

Umweltethik nach Kant Ein analogisches Verständnis vom Wert der Natur

ANGELA BREITENBACH (Cambridge)

Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57 (2009), 377-395

(Dies ist die vorläufige Version. Bitte den veröffentlichten des Artikel zitieren.)

Abstract

Kant is often characterised as the chief exponent of an anthropocentric ethics that can ascribe to nature only a purely instrumental value. By contrast, this paper argues that Kant's teleological conception of nature provides the basis for a promising account of environmental ethics. According to this account we can attribute to nature a value that is independent of its usefulness to human beings without making this value independent from the judgment of the rational valuer.

Meldungen von ökologischen Katastrophen, der fortschreitenden Zerstörung und der unwiderrufflichen Veränderung unserer natürlichen Umwelt sind heute an der Tagesordnung, und die Forderung nach einem schonenderen Umgang mit der Natur ist mittlerweile zum Gemeinplatz geworden. Für die Philosophie rückt dies Fragen nach dem grundlegenden Verhältnis des Menschen zur Natur in den Blickpunkt: Welche Position nehmen wir als Menschen in der Natur ein, und wie soll unser Umgang mit ihr aussehen? Sind wir moralisch verpflichtet, die Natur zu schützen? Und können wir ihr einen Wert zuschreiben, der von unseren eigenen Interessen am Nutzen der Natur unabhängig ist?

In der Umweltethik werden diese Fragen zumeist aus zwei unterschiedlichen Perspektiven beantwortet. Dem anthropozentrischen Ansatz zufolge hat nur der Mensch einen intrinsischen Wert, und jede Pflicht zum Schutz der Natur lässt sich auf moralische Verpflichtungen gegenüber dem Menschen zurückführen. Biozentrische Ansätze dagegen sind der Auffassung, dass auch der Natur ein intrinsischer Wert zukommt und dass dem Menschen daher eine direkte Verpflichtung gegenüber dem Erhalt der Natur obliegt.¹ Die Philosophie Kants nimmt in dieser Debatte eine besondere Position ein. Denn Kants Moraltheorie wird von vielen als Prototyp der anthropozentrischen Theorie angesehen, nach der nur vernünftigen Wesen auf Grund ihrer Vernunftfähigkeit der Status eines Zwecks an sich zugeschrieben werden kann. Nur vernünftigen Wesen gegenüber seien wir daher moralisch verpflichtet. Diese Begrenzung auf Pflichten gegen den Menschen hat jedoch einige Kritik provoziert.

¹ Diese Darstellung der beiden umweltethischen Herangehensweisen ist lediglich skizzenhaft. Eine Übersicht über verschiedene Versionen anthropozentrischer und biozentrischer Theorien bieten zum Beispiel Brenner (1996) und Krebs (1997).

Kants Theorie, so der Einwand, genüge nicht den Erfordernissen einer Ethik, welche auch die nicht-menschliche Natur in ihre Überlegungen einbezieht. Insbesondere die strikte Trennung eines Bereichs der kausal bestimmten und mechanisch erklärbaren Natur einerseits und einer Sphäre des freien Vernunftgebrauchs und der autonomen Zwecksetzung andererseits bringt den Kritikern zufolge die Konsequenz mit sich, dass der Natur kein Platz in der kantischen Moralphilosophie zukomme.

