen hervorgerufen werden würde. De facto sieht die lebensweltliche Realität also anders aus: Wir handeln und entscheiden nicht nur primär emotional für unsere eigenen Entscheidungen (vgl. Roth, 2016: 245) und in zwischenmenschlichen Beziehungen (= tatsächliches Sein), sondern de facto funktionieren zwischenmenschliche Beziehungen auch nur auf diese Weise (= notwendiges Sollen), nämlich durch emotionale Bindungen, Wertschätzungen und Zugehörigkeitsgefühle (vgl. Bauer, 2013). Emotionen sind hierfür eine *conditio sine qua non*. Dies lässt sich auch psychologisch leicht nachweisen. Sozialpsychologisch gilt: Personen reagieren dann emotional, wenn ihr „positives Selbstbild“ infrage gestellt oder verletzt wird, etwa durch persönliche Kritik. Deshalb kennen Sie vielleicht die Empfehlung, dass eine konstruktive Kritik mit einem Lob verbunden werden soll, um der Person zu signalisieren, dass es sich nicht um eine Kritik an der Person selbst handelt, die ihr Selbstbild in Zweifel zieht. Andernfalls würde ein sogenanntes Verteidigungsmotiv aktiv werden. Deshalb funktioniert auch die GR nach dem genannten Gedankenexperiment: Jede Person kann sich in die Lage der anderen potentiell versetzen, auch wenn sie es tatsächlich nicht tut, und nachvollziehen wann ihr positives Selbstbild verletzt werden würde. Das positive Selbstbild zu verletzen käme einem – zumindest temporärem – Entzug der Anerkennung gleich. Nun wurde auch hoffentlich verständlich, worin der Unterschied zwischen dem primär rationalen Zugang der etablierten Ethik und dem Weltethos besteht. Eine Ethik, die die Ganzheitlichkeit des Menschen nicht beachtet, kann deshalb zu gar keinen ethischen Resultaten führen. Um es drastisch zu formulieren: Eine Ethik, die den „emotionalen Klebstoff“ zwischenmenschlicher Beziehungen beseitigen möchte oder diese Beziehungen zu rein rationalen Beziehungen transformieren möchte, führt das Mensch-Sein ad absurdum, welches notgedrungen nicht ohne Emotionalität zu denken ist. Allerdings meine ich damit nicht, dass Ethik auf Emotionen reduziert werden soll, sondern: Ethik muss auch in der Lage dazu sein Emotionen zu relativieren. Andernfalls stünde eine rationale Ethik gemäß Imperativen gegen eine emotionale Basis des menschlichen Handelns. In diesem Falle würden die Emotionen stets die Oberhand behalten. Ich werde darauf nochmals hinsichtlich der Frage der Rolle des Mitgefühls zu sprechen kommen. Konkret: Echte Ethik nimmt die Ganzheitlichkeit des Menschen ernst! Stattdessen werde ich dafür argumentieren, dass für die ethischen Zwecke des Weltethos die Ganzheitlichkeit des Menschen mit dem Begriff der Einstellung fassbar wird. Denn selbstverständlich darf Ethik auch nicht auf biologische Grundlagen reduziert werden. Ich werde darauf ebenfalls noch einmal im abschließenden Teil eingehen. Allerdings begeht der kategorische Imperativ nach Kant einen weiteren Fehler. Es handelt sich dabei um unzulässige Vereinfachungen und Verallgemeinerungen. Ich werde darauf in einer kurzen Diskussion zu Kohlbergs Modell der moralpsychologischen Entwicklung im Zusammenhang mit Ergebnissen aus der psychologischen Weisheitsforschung zurück kommen. Denn auch in diesen Fällen ist mehr psychologischer „Tiefgang“ erforderlich.

Der Unterschied zwischen (B) und (C) lässt sich mit der in der Ethik ebenfalls unternommenen Unterscheidung zwischen Absicht und Motivation ableiten (vgl. Rümelin et al., 2012: 168). Motivationen sind stets bedingt durch situative Faktoren: Trotz der besten Absicht können die situativen Umstände so beschaffen sein, dass die Realisierung der Absicht verunmöglicht wird. Eine praktisch veranlagte Ethik muss diesen Unterschied ernst nehmen. (B) besitzt eine dezidierte Parallele im psychologischen Konzept der „Einstellung“. Ich werde darauf noch detaillierter eingehen, schicke aber an dieser Stelle voraus, dass es mir durch den Unterschied von (A) und (B)

nicht um eine Gleichsetzung von Ethik und Psychologie geht, oder eine Übersetzung der Ethik in Psychologie. Wichtig ist mir hier die Betonung, dass Ethik eine psychologische Grundlage besitzt, die nicht verleugnet werden darf. Mit dem Begriff des „Ethos“ nach dem Weltethos wird dies dezidiert berücksichtigt. Ich folge in dieser Hinsicht Annemarie Pieper, die resümiert: Ethik kann der Psychologie ein ethisches Ziel und eine ethische Richtung geben; umgekehrt setzt Ethik „einen Handlungsbegriff“ voraus, „dessen empirische Implikate und Voraussetzungen sie nicht selber erforscht“ (Pieper, 2007: 124). Diese Einsicht ist fundamental. Um es mit einer Metapher auszudrücken: Was nützt es über das beste Kochrezept zu streiten, oder es gar zu besitzen (analog zu rational wohlfeil begründeten Ethikentwürfen), wenn die Zutaten zu dessen Realisierung fehlen? Diese Zutaten sind zwar nicht Bestandteil des Kochrezeptes, aber das Kochrezept setzt sie voraus. Die Zutaten der Ethik entstammen der Psychologie. Deshalb ist der Begriff des „Ethos“ paradigmatisch. Er impliziert einen interdisziplinären Zugang: Nicht erst wenn die theoretischen Probleme der Ethik gelöst sind treten die Fragen der Umsetzung und deren mögliche Antworten aus der Psychologie hinzu, sondern die theoretischen Fragen der Ethik müssen so gelöst werden, dass sie gemäß psychologischen Erkenntnissen auch anwendbar sind.

Statt aber nur der Psychologie eine ethische Vorgabe zu geben, werde ich dafür plädieren, dass aus einer tiefgründigen Untersuchung des Weltethos hervorgeht, dass es sogar der Zweck der Ethik ist einen psychischen Idealzustand herbeizuführen. Diese Idee spiegelt sich auch in den traditionellen Ansätzen und Begriffen wie Freiheit, Glückseligkeit (Eudaimonie) oder Glück (klassischer Utilitarismus) wider. Diese werden mittlerweile selbst im Rahmen der Psychologie erforscht. Direkte ethische Bezugspunkte zur Psychologie eröffnen sich im Zusammenhang mit der psychologischen Glücksforschung, der psychologischen Weisheitsforschung und im Speziellen im Rahmen der „Positiven Psychologie“. Wie dies im Zusammenhang mit dem Weltethos zu verstehen ist, werde ich noch andeuten, aber auch anmerken, dass sich das Weltethos mit seinen drei Moralprinzipien nicht darauf beschränkt.

(C) folgt der bekannten ethischen Devise „ought implies can“. Darauf werde ich im Rahmen dieses Vortragsskripts nicht näher eingehen. Diese Devise findet aber an mehreren Stellen eine angedeutete Einflechtung, wenn die hier gepriesene Praxisrelevanz thematisiert wird. „Praxisrelevanz“ bezeichnet dabei einen Charakter der „Anleitung“ für die Praxis ohne selbst noch Praxisanwendung zu sein. Ähnlich wie ein Architekt, der zwischen Grundlagenwissen und konkreten Anwendungen vermittelt, entwirft er zu diesem Zweck einen praxisrelevanten Entwurf. Dabei interessieren den Theoretiker eher die Grundlagen und korrekten Schlüsse der Konstruktion, den Praktiker aber nur, wo er gewisse Räumlichkeiten findet, und ob der Entwurf für seine praktischen Zwecke Zufriedenheit verspricht. Ich hoffe es wird mir in dieser kurzen Darstellung auf überzeugende Weise gelingen, diese „Brücke zu bauen“. Darüber mögen die Theoretiker und Praktiker entscheiden.

Zusammenfassend gilt: Eine praktisch veranlagte Ethik muss in der Lage sein universal gültige Postulate aufzustellen (A). Diese dürfen a priori nicht die Ausbildung einer diesbezüglichen Gesinnung verunmöglichen (B), sowie trotz ihrer universalen Gültigkeit so anpassungsfähig sein, dass sie für alle erdenklichen Situationen eine Ziel formuliert und die Richtung vorgeben (C). Das Weltethos scheint mir der bis dato überzeugendste Ethikentwurf zu sein, der diese Anforderungen erfüllt. Dies zu verdeutlichen ist das allgemeine Ziel meines Vortrages. Nebenbei werden sich eine Vielzahl von Kritikpunkten, die gegen das Weltethos gerichtet wurden, dadurch als unhaltbar erweisen.

## Untersuchungen zu den Prinzipien des Weltethos

In der Ethik gibt es drei klassische Grundlagen für die Begründung von ethischen Forderungen, Normen oder Werten: göttliche Transzendenz, Natur und Vernunft. Das Weltethos besitzt bei allen dreien Anleihen. Obwohl es auch einen Konsens darstellt darf es im Kern nicht auf das Ergebnis eines den Konsens produzierenden Verfahrens reduziert werden, da ein Konsens die universale Gültigkeit nicht nachweist. Wenn alle Personen eines Gremiums darin übereinstimmen, dass die Erde eine Scheibe ist oder im Mittelpunkt des Universums ruht, dann muss das genauso wenig wahr sein, wie wenn alle Personen darin übereinstimmen, dass etwas „gut“ und richtig ist. In diesem Fall handelt es sich um Moral, also die kulturell hoch variablen Vorstellungen von „gutem“ und „richtigem“, d.h. moralisch erwünschtem Verhalten. Dagegen ist die Aufgabe der Ethik der Nachweis von tatsächlich „gutem“ und „richtigem“ Verhalten, unabhängig davon, was jemand für gut und richtig hält. Der Konsens besteht jedoch in der Sachlage darin, dass dem Weltethos jede Person vernünftigerweise zustimmen kann. Während der Verweis auf eine göttliche Transzendenz durch das Weltethos a priori impliziert wird, sticht der Aspekt der Vernunft erst durch eine Untersuchung des ersten Prinzips des Weltethos in aller Deutlichkeit hervor. Eine solche Begründung erinnert an Leibniz' Unterscheidung zwischen Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten. Vernunftwahrheiten sind etwa logische oder mathematische Wahrheiten, die im Rahmen einer Axiomatik oder eines Kalküls wahr sind. Tatsachenwahrheiten sind nach empirischen Gesichtspunkten wahr (z.B. der Planet Erde besitzt ausschließlich einen Mond). Zu den Vernunftwahrheiten gehören auch triviale oder tautologische Wahrheiten. Die Feststellung „ein Kreis ist rund“ folgt aus der Beschaffenheit des Kreises. Dies ist eine tautologische, zugleich aber auch eine analytische Wahrheit, weil expliziert wird, was implizit enthalten ist. Dasselbe gilt für die cartesianische Aussage „Alle Körper sind ausgedehnt“: Aus dem Begriff des Körpers folgt, dass alle Körper ausgedehnt sind, um Körper sein zu können. Je nach Auslegung ist das folgende Verfahren daher entweder ein analytisches oder transzendentallogisches Verfahren der Begründung (vgl. Pieper, 2007).

### Analytische Untersuchung des ersten Prinzips des Weltethos (Humanität)

Das erste Prinzip des Weltethos wurde in der „Erklärung zum Weltethos“ (Küng, 2012), so formuliert: „Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden“. In weiterer Folge wird es hier deshalb als Moralprinzip der Humanität (MdH) bezeichnet. Bei einer ausschließlich naturgegebenen Begründung könnte argumentiert werden, dass der Begriff Mensch abstrakt ist. Ein Mensch muss gar nicht wissen, dass er ein Mensch ist. Daher stellt sich also die unweigerliche Frage, was einen Menschen zu einem solchen macht: Besitzt jeder Mensch ein Wesen, welches ihn als Menschen auszeichnet? Darauf wurde eine ausführliche Antwort im Rahmen der inhaltlichen Konkretisierung des ersten Prinzips im Grundlagentext geliefert. Hier erfolgt nun eine Untersuchung des Prinzips selbst. Die Struktur des Prinzips scheint analog einer Vernunftwahrheit zu sein. Deshalb folgt aus dem Prinzip eine simple Explikation: Würden Menschen nicht-menschlich behandelt werden, dann würde dies ihrer „Natur“ widersprechen. Daraus folgt also, dass das Mensch-Sein eines Menschen nur dann zur Geltung kommen kann, wenn dieser

„menschlich“ behandelt wird. Oder: Wenn es sich um einen Menschen handelt, dann kann dieser Mensch dann, und nur dann Menschsein, wenn er menschlich behandelt wird. Hierzu ebenfalls das Gegenteil als Bestätigung: Das Menschsein eines Menschen kann sich nicht äußern, wenn dieser jemand nicht menschlich behandelt wird. Die Explikation besagt also, dass Menschen etwas entspricht, was als „menschlich“ charakterisiert werden kann, aber nur dann zur Geltung kommt, wenn Menschen auch menschlich, d.h. ihrem Wesen entsprechend, behandelt werden. Oder: Würden Menschen nicht-menschlich behandelt werden, dann würde dies ihrer „Natur“ widersprechen. Dies ist tatsächlich trivial und nicht kompliziert einzusehen, bedeutet aber, dass die ethische Forderung in einer einfachen Variation der ursprünglichen Formulierung lautet: Wenn es sich um einen Menschen handelt, so ist dieser seinem Wesen nach zu behandeln. Das erste Prinzip impliziert also nicht nur eine Wesenhaftigkeit des Menschen, sondern auch eine ethische Folgerung: Die Wesenhaftigkeit impliziert eine ethische Forderung. Dass es sich dabei nicht um einen Sein-Sollen-Fehlschluss handelt, werde ich noch genauer erörtern.

Es folgt jedoch noch ein weiterer Schritt. Wenn der Mensch nun ein Wesen besitzt, wie kann dieses erkannt werden. Ohne nun auf erkenntnistheoretische Fragen einzugehen, entnehme ich dies erneut aus der ursprünglichen Formulierung: Ein Mensch erkannt dadurch, dass er nicht menschlich behandelt wird, dass dies seinem Wesen widerspricht. Daraus folgt im Umkehrschluss: Ein Mensch erfährt sich selbst als Mensch, wenn er menschlich behandelt wird. Wird ein Mensch menschlich behandelt, so ermöglicht ihm dies sein Mensch-Sein auszudrücken. Deshalb lautet der Angelpunkt, um das Wesen des Menschen zu ergründen: Frage doch den Menschen selbst! Damit ist – analog zu Edmund Husserls „Zu den Sachen selbst“ - ein dezidiert phänomenologischer Zugang angesprochen.

### **Phänomenologische Rechtfertigung der psychologischen Interpretation des ersten Prinzips des Weltethos**

Was ist nun das Wesen des Menschen? Um dies zu erkennen, muss zunächst jener Punkt herausgefunden werden, an dem der Mensch nicht mehr „hinter sich selbst gehen“ kann. Es ist also jener Punkt zu finden, an dem der Mensch nicht mehr sagen kann „Ich habe“ oder „Ich bin“, sondern, wo das Sein des Menschen eine solche Identität mit diesem „Ich“ aufweist, dass diesem „Ich“ keine Zuschreibungen mehr zugeschrieben werden können. Daher Verweise ich auch auf das Fundament der Phänomenologie an sich: Mit absoluter Gewissheit kann über den Menschen ausgesagt werden, dass er intentional ist, d.h. dass er mit seinem Bewusstsein stets auf etwas ausgerichtet ist, dass nicht er selbst ist. Anders formuliert: Der Mensch ist nicht permanent in sich selbst eingekehrt oder bezieht sich permanent auf sich selbst, sondern er richtet sich stets von sich aus auf Anderes. Dieser Vollzug ist ihm so selbstverständlich, dass er ihn nicht in Zweifel zieht, ja sogar besondere spirituelle Übungen unternehmen muss, um diesen Vollzug der Intentionalität zu unterbrechen. Er ist, um es anders auszudrücken, der Welt zugewandt. Dies ist das untrüglichsie an der Erfahrung des Menschen mit sich selbst bzw. wie sich der Mensch selbst in der Welt erfährt. Der ursprüngliche Begriff der Intentionalität bezeichnet eine spezifische Weise der Ausgerichtetheit auf Objekte in der Welt: „Man freut sich *über*, liebt, denkt *an*, phantasiert *etwas*.“ (Mayer, 2009: 70). Husserl verallgemeinerte jedoch den Begriff der Intentionalität auf das Bewusstsein des Menschen insgesamt und somit auch auf die Welt als Objekt insgesamt (vgl. Mayer, 2009: 69 f.; Husserl, 2007: 188). Allerdings wird hier nicht die Phänomenologie Husserls

verteidigt. Sie wird hier nur als eine mögliche Rechtfertigung für die weiteren Ausführungen verwendet. Ihre zahlreichen Implikationen müssen daher nicht geteilt werden. Hier ist einzig entscheidend, dass der phänomenologische Zugang die erkenntnistheoretische Ermittlung ermöglicht, welcher Ausgangspunkt mit absoluter Gewissheit gefunden werden kann, d.h. der tatsächlich nicht geleugnet werden kann.

Dieser Ausgangspunkt führt zu einem weiteren Schritt: Die Intentionalität des Menschen ist in der allgemeinen Ausrichtung auf die Welt oder Hinwendung zur Welt nicht typisch menschlich, denn dies teilt der Mensch mit nahezu allen anderen Lebewesen – selbst mit den Pflanzen. Es ist also nicht die Hinwendung zur Welt, sondern die Art und Weise, wie sich der Mensch zur Welt hinwendet. Oder: Er ist der Welt nicht einfach zugewandt, er ist ihr auf menschliche Weise zugewandt. Dieses Wie lässt nun auf sein Wesen schließen. Wird nun vom konkreten Menschen abstrahiert, so ist genau damit impliziert, dass es eine allen Menschen gemeinsame Art und Weise der Gerichtetheit gibt, die alle Menschen als Menschen auszeichnet. Da dies ausnahmslos gilt, besagt das erste Prinzip „Jeder Mensch“. Das Prinzip setzt also voraus, dass es einen realistisch zu bestimmenden Kern des Mensch-Seins gibt, der ausnahmslos auf jeden Menschen zutrifft.

Auch wenn diesem Gedankengang nicht zwingend gefolgt werden muss, so können die drei im Grundlagentext empirisch begründeten Grundbestrebungen, die sich auf konkrete Inhalte beziehen, auch aus dem Wesen der Intentionalität deduziert werden: Intentionalität, d.h. die selbstbestimmte Ausrichtung, ist per se ein Akt der Selbstbestimmung. Sie hat stets gemäß ihrer Gerichtetheit ein Ziel (Vorstufe der Kompetenzerfaltung) und ist schließlich in einer intersubjektiv geteilten Welt mit anderen Menschen stets bezogen auf und abhängig von anderen Personen. Dieser dritte Aspekt ist nicht unmittelbar verständlich, wird aber einleuchtend, wenn erneut der phänomenologische Erkenntnisgang vollzogen wird. Husserl erklärt dies an einer Stelle bei der Grundlegung der Intersubjektivität so: „Der Seinssinn *objektive Welt* konstituiert sich auf dem Untergrunde meiner primordialen *Welt* in mehreren Stufen. Als erste ist abzuheben die Konstitutionsstufe des *Anderen* oder *Anderer überhaupt*, das ist aus meinem konkreten Eigensein (aus mir als dem *primordialen ego*) ausgeschlossener ego's. Damit in eins, und zwar dadurch motiviert, vollzieht sich eine allgemeine Sinnesaufstufung auf meiner primordialen Welt, wodurch sie zur Erscheinung *von* einer bestimmten *objektiven* Welt wird, als der einen und selben Welt für jedermann, mich selbst eingeschlossen. Also das an sich erste Fremde (das erste *Nicht-Ich*) ist das andere Ich. Und das ermöglicht konstitutiv einen neuen unendlichen Bereich von Fremden, eine objektive Natur und objektive Welt überhaupt, der die Anderen alle und ich selbst zugehören. Es liegt im Wesen dieser von den *puren* Anderen (die noch keinen weltlichen Sinn haben) aufsteigenden Konstitution, daß die für mich *Anderen* nicht vereinzelt bleiben, daß sich vielmehr (in meiner Eigenheitssphäre natürlich) eine mich selbst einschließende Ich-Gemeinschaft als eine solche miteinander und füreinander seiender Ich konstituiert, letztlich eine Monadengemeinschaft, und zwar als eine solche, die (in ihrer vergemeinschaftet-konstituierenden Intentionalität) die eine und selbe Welt konstituiert. In dieser Welt treten nun wiederum alle Ich, aber in objektivierender Apperzeption mit dem Sinn *Menschen* bzw. psychophysische Menschen als Weltobjekte auf.“ (Husserl, 2007: 184 f.)

Die Perspektive einer Person (primordiale Welt) – um es vereinfacht auszudrücken – erfährt also durch andere Personen und ihre Perspektiven (deren Modi des Ausgerichtet-seins zur Welt) eine „Sinnesaufstufung“, also Wahrnehmungserweiterung des eigenen Ich, welche auf eine objektive Welt schließen lässt. Deshalb verwendet Husserl auch die Bezeichnung „das andere Ich“, weil

dieses den eigenen Wahrnehmungshorizont des Ich erweitert. Deshalb sind diese Perspektiven phänomenologisch verstanden Teil des eigenen Ich, die vom eigentlichen Ich als Ich-Gemeinschaft (die Summe der für das Ich relevanten Perspektiven) wahrgenommen und konstituiert werden. Diese Ich-Gemeinschaft lässt sich stets erweitern, potenziell unendlich. Die Perspektiven gemeinsam sind im Miteinander und Füreinander, denn erst im Perspektivenaustausch wird eine Welt konstituieren. Erst durch diesen Perspektivenaustausch wird der objektive Gehalt der Welt gewonnen, und auch eine kollektive Intentionalität entwickelt. Der letzte Satz ist besonders aufschlussreich: Trotz dessen, dass die anderen Perspektiven die Perspektive des eigenen Ich erweitern und verbessern, werden sie als eigenständige Perspektiven anerkannt, da sich nur so die objektive Welt erschließen lässt. Objektiv ist jedoch nicht die Welt, sondern objektiv ist das Vorhandensein eigenständiger Perspektiven auf die Welt. Diese eigenständigen Perspektiven müssen offenbar eine objektive Realität besitzen, die verobjektiviert zwar als Weltobjekte, aber in ihrer objektiv eigenständigen Perspektive als „Menschen“ erscheinen, deren Perspektive es um der Perspektive meiner selbst willen anzuerkennen und zu respektieren gilt. Andere Perspektiven sollen also in ihrer Eigenständigkeit anerkannt werden, da sie auch zur eigenen Perspektivenerweiterung beitragen, oder – nach einer Formulierung Husserls, nämlich der Welt als der Horizont aller Horizonte – auch zu einer Horizonterweiterung des Einzelnen auf die Welt. Diese Erkenntnis ist daher wichtig für die Frage, wie der Mensch der Welt zugewandt ist, nämlich intersubjektiv. Diese phänomenologische Interpretation deutet daher bereits die drei Grundbestrebungen an – wenn auch nicht in ihrer vollumfänglichen Tragweite – und unterstützt somit die psychologische Lesart des ersten Prinzips des Weltethos. Dies ist auch insofern von allgemeinem ethischem Interesse, da Ethik auch stets mit einem gewissen Menschenbild operiert, insbesondere die politische Ethik.

Dieser Perspektivenaustausch des gemeinsamen Erschließens der Welt impliziert daher auch eine Wechselseitigkeit oder Gegenseitigkeit. Die Erkenntnis des objektiven Vorhandenseins anderer Perspektiven besitzt daher auch eine direkte ethische Implikation, die ich im Zusammenhang mit der Funktion der Selbsterkenntnis der GR im Grundlagentext angemerkt habe. Eine Bestätigung der Fundamentalität der Intersubjektivität des Mensch-Seins im Hinblick auf Selbsterkenntnis gibt Hüther (2017: 26 f.) aus der Sicht der Gehirnforschung. Allerdings gibt es trotz der eindeutigen Übereinstimmung einen Unterschied zwischen phänomenologischem und empirischem Zugang: Der phänomenologische Zugang setzt die eigenständige Ich-Perspektive logisch voraus, bevor sie noch empirisch eigenständig erkannt wird, d.h. zu einer individuellen Identität des Ichempfindens führt. Das Ich ist in dieser Ich-Gemeinschaft aufgehoben, bevor es einzelnes Ich wird – deshalb kein „Wir“, weil aus phänomenologischer Perspektive die Anderen die Erweiterung der Ich-Perspektive sind, aber das Wir bereits die Eigenständigkeit der Perspektiven voraussetzen würde. Empirisch wird zuerst der Andere in seiner Eigenständigkeit entdeckt, bevor die eigene Eigenständigkeit entdeckt werden kann. Denn um Subjekt zu sein, muss sich ein Subjekt selbst objektivieren, d.h. in Beziehung setzen zu anderen Subjekten und Objekten. Das zuerst entstehende „Wir-Gefühl“ vor einem Ichempfinden ist deshalb ein sehr viel komplexerer Vorgang als ein „Ich“ zu denken, wie es Hüther (2017: 27) ausdrückt, weil für das „Wir-Gefühl“ der Perspektivenaustausch (zum Zweck der Konstituierung einer Ich-Gemeinschaft) eine Notwendigkeit ist, für das „Ich“ aber nicht. Somit ist zunächst eine Ich-Gemeinschaft eine Voraussetzung für ein „Wir-Gefühl“, aus dem ein Ichempfinden entsteht. Die GR wählt daher nach dieser Interpretation auch nicht das Ichempfinden als Ausgangspunkt, auch nicht das ab- und

eingrenzbare konkrete Wir-Gefühl, sondern die potentiell ins Unendliche erweiterbare Ich-Gemeinschaft.

Kurz: Objektive Welt erschließt sich dem Menschen durch die Konstitution anderer Menschen in der eigenen Lebenswelt, d.h. durch den wechselseitigen Austausch verschiedener Sichtweisen und Perspektiven. Objektive Welt meint nach Husserl daher auch diese eine und selbe Welt, die intersubjektiv zugänglich wird. Andere Sichtweisen verdeutlichen, dass subjektive Sichtweisen an der objektiven Welt scheitern können, sowie, dass da überhaupt eine objektive Welt ist, die verschieden betrachtet werden kann, ja muss, weil die subjektive Sichtweise stets eine Perspektive von mehreren ist. Deshalb folgert Husserl, dass sich der objektive Gehalt der Welt nur in der Verbindung dieser verschiedenen Sichtweisen erkennen lässt. Oder: Über die Interaktion mit anderen Personen und dem Austausch mit ihren Perspektiven lernt der Mensch den objektiven Gehalt der Welt kennen, um sich selbst (selbstbestimmt und hinsichtlich seiner Kompetenzen) weiterentwickeln zu können. Deshalb will der Mensch auch die Sichtweisen anderer Menschen nachvollziehen können, sich in sie hineinversetzen<sup>2</sup>, wie dies auch Hüther (2017: 26) erklärt, um sich selbst und die Welt besser zu verstehen. Das ist womöglich eine banale Schlussfolgerung, erklärt aber, wieso der Mensch auf andere Menschen und deren Sichtweisen und Perspektiven angewiesen ist. Nicht umsonst gilt es als ein Merkmal von Weisheit zu Perspektivenwechsel fähig zu sein (vgl. Glück, 2016). Damit wurde bereits auch eine Rechtfertigung für die universale Gültigkeit der GR geliefert, denn kein anderer ethischer Imperativ berücksichtigt die Intersubjektivität des Menschen in diesem Ausmaß; Kannst du dies wollen, wenn du dich in die Perspektive des anderen versetzt?

Somit ergeben sich über den Weg des phänomenologischen Erkenntnisgewinns der einfachen Schlussfolgerungen fundamentale Gewissheiten, die auch psychologische Bestätigungen finden: Der Mensch ist per se ein intersubjektives Wesen. Denn ohne die Perspektive der Anderen wüsste das Subjekt nichts über den Status der eigenen subjektiven Perspektive. Deshalb muss es zwangsläufig zu Konflikten zwischen den Perspektiven kommen, um den objektiven Gehalt der Welt zu erkennen (zumindest zu erahnen) und eine geteilte Realität mit den anderen zu konstituieren<sup>3</sup>, sowie zur Selbsterkenntnis (etwa der Fehlerhaftigkeit der eigenen Perspektive) zu gelangen.

Allerdings muss dieser phänomenologischen Interpretation und der ihr vorausgehenden Suche nach unhintergehbaren Gewissheiten nicht gefolgt werden. Es kann bereits auch erst bei den empirischen Evidenzen angesetzt werden. Sind diese Behauptungen korrekt, so müssten sie auch

---

<sup>2</sup> Auch im Zusammenhang mit Empathie.

<sup>3</sup> Diese Erkenntnis bildet zugleich die Grundlage der Möglichkeit von Kultur überhaupt. Sie erklärt, wieso der Mensch ein zutiefst kulturelles Wesen ist, d.h. wieso sich die verschiedenen menschlichen Perspektiven zu einer kulturellen vereinigen. Husserl erklärt dies im Zusammenhang mit der Intersubjektivität so, dass sich eine Person selbst dann, wenn sie nicht von anderen Personen beobachtet wird, aber beobachtet werden könnte, sich stets so verhalten wird, dass wenn sie beobachtet werden würde, andere Personen den Sinn ihres Verhaltens nachvollziehen können. Denn andernfalls würde diese Person als abnormal gelten. Deshalb internalisieren Personen auch die sozialen Normen ihrer Kultur, damit deren Verhalten als in Übereinstimmung mit der Norm wahrgenommen wird und sie ihre Anerkennung in dieser Kultur nicht gefährden.

empirische Evidenz besitzen. In der Tat können diese Grundbestrebungen auch seit der frühesten Kindheit eines jeden Menschen erkannt werden. Sie werden aktiv, sobald sich Intentionalität beim Menschen zeigt. Zur besseren Verdeutlichung sei an ein Kleinkind gedacht, welches sich bereits auf allen Vieren fortbewegen kann. Es möchte selbstbestimmt seine Umgebung erkunden, unternimmt eventuell erste Anläufe das eigenständige Gehen zu erlernen, und wenn es hinfällt, dann wünscht es sich – vielleicht unter Geschrei – zurück zu seiner Mutter in die behütete Anerkennung. Hüther setzt dagegen zunächst bei der Empirie an und fährt dann fort: „Das ist bei allen Kindern zunächst die Steuerung eigener Körperfunktionen und Bewegungsabläufe, später die Gestaltung seiner Beziehungen zu seinen primären Bezugspersonen und erst danach die schrittweise Entdeckung und Gestaltung seiner immer komplexer werdenden Lebenswelt. Dabei macht jedes Kind zwei Grunderfahrungen, die tief in seinem Gehirn verankert werden: Die Erfahrung engster Verbundenheit und die Erfahrung eigenen Wachstums und des Erwerbs eigener Kompetenzen. Diese beiden Grunderfahrungen bestimmen als Grundbedürfnisse seine künftigen Erwartungen. Zeitlebens sucht jeder Mensch nach Beziehungen, die es ihm ermöglichen, sich gleichzeitig als verbunden und frei zu erleben.“ (Hüther, 2017: 45 f.)

Phänomenologisch ist jedoch zuerst die individuelle Perspektive vor Körperfunktionen, selbst wenn sie biologisch betrachtet die individuelle Perspektive erst ermöglichen. Vorhandene Körperfunktionen, die nicht wahrgenommen werden, sind phänomenologisch uninteressant. Oder: Sie sind so interessant wie Bakterien auf anderen Planeten, von denen wir nichts wissen. Deshalb nutze ich auch zwecks einer klaren Unterscheidung die Bezeichnung des Mensch-Seins, d.h. der Ausdruck des Menschen in seinem Agieren in der Welt bzw. in der „aktiven Anwendung seines Wesens während der Zugewandtheit zur Welt“. Dies ist aber nicht gleichzusetzen mit „dem Menschen“. Wo das Wesen des Menschen beginnt und endet, was der Mensch ontologisch, empirisch oder anthropologisch ist, ist damit nicht abschließend ergründet. Es wäre aus zahlreichen Gründen offenkundig absurd zu erklären, der Mensch sei seine Grundbestrebungen. Phänomenologisch würde sich jede Person eher mit den Zielrichtungen der Grundbestrebungen identifizieren, sowie mit Meinungen, Überzeugungen, Weltanschauungen, die auch als Produkte des Nachfolgens der Grundbestrebungen entstanden sind. Die Einmaligkeit jeder Person wird durch ihre Persönlichkeit ausgezeichnet. Der Mensch ist insgesamt ein biologisches, sowie psychosozio-kulturelles Wesen mit zahlreichen weiteren fundamentalen, kontingenten, angelernten und arbiträren Facetten. Es könnten für ontologische Spekulationen zwar die Grundbestrebungen herangezogen werden, etwa: der Mensch beginnt dann „zu sein“, sobald das Potenzial zum Mensch-Sein (der zukünftigen Verfolgung der Grundbestrebungen) einer einzelnen zukünftigen Person vorhanden ist. Aber Empiriker wird dieser philosophische Zugang nicht glücklich machen, den Potenziale stecken nicht in der Materie.

Daher in aller Deutlichkeit: Es wurde eine phänomenologische Interpretation bemüht, um nicht im Dickicht der empirischen Forschungen zum Menschen (psychologisch, soziologisch, anthropologisch, etc.) unterzugehen. Der Mensch könnte ja auch seinem Wesen nach Triebwesen, Mängelwesen, egoistisches Wesen, kooperatives Wesen, unfertiges Wesen, etc. sein. Alle solche Interpretationen basieren auf empirischen Grundlagen. So postuliert das Menschenbild nach Freud offenbar andere, teilweise sogar der hier getätigten Behauptung widersprechende Wesensmerkmale des Menschen als menschlich (z.B. Lustprinzip, Nirwanaprinzip, Todestrieb, etc.). Die phänomenologische Interpretation wird daher durch empirische Fakten bestätigt. Aber nicht alle empirischen Fakten oder darauf basierende Interpretationen können phänomenologisch

gerechtfertigt werden. Viele empirische Behauptungen sind daher vorläufig als gültig zu betrachten. Sie sind Annahmen im Rahmen eines Paradigmas bis sie widerlegt werden, wenn sie falsifizierbar sind. (Bekanntlich deklarierte Popper Freuds Psychologie aus diesem Grund als unwissenschaftlich.) Deshalb lässt sich mit dieser phänomenologischen Interpretation, sowie der Stützung durch die zitierten Ergebnisse aus der Gehirnforschung im Verbund mit der Psychologie der Grundkonsens zum Wesen des Menschen rechtfertigen, dass er zumindest drei Grundbestrebungen besitzt, die aus seinem Wesen hervorgehen.

An dieser Stelle wird demnach von der philosophischen Frage nach dem Wesen des Menschen zu einer empirischen oder naturgegebenen Grundlage gewechselt: Das Mensch-Sein ist eine phänomenologische Erfahrung gemäß einer Tatsachenwahrheit. Aus den Erfahrungen des Menschen mit sich selbst im Umgang mit der Welt, d.h. seiner Um- und Mitwelt, ist zu folgern, dass er seit seiner frühesten Kindheit an, d.h. seit seinem aktivem „Dasein“ in der Welt, drei Grundbestrebungen besitzt, die die Weise bestimmen, wie er der Welt zugewandt ist und in ihr agiert, die ihn sein Leben lang begleiten – außer er entscheidet sich aus bestimmten Gründen diesen nicht weiter „Folge“ zu leisten, d.h. ihnen nicht mehr nach zu folgen bzw. sie weiter zu verfolgen:

(a) Autonomie: Jeder Mensch möchte selbst initiativ sein – zumindest in gewissen Zusammenhängen und zu gewissen Graden – bzw. negativ formuliert: nicht gesteuert manipuliert oder unzulässig bevormundet werden.

Anders formuliert: Ein Mensch möchte selbstbestimmt seinen freien Willen zur Geltung bringen können.

(b) Kompetenzentfaltung: Jeder Mensch möchte effektiv sein – zumindest in gewissen Zusammenhängen und zu gewissen Graden –, oder konkret formuliert: eine Fertigkeit oder ein Wissensgebiet beherrschen.

Anders formuliert: Ein Mensch hat eine Grundveranlagung zu Lernen, daher ist das Nutzen von Lern- und Entfaltungsoptionen zum Zweck der Kompetenzentfaltung menschlich.

(c) Soziale Verbundenheit: Jeder Mensch besitzt das Bestreben nach „Konformität“ – zumindest in gewissen Zusammenhängen und zu gewissen Graden – in den Beziehungen zu jenen Menschen, die der betreffenden Person und denen die betreffende Person wichtig ist.

Anders formuliert: Ein Mensch möchte Anerkennung erfahren und auch gewähren können.