Im Gegensatz zu dieser Kritik lässt sich meines Erachtens zeigen, dass Kant durch sein Werk hindurch ein umfassendes Naturverständnis entwickelt, welches die Natur nicht allein auf kausal-mechanisch erklärbare Prozesse reduziert, sondern sie auch als *zweckmäßig* und *zweckgerichtet* konzipiert. Dieses teleologische Naturverständnis beruht auf der Analogie mit dem Zwecke setzenden und zweckgerichtet agierenden Vernunftvermögen des Menschen. Ziel des vorliegenden Beitrags ist es daher, auf Grundlage dieser kantischen Analogie zwischen Natur und Vernunft die Möglichkeit einer moralischen Verpflichtung des Menschen gegenüber der Natur zu untersuchen.² Nachdem also im ersten Abschnitt die Kritik am *Anthropozentrismus* des kantischen Ansatzes beleuchtet und auf die Probleme einer *biozentrischen* Alternative eingegangen wird, widmet sich der zweite Abschnitt einer Betrachtung des teleologischen Naturverständnisses, das Kant insbesondere in seiner *Kritik der teleologischen Urteilskraft* vorstellt.³ Im dritten Teil soll dann erörtert werden, wie sich auf Grundlage dieses analogischen Naturverständnisses der Ansatz zu einer Umweltethik entwickeln ließe. Die vorgestellte Skizze einer umweltethischen Theorie auf analogischer Grundlage geht über die Dichotomie von Anthropozentrismus und Biozentrismus hinaus; gerade wegen ihres analogischen Status ist sie jedoch einigen Einwänden ausgesetzt, die im vierten Teil untersucht werden sollen. Wenn an dieser Stelle auch wichtige Fragen offen bleiben müssen, so hoffe ich doch, mit Blick auf Kants teleologisches Naturverständnis eine Position aufzuzeigen, welche möglicherweise die Unzulänglichkeiten der anthropozentrischen und biozentrischen Theorien überwinden konnte. Auf Grundlage der kantischen Analogie soll so ein Ansatz formuliert werden, welcher der Natur auf analogischem Wege einen nicht-instrumentellen Wert zuschreibt, ohne die Gültigkeit dieses Wertes von der Beurteilung des Menschen abzukoppeln.

1. Kants Moralphilosophie und die Natur

Wer nach der Rolle der Natur innerhalb der kantischen Moralphilosophie fragt, wird in Kants Schriften zunächst Belege für eine recht nüchterne Antwort finden. Die Natur stellt den Kontrastbegriff zu der Eigenschaft dar, die Grundlage aller Wertzuschreibung

² Die vorliegende Betrachtung stützt sich auf einige Untersuchungen, die in meiner Dissertation *Die Analogie von Mensch und Natur. Ansatz zu einer Philosophie der Natur* (Humboldt-Universität zu Berlin, 2008) eingehender behandelt werden. Für eine sehr anregende Diskussion der Arbeit bedanke ich mich bei Volker Gerhardt und Andrea Esser. Ein weiterer Dank gilt Nick Jardine und Onora O’Neill für hilfreiche Kommentare und Anregungen.

³ Kants Schriften werden nach der Akademie-Ausgabe (Berlin 1902 ff.) unter Angabe der Band- und Seitenzahl zitiert. Ausnahmen bilden die *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, die unter Angabe der Seitenzahlen der ersten und zweiten Originalausgabe wiedergegeben ist, sowie die *Vorlesung zur Moralphilosophie (MPKaehtler)*, die nach der Ausgabe von Werner Stark (Berlin 2004) zitiert wird.

ist: der Fähigkeit zur Freiheit, allein aus Vernunftgründen zu handeln.⁴ Kant zufolge untersteht die Natur Gesetzen, die unser Verstand ihr vorschreibt. Prinzipiell können wir die Natur, einschließlich unserer eigenen Körperlichkeit, daher nur als kausal verursachten, gesetzmäßig bestimmten Gegenstand erfahren. Allein vernünftigen Wesen können wir dagegen die Fähigkeit zuschreiben, unabhängig von natürlichen Ursachen eigens gesetzte Zwecke zu verfolgen. Der durch Ursache-Wirkungsketten determinierten Natur steht somit der vernunftbegabte und zur freien und selbstbestimmten Handlung fähige Mensch gegenüber.

Diese Unterscheidung hat weitreichende Konsequenzen für die Vorstellung davon, was nach dem kantischen Ansatz für gut erachtet werden kann. Dinge, denen wir üblicherweise einen Wert zuschreiben, wie zum Beispiel „Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und [...] Glückseligkeit“, sind Kant zufolge nur *bedingt gut*.⁵ Ihr Wert ist abhängig von den Zielen und Intentionen des handelnden Individuums. Einen *unbedingten Wert* hat nach Kant dagegen nur ein „guter Wille“, der unabhängig von allen zufälligen Neigungen und Zielen einem nur auf seine eigene vernünftige Einsicht gegründeten, unbedingten Zweck folgt.⁶ Nur vernunftbegabten Wesen mit der Fähigkeit zur Handlung durch einen freien und somit absolut guten Willen kann daher auch ein innerer Wert oder, so Kant, „Würde“ zugeschrieben werden.⁷ Für Kant ist dieser innere Wert daher auch Grundlage für die Pflicht, vernünftige Wesen stets als Zwecke und niemals nur als Mittel zu behandeln. Dies bringt er in einer Formulierung seines kategorischen Imperativs auf den Punkt: „[H]andle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁸ Allein vernunftbegabten Wesen können wir demnach einen unbedingten Wert zuschreiben und sind ihnen als Zwecke an sich moralisch verpflichtet.

Wie aber steht es um die *Natur*? Was ist *ihr* Platz in unseren moralischen Überlegungen? Da das Überleben und somit auch die Handlungsfähigkeit des Menschen von seiner natürlichen Umwelt abhängig ist, lassen sich auf Grundlage der kantischen Moraltheorie Pflichten des Menschen für den Erhalt der Natur ableiten. Insofern beispielsweise verschiedenste ökologische Systeme die Grundlage für alles menschliche Leben bilden, ist ihr Erhalt deshalb eine Pflicht, weil er auch das Leben der Menschen sichert. Die Rodung von Wäldern und die landwirtschaftliche Nutzung der gewonnenen Flächen ist demgegenüber zu verurteilen, wenn dieses mit dem Preis des dauerhaften Auslöschens ganzer Lebensräume und Arten einhergeht, was wiederum das Überleben der Menschen bedroht, die von diesen Lebensräumen und Arten abhängig sind. In ähnlicher Weise sind auch solche industrielle Prozesse moralisch nicht zu rechtfertigen, welche die notwendigen Lebensbedingungen des Menschen verletzen, wie beispielsweise eine intakte Ozonschicht oder saubere Luft.⁹

⁴ Vgl. Kants Naturbegriff in: ders., KrV, A216/B263; vgl. auch ders., Prolegomena (Prol), IV, 318; sowie ders., Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften, IV, 467. Den Standpunkt der Natur und den der Freiheit unterscheidet Kant zum Beispiel in: ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS), IV, 450 ff.

⁵ GMS, IV, 393.

⁶ Ebd.

⁷ GMS, IV, 434.

⁸ Ebd., IV, 429.

⁹ Vgl. O'Neill (1997).

Unsere moralische Verpflichtung gegenüber Vernunftwesen - sei es gegenüber der eigenen Person oder anderen Menschen - begründet somit gleichzeitig eine Verpflichtung zum Schutz der nicht-menschlichen Natur.

Kant zufolge ist der Schutz der Natur nun aber nicht allein zur Sicherung der menschlichen Lebensgrundlage eine Pflicht, sondern er folgt auch aus der Pflicht der „moralische[n] Selbsterhaltung“.¹⁰ Kant entwickelt diesen Gedanken in seiner *Tugendlehre*. Dort behauptet er, dass der Mensch keine Pflichten „gegen“, sondern nur „in Ansehung“ der Natur habe, dass ihm mit anderen Worten keine *direkten*, sondern allein *indirekte* Pflichten gegenüber der nicht-menschlichen Natur obliegen.¹¹ Diese indirekten Pflichten des Menschen in Ansehung der Natur sind außerdem, so Kant, eigentlich wieder Pflichten *gegen sich selbst*:

„In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst [...] entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behände (ohne Qual verrichtete) Tötung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte Arbeit (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen die martervolle physische Versuche zum bloßen Behuf der Spekulation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden konnte, zu verabscheuen sind.“¹²

Kant verurteilt die grausame Behandlung von Tieren hier nicht einfach auf Grund der Schmerzen und Verletzungen, die dem Tier zugefügt wurden, sondern wegen des negativen Einflusses, den eine solche Behandlung auf den Charakter des Menschen hatte. Der brutale Umgang mit Tieren, auch wenn er selbst nicht moralisch verurteilt werden kann, hatte demnach, so Kant, nachteilige Auswirkungen auf die Fähigkeit des Menschen, Mitgefühl am Leiden anderer zu empfinden. Vorausgesetzt ist hier, dass wir Tiere in gewisser Weise als den Menschen ähnlich erfahren. In seinen *Vorlesungen zur Moralphilosophie* sagt Kant deshalb: „Weil die Tiere Analoga der Menschheit sind, so beobachten wir Pflichten gegen die Menschheit, wenn wir solche gegen Analoga beobachten und dadurch befördern wir unsere Pflicht gegen die Menschheit.“¹³ Gerade die Fähigkeit, die uns hilft, anderen gutherzig und hilfsbereit zu begegnen und somit unsere direkten moralischen Pflichten gegenüber ihnen zu erfüllen, wurde nach Kant durch die gewalttätige Misshandlung von Tieren geschwächt und auf Dauer möglicherweise gänzlich „ausgetilgt“. Kant schließt daher:

„Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen waren) gehört *indirekt* zur Pflicht des Menschen, nämlich *in Ansehung* dieser Tiere, *direkt* aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des

¹⁰ Kant, *Metaphysik der Sitten* (MS), VI, 419.

¹¹ Ebd., VI, 443.

¹² Ebd.

¹³ MPKachler, 345.

Menschen *gegen* sich selbst.“¹⁴

Eine ähnliche Auswirkung, so erklärt Kant außerdem, hatte die sinnlose Zerstörung „des *Schonens*, obgleich Leblosen in der Natur“.¹⁵ Nicht das Mitgefühl am Leiden Anderer, doch aber die Fähigkeit, „etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben“, wurde durch die absichtliche und unnötige Zerstörung der Natur untergraben.¹⁶ Und da diese Einstellung des Gefühls der Sympathie gegenüber schonen, wenn auch nicht nützlichen Dingen nach Kant ebenfalls vorteilhaft für die Möglichkeit moralischer Handlung ist, widerspricht auch die Zerstörung und Misshandlung der nicht-tierischen Natur der Pflicht des Menschen gegenüber seiner eigenen moralischen Verfassung. Obwohl Kant also einsieht, dass wir oft so denken und reden, als hätten wir Pflichten gegenüber der nicht-menschlichen Natur, hält er dies bei genauerer Betrachtung für bloßen Schein. Die Auffassung, wir hätten direkte Pflichten gegenüber der Natur, beruht ihm zufolge auf einer „Amphibolie“: Wir sind geneigt, „das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten“.¹⁷ Der Grund für den Schutz der nicht-menschlichen Natur beruht demnach letztlich auf der moralischen Verpflichtung gegenüber dem Menschen selbst.

Der kantische Ansatz macht also deutlich, dass unsere Pflichten gegenüber dem Menschen in vielen Fällen ausreichen, um Forderungen nach dem Erhalt der Natur zu begründen.¹⁸ Zum einen ist es ohne Zweifel, dass ökologische Probleme umso bedrohlicher erscheinen, je mehr sie das Wohlbefinden und Überleben des Menschen beeinträchtigen. Zum anderen ist auch Kants Annahme, dass die gewaltsame Behandlung von Tieren und die unnötige Zerstörung der nicht-tierischen Natur bestimmten Pflichten gegenüber einem selbst widersprechen, nicht gänzlich abwegig. Beispielsweise konnte der grausame Umgang mit Tieren bei manchen Personen Hemmungen abbauen, sich ähnlich grausam gegenüber anderen Menschen zu verhalten, und so die Fähigkeit zu moralischer Handlung kompromittieren. Doch auch wenn Kant in dieser Hinsicht recht behielte, wirft sein Ansatz einige Fragen auf. Denn seine Argumentation für einen schonenden Umgang mit der Natur stützt sich lediglich auf Gründe, welche die Natur gar nicht *selbst* betreffen und ihre Erhaltung eher *zufällig* begründen.¹⁹ Sind es nicht Überlegungen zur Natur selbst, die den Grund dafür liefern,

¹⁴ MS, VI, 443.

¹⁵ Ebd.; zum Leblosen zählt Kant hier allerdings auch „das Gewächsreich“.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ MS, VI, 442.

¹⁸ In unterschiedlicher Weise argumentieren zum Beispiel Gerhardt (1992), O'Neill (1997 und 1998), Esser (2004), 348 ff., und Timmermann (2005) für diesen Standpunkt. Die Art und Weise, in der Kants Verständnis von rechtmäßigem Eigentum als Verhältnis zwischen Personen den Schutz vor der Ausbeutung natürlicher Ressourcen begründen kann, habe ich in Breitenbach (2005) untersucht.