Dabei liegt zugleich die Betonung auf der Bezeichnung des Grundkonsens. Denn selbstverständlich erschöpft sich das Wesen des Menschen nicht dadurch. Die Situation gleicht Viktor Frankls Dimensionalontologie (in einer bekannteren Form gleichzusetzen mit der Elefanten-Analogie nach Ramakrishna): Wenn der Mensch wie ein dreidimensionaler Kreiskegel ist, so verstehen ihn manche aus zweidimensionaler Betrachtung als einen Kreis, andere als ein Dreieck, wieder andere erkennen einen Kreis mit einem Punkt in der Mitte. Dennoch gibt es trotz aller Widersprüchlichkeiten eine gleichbleibende Grundstruktur.

Die Fundamentalität dieser Grundbestrebungen zeigt sich auch daran, dass ohne diese keine konkreten Bestrebungen (z.B. individuell gewählte konkrete Lebensziele) möglich wären. Diese Erkenntnis ist aber ein empirisches Faktum, welches sich nicht mehr auf Intentionalität zurückführen lässt. Intentionalität ist lediglich die nicht zu leugnende Voraussetzung der

Grundbestrebungen des Menschen. Pflanzen besitzen diese Grundbestrebungen nicht, selbst wenn sie intentional sein sollten; ebenfalls andere Lebewesen nicht, auch wenn sie in ihrer Intentionalität eventuell Vorstufen dieser Grundbestrebungen erkennen lassen. Der erste Schritt sollte demnach nur verdeutlichen, dass Mensch-Sein seinem Wesen nach bestrebt sein bedeutet,; das Sein des Menschen ist der Vollzug des Nachfolgens der Grundbestrebungen, was sich bereits in seiner Intentionalität äußert, auch wenn erst empirisch festgelegt werden kann, wie sich diese Intentionalität in konkreten Bestrebungen und in weiterer Folge in noch konkreteren Absichten und noch präziseren Motivationen äußert. Dies führt dann schließlich zu konkreten psychologischen Phänomenen, wie: der Mensch möchte Selbstwirksamkeit erleben, er möchte Selbstverwirklichung erreichen, er möchte Selbstsicherheit, Selbstvertrauen, Selbstbewusstsein und einen Selbstwert entwickeln, um nur ein paar Aspekte anzuführen. Deshalb verwundert es auch nicht, wenn die Selbstbestimmungstheorie, der diese drei Grundbestrebungen entstammen, einen hohen Stellenwert in der sogenannten „Positiven Psychologie“ besitzt (vgl. Blickhan, 2015). Im Gegensatz zur allgemein bekannten therapeutischen Psychologie ist das Ziel der Positiven Psychologie jene Bedingungen zu ermitteln, unter welchen der Mensch sich entfalten kann bzw. in der Lage ist, „gut zu gedeihen“ („flourishing“). Die Positive Psychologie besitzt daher auch eine starke Verknüpfung mit der Humanistischen Psychologie, die danach fragt, wie der Mensch seine Potenziale entfalten kann. Allgemein bekannte Vordenker dieser sind Maslow, Fromm oder Frankl. Die Positive Psychologie besitzt aber auch große Nähe zu philosophischen Traditionen, wie dem Existenzialismus oder der Phänomenologie.

Der Weg der Begründung des ersten Prinzips führte daher von einer analytischen, über eine phänomenologische hin zu einer anthropologischen. Auf ähnliche Weise ist auch das zweite Prinzip des Weltethos durch sich selbst begründbar. Trotz aller Kritik daran lässt sich nicht leugnen, dass diese Regel so formuliert ist, dass sie keiner äußeren Instanz bedarf, um ihre Gültigkeit zu legitimieren. Das Bezugssystem ist das Subjekt selbst. Sie ist also weder abhängig von einer göttlichen Offenbarung, noch naturgegeben einsichtig, und auch offenbar nicht zwingend vernünftig zu begründen. Sie setzt nur die Fähigkeit zu einem Perspektivenwechsel für ihre Gültigkeit voraus, die im Wesen des Mensch-Seins, wo wurde argumentiert, begründet liegt. Sie besitzt daher auch eine intrinsische Verknüpfung mit dem ersten Prinzip, wenn akzeptiert wird, was soeben über das Mensch-Sein ausgeführt wurde<sup>4</sup>. Im Grundlagentext wurde deshalb ebenfalls ausführlich dafür argumentiert, dass die drei genannten Grundbestrebungen in der GR implizit enthalten sind. So wird vermutlich niemand der folgenden Kurzformel widersprechen, wenn es dafür keinen ausreichend guten Grund gibt: Wenn du willst, dass du Anerkennung erfährst, autonom handeln darfst, und deine Kompetenzen frei entfalten kannst, dann gewähre dies auch den anderen Personen in dem Maße, wie dadurch andere Personen nicht genau darin beeinträchtigt werden. Es wurde mit der von Rawls übernommenen Orchester-Metapher erklärt, wieso nur auf diese Weise ein gedeihliches Gemeinwesen möglich ist, aus welchem alle Personen dieses Gemeinwesens den größtmöglichen Nutzen ziehen können. Dies wird daher der Ausgangspunkt für die weiteren Ausführungen dieses Vortrags.

---

<sup>4</sup> Siehe hierzu aus phänomenologischer Sicht ebenfalls den Gedankengang Husserls zur Appräsentation des Anderen. (Husser, 2007: 187 f.)

### **Zum Verhältnis von „Sein“ und „Sollen“**

Ich folge Pieper (2007: 193) wenn sie das Sein-Sollen Verhältnis so bestimmt: Aus einer Tatsache (Sein) folgt zwar nicht die Aufforderung zu einer Verhaltensweise (Sollen), aber die Legitimität oder Adäquatheit einer Verhaltensweise ist an den Tatsachen zu prüfen. Aus der Tatsache, dass eine Frau schwanger ist, folgt nicht die Aufforderung, dass dies so sein muss, denn die Potenzialität verlangt nicht die Faktizität. Doch: Wenn eine Frau schon schwanger ist, so folgt daraus nicht, dass daraus eine Aufforderung an ihre Mitmenschen folgt, etwas Bestimmtes für Sie zu tun. Beispielsweise:

- einer schwangeren Frau ein Glas Wein anbieten
- ihr einen Kinderwagen schenken
- ihr Unterstützung anbieten, wenn sie diese benötigt.

Aus der Tatsache, dass eine Frau schwanger ist (Sein), folgt also nicht, dass eine dieser Verhaltensweisen durch die Tatsache verlangt wird (Sollen). Aber nicht alle möglichen Verhaltensweisen sind angesichts der Tatsache legitim. Ob eine Verhaltensweise angebracht ist, oder ethisch legitim, muss an der Tatsache überprüft werden (siehe hierzu die weiteren Ausführungen Antizipation). Einer schwangeren Frau ein Glas Wein anzubieten ist ethisch verwerflich, weil es der Tatsache der Schwangerschaft zuwiderläuft, nämlich, dass der Fötus unter „guten“ Bedingungen gedeihen kann. Deshalb folgt nicht aus dem Sein ein Sollen, sondern ein Sollen muss so beschaffen sein, dass es dem Sein nicht zuwiderläuft. Ihr Unterstützung anzubieten, wenn sie eine solche benötigt, ist in der Regel dagegen moralisch geboten. Dagegen einen Kinderwagen als Geschenk anzubieten, ist in der Regel optional, denn ethisch neutral – außer es läge ein besonderer Grund vor: Ein solches Geschenk läuft weder der Tatsache zuwider noch nicht zuwider. D.h.: Aus der Tatsache der Schwangerschaft (Sein) folgt nicht, dass jemand dazu ethisch aufgefordert wäre einen Kinderwagen zu verschenken (Sollen), auch wenn es entsprechend der Tatsache – vielleicht etwas verfrüht – ein passendes Geschenk wäre.

Nun folgt aus der Tatsache der Grundbestrebungen nicht, dass diese tatsächlich verfolgt werden sollen, d.h. das eine Person zwingend ihre Selbstbestimmung leben muss. Denn die Potenzialität verlangt nicht die Faktizität. Aber eine Verhaltensweise zu praktizieren, die diese untergräbt, ist ethisch verwerflich. Somit gilt insgesamt: Aus der Tatsache der Existenz von Grundbestrebungen folgt nicht, dass diese sein müssen, oder, dass sie verfolgt werden müssen, oder, Personen zwingend dazu in der Lage sein müssen sie zu verfolgen. Denn in diesen Fällen würde aus einer Tatsache eine Sollensforderung abgeleitet werden. Sondern: Dass die Bedingungen so beschaffen sein müssen, dass sie dem nicht im Wege stehen und die Personen es können!

### **Überblick 1: Das Postulat der Moralprinzipien und ihrer intrinsischen Verknüpfung**

Ich habe im Grundlagentext in theoretischer Begründung und mit empirischen Beispielen dafür argumentiert, dass die universal gültige ethische Forderung nach dem ersten Prinzip des Weltethos lautet, dass von individueller bis globaler Ebene Bedingungen so beschaffen sein

müssen, dass die umfassendst mögliche Verfolgung der Grundbestrebungen aller Menschen möglich sein soll. Das MdH benötigt zu diesem Zweck einen Inhalt, der allgemein gültig ist, aber dennoch so flexibel, dass er in allen erdenklichen Situationen zur Anwendung gebracht werden kann. Realisierbar wird dies gemäß der im Grundlagentext begründeten *ethischen Norm der Verhältnismäßigkeit*: der Herstellung und Gewährleistung des verträglichen Bereiches, innerhalb dessen jede einzelne Grundbestrebung entfaltet werden kann. Die Norm ist dann erfüllt, wenn die Bedingungen so beschaffen sind, dass zumindest diese drei im verträglichen Bereich verfolgt werden können (Verhältnismäßigkeit zueinander). Die universal gültige ethische Forderung bezieht sich daher auf die Herstellung der Bedingungen und nicht auf deren tatsächliche Verfolgung. D. h.: Das MdH gibt das deontologische Ziel der *ethischen Norm der Verhältnismäßigkeit* vor! Ich spreche hierbei bewusst von einer Zielvorgabe. Ich ziehe die Parallele zu positivistisch beschlossenen Gesetzen in Demokratien. Auch solche gelten deontologisch, d.h. wären unbedingt einzuhalten. Aber in der Realität kommt es zu Abweichungen, weshalb es im Rechtsbereich auch der Sanktionen bedarf. Dennoch ist es das Ziel, dass die Einhaltung der Gesetze ohne Abweichungen erfolgt. Die entsprechenden Bemühungen zielen darauf, diesem Idealzustand so nahe wie möglich zu kommen. Deontologie in der Ethik ist nun losgelöst von konkreten Umstände, d.h. impliziert nicht die Frage der Abweichungen: Gesetze sind unbedingt einzuhalten, sei es unter diesen oder jenen Umständen. Wenn also das MdH deontologisch interpretiert wird, und dies legt der Begriff „muss“ nahe, aber die realen Umstände nicht außer Acht gelassen werden dürfen/können/sollen, dann kann dies nur in Form einer Zielvorgabe vernünftig sein. Nur als Zielvorgabe, nicht aber als Gesetz, ist (A) mit (C) zu vereinbaren. Die Begründung gemäß (A) besagt, dass die Zielvorgabe deontologisch zwingend ist, nicht deontologisch zwingend einzuhalten. Wieso sie zwingend ist, werde ich noch im Verlauf des Textes an Beispielen nachweisen, wieso sie aber nicht zwingend einzuhalten ist, werde ich im Zusammenhang mit dem zweiten Prinzip des Weltethos erörtern. Dies liegt aber auch per definitionem an dem Konzept des ethischen Prinzips oder Moralprinzips. Sie verlangen nach Bernard Williams eine Interpretation zur Operationalisierung unter bestimmten konkreten Umständen. Mehrere Moralprinzipien wurden vorgeschlagen und begründet, deren „Geltungsanspruch nicht auf die Handlungsgemeinschaft beschränkt ist, deren Moral es begründet, sondern auf die Menschheit insgesamt ausgedehnt werden kann“ (Pieper, 2004: 80). Sie sollen daher universale Gültigkeit besitzen. Die drei klassischen lauten: Gerechtigkeit, Freiheit, Nutzen. Die Ethikposition des Weltethos basiert dagegen auf drei anderen Moralprinzipien: jenes der Humanität, der Verantwortung und dem Guten (übernommen aus: Pieper, 2004: 84). In Tab (1) sind die drei Moralprinzipien mit ihren Aufgaben in einer Übersicht zusammengefasst.

<b>Tab. 1: Moralprinzipien und ihre Aufgabe im Rahmen des Weltethos (Interpretation)</b>	
Moralprinzip der Humanität (MdH)	Bedingungen des „guten“ Gedeihens einer Gesellschaft
Moralprinzip der Verantwortung (MdV)	Gewährleistung der dauerhaften Funktionsfähigkeit einer Gesellschaft
Moralprinzip des Guten (MdG)	Stabilität bzw. Verlässlichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse bzw. der Gesellschaftsordnung

Dass es sich bei allen drei Moralprinzipien um jeweils eigenständige handelt, d.h. mit jeweils eigenständigen Aufgaben, werde ich abschließend nochmals verdeutlichen. Zuvor werde ich zeigen, dass das Weltethos aus drei Moralprinzipien besteht, die intrinsisch miteinander verknüpft sind und tatsächlich so umfassend, dass sie Moral insgesamt begründen. Wenn es mir nun gelingt, schlüssig und überzeugend nachzuweisen, dass das Weltethos aus Moralprinzipien besteht, dann ist zweierlei gewonnen: (a) Es konnte gezeigt werden, dass das Weltethos tatsächlich einen fundamentalen (!) - nicht nur einen – Grundkonsens aufweist – gemäß der Definition von Moralprinzip als die Grundlage von Moral an sich –, (b) dass dieses für jegliche Form von Gemeinwesen Gültigkeit besitzt, d.h. von der Familie über den Verein mit einer überschaubaren Anzahl an Mitgliedern bis zur Weltgemeinschaft. Entgegen der herkömmlichen Behauptung, dass es nur ein Moralprinzip gäbe, zeigt das Weltethos, dass es mindestens drei solcher Bedarf. Dies widerspricht aber nicht zwingend der Definition, wenn gefragt wird, welches die Prinzipien von Moral überhaupt sind. Ich verstehe die Definition von Moralprinzip daher in jener Weise, dass sie die Voraussetzungen von Moral formulieren, und zwar in ihrem Vorhandensein, ihrer Fortdauer und ihrer zufriedenstellenden Zweckerfüllung.

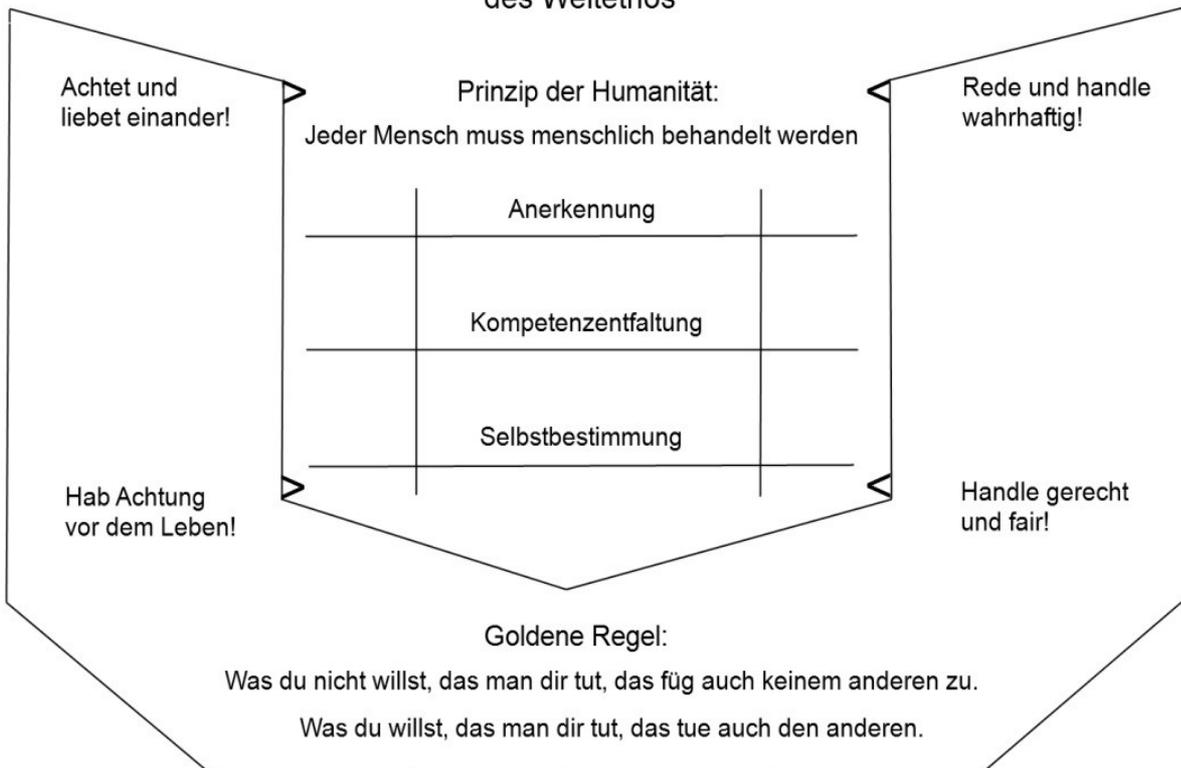
Das MdH verlangt, dass eine Gesellschaft jene Bedingungen hervorbringen bzw. gewährleisten soll, die für das „gute“ Gedeihen einer Gesellschaft förderlich sind. Konkret bedeutet dies Bedingungen zu schaffen, die dem Menschen sein Mensch-Sein ermöglichen und der Entwicklung von Menschlichkeit dienlich sind. Nun wurde es aber als Zielvorgabe definiert. Dies impliziert, dass es nicht immer schon realisiert sein muss, damit Moral überhaupt möglich ist. Ich behaupte aber, dass sein Fehlen Bedingungen erzeugt, unter denen kein Mensch leben möchte. Sein Fehlen wird daher stets dazu führen, dass die vorherrschende Moral infrage gestellt wird. Damit eine Moral aber infrage gestellt werden kann, muss sie schon etabliert sein.

Das MdV besitzt drei Aufgaben: Wie aus Tab (1) hervorgeht, ist seine hier zugewiesene Kernaufgabe die Gewährleistung der Funktionstüchtigkeit einer Gesellschaft. Schließlich steht diese Kernaufgabe aber in einem höheren Zeichen als nur jenem zu gewährleisten, dass eine Gesellschaft existiert und funktioniert. Schließlich soll eine Gesellschaft nicht nur funktionieren, sie soll auch „gut“ funktionieren. Dies leitet sich aus der Kernaufgabe des MdV ab. Damit stellt es eine Verknüpfung zum MdG dar. Hinsichtlich des MdG verlangt es, dass alle Mitglieder einer Gesellschaft sich darüber bewusst sind, dass sie eine Verantwortung dafür besitzen, welche Moral reproduziert wird. Allerdings ist ein „Gutes-Funktionieren“ einer Gesellschaft noch nicht hinreichend. Ich definiere Verantwortungsethik so, dass die Ethik der Verantwortung darin besteht unzumutbare Konsequenzen (unK) zu vermeiden. Solche unK sind aber stets situativ zu bestimmen, nämlich in Abhängigkeit vom jeweiligen Bezugspunkt, demgegenüber Verantwortung besteht und/oder wahrgenommen wird. Dies bedeutet: Das MdV verlangt, dass unK gegenüber der Gesellschaft zu vermeiden sind. Dies wäre aber eine negative Bestimmung ohne positive Zielrichtung. Daher benötigt das MdV auch eine positive Zielvorgabe, damit es nicht das einzige Ziel bleibt unK zu vermeiden, sondern: unK zu vermeiden, um ein gewisses Ziel zu erreichen! Dieses Ziel ist aber der Sache nach noch nicht „gut“. Es muss daher zusätzlich bestimmt und ethisch überprüft werden, ob das Ziel einer Gesellschaft „gut“ ist. Dies ist die Aufgabe des MdH: Nur solche Ziele sind „gut“, die der deontologischen Zielsetzung des MdH entsprechen oder zumindest nicht widersprechen, d.h. damit kompatibel sind. Das MdH liefert deshalb die Zielvorgabe für das MdV. Dies wird zuletzt in aller Deutlichkeit verständlich werden. Als Moralprinzip weist sich das MdV aus, da eine Kultur die richtigen Prioritäten setzen muss, um

dauerhaft existieren zu können. Selbst wenn eine Gesellschaft nach „innen“ „gut funktioniert“, so bedeutet dies noch nicht, dass sie auch in der Lage ist, mit allen Herausforderungen umgehen zu können. Dies gilt besonders in kritischen Zeiten oder Krisenzeiten, die die Gesellschaft selbstverschuldet oder nicht, vor eine Aufgabe der Um- und Neuorientierung stellt. Die verantwortungsethische Setzung von Prioritäten ist deshalb nötig, um in herausfordernden Zeiten einen Kollaps zu vermeiden (siehe historische Kollapsforschung), im Allgemeinen eine Erstarrung zu verhindern und nicht das weitere Gedeihen zu behindern.

Zunächst ist aber die Stabilität einer Gesellschaft eine Voraussetzung, damit das MdV überhaupt voll zur Geltung kommen kann. Der Begriff der Stabilität ist nicht ganz passend gewählt. Ein alternativer Begriff, der die Sache ebenfalls beschreibt, wäre Verlässlichkeit der Systemprozesse innerhalb einer Gesellschaft. Ich werde aber weiterhin Stabilität wählen, weil es mir hier um den Kontrast geht: Umso stärker die gelebte Moral von ethisch vertretbarem Verhalten abweicht, desto eher erodiert die Gesellschaftsordnung oder wechselt dynamisch, weil sie keinen stabilen Ausgangszustand erreicht. Darauf werde ich nun eingehen. Zu diesem Zweck ist noch voranzustellen, wieso das MdH fordert, dass die Bedingungen entsprechend beschaffen sein müssen. Angenommen die Bedingungen in einer Gesellschaft sind so beschaffen, dass daraus eine starke Ungleichheit erwächst, die ein Überleben Mancher nur durch Stehlen zulässt. Unter solchen Bedingungen würde das Weltethos systemisch permanent verletzt werden müssen. Deshalb wäre auch das MdH ein deontologisch belangloses Ideal. Das MdH setzt daher voraus, dass das MdG bereits „in Kraft getreten“ ist (siehe Grafik 1).

## Zwei Prinzipien und vier Weisungen des Weltethos



Grafik 1: Die drei Moralprinzipien des Weltethos in ihrer Bezogenheit zueinander.

Wenn ich behauptet habe, dass die drei angesprochenen Moralprinzipien jeglicher Moral vorausgehen, d.h. dass der Bestand einer Moral von diesen drei Prinzipien abhängt, dann ist dies am MdG am offensichtlichsten (siehe Grafik 1). So umfasst das MdG alle vier im Weltethos enthaltenen Weisungen (vgl. Küng, 2012). Für die Weisung „Achtung vor dem Leben“ oder – abgekürzt ebenfalls – „Nicht töten“ ist dies offensichtlich: Wenn sich die Gesellschaftsmitglieder allesamt dezimieren, so gibt es de facto keine Moral, d.h. eine Kultur, die nach dieser Moral „funktionieren“ würde, wird nicht dauerhaft existieren können. Damit also eine Moral dauerhaft existieren kann, wird sie notgedrungen diese Weisungen einhalten müssen. Deshalb nannte Hans Küng es auch Ur-Ethos, weil diese vier Weisungen so fundamental sind, dass er diese kulturübergreifend nachweisen konnte.

## **Vertiefung 1: Die Relevanz von Kultur und die Aufgabe der Angleichung von Moral und Ethik.**

### **Ethische Implikationen: Die Relevanz von Kultur**

Allerdings wissen wir aber aus kulturanthropologischen Studien, dass je nach Kultur diese Weisungen mehr oder weniger stark regelmäßig oder gar institutionell verletzt werden. Ein Beispiel dafür ist der Schweinezyklus der Maring in Neuguinea. Nach der Zusammenfassung nach Harris (1993) verläuft der Schweinezyklus so, dass jede lokale Untergruppe (Sippe) der Maring in etwa alle 12 Jahre ein Schweinefest veranstaltet, welches ungefähr ein ganzes Jahr andauert und mit zahlreichen Freßorgien – so Harris wörtlich – angereichert ist. Unmittelbar nach diesem Fest stürzen sich die Sippen in kriegerische Auseinandersetzungen mit reichlich Menschenopfern – so Harris wörtlich –, die keinen speziellen Grund besitzen. Solange es noch Schweine zur Schlachtung gibt, dauert der Kriegszustand an. Er hört schlagartig auf, sobald der Schweinevorrat zu Ende ist. Der Zyklus beginnt danach von vorne: Die Sippe widmet sich primär der Schweinezucht, bis eine neue, ausreichend große Herde an Schweinen herangezogen wurde. Schließlich kommt es am Ende des Zyklus irgendwann erneut unter der zunehmenden Arbeitslast der Schweinezucht, d.h. die zusätzliche Bereitstellung des Futters, zu Konflikten innerhalb der Maring, die es nahelegen, dass mit dem Schweinefest begonnen werden soll. Roy R. Rappaport, der dieses Ritual untersuchte, argumentierte ökologisch: Diese Lebensweise habe sich eingespielt, um die ökologischen Ressourcen nicht zu erschöpfen. Zu diesem Zweck sei eine regelmäßige Dezimierung der Bevölkerung nötig.

Wird dieses Beispiel aber unter ethischem Vorzeichen betrachtet, so stellt sich die Situation anders dar. Nach diesem Beispiel werden die Weisungen „Achtung vor dem Leben“ und „Achtet einander“ offenbar aus kulturellen Gewohnheiten verletzt. Dieser Prozess mag zwar unter den gegebenen ökologischen Bedingungen funktionieren, wir wissen aber, dass stets mehrere Lebensweisen unter ökologischen Bedingungen möglich sind (die Gegenposition zum Umweltdeterminismus lautet Possibilismus). Doch selbst unter einer materialistischen Betrachtungsweise erklärt auch der Kulturmaterialist Harris (2003: 61), dass die primär vorwiegend vegetarische Kost (Jamswurzeln, Süßkartoffeln und Taro), die durch gelegentliche Fleischnahrung (Frösche, Ratten, Beuteltiere) ergänzt wird, ausreichend wäre, aber das Schweinefleisch schlichtweg eine Verlockung darstellt.

Dass diese Gesellschaft tatsächlich nur in der Weise funktioniert, relativiert Harris (1993: 62) ebenfalls, wenn er fragt, warum nicht einfach eine „Obergrenze“ für die Schweinezucht festgelegt wird, anstatt zwischen Mangel und Überfluss periodisch zu wechseln. Darauf kann er nur antworten: Dann wären die Maring keine Maring – so Harris wörtlich. Ich habe dieses Beispiel aus der Feder eines Kulturmaterialisten gewählt, um zu verdeutlichen, dass dadurch faktisch eingestanden wird, dass es keine ökologische Notwendigkeit darstellt, periodische Kriege abzuhalten, sondern dass es schlichtweg die Kultur der Maring ist, die die Maring zu Maring macht. Auch Harris gesteht zumindest in diesem Beispiel ein, dass Kultur nicht materiell determiniert wird, wenn er erklärt, die Schweinezucht ist eine Notwendigkeit, um Verbündete zu gewinnen und für den Kampf vorbereitet zu sein. Vom Anbeginn des Zyklus verfolgt dieser kulturelle Prozess also kein anderes Ziel als den Krieg. Es wurden also Systemzwänge eingerichtet, nach welchen sich die Katze selbst in den Schwanz beißt. Selbst wenn der gesamte Prozess nur so funktionieren würde, so wäre dies bereits das Eingeständnis dessen, dass die kulturelle Stabilität gefährdet ist, gerade weil die gesamte Kultur auf Krieg ausgerichtet ist. Allerdings soll dieses Beispiel hier nicht humanökologisch untersucht werden, sondern auf seinen ethischen Gehalt. So lehrt dieses Beispiel folgendes:

(a) Diese Gesellschaft funktioniert zwar, aber sie funktioniert nicht „gut“, d.h. sie weist offensichtlich ein extremes Defizit auf und funktioniert nur um den Preis der regelmäßigen Verletzung der Weisungen. Eine solche Gesellschaft erzeugt einen „lock-in“-Effekt: Jedes mal, wenn die kriegerischen Auseinandersetzungen erneut erfolgt sind, wird zu einer Moral zurückgekehrt, die bereits die nächsten Verletzungen der Weisungen impliziert. Die periodisch auftretende Verletzung der Weisung lässt den Bestand der Gesellschaft gerade noch zu. D.h. die Häufigkeit der Verletzung der Weisung besitzt deshalb eine Periode von ungefähr 12 Jahren, weil bei einer kürzeren Periode die Gesellschaft ihren Bestand an Mitgliedern vermutlich komplett dezimieren würde. D.h. sie reproduziert eine Moral, die die Gesellschaft eigentlich zum Scheitern verurteilt hat. Die Stabilität der Verhältnisse ist also eine scheinbare, denn die Stabilität wird gerade noch gewährleistet. Nur deswegen, weil sich nach den kulturellen Vorgaben alle Mitglieder aus kulturellen Gründen an die sofortige Beendigung des Kriegszustandes halten, um das Schlimmste zu verhindern, nämlich das tatsächliche Erlöschen der Gesellschaft, kann diese Moral weiter existieren. Dies steht im Zusammenhang mit dem MdV. Es wurde behauptet, dass das MdV für das langfristige Funktionieren einer Gesellschaft nötig ist. Doch gemessen am MdG ist sie bereits gescheitert. Nur wenn die Weisungen eingehalten werden, ist eine Gesellschaftsordnung von sich aus stabil. Dadurch, dass die Weisung verletzt wird, ist nur durch einen „Notstop“ die Gesellschaft zu erhalten.

(b) Die zweite Lehre ist jene, dass dies den Vorgaben des Weltethos widerspricht. Wie erwähnt bezeichnet das MdH eine Zielvorgabe für das MdV. Ohne diese Zielvorgabe ist das MdV „blind“, d.h. ohne eine solche Zielvorgabe besteht der Inhalt des MdV lediglich darin, stets nur das Schlimmste zu verhindern. Aber es erfolgt keine Weiterentwicklung. Denn ohne diese Zielvorgabe entwickelt eine Gesellschaft nicht die Bedingungen, die nötig sind, um eine Gesellschaft zu erschaffen, die es ermöglicht, sowohl die Weisungen einzuhalten, als auch Lebensqualität für alle zu sichern. Im Zusammenhang mit der Begründung des MdV werde ich dies noch genauer erläutern. Das MdV bezieht sich nicht ausschließlich auf zwischenmenschliche Beziehungen, sondern auf die Funktionsfähigkeit der Gesellschaft insgesamt.

(c) Der Mensch ist ein zutiefst kulturelles Wesen, denn jede Person trägt „kulturelle Programme“ in sich. Mittlerweile hat nach Hüther (2017) auch die Gehirnforschung diese Tatsache bestätigt. Präziser formuliert: Der Mensch ist ein kulturelles Wesen, weil er gegenüber verschiedenen kulturellen Programmen offen sein kann, aber in seinen frühen Jahren durch das kulturelle Umfeld stark geprägt wird. Gerade die kulturelle Vielfalt zeigt, dass der Mensch nicht auf nur eine Kultur festgelegt ist. Der Plural in der Metapher der „kulturellen Programme“ deutet die Offenheit des einzelnen Menschen gegenüber verschiedenen Kulturen an. Es gibt also nicht nur verschiedene Kulturen, sondern auch eine Pluralität an „kulturellen Programmen“, die eine Person mit sich tragen kann. Jeder Mensch gehört in der Regel nicht nur einer gesellschaftlichen Kultur an, sondern auch Subkulturen von kleineren Gemeinschaften. Diese kulturelle Wesenhaftigkeit muss auch für die Ethik bedacht werden. Zu diesem Zweck setzt das die EzW auch an erster Stelle bei der Frage der Kultur an. Dieser Ansatzpunkt erfolgt über das MdG. Wie in Grafik (1) zusammengefasst wurde, sind die Weisungen der begrenzende Rahmen, innerhalb dessen die Grundbestrebungen verfolgt werden können. Im Falle des genannten Beispiels sind die Maring davon weit entfernt. Das MdG bildet daher die notwendige Voraussetzung für das MdH. Der nun gewonnene weitere Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, dass die Bedingungen einer Gesellschaft maßgeblich von der die Gesellschaft tragenden Kultur abhängig sind. Wie die Kultur solche Bedingungen erzeugt, sowie wieso das Weltethos daher die Notwendigkeit einer institutionellen Verankerung von Ethik aufzeigt, werde ich in der ersten Vertiefung im Zusammenhang mit einer Untersuchung des MdG und des Phänomens „Kultur“ verdeutlichen. Das MdG determiniert jedoch nicht, welche Kultur gelebt werden kann oder legt auf eine „ideale“ Kultur fest, sondern erlaubt mehrere mögliche Varianten von „Kultur“. Es ist aber deshalb ein Moralprinzip, weil es die Voraussetzung dafür bildet, dass eine solche „Kultur“ stabil ist. Dabei handelt es sich nicht um zwei Möglichkeiten gemäß der Dichotomie stabil vs. Instabil, sondern um graduelle Übergänge zwischen diesen beiden Polen.

### **Praxisbezüge: Angleichung von Moral und Ethik.**

Am vorherigen Beispiel wurde auch schon offensichtlich, dass es in diesem Fall vor allem auf die Häufigkeit der Verletzung ankommt. Wie häufig die Verletzung von Weisungen durch Gesellschaftsmitglieder stattfindet, ist besonders stark durch kulturelle Einflüsse bedingt, beispielsweise wie ausgeprägt der kulturelle Grad der Toleranz oder Missbilligung bei der Verletzung von Weisungen ausfällt. Die Häufigkeit der Verletzungen gilt ebenfalls für die drei anderen Weisungen, wenn auch subtiler. Es ist jedenfalls nur plausibel anzunehmen, dass auch eine Kultur dann nicht existieren könnte, wenn häufiger gelogen wird als Ehrlichkeit zu praktizieren. Deshalb werde ich zum Zweck des Nachweises des Status eines eigenständigen Moralprinzips das Konzept der „latenten Ursache“ einführen und begründen, dass das MdG dann verletzt wird, wenn die Anzahl der Verletzungen (jedoch auch abhängig von der Größe des Gemeinwesens) so signifikant ist, dass dadurch „latente Ursachen“ entstehen. An mehreren Beispielen aus verschiedenen Bereichen verdeutliche ich in Brunnhuber (2017), was eine „latente Ursache“ ist und wann solche durch ethische Verfehlungen wegen kultureller Gewohnheiten entstehen, und werde daher hier nur ein paar Hinweise zusammenfassen. Der Begriff „latente Ursache“ ist eine Abwandlung des Begriffs des latenten Fehlers nach dem Sicherheitsexperten James Reason aus seinem Werk „Human Error“. Die Idee selbst erstarkte aber bereits durch die Arbeiten von Barry Turner, dem Begründer der Idee der „Sicherheitskultur“. Um die Relevanz von Kultur zu

verdeutlichen, ziehe ich daher die Parallele zur „Sicherheitskultur“. Dies hat einen einfachen Grund: Im Gegensatz zu den Sozialwissenschaften ist „Kultur“ in den Sicherheitswissenschaften nicht nur ein theoretisches Konzept. Es besitzt zwar auch eine Geschichte der theoretischen Weiterentwicklungen, auf welche hier einzugehen zu umfangreich wäre, aber es ist lediglich wichtig, dass damit primär praktische Zwecke verknüpft sind. Es enthält zudem zahlreiche wichtige Hinweise für das breitere Thema „Kultur“. Selbstverständlich ist jedoch eine Sicherheitskultur einer Organisation nicht losgelöst vom größeren gesellschaftlichen Kontext. Das kulturelle Umfeld, in die eine Organisation eingebettet ist, beeinflusst diese Organisation, beispielsweise über das Rechtssystem. Mir geht es hierbei aber nicht um das Thema „Sicherheitskultur“ selbst, sondern den ethischen Zusammenhang: Wenn Weisungen regelmäßig verletzt werden, so bedeutet dies, dass dies moralisch legitim ist oder zumindest toleriert wird. Damit handelt es sich um eine kulturell bedingte Abweichung einer ethischen Vorgabe, wofür das vorherige Beispiel ein Extrembeispiel war. Daraus entstehen aber schließlich „latente Ursachen“. Dazu drei Punkte:

(1) Auf kultureller Ebene selbst führt eine Verletzung der Weisung „Rede und handle wahrhaftig“ zu „latenten Ursachen“: „On the issue of organizational learning Sagan's account is a convincing catalogue of the many political barriers to achieving this, as conflicts over parochial interests lead to faulty reporting of incidents, secrecy, normalization of errors in the face of external accountability, and the reinterpretation of failure as success“ (Pidgeon/O'Leary, 2000, S. 21)

In diesem Fall handelt es sich um eine Leugnung des tatsächlichen Gefahrenpotenzials. Dadurch wird das wahre Gefährdungspotenzial verschleiert und selbst angesichts von Vorwarnungen bagatellisiert. Dies führt zur Unfähigkeit realistischer Antizipationen hinsichtlich der tatsächlich möglichen Konsequenzen, was ethisch im Zusammenhang mit dem Regelutilitarismus relevant ist: Die Weisung in der Regel einzuhalten, d.h. nur ausnahmsweise zu verletzen, führt zu „guten“ Konsequenzen, weil „latente Ursachen“ nicht erzeugt werden. Sie aber regelmäßig zu verletzen, erzeugt „latente Ursache“.