¹⁹ Wie Wood anmerkt, wäre es zumindest prinzipiell vorstellbar, dass sich die menschliche Psyche so veränderte, dass unsere Fähigkeit zur Ausübung moralischer Pflichten durch die grausame Behandlung von Tieren oder die Zerstörung der Natur nicht *geschwächt*, sondern vielmehr *gefordert* wurde (Wood 1998, 194 f.). Durch das Qualen von Tieren oder das Auslöschen anderer Teile der nicht-menschlichen Natur konnten sich Personen möglicherweise ihrer angestauten Aggressivität entledigen, ohne sich an anderen Menschen vergreifen und so unmoralisch handeln zu müssen. Auch wenn diese Vorstellung nicht gänzlich realistisch erscheint, zeigt sie doch auf, dass Kants Argumentation für die indirekte Verpflichtung des Menschen gegenüber der Natur auf einer eher unsicheren Grundlage basiert

diese Natur vor störenden und zerstörenden Eingriffen durch den Menschen zu schützen? Und müssen wir den Grund für eine nachhaltige Behandlung der Natur daher nicht weniger im Charakter des Menschen als vielmehr in der Natur suchen? Diese Fragen an die Moralthorie Kants lassen sich letztlich auf eine Kritik an dem *anthropozentrischen* Charakter seiner Position zurückführen. Kants Trennung zwischen der kausal bestimmten, wertfreien Natur und der freien Vernunftfähigkeit menschlicher Wesen, der ein innerer Wert zugesprochen werden muss, scheint die weitreichende Konsequenz nach sich zu ziehen, dass der Natur selbst kein Platz in Kants Moralthorie zukommt.

Als Alternativvorschlag haben einige Autoren daher eine *biozentrische* Herangehensweise ins Feld geführt. Der wesentliche Unterschied dieser Sichtweise zur hier skizzierten kantischen Moralthorie und anderen anthropozentrischen Ansätzen besteht darin, dass sie für die Natur einen intrinsischen und nicht nur instrumentellen Wert anerkennt und für den Menschen hieraus eine direkte und nicht lediglich indirekte Pflicht gegenüber der Natur ableitet. Hans Jonas, der als klassischer Vertreter des biozentrischen Ansatzes gelten kann, macht den intrinsischen Wert der Natur beispielsweise an ihrem zweckmäßigen Charakter fest.²⁰ Durch ihr zweckhaftes Wesen verkörpert die Natur, so Jonas, ein unbedingtes, von instrumentellen Zwecken unabhängiges Gut; sie ist ein Wert an sich. Als absolutes Gut aber stellt die Natur dem Jonasschen Ansatz zufolge Forderungen an den Menschen: Sie verpflichtet ihn zur Verantwortung gegenüber der dauerhaften Existenz der Natur. Gerade in dieser Vorstellung, dass die Natur durch die Fähigkeit der Zwecksetzung und durch eine innere *Forderung* nach ihrer eigenen Existenz ausgezeichnet ist, liegt meines Erachtens jedoch die grundlegende Problematik des biozentrischen Ansatzes begründet. Denn es ist unklar, wie wir von der scheinbar zweckmäßig eingerichteten und strebenden Natur auf einen ihr intrinsischen Wert schließen können. Dem biozentrischen Ansatz stellt sich daher die schwierige Frage, inwiefern die scheinbare Zwecktätigkeit der Natur uns einen *Grund* geben konnte, diese Natur selbst als Zweck anzuerkennen, das heißt als etwas, dem wir einen Wert zuschreiben und das wir als Ziel unserer Handlungen anerkennen müssen.²¹

Sowohl die an Kant orientierte anthropozentrische Herangehensweise als auch der durch Jonas exemplifizierte biozentrische Ansatz werfen grundlegende Fragen auf, welche eine überzeugende umweltethische Theorie zu beantworten hatte. Im Folgenden soll entgegen der hier so klar erscheinenden Dichotomie von Anthropozentrismus und Biozentrismus jedoch ein alternativer Argumentationsvorschlag entwickelt werden, der den Wert der Natur weder auf einen instrumentellen Nutzen für den Menschen beschränkt noch als intrinsischen und von der Beurteilung des Menschen unabhängigen Wert interpretiert. Meines Erachtens lässt sich der Schlüssel zu einem solchen Ansatz in Kants teleologischem Naturverständnis finden. Dieser kantische Ausgangspunkt mag diejenigen erstaunen, die in Kant den Hauptvertreter des oben dargestellten Anthropozentrismus zu erkennen meinen. Und

²⁰ Jonas (1989); vgl. auch ders. (1973). Andere einflussreiche biozentrische Ansätze lassen sich zum Beispiel bei Spaemann (1980), Rolston (1988), Taylor (1986), Naess (1989), Attfeld (1991) und Meyer-Abich (1997) finden.

²¹ Vgl. die Kritik an Jonas in: Hirsch Hadorn (2000), Kap. 2.

doch liefert gerade Kants analogische Konzeption des teleologischen Charakters der Natur eine vielversprechende Grundlage zu einer Ethik der Natur, welche die Dichotomie von Anthropozentrismus und Biozentrismus überwinden konnte. Um dies näher darzulegen, soll im nächsten Abschnitt Kants teleologisches Naturverständnis vorgestellt werden.

2. Kants teleologisches Naturverständnis

Kant zufolge besteht unser Wissen von der Natur in der Erkenntnis von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen. Naturprozesse können demnach nur mit Rückgriff auf kausal-mechanische Gesetzmäßigkeiten erklärt werden. Allerdings verdeutlicht Kant auch, dass diese mechanistische Vorstellung nur eine unvollständige Darstellung dessen bieten kann, was wir uns unter dem Begriff „Natur“ vorstellen. Denn alles Lebendige scheint die Konzeption einer strikt kausal-mechanisch determinierten Natur zu sprengen. In der Kritik der teleologischen Urteilskraft illustriert Kant dies anhand eines Beispiels:

„[W]enn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung, und des Schwanzes zum Steuern u.s.w. anführt: so sagt man, daß dieses alles nach dem bloßen nexus effectivus in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Kausalität, nämlich die der Zwecke (nexus finalis), zu Hülfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sei [...]“²²

Der Bau eines Vogels, so Kants Beispiel, weist eine erstaunlich zweckmäßige Organisation auf: Die dünnwandigen und mit Luft gefüllten Knochen machen den Vogelkörper leicht genug, um ihn auch bei längeren Flügen über der Erde zu halten, durch die Position der Flügel und ihre komplizierten Bewegungen kann er sich in der Luft fortbewegen, und die Einstellungen des Schwanzes ermöglichen die Steuerung der Flugrichtung. Dieses zweckhafte Zusammenspiel der Organe, die erst gemeinsam die Flugfähigkeit des Vogels ermöglichen und dadurch die Existenz und das Überleben des gesamten Lebewesens sichern, bringt die besondere Eigenschaft von Organismen zum Ausdruck: Die Teile eines Organismus scheinen gerade dadurch ausgezeichnet zu sein, dass sie eine *Funktion* innerhalb des Organismus als Ganzem haben und *zweckmäßig* auf die Existenz und das Wohlergehen des gesamten Lebewesens *ausgerichtet* sind.

Allein mit Verweis auf mechanische Ursachen - so führt Kant sein Beispiel weiter aus - können wir diese funktionale Einheit der einzelnen Teile des Vogels jedoch nicht erklären. Denn die Entstehung eines materiellen Ganzen in der Natur sowie Veränderungen innerhalb dieses Ganzen sind nach dem Naturmechanismus immer mit Verweis auf die Kräfte der Materieteile zu erklären. Was bei der Zusammensetzung aus den einzelnen Teilen herauskommt, ist einzig durch die Teile und ihre bewegenden Kräfte bestimmt. Die besondere Schwierigkeit unserer Erfahrung von Organismen besteht nun darin, dass mechanische Gesetze zwar erklären können, wie die wechselseitigen Einwirkungen der Kräfte verschiedener Materieteile die Entstehung eines komplexen Ganzen dieser Teile ausmachen, nicht aber, wie die Wirkungen der

²² Kant, Kritik der Urteilskraft (KU), V, 360.