(2) Ein weiteres „hot-spot“ Thema der Sicherheitswissenschaften ist das Thema „Blame“. Wenn sich ein Beinahe-Unfall (d.h. ein Unfallhergang ohne negative Folgen) ereignet hat, dann wird dieser häufig deshalb nicht zum Zweck des organisatorischen Lernens mitgeteilt, weil sich Personen als deren vermeintliche Verursacher nicht blamieren möchte, dass ihnen ein Beinahe-Unfall geschehen ist. Ebenfalls häufig werden Sicherheitsmängel nicht mitgeteilt, weil niemand „ungut“ auffallen möchte. In beiden Fällen handelt es sich um einen Selbstschutz im Zusammenhang mit der Weisung „Achtet einander“, da in beiden Fällen jemand riskieren würde, dass er die Achtung oder Anerkennung verliert. Dadurch verletzen diese Personen die Achtung anderer Personen ebenfalls, denn Sicherheitsmängel und -risiken bestehen zu lassen, gefährdet auch die anderen Personen. Die Verletzung der Weisung erzeugt also eine „latente Ursache“, nämlich vorhandene Sicherheitsmängel bestehen zu lassen, weil sie trotz ihrer Bekanntheit nicht mitgeteilt werden. Dies gilt gleichsam für kleinere und größere Sicherheitsmängel. Um daher die Situation zu verändern, muss auf kultureller Ebene angesetzt werden. Dies wird als „No Blame, No Shame“-Kultur bezeichnet und ist mittlerweile eines der zentralen Themen im Rahmen der Konzepte Sicherheits-, Risiko- und Fehlerkultur. Ziel des kulturellen Wandels ist es „Fehler“ mit einer positiven Bedeutung zu belegen, nämlich als konstruktives Lernpotenzial. Durch diesen Bedeutungswandel wird auch derjenigen Person, der dieser Fehler passiert ist, nicht die Achtung entzogen, sondern im Gegenteil: dieser jemand soll Anerkennung dafür erfahren, dass er ihn zum Zweck des organisatorischen Lernens frühzeitig gemeldet hat, um diesen frühzeitig beheben zu

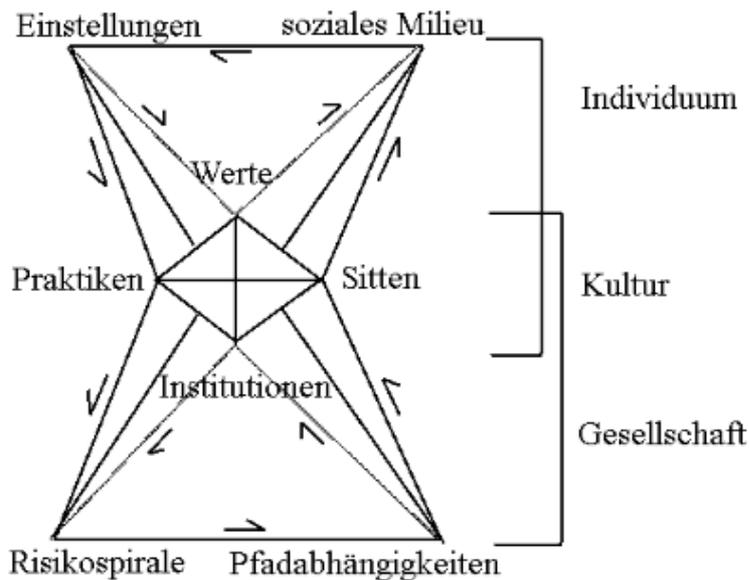
können. Der Bedeutungswandel zielt also nicht darauf Fehler „gut zu heißen“, sondern Fehlern die Bedeutung des Lernpotenzials zu verleihen. Demnach wird auch das Melden von Fehler und Beinahe-Unfällen positiv bewerten – nicht: dass sie geschehen sind – um sie zu verhindern.

Wenn ich Kultur meine, dann verstehe ich darunter trotz der zahlreichen Definitionen in ihrem Kerninhalt „shared meanings“ (Stuart Hall), also geteilte Bedeutungszuschreibungen, von denen „Werte“ ein Beispiel sind. Ich kann darauf nicht im Detail eingehen, möchte aber so viel hinzufügen: Wenn Sie wissen wollen mit welcher Kultur sie es zu tun haben, dann brauchen Sie nur darauf zu achten, was in dieser Kultur von besonderem Wert ist, d.h. besonders WERT-voll. Denn daran wird sich die gelebte Moral einer Kultur orientieren. Es kann deshalb für die vorliegenden Zwecke festgehalten werden, dass abhängig davon, welche Bedeutungszuschreibungen in einer Kultur dominieren, auch die entsprechende Moral beschaffen ist. Dies ist umso problematischer, umso stärker die gelebte Moral von der Ethik (namentlich des Weltethos) abweicht. Eine solche Erkenntnis ist auch aus der Forschung zu den Commons nach Elinor Ostrom bekannt: Sind etwa Reziprozität und Vertrauen in einer Kultur stark ausgebildet, so kann diese Gemeinschaft ihre Ressourcenbasis erhalten (d.h. es gibt keine Tripprettfahrer) und gegenüber Widrigkeiten erfolgreich verteidigen. Reziprozität (die Forderung der Gleichwertigkeit im Geben und Nehmen) und Vertrauen stehen dabei im Zusammenhang mit den Weisungen „Handle gerecht und fair“ und „Achtet einander“. Ist sie stark ausgeprägt, so besitzt diese Kultur ein ethisches Fundament. Fehlt diese ethische Grundlage einer tragenden Moral, dann besteht die Anfälligkeit (als Ausdruck einer „latenten Ursache“) zu gradueller Erosion der Ressourcenbasis. Im Falle der Betrachtungsweise Küngs entsteht aus der Verletzung der Weisungen ein Konfliktpotenzial innerhalb der Kulturen (als Ausdruck einer „latenten Ursache“), aber nicht zwingend ein tatsächlicher Konflikt. Allerdings ist es dann nur noch eine Frage der Zeit, wann ein solcher ausbricht. Trotz bestehen des Potenzials kann ein Konflikt zwar noch verhindert werden, aber das Potenzial besteht dennoch. Deshalb ist es höchst bemerkenswert, dass Küngs „Projekt Weltethos“, Ostroms „Governing the Commons“ und Reasons „Human Error“ alle im selben Jahr 1990 erschienen dieselbe Idee der „latenten Ursache“ im jeweiligen Bereich der Untersuchung (religiös-kulturell, humanökologisch, sicherheitswissenschaftlich) zum Ausdruck bringen.

Als vehementer Kritiker des Weltethos-Projekts gilt bekanntlich Robert Spaemann. Auf einen ersten Kritikpunkt Spaemanns (2001), dass nach diesem scheinbar nicht alle Personen eine Verantwortung für eine bessere Weltordnung haben, aber dann doch auch kritisiert, dass Führungskräften eine besondere Verantwortung zukommt, habe ich bereits im Zusammenhang mit dem MdV hingewiesen: Ja, wir alle haben eine Verantwortung für eine „bessere Weltordnung“, was bedeutet: Für eine solche, die dem MdH möglichst weitgehend entspricht. Es ist aber selbstverständlich, dass Verantwortung im Verhältnis zur Position des Verantwortungsträgers in einer Gesellschaft steht. Doch letztlich handelt es sich um eine Frage der Kultur und der Reproduktion von Moral.

Zu diesem Zweck verweise ich auf Grafik (2): Ein Modell, welches ich „Culture Specification Model“ (CSM) genannt habe, weil es im Überlappungsbereich der Wechselwirkung zwischen Gesellschaft und Individuum die vier zentralen Faktoren und deren Wechselwirkungen darstellt, die in jeder Kultur vertreten sind: Werte, Institutionen, Praktiken und Sitten. Jede Kultur besitzt exakt mindestens diese vier unterscheidbaren Ausdrucksformen. Alle Definitionen des Begriffs Kultur beschreiben zwar eine ungefähr gleiche Idee, aber sind dennoch nicht in der Lage das „Wesen“

von Kultur zu erfassen. Kultur scheint einen „nebelartigen“ ontologischen Status zu besitzen. Deshalb geht es mir gemäß dem CSM Modell auch um ihre wahrnehmbaren Ausdrucksformen.



Grafik (2): Culture Specification Model (CSM)

Die theoretischen Grundlagen des Modells, die Definition der einzelnen Begriffe, die Erklärungen der Wechselwirkungen und der entsprechende Nutzen als humanökologisches Interventionsmodell zur Förderung Nachhaltiger Entwicklung, habe ich in einem Fachartikel beschrieben und mit Beispielen untermauert.<sup>5</sup> Das Modell selbst ist zudem ein Metamodell, innerhalb dessen sich zum Zweck der Klärung von Spezialfragen andere Modelle verorten lassen, wie ich das ebenfalls exemplarisch verdeutlicht habe. Deshalb werde ich hier nicht auf die Details des Modells eingehen. Hier dient es lediglich als Stütze für ein ganz konkretes Argument: dem Einfluss und der Rolle von Kultur für Fragen der Ethik.

Die Spannungsverhältnisse im Komplex „Kultur“ sind präziser zu differenzieren zwischen oppositioneller Spannung, die Toleranz oder Missbilligung zur Darstellung bringen – so zwischen umweltschonenden Praktiken (z.B. fleischlose Kost) und umweltschädlichen Sitten (z.B. kulturell hoher Fleischkonsum während der weihnachtlichen Feierlichkeiten) – und jenen Spannungsverhältnissen, die sich fördern oder hemmen. So werden die Entstehung und Ausführung von Praktiken einerseits durch individuelle und situative Faktoren bestimmt, aber auch wertbasiert (Park, 2011: 467) und institutionell (Kaufmann-Hayoz, 2006: 174) gefördert oder gehemmt, wie an einem Beispiel – der Babyfürsorge – erklärt werden kann: „Relevant social fields can be systems of provision of baby food, health and family politics, or less tangible fields of social construction like discourses on motherhood and ‚good baby care‘ in modern societies.“ (Jaeger-

<sup>5</sup> Dieser wurde erstmals Ende des Jahres 2016 bei einer Fachzeitschrift eingereicht, jedoch mit der Begründung abgelehnt, dass das Modell bereits praktisch erprobt hätte werden müssen, damit es als Analyseinstrument Verwendung finden kann.

Erben/Offenberger, 2014: 170). Dadurch erklärt das Modell eine für psychologische Fragen besonders wichtige Problematik, nämlich die unzureichende Wirkungsentfaltung von „Praktiken“, wenn diese losgelöst von solchen Spannungsverhältnissen verstanden werden. Praktiken sind individuell und kollektiv zugleich, sie vermitteln zwischen den Logiken, da sie systemisch bedingt sind, jedoch von Akteuren ausgeführt werden. Das CSM zeigt also, dass alle Personen, durch Praktiken, durch die Werte, für die sie einstehen, und durch die Sitten, an denen sie partizipieren, einen Einfluss auf die Kultur haben, und somit auch auf die Reproduktion von Moral. Am Beispiel der Maring lässt sich der gesellschaftliche Regelkreis erklären: Jene Sippe, die mehr Schweine besitzt, gilt auch in kriegerischen Auseinandersetzungen als stärker. Die Praktiken der Schweinezucht erzeugen somit für jede Sippe das Risiko, dass andere Sippen stärker sind. Um dieses Risiko zu reduzieren, wird ebenfalls Schweinezucht bis zum Überfluss betrieben, der dann letztlich dazu führt, dass nur im Rahmen eines Schweinefestes dieser Überfluss verwertet werden kann (Pfadabhängigkeit). Der Umgang mit diesem Risiko erzeugt also Pfadabhängigkeiten, aus denen niemand mehr entkommen kann. Diese Pfadabhängigkeit führen sodann zur Sitte, d.h. der von Kollektiven vollzogenen kulturellen Gewohnheit des Schweinefestes, und bestimmen auch die Institutionen dieser Gesellschaft, d.h. die regelhafte Wiederholung von Aktionen, in diesem Fall angeleitet durch die Schamanen, die die Institutionalisierung zwischen Sitten, Werten und Praktiken darstellen.

Mein Ziel ist es nicht das Weltethos gegen jegliche Form der Kritik zu immunisieren, sondern lediglich nachzuweisen wie „Weitsichtigkeit“ das Weltethos beschaffen ist – um in der Metapher des Panoramas zu verbleiben. Diese Weitsichtigkeit hat die EzW durch die Betonung der fundamentalen Relevanz von Kultur ebenfalls bewiesen. Zuvor habe ich erwähnt, dass der Mensch ein kulturelles Wesen ist, weil er kulturelle Programme in sich trägt, die hochgradig variabel sein können. Der psychologische Fachterminus für „kulturelles Programm“ lautet „Soziale Norm“. Diese werden durch Sozialisation vermittelt. Sozialisation vollzieht sich vor dem Hintergrund von „Kultur“. Doch Sozialisation wird stets durch konkrete Individuen dieser Kultur vollzogen, d.h. Sozialisation geschieht im Rahmen „sozialer Milieus“ und nicht direkt durch ein Abstraktum genannt „Kultur“. „Sozialisation“ als Faktor bezeichnet auch alle unbeabsichtigten und indirekten „persönlichkeitsprägenden Lernvorgänge“, um „die Fähigkeit zur Teilhabe am sozialen Geschehen“ zu erwerben und zu erhalten, was ein lebenslanger Prozess ist und sich besonders durch die „Erweiterung der Lebenskreise“ als neuen „Sozialisationskonstellationen“ ändert (Henecka, 2000: 71 ff.). „Soziale Milieus“ sind deshalb nicht auf gesamtgesellschaftlicher Ebene zu verorten, da diese von (z.B. familiären) Kleingruppen bis zu größeren sozialen Einheiten reichen (z.B. Vereinen). Jedes dieser Milieus kann eigene Sitten und Werte besitzen und sich auf das Individuum auswirken. Sozialisation ist daher kulturell hoch variabel, wie ethnologische Vergleichsstudien gezeigt haben. Besonders eindrücklich dafür ist der starke Kontrast, auf den Margaret Mead in ihren klassischen Studien bei nebeneinander lebenden Ethnien der Südsee aufmerksam gemacht hat: „Bei den Arapesh zeigten Männer und Frauen eine gleichermaßen sanfte und eher ängstliche Persönlichkeitsstruktur und einen ausgesprochen altruistischen Sozialcharakter, gutmütig, freundlich und verständnisvoll gegenüber den Wünschen und Bedürfnissen anderer Menschen; bei den kannibalistischen Mundugumor erschienen beide Geschlechter in ihrem Charakter dagegen rücksichtslos und egoistisch, mißtrauisch und ehrgeizig, gewalttätig und aggressiv gegenüber ihrer Umwelt. Aus den Beobachtungen geht hervor, daß diese großen Unterschiede nicht auf eine allgemeine Natur des Menschen zurückzuführen sind,

sondern auf die Sozialisation, und diese wieder auf die kulturbedingten Normen, Werte und Institutionen, die sich in ihr ausdrücken.“ (Henecka, 2000: 73 f.) Dieser Kontrast verdeutlicht zwei offensichtlich diametral entgegengesetzte Gemeinwesen, was für ethische Fragen relevant ist. Die Arapesh reproduzieren ein scheinbar ethisches Gemeinwesen. Doch die nahe Koexistenz beider Ethnien stellt die Frage, wie es zu einem solch gravierenden Unterschied kommen kann. Was ist also die Lösung, damit es nicht dem Zufall überlassen bleibt, welche Moral sich in einer Kultur herausbildet?

Es sei erinnert an die zusammenfassende Formel des Weltethos als „Grundkonsens im Ethos“. Eine nicht zufällige Entwicklung eines weit über einen solchen Grundkonsens hinausreichenden Konsens ist uns aus den Religionen bekannt. Religionen haben zugleich stets dazu beigetragen, dass ihre Anhänger zu einem gewissen Ethos sozialisiert werden. Doch der Konsens, den Religionen ausgebildet haben, ist häufig nicht universal gültig, weil er an je konkrete Umstände angepasst ist (vgl. Harris, 1993, der dies am Schweinefleischverbot erklärt). Die Aufgabe der Ethik ist es nun die Herausbildung eines solchen Grundkonsens nicht der Beliebigkeit zu überlassen, d.h., dass ein solcher ausschließlich nur unter gewissen Umständen anwendbar ist, sondern nachzuweisen, dass dieser Grundkonsens universal gültige Werte und Normen enthält. Ohne eine ethische Reflexion über jene universal gültigen Normen, die für einen Grundkonsens fungieren können und sollen, bleibt, wie im Kontrast dieser beiden Beispiele, ein solcher Grundkonsens, selbst wenn er sich zufällig entwickelt, beliebig, d.h. kulturrelativistisch.

Ich fasse daher zusammen: Ein Gemeinwesen benötigt (a) einen Grundkonsens für die gelebte Moral einer Kultur, damit diese sich nicht beliebig entwickelt, (b) einen ethisch geprüften Grundkonsens, damit dieser nicht relativistisch ausfällt, und (c) eine aktive Vermittlung dieses ethischen Grundkonsens an die Mitglieder einer Gesellschaft, damit ihre Mitglieder nicht ein „subjektivistisches“ Ethos ausbilden. Auf den Terminus „subjektivistisch“ werden ich nochmals zurück kommen, doch wichtig ist in diesem Zusammenhang zu betonen, dass es hierbei nicht um eine Manipulation der Mitglieder bei der Vermittlung des Ethos geht. Zunächst wurde vorher klargestellt, dass durch Sozialisationsprozesse einzelne Personen ohnehin eine Einstellung ausbilden. Deshalb wäre es klug a priori auf eine ethische Einstellung hin einzuwirken. Zudem stellen der Grundkonsens (a), der eben ein Konsens ist, welchem jedes Mitglied zustimmen können muss, und zudem ein Grund-konsens ist, welcher also nicht jede Form von Dissens ausschließt, und die ethische Prüfung gemäß (b) sicher, dass (c) kein manipulatives Werk ist. Wie wir wissen hat das Weltethos bereits (a) und (b) erreicht. Dies ist bereits eine beachtliche Leistung. Doch besitzt das Weltethos auch eine hervorragende Ausgangsbasis für (c). Denn mit dem Grundkonsens alleine ist nur wenig erreicht. Doch an dieser Stelle endet die engere Aufgabe der Ethik. Ziel ist es daher nicht nur einen ethischen Grundkonsens zu etablieren, sondern diesen auch aktiv zu vermitteln. Diese Forderung ist in der Weitsichtigkeit des Weltethos mit dem Begriff des Ethos explizit enthalten. Um zu verdeutlichen wie relevant ebenfalls (c) ist, sollen nach logischen Idealtypen die drei mögliche Varianten gegenübergestellt werden:

Positiv: In einem Gemeinwesen wird auf ein – noch nicht näher spezifiziertes – „gutes“ Verhalten wert gelegt, welches der Gemeinschaft dient. Wenn es kulturell wünschenswert ist, dass alle Mitglieder ein „gutes“ Verhalten zeigen, dann werden die Mitglieder dieser Gesellschaft sich auch an diese halten, weil sie sie im Prozess der Sozialisation verinnerlicht haben und, weil sie in der Gesellschaft gelebt werden.

Mittlerer Bereich: Die Gesellschaft vermittelt „gutes“ Verhalten, welches dem Gemeinwesen dient, nicht aktiv (!), dann werden die Mitglieder anfällig sein des Kompromittierens und Korrumpierens, des Instrumentalisierens und des Ideologisierens hinsichtlich Partikularinteressen, die nicht dem Gemeinwesen dienen. Es würde nur jener Teil der Mitglieder ein „gutes“ Verhalten ausbilden, d.h. welches mancherorts zu gutem Verhalten führt, wenn diese ethische Reflexionen anstellen.

Negativ: In einer Gesellschaft wird offensichtlich oder unterschwellig Lug und Trug praktiziert oder zumindest toleriert. Dadurch würden die Mitglieder kein ethisches Verhalten ausbilden können, weil sie sich selbst durchsetzen müssen, um in einer solchen Kultur zu überleben.

Es handelt sich bei diesen drei logisch möglichen Idealtypen um kein reines Gedankenexperiment der logischen Idealtypen. Wie Fromm (1977) erklärt hat, lassen sich alle historischen und gegenwärtigen Gesellschaften diesbezüglich einteilen. Der Kontrast der beiden vorherigen Beispiele nach Mead zeigt bereits die positive und negative Variante. Ich zitiere ebenfalls Fromms Beschreibung des mittleren Bereichs: „Man könnte das System B vielleicht am besten so kennzeichnen, daß man sagt, es sei vom Geist männlicher Aggressivität, vom Individualismus und vom Wunsch durchdrungen, sich Dinge zu verschaffen und Aufgaben zu erfüllen.“ (Fromm, 1977: 192). Ein empirisches Beispiel dafür, was passiert, wenn dieser Grundkonsens fehlt oder nicht aktiv vermittelt wird, liefert Vilfredo Paretos Konzept der „Zirkulation der Eliten“ für den mittleren Bereich. In diesem mittleren Bereich zwischen den beiden Polen wird eine Person nur dann ein – hier noch unspezifiziertes – „gutes“ Ethos entwickeln, wenn sie für sich selbst ethische Reflexionen anstellt. Aber für die Umsetzung wird vermutlich starker kultureller „Gegenwind“ verspürt werden. Dieser Punkt ist zwar banal, aber folgenreich, deshalb nochmals: In einer Kultur, die ein „gutes“ Ethos nicht aktiv vermittelt, werden die Mitglieder dieser Kultur nur dann zu einem solchen gelangen, wenn sie selbst ethische Reflexionen anstellen.

Daher folgt nun die Frage wie (c) erreicht werden kann. Deshalb, so behaupte ich, fordert das Weltethos auch eine enge Partnerschaft zwischen Ethik und Psychologie. Ich habe erwähnt, dass Ethik nicht auf Psychologie reduzierbar ist. Jedoch muss in der Ethik die psychologische Grundlage der Einstellung ernst genommen werden, die der zentrale Ansatzpunkt ist, um zu verstehen, wie Individuen kulturell geprägt werden. Dabei ist nun nicht die gesamte theoretische Diskussionen zum Konzept der Einstellung relevant, sondern worin der zentrale Ansatzpunkt im Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Weltethos besteht. In der einfachsten Konzeption von Einstellung nach dem eindimensionalen Modell wird diese mit der „Bewertung zugeordneter Konsequenzen“ gleichgesetzt und erzeugt gemäß dieser Bewertungen eine Tendenz zu gewissem Verhalten. Das zwei- und dreidimensionale Modell enthält weitere Komponenten (vgl. Trimmel, 2003). Einstellung bezeichnet demnach eine subjektive Verhaltensneigung in Abhängigkeit von Bewertungsvorgängen und -schemata, wird aber von kontextuellen Faktoren beeinflusst. Dies sind nach der Theorie des geplanten Verhaltens (TgV), welche für die Entwicklung des CSM im individuellen Regelkreis Vorbild war, zumindest zwei wesentliche. Im Rahmen des CSM sind dies die Wechselwirkungen zwischen den Faktoren des sozialen Milieus, der Einstellungen einzelner Personen und den kulturellen Praktiken. Demnach entsteht eine Einstellung aus der Wechselwirkung dieser Elemente zueinander. Nach der TgV sind dies (Beispiel entnommen aus Fischer/Asal/Krueger, 2014: 82):

- Subjektive soziale Norm gegenüber einem Verhalten (z.B. alle Freunde spielen Tennis.)

- Subjektive Einstellung gegenüber einem Verhalten (z.B. Tennis ist super)
- Subjektiv wahrgenommene Verhaltenskontrolle (z.B. als Jugendlicher war ich gut in Sport/konnte gut Tennis spielen)

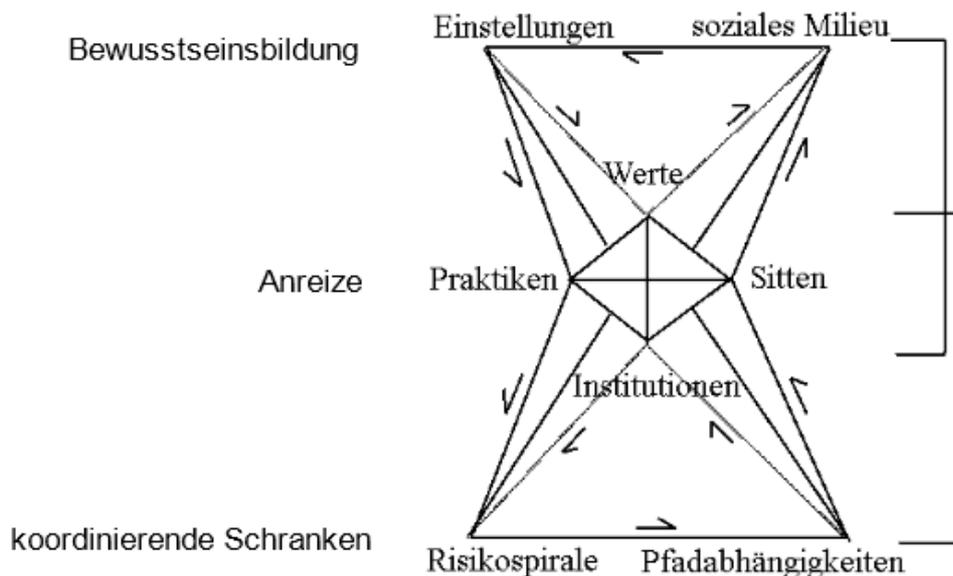
Die soziale Norm verweist auf die Frage: Befinden sich in den gemeinsamen sozialen Milieus für die betreffende Person wichtige Personen, die ebenfalls eine positive Einstellung gegenüber diesem Verhalten besitzen (vgl. Trimmel, 2003: 83)? Die subjektiv wahrgenommene Verhaltenskontrolle bezeichnet den subjektiven Eindruck, ob ein Verhalten auch ausgeführt werden kann. Dies wird im Begriff der Praktiken nach dem CSM inkludiert, jedoch um äußere Umstände erweitert, die ebenfalls Einfluss darauf haben, wie wahrscheinlich ein tatsächliches Verhalten durchgeführt wird. (Allerdings werden im CSM keine rein individuellen Verhaltensweisen inkludiert, sondern nur auf kollektiver Ebene relevante.) Die Grundintention des CSM ist es, jene Faktoren abzubilden, die in jeder Gesellschaft vorkommen. So besitzen alle Mitglieder einer Gesellschaft notwendigerweise eine subjektive Einstellung gegenüber den auf kollektiver Ebene wahrnehmbaren individuell durchgeführten Praktiken. Im Gegensatz zu Sitten werden Praktiken kulturell zwar besonders häufig durchgeführt, aber jeweils individuell praktiziert. So ist etwa „Duschen“ eine Praktik, d.h. eine kulturelle Routine bzw. präziser: Eine von Individuen in einer Kultur häufig auftretende Routinetätigkeit zum Zweck gewisse Konsequenzen hervorzurufen. Dies korrespondiert mit kulturellen Werte wie Hygiene, Körperpflege, Reinlichkeit, etc. Der Konnex zur Einstellung besteht darin, dass Einstellungen Bewertungen zu einem Objekt, einer Person, einer Tatsache, einer Situation, einer Tätigkeit und dergleichen zugeordneter Konsequenzen sind. So werden die der Tätigkeit des Duschens zugeordneten Konsequenzen als positiv bewertet, damit sie überhaupt zu kulturellen Praktiken werden können. Daher resultieren aus Einstellungen Verhaltensabsichten. Ob sie trotz einer positiven Einstellung vollzogen werden können, hängt jedoch von äußeren Umstände ab, die die je konkrete Motivation bestimmen. Kulturelle Praktiken sind zudem von gesellschaftlichen Vorleistungen abhängig (z.B. der Bereitstellung von Einrichtungen zur Körperpflege).

Gesinnung definiere ich daher als ethische Einstellung oder Ethos. Während die konkrete Einstellung in Abhängigkeit von realen Umständen entsteht, denn ohne das tatsächliche Eintreten erwarteter Konsequenzen wird sich ein Verhalten kaum reproduzieren, bezeichnet Gesinnung die ethische Fragestellung, welche Einstellung jemand haben sollte. Die konkreten Absichten resultieren wiederum aus dieser ethisch fundierten Gesinnung. Zur Verdeutlichung des Aspekts zwischen tatsächlicher Einstellung und der Frage, welche Einstellung vorliegen sollte, ziehe ich eine Erkenntnis des Anthropologen Scott Atran und seines Teams heran. Atran weist in diesem Sinne auf eine für die präventive Leistung des Weltethos zentrale Funktion hin: Wenn religiöse Werte dazu benutzt werden, bestimmte Konflikte hervorzurufen, so können solche dadurch entschärft oder gelöst werden, wenn die Personen „ausdrücklich an die Werte ihrer Religion erinnert“ werden, oder sich „zwei heilige Werte entgegenstehen und den Beteiligten nichts übrig bleibt, als sich für die weniger schlechte Lösung zu entscheiden“ (vgl. Glomp, 2016: 62).

Diese Situation provoziert offenbar die Notwendigkeit Stellung zu beziehen. Es wird dadurch zur aktiven Reflexion über kulturelle (also durch Sozialisation vermittelte, nicht religiöse) Werte und deren Einfluss angeregt. Nicht die Werte werden verändert, sondern eine Reflexion wird angeregt.

Diese Erkenntnis ist ein Beispiel für den Interventionsfaktor „Bewusstseinsbildung“ nach dem CSM (siehe Grafik 3): Durch diesen Reflexionsprozess verändern sich zwar nicht zwangsläufig die durch soziale Milieus vermittelten Werte, aber die aktive Reflexion darüber verändert die Einstellungen dazu.

Die Einstellungen von Personen sind diesen Personen mitunter gar nicht bewusst, aber dennoch ein handlungsleitender Einflussfaktor. Mit der Häufigkeit der Bewusstheit der einstellungsrelevanten Informationen (in dem genannten Beispiel „Werte“) entsteht ein eigenständiger Reflexionsprozess. Dessen Ziel ist es die entsprechende Relevanz selbst zu eruieren, sowie die Kommunikation darüber in sozialen Milieus zu fördern.



Grafik 3: CSM mit Interventionsmaßnahmen

Bewusstseinsbildung ist zu definieren: Nicht einfach die Vermittlung von Wissen, sondern die Vermittlung von Wissen in der Weise, dass dadurch ein Bewusstsein für die Relevanz dieses Wissens vermittelt wird. Handelt es sich um ethische Bewusstseinsbildung, so bedeutet dies die Schaffung eines Bewusstseins für die Relevanz von ethischem Verhalten. Um also eine ethische Einstellung zu erlangen, muss die Frage gestellt werden, welche Einstellung adäquat ist. Es muss aber auch die psychologische Erkenntnis mit einfließen, wie diese Einstellung entwickelt werden kann. Zu diesem Zweck zitiere ich die Zusammenfassung eines sozialpsychologischen Experiments:

„Bei der Bearbeitung von Matrizenaufgaben, für die die Probanden Geld gewinnen konnten, schummelten diejenigen seltener, die zuvor einen Ehrenkodex unterschrieben [sic!] und damit bestimmten ethischen Standards zugestimmt hatten. War die Salienz von Moralität also erhöht bzw. die moralische Einstellung präsent, trat auch entsprechendes moralisches Verhalten häufiger auf. Wiederum hängt die Zugänglichkeit der einstellungsrelevanten Information davon ab, wie häufig man über die jeweilige Thematik nachdenkt.“ (Fischer/Asal/Krueger, 2014: 85)

Das Ergebnis nach diesem Beispiel erscheint zwar banal, steht aber im Zusammenhang mit fundamentalen menschlichen Bewusstseinsprozessen, auf die hier nicht näher eingegangen wird. Zusammenfassend gilt: Bewusstseinsbildung steht im Zusammenhang mit der Häufigkeit der Reflexion über einen Inhalt.

Um Bewusstseinsbildung zu erzielen, müssen demnach die moralischen Normen und Werte häufig und bewusst zum Gegenstand der Reflexion gemacht werden. Dies erinnert an Albert Schweitzers Idee des „Kulturverfalls“. Laut diesem habe das Zeitalter des Positivismus jene ethisch-optimistische Weltanschauung der Aufklärung aufgegeben, die diese Reflexion noch aktiv betrieben habe. Werden ethische Werte und Normen zwar festgeschrieben, aber de facto nicht im Bewusstsein bewahrt, dann gleicht dies dem Zustand „Wasser zu predigen und Wein zu trinken“.

Ich möchte die Thematik der Bewusstseinsbildung in zweifacher Hinsicht vertiefen:

#### A: Moral, Reflexion und situative Faktoren

Die Komplexität des Konzepts Einstellung zeigt an, dass es stets eine starke Verknüpfung zur Moral gibt. Wie auch die Theorie des geplanten Verhaltens erklärt, entstehen Einstellungen in Abhängigkeit zu einem sozialen Kontext. Die EzW berücksichtigt diesen entscheidenden Faktor alleine schon dadurch, dass sie die Religionen als Träger dieser Moralvorstellungen dezidiert miteinbezieht und respektiert. Deshalb muss ethische Bewusstseinsbildung darauf abzielen, die Moral stets auf ihre ethische Tragfähigkeit hin zu überprüfen, um nötigenfalls die individuellen Einstellungen zu ändern. Dies ist auch auf kultureller Ebene relevant, wie aus dem CSM hervorgeht, da dadurch Werte in einer Kultur tatsächlich verändert werden können. Umso häufiger über gewisse Werte kommuniziert wird, desto eher sind sie im Bewusstsein präsent, werden reflektiert und auch handlungsleitend. Zuvor habe ich aber den Unterschied zwischen Absichten und Motivationen erwähnt. Selbst wenn jemand eine Gesinnung kultivierte, so entscheiden die Umstände in einer Situation, ob sich diese Absichten auch in tatsächliches Verhalten übersetzen lassen. Dieses Verhältnis von Moral und situativen Faktoren soll nun kurz diskutiert werden.

Nach einem Modell von Paul C. Stern werden 8 Einflussfaktoren unterschieden, die entscheidend dafür sind, ob sich eine vorliegende Einstellung auch in tatsächliches Verhalten übersetzt (vgl. Stern, 2000). An erster Stelle nennt er die Moralvorstellungen der sozialen Milieus und direkt an zweiter die situativen Umstände. Dies ist im Zusammenhang mit der Werte-Struktur-Debatte hinsichtlich der Frage „Sind Werte oder Strukturen stärker handlungsleitend?“ aufschlussreich. Nach Stern sind Werte und Moralvorstellungen um lediglich einen Rang vorne. Daher spricht dieses Modell für die Wichtigkeit von Bewusstseinsbildung. Allerdings gilt dies nicht mehr auf der Ebene der individuellen Einstellungen. Nach Sterns Modells befindet sich der eigenständige Faktor „Einstellungen“ bereits im Mittelfeld: das tatsächliche Verhalten wird durch materielle Strukturen stärker dominiert, wie es in der TgV ebenfalls berücksichtigt wird. Dies ist relativ leicht nachzuvollziehen. So erklärt Mathis Wackernagel, dass der „Ökologische Fußabdruck“ einer Person zu 80% durch die Stadtstruktur determiniert wird. Sie bestimmt also maßgeblich über das tatsächliche Verhalten einer Person hinsichtlich ihrer Umweltwirkungen. Dies hat eine psychologische Komponente. Nach der Dissonanztheorie kann ein permanenter Widerspruch zwischen Einstellung und Verhalten nicht aufrecht erhalten werden. Führen die situativen Faktoren

dazu, dass ein Verhalten permanent reproduziert wird, welches eigentlich nicht befürwortet wird, so ändert sich eher die Einstellung dazu, als das Verhalten. Dies ist auch der Grund, wieso eine frühe Annahme der Umweltpsychologie, die Einstellungen der Personen zu ändern, um umweltverträgliches Verhalten zu fördern, scheitern musste. Dies ist auch der Grund, wieso „Bildung“ im klassischen Sinne scheitern muss. Um mit Marx zu sprechen: Das Sein bestimmt das Bewusstsein.

Deshalb wird im CSM auf der Ebene der Praktiken auch auf „Anreize“ als adäquater Interventionsfaktor hingewiesen: Ohne solche wird die Motivation einer einzelnen Person nicht dauerhaft aufrecht erhalten. Selbst wenn sich eine Einstellung in tatsächliches Verhalten übersetzt, wird solches aller Voraussicht nach nur kurzfristig eintreten. Individuelle Einstellungen zu verändern hat also keine unmittelbare Auswirkung auf das Verhalten, solange nicht die situativen Umstände oder zumindest andere Anreize ein solches Verhalten begünstigen.

Dennoch ist Bewusstseinsbildung von hoher Relevanz. Sie dient als Mittel zum Zweck der Veränderung kulturell geprägter Moralvorstellungen, Werte und Normen – mit anderen Worten: einem Teilaspekt von Kultur. Denn diese lassen sich nicht direkt verändern, sondern eben nur indirekt über Bewusstseinsbildung. Erst durch deren Veränderung werden sich auch die äußeren Umstände verändern – nach dem CSM vermittelt über Praktiken und Institutionen. Um mit Weber zu sprechen: Das Bewusstsein bestimmt das Sein. Oder, um es mit einer Erkenntnis aus der historischen Anthropologie zusammenzufassen: Der Mensch ist das strukturierte und strukturierende Wesen (vgl. Dressel, 1996).

Umso häufiger daher Moralvorstellungen, Normen und Werte reflektiert werden, desto eher wird deren Inhalt in individuelle Handlungen und Praktiken einfließen, desto eher wird darüber in sozialen Milieus kommuniziert, desto eher wird eine Veränderung der Werte stattfinden, desto eher werden über Institutionen und Sitten die realen Umstände verändert. Beispielsweise ist dieser kulturelle Einfluss aus der Sicherheitswissenschaft bekannt: „Verschiedene Studien konnten zeigen (z. B. Hofman & Stetzer, 1996), dass das Sicherheitsklima tatsächlich mit der Unfallrate im Unternehmen zusammenhängt. Mitarbeiter, die beispielsweise erleben, dass ihr Vorgesetzter Sicherheitsfragen nicht anspricht, werden in der Regel solchen Aspekten selber keine besondere Bedeutung zumessen. Umgekehrt führt eine ausgeprägte Sicherheitskultur dazu, dass die Mitarbeiter bei entsprechenden Fragen in höherem Maße eigene Verantwortung dafür übernehmen“. (Schaper, 2011: 458) Wie das Zitat aus den Sicherheitswissenschaften verdeutlicht, handelt es sich dabei um eine bereits auf kultureller Ebene induzierte (angeregte) Reflexion, die zahlreiche Individuen erreicht. Dennoch sind Personen auch eigenständig dazu in der Lage ihre Einstellungen ethisch zu prüfen. Dies ist die notwendige Voraussetzung für die Funktionsweise der Bewusstseinsbildung.

Die Häufigkeit der Bewusstheit ist zugleich der Schlüssel für die Herstellung der Übereinstimmung zwischen Moral und Ethik, denn schließlich werden sich auf Dauer nur solche Werte und Normen bewähren, die sich auch bewähren, also funktionieren, wie es im Zusammenhang mit den Moralprinzipien aus Tab. (1) dargelegt wurde: Moralprinzipien sind de facto dann solche, wenn sie sich in der Realität bewähren. Auf diese Weise wird auch das Weltethos hinsichtlich des Begriffs „Ethos“ wirksam. Bewusstseinsbildung ist also ein Hilfsmittel der Veränderung der konkreten Umstände, vermittelt über eine institutionelle Verankerung. Es muss daher die Aufgabe sein – vermittelt über institutionellen Einfluss – Moral an ethische Maßstäbe durch Bewusstseinsbildung

heranzuführen, nicht aber dem Individuum alleine ethische Vorschriften zu machen, die es aus Gründen dominanter Moralvorstellungen oder situativer Faktoren gar nicht in die Tat umsetzen kann. Dies ist die m. E. aus der EzW zu entnehmende Forderung, d.h. das von institutioneller Seite die Umstände so gestaltet werden, dass sie ethisches Verhalten begünstigen. Dabei ist nach dem CSM Institution so zu verstehen, dass solche eine regelhafte Wiederholung eines Verhaltens produzieren – gemäß der Zusammenfassung nach Bormann (2011: 95) die regelhafte Wiederholung von „Spielregeln“, welche aber Regeln des Verhaltens sind. Umso bedeutender eine Institution in einer Gesellschaft ist, desto mehr Mitglieder werden zu entsprechendem Verhalten angeleitet und desto häufiger wird dieses Verhalten vollzogen. So sind regelmäßige Wahlen in einer Demokratie eine der größten der bekannten Institutionen überhaupt – genauso regelmäßige Parlamentssitzungen.

Um zugleich einem Manipulationsvorwurf zu begegnen: Es wird niemandem ein Ethos aufgedrängt, sondern die Personen werden dazu angehalten, eigenständig zu reflektieren. So erklärt auch Küng, dass das Weltethos eine Orientierungshilfe für Person darstellt, in diesem Fall also auch eine Reflexionshilfe. Niemand wird das Weltethos einem Roboter gleich anwenden können. Dies folgt schon alleine aus dem zweiten Prinzip, der GR, für deren Anwendung sich jede Person notgedrungen fragen muss, wie sie diese in einer Situation korrekt anwenden kann. Jeder wird daher in Abhängigkeit der konkreten Umstände ein eigenständiges Ethos entwickeln, welches jedoch konform mit dem Grundkonsens des Weltethos ist - idealiter. In diesem Zusammenhang ist deshalb die psychologische Weisheitsforschung von Interesse, die diese Moment explizit betont (vgl. Glück, 2016): Weise Personen haben ethische Einsichten, weil sie ihre eigenen Einstellungen hinterfragen und so zu reflektierteren Einstellungen gelangen. Ich wähle zu diesem Zweck ein Beispiel aus der Weisheitsforschung:

„A 15-year-old girl wants to get married right away. What should one/she consider and do?

#### Low Wisdom-Related Score

A 15-year-old girl wants to get married? No, no way, marrying at age 15 would be utterly wrong. One has to tell the girl that marriage is not possible. (After further probing) It would be irresponsible to support such an idea. No, this is just a crazy idea.

#### High Wisdom-Related Score

Well, on the surface, this seems like an easy problem. On average, marriage for 15-yearold girls is not a good thing. But there are situations where the average case does not fit. Perhaps in this instance, special life circumstances are involved, such that the girl has a terminal illness. Or the girl has just lost her parents. And also, this girl may live in another culture or historical period. Perhaps she was raised with a value system different from ours. In addition, one has to think about adequate ways of talking with the girl and to consider her emotional state.“ (Baltes/Staudinger, 2000: 136)

Das Beispiel verdeutlicht wie weise Personen mit kniffligen Fragen des Lebens umgehen. Dieses Beispiel ist eindeutig eine moralische Problemstellung, da das Vorhaben offenbar mit der in einer Kultur etablierten Moralvorstellung in Konflikt gerät. Es handelt sich offenbar um einen Tabubruch,

der eine nach den Moralvorstellungen deontologische und automatisierte Ablehnung hervorruft. Ungeachtet der Frage dessen, dass ein solches Verhalten in anderen Kulturen durchaus legitimer Moral entspricht, reflektiert eine weise Person das Problem von möglichst vielen Seiten, um zu hinterfragen, ob die durch die eigenen kulturellen Moralvorstellungen bedingte Einstellung in diesem konkreten Spezialfall ethisch korrekt ist: Moralisch wäre die Heirat ohne Zweifel abzulehnen, aber ethisch könnten vorrangige Prioritäten und äußere Umstände es nahelegen, dass die Heirat durchaus die beste der verfügbaren Optionen zur Bewältigung anderer Lebensprobleme darstellt. Eine pauschale Ablehnung ist daher nicht weise. Eine weise Person reflektiert daher ihre eigene Einstellung gegenüber diesem Vorhaben (Verhalten) und relativiert so die eigenen kulturellen Moralvorstellungen, ohne aber die Gültigkeit dieser Moralvorstellungen pauschal zurückzuweisen, sondern nur deren Einfluss auf die eigene Einstellung im je konkreten Spezialfall zu reflektieren. Im Grundlagentext wurde darauf hingewiesen, dass das permanente Bestreben nach Anerkennung auch ein starker Faktor für die Einhaltung moralischer Vorstellungen ist, selbst wenn diese hinterfragt werden. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn auch dieses Thema im Rahmen der Weisheitsforschung anklingt. So bemerkt Glück (2016: 18), dass die Herstellung eines Gleichgewichts zwischen Autonomie und Nähe entwicklungspsychologisch erlernt wird.

Anders formuliert: Weise Personen wurden nicht dadurch weise, weil sie ihre eigenen Einstellungen, Ansichten und Meinungen nie hinterfragt haben, sondern im Gegenteil: der Weg zur Weisheit ist jener, die eigenen Urteile stets zu hinterfragen, um den Irrtum so weitgehend wie möglich auszuschließen. Und dies gilt für Sachfragen genauso, wie für ethische Fragen.

### B: Kognitionen vs. Emotionen

Gegen die Gültigkeit der Annahme, dass Menschen rationale Akteure sind, gibt es zahlreiche Belege. Dies wird bereits mit dem Konzept der Einstellung berücksichtigt und daher im Weltethos anerkannt. Um die Frage zu beantworten, wie Personen zu subjektiven Einstellungen finden, sind zumindest drei Aspekte wesentlich. Soziale Milieus und Kontextfaktoren sind dafür nur eine Rahmung. Die in einer Person selbst wirksamen Faktoren (gemäß DRI innerpsychische Faktoren) lauten: (a) verhaltensbezogen, (b) affektiv, (c) rational. Der Verhaltensbezug besitzt zwar eine eindeutig äußere Dimension wie sie der Behaviorismus betont, aber ungleich zu diesem wird damit auch eine innerpsychische Dimension wirksam, wie an dem Beispiel mit der Sportart Tennis bereits angedeutet: Wird ein Verhalten häufig genug wiederholt, so entwickelt sich zu diesem von selbst eine positive Einstellung. Durch Erlebnisse, die starke Emotionen bewirken, werden Einstellungen ebenfalls entwickelt oder verändert. So kann eine Umweltkatastrophe zur Einstellung führen, dass Umweltschutz wichtig ist. Auch auf dem Weg der rationalen Reflexion können sich Einstellungen herausbilden. Es ist jedoch falsch, wenn „Bildung“ als Allheilmittel betont wird. „Bildung“, also die Vermittlung von Wissen auf rationalem Wege, gerät gegenüber den beiden ersten innerpsychischen Faktoren, stets ins Hintertreffen. Dennoch scheint weiterhin die naive Idee zu dominieren, dass Menschen rationale, vernünftige und einsichtige Wesen sind, denen nur das entsprechende Wissen vermittelt werden muss. Diese naive Ansicht besitzt in der Analogie des Menschen als einem Automaten eine metaphorische Gleichsetzung: der Mensch gleiche einem Automaten, in den nur „Bildung“ „investiert“ werden muss, um das entsprechende Produkt daraus zu erhalten. Eine Annahme, die in Kohlbergs Modell der moralpsychologischen Entwicklung

ebenfalls eingeflossen ist, und in moralpädagogische Praxis übersetzt wurde: In Schulen müssten nur moralische Dilemmata diskutiert werden, um zu moralisch reiferen Persönlichkeiten beizutragen. Dieser Zugang ist aus drei Gründen fragwürdig: Solche Dilemmata sind zu rational, d.h. sie sprechen nicht die Ganzheit der innerpsychischen Dimension des Menschen an; sie besitzen keinen lebensweltlichen Anschluss (inhaltlicher Art), womit sich eine heranwachsende Person identifizieren könnte; sie sind in der Regel haarsträubend künstlich oder einfach unrealistisch (nach ihrer formalen Struktur). Insgesamt ist daher die Diskussion moralischer Dilemmata für Bewusstseinsbildung, wie sie hier verstanden wird, kontraproduktiv. Obwohl damit bereits die Intention der Bewusstseinsbildung getroffen wurde, nämlich zur eigenständigen Reflexion anzuregen, führt die Diskussion moralischer Dilemmata in dieser Weise eher zur Erkenntnis des Unsinnns ethischer Reflexionen. Deshalb verwundert es wenig, dass gerade diese Annahme Kohlbergs stark in Zweifel gezogen wurde. Den neurophysiologischen Erkenntnissen von Antonio Damasio folgend, werden dagegen Emotionen sogar als „Voraussetzungen für Vernunft“ verstanden: „Emotionen leiten Personen auf intelligente Weise“ (Becker, 2011: 396) So erklärt Becker (2011: 394): „rationale Entscheidungen und Begründungen hinterlassen oft unguete Gefühle, umgekehrt können Gefühle >zu denken geben<.“ Eine rationale Entscheidung kann nicht befriedigend sein, solange sie nicht mit der emotionalen Gemütslage übereinstimmt (vgl. Roth, 2016).

Emotionen spielen somit eine wesentliche Rolle und sind daher nicht zu vernachlässigen. Jonathan Haidt greift unter anderem auf die Ergebnisse von Damasio zurück und betont Im Unterschied zu anderen Vertretern, die Rolle der Emotionen bei moralischen Urteilen und Bewertungen. Allerdings überbetont er diesen Aspekt und formuliert damit die gegenteilige Extremposition. Sie wird hier erwähnt, weil mit dieser die Legitimität von Ethik hinterfragt werden könnte: Wenn Emotionen primär für moralische Urteile und Bewertungen entscheidend sind, dann führt sich Ethik, also der Glaube an die Kraft rational überzeugender Argumente, ad absurdum. Ethik wäre dann ein netter Zeitvertreib ohne Relevanz. Allerdings wird auch in diesem Fall wieder eine unzulässige Überbetonung vorgenommen. Bestand zuvor die unhinterfragte Annahme darin, dass der Mensch ein rational agierendes Wesen ist, wird nach Haidts „neuer Synthese in der Moralpsychologie“ die emotionale Komponente überbetont. Auch in diesem Fall weist das Welt-Ethos gemäß dem Begriff des Ethos einen höheren Grad an Realitätsnähe auf, da es dieser Seite auch Berechtigung einräumt, sie aber nicht verabsolutisiert. Wie Becker (2011) ebenfalls anmerkt, vernachlässigt Haidts Position individuelle Entwicklungsprozesse (gemäß Persönlichkeitsentwicklung), die gerade durch die Weisheitsforschung bestätigt werden: Der Mensch ist in der Lage, sich selbst und seine Emotionen bei moralischen Urteilen zu hinterfragen, sich also nicht unhinterfragt durch Moralvorstellungen und Emotionen leiten zu lassen, sondern aktiv ethische Reflexionen durchzuführen. So fügt Becker (2011) in einer kritischen Diskussion zu dieser Extremposition hinzu: „Neben den durch die Haidt-Gruppe thematisierten genetisch disponierten und kulturell geprägten, vorwiegend auf Emotionen basierenden Intuitionen wären auch Intuitionen zu berücksichtigen, die >abgesunkene< rationale Abwägungen darstellen – rationale psychische Prozesse in der Vergangenheit sind mittlerweile eingeschliffen und laufen deshalb schnell und weitgehend unbewusst ab, stellen also automatisierte Routinen des Denkens dar“. (Becker, 2011: 399)

Selbstverständlich ist der Mensch nicht in der Lage permanent zu reflektieren. Das Handeln nach kulturellen Moralvorstellungen gleicht daher einem komplexitätsreduzierendem Automatismus für

die Bewältigung des Alltags. Es wäre aber falsch den Menschen darauf zu reduzieren. Schließlich können auch „abgesunkene“, d.h. ehemals reflektierte Urteile, zu automatisierten Routinen führen. Deshalb resümiert auch Becker (2011: 399) Als Antwort auf Position Haidts, er „gehe ich davon aus, dass intuitiv-impulsive Vorgänge häufig, rational-reflektive Vorgänge hingegen gelegentlich wirksam sind; letztere können die Ergebnisse intuitiver Prozesse korrigieren.“

Die Ethik als Teildisziplin der Philosophie selbst ist dafür die vermutlich beste Bestätigung, denn sie ist nichts anderes als ein großangelegtes Projekt der Hinterfragung kulturell geprägter Moralvorstellungen. Würde der Mensch also bloß emotional beeinflusst sein, d.h. nicht auch rational zu moralisch verbindlichen und handlungsleitenden Urteilen gelangen, dann wäre die Ethik an sich gar nicht möglich. Die Sachlage ist jedoch so zu verstehen: Gerade deswegen, weil der Mensch primär unter dem kulturellen Einfluss der Moralvorstellungen steht, entsteht erst die Notwendigkeit von Ethik und ethischen Reflexionen. Die Feststellung Haidts ist daher korrekt verstanden eine implizite Selbstverständlichkeit und Rechtfertigung der Notwendigkeit von Ethik (die rationale Begründung universal gültiger Richtlinien, Prinzipien, Normen und Werte als Maßstab für die Prüfung gelebter Moralvorstellungen), die dazu dient individuelle moralische Urteile zu relativieren, d.h. die Relativität von Moralvorstellungen nachzuweisen – ohne diesen sogleich ihre Berechtigung abzusprechen.

Dies ist konform mit der Idee der hier postulierten Bewusstseinsbildung: Die Möglichkeit der Korrektur durch rationale Reflexion ist in diesem Sinne nutzbar: Umso häufiger die Reflexion angeregt wird, desto stärker wird der korrigierende Einfluss. Ein weiteres Beispiel dafür, wie Emotionen zugunsten von Kognitionen abgemildert werden können, entstammt den Ergebnissen der Gehirnforschung zum Thema „Mindfulness“ (vgl. Notebaert/Creutzfeldt, 2016): Aus Schulexperimenten ist bekannt, dass „sich durch die regelmäßige Praxis von „Mindfulness“ Emotionen und Handlungsimpulse zu unethischem Verhalten gegenüber den Mitmenschen stark reduzieren lassen, die andernfalls in unmittelbar negative Verhaltensweisen führen würden,

Selbstverständlich kann nun der Vorwurf vorgebracht werden: Diese lange Vorrede diene lediglich der banalen Schlussfolgerung, dass ethische Bewusstseinsbildung notwendig ist. Abgesehen davon, dass es mein Ziel war darzulegen, was darunter zu verstehen ist und wie sie zu vollziehen ist, handelt es sich bei dieser Behauptung um eine unzweifelhaft banale Schlussfolgerung. Wenn ich von Beginn an behauptet hätte, dass es so banal ist, dann hätte dies vermutlich kaum überzeugt. Deshalb sei an dieser Stelle betont: Wir können froh darüber sein, dass es so banal ist. Zur Kontrastierung werde ich jedoch auf zwei kompliziertere Ansätze im Zusammenhang mit einem „subjektivistischen“ Ethos eingehen.

Als Gegenbeispiele dienen etwa Mitgefühl und Empathie, welche für prosoziales Verhalten gerne herangezogen werden. Werden die Probleme dieser beiden Ansätze hinsichtlich der Frage der Kompatibilität mit dem Weltethos zusammengefasst – ich möchte an dieser Stelle keine ausführliche Diskussion der empirischen Forschungsergebnisse, ihrer Annahmen, Probleme und etwaiger Gegenargumente, etc. unternehmen –, so gilt: sie bleiben beschränkt auf die Wahrnehmung von konkreten Gegebenheiten (besonders im Falle des Mitgefühls, nämlich Mitgefühl gegenüber einem konkreten „Etwas“ im Hier und Jetzt) und besitzen deshalb nur eine geringe Reichweite (z.B. endet die Empathie nach sozialpsychologischen Erkenntnissen mit der Grenze der eigenen, konkreten Bezugsgruppe: In-group vs. Out-group); sie sind wegen ihres konkreten Bezugspunktes nicht zu einer langfristigen Orientierung im moralischen oder ethisch

reflektiertem Verhalten fähig – Mitgefühl und Empathie sind gegenwartsbezogen; sie sind zudem individuell hoch variabel in ihrem Auftreten und ihren Wirkungsweisen im Verhalten (geben also keine allgemein verbindlichen Richtlinien vor), sondern führen zu individuell subjektiven Verhaltensweisen ohne allgemein verbindliche Orientierung oder Richtlinie und besitzen daher keine universal gültige Grundlage im ethischen Sinne (d.h. einer ethischen Richtlinie, an der das Verhalten überprüft werden könnte. Selbst wenn sie zur ethischen Reflexion anregen sollten, so wäre diese ebenfalls stark vom Individuum abhängig und womöglich rein zufällig der Fall. Das Weltethos dagegen leitet zu einer systematischen Reflexion an. Ich werde diesen Aspekt hinsichtlich des Begriffs der Verantwortung und seiner Anwendungsebenen weiter unten konkretisieren.

Die Reduktion von Ethik, d.h. die Frage nach dem Sollen des Verhaltens, auf Empathie oder Mitgefühl zu reduzieren, käme nicht nur der Gleichsetzung von Ethik mit biologischen und/oder psychologischen (in diesem Fall emotionalen) Faktoren gleich (Biologismus und Psychologismus in ethischer Hinsicht), sondern bedeutet daher auch eine massive Begrenzung der Reichweite von Ethik überhaupt. Mit der Wahl eines solchen Ansatzes, etwa der globalen Erweckung eines Mitgefühls für jeden (sogenannte „Fernstenliebe“) wäre das Weltethos ohnehin überfordert und im Ansatz zum Scheitern verurteilt. Damit das Weltethos daher seinem potentiellen Anspruch gerecht werden kann ein Welt-Ethos zu sein, ist also nur der Ansatz über Bewusstseinsbildung wegweisend. Alle anderen Ansätze scheinen daher entweder zu komplex in der Durchführung zu sein oder zu gering in ihrer Wirkungsreichweite.

Fazit: Dass Menschen primär rational agierende Wesen sind, d.h. in ihren Handlungen, entspricht alleine schon wegen dem Faktor der sozialen Norm und der gelebten Moral in sozialen Milieus nicht der Realität. So ist bekannt, dass Verhalten, welches von einem sozialen Umfeld negativ bewertet wird (Stigmatisierungen), durch die Individuen weit seltener auftritt, als erwünschtes Verhalten („social desirability“). Daher ist es im Zusammenhang mit der Herausbildung eines Ethos zentral, diese beiden Faktoren über Bewusstseinsbildung anzusprechen: sowohl die eigenständige (!) Reflexion, aber auch die diesbezügliche Kommunikation darüber in sozialen Milieus. Damit umgeht das Weltethos auch dieses Problem der Dichotomie dieser Positionen innerhalb der Moralpsychologie: Es verweist a priori auf die Relevanz von beidem. Genauer: Es führt eine solche Unterscheidung gar nicht erst ein, weil die Ganzheitlichkeit des Menschen beides inkludiert. So werden auch besonders situative Einflussfaktoren in der Ethik und Moralpsychologie zu wenig berücksichtigt. Dies auszublenden ist vielleicht philosophisch legitim, stellt aber zugleich eine „Realitätsverweigerung“ dar, die der Begriff des Ethos umgeht: Nach diesem zählt die Kultivierung der Gesinnung, auch wenn es die situativen Umstände nicht erlauben sie vollumfänglich in tatsächliches Verhalten zu übersetzen, so wird die Gesinnung dennoch dazu führen, dass dies so weit als möglich der Fall sein wird. Das Weltethos verlangt daher eine institutionell wirksame Welt-Ethik. Auf diese Weise geschieht eine Angleichung der Moral mit Ethik. Die Idee des Weltethos besteht darin, dass von der Ebene der Institutionen aus ethische Bewusstseinsbildung forciert wird, zugleich aber auch, dass das Weltethos als Richtlinie für die Aktivitäten dieser Institutionen dient. Dies wird Thema der zweite Vertiefung werden.

## Überblick 2: Verknüpfung von MdG und MdH

Ich fasse die bisherigen Schlussfolgerungen zusammen: Es ist selbstverständlich, dass das MdG die ethische Forderung enthält, dass die Weisungen möglichst nie verletzt werden sollen. Die gelebte Moral einer Kultur kann nur dann als „gut“ bezeichnet werden, wenn die Verletzung der Weisungen sehr selten vorkommt. Dies ist deshalb von höchster Relevanz, um die Stabilität oder Verlässlichkeit der Gesellschaftsordnung zu gewährleisten. Im Grundlagentext habe ich die Bezeichnung „das Gute“ in den Begriff der Ordnung übersetzt, um darauf hinzuweisen, dass eine Gesellschaftsordnung nur dann stabil sein kann (Voraussetzung), wenn möglichst keine „latenten Ursachen“ entstehen. Ausnahmen sind selbstverständlich nicht auszuschließen, doch wesentlich ist eben, dass dies nicht aus kultureller Gewohnheit oder falscher Toleranz geschieht, was unmittelbar zu einem gehäuften Vorkommen führen würde. Ethische Verfehlungen, d.h. die Verletzung der Weisungen, führen daher in den wenigsten Fällen zu direkten negativen Konsequenzen, sondern erzeugen in Summe zunächst „latente Ursachen“. Das MdG besitzt ein regelutilitaristisches Fundament, denn dessen Ziel ist es zwar nicht den größten Nutzen oder den größten Vorteil für alle aktiv herbeizuführen, sondern garantiert das Vorhandensein der Voraussetzung dafür, indem die Stabilität der Gesellschaft gewährleistet wird. Dies folgt aus dem Umkehrschluss: Die Weisungen sind deshalb regelutilitaristischer Art, denn wir wissen aus Erfahrung, dass bei deren mehrheitlicher Verletzung sehr wahrscheinlich negative Konsequenzen entstehen, wie Küng mit dem Beispiel der Forschungsarbeiten Dunnings untermauert (vgl. Küng, 2010: 89 f.): So ist Korruption eine Verletzung der Weisung „Handle gerecht und fair“ und geht mit einer schlechten wirtschaftlichen Performanz auf staatlicher Ebene einher. Die Verletzung erzeugt also Anfälligkeiten bzw. gefährdet die Stabilität der wirtschaftlichen Leistung. Erst die durch moralische Verbindlichkeiten erzeugte Stabilität einer Gesellschaft, liefert die Voraussetzung der Möglichkeit des größtmöglichen Nutzens, Glücks oder Vorteils. Sie führt aber nicht dazu. Vorhin wurde argumentiert: Nur wenn die Bedingungen entsprechend gestaltet sind, kann die inhaltliche Forderung des MdH auch realisiert werden, d.h. die umfassendst mögliche Verfolgung der Grundbestrebungen jedes Einzelnen. Doch dafür ist eine notwendige Vorleistung relevant: Ob die Bedingungen überhaupt hergestellt werden können, ist eine Frage der Kultur. Nur eine Kultur, die dem MdG vollumfänglich entspricht, wird dazu führen, dass überhaupt die Möglichkeit der größtmöglichen Lebensqualität (hier als Substitut verstanden für größtmögliches Glück) realisiert werden kann. Oder: Das MdG ist zwar notwendig, aber nicht hinreichend. Auch dies bringt das Weltethos in seiner Tiefgründigkeit zum Ausdruck. Um die Verknüpfung zwischen MdG und MdH zu verdeutlichen:

- Kompetenzerfaltung ist nur möglich, wenn eine Kultur der Wahrhaftigkeit verpflichtet ist. Denn mit Falschinformationen lassen sich keine Kompetenzen entwickeln.
- Anerkennung untereinander liegt nur dann vor, wenn es eine gerechte Gesellschaftsordnung gibt. Denn in einer ungerechten Gesellschaftsordnung müssen sich die Privilegierteren vor den Unterprivilegierten abgrenzen oder gar schützen, und die Unterprivilegierten werden voraussichtlich gegen die Privilegierteren intrigieren.
- Selbstbestimmung der Gesellschaftsmitglieder kann es nur geben, wenn die Möglichkeiten dafür bereitgestellt werden. Dies steht im Zusammenhang mit der Weisung „Achtung vor

dem Leben“ gemäß der Definition von Nachhaltiger Entwicklung und nachfolgend thematisiert.

- Das Gegenteil von „Achtet einander“ ist Unterdrückung. In diesem Fall bedeutet Unterdrückung entweder das Fehlen von Selbstbestimmung, die Verunmöglichung von Kompetenzentfaltung oder der Entzug von Anerkennung. Sklaverei verletzt deshalb nach allen Grundbestrebungen diese Weisung.

Diese Aufzählung und das vorherige Extrembeispiel zeigen: Den größtmöglichen Nutzen ziehen Gesellschaftsmitglieder daher aus einer gut funktionierenden Gesellschaftsordnung. Nur wenn eine kulturelle Moral so reproduziert wird, dass die Weisungen mehrheitlich eingehalten werden, kann die Stabilität einer Gesellschaftsordnung gewährleistet werden. Im Regelfall sind daher die Weisungen einzuhalten, außer es gibt einen wichtigeren Grund diese nicht einzuhalten, sodass auch das bedingungslose (deontologische) Einhalten der Weisungen verantwortungslos sein kann. Deshalb ist das Weltethos auch als „Checkliste“ zu verstehen. Wie an dieser Aufzählung zu erkennen ist, wäre ein Moralprinzip der Gerechtigkeit zu gering. Gerechtigkeit besitzt in ihrer Tragweite eben nicht den Umfang, den das MdG besitzt. Gerechtigkeit ist daher ein Aspekt des MdG, aber eben nicht der einzige.

Ein weitaus wichtigeren Aspekt hat m. E. das Weltethos zutage gefördert: Achtung. Obwohl erst nach der Umbenennung der „Ehrfurcht vor dem Leben“ der Begriff in doppelter Weise im Weltethos aufscheint, besitzt er doch einen besonderen Stellenwert. Ich ziehe zuerst die Weisung „Liebet und achtet einander“ heran. Während das „Liebet einander“ (in gegenseitiger Verbundenheit) im Allgemeinen auf die Partnerschaft bezogen ist – im Speziellen auch in spiritueller Form auftreten kann, namentlich der christlichen Nächstenliebe – so ist das „Achtet einander“ generalisierbar: Die ethische Forderung seine Mitmenschen generell zu achten, ist nur angebracht und sollte nur in Spezialfällen nicht der Fall sein. D.h.: Es gilt generell jeder Person Achtung entgegenzubringen, außer es liegen konkrete Gründe vor, dies nicht zu tun. In diesem Fall wäre es durchaus menschlich keine Achtung entgegenzubringen. Wichtig ist jedoch die Generalisierung. Nicht: Jemand muss sich erst Achtung verdienen, etwa weil er eine herausragende Leistung vollbracht hat. Sondern: Jeder verdient per se als Mensch Achtung, außer dieser jemand muss sich dieser erst wieder als würdig erweisen. Der Wiener Professor Georg Stenger unterscheidet in abgestufter Reihenfolge vier Begriffe voneinander. Die beiden ersten davon kontrastierte bereits Goethe wie folgt: „Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen.“ Dieser Abstufung nachfolgende kann festgehalten werden:

Toleranz heiße das Tolerieren von Uneinigkeiten und Unterschieden, auch wenn man sich damit nicht einverstanden erklären kann;

Anerkennung sei das Zugeständnis, dass jemand oder etwas seine Berechtigung besitzt;

Achtung bedeute die positive Bejahung von jemandem oder etwas;

und Wertschätzung gelte als die Steigerungsform von Achtung, die mit dem Charakter eines Lobes vergleichbar ist.

Während Toleranz die ethische Mindestforderung darstellt, sollte dies jedoch nicht der normative Normalzustand sein. Der normative Normalzustand sollte zumindest die gegenseitige

Anerkennung darstellen, jedoch im Idealfall den Bereich der Achtung erreichen. Da das Mensch-Sein auf Basis der Grundbestrebungen definiert werden kann, ist es naheliegend das „Achtet einander“ auch in dieser Weise zu verstehen. Die Gesinnung dieser Achtung besteht nun darin, sich davor in Acht zu nehmen (zu hüten) das Mensch-Sein einer anderen Person zu verletzen.

## **Vertiefung 2: „Achtung vor dem Leben“ und Ökosystemare Dienstleistungen**

### **Ethische Implikationen: Das Verhältnis Anthropozentrismus und Ökozentrismus**

Was bedeutet nun Achtung vor dem Leben? Für das Mensch-Sein ist ein Perspektivenwechsel möglich und gemäß GR auch gefordert. Da Menschen aber nur Rückschlüsse für Menschen tätigen können, d.h. nur diese Rückschlüsse zulässig sind, so gilt dies für andere Lebensformen nicht. Selbst wenn mit anderen Lebewesen mitgeföhlt wird, ist ein Perspektivenwechsel in dieser Weise nicht anzunehmen. „Achtung“ kann also auf diesem Weg nicht praktiziert werden. Auch der empirische Weg der Untersuchung lässt keine allgemein gültigen Rückschlüsse zu: Aus theoretischen Annahmen oder empirischen Erkenntnissen lässt sich nicht universal gültig ableiten, wie anderen Lebewesen Achtung entgegen gebracht wird. Dies gilt auch den Umweg über die Metaphysik oder Naturphilosophie. Wegen des noch höheren Grades an Spekulation können keine zweifelsfreien Ergebnisse geliefert werden. Wir können maximal eines der empirischen Merkmale als ethisches Kriterium heranziehen (z.B. die Leidensfähigkeit von Lebewesen) und begründen, wieso gerade dieses Kriterium das Maßgebliche für ethische Urteile sein soll. Doch auch in diesem Fall verstrickt sich die Argumentation in einen Mix aus empirischen, theoretischen, metaphysischen und spekulativen Elementen. Und sie erklärt noch immer nicht, worin „Achtung“ besteht – ohne besteht praktizierte Achtung darin anderen Lebewesen kein Leid zuzufügen? Selbstverständlich könnte aus diesen Gründen die Weisung selbst zurückgewiesen werden: Sie gelte nur für menschliches Leben. Dies erweist sich aber gemäß einer tiefgründigeren Betrachtung als Trugschluss.

Analog zur phänomenologischen Methode ist zunächst zu fragen, wovon wir apodiktisch, d.h. mit absoluter Gewissheit, ausgehen können. Dies ist wie folgt zu gewinnen: „Achtet einander“ besteht darin das Mensch-Sein jedes Menschen zu achten, unabhängig vom konkreten So-Sein des Menschen. Dies kann offenkundig nicht auf Tiere und andere Lebewesen übertragen werden, denn wir können nicht voraussetzen, dass Tierisches-Sein dem Mensch-Sein ähnlich ist. Nach den Grundbestrebungen darf dies auch nicht angenommen werden. Die Achtung lässt sich daher apodiktisch nur auf eine Weise auf andere Lebewesen übertragen, nämlich in Analogie zum Mensch-Sein. Wenn Achtung bedeutet, dass ein Mensch dem anderen sein im vollen Sinne Mensch-Sein zugesteht (d.h. die Verfolgung aller Grundbestrebungen), so bedeutet dies auch, dass er es bejaht, dass die Bedingungen dafür hergestellt und aufrecht erhalten werden, damit dieser Mensch auch dazu in der Lage ist. Dies lässt sich nun auch auf das Leben an sich übertragen. Im Falle des Tieres ist dies empirisch eindeutig zu bestimmen: Einem Tier wird dann Achtung entgegen gebracht, wenn es ein artgerechtes Leben führen kann oder in entsprechender Weise vom Menschen behandelt wird, d.h. entsprechend seinem Wesen. Dies gilt nun auch auf

höherer allgemeinerer Ebene. Genauso wie der Mensch Bedingungen seiner Existenz benötigt, damit er sein Mensch-Sein ausdrücken kann, und genauso wie das Tier, dass unter entsprechenden Bedingungen existieren muss, um ein artgerechtes Leben zu genießen, genauso kann nun für alle Lebewesen verallgemeinert werden, dass jedes Lebewesen nur sein Wesen ausdrücken kann, wenn die Bedingungen dafür entsprechend sind. Abstrakter formuliert: Wenn ein Lebewesen in jenen Zusammenhängen existiert, die es ihm erlauben, das Lebewesen zu sein (zum Ausdruck zu bringen), welches es ist. Dies wurde auf vortreffliche Weise in dem dritten ökologischen Imperativ von Wilhelm Schmid (2008: 63) zusammengefasst. Wird dieser Imperativ nun leicht durch die Hinzufügung „des Lebens“ abgeändert, so drückt er die Forderung der „Achtung vor dem Leben“ aus:

„Handle so, dass du die vorgefundenen Zusammenhänge [des Lebens] nie nur als Mittel für eigene Zwecke, sondern immer auch als Selbstzweck betrachtest.“

Die ursprüngliche Formulierung in der EzW übernahm noch die Formel Albert Schweitzers der „Ehrfurcht vor dem Leben“. Es ist daher eine glückliche Fügung, dass der Begriff der Achtung gewählt wurde, weil er nicht nur der Sache besser entspricht, wie ich noch zeigen werde, sondern auch das m. E. zentrale Problem der Ethik Schweitzers umgeht. Schweitzers Ethik vertritt im Rahmen der Umweltethik eine biozentrische Position, d.h. sie rückt das Leben an sich oder insgesamt ins Zentrum des ethischen Fokus. Damit stellen sich aber theoretisch und praktisch unüberwindbare Probleme. Bekanntlich brachte Schweitzer seine Ethik in der Erkenntnis auf den Punkt: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ Diese Formel ist nicht zwingend falsch, und wer ihr zustimmt, wird auch erkennen, dass sie in dem Imperativ nach Schmid enthalten ist. Das theoretische Problem stellt sich aber durch die Zuschreibung des Willens, d.h., dass jedes Lebewesen einen Willen zum Leben habe. Es ist zwar empirisch nachzuvollziehen, dass jedes Lebewesen sich so verhält, da es offenbar danach trachtet seine Existenz zu erhalten, aber daraus ist nicht zu folgern, dass es auch einen solchen Willen besitzt. Dabei handelt es sich um eine unzulässige Übertragung der Eigenschaften von Menschen auf Lebewesen, wie ich vorhin erklärt habe, und das theoretische Problem bestünde darin, zunächst zu definieren, worin dieser Wille besteht, der allen Lebewesen gemeinsam sein soll. Denn offenbar ist der Wille des Menschen zu leben in Art und Inhalt ein anderer.