einzelnen Materieteile von dem komplexen Ganzen abhängen. In den zweckmäßig anmutenden Organismen scheint das Ganze jedoch nicht allein *Wirkung* der Eigenschaften und Kräfte der Teile zu sein, sondern selbst *Ziel* der Veränderungen, die sich innerhalb der Materie abspielen. Insofern die Organe eines Lebewesens durch ihre Funktion innerhalb des gesamten Organismus bestimmt und ihre Eigenschaften deshalb in gewissem Sinne von denen des gesamten Organismus *abhängig* sind, erfahren wir den Organismus nicht einfach als durch die Eigenschaften der Materie und ihrer zufälligen Zusammensetzung determiniert, sondern als selbst *bestimmend* und *zielangebend*.

Was aber bedeutet es, die Teile eines Organismus so anzusehen, als wären sie *für das Ganze da*, als wäre ihre Form und Verknüpfung untereinander *von der Form des Ganzen abhängig* und *für diese Form zweckmäßig*? Wie Kant dies in seiner Schrift *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* ausdrückt, haben „Zwecke [...] eine gerade Beziehung auf die Vernunft“ und können mit anderen Worten nur als Zwecke einer Vernunft gedacht werden.²³ Weder haben wir jedoch Erfahrung von einer die Natur nach Zwecken her- vorbringenden Intelligenz, noch erkennen wir eine der Natur selbst innewohnende und nach Zwecken handelnde Vernunft. Insofern es uns also unmöglich ist, nachzuweisen, dass dem Begriff des Zwecks tatsächlich etwas in der Natur korrespondiert, wird der Zweckbegriff in unserer Beurteilung von Lebendigem nicht in der Natur *erkannt*, sondern lediglich auf die Natur *projiziert*. Organismen werden somit *nach einer Analogie* als zweckmäßig betrachtet.²⁴ Nach dem kantischen Analogieverständnis bedeutet dies aber, dass wir die besondere Beschaffenheit von Lebewesen nach einer Analogie nicht in der Natur *erkennen* können, sondern dass uns die teleologische Beurteilung lediglich ein *reflexives* Verständnis der organischen Natur ermöglicht. Dies geschieht Kant zufolge, indem bestimmte Vorstellungen der Zweckmäßigkeit, die uns aus einem anderen Kontext bekannt sind, von uns auf die lebendige Natur übertragen werden.²⁵ Erst durch diese Übertragung können wir die Natur betrachten, *als ob* sie zweckmäßig eingerichtet und auf den Zweck ihrer eigenen Existenz und Einheit ausgerichtet, das heißt *als ob* sie also *lebendig* sei. Worin genau besteht nun aber diese Analogie?

Kant beantwortet diese Frage mit Verweis auf die „Kausalität nach Zwecken“, die uns von unseren eigenen zweckgerichteten Handlungen bekannt ist.²⁶ Als mit Vernunft ausgestattete Wesen können wir uns Kant zufolge Zwecke setzen, auf die wir unser Handeln ausrichten und die wir durch unsere Handlungen in der Welt zu realisieren suchen. Sich selbst einen Zweck zu setzen und nach diesem Zweck zu handeln, bedeutet demnach, ein bestimmtes, in einem Begriff antizipiertes Ergebnis anzustreben. Ein

²³ Kant, *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, VIII, 182.

²⁴ Kant zufolge nennen wir Gegenstände daher auch dann „zweckmäßig“, wenn sie nicht wirklich durch eine zwecksetzende Vernunft hervorgebracht wurden, sondern wenn „ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, sofern wir eine Kausalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hatte, zum Grunde derselben annehmen“ (KU, V, 220).

²⁵ Die Urteilskraft verrichtet Kant zufolge in Analogieschlüssen „ein doppeltes Geschäft [...]: erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden“ (KU, V, 352).

²⁶ Ebd., V, 375.

Künstler realisiert durch seine Handlungen zum Beispiel seine Vorstellung eines geplanten Produkts, indem er bestimmte Teile so anordnet, dass sie sich zu dem bezweckten Ergebnis zusammenfügen. Wenn die zweckgerichtete Handlung des Künstlers erfolgreich ist, resultiert sie in einem komplexen Erzeugnis, welches sich aus