Das praktische Problem ist gravierender. Die biozentrische Ethik Schweitzers lässt sich nicht realisieren. Schweitzer selbst war Arzt. Nach seiner biozentrischen Ethik, im Rahmen welcher jedem Lebewesen die gleiche ethische Wertigkeit zukommt, dürfte er als Arzt nicht tätig sein, denn mit welchem ethischem Recht darf ein Arzt seinem Patienten Antibiotika verabreichen? Dies ist eine unentscheidbare Situation. Aus dieser Pattsituation erwächst aber eine zentrale Erkenntnis: Gerade um Schweitzers Zugang dennoch so weitgehend wie möglich gerecht zu werden, muss er schädliche Lebewesen beseitigen, damit alle anderen Lebewesen leben können. Sein Ideal kann er also nur dann einhalten, wenn er es pragmatisch verletzt. Deshalb folgt daraus auch die Idee der Erhaltung der natürlichen Ordnung, wie sie auch in den Religionen selbst angelegt ist. Im Grundlagentext habe ich dafür argumentiert, dass der Begriff des Guten im MdG in jenen der Ordnung übertragbar ist, da das Ungute Partikularinteressen zum Schaden des Ganzen verfolgt. Wohlmerkt: Partikularinteressen zu verfolgen ist selbstverständlich legitim, sie dürfen nur nicht

darauf angelegt sein dem Ganzen, innerhalb dessen diese Interessen verfolgt werden, zu schaden. Das Ganze besteht schließlich nur aufgrund einer internen Reproduktion eines Ordnungszustandes (nicht nur biologisch, sondern auch physikalisch im Sinne der Negentropie, sowie ökonomisch und rechtlich, etc.). Dies zu realisieren bedeutet die eigene Verantwortung zu realisieren: Jeder Einzelne hat eine Verantwortung gegenüber der Ordnung des Ganzen, weil er auch von dieser Ordnung abhängig ist. Doch bevor das MdV noch näher betrachtet wird zurück zur „Achtung vor dem Leben“, die dafür ein konkretes Beispiel ist.

Ein weiteres Beispiels eines Imperativs ist Heinz von Foersters „ethischer Imperativ“, welcher zwar nicht im engeren Sinne der Umweltethik zugeordnet werden kann, aber durchaus im Zusammenhang mit Nachhaltiger Entwicklung herangezogen wird – vermutlich, da er eine gewisse Gemeinsamkeit mit der Brundtland-Definition aufweist. Er lautet: „Handle stets so, dass die Anzahl der Wahlmöglichkeiten größer wird!“

Zunächst ist auf theoretischer Ebene die Frage berechtigt, wieso jemand so handeln sollte. Das ist in keiner Weise intuitiv einleuchtend. Bisher hat wohl auch niemand jemals so gehandelt, weil niemand jemals so handeln kann. Und selbst wenn es jemand könnte, so wäre er nicht glücklich damit, denn ich habe eingangs erwähnt, dass die grundlegendste Fähigkeit des Menschen jene der Intentionalität ist. Der Mensch möchte also seinen Fokus aktiv und gezielt einsetzen, etwa ins wissenschaftliche oder ethische Detail eintauchen – wie gerade eben –, nicht in einer unüberschaubaren Fülle an Möglichkeiten untergehen. Ohne Festlegungen agiert der Mensch aber auch ziellos. Dies widerspricht zudem der Aufgabe der Ethik und der „ethische Imperativ“ ist ein Oxymoron. Oder: Er müsste zumindest eine Orientierung dafür bieten, welche Möglichkeiten zu erhöhen sind – oder soll ich mir auch die Möglichkeit offen halten den Busfahrer um sein Geld zu betrügen, indem ich ihm zuerst erkläre, dass ich es zu Hause vergessen habe, und wenn er mich dann nicht mitnehmen möchte, ich dann glaube, dass ich vielleicht in meinem Rucksack doch ein paar Münzen vorfinden könnte. Ethik dient also auch dazu bei der Zielfokussierung behilflich zu sein. Empirisch bedeutet die Erhöhung der Anzahl der Möglichkeiten auch Strukturlosigkeit, nämlich das Ausbrechen aus begrenzenden Strukturen. Im Grundlagentext habe ich darauf hingewiesen, dass dies ein fundamentales psychologisches Problem für den Menschen darstellt, wenn er unter fehlender Stuktursicherheit agieren muss, da er gewisse Sicherheiten für sein Agieren benötigt, eben um Orientierungspunkte zu kennen – auch wenn Ausnahmen denkbar sind. Diese Feststellung führt zur Frage der Praxisrelevanz: Die Wahlmöglichkeiten stets zu erhöhen wäre eine Herkules-Aufgabe, die niemand bewältigen kann. Der Imperativ ist also nicht nur inhaltlich sinnlos, sondern real auch bedeutungslos. Er verfehlt das Ziel von Ethik auf jeder Ebene, denn er kann seine Forderung real gar nicht erfüllen. Das zentrale Problem bei diesem Imperativ ist, dass er die Herausbildung von Pfadabhängigkeiten nicht berücksichtigt. Solche können aber nicht umgangen werden. In meiner großangelegten Studie zum Vorsorge-Prinzip gehe ich darauf im Detail ein. An dieser Stelle sei nur so viel erwähnt: Pfadabhängigkeiten sind kein Problem, solange die Möglichkeit der Vorsorge bestehen bleibt. Und Pfadabhängigkeiten sind auch kein Problem im Sinne der hier präsentierten Interpretation des Weltethos, solange die Bedingungen des MdH erfüllbar sind.

In dieser exemplarischen Aufzählung darf selbstverständlich Hans Jonas Verantwortungsethik nicht fehlen. Der allgemein bekannte verantwortungsethische Imperativ lautet: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“

Angenommen Sie seien ein politischer Verantwortungsträger und stimmen diesem Imperativ – ohne philosophische Untersuchungen vorgenommen zu haben – zu, da er in seiner Allgemeinheit schwer abzuweisen ist. Obwohl Sie ihm zustimmen können – so nehmen wir an –, können Sie daraus dennoch keine einzelne Maßnahme ableiten oder bewerten bzw. herausfinden, ob eine Handlung demnach ethisch legitim ist. Nur bei besonders offenkundigen Extremfällen stünde dies außer Zweifel. Sie wissen damit also faktisch nichts hinsichtlich der Frage wie gehandelt werden soll. Das praktische Problem besteht im Kern darin, dass der Imperativ nicht das Rezept liefert, welches nötig wäre, um ihn zu erfüllen. Bei aller Kritik an Kants kategorischem Imperativ, die Jonas hinsichtlich des zu starken Gegenwartsbezugs vornimmt (vgl. Jonas, 2004: 108 f.), liefert der kategorische Imperativ dennoch das Programm zur geforderten Zielerreichung. Die Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden ist zudem zu reduktionistisch gedacht, da diese Forderung nur auf das menschliche Leben fokussiert, selbst wenn diese Forderung keine zeitliche Eingrenzung auf die Gegenwart impliziert – sie ist aber nicht anthropozentrisch wenn, konform mit Jonas' naturphilosophischer Grundlage, vorausgesetzt wird, dass echtes menschliches Leben von natürlichen Prozessen abhängig ist. Jonas nahm aber in einer weiteren Variante seines Imperativs eine zusätzliche Explikation vor: „Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden.“ (Jonas, 2004: 109)

Doch selbst mit diesem Eingeständnis, dass das menschliche Leben von natürlichen Prozessen abhängig ist, ist der Imperativ dennoch nicht in der Lage, ethische Empfehlungen dafür zu geben, wie das Verhältnis zwischen Menschen und nicht-menschlichen natürlichen Prozessen beschaffen sein muss, damit der Imperativ seine Forderung überhaupt erfüllen kann. Oder: Es fehlt die Aufforderung zur Achtung vor dem Leben, wenn er mit dem Weltethos kontrastiert wird. Aus den zahlreichen Kritikpunkten, die Jan C. Schmidt (...) zusammenfasst, geht hervor: „Schließlich erhebt der Praxis- und Problemlösungs-Einwand einen Folgenlosigkeits- und Irrelevanz-Vorwurf. So sei der Anspruch von Jonas, welcher sich in einer Praxisrelevanzthese artikuliere, im Rahmen seines Konzepts uneinlösbar: zu pauschal und allgemein, zu negativ und restriktiv, zu abwehrend und zu wenig gestaltungsoffen.“ (Schmidt, 2007: 547).

Es kann aber der Verteidigung Schmidts zugestimmt werden: Jonas' Ethik geht es um grundlegende Fragen und ist von grundlegendem Wert, mit tatsächlichem Einfluss auf zahlreiche Bereiche. Aber sie liefert eben keine Antworten auf spezielle Fragen, wenn Entwicklungen bereits zu weit fortgeschritten sind. Doch auch hier offenbart sich das Praxisdilemma: Am Anfang einer Entwicklung ist ja oft gar nicht bekannt, welche Richtung sie nehmen wird oder welches Potenzial sie beinhaltet. Deshalb ist auch die frühere Anwendung kein guter Ratgeber. Zudem sollte ein Imperativ von sich aus verständlich sein und praktisch anwendbar. Er nützt wenig, wenn er zahlreicher Zusatzerklärungen oder einer Gebrauchsanweisung bedarf. Dieser Hinweis scheint mir wesentlich, weil er erneut den Vorteil des Weltethos verdeutlicht.

Schließlich zum theoretischen Defizit. Jonas' Imperativ besitzt ein entscheidendes inhaltliches Problem: die erwähnte Permanenz gibt keinerlei Auskunft über ihren Inhalt; sie sagt nichts über die Bedingungen, unter welchen Menschen ethisch vertretbar leben sollen, aus. Ist es nicht auch die Aufgabe der Ethik zu definieren welche Umständen für eine echte menschliche Existenz nötig sind, um „menschlich“ zu existieren? Also nicht bloß zu existieren oder die Existenz ertragen zu können?

Achtung vor dem Leben inkludiert seinem Begriff nach die Achtung vor den Zusammenhängen, in die das jeweilige Leben eingebettet ist. Das bedeutet konkret: die Achtung vor ökosystemaren Prozessen um des Lebens im Allgemeinen willen, seiner auch zukünftigen Möglichkeit einschließlich der Permanenz echten menschlichen Lebens. Trotz des Vorrangs des Menschen wird daher die Einbettung des Menschen impliziert. Es handelt sich also um einen Anthropozentrismus im tatsächlichen Sinne, d.h. der Mensch steht tatsächlich im Zentrum, aber eingebettet in gewachsene Zusammenhänge des Lebens. Gerade deswegen unterscheidet er sich vom eigentlichen Anthropozentrismus, wie er aus der Umweltethik bekannt ist, welcher den Menschen nicht ins Zentrum rückt, sondern isoliert betrachtet oder herausgreift. Der Mensch ist aber, um es deutlich zu formulieren, nicht ohne ökologische Vorleistungen möglich. Immerhin wurde er auch zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner Existenz geboren. Um aber nicht vom „Menschen“ aus religiösen Gründen zu sprechen, werde ich im Folgenden auf „menschliche Gemeinwesen“ Bezug nehmen. Auch Menschen in menschlichen Gemeinwesen sind in Zusammenhänge des Lebens eingebettet. Dies gilt auch für animalische Lebewesen, wird vom konkreten Tier abstrahiert. Tierökologisch wird ein Lebewesen in seinen ökologischen Zusammenhängen betrachtet, also seiner Wechselwirkung mit biotischen und abiotischen Faktoren. Ökologisch wird werden die Zusammenhänge untersucht, die aus Wechselwirkungen Muster und Prozess erzeugen, in die Lebewesen eingebettet sind.

Dabei wird selbstverständlich Ethik nicht auf Ökologie reduziert, sondern es sollen die theoretischen Implikationen hinsichtlich der Weisung aufgezeigt werden. Diese umweltethische Position entspricht dem Ökozentrismus. In klassischer Lesart bedeutet dieser, dass alle Organismen einschließlich der Ökosysteme, einen moralischen Status besitzen, weil sie ein ganzheitliches Netz an Beziehungen darstellen, wo jedes seinen berechtigten Platz besitzt. Der metaphysische Zugang ist daher relational und nicht substanziell. Ein Pathozentrismus, welcher allen leidensfähigen Organismen einen moralischen Status zuspricht, wäre daher nach der Weisung der „Achtung vor dem Leben“ zu eingeschränkt. Er verfehlt auch aus diesem Grund das praktische Ziel der Sicherung der ökologischen Lebensgrundlagen des Menschen.

Für einen Biozentrismus (alle Lebewesen besitzen einen moralischen Status, weil sie einen intrinsischen Wert besitzen) gilt exakt dasselbe Problem. Der Ökozentrismus bezeichnet die gewachsenen Zusammenhänge des Lebens und inkludiert damit biotische und abiotische Faktoren, von denen das jeweilige konkrete Leben abhängig ist. Auch der Biozentrismus ist daher isolatorisch und muss, wie ihn Schweitzer vertritt, sein Ziel ebenfalls verfehlen, wenn er diese Zusammenhänge nicht beachtet.

Der Ökozentrismus umgeht daher zudem das naturphilosophische Problem der intrinsischen Werte und damit das Demarkations-Problem: Wenn nur Lebewesen mit einem intrinsischen Wert ein moralischer Status zukommt, so stellt sich zunächst die Frage, welchen Lebewesen ein solcher zukommt. Ein tatsächlicher intrinsischer Wert (einen Wert in sich selbst zu besitzen) würde zwar einen moralischen Status verleihen, d.h. die Interessen desjenigen, der diesen Wert besitzt, sind ethisch zu respektieren. Doch ist der Nachweis tatsächlicher intrinsischer Werte naturphilosophisch schwierig, empirisch sogar unmöglich, weil es sich um eine Frage nach Werten handelt. Intrinsische Werte sind also genau genommen „hypothetisch“. Die Relevanz von Ethik auf hypothetischen Grundlagen aufzubauen ist daher m. E. eine Infragestellung der Ethik selbst. Sie sollte zudem auch nicht in naturphilosophische Spekulationen verstrickt werden (d.h. ihre Relevanz davon abhängig gemacht werden, ob naturphilosophische Fragen geklärt werden können). Zudem

stellt sich die Frage wie mit Lebewesen zu verfahren ist, die nach theoretischen Gesichtspunkten keinen intrinsischen Wert besitzen, aber für das Überleben des Menschen notwendig sind (etwa Cyanobakterien)? Wird keine ökozentrische Perspektive bezogen, so wird die Welt eingeteilt in Lebewesen mit intrinsischem Wert, die es um ihrer selbst willen zu schützen gilt, und solchen, die instrumentellen Wert besitzen, sowie solchen, die keines davon aufweisen. Somit wäre es nötig auch jene, mit für den Menschen instrumentellen Wert herauszufinden, was eine unnötige theoretische Aufgabenstellung darstellt, die noch dazu das Problem des Irrtums aufwirft: Was wäre, wenn wir annehmen, dass gewisse Lebewesen keinen instrumentellen Wert besitzen – etwa gewisse Insekten oder Algen –, diese Art ausstirbt und deshalb plötzlich erkannt wird, dass wir uns in den theoretischen Fragen geirrt haben? Auch aus dieser Warte ist der Ökozentrismus die einzig rationale Wahl. Für einen Ökozentrismus stellt sich die Frage intrinsischer Werte nicht, d.h. sie ist ohne jegliche Relevanz. Deshalb wurde der Ökozentrismus auch als „Shallow Ecology“ (oberflächliche Ökologie) im Vergleich zur Tiefenökologie bezeichnet, denn er benötigt keine tiefere Untersuchung des metaphysischen Status der Lebewesen. Er postuliert die Achtung gegenüber allem Leben, indem er auf die Zusammenhänge des Lebens fokussiert. Er ist daher insofern „oberflächlich“, als er keinen ethischen Unterschied zwischen den Lebewesen einführt. Der Ökozentrismus ist somit und für sich genommen eine Position zwischen Tiefenökologie, die intrinsische Werte postuliert, und einem Anthropozentrismus, der dies nicht tut oder sie sogar leugnet. Die Mittelposition des Ökozentrismus ist daher in dieser Hinsicht agnostisch: Das Sein oder Nicht-Sein von intrinsischen Werten ist weder für ethische noch praktische Belange von Interesse. Darauf werde ich noch zurück kommen.

Der Ökozentrismus besitzt eine andere, empirische Grundlage, wie dies vorhin für die Psychologie behauptet wurde, nämlich Ökosysteme: „The term ecosystem is used here in the sense of Tirri et al. (1998) as “a functional entity or unit formed locally by all the organisms and their physical (abiotic) environment interacting with each other”. (Wallace, 2007: 237). Allerdings ist der Begriff des Ökosystems durchaus ein abstrakter, sowie seine Definition nicht unproblematisch. Dabei handelt es sich jedoch um empirische Fragen, die den Ökozentrismus nicht berühren. Dieser fordert die Achtung vor den gewachsenen Zusammenhängen in allen Ökosystemen. Er impliziert damit unweigerlich eine globale Perspektive. Der Ökozentrismus betrachtet daher keine konkreten Ökosystemen, wie es die Ökologie unternimmt, sondern die Frage, welche ethischen Verpflichtungen aus der Achtung vor den gewachsenen Zusammenhängen des Lebens dem Menschen erwachsen. Die Stärke des Ökozentrismus ist deshalb auch zugleich seine Schwäche, denn er kann keine Fokussierungen oder Hierarchisierungen vornehmen – etwa welche Ökosysteme wertvoller sind als andere. Mit anderen Worten: Er gebietet, dass allem Leben ohne Unterschied dieselbe Achtung entgegen zu bringen ist, indem die gewachsenen Zusammenhänge, in die es eingebettet ist, nie nur als Mittel verwendet werden. Dies wird aber in praktischen Fragen durchaus ein ethisches Problem. Es sind also noch zahlreiche spezielle Fragen zu klären. Und es sei auch ausdrücklich erwähnt, dass die Achtung vor dem Leben sich nicht auf einen Ökozentrismus beschränken muss. Wählt eine Person aus freien Stücken Achtung vor ihrem Haustier zu haben, steht ihr dies selbstverständlich frei. Doch diese Achtung ist eine gemäß Selbstbestimmung frei gewählte und keine universal gültige. Und diese Achtung wäre auch eine resultierend aus einer emotionalen Beziehungen, weniger aus dem Grund, dass dem Tier ein zugeschriebener intrinsischer Werte nachgewiesen wurde.

### **Praxisbezüge: „Achtung vor dem Leben“ in der Praxis oder die Ethik der Ökosystemaren Dienstleistungen**

Um die Weisung der „Achtung vor dem Leben“ praktisch zu konkretisieren, dient als Ausgangspunkt das Konzept der „Ökosystemaren Dienstleistungen“ (EcoSys). Der entscheidende Grund dafür lautet, dass dieses Konzept die Forderung des dritten ökologischen Imperativs nach Wilhelm Schmid erfüllt, wonach die gewachsenen Zusammenhänge nicht nur Mittel verwendet, sondern auch Selbstzweck bewahrt werden sollen. Umgekehrt stellt dieses Konzept selbst ethische Ansprüche und provoziert ethische Fragestellungen (vgl. Jax et al., 2013), die im Rahmen dieser Interpretation einbezogen werden können. Mir geht es hierbei also nicht um die inhaltlichen Kontroversen im Detail, sondern seine Stellung im Rahmen des Weltethos. Ist der Ökozentrismus die passende umweltethische Position der entsprechenden Weisung, so ist das Konzept der EcoSys die praktische Umsetzung. Dabei beziehe ich mich primär auf die schon etwas ältere Darstellung von Wallace (2007), welcher nach eigenen Angaben explizit an der Schnittstelle zwischen Theorie und Praxis operiert, d.h. die entscheidenden theoretischen Einsichten zur Klärung der Frage der sinnvollen Anwendbarkeit des Konzepts aus der praktischen Anwendung ableitet. Der Autor folgt der grundlegenden Definition des von den UN durchgeführten Millennium Ecosystem Assessment (MEA) von 2005: EcoSys seien ‘the benefits people obtain from ecosystems.’ Diese Definition ist selbstverständlich zu vage. Sie verlangt nach einer Präzisierung. Dies erfolgt auf herkömmlichem Weg nach den Vorgaben der MEA in einer Aufzählung von vier Bereichen der EcoSys:

- Supporting services (z.B. Bodenbildungsprozesse, Stoffkreisläufe, Nettoprimärproduktion)
- Regulating services (z.B. Wasser- und Luftqualität, Klima)
- Provisioning services (z.B. Nahrung, Wasser)
- Cultural services (z.B. Erholung/Tourismus/Gesundheit z.B. „Waldbaden“, Medizin aus Korallen oder dem Regenwald, Ästhetik, Spiritualität, Bildung)

Diese vier Bereiche können an verschiedenen Beispielen (z.B. Wald, Boden, Korallenriffe, etc.) konkretisiert werden. Hier ist aber nicht die Aufzählung von ökologischen Details relevant – diese finden sich in zahlreichen Publikationen –, sondern das Konzept selbst, d.h. sein Nutzen für ethische Fragen und sein Mehrwert für die Realisierung ethischer Forderungen in der Praxis. Der Hintergrund des Konzepts ist die grundlegende ethische Einsicht, dass Menschen nicht nur überleben wollen, sondern mit Lebensqualität leben wollen: „That is, humans do not make decisions concerning their lives merely to obtain the bare minimum to survive and reproduce, but to do this with a reasonable quality of life.“ (Wallace, 2007: 240)

Ökologische Vorleistungen sind für die Gewährleistung von Lebensqualität in menschlichen Gesellschaften nötig. Der Aspekt der Lebensqualität tritt aber in der Aufzählung nach dem MEA nicht eindeutig hervor. Wallace (2007) konkretisiert EcoSys auf explizit ethischer Ebene: Es handle sich nach diesem dann um EcoSys, wenn sie zur Befriedigung einer der folgenden universalen menschlichen Bedürfnissen beitragen oder nötig sind – Wallace setzt die folgenden „human values“ mit „needs“ gleich:

- Adequate resources

- Protection from predators/disease/parasites
- Benign physical and chemical environment
- Socio-cultural fulfilment

Bei dieser Aufzählung fällt auf, dass der Grad der Variabilität in verschiedenen Kulturen enorm sein kann. Beispielsweise hängt die Anfälligkeit gegenüber Erkrankungen ja erheblich von der Anpasstheit des menschlichen Organismus an die je konkreten Umstände ab. Auch was „adäquate Ressourcen“ auszeichnet, ist kulturell verschieden. Dagegen ist eine zuträgliche Umwelt in der Vagheit dieser Definition ein eindeutiges universales menschliches Bedürfnis. Sie ist entweder für das Überleben überhaupt notwendig, oder besonders wesentlich hinsichtlich dem körperlichen Wohlbefinden (siehe hierzu umweltpsychologische Studien). Während hinsichtlich des Wohlbefindens noch physiologische und psychologische Gemeinsamkeiten kulturübergreifend festgestellt werden können, so ist die Frage der soziokulturellen Erfüllung weitaus schwieriger zu beantworten. Eine Parallele dazu findet sich bei Jax et al. (2013) mit dem Begriff der „eudaimonistischen Werte“: „beings holding eudaimonistic values are valuable in themselves and are not prima facie reducible to the benefits and services that they deliver as means; thus the old oak tree in my garden is not an instrument to produce wood or sequester carbon – even if it can be used for that goal – instead it bears a deeper meaning for my life and cannot be simply replaced by something else.“ (Jax et al., 2013: 262)

Damit wird behauptet, dass ökologische Naturgegebenheiten für Menschen eudaimonistische Werte besitzen können. Die menschliche Lebensqualität hängt deshalb maßgeblich von der Integrität dieser ökologischen Umstände, denen Menschen einen emotionalen Wert beimessen, ab. Es sind also nicht nur ökologische Vorleistungen, die zur Lebensqualität des Menschen beitragen. Für soziokulturelle Erfüllung sind Naturgegebenheiten ebenfalls maßgeblich. Das Konzept „moral ecology“ verdeutlichen, dass es sich dabei um ein kulturübergreifendes Phänomen handelt. Es besteht aus drei Elementen, von denen eines als „moral terrain“ bezeichnet wird: „There are two salient aspects of moral terrains. First, moral terrains are composed of >the web of value layered over places through discourses that establish normative practices and socio-environmental belonging< (Figueroa and Waitt 2008, 328). Discursively formed, a moral terrain is composed of values, normative practices, and states of belonging that are socially, historically, and environmentally informed. Second, >moral terrains are inscribed onto bodies through affective responses< (Figueroa and Waitt 2008, 328). Bodies enact and perform moral terrains through affective responses. These affective responses should be understood as >living, performative emotions that enable people to come to know and build or negate relationships with other human body-selves as well as non-human entities<.“<sup>6</sup> (Dotson/Whyte, 2013: 62)

Die Feststellung der Existenz von „moral terrains“ geht weit über bloß ästhetische Fragen hinaus. Eine schöne Landschaft zu bewahren ist etwas anderes, als sie zu bewahren, weil Personen zu dieser eine emotionale Verbindung herstellen können. Gemessen an dem Beispiel mit Kurt Jax' Baum im Garten ist unschwer zu erkennen, dass die Weisung der „Achtung vor dem Leben“ dadurch einen konkreten Bezugspunkt erhält. Daran ist zu erkennen, dass Menschen nicht nur fähig zu emotionalen Verbindungen mit Naturgegebenheiten sind, sondern dies auch natürlicher

<sup>6</sup> Figueroa, R. M., Gordon W. (2008): “Cracks in the Mirror: (Un)Covering the Moral Terrains of Environmental Justice at Uluru-Kata Tjuta National Park.”, *Ethics, Place and Environment* 11: 327–49.

Weise tun, als Wesen, die in gewachsene Zusammenhänge eingebettet sind. Somit offenbart sich auch in dieser Hinsicht der Ökozentrismus als besserer Anthropozentrismus: „The concept of moral terrain is underwritten by the assumption that ethics is located in our environments and among our relations. Figueroa, Waitt, and McGee claim that >ethical contexts emerge from the substratum of moral relatedness and co-contractedness of place<.“ (Dotson/Whyte, 2013: 63)

Die daraus zu ziehende Konklusion lautet: Nur ein Anthropozentrismus, welcher diese relationale Wechselbeziehung berücksichtigt, kann vertreten werden. Wenn der Anthropozentrismus behauptet „Die Natur ist zum Zweck des Menschen zu schützen und nicht um ihrer selbst willen“, aber der Mensch eine Beziehung zu Naturgegebenheiten herstellt, die er um ihrer selbst willen beschützen möchte – sie bedeuten ihm nämlich auf emotionaler Basis etwas, weil er in ihnen mehr zuzisst als nur ein Mittel für seine Zwecke zu sein – so ist dies ein inhärenter Widerspruch. Ein Anthropozentrismus, welcher dies leugnet, leugnet sich genau genommen selbst, weil er den (auch emotionalen) Bezug des Menschen zur Natur, unabhängig vom den Leistungen, die der Mensch daraus bezieht, nicht würdig. Der Theorie nach bliebe ein solcher Anthropozentrismus erkenntnistheoretisch ein Anthropozentrismus (die Frage der intrinsischen Werte spielt metaphysisch und phänomenologisch weiterhin keine Rolle), aber der Praxis nach handelt es sich um einen Ökozentrismus: Der Mensch sieht in Naturgegebenheiten auch weitaus mehr als nur ein Mittel zum Zweck. Ein Anthropozentrismus, der dagegen nun behaupten würde, Naturgegebenheiten besitzen deshalb einen moralischen Status, weil Personen ihnen einen emotionalen Wert beimessen, ist keine ethische Grundlage. Sie wäre subjektivistisch und daher nicht universal gültig. Das zentrale Argument lautet daher nicht: Es besitzen nur solche Naturgegebenheiten einen moralischen Status, zu denen bereits emotionale Beziehungen bestehen, sondern alle Naturgegebenheiten besitzen einen moralischen Status, weil der Mensch potenziell zu diesen eine emotionale Beziehung herstellen kann. Dieser Aspekt ist deshalb von Relevanz, weil die Definition für Nachhaltige Entwicklung von 1987 darauf rekurriert, dass wir die zukünftigen Bedürfnisse zukünftiger Generationen noch nicht vollumfänglich kennen können, aber davon ausgehen sollten, dass für deren Lebensqualität die potentielle Herstellung von emotionalen Beziehungen zu Naturgegebenheiten durchaus eine hohe Relevanz haben könnte.

Wir können zwar nicht wissen welche tatsächlichen Bedürfnisse in Summe zukünftige Generationen haben werden, aber was wir voraussetzen können und müssen ist, dass sie zumindest die vier von Wallace (2007) oben angeführten universalen Bedürfnisse haben werden. EcoSys dienen im Rahmen des Weltethos einem anthropologischen Zweck, namentlich dem MdH. Soziokulturelle Erfüllung ist daher nur eine von mehreren EcoSys, die dafür eine Voraussetzung liefern. Die Grundintention (Gesinnung) muss daher lauten: Der Zweck der Erhaltung der ökosystemaren Dienstleistungen auch für zukünftige Generationen besteht darin, dass auch zukünftige Generationen diese universalen Bedürfnisse befriedigen können müssen, und zwar zumindest als Voraussetzung für die Befriedigung aller weiteren Bedürfnisse. Konkret: Eine Zielsetzung ist dann ethisch legitim, wenn sie nicht in Konflikt mit der Forderung gerät, EcoSys zu bewahren. Damit die Grundintention erfüllt werden kann, muss es das praktische Ziel sein das Potenzial zu EcoSys zu bewahren.

Dies führt zu einem zweiten Argument gegen einen reinen Anthropozentrismus. Dazu eine kurze definitorische Vorbemerkung: „Ecosystem services consistently relate to specific human values, but processes and assets do not. Most processes and assets contribute to a wide range of services.“ (Wallace, 2007: 241)

Dabei sind ökosystemare Prozesse nach Wallace (2007) wie folgt definiert: „Ecosystem processes are the complex interactions (events, reactions or operations) among biotic and abiotic elements of ecosystems that lead to a definite result [...] An important distinction between ecosystem elements (both biotic and abiotic) and processes is that the former are generally tangible entities described in terms of amount, while the latter are operations and reactions and generally described in terms of rates (for example, production per unit time)“. (Wallace, 2007: 237)

Das daran anschließende Argument lautet: Die universale Gültigkeit des Ökozentrismus resultiert daraus, dass der Punkt, ab welchem sich ökosystemare Prozessen in Dienstleistungen übersetzen, nicht präzise bestimmen lässt. Ein instrumenteller Zugang nach einem Anthropozentrismus ist daher ethisch vielleicht vertretbar, aber realistisch nicht durchführbar. Oder: Praktisch ist es undenkbar, dass nach einer anthropologischen Forderung nur EcoSys bewahrt werden, da die Komplexität im Hintergrund der EcoSys zu umfassend ist. Denn welche Prozesse de facto in Summe nötig sind, um spezifische Dienstleistungen herbeizuführen, lässt sich nicht eindeutig eruieren. Als empirischer Beleg für diese Behauptung dient das gescheiterte „Biosphere II“ Experiment. Deshalb resultiert bereits aus dieser erkenntnistheoretischen und pragmatischen Notwendigkeit die ethische Forderung, auch jenen Prozessen, die entsprechende Achtung zukommen zu lassen, die ihnen als Vorleistung der Bereitstellung des Potenzials und der tatsächlichen EcoSys gebührt. Eine instrumentelle Bewahrung von EcoSys (etwa für konkrete menschliche Populationen innerhalb einer konkreten Zeitspanne) ist deshalb ausgeschlossen, weil das Potenzial erhalten werden muss, dass es weiterhin EcoSys gibt (vgl. Bastian et al., 2012), d.h. nicht konkrete Dienstleistungen, sondern ökosystemare Prozesse.

Zwischenfazit: Es war das Ziel dieser Argumentation zu zeigen, dass der Anthropozentrismus praktisch in einen Ökozentrismus hinüber gleitet. Oder: Der Ökozentrismus ist der bessere Anthropozentrismus, da nur der Ökozentrismus die Effekte, die der Anthropozentrismus intendiert, leisten kann. Und das Weltethos – so meine Schlussfolgerung dieser Untersuchung – enthält dieses Zugeständnis in seiner Tiefenstruktur. Wenn der Mensch (abgesehen von seinem ästhetischem Empfinden) für seine Gesundheit, sein Wohlergehen (auch psychischer Art) und seine aktive emotionale Hinwendung zu Naturgegebenheiten (eudaimonistischen Werten) ökologische Funktionen und Prozesse benötigt, nicht nur weil sie ihm Dienstleistungen für sein Dasein und Mensch-Sein bereitstellen, sondern weil er auch eine positive Beziehung zur natürlichen Umwelt herstellen kann, ist der Ökozentrismus die logische Konsequenz eines Anthropozentrismus. Allerdings lässt sich ein Ökozentrismus als solcher weiterhin verteidigen, wenn nicht das Weltethos oder NE als Grundlage gewählt werden. Dennoch ist die Position des Weltethos nach dieser Lesart folgende: Wir benötigen den Ökozentrismus um den Anthropozentrismus zu retten, denn der Ökozentrismus wäre ohne den Anthropozentrismus eine metaphysische (gemäß ontologischer Postulate über das Sein der nicht-menschlichen Welt) oder naturphilosophische Position. Als anthropologischer Ökozentrismus, der also anthropozentrische Ziele verfolgt, werden solche Spekulationen nicht benötigt. Dies führt zugleich zur konkreten praktischen Anwendung.

Wegen dem Problem der uneinheitlichen Verwendung von Begriffen im Rahmen des noch jungen EcoSys Konzepts nutze ich zur besseren Illustration eine Arbeit des verwandten Konzepts „Critical Natural Capital“ (CNC) aus der Darlegung nach De Groot et al. (2003), welche auf Basis dieses Konzepts im Rahmen eines EU-Projekt einen Natural Capital Index (NCI) für ganz Europa beinhaltet. Seit dieses verwandte Konzept auch verstärkt soziale Faktoren integriert, sind die

Unterschiede so gering, dass von einer Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit der Konzepte für die vorliegenden Zwecke ausgegangen werden kann: „the term ‘capital’ is used for any ‘stock’ or system that has the capacity to provide a flow of goods and services to human society. Natural capital may thus be defined as >any stock of natural resources or environmental assets (such as soil, water, atmosphere, ecosystems) which provide a flow of useful goods or services, now and in the future<.“ (De Groot et al., 2003: 188)

Das Konzept der EcoSys beinhaltet drei der Definition zu entnehmende Merkmale, die allesamt jeweils eigenständige ethische Forderungen stellen:

- Ökologische Potentiale (M1): Ökosystemare Prozesse ermöglichen potentielle Services, die von Menschen genutzt werden können.
- Tatsächliche Nutzung (M2): Die beabsichtigten oder unbeabsichtigten Folgen der Nutzung von ökosystemaren Services auf menschliche Gesellschaften.
- Lebensweltlicher Effekt (M3): Der aktive oder passive Beitrag (etwa als ökologische Vorleistung) für menschliches Wohlbefinden und Lebensqualität.

M1 ist die praktische Forderung eines Ökozentrismus, nämlich die Achtung vor ökosystemaren Prozessen, die die Zusammenhänge herstellen, in die konkrete Lebensformen eingebettet sind. M3 dagegen ist das rein anthropologische Merkmal des Konzepts. Bastian et al. (2012) ziehen mehrere abweichende Varianten von der MEA Definition heran. Eine dieser lautet nach der bekannten TEEB-Studie: „the direct and indirect contributions of ecosystems to human well-being.“ (Bastian et al., 2012: 9) M2 ist der an beiden Positionen partizipierende Übergangsbereich – wenn weiterhin zwischen diesen beiden Positionen unterschieden wird. Nach dem CNC Konzept findet sich folgende Entsprechung: „Critical natural capital consists of assets, stock levels or quality levels that are: (1) highly valued; and (2) essential to human health; or (3) essential to the efficient functioning of life support systems; or (4) irreplaceable or non substitutable for all practical purposes“ (de Groot, 2003: 189). Das EcoSys Konzept leistet diese Integrationsfunktion ebenfalls. So steht M1 bzw. (4) im Zusammenhang mit Konzepten zur Wahrung ökologischer Grenzen (z.B. „Safe Minimum Standard“), M2 bzw. (3) besitzt eine klare Übereinstimmung mit Methoden und Konzepten zur Evaluierung von Umweltrisiken, die ökologische und oder menschliche Belange betreffen, M3 bzw. (2) dagegen mit Konzepten, die die „Abgestimmtheit“ von ökologischen und menschlichen Gesellschaften (sozialökologische bzw. humanökologische Systeme, „Coupled human-environmental systems“) herbeiführen sollen, um ökologische Integrität und menschliche Lebensqualität zu sichern (z.B. „Co-adaptive Management“). Jeder dieser Zugänge ist zwar wichtig und berechtigt, doch nur die Berücksichtigung von M1 bis M3 nimmt das Ganze in den Fokus: „Thus, there are basically two types of criticality: one based on the ecocentric perspective; i.e. Which ecosystems are most important to maintain environmental health/integrity (focussed mainly on maintenance of regulation and habitat functions[...]); and one based on the anthropocentric perspective, i.e. which ecosystem services are most important to our survival and well-being and cannot be substituted (focussed mainly on production and information functions of natural ecosystems)“ (De Groot, 2003: 189)

Die Kritikalität bezieht sich also nicht bloß auf ökologische Aspekte, sondern ist auch abhängig von sozialen, politischen und ökonomischen Ansprüchen. Diese abhängige Kritikalität nennen De Groot et al. (2003) „Importance“: Kritisch ist, was für eine menschliche Gesellschaft wichtig ist. Sie

nennen aber auch einen objektiven ökologischen Indikator, welcher die ökozentrische Seite der Medaille darstellt: „degree of threat“ (hier übersetzt als Eingriffsintensität). Diese wird in Quantität und Qualität gemessen: „The conversion of natural ecosystems into cultivated and human-made capital has greatly reduced the quantity (spatial coverage) and quality (or integrity) of the natural capital on earth“. (de Groot, 2003: 189) Um daher beide empirischen und modellhaften Vereinseitigungen zu vermeiden, also entweder nur nach den ökologischen Grenzen zu fragen (tipping points, regime shifts, ecological thresholds, etc.) – dem ökozentrischen Pendant –, oder von der menschlichen Nachfrage auszugehen – dem anthropozentrischen Pendant –, etwa welche ökologischen Vorleistungen eine Bevölkerung benötigt (z.B. IPAT-Formel, Ökologischer Fußabdruck), wird für eine verschränkte Sicht plädiert: Welche Aus- und Rückwirkungen bringen menschliche Eingriff in ökologische Prozesse auf menschliche Gesellschaften mit sich? – dem Pendant des ökozentrischen Anthropozentrismus (z.B. DPSIR-Modell): „The question to be answered is: to what extent a reduction in ecosystem quality and quantity (i.e. the natural capital index) will affect the ecological, socio-cultural and economic importance of natural areas.“ (De Groot, 2003: 202)

Dies besitzt auch einen pragmatischen Grund: Von der anthropozentrischen Nachfrage auszugehen, was menschlichen Gesellschaften aktuell und tatsächlich benötigen, reduziert die Sachfrage nicht nur auf eine kurzfristige Perspektive, sondern verzerrt auch die Wahrnehmung der ökologischen Realität: „determining criticality of natural systems only based on their current importance for society does not provide the right picture. It is necessary to also take the threat into account, and determine what the potential importance of natural capital could be and what the important functions were that were lost.“ (de Groot, 2003: 202)

Die Eingriffsintensität sollte daher nicht bis zur kritischen Grenze heranreichen, da dadurch ein Überschreiten leicht unbeabsichtigt erfolgen könnte. Dies auch aus dem epistemischen Grund, dass die Festlegung der tatsächlichen Grenzen schwierig ist und ein Irrtum bei der Annahme, wo die Grenze liegt, nicht ausgeschlossen werden kann: „what are “minimum functioning areas” required for selected ecosystem service provision (Scolozzi et al., 2012)? How much area is generally needed for the supply of a specific service and which areas are available (Koschke et al., 2012)? What is the minimum amount of biodiversity needed for a sustainable use of ecosystem services, avoiding imports (Schneiders et al., 2012) that would avoid ecosystem service footprints in distant regions (Burkhard et al., 2012)?“<sup>7</sup> (Burkhard et al., 2012: 3 f.)

---

<sup>7</sup> Scolozzi, R., Morri, E., Santolini, R., 2012. Delphi-based change assessment in ecosystem service values to support strategic spatial planning in Italian landscapes. *Ecological Indicators* 21, 134–144. ;

Koschke, L., Fürst, C., Frank, S., Makeschin, F., 2012. A multi-criteria approach for an integrated land-cover-based assessment of ecosystem services provision to support landscape planning. *Ecological Indicators* 21, 54–66. ;

Burkhard, B., Kroll, F., Nedkov, S., Müller, F., 2012. Mapping ecosystem service supply, demand and budgets. *Ecological Indicators* 21, 17–29. ;

Schneiders, A., van Daele, T., van Landuyt, W., van Reeth, W., 2012. Biodiversity and ecosystem services: complementary approaches for ecosystem management? *Ecological Indicators* 21, 123–133.

Eine anthropozentrische Haltung, die mit diesen Problemen konfrontiert ist, ist das noch ältere Konzept „Safe Minimum Standard“: „acceptable level of biodiversity and ecosystem services must be reached by society and policy, referring to “safe minimum standards of conservation” which should be linked to “safe minimum use” for land use intensities“ (Burkhard et al., 2012: 5) Die damit verknüpften praktischen Probleme legen es auch aus pragmatischen Gründen nahe, dass es schlichtweg nicht nur die sicherste, sondern die einzige Option ist, die Eingriffsintensität möglichst gering zu halten (besonders hinsichtlich dem „threat“-Aspekt „quality“). Eine solche Haltung entspricht explizit der Weisung des Weltethos. Die entscheidende ethische Frage lautet daher: Welche Stärke, welches Ausmaß und welche Häufigkeit bei der Veränderung gewachsener Zusammenhänge des Lebens ist ethisch vertretbar? Somit muss also auch die Nachfrage menschlicher Gesellschaften durch eine ökologische Anpassung dieser (Effizienz, Suffizienz, Konsistenz und Resilienz) reduziert werden. In dieser Hinsicht ist eine Institutionalisierung dieser ethischen Forderung nötig. Konkret: das Ziel der Weisung, gewachsene Zusammenhänge möglichst weitgehend zu bewahren, sollte auch für Institutionen zur Richtlinie erhoben werden: „Most tools for environmental management have been developed as reactions to environmental problems. Today, a better understanding of complex ecosystem functionalities and even predictions of ecosystem behavior are possible, for example based on ecological modeling, ecological indicators and ecosystem services (Jørgensen and Nielsen, 2012). Predictions of ecosystem behavior, together with plausible future scenarios of land and ecosystem service use, are suitable options for “proactive management”, which can be a basis for adaptive management (Nedkov and Burkhard, 2012; Haines-Young et al., 2012).“<sup>8</sup> (Burkhard et al., 2012: 5)

Abschließend zu diesem kurzen Exkurs sei noch darauf hingewiesen, dass – obwohl noch mehrere ethische, theoretische (z.B. Terminologie, Klassifizierungen, Modelle, etc.) und praktische Fragen zu klären sind – eine Institutionalisierung bereits am Wege ist: „Ecosystem services are truly coming of age, and while there is still much to be done, the possibilities for using this concept to improve and sustain human well-being are enormous. The Ecosystem Services Partnership (ESP) and its growing number of members, will continue to facilitate this movement.“ (Burkhard et al., 2012: 5)

### Die konkreten ethischen Forderungen von M1 bis M3:

#### Ad M1: Die ökologische Regulationsfähigkeit muss (!) erhalten werden.

„For example, the reduction of natural areas below the minimum critical ecosystem size (leading to loss of species) or the risk of exceeding thresholds for continued availability of essential ecological

<sup>8</sup> Jørgensen, S.E., Nielsen, S.N., 2012. Tool boxes for an integrated ecological and environmental management.

Ecological Indicators 21, 104–109. ;

Nedkov, S., Burkhard, B., 2012. Flood regulating ecosystem services – mapping supply and demand, in the Etropole municipality, Bulgaria. Ecological Indicators 21, 67–79. ;

Haines-Young, R., Potschin, M., Kienast, F., 2012. Indicators of ecosystem service potential at European scales: mapping marginal changes and trade-offs. Ecological Indicators 21, 39–53.

(life support) processes (e.g. the capacity of ecosystems to assimilate waste).“ (De Groot, 2003: 201) Um dies ökozentrisch zu erreichen, muss die Eingriffsintensität wie erwähnt möglichst gering gehalten werden. Einen einfachen Richtwert liefert ebenfalls De Groot (2003: 193 f.) zur besseren Verdeutlichung: „The possibility for (spontaneous) renewability or human-aided restoration of ecosystems depends on the complexity and diversity of the ecosystem (both in terms of components and functions), which in turn is often a function of time: climax-communities (e.g. tropical rain forests and coral reefs), which often need many decades and even centuries to develop, show much higher complexity and diversity than so-called pioneer-ecosystems (e.g. wetlands and certain grassland communities). Climax communities are therefore much more difficult to recreate than pioneer communities. A good measure for complexity is net primary productivity: in pioneer-communities this is usually very high; in climax communities it is very low or almost zero (meaning that all biomass is recycled in the system itself). As a general ‘rule of thumb’ a sustainable harvest of biotic resources should remain </50% of the natural net primary productivity (NPP) of the species or ecosystem involved“. Dies liegt an folgendem ökologischem Faktum: : „The life support importance of an ecosystem is very much dependent on the biomass and, as a measurement unit, net primary production (NPP). Ecosystems with a high biomass and NPP have a high ‘regulation functioning’ capacity and therefore contribute significantly to the life support of the biosphere. Wetlands, for example, have a higher life support value than semi-arid or arid ecosystems.“ (De Groot, 2003: 193) Kann M1 nicht erfüllt werden, so liegt eindeutig eine Verletzung der Weisung vor.

Ad M2: Die negativen Folgewirkungen (Nebenwirkungen, „side-effects“) sind so gering wie möglich zu halten.

Es erscheint intuitiv einsichtig, dass auch dann, wenn keine irreparablen Schäden auftreten, negative Folgewirkungen so gering wie möglich zu halten sind. In diesem Fall gilt ebenfalls die Weisung der „Achtung vor dem Leben“: die gewachsenen Zusammenhänge sind zu bewahren und die ökologischen Regulationsprozesse aktiv zu nutzen oder einzubinden (z.B. im Rahmen der ökologischen Landwirtschaft ist das „Push-pull-System“ oder die „Push-pull-Technologie“ der Schädlingsbekämpfung ein Paradebeispiel dafür.) Es kann jedoch eingewendet werden: Es sind nicht alle negativen ökologischen Folgen notwendig von Belang für menschliche Gesellschaften. Wieso sollte also eine ökozentrische Fundierung stattfinden? Zur Rechtfertigung: Wird die Weisung nicht in der angeführten Weise beachtet, entstehen zunächst latente Ursache, die sich in verzögerter Folge in konkreten negativen Auswirkungen äußern. Umso stärker die latente Ursache in ihrem Wirkungsbereich, desto häufiger und stärker auch die negativen Effekte. Beispielsweise korreliert die Stärke von Hurricanes mit der Oberflächentemperatur der Ozeane, die dem Hurricane seine Kraft verleihen. Eine höhere Ozeantemperatur ist bedingt durch die Klimaerwärmung. Die Klimaerwärmung wäre aber weitaus geringer, wenn die natürliche ökologische Pufferung weitaus größer wäre. Sie wird aber weltweit und besonders durch die Abholzung des Regenwaldes dezimiert. Die Abholzung des Regenwaldes ist daher eine „latente“ und keine direkte Ursache der Klimaerwärmung. Damit aber auch eine latente Ursache für zunehmend stärkere Hurricanes. Die Stärke der Folgewirkungen zeigt auch an, wie sehr der kritische Bereich von M1 berührt wird. Einen diesbezüglichen Hinweis geben auch „Early Warning Signals“. „A primary tropical rainforest, for example, can resist structural and functional changes for a long time due to its complexity and internal stability, but once certain thresholds are passed, it will usually not regenerate anymore to

its original state (or only after a very long timespan). Also other ecosystems, like lakes and coral reefs, seem to be able to deal with external disturbances (e.g. pollution) for a long time without noticeable changes but, once a threshold is reached, may suddenly collapse or change into another, usually less species-rich system“ (De Groot, 2003: 193).

Das Beispiel mit dem Regenwald verdeutlicht daher den ökozentrischen Zugang, zugleich aber die Verschränkung mit dem Anthropozentrismus über „latente Ursachen“. Es ist zu wiederholen: Aus zumindest pragmatischen – wenn schon nicht ethischen – Gründen ist ein ökozentrischer Zugang zu wählen, um die anthropozentrischen Ziele zu erreichen. M1 ist deren notwendige Voraussetzung. So resümieren auch De Groot et al. (2003: 190): „or it can be both important and threatened (e.g. tropical rainforests).“ Dominieren auf Ebene von M1 die klassischen ökologischen Konzepte (z.B. tipping points, carry capacity), so ist der praktische Zugang von M2 jener der Evaluierung von Umweltrisiken. Der Verweis auf die Stärke negativer Auswirkungen legt es nahe, dass es ein adaptives Risikomanagement sein sollte.

Fazit: Wird die Weisung der „Achtung vor dem Leben“ verletzt, so kommt es unweigerlich zu negativen Nebenwirkungen, weil die Komplexität der ökologischen Prozesse, d.h. der Hintergrund des menschlichen Eingriffs, zu komplex ist. Die Stärke der negativen Auswirkungen verdeutlicht daher zugleich das Ausmaß der ethischen Verfehlung – wenn auch verzögert. M1 und M2 zusammen genommen sind daher die Imperative der Erhaltung der ökologischen Ordnungsprozesse, wie sie im Zusammenhang mit Schweitzer biozentrischer Ethik angeführt wurde.

Schließlich tritt im Rahmen von M2 auch der ökonomische Faktor zum rein ökologischen gemäß M1 hinzu: „Dependence of a given economic production process, or economy, on marketable natural goods or services“ und „non-market natural goods and services“. (De Groot, 2003: 197). Zu diesem Zweck kann das Konzept des „Ecological Economic Threshold“ verwendet werden. Schließlich besitzt ökosystemare Stabilität, d.h. die Verlässlichkeit für die kontinuierliche Verwendung von ökosystemaren Prozessen, einen messbaren ökonomischen Wert (vgl. Armsworth/Roughgarden, 2003). Die Relevanz der Weisung (in ökozentrischer Lesart) wird in diesem Sinne von Armsworth/Roughgarden (2003: 7149) zusammengefasst. Damit erklären die Autoren, dass auch in diesem Sinne ein instrumenteller bzw. reduktionistischer Zugang nicht zu den erwünschten Ergebnissen führt. Aus zumindest rein pragmatischen Gründen wird auch aus Sicht des ökonomischen Zugangs der Ökozentrismus zur Erfüllung der Forderungen eines Anthropozentrismus benötigt.

Ad M3: Die Eingriffsintensität sollte nicht sehr viel höher liegen, als es der Befriedigung der Bedürfnisse einer menschlichen Gemeinschaft entspricht.

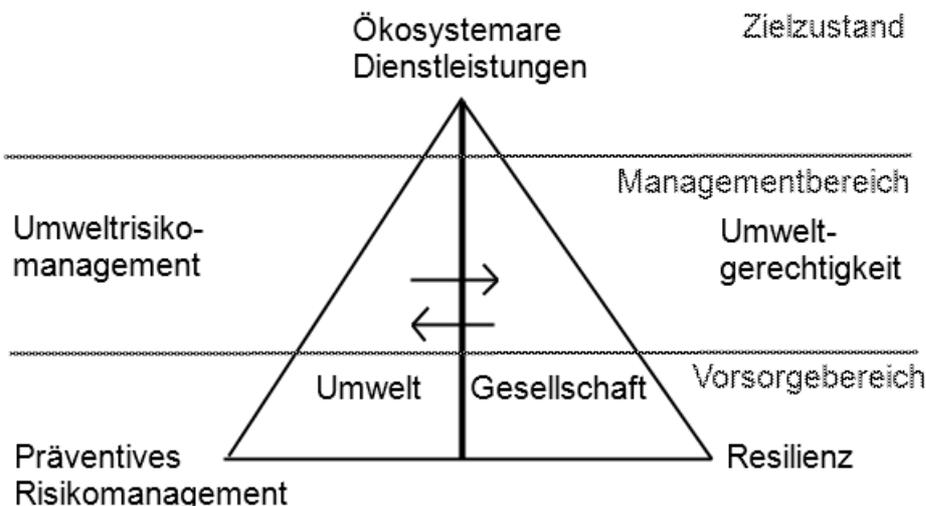
Auf dieser Ebene tritt gegenüber der ökologischen und ökonomischen die soziale und/oder kulturelle Komponente in den Vordergrund. Selbstverständlich darf eine menschliche Gemeinschaft nicht ihre eigene ökologische Tragfähigkeit überschreiten (vgl. World Overshoot Day), um nicht die Forderung aus M1 zu verletzen. Die Weisung wird aber auch dann verletzt, wenn ökologische Prozesse unnötig durch den Menschen dominiert werden, selbst wenn dadurch die ethische Forderung aus M2 erfüllt werden kann. Häufig geschieht eine zu hohe Eingriffsintensität auch aus Unbedachtheit, Unwissenheit oder Ignoranz gegenüber den

gewachsenen ökologischen Zusammenhänge. So ließe sich gerade für landschaftliche Eingriffe mit einigen zu beachtenden Regeln der Landschaftsökologie, die Eingriffsintensität reduzieren. Es ist bekannt, dass Arten eine gewisse Lebensraumgröße benötigen, um zu überleben. Aber sie benötigen auch Korridore, um zwischen den angesiedelten Lebensräumen wechseln zu können, um Futter, Nistplätze oder Partner für die Paarung zu finden. Die Zerschneidung dieser Korridore durch Fragmentierung ist deshalb ein maßgebliches Problem, welches bei der bedachten Planung berücksichtigt werden kann. Frank et al. (2012) kombinieren in einer Studie die Indikatoren "Landscape Fragmentation" und "Naturalness" zum Kriterium "Land use intensity": „landscape fragmentation due to urban sprawl combined with the establishment of new roads strongly affects ecological functioning. Landscape fragmentation cannot be decreased simply by introducing more (semi-) nature areas, but by respecting their spatial context and connection.“ (Frank et al., 2012: 36). Gewachsene Zusammenhänge sind also auch in ökologischen Indikatoren abbildbar. Sie stellen daher keine rein abstrakte oder ausschließlich theoretische ethische Forderung dar. Daher stellt sich nach ethischen Maßgaben nicht mehr die Frage nach inhärenten Werten einzelner Lebewesen oder Arten, sondern die Frage der Grenze der Intensität des Eingriffs des Menschen in gewachsene Zusammenhänge.

Die Eingriffsintensität möglichst gering zu halten, steht aber auch im Dienste der potentiellen Zunahme der Lebensqualität hinsichtlich der kulturellen Faktoren der EcoSys. Allerdings kann in dieser Hinsicht eine mildere Haltung eingenommen werden: Das Ethos kann dann als erfüllt gelten, wenn die Umweltrisiken in einem verträglichen Ausmaß gehalten werden, denn „trade-offs“ können nicht in allen Fällen verhindert werden: „Trade-offs normally occur when the maximization or increase of one ecosystem service results in reduction of other ecosystem services“ (Burkhard et al., 2012: 5). Die Eingriffsintensität ist jedenfalls dann zu hoch, wenn auf Ebene von M2 bereits kritische Folgewirkungen (Umweltrisiken) erkennbar sind. So ist eine intensive Fleischproduktion zu Lasten der meisten ökosystemaren Dienstleistungen (siehe: Ökologischer Fußabdruck), weshalb Fleisch auch die meiste Zeit der Menschheitsgeschichte ein Luxusprodukt war, bevor es zur sogenannten „Meatification“ kam.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass eine Gefährdung der einwandfreien Funktionsfähigkeit der EcoSys für menschliche Zwecke (M1) und ihre dauerhafte Erhaltung durch das vermehrte Auftreten von Umweltrisiken (M2) angezeigt wird. In diesem Stadium befindet sich die Menschheit derzeit global – nicht nur wegen der virulenten Klimafrage. Umweltrisiken einzeln zu adressieren, würde einer Symptombekämpfung gleichen (wie etwa nur Maßnahmen gegen eine weitere Klimaerwärmung vorzunehmen, nicht aber gegen die Ozeanversauerung), da die Tiefenursache nicht behoben wird: Eine systematisch praktizierte zu hohe Eingriffsintensität in ökologische Prozesse. Im Wesentlichen ist festzuhalten: Auf institutioneller Ebene ging die Sensibilität für das rechte Maß der Eingriffsintensität durch das Fehlen der Kultivierung der Weisung „Achtung vor dem Leben“ verloren. Es ist zwar anzunehmen, dass die Weisung in der Praxis vermutlich nie vollumfänglich erfüllt werden kann. Entscheidend jedoch ist die Kultivierung des Ethos. Deshalb ist diese Weisung auch Bestandteil des Moralprinzips des Guten, wobei das Gute als Erhaltung der Ordnung definiert werden kann (siehe: Grundlagentext). Latente Ursachen entstehen nicht durch die ausnahmsweise Verletzung der Weisungen, sondern durch eine gehäufte oder gar regelmäßige (regelutilitaristisch), was ebenfalls mit „Intensität“ ausgedrückt wird. Ohne ethische Bewusstseinsbildung auf und von institutioneller Seite wird daher die ökologische Krise nicht auf Dauer gelöst werden können. Ohne dieses Ethos wird auf ökologischer Ebene

leicht das kritische Maß der Eingriffsintensität überschritten, d.h. der Bereich erreicht, an dem der Mensch sich selbst zu gefährden beginnt – wie aktuell im Anthropozän. Das zentrale ethische Problem gemäß dieser Weisung ist daher nicht erst eine Mutwilligkeit zur Beeinträchtigung ökologischer Prozesse, sondern das Fehlen dieses Ethos, welches auf Ebene von M2 bemerkbar wird. Schließlich ist der Mensch nicht ins Anthropozän geraten, weil er aktiv seine natürlichen Lebensgrundlagen beeinträchtigen wollte, sondern weil er bei der Verfolgung seiner Ziele unachtsam gegenüber seiner Umwelt gewesen ist. Wegen des fehlenden Ethos wurden nicht nur entsprechende Risiken geschaffen, sondern auch entsprechende Pfadabhängigkeiten, die aus dem Umgang mit früheren Risiken entstanden sind. Sie produzieren einen institutionell stabilisierenden Effekt: Institutionen sind zumeist aus Pfadabhängigkeiten entstanden. Weil Institutionen regelhafte Wiederholungen darstellen, so haben Institutionen untereinander eine Erwartungshaltung der Stabilität, d.h., dass jede Institution ihre regelhafte Wiederholung verlässlich vollzieht. Deshalb muss es das Ziel im Rahmen eines Präventiven Risikomanagements (Precautionary Risk Management) sein, die Produktion von Risiken per se zu reduzieren. Das entscheidende Argument dafür ist nun folgendes: Wird ein instrumenteller Zugang gewählt, so entstehen daraus unweigerlich unbeabsichtigte Nebenwirkungen (Risiken), da die ökologische Komplexität wegen eines instrumentellen Eingriffs nicht berücksichtigt wird. Auch ein technischer Eingriff in die komplexen ökologischen Systeme zum Zweck der Symptombekämpfung führt zu weiteren unbeabsichtigten Nebenwirkungen (Risikospirale), da die Komplexität der fein abgestimmten ökologischen Prozesse zu hoch ist. Statt direkter und instrumenteller Eingriffe in hochkomplexe ökologische Prozesse, sind daher ökologische Maßnahmen zu bevorzugen. Dies entspricht ebenfalls dem Ethos einer „Achtung vor dem Leben“. Zu diesem Zweck kann folgendes einfaches Schema als Orientierung dienen (Grafik 4).



Grafik 4: Humanökologische Interaktionspyramide (eigener Entwurf des Autors; DRI)

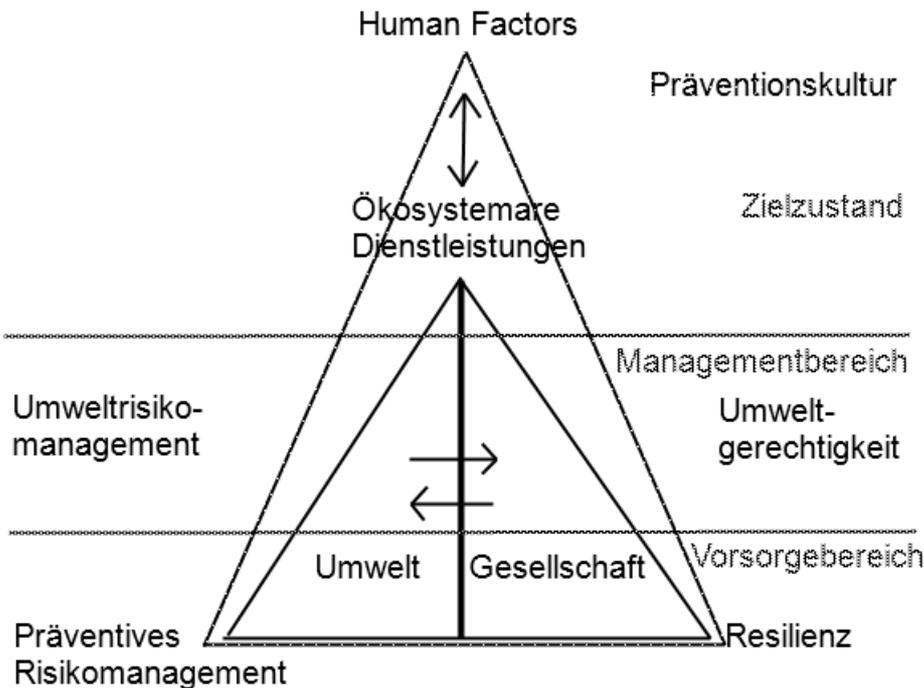
Der ethische Hintergrund der humanökologischen Interaktionspyramide ist besagtes Diktum: Es muss zumindest so getan werden, als ob Ökosysteme einen moralischen Status besitzen, damit die Ziele des Anthropozentrismus, erreicht werden können. Zur Wiederholung: Die ökozentrische Sichtweise besagt, dass Leben dann geachtet wird, wenn auch die ökologischen Zusammenhänge, in welche es eingebettet ist, berücksichtigt werden. Ein Beispiel verdeutlicht den Unterschied zwischen Ökologie und Humanökologie: die Verdrängung heimischer Arten durch invasive Arten. Wenn gewisse Nutzpflanzen zunehmend verdrängt werden, so könnte dies als negative ökologische Folgenwirkung interpretiert werden, da die gewachsenen Zusammenhänge verändert werden. Dies muss sich aber nicht auf M3 auswirken, denn es könnte sich im Laufe der Zeit ein neuer Regelungseffekt einstellen. Auch die wesentlichen ökologischen Prozesse können in Takt bleiben. Die Verdrängung heimischer Arten wird zweifelsfrei dann zu einem humanökologischen Problem, wenn sie die Lebensqualität von Menschen dezimieren (M2) oder sich auf Anbaufrüchte negativ auswirken (M2). Ein ökologisches Monitoring ist in jedem Fall geboten. Somit sind unbeabsichtigte Folgen nicht an sich ein Problem. Sie werden aber zum wahrgenommenen Problem, wenn sie eine von zwei Wirkungen nach sich ziehen: Wenn sie direkt negativ auf das Wohlbefinden von Menschen in Gesellschaften auswirken bzw. sogar zu schädlichen Folgen führen (M3); wenn sie sich indirekt negativ auf das Wohlbefinden auswirken, indem ökologische Prozesse implizit oder explizit, radikal oder schleichend beeinträchtigt werden, die direkte Wirkungen (z.B. Feinstaub) oder Langzeitfolgenwirkungen (ökologische „Altlasten“) oder verzögerte Wirkungseffekte (z.B. Klimaerwärmung) hervorrufen. Ein rein naturwissenschaftliches Risikoassessment gemäß M2 würde die diversen Risiken zwar identifizieren, jedoch je nach explizitem oder implizitem ethischem Zugang eine andere Bewertung vornehmen. Das Ziel der Bewahrung von ökosystemaren Dienstleistungen wurde dann erreicht, wenn auch wahrgenommen werden kann, dass die Lebensqualität durch ökosystemare Dienstleistungen nicht abnimmt bzw. befördert wird. Mit anderen Worten: Das Ziel von NE gemäß dem Konzept von EcoSys besteht darin, eine Abnahme der Lebensqualität durch den Beitrag der EcoSys nicht zu riskieren. Um den direkten Bezug zu NE herzustellen variieren Griggs et al. (2013: 306) die bekannte Definition von NE, die M1 bis M3 auf globaler Ebene verbindet:

„Sustainable development in the Anthropocene: >Development that meets the needs of the present while safeguarding Earth’s life-support system, on which the welfare of current and future generations depends<.“

Dies wird möglich durch das Bemühen die Potenzialität zu ökosystemaren Dienstleistungen zu erhalten (vgl. Bastian et al., 2012), d.h. nicht bloß konkrete Dienstleistungen zu messen, wie es gerade in den praktischen Ansätzen des EcoSys Konzepts bevorzugt getan wird, sondern die ökosystemaren Prozesse, die das Potenzial dazu bereitstellen, wie es auch Bastian et al. (2012) nach ihrem Konzept EPPS (Ecosystem Properties, Potentials, and Services) vorschlagen, welches sie auch mit dem Konzept „Urban Quality of Life“ in Verbindung bringen. Die zusammenfassende ethische Forderung des ökozentrischen Anthropozentrismus von M1 bis M3 lautet daher: *Die möglichst umfassende Nutzung ökosystemarer Dienstleistungen ist durch die Wahrung des Potenzials dazu zu erhalten.* Dies ist also die ökologische Aufgabe von Nachhaltiger Entwicklung. Achtung vor dem Leben bedeutet daher ethisch praktiziert: Achtung gegenüber nicht-

menschlichem Leben ist zu kultivieren, da es das Potenzial für die Existenz und Lebensqualität zukünftiger menschlicher Gesellschaften bereitstellt. Allerdings drückt dies noch nicht den Charakter eines ökozentrischen Anthropozentrismus oder Öko-Anthropozentrismus aus. Nach dem Öko-Anthropozentrismus wird trotz des Vorrangs des Menschen die Einbettung des Menschen in ökologische Prozesse betont, d.h. eine „starke Nachhaltigkeit“ genauso, wie eine Abneigung gegen massive technische Eingriffe in die Komplexität ökologischer Prozesse. Dabei ist nicht der technische Eingriff ein ethisches Problem, sondern die Eingriffsintensität, die zum zentralen Thema der ethischen Debatte wird: Wie viel Eingriffsintensität darf sich der Mensch erlauben? Es handelt sich also um einen Anthropozentrismus im tatsächlichen Sinne, d.h. der Mensch steht tatsächlich im Zentrum, aber eingebettet in gewachsene Zusammenhänge des Lebens, die die Lebensgrundlagen für menschliche Gesellschaften bereitstellen. Gerade deswegen unterscheidet er sich vom eigentlichen Anthropozentrismus als umweltethischer Position, welcher den Menschen nicht ins Zentrum rückt, sondern isoliert betrachtet oder herausgreift, so als hätte der Mensch nichts mit seiner Umwelt zu tun. Menschliche Gesellschaften sind aber ohne ökologische Vorleistungen kaum denkbar, und auch seine intentionale Ausrichtung auf Naturgegebenheiten darf nicht unterbelichtet bleiben. Jax et al. (2013) bringen ein Beispiel, welches den Öko-Anthropozentrismus klug zusammenfasst: „A typical example is when we have a moral obligation towards our neighbour, say, regarding her or his garden: we may not have any obligation towards the garden directly, but only insofar as it is valuable to the neighbour, important to her well-being and the like. From this point of view, nature conservation can be framed in terms of obligations towards other human beings (also as members of future generations) regarding, for example, ecosystems.“ (Jax et al., 2013: 261)

Das Argument kann deshalb als ein Öko-Anthropozentrismus gewertet werden, und die Autoren als Vertreter dieser Position, da um der Achtung gegenüber dem Nachbarn willen Achtung gegenüber dem Garten entgegenzubringen ist, so der Garten für den Nachbarn einen hohen Wert besitzt. Das Argument ist daher eine adäquate Metapher für die im MdG enthaltenen Voraussetzungen zur Erfüllung des MdH: Die Achtung vor dem Garten als Mittel des Ausdrucks der Achtung vor dem Nachbarn. Nun wissen wir zwar nicht, was aus Sicht zukünftiger Generationen von hohem Wert sein wird, denn dies wird sich sicherlich auch verändern. Wir können aber mit hoher Gewissheit davon ausgehen, dass die vier von Wallace (2007) so bezeichneten universalen Werte auch für diese äußerst wichtige Werte sein werden. Doch gerade weil sich diese Wertigkeiten ändern können, muss es das Ziel sein, das Potenzial zu erhalten, weshalb die ökozentrische Verknüpfung evident wird. Deshalb kann, in Übereinstimmung mit dem CSM, eine erweiterte Version der Grafik (4) diesen Vorschlag abrunden (Grafik 5).



Grafik 5: Erweiterte Humanökologische Interaktionspyramide gemäß CSM

Auf die umfangreichen Themen eines Präventiven Risikomanagements im Allgemeinen (vgl. Brunnhuber/Abed-Navandi, 2017) - als Reaktion auf den Modellfaktor „Risikospirale“ im CSM – und im Speziellen hinsichtlich humanökologischer Belange<sup>9</sup>, Resilienz im Allgemeinen (vgl. Brunnhuber, 2016) - als Antwort auf den Modellfaktor der historisch gewachsenen „Pfadabhängigkeiten“ im CSM – und im Speziellen hinsichtlich humanökologischer Fragestellungen, kann hier nicht näher erörtert werden. (Für eine allgemeine Übersicht siehe: Brunnhuber, 2017. Dort habe ich für deren Einbettung in ein umfassenderes Konzept einer „Präventionskultur“ argumentiert, welche bereits die praktischen Konsequenzen der drei postulierten Moralprinzipien beinhaltet.) Deshalb sei an dieser Stelle lediglich noch das Thema Umweltgerechtigkeit kurz erwähnt. Jax et al. (2013: 265) stellen die Verbindung wie folgt her: „Moreover, ecosystem services are certainly beneficial for some people but may also generate costs and burdens for others (e.g. when the production of energy crops imported by highly industrialised countries threatens the livelihood of people elsewhere). Thus questions of justice arise, which are fundamentally ethical questions.“

Umweltgerechtigkeit ist daher ein deutliches Beispiel für die Anwendungsrelevanz eines Öko-Anthropozentrismus nach dem EcoSys Konzept. Dieser Hinweis soll an dieser Stelle genügen. Jax et al. (2013) haben aber ebenfalls bereits erklärt, wie sich ein Präventives Risikomanagement – nach den Autoren in der Konkretisierung der „insurance value“ - auf gleicher Ebene mit Resilienz hinsichtlich humanökologischer Fragestellungen ausdrückt: „The distribution of benefits and costs associated with the provision of ecosystem services is important across all scales, both spatial (e.g. global gain, local loss or vice versa) and temporal (use by present generation or options for future generations). The latter highlights the importance of the ‘insurance value’ associated with

<sup>9</sup> Eine DRI-Studie zur Anwendung des Vorsorge-Prinzips zu diesem Zweck ist vom Autor in Bearbeitung.

elements securing ecosystem resilience and stability (Armsworth and Roughgarden, 2003). Insurance values add a temporal dimension to the analysis by highlighting the importance of maintaining ecological conditions to secure ecosystem services flows over time in the face of disturbance and change“. Jax et al. (2013: 265)

Insgesamt führen daher Jax et al. (2013) mehrere Funktionen von EcoSys ins Feld:

- Bewusstseinsbildung (z.B. eudaimonistische Werte)
- Zielkonflikte („trade-offs“) und Externalitäten sichtbar machen („policy making“) (vgl. Burkhard et al., 2012)
- monetären Wert der EcoSys als Dienstleistungen und potentielle Bereitstellung für Marktprodukte bemessen
- Themen der Umweltgerechtigkeit bearbeiten (siehe auch: Köckler, 2011)
- Dialogbasis für verschiedene Interessensgruppen („stakeholder-driven concept“)
- interdisziplinäre und lösungsorientierte Zusammenarbeit innerhalb der Wissenschaft fördern

Wie an dieser Aufzählung erkennbar wird, kann es selbstverständlich zu einem Konflikt zwischen der anthropozentrischen und ökozentrischen Perspektive kommen, gerade weil das Konzept Anteile an beiden ethischen Positionen besitzt. Die EcoSys zeigen daher trade-offs auf, die zugleich trade-offs zwischen den beiden Weisungen darstellen können (z.B. Achtung vor dem Leben gegenüber Achtet einander). Deshalb sind solche Weisungen auf der Ebene des MdG nicht zu lösen. Sie müssen auf der Ebene des MdV gelöst werden.

### Überblick 3: Nachhaltige Entwicklung (NE) nach dem MdV

Es wurde zuvor angemerkt: Der Mensch will nicht nur überleben, sondern er will mit zureichender Lebensqualität leben. Dies ist nur dann der Fall, wenn er in jene ökologischen Zusammenhänge eingebettet ist, die ihm sein Mensch-Sein ermöglichen. Deshalb ist das MdG auch eine Voraussetzung um die Zielvorgabe des MdH erfüllen zu können. So lautet die Definition für Nachhaltige Entwicklung von 1987 in Abwandlung mit den Grundbestrebungen als dem vorgeschlagenen Inhalt des MdH:

**Zukünftige Generationen werden dann menschlich behandelt, wenn jetzige Generationen die Selbstbestimmung zukünftiger darin anerkennen, dass diese ihre Bedürfnisse selbst bestimmt bzw. in selbstbestimmter Kompetenzentfaltung befriedigen können.**

Diese Definition verlangt jedoch eine Antwort auf die Frage nach der Operationalisierung. Sie liegt im MdV begründet. Eine der deutschen Übersetzungsvarianten der Definition für Nachhaltige Entwicklung lautet, dass gegenwärtige Generationen ihre Bedürfnisse so befriedigen sollen, ohne zu riskieren, dass zukünftige IHRE Bedürfnisse nicht befriedigen können. Während „Ihre“ den Aspekt der Selbstbestimmung betont, die mit dem MdH angesprochen wurde, impliziert diese

Definition ein Verantwortungsverhältnis, welches basierend auf dem Konzept des Risikos begründet wird. Die Betonung des „ohne zu riskieren“ steht daher in Verbindung mit dem MdV. Die EzW erklärt, dass aus der GR die vier Weisungen folgen, so etwa die Achtung vor dem Leben, um keine Umweltrisiken zu erzeugen und ökosystemare Dienstleistungen zu erhalten, damit die Voraussetzungen für das MdH geschaffen werden. Die Erhaltung der ökosystemaren Dienstleistungen auch für zukünftige Generationen besteht darin, dass auch zukünftige Generationen die vier erwähnten universalen Bedürfnisse befriedigen können müssen, als Voraussetzung für die Befriedigung aller weiteren Bedürfnisse (needs). Daher bezieht sich „ohne zu riskieren“ nach der Definition auf diesen Aspekt: Eine Handlung, die ein Risiko impliziert, dass diese Bedürfnisse in Zukunft nicht mehr erfüllt werden können, ist ethisch nicht vertretbar. Für eine Handlung, die dies mit Sicherheit herbeiführt, sowieso. Für eine Handlung unter hoher Ungewissheit gilt dagegen das Vorsorge-Prinzip. Die Festlegung des Risikos mit dem MdV gelingt mittels dem „Fairness Criterion“:

„risks imposed on the potential existence of future generations should not be greater than the risk accepted by current generations.“ (Tonn, 2009: 429)

Die Rechtfertigung dieser ethischen Forderung folgt dem Muster der GR und verknüpft diese mit dem Konzept des „Schleiers des Nichtwissens“ nach John Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“ und lautet (vgl. Tonn, 2009): In dem von Rawls argumentativ genutzten hypothetischen Urzustand, bevor Personen in ihre irdische Existenz eintreten, müssen sich diese Personen ohne Wissen darüber, in welchem Zeitabschnitt sie leben werden („Schleier des Nichtwissens“), darauf einigen, welches sinngemäß akzeptierte Risikoniveau für Risiken, die die Menschheit betreffen, als fair zu erachten ist. Es wird vorausgesetzt, dass die überwiegende Mehrheit der Personen zu einer Zeit leben möchte, in welcher die Risiken möglichst gering sind. Daher muss jede Generation bei ihren Entscheidungen, die das Wohl der Menschheit betreffen, darauf achten, dass die Risiken generationenübergreifend nicht den als fair erachteten Grenzwert überschreiten. Nun sind Grenzwerte ausgedrückt in Zahlen zwar nicht unproblematisch, haben aber den für größere gesellschaftliche Gebilde den Vorteil, dass sie eine intersubjektive Verbindlichkeit herstellen können, also einen Richtwert darstellen.

Tonn (2009) selbst postuliert auf einer Reihe zusätzlicher und nicht unproblematischer Annahmen, in Verbindung mit zwei weiteren ethischen Argumenten einen solchen Wert:  $10^{-20}$ . Dem muss aber – auch wegen der nicht unproblematischen Zusatzannahmen – nicht beigeplichtet werden. Stattdessen könnte die Aufforderung tatsächlich ernst genommen werden und ein entsprechender Wert verhandelt werden. Fundamentale Voraussetzung dafür ist aber die formale Struktur der GR: Das Ergebnis muss von allen akzeptiert werden können und fair sein, d.h.: Es darf keine bevorzugte Lebensspanne geben, die dieses Risiko überschreiten darf. Denn dann würde das gesamte Argument seine Gültigkeit verlieren. Die GR postuliert daher eine langfristige Perspektive durch die Einhaltung ihrer formalen Struktur. Auf diese Weise würde auch das Vorsorge-Prinzip (Precautionary Principle) operationalisierbar werden: Impliziert eine Handlung mehrere unerwünschte Nebenfolgen, und darunter befinden sich solche, die den festgelegten Wert überschreiten, dann sind diese Handlungen entweder kategorisch zu unterlassen, oder nur dann legitim, wenn diese negativen Folgen auf jede Weise so verhindert werden können, dass durch die Aktion der Verhinderung ebenfalls keine unerwünschten Nebenfolgen entstehen, die diesen festgelegten Wert überschreiten. Prinzipiell könnte auch für einen „Weg des geringsten Risikos“

plädiert werden. Eine solche Formel wäre jedoch eine nicht operationalisierbare Leerformel, obwohl sie den inhaltlichen Gehalt zureichend widerspiegeln könnte. Denn: Worin besteht das geringste Risiko? Dies führt erneut in zahlreiche theoretische Probleme. Dagegen ist die Aushandlung ein praktisches Problem. Bei der Aushandlung des akzeptablen Schwellenwertes wird vermutlich nicht das geringste Risiko das Endergebnis darstellen. Es provoziert aber eine bewusste ethische Reflexion über die Akzeptabilität von Risiken, die die Menschheit als ganze betreffen. Es kann zudem argumentiert werden, dass es gar keine aktive Aushandlung geben muss, weil wir schon Vorbilder für entsprechenden Werte kennen, etwa den mehrfach erwähnten „World Overshoot Day“ oder die „Planetary Boundaries“. Sie besitzen einen direkten Bezug zu NE. Obwohl die tatsächliche Aushandlung eines solchen Wertes daher nur ein Vorschlag zur Anwendung des Arguments ist, so ist das Argument an sich theoretisch valide und praxisrelevant: Es legt sogar seine Praxisanwendung nahe, indem es dazu auffordert, die bewusste Frage zu stellen, welches Risiko für die eigene Person akzeptabel ist, von dem sie auch bereit ist, es allen anderen Menschen auf diesem Planeten aufzubürden? Das ist ein sehr starkes Argument, wie mir scheint, und viel mehr konkrete und praktizierte Fernstenliebe, als tatsächliche Liebe zu den Fernsten, die mir unbekannt sind. Das Argument gilt m. E. in der Zeit des Anthropozäns ganz besonders. Es kann stark vereinfacht auch festgehalten werden: Umso höher die Eingriffsintensität in ökologische Prozesse, desto höher das daraus erwachsende Risiko. Deshalb muss die rechte Balance gefunden werden. Ein Bemühen, welches ebenfalls mit dem Argument zum Ausdruck gebracht wird. Es ist deshalb plausibel zu behaupten, dass der von Wilhelm Schmid vorgeschlagene dritte ökologische Imperativ mit dem MdV in dieser Variante theoretisch bestens übereinstimmt. Außerdem würde dadurch auf faire Weise das mühselige Problem des Vorrangs zwischen Ökologie oder Ökonomie behoben, denn es entscheidet weder ein ökologischer, noch ein ökonomischer Referenzwert, sondern ein davon unabhängiger Risikowert.

Wichtig wäre auch zu erwähnen, dass dieser Wert kein abstrakter bleiben darf. Ein verbindlicher Zahlenwert ist zwar als Grenzwert wichtig, aber er motiviert nicht zu tatsächlichem Handeln. Dies lässt sich aus den Erfahrungen mit dem „World Overshoot Day“ oder dem ehemaligen 2-Grad-Ziel für die Klimaerwärmung nachvollziehen: Sie sind zu abstrakt, als dass dies die Lebenswelt der Menschen oder die Belange der Institutionen berühren würde (vgl. Jonas et al., 2014). Stattdessen muss dieser Zahlenwert in konkrete „Warnsignale“ übersetzt werden, bevor der Risikowert überschritten wird. Psychologisch ist es höchst relevant, dass es konkrete Anhaltspunkte gibt. Dabei besteht nun aber die aus dem „Gleichnis des Sämans“ bekannte, psychologisch verallgemeinerbare Erkenntnis, dass Viele diese Warnsignale übersehen werden, viele Weitere es nicht ernst nehmen oder ignorieren werden, und somit nur einige Wenige übrig bleiben, die sich darum tatsächlich bemühen, dem Inhalt des Signals gerecht zu werden. Diese Erkenntnis zeigt sich bereits schon bei der Umsetzung des Projekts Weltethos oder Nachhaltiger Entwicklung: die institutionelle Realität wurde davon kaum berührt. Wessen es daher bedarf, wurde nach dem CSM als „koordinierende Schranken“ bezeichnet. Mit der Metapher der Bahnschranken oder der Verkehrsampeln lässt sich dies leicht nachvollziehen: Ohne diese beiden würde ein Verkehr nicht verlässlich stattfinden können. Nur wenn die Verkehrsteilnehmer ihre Verantwortung gegenüber jedem anderen Verkehrsteilnehmer im Verkehr wahrnehmen und sich dabei gegenseitig vertrauen, kann der Verkehr auf langfristige Sicht verlässlich erfolgen. Die Betonung liegt daher bei der Koordinationsfunktion. Zu diesem Zweck sind Schranken das geeignete Mittel der Wahl. Keine Person würde vermutlich bei geschlossenen Schranken ein Bahngleis überqueren wollen, da sie

weiß, dass es ihrem eigenen Besten ist, dies nicht zu tun. Die „koordinierenden Schranken“ erfüllen die Funktion durch „Schranken“ eine bessere Koordination zwischen Akteuren zu ermöglichen. Diese fehlt aber heute für globale Umwelthanliegen prinzipiell (vgl. Jonas et al., 2014). Um die Metapher in konkrete politische Realität zu übersetzen, können folgende Beispiele zur Reduktion gewisser Risiken angeführt werden [mit beigefügter Kommentierung durch den Autor]: „In fact, numerous examples of societies democratically agreeing on and accepting such maximum limits exist. Simple examples are alcohol levels when driving or maximum speed limits [= Betonung der Schranken]. In the social sector, some countries set limits for the number of health insurances an individual may have or in the number of universities in which an individual may be enrolled [= Betonung der Koordination]. We are also familiar with such limits in particular environmental policy areas. Examples are regulations around logging in forests in some countries or fishing quotas in the European Union [= beide Funktionen kombiniert]“. Und die Autoren fügen hinzu “it is an integral part of what constitutes societies” (Di Giulio/Fuchs, 2014, 190). Diese Zeilen beziehen sich auf ein Konzept für Minimum- und Maximum-Standards für Konsum, heben aber den partizipativen Aspekt hervor: „the maximum – and minimum – limits of sustainable consumption corridors can and should not be defined once and forever, nor should they be based on scientific, descriptive knowledge alone. Instead, they need to be negotiated and checked regularly and, if necessary, adjusted.” (Di Giulio/Fuchs, 2014, 189).

Es könnte nun aber eingewendet werden: Wozu sollte ein solches Risiko verhandelt werden und wozu sollte sich jemand daran halten? Zunächst ist dem beizupflichten. Die Festlegung eines Risikos und die Betonung des Vermeidens wäre konform mit der Negativformulierung der GR: Was du nicht willst! Allerdings besitzt die GR auch eine positive Formulierung: Das „Vermeiden“ der Überschreitung eines solchen Risikowertes ist kein Selbstzweck, sondern dient dem höheren Zweck, das Erreichen des Ziels der MdH nicht zu gefährden! Dies folgt aus der positiven Formulierung: Was du willst! D.h. Willst du die möglichst umfassende Verfolgung deiner Grundbestrebungen? Es sei daran erinnert: Nicht weil Grundbestrebungen sein müssen oder sein sollen, sollen sie möglichst umfassend verfolgt werden können, sondern weil sie sind und das Sollen so beschaffen sein soll, dass es dem Sein nicht zuwiderläuft – wie eingangs argumentiert.

Damit stellt die GR die Verknüpfung zwischen MdH und MdG dar, da aus der GR die Weisungen folgen, aber ihre Zielvorgabe durch das MdH formuliert wird. Das Weltethos offenbart deshalb in seiner ethischen Tiefgründigkeit jene Praxisrelevanz, die im Kontrast mit den anderen Beispielen von keinem Imperativ geleistet wurde. Somit umgeht die Anwendung der GR auf einfache Weise all jene theoretischen Probleme, die sich noch bei Jonas Imperativ stellen, ist unmittelbar einsichtig und zugleich prinzipiell operationalisierbar, d.h. praxisrelevant. Jonas formulierte seinen Imperativ als eine Aufforderung an die Politik, nicht an das Individuum. Er erklärte, dass jede Person zwar das Recht habe das eigene Leben zu wagen, nicht aber das der Menschheit. Doch er war nicht imstande seinen Imperativ unzweifelhaft zu begründen, denn dies sei – so Jonas – theoretisch gar nicht leicht und ohne Religion vielleicht überhaupt nicht zu begründen (vgl. Jonas, 2004: 110). Damit verfehlt aber m. E. Jonas die Aufgabe der Ethik. Bei aller Ehre für seine Leistung muss daher eingestanden werden, dass es sich dabei um einen jener Ethikentwürfe handelt, welcher primär von historischem Interesse ist. Aber von beachtlichem historischem Wert mit enormen Folgewirkungen (vgl. Schmidt, 2007). Immerhin ist Jonas' Imperativ der Verantwortung in der

Definition für NE enthalten. Außerdem war er ein Vorbild für das Weltethos (Küng, 2010: 127) und ist auch deshalb weiterhin enthalten – namentlich im MdV.

Daher soll nun noch der Status des Moralprinzips nachgewiesen werden. Zunächst kann auf anthropologische Studien verwiesen werden, die verdeutlichen, dass Reziprozität (Gleichwertigkeit im Geben und Nehmen) ein universales ethisches Prinzip darstellt. Sie entspricht dem Prinzip der Gerechtigkeit. Dies erfüllt zumindest die soziale Funktion der dauerhaften Funktionsfähigkeit einer Gesellschaft. Dies verdeutlicht James C. Scott mit seinem Konzept der „moral economy“. Er konnte zeigen, dass eine Ethnie, die zuvor nach diesem Prinzip funktionierte, kollabierte, sobald dieses Prinzips für ihre Mitglieder an Bedeutung verlor. Das Prinzip der Reziprozität kann als universales ethischen Prinzip fungieren, aber nur, wenn eine Überschaubarkeit unter den Mitgliedern vorhanden ist. Mit anderen Worten: Für größere Gesellschaftsgebilde kann Reziprozität nicht das ethische Fundament sein. Sie ist aber als Vorform und Spezialfall der GR anzusehen. Deshalb ist Gerechtigkeit auch eine Spezialforderung, die aus der GR hervor tritt und in der Weisung „Handle gerecht und fair“ ihren Ausdruck gefunden hat. Vorhin habe ich auch erwähnt, dass sich die Weisung „Achtet einander“ auf die Grundforderungen bezieht. „Achtet einander“ heißt demnach, dass es keinen besonderen konkreten Grund bedarf, um einem anderen Menschen Anerkennung entgegenzubringen, seine Selbstbestimmung anzuerkennen, oder anzuerkennen, dass er selbstbestimmt Kompetenzen entfalten möchte, um ein selbstbestimmtes Leben zu führen (siehe Stufe 1 weiter unten). Die Rechtfertigung dafür liefert die GR: Wenn du nicht willst, dass dir diese Chancen vorenthalten werden, dann enthalte sie auch niemand anderem vor; positiv formuliert: gewähre allen Menschen soweit es dir möglich ist die Verfolgung ihrer Grundbestrebungen zum Wohle aller. Deshalb ist von dieser fundamentalen Beziehung auszugehen (Stufe 1).

#### Stufen des MdV:

Stufe 1: Diese Stufe übersetzt das MdV direkt in die GR: Die grundlegendste sittliche Beziehung, die eine Person in einer Gesellschaft eingeht, ist jene zu Ihrem Nächsten. Da in einer Gesellschaft eine Person stets einen Nächsten hat, ist diese Beziehung vorausgesetzt. Für diese grundlegendste aller Beziehungsmöglichkeiten wird aber auch eine universal gültige ethische Forderung benötigt. Da der oder die Nächste zwar als Person, nicht aber als konkrete Persönlichkeit bekannt sein muss, und in den meisten Fällen nicht sein wird, kann auch nicht auf die Bedürfnisse dieser Persönlichkeit im Detail eingegangen werden. Es kann daher nur von der eigenen Person ausgegangen werden. Diese Wechselbezüglichkeit durch einen Perspektivenwechsel, habe ich hinsichtlich der Grundbestrebungen bereits zu Beginn thematisiert. Wird auf dieser Stufe von konkreten sittlichen Verhältnissen abstrahiert, so ist der allgemeine Bezugspunkt der Mensch. Die Verantwortung besteht in dieser Allgemeinheit darin, dass jeder Mensch menschlich behandelt wird. Dadurch wird aber zugleich ein Verantwortungsverhältnis begründet. Somit gilt: Die GR ist als das Fundament von Verantwortung anzusehen, da sie das Verantwortungsverhältnis überhaupt begründet. Aber Verantwortung ist selbstverständlich sehr viel umfassender zu verstehen.

Stufe 2: Auf dieser Basis der GR sind nun manche Personen als Persönlichkeiten bekannt. Es besteht daher ein konkretes sittliches Verhältnis, wie Robert Spaemann dies nennt. Mit diesem konkreten sittlichen Verhältnis wird eine bestimmte Verantwortung auf je konkrete Weise

begründet. Aus dem sittlichen Verhältnis einer Eltern-Kind-Beziehung resultiert in Art und Umfang eine andere Verantwortung, als gegenüber einem Freund. Auch einen Freund soll man nicht anlügen, aber gegenüber seinem Kind wird man wohl auch auf zahlreiche andere Faktoren achten, die eine gute Beziehung ausmachen. Der Umfang der Verantwortung in einer Freundschaft ist daher vergleichsweise geringer. Diese Form der Verantwortung ist allgemein bekannt und nicht von näherem ethischem Interesse, da die „Ethik“ in diesem Fall keine universale sein muss. Auch in konkreten sittlichen Verhältnissen gelten universale ethische Verpflichtungen, aber nicht umgekehrt. Diese Stufe alleine würde daher kein Moralprinzip legitimieren.

Stufe 3: Diese Stufe führt bereits das Moment der Verantwortungsethik ein. Verantwortungsethik definiere ich in Übereinstimmung mit dem Verständnis nach Hans Jonas als die Pflicht zur Vermeidung unzumutbarer Konsequenzen. Handelt daher jemand verantwortungslos, so ist er nicht bemüht unzumutbare Konsequenzen zu vermeiden. Ein Beispiel: Wenn Eltern gegenüber ihrem Kind Verantwortung wahrnehmen, so bedeutet das nicht, dass sie Verantwortung dafür tragen, dass die (konsequentialistisch bedacht) bestmögliche Version des Lebens ihres Kindes verwirklicht wird – was aus der Absurdität dessen folgt, dass eine solche Forderung unrealistisch ist, selbst wenn die bestmögliche Version bekannt wäre –, sondern, dass diesem nichts Schlimmes zustößt, bis es selbst die Verantwortung für sich selbst tragen kann. Aus der praktischen Unmöglichkeit dieses Umstandes, d.h. ein solches Vorhaben der Realisierung der bestmöglichen Lebensversion, folgt eine Lehre für Verantwortungsethik insgesamt: Verantwortung bedeutet nach Spaemann (2001) niemals für den bestmöglichen Ausgang verantwortlich zu sein, sondern – und nun konform mit dieser Idee Spaemanns – für die Vermeidung unzumutbarer Konsequenzen. Positiv formuliert erstreckt sich die elterliche Verantwortung daher über den Bereich, dass das Kind ab einem bestimmten Zeitpunkt selbstbestimmt über sein Leben bestimmen kann, d.h., dass es möglichst wenigen Einschränkungen unterliegt. Im Falle des Kindes bedeutet Verantwortung der Eltern daher die Bedingungen für ein im vollen Sinne menschlichen Lebens zu sorgen. Es ist zwar auf Stufe 2 im je konkreten Fall zu entscheiden, was „unzumutbare Konsequenzen“ sind, d.h. der je konkrete Bezugspunkt, gegenüber welchem Verantwortung besteht, ist der Referenzpunkt dafür, zu entscheiden, welche Konsequenzen unzumutbar sind. Die konkrete Bestimmung von unzumutbaren Konsequenzen gegenüber einem konkreten Bezugspunkt (z.B. Kinder) und deren Vermeidung in je konkreten Situationen, verleiht dem MdV ein tugendethisches Fundament. Doch auf Stufe 2 gilt weiterhin, was bereits auf Stufe 1 gilt: In der Regel ist es für eine Person unzumutbar, wenn sie in der Verfolgung ihrer Grundbestrebungen behindert, beeinträchtigt oder ungebührlich beschränkt wird. Einen Menschen Konsequenzen aufzubürden, die es ihm verunmöglichen, sein Mensch-Sein zu leben, ist unzumutbar. Jedoch ist selbstverständlich, dass es in einer Gesellschaft solcher Beschränkungen bedarf, da eine Gesellschaft sonst nicht existieren könnte. Solche Beschränkungen sind daher deshalb legitim, weil sie eben die möglichst umfassende Verfolgung der Grundbestrebungen aller gewährleisten sollen. Der Begriff der „Gewährleistung“ deutet die ethische Komponente bereits an. Eine gesellschaftliche Ordnung formuliert für viele oder alle ihre Mitglieder verbindliche deontologische Regeln und Vorgabe. Eine solche ist deshalb nicht Moral, sondern Ethik, weil es um die dauerhafte Funktionsfähigkeit von Prozessen geht: Steuergesetze sind einzuhalten, damit der Staat seinen Bürgern dienen kann; Sicherheitsvorschriften sind einzuhalten, damit nicht durch Unfälle Prozesse permanent unterbrochen werden müssen. Aus der Erkenntnis dessen, dass eine Gesellschaft nicht funktionieren könnte, wenn kein Gesellschaftsmitglied Verantwortung in diesem Sinne

wahrnehmen würde, folgt auf noch allgemeinerer Ebene die Gültigkeit des MdV: Jedes Gesellschaftsmitglied trägt bis zu einem gewissen Grad Verantwortung für die dauerhafte Funktionsfähigkeit der Gesellschaft insgesamt. Dies verdeutlicht etwa der zweite ökologische Imperativ nach Wilhelm Schmid, als einer Variante der GR auf dieser Ebene:

*„Handle so, dass du die Konsequenzen deines Handelns für Andere in einer Weise berücksichtigst, wie du selbst dies von Anderen erwarten würdest.“ (Schmid, 2008: 60).*

Die darin angemerkte Erwartungshaltung ist aber nur kulturell spezifisch möglich. Es kann von den Angehörigen unserer Kultur erwartet werden, dass sie sich an die Verkehrsregeln im Straßenverkehr halten, nicht aber von Personen anderer Kulturen, die keinen motorisierten Individualverkehr kennen. Deshalb bezieht sich diese Stufe auf interne Prozesse, nicht aber auf die Gesellschaft als Ganze. Mit anderen Worten: Die ethische Forderung auf Stufe 3 ist noch keine solche, die die Moral selbst ethisch überprüft. Oder: Es kann von allen Gesellschaftsmitgliedern erwartet werden, dass sie sich an die Steuergesetze halten. Ist die Einhaltung von Steuergesetzen für die dauerhafte Funktionsfähigkeit einer Gesellschaft nötig, so ist dies zugleich eine verantwortungsethische Forderung. Aber in Gesellschaften, die keine Steuergesetze kennen, kann dies offenbar keine ethische Forderung darstellen. In diesen gibt es daher andere verantwortungsethische Forderungen.

Stufe 4: Diese Stufe bildet den Kern des Moralprinzips. Es ist darzulegen, dass es universale verantwortungsethische Forderungen in jeder Gesellschaft gibt. Die GR wurde als das Fundament des Moralprinzips angesehen, denn es impliziert: Du hast Verantwortung gegenüber deinem Nächsten! Dies gilt nun aber auch auf gesellschaftlicher Ebene. Dieses besteht nicht nur zwischen den Personen, sondern erstreckt sich bereits auf die Gesellschaft als Ganze: Die Verantwortung für den Nächsten impliziert zugleich eine Verantwortung gegenüber der Gesellschaft, in der dieser jemand existiert, da nur in der Gesellschaft die möglichst umfassende Verfolgung der Grundbestrebungen ermöglicht wird. Für sich alleine im Wald zu leben, um auf Thoreau Bezug zu nehmen, kann durchaus auch befriedigend und befreiend sein, aber die möglichst umfassende Verfolgung der Grundbestrebungen wird dadurch nicht ermöglicht. Das besagen zumindest zwei der drei Grundbestrebungen. Aber auch die Selbstbestimmung setzt dies in gewisser Weise voraus, denn eine Person auf sich alleine gestellt hat weitaus weniger Auswahl an Chancen und Möglichkeiten für ein selbstbestimmtes Leben. Im religiösen Kontext hat eine solche oder ähnliche Lebensweisen durchaus ihre Berechtigung, wenn sie selbstbestimmt gewählt wird. Das zentrale Argument lautet: Aus psychologischer Sicht ist ein solches Lebensmodell aber nicht verallgemeinerbar oder universal gültig, da der Mensch zunächst Gesellschaftswesen ist. Dies kann so begründet werden: Menschen haben eine mit anderen Lebewesen verglichen lange Kindheitsphase. Während dieser Phase sind sie nicht nur auf elterliche Fürsorge angewiesen, sondern auch auf die Funktionsfähigkeit der Gesellschaft. Würde nämlich eine Gesellschaft kollabieren, so würde dies auch jede Familie betreffen und zumindest erhebliche Schwierigkeiten implizieren. Deshalb ist nach der GR auch für zukünftige Generationen für eine funktionsfähige Gesellschaft zu sorgen. Wenn eine Person also für sich wünscht, dass eine funktionsfähige Gesellschaft vorhanden ist, dann muss sie dies nach der GR auch für alle anderen Mitglieder dieser Gesellschaft wünschen. Denn nur so wird Gesellschaft konstituiert. Deshalb müssen alle drei Grundbestrebungen verantwortungsvoll ausgeübt werden, d.h. mit Rücksicht auf die Funktionsfähigkeit der Gesellschaft als Ganzes. Nachdem der Fortbestand und die

Funktionsfähigkeit aber zeitlich verfasst ist, d.h. eine Vergangenheit besitzt und sich nur durch zukünftige Generationen reproduzieren kann, ist eine Verantwortungsperspektive zugleich eine langfristige Perspektive. Aber in diesem Fall geht es erneut um keine „Zwangsbeglückung“, sondern das Schaffen von Bedingungen! Jede Person muss in ihrem Grundbestreben zur Selbstbestimmung ernst genommen werden.

Das MdV kann nun mittels drei praktischer Funktionen umgesetzt werden, die zugleich die Verknüpfungen mit dem MdG und dem MdH verdeutlichen:

1. Jede Person besitzt eine Verantwortung dafür, welche Moral in einem Gemeinwesen reproduziert wird. Dies ist nötig für die Stabilität einer Gesellschaft und erfolgt nach dem Weltethos durch die Einhaltung der Weisungen. Sie dienen dem MdG quasi als „Checkliste“. So kann mit Verweis auf Küng erneut auf das Beispiel zur Korruption rekurriert werden, die zu einer schlechten wirtschaftlichen Performanz der gesamten Gesellschaft führt, und eine Verletzung der Weisung „Handle gerecht und fair“ darstellt. Das MdG formuliert deshalb die nötige Voraussetzung für den größtmöglichen Nutzen im regelutilitaristischen Sinne, den Gesellschaftsmitglieder aus einer Gesellschaftsordnung, d.h. von gesellschaftlicher Ebene, ziehen können. Das MdG ist zudem gegenwartsbezogen und fokussiert auf innere Zustände und interne gesellschaftliche Prozesse, damit diese „gut“ funktionieren und die Gesellschaftsordnung stabil ist. Um ein Beispiel zu nennen: Dies gilt auch im Zusammenhang mit umweltverträglichem Individualverhalten. Häufig argumentieren Personen, dass ihr Beitrag minimal ist. Solange die Mehrheit der anderen Personen sich umweltschädigend verhalte, sei ein aktives Bemühen um umweltverträgliches Verhalten irrelevant. Diese atomistische Sicht übersieht aber die Verantwortung jeder einzelnen Person hinsichtlich der Reproduktion von Moral: Dadurch übernimmt eine Person nicht nur Verantwortung über ihr eigenes Verhalten, sondern bestärkt durch die Reproduktion der gelebten Moral auch andere Personen in ihrem Verhalten. Sie trägt daher für deren Verhalten Mitverantwortung. Selbst wenn diese Person umweltverträgliches Verhalten befürwortet, aber sich gegenteilig verhält, reproduziert sie eine gegenteilige gelebte Moral (siehe: Modelllernen). Demnach handelt es sich hier weniger um eine Frage von aktiv erwünschtem oder stigmatisiertem Verhalten, sondern Verantwortung gegenüber der gelebten Moral an sich, die einen starken, aber impliziten Einfluss auf das Verhalten anderer Personen besitzt. Dies erklärt auch den Umstand der sogenannten „kritischen Masse“: Wenn in etwa 20% der Bevölkerung eine neue Verhaltensweise praktizieren, so gewinnt dies an gesamtgesellschaftlicher Akzeptanz und verstärkt das Verhalten anderer Personen. Auf diese Weise werden „Trends“ (z.B. Modetrends) erschaffen.
2. Für die dauerhafte Funktionsfähigkeit gilt es unzumutbare Konsequenzen, die die Gesellschaft als Ganze betreffen, zu vermeiden. Diese Funktion entspricht der negativen Formulierung der GR, denn gemäß Stufe 4 ist zunächst für alle Gesellschaftsmitglieder davon auszugehen, dass sie von der Funktionsfähigkeit der Gesellschaft abhängig sind. Es ist anzunehmen – noch ohne auf das MdH Bezug zu nehmen: Wenn eine stabile Gesellschaftsordnung vorliegt, dann wird es kaum jemanden geben, der wollen kann, dass eine Gesellschaft nicht in dieser Weise dauerhaft funktioniert. Dieses Wollen muss sich aber auch gemäß der ersten Funktion in aktives Handeln umsetzen, da sonst mit der

Stabilität auch die dauerhafte Funktionsfähigkeit „riskiert“ wird. Daran ist die Verantwortung deutlich zu erkennen. Um diese zweite Funktion zu erfüllen, ist die zentrale Aufgabe Prioritäten richtig festzulegen. In diesem Fall gilt es nicht den Bezugspunkt zu wählen, denn dieser ist die Gesellschaft als Ganze, sondern tugendethisch zu eruieren, welche Prioritäten Vorrang vor anderen haben müssen, um die dauerhafte Funktionsfähigkeit der Gesellschaft zu gewährleisten.

3. „Dauerhaftes Funktionieren“ ist jedoch kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck für die Gesellschaftsmitglieder. D.h. die Gesellschaft erfüllt eine Funktion für ihre Gesellschaftsmitglieder, auch wenn in der gesellschaftlichen Praxis eher ihre Mitglieder eine Funktion für die Gesellschaft erfüllen. Die Mitglieder schließen sich zu einer Gesellschaftsformation zusammen, damit dies allen dabei hilft, ihre Grundbestrebungen möglichst umfassend zu verfolgen. Besagtes „dauerhaftes Funktionieren“ heißt daher nicht, dass sich die Gesellschaft nicht wandeln darf. Im Gegenteil: Da sich Gesellschaften ohnehin verändern, ist es nur vernünftig dieser Veränderung eine Zielvorgabe zu geben, die dem Interesse aller Mitglieder entspricht. Dies ist nach dem Weltethos in der psychologischen Lesart das MdH. Eine Veränderung sollte daher so beschaffen sein, dass sie der Realisierung der Zielvorgabe des MdH näher rückt. Dies ist die positive Formulierung der GR. Ohne das MdH bestünde die Aufgabe des MdV lediglich darin, unzumutbare Konsequenzen abzuwenden. Unzumutbare Konsequenzen sind aber deshalb abzuwenden, um jenes positive Ziel zu erreichen, demgegenüber Verantwortung besteht: den Zweck von Gesellschaft zu erfüllen! Das MdH besitzt aber ebenfalls eine eigenständige Funktion, nämlich die Prävention von subtilen oder unterschwellig entstehenden gesellschaftlichen Problemlagen, die die Psyche des Menschen betreffen und die Förderung von Lebensqualität beinhalten (siehe: Grundlagentext).

Fazit: Eine Gesellschaft soll nicht bloß einfach funktionieren, indem unzumutbare Konsequenzen vermieden werden (MdV), sie soll auch für alle „gut funktionieren“ (MdG) und ihren Mitgliedern möglichst viel Lebensqualität bieten (MdH). Das MdH bezeichnet die ethische Forderung der Herstellung der Bedingungen für die Realisierung des im umfassendsten Sinne möglichen Mensch-Seins aller Menschen. Sie fordert aber nicht die tatsächlich umfassendste Realisierung, denn dies bleibt jedem Menschen selbst überlassen, solange er nicht die anderen Personen darin gefährdet. Allerdings wird damit das alte Problem des Utilitarismus gelöst: Nach der Arbeit von Erik Allardt bezeichnet die umfassende individuelle Verfolgung dieser Grundbestrebungen ein Höchstmaß an Lebensqualität, welche sich, im Gegensatz zum Glücksbegriff des Utilitarismus, mittels Indikatoren ermitteln lässt.

Ich fasse in einer einfachen Analogie nochmals zusammen, worin der entscheidende Unterschied zwischen den drei Moralprinzipien besteht, die jeweils eigenständig, aber intrinsisch verknüpft sind. Dafür nutze ich das Beispiel des Vorwurfs der Taoisten an die Konfuzianer, dass Moral wertlos sei, denn auch die schlimmste Räuberbande müsse eine Moral besitzen, damit sie als Bande bestehen könne. Dies trifft zu für das MdG. Die Moral innerhalb der Räuberbande kann „gut“ sein, insofern sich jeder gegenüber „seinem Nächsten“ „gut“ verhält, also ihn achtet, nicht anlügt, etc. Dadurch bleibt die Bande als solche stabil, d.h. sie wird sich nicht zerstreuen oder ihre Mitglieder gar gegenseitig dezimieren. Nehmen wir nun an, dieser Räuberbande fehle das MdV. So führt dies dazu, dass die Bande ein schlechtes Risikomanagement besitzt. Niemand übernimmt

Verantwortung für die Risiken der Bande insgesamt. Somit kommt es nun vor, dass die Bande ein hochriskantes Vorhaben wählt, weil sich niemand der Risiken bewusst ist, da es an Verantwortungsbewusstsein fehlt. Die Bande wird wegen des Vorhabens schließlich verhaftet und opfert ihre Existenz als Bande. Angenommen nun das MdV wäre analog vertreten. Die Bande besitzt konform mit dem gewählten Beispiel ein hochentwickeltes Risikomanagement. Sie wählt nur Vorhaben mit Risiken, die minimal sind. Allerdings besitzt die Räuberbande keine verantwortungsethische Basis nach der GR, nämlich anderen Gemeinwesen nichts anzutun, was sie für sich selbst nicht wollen. Es ist daher leicht nachzuvollziehen, dass sie sich dem „Arm des Gesetzes“ oder die „ausgleichende Gerechtigkeit“, d.h. den Zorn oder die Rachegefühle von anderen Gemeinwesen, auf sich ziehen. Auch dies gefährdet die Bande insgesamt, wenn auch nicht alle ihre Mitglieder. Somit verdeutlicht auch dieser simple Vergleich, dass der Zweck von Ethik auf diese Weise noch nicht erfüllt ist, da ein ethisches Ziel fehlt. Selbst wenn die GR in diesem Sinne vorhanden wäre, d.h. die Räuberbande in einen Verein verwandelt werden würde, der keinem anderen Gemeinwesen etwas Unredliches antut, so würde sich dies aber stets nur auf je konkrete andere Gemeinwesen beziehen. Deshalb ist das Ziel von Ethik erst erreicht, wenn es eine universal gültige ethische Vorgabe gibt, die für alle Gemeinwesen gelten kann und der Verein auch dafür seine Verantwortung wahrnimmt. Dies ist es, was das Weltethos mitzuteilen hat: (a) dass alle Mitglieder eine gewisse Verantwortung zu tragen haben (Küng nannte dies auch Menschenpflichten), und das (b) nur durch eine ethische Zielsetzung eine Weiterentwicklung der Menschheit möglich ist. Und welches höhere Ziel könnte es geben, als die Weiterentwicklung der Menschheit zur tatsächlichen Menschlichkeit?

## **Ein Ausblick mit Weitblick: Der Mensch – das ethische Lebewesen**

Statt einer zusätzlichen Vertiefung wähle ich einen abschließenden Weitblick als Ausklang. Das Thema des Vortrags war der Nachweis des Status dreier Moralprinzipien und schwerpunktmäßig die Verwandtschaft von Weltethos und Nachhaltiger Entwicklung. Viele weitere Fragen blieben daher noch unberührt, von denen ich einige wenige anmerken möchte, sowie auch, welche weitere Richtung auf diesem Pfade eingeschlagen werden könnte. Das gesamte hier abschließende Thema wurde bereits mit M2 der EcoSys angesprochen.

Am Beginn meines Vortrags stand eine psychologische Interpretation des Weltethos. Zudem wurde im Rahmen dieses Vortrags „Praxisrelevanz“ betont. Der Ausblick bezieht sich auf die Frage, welche psychologischen Komponenten Ethik zukünftig stärker zu berücksichtigen hat, damit verstärkt ethisches Verhalten, etwa auch die Einhaltung der Weisungen, zu Tage tritt. Ich beginne meine Ausführungen mit einer einfachen Feststellung: Der Mensch ist das zur Antizipation fähige Wesen. D.h. er kann verschiedene mögliche Folgen einer Aktivität oder eines Vorgangs erahnen. Dementsprechend kann er auch sein Handeln ausrichten. Gerald Hüther sieht darin sogar die Voraussetzung der Willensfreiheit: „Aus neurobiologischer Sicht ist es im Zusammenhang mit der Frage, ob der Mensch einen freien Willen hat, daher nicht interessant, ob es in seinem Hirn kurz vor einer Entscheidung irgendwo >flackert<, sondern ob eine Person überhaupt in der Lage ist, Entscheidungsprobleme vorausschauend zu erkennen und zwischen mehreren Alternativen wählen zu können.“ (Hüther, 2017: 138 f.)

Antizipation und das Wählen können von Handlungsalternativen, machen den Menschen aber noch nicht zu einem ethischen Wesen, sondern sind die Voraussetzung dafür. Erst wenn die möglichen Folgen auf ihre ethische Legitimität geprüft werden, wird eine ethische Fragestellung eingeführt. Zu diesem Zweck darf aber nicht nur das Ziel ethisch evaluiert werden, sondern auch die Handlungsfolgen. Dabei wird in der Ethik aber häufig übersehen, dass Menschen unter Annahme von subjektiven Wahrscheinlichkeiten agieren: Wie wahrscheinlich führt ein Handlungsvollzug zum Erfolg (Zielerreichung) und mit welchen Wahrscheinlichkeiten treten welche erwünschten und unerwünschten Folgen hinzu? Nach Victor H. Vrooms Konzept ist die Motivation zu einer Handlung auch davon abhängig, welche unerwünschten Folgewirkungen hinzutreten, wenn ein Handlungsziel erreicht wurde. Motivation ist demnach das Produkt des zugeordneten Wertes bei der Erreichung eines Handlungszieles mit den Folgewirkungen (vgl. Trimmel, 2003):

- (a) Welcher Wert einem Ziel zugeordnet wird (Valenz)?
- (b) Wie wahrscheinlich wird es erreicht?
- (c) Wie wahrscheinlich sind mit diesem angenehme und unangenehme Folgewirkungen verbunden?

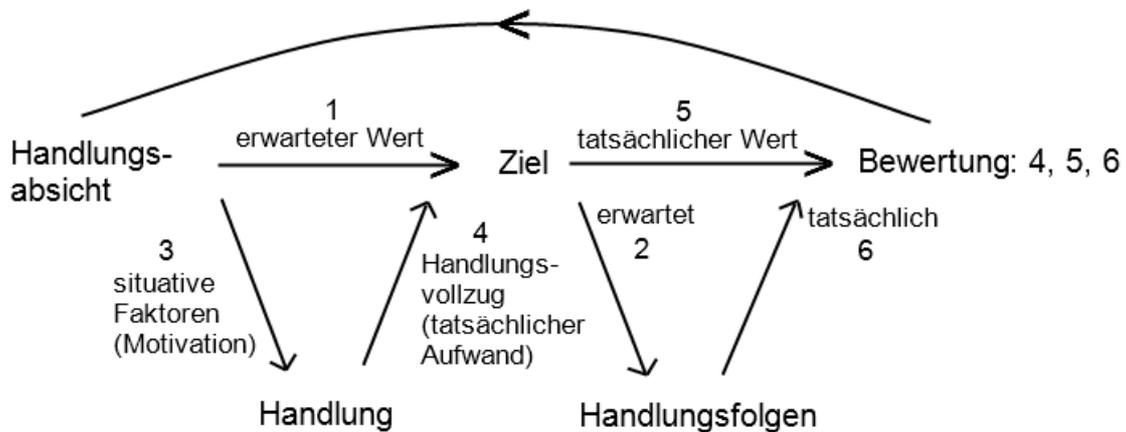
Wenn Personen daher Handlungsziele auch abhängig davon auswählen, mit welchen Wahrscheinlichkeiten unerwünschte Handlungsfolgen hinzutreten, dann wird die Risikoethik die Grunddisziplin der Ethik (vgl. Hansson, 2003). Um also Ziele und Folgewirkungen ethisch bewerten zu können, ist deren Antizipation nötig. Klassisch ist das Verständnis der Gesinnung jedoch unabhängig davon: Gerade weil wir nicht wissen können, welche tatsächlichen Folgen auftreten werden, zählt für die Bewertung einer Handlung die gute Gesinnung, nicht aber die tatsächlichen Folgen. Darin unterscheidet sich bekanntlich die Gesinnungsethik von der konsequentialistischen Ethik. Allerdings wird nach der Gesinnungsethik nur die Handlungsabsicht, die zu einer Handlung führt, ethisch bewertet. Dies ist, um es einfach auszudrücken, psychologisch unterkomplex verstanden. Denn in diesen Prozess fließen zumindest noch Einschätzungen darüber mit ein, wie sehr situative Umstände in einer Situation die Realisierung einer Handlungsabsicht begünstigen oder hemmen, wie wertvoll die Realisierung des Handlungsziels gemäß der Absicht ist, und mit welchen Folgewirkungen zu rechnen ist. Zumindest diese weiteren Aspekte wirken sich situativ auf die Umsetzung der Absicht aus. Und eine Handlungsabsicht entgegen aller dieser Faktoren durchzuführen, auch wenn sie „gut“ ist, was nach der Gesinnungsethik geboten wäre, wäre abstrus. Derjenige, der sich starr an seine Gesinnungen hält, würde als Soziopath verstanden werden, wenn er seine Absichten nicht auch mit den Handlungsumständen (situative Faktoren) in Übereinstimmung bringt. Nur die Absicht ethisch zu bewerten greift daher zu kurz, weil dies weder die Entwicklung von konkreten Motivationen im Zusammenhang mit den situativen Faktoren berücksichtigt (auch wenn eine andere Gesinnung vorliegt), noch deren Umsetzung im Handlungsvollzug. Gesinnungsethik in diesem Sinne bedeutet nun: Eine Gesinnung auszubilden ist dennoch wichtig, da diese dazu führen wird, dass in allen Situationen, in denen sie sich mehr oder weniger realisieren lässt, dieser auch tendentiell entsprochen wird und sie auch dazu führen würde, ebenfalls die situativen Faktoren nach Maß und Möglichkeit entsprechend abzuändern. Mit diesen Ausführungen plädiere ich daher für mehr Kontextsensitivität, also für ein tugendethisches Fundament. Allerdings nicht in ihren bekannten Varianten der antiken Vorbilder. Um dies zu erklären ein kurzer Exkurs zur Moralpsychologie:

Während in der Ethik die Antizipationsfähigkeit und die konkreten Antizipationen des Menschen kaum bedacht werden, so wird umgekehrt im Alltag des Menschen eine ethische Bewertung meist gar nicht erst vollzogen. Dies liegt daran, dass Menschen zutiefst kulturelle Wesen sind. Ich habe aber auch darauf hingewiesen, dass der Mensch den moralischen Einfluss relativieren kann. Er ist deshalb ein ethisches Lebewesen, weil er auch die seine Kultur tragende Moral hinterfragen kann.

Nach Kohlbergs Modell der moralpsychologischen Entwicklung ist es interessant, dass wir historisch den umgekehrten Weg gegangen sind. Die frühkindliche Fähigkeit der Ausbildung der Antizipation beginnt in der präkonventionellen Moral. Antizipiert wird, welche Handlungen zu Bestrafungen oder Belohnungen durch den sozialen Kontext führen würden. Dies korrespondiert mit dem Konsequentialismus, dessen prominentester Vertreter, der Utilitarismus, bekanntlich erst im 19. Jahrhundert breit vertreten wurde, auch wenn es frühere Versionen einzelner Vordenker gab. Die konventionelle Moral der Pflichten und Anerkennung korrespondiert offenbar mit einer deontologischen Pflichtethik, die bekanntlich seit Immanuel Kant während der Aufklärung einen enormen Aufschwung erfuhr. Schließlich korrespondiert die postkonventionelle Moral der Konventionen und ethischen Prinzipien mit dem tugendethischen Zugang. Diese dritte Stufe beinhaltet aber nicht das Ziel Tugenden auszubilden, nach denen gehandelt wird, sondern Konventionen im Rahmen konkreter Situationen auf ihre Anwendbarkeit und Tragfähigkeit zu hinterfragen, sowie ethische Prinzipien als Richtlinien kontextsensitiv anzuwenden. Es kann daher festgestellt werden, dass der Mensch aus exakt diesem Grunde ein ethisches Wesen ist. Dies entnehme ich erneut der psychologische Weisheitsforschung und dem bereits zitierten Beispiel. Es stellte sich heraus, dass „weise“ Personen gerne für Ratschläge aufgesucht werden (vgl. Glück, 2016). Deshalb wurde auch erforscht, wie weise Personen zur ihren Ratschlägen gelangen – weniger was einen weisen Ratschlag auszeichnet. Einen weisen Ratschlag an sich scheint es auch gar nicht zu geben – denn er ist hochgradig von den Umständen abhängig. Dabei stellt sich heraus, dass Hinterfragung gerade das zentrale Merkmal von Weisheit ist, und zwar der permanente Selbstzweifel daran, ob es sich um einen guten Ratschlag handelt, was dazu führt, dass möglichst viele Informationen gesammelt werden, d.h. gut zugehört wird, ein Problem gründlich überdacht und von möglichst vielen Perspektiven bedacht wird (vgl. Glück, 2016). Psychologisch betrachtet sind weise Personen deshalb sehr selten – zumindest wenn der aktuellen Lage der Forschung geglaubt wird (vgl. Glück, 2016) -, weil der Mensch auch die Neigung zur Schonung kognitiver Ressourcen besitzt. Ein Problem gründlich zu durchdenken stellt aber hohe Anforderungen. Deshalb werden weise Personen, die darin bereits fortgeschritten sind, für Ratschläge kontaktiert. Mein Fazit lautet aber: Aus Weisheit entsteht gerade nicht die eine ethische Formel, Pflicht oder Vorgabe, die dann pauschal angewendet wird. Sondern: Weisheit entsteht gerade dadurch, dass solche pauschalen urteile hinterfragt werden. So auch ob eine Weisung „Rede und handle wahrhaftig“ in einer Situation angewendet werden solle, oder nicht. Aus Sicht der „Weisheit“ wird jedes Problem einzigartig betrachtet. Oder: Weise Personen hüten sich ganz besonders vor unzulässigen Vereinfachungen und Verallgemeinerungen. Um dies überspitzt und provokant zusammenzufassen: Wenn wir uns auf einer deontologischen Pflichtethik ausruhen, werden wir nie zur Weisheit gelangen. In diesem Zusammenhang gibt es eine verblüffend ähnliche Erkenntnis aus der Sicherheitsforschung der HRO-Theorie, die exakt dies zum Ausdruck bringt. Ich wähle daher diese Formulierung als Devise, um die Konklusion der Weisheitsforschung für die Ethik auf eine Kurzformel zu bringen: Abneigung vorschnell zu vereinfachen („Reluctance to simplify“). Vorschnelle Schlussfolgerungen, unangemessene

Gleichsetzungen, sowie unzulässige Vereinfachungen und Verallgemeinerungen sind eines der Grundprobleme in allen Bereichen überhaupt. Baltes/Staudinger (2000) bezeichnen Weisheit daher als Metaheuristik: Weise Personen nutzen die Metaheuristik insofern, als sie die Heuristiken, die ihre Urteile leiten, hinterfragen. Deshalb ist die „weise“ Person in der Lage Moral zu hinterfragen und sich nicht bedingungslos dieser deontologisch unterzuordnen. Dies gilt genauso für deontologische Pflichten, die ethisch legitimiert sind. Ein weiteres Beispiel, um dies zu verdeutlichen, lautet, dass weise Personen den fundamentalen Attributionsfehler kaum begehen, welcher nach der sozialpsychologischen Forschung von den meisten Personen aber permanent begangen wird. Er besagt: Das Verhalten anderer Personen wird gerne und vorschnell ihrer Persönlichkeit zugeschrieben, aber das eigene Verhalten schreibt eine Person nicht ihrer Persönlichkeit zu, sondern in Abhängigkeit von den Umständen. Beide Seiten sind also starke Vereinfachungen. Ich habe diese Parallele gezogen, weil es mir wichtig erscheint, darauf hinzuweisen, dass auch in der Ethik eine starre Vorgabe kontraproduktiv ist. Denn es gibt keine Pauschallösung für alle Fälle. Ziel ist es daher nicht eine Ethik für alle Fälle zu besitzen, sondern für alle Fälle eine Ethik. Dieser Zugang ist im ethischen Prinzip enthalten: Das ethische Prinzip verlangt eine Auslegung, ohne aber beliebig zu sein. Auch die GR verlangt diese nötige Flexibilität, gibt aber klare Anhaltspunkte vor. Somit also meine Behauptung: Wir müssen uns in ethischem Verhalten „trainieren“, und in der Ethik bewähren. Die Formulierung von Imperativen und deren Befolgung ist dafür aber zu wenig. Im Grundlagentext habe ich auch darauf hingewiesen, dass Imperative sogar dafür kontraproduktiv sein können. Der „kategorische Imperativ“ ist schlichtweg zu allgemein. Husserl Imperativ dagegen ist zu subjektiv. Schmidts zweiter ökologischer Imperativ ist trotz allgemeinem Gehalt ebenfalls zu subjektiv, denn Schmid bezeichnet damit konkrete Konsequenzen, d.h. konkrete Konsequenzen die ich für mich nicht will. Dies ist daher auf eine konkrete Gemeinschaft eingeschränkt, denn die Reichweite der Antizipation entsprechender Konsequenzen reicht nur so weit, so weit die Konsequenzen aus der eigenen Perspektive antizipiert werden können. Was es stattdessen benötigen würde ist, gemäß der Idee der Metaheuristik, die Hinterfragung eines Ausgangspunktes. Zu diesem Zweck definiere ich ein Konzept genannt „Einsichtsethik“.

Der Zugang der Einsichtsethik ist es nicht nach Imperativen zu handeln, sondern die eigene Gesinnung zu hinterfragen, d.h. mit der ethischen Reflexion nicht aufzuhören, sobald eine Gesinnung gefunden wurde. Dies aber nicht in einer permanenten Anstrengung, sondern Abhängigkeit von den aus der Gesinnung mehrheitlich erwachsenden Resultaten. Dies entspricht einer Hybridisierung aus Tugendethik, deontologischer Ethik und Konsequentialismus. Einsichtsethik ist daher risikoethische Einstellung: Sowohl eine Absicht, als auch ihr Ziel (wenn diese nicht deckungsgleich sind), als auch die möglichen daraus erwachsenden Handlungsfolgen, müssen vor der Durchführung der Handlung ethisch vertretbar sein. Stehen diese drei Faktoren in einem Widerspruch zueinander (ist also die Absicht zu einer Handlung ethisch vertretbar, aber die antizipierten Handlungsfolgen sind es beispielsweise nicht, so ist die Absicht an sich nicht ethisch vertretbar). Allerdings lassen sich die tatsächlichen Handlungsfolgen erst im Nachhinein bewerten. Waren also die Handlungsfolgen nicht ethisch vertretbar, so ist daraus eine Einsicht gewonnen worden, es in Zukunft besser zu machen (siehe Grafik 6). Einsicht ist also das Ergebnis nachträglicher ethischer Reflexion.



Grafik 6: Schema einer Einsichtsethik

Ethik in ihrer allgemein bekannten Form vernachlässigt klassisch 1, 2 und 3 nach Grafik (6), sowie die Rückwirkung von 4, 5 und 6 auf die Person, ihre Einstellungen und zukünftigen Absichten. Einsicht besteht daher in folgender Weise:

- Hat das Ziel die ethische Erwartung bzw. den ethischen Anspruch erfüllt (5)?
- Waren die Handlungsfolgen ethisch vertretbar (6)?
- Führt der Handlungsaufwand dazu, dass dieses Verhalten leicht wiederholt wird (4)?

Gesinnung:

- Ethische Bewertung der Handlungsabsicht/Handlungsziels + erwartete Handlungsfolgen
- Angesichts der erwarteten Handlungsfolgen: Können wir das wollen?

Einsicht:

- nachträgliche ethische Bewertung der Handlungsabsicht/Handlungsziels + tatsächliche Handlungsfolgen
- Angesichts der tatsächlichen Handlungsfolgen: Können wir das erneut oder weiterhin wollen?

Einsicht ist daher das Produkt aus der Gesinnung oder konkreten Handlungsabsicht im Zusammenhang mit deren Umsetzungen im Kontext am Ende des Vollzugs. Umso häufiger sich eine Handlungsabsicht, resultierend aus einer Gesinnung, als falsch erweist, umso eher wird sich auch die Gesinnung wandeln. Denn auch hier müsste im umgekehrten Fall die Diagnose „Soziopath“ vorgenommen werden. Dies impliziert jedoch auch, dass eine Einsichtsethik, wie sie hier verstanden wurde, eine Gesinnungsethik voraussetzt: Falsifiziert und berichtigt kann nur eine solche ethische Einstellung werden, die aus dem Prozess der Reflexion entstanden ist und deshalb auch bewusst ist! Denn nur dadurch ist die Einstellung auch konkret gewählt, konkret

überlegt und konkret überprüfbar. Ich behaupte: Auf exakt diese Weise entsteht auch eine weise Einstellung weiser Personen. Weise Personen überprüfen stets eine konkrete Einstellung, eine konkrete Konvention, ein konkretes Postulat, eine konkrete moralische Vorstellung, etc. auf ihre reale Tragfähigkeit in verschiedenen Situationen, und gelangen am Ende zu einer Schlussfolgerung gemäß aggregierter Ergebnisse. Deshalb besteht ihre Weisheit in der Fähigkeit, jederzeit zu besseren Ergebnissen und Schlussfolgerungen zu gelangen, weil sie im Laufe der Zeit gelernt haben, nichts hinzunehmen, wie es ist, und alles zu hinterfragen. Deshalb wird „Weisheit“ auch primär mit einem hohen Alter assoziiert. Aber aus Experimente ist bekannt, dass die Fähigkeit dazu in jeder Person steckt und zu jederzeit aktiviert und gefördert werden kann (vgl. Kross/Grossmann, 2012). Im Zuge des Alterungsprozesses tritt bei manchen Menschen diese Fähigkeit einfach häufiger – meist entsprechend der Umstände zufällig – zu Tage, sodass manche Menschen weiser werden als andere. Deswegen entwickeln weise Personen primär deshalb Weisheit, weil sie das Leben aufgrund gewisser Umstände dazu zwingt (Glück, 2016). Wenn in der Ethik daher Imperative benutzt werden, dann müssten es solche sein, die dieses Lernen aus Einsicht fördern.

In der Regel handeln Personen entweder rein nach den Umständen kontextsensitiv (Anreize, Motive, Motivationen, etc.), oder nach den moralischen Vorstellungen ihrer Kultur bzw. Ideologien. Eine Tugendethik bietet dafür einen Ausweg, insofern sie die Ausbildung individueller Tugenden des Einzelnen als ethischen Maßstab heranzieht. Dies wäre jedoch subjektivistisch und die Ausbildung von Tugenden wäre dann, ähnlich zu jener von Weisheit, stark dem Zufall überlassen und beliebig, wenn eine Person nicht ihre Persönlichkeitsentwicklung forciert. Gesinnungsethik wurde aber so definiert, dass die Herausbildung von Gesinnungen bei einzelnen Personen durch die Anregung zur ethischen Reflexion von institutioneller Seite forciert werden kann. Solche Gesinnungen werden daher weder automatisch produziert (ähnlich zu einer Ideologie), noch werden die Personen wie Automaten ihren Gesinnungen Folge leisten (nach der angeführten Analogie des Soziopathen).

Daher präzise: Einsichtsethik unterscheidet sich von Tugendethik insofern, als es weder das Ziel ist, Handlungen in reiner Kontextsensitivität zu vollziehen, noch um die Überprüfung moralischer Vorstellungen (gemäß Weisheitsforschung), noch die Ausbildung und kontextsensitive Anwendung rein individueller Tugenden, sondern die Überprüfung der Gesinnung an ihren Ergebnissen. Ausgangspunkt ist daher eine durch ethische Reflexion entstandene Einstellung. Es handelt sich, um es vereinfacht auszudrücken, um eine Analogie zur Überprüfung von wissenschaftlichen Hypothesen. Auch diese müssen wohlüberlegt werden, bevor sie überprüft werden können. Auf diese Weise wird Ethik auch auf individueller Ebene empirisch überprüfbar (falsifizierbar).

Die Einsichtsethik ist eine Ethik, weil sie die Sollensforderung stellt, dass aus den Resultaten tatsächlich Einsichten für das eigene Ethos zu gewinnen sind. Eine deontologische Ethik würde sich gegenüber dieser Forderung a priori immunisieren. Dies ist für eine Praxis des Weltethos deshalb relevant, weil die sehr allgemeinen Prinzipien und Weisungen stets situativ korrekt anzuwenden sind und daher die je konkreten Resultate ebenfalls darüber zu entscheiden haben, ob dies gelungen ist oder nicht. Konsequentialistisch ist die Einsichtsethik, weil gefragt wird: Was ist aus den Resultaten für zukünftige Handlungen, aber auch allgemein vorliegende Gesinnungen zu lernen? Die Gesinnung steht dabei im Zusammenhang mit Antizipation. Antizipation ist immer von vergangenen Informationen abhängig: Es wird gelernt, welche Handlungsfolgen auf Basis der

bereits bekannten zu erwarten sind. Somit entspricht diese Form der Einsichtsethik dem selbstverständlichen psychologischen Gestus der alltäglichen Praxis, jedoch unter ethischem Vorzeichen. Das tugendethische Moment bleibt daher nicht beschränkt auf starre Tugenden. Wenn Tugenden den Ausgangspunkt darstellen, dann bedeutet Einsichtsethik, dass eine Abwandlung der Tugenden gemäß den Einsichten aus den Resultaten vorzunehmen ist. Ob dies aber noch dem Konzept der „Tugenden“ entspricht ist fraglich. Eine simple Form dieser Überprüfung entstammt aber bereits einem Argument Platons: Wer ständig gegen die Weisung „Rede und handle wahrhaftig“ verstößt, wird sich eine entsprechende Reputation als unverlässlich und lügnerisch erwerben.

Schließlich ist Einsichtsethik ein ethisches Projekt. Zu Beginn wurde behauptet, dass eine Ethik, die rationale annehmbare Argumente hervorbringt, aber ihre realistische Umsetzung bereits im Ansatz vereitelt, ihr Ziel verfehlt. Die hier vorgestellte Gesinnungs- und Einsichtsethik ist ein Ausweg. Zwar steht am Beginn die Begründung universal gültiger ethischer Prinzipien, Richtlinien, Normen, Werte, Forderungen, Vorgaben, etc., die zur Reflexion anregen sollen, wie sie entsprechend einer Gesinnung kontextsensitiv anzuwenden sind. Doch dieser Beginn muss daher so formuliert werden, dass die Ausbildung einer Gesinnung überhaupt möglich ist. Somit verstehe ich den Beitrag der Gesinnungs- und Einsichtsethik als ein Beitrag zur Frage, wie ethisches Verhalten aktiv gefördert werden kann. Damit handelt es sich deshalb um ein ethisches Projekt, weil zugleich die Frage gestellt wird, wie die Sollensforderungen auch realisierbar werden. Sie ist daher nur indirekt mit moralpsychologischen Fragestellungen verschränkt, die ergründen, wie sich moralische Vorstellungen auf das Verhalten einzelner Personen auswirken und wie Personen zu ihrem moralischem oder ethischem Verhalten gelangen. Die vorgestellte Gesinnungs- und Einsichtsethik liefert vielmehr eine Antwort auf die Frage, die mit dem Weltethos selbst kommuniziert wird: Wie kann ethisches Verhalten aktiv gefördert werden?

Daher ist erweitert zu definieren: Der Mensch ist ein ethisches Wesen, weil er die moralischen Vorstellungen seiner Zeit hinterfragen kann, zu ethisch reflektierten Einstellungen gelangen kann (Gesinnungen), und aus den Folgen seines Handelns lernen kann, d.h. die rechten Schlüsse ziehen (Einsichten).

Tiere mögen Vorformen der Moral besitzen, wenn etwa Bonobos und Schimpansen Mitleid mit schwächeren Artgenossen zeigen, Trost spenden und Streit schlichten (vgl. Becker, 2011). Dies sind aber keine ethischen Reflexionen: Die Tiere stellen keine explizit ethische Fragestellungen (Wie soll ich handeln?), sondern handeln nach ihren biologischen und psychischen Antrieben automatisch und instinktiv. Sie gelangen nicht zu reflektierten Gesinnungen. Außerdem sind Vorformen der Moral eben nicht Moral, denn die Moral des Menschen ist wandelbar, und lässt sich nicht auf biologische oder psychologische Merkmale (z.B. Empathie und Mitgefühl) reduzieren. Sie wirkt auch über großräumige Kulturen insgesamt. Würde der Mensch bloß nach dem in ihm aufkommenden Mitgefühl handeln, dann würde sich die ethische Frage nicht stellen, denn das Mitgefühl würde zur unmittelbaren Reaktion führen. Doch der Mensch kann eben auch seine Gefühle hinterfragen (vgl. Glück, 2016). Auch das Prinzip der Reziprozität lässt sich bei Tieren nachweisen. Dieser Nachweis gefährdet aber nicht das Alleinstellungsmerkmal des Menschen als ethischem Wesen. Dies wird erkennbar aus dem Unterschied zur GR. Die GR impliziert die aktive Aufforderung zu einer ethischen Fragestellung, also aktiv zur Fragestellung nach den negativen Konsequenzen (gemäß Antizipationen) und den positiv zu fördernden Zuständen (gemäß einem

erwünschten Zielzustand). Diese Frage können Tiere nicht stellen: Sie können weder eine Vielzahl unerwünschter Folgewirkungen antizipieren, noch nach ethischen Idealzuständen ihrer Existenz fragen. Deshalb geht die GR weit über Reziprozität hinaus: Sie impliziert die Übernahme von Verantwortung auch für das Ganze einer Gesellschaft. Damit impliziert sie auch die Funktion Verantwortung dafür zu übernehmen, welche Moral reproduziert wird, also die Moral auch dahingehend zu hinterfragen, ob sie regelutilitaristisch zu negativen Konsequenzen führt. Im Übrigen fördert die Anwendung der GR in diesem Sinne auch die Entwicklung von Weisheit, da ein Merkmal von Weisheit lautet: „promote the common good“ (vgl. Kross/Grossmann, 2012). Wenn daher Vorformen der Moralentwicklung des Menschen im Tierreich gefunden werden, dann handelt es sich deshalb nur um eine oberflächliche Ähnlichkeit. Eine Gleichsetzung wäre genauso reduktionistisch, wie zu behaupten, die Staatenbildung staatenbildender Insekten sei dasselbe wie jene von Menschen. Offenbar gibt es ein paar fundamentale Gemeinsamkeiten, aber eben auch augenscheinlich immense Unterschiede in Art, Umfang und Komplexität.

### **Schlussbemerkung**

Am Ende dieses erweiterten Vortragskripts möchte ich noch darauf hinweisen, dass ich zur Verteidigung des Weltethos und dem Nachweis der drei intrinsisch verknüpften Moralprinzipien auch mehrere Vermutungen, Postulate und spekulative Schlussfolgerungen habe einfließen lassen, die auch kenntlich gemacht wurden. Daher ist dieser „Panorama-Ausflug“ ein erster Überblick wichtigster Ergebnisse, von denen manches noch der Prüfung und Weiterentwicklung bedarf. Ich hoffe damit einen konstruktiven Beitrag für die Weiterentwicklung der Praxisrelevanz des Weltethos geleistet zu haben. Ziel war es nicht das Weltethos von seiner religiösen Begründung loszulösen, sondern durch den Nachweis des Status der Moralprinzipien zu verdeutlichen, dass das Weltethos so fundamental und allgemein gültig ist, dass es selbstverständlich auch in den Religionen vorgefunden werden kann, aber für alle Arten von Gemeinwesen Gültigkeit besitzt. Dies wird durch eine Untersuchung seiner ethischen Tiefgründigkeit, die zahlreiche Praxisbezüge offenbart, bekräftigt.

### *Zum Autor und Text*

*Robert Brunnhuber MSc studierte Philosophie, Geschichte und Humanökologie. Als wissenschaftlicher Mitarbeiter des DRI beschäftigt er sich schwerpunktmäßig mit Ethik, dem Weltethos, sowie dessen Verbindungslinien und Gemeinsamkeiten mit Nachhaltiger Entwicklung. Beruflich ist er derzeit in den Bereichen Risiko- und Sicherheitsforschung, sowie Psychologie tätig.*

*Zitation: Brunnhuber, R., Ein Panorama des Weltethos. Zur ethischen Tiefgründigkeit und praktischen Relevanz. Ein Überblick, Vortragsreihe des Human and Global Development Research Institute (DRI), Wien, 2017*

### *Literaturverzeichnis*

1. Armsworth, P.R., Roughgarden, J.E., (2003): The economic value of ecological stability, Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 100/12, 7147–7151.
2. Baltes, P. B., Staudinger, U. M. (2000): Wisdom: A metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and morality toward excellence. American Psychologist 55, 122-135.
3. Bastian, O., Haase, D., Grunewald, K. (2012): Ecosystem properties, potentials and services – the EPPS conceptual framework and an urban application example. Ecological Indicators 21, 7–16.
4. Bauer, J. (2013): Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren, München
5. Becker, G. (2011): Kohlberg und seine Kritiker, Wiesbaden
6. Blickhan, D. (2015): Positive Psychologie. Ein Handbuch für die Praxis, Paderborn
7. Bormann, I. (2011): Zwischenräume der Veränderung. Innovationen und ihr Transfer im Feld von Bildung und Erziehung, Wiesbaden
8. Brunnhuber, R. (2016): Elemente einer historischen Resilienzforschung. Zur Geschichte der Bewältigung von Krisen und Nöten, Saarbrücken.
9. Brunnhuber, R. (2017): „Weltethos in der Praxis. Prävention im Zeitalter dramatischer Entwicklungen“ in: Gowin, P., Walzer, N. (Hrsg.) (2017): Die Evolution der Menschlichkeit. Wege zur Gesellschaft von morgen, Wien
10. Brunnhuber, R., Abed-Navandi, M. (2017): Die Lehre der Risikopotenziale im Umgang mit Risiken, in: Risiko Manager. Fachzeitschrift für Risiko-Experten, 04/2017, 40-49

11. Burkhard, B., de Groot, R., Costanza, R. et al. (2012): Solutions for sustaining natural capital and ecosystem services, *Ecological Indicators* 21, 1–6
12. De Groot, R., Van der Perk, J., Chiesura, A., van Vliet, A., (2003): Importance and threat as determining factors for criticality of natural capital. *Ecological Economics* 44, 187–204
13. Di Giulio, A., Fuchs, D. (2014). Sustainable Consumption Corridors: Concept, Objections, and Responses. *GAIA* 23/S1, 184-192.
14. Dotson, K., Whyte, K. (2013): Environmental Justice, Unknowability and Unqualified Affectability, *Ethics & the Environment* 18/2, 55-79
15. Dressel, G. (1996): *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien
16. Fischer, P., Asal, K., Krueger, J. I. (2014): *Sozialpsychologie für Bachelor*, Springer, Berlin/Heidelberg
17. Frank, S., Fürst, C., Koschke, L., Makeschin, F., (2012): A contribution towards a transfer of the ecosystem service concept to landscape planning using landscape metrics. *Ecological Indicators* 21, 30–38
18. Fromm, E., 1977: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Reinbek
19. Glomp, I. (2016), Im Namen heiliger Werte, *Psychologie Heute* 12, 59-62
20. Glück, J. (2016): *Weisheit. Die 5 Prinzipien des gelingenden Lebens*, München
21. Griggs, D., M., Stafford-Smith, O., Gaffney, J., Rockström, M. C. Et al. (2013): “Policy: Sustainable Development Goals for People and Planet.” *Nature* 495, 305–307
22. Hansson, S. O. (2003): Ethical Criteria of Risk Acceptance, *Erkenntnis* 59, 291–309
23. Harris, M (1993): *Fauler Zauber: unsere Sehnsucht nach der anderen Welt*. Stuttgart: Klett-Cotta.
24. Henecka, H. P. (2000). *Grundkurs Soziologie*, UTB: Opladen.
25. Husserl, E. (2007): *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Stuttgart
26. Hüther, G. (2017): *Was wir sind und was wir sein könnten. Ein neurobiologischer Mutmacher*, Frankfurt/Main
27. Jaeger-Erben, M. & Offenberger, U. (2014). A Practice Theory Approach to Sustainable Consumption. *GAIA* 23/S1, 166-174
28. Jax, K., Barton, D. N., Chan, K. M. A., et al. (2013): Ecosystem services and ethics, in: *Ecological Economics* 93, 260-268
29. Jonas, H. (2004), *Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texte*, Stuttgart
30. Jonas, M., Ometto, J. P., Batistella, M. Franklin, O., Hall, M. et al. (2014). Sustaining ecosystem services: Overcoming the dilemma posed by local actions and planetary boundaries. *Earth’s Future* 2, 407-420
31. Kaufmann-Hayoz, R. (2006). Human Action in Context: A model framework for interdisciplinary studies in view of sustainable development. *Umweltpsychologie*, 10(1), 154-177.

32. Köckler, H. (2011). MOVE: Ein Modell zur Analyse umweltbezogener Verfahrensgerechtigkeit. *Umweltpsychologie* 2, 93-113
33. Kross, E., Grossmann, I. (2012): Boosting wisdom: Distance from the self enhances wise reasoning, attitudes, and behaviour, in: *Journal of Experimental Psychology: General*, 141, 43-48
34. Küng, H. (2012): *Handbuch Weltethos*, München
35. Küng, H. (2010): *Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht*, München
36. Küng, H. (1998): *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München
37. Mayer, V. (2009): *Edmund Husserl*, München
38. Nida-Rümelin, J., Rath, B., Schulenburg, J. (2012): *Risikoethik*, Berlin
39. Notebaert, K., Creutzfeldt, P. (2016): *Wie das Gehirn Spitzenleistung bringt. Mehr Erfolg durch Achtsamkeit. Methoden und Beispiele für den Berufsalltag*, Frankfurt/Main
40. Park, H. (2011). Man-made disasters: A cross-national analysis. *International Business Review* 20, 466–476
41. Pidgeon, N., O'Leary, M. (2000): Man-made disasters: why technology and organizations (sometimes) fail, *Safety Science* 34, 15-30
42. Pieper, A. (2007), *Einführung in die Ethik*, Tübingen und Basel
43. Pieper, A. (2004), *Ethik*, in: Pieper, A. (Hrsg.), *Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch*, Leipzig
44. Roth, G. (2016): *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten. Warum es so schwierig ist, sich und andere zu ändern*, Hamburg
45. Schaper, N. (2011): *Psychologie der Arbeitssicherheit*, in: Nerdinger, F., W.; Blickle, G.; Schaper, N. [Hrsg.] *Arbeits- und Organisationspsychologie*, Springer, 451-474
46. Schmid, W. (2008): *Ökologische Lebenskunst. Was jeder Einzelne für das Leben auf dem Planeten tun kann*, Frankfurt/Main
47. Schmidt, J. C. (2007): Die Aktualität der Ethik von Hans Jonas. Eine Kritik der Kritik des Prinzips Verantwortung, *DZPhil* 5574, 545–570
48. Spaemann, R. (2001): *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart
49. Stern, P. C. (2000a): Psychology and the Science of Human-Environment Interactions. *American Psychologist* 55/5, 523-530
50. Tonn B E. (2009): Obligations to future generations and acceptable risks of human extinction. *Futures* 41/7, 427–435
51. Trimmel, M. (2003): *Angewandte Sozialpsychologie*, Wien
52. Wallace, K. J. (2007): Classification of ecosystem services: Problems and solutions, *Biological Conservation* 139, 235-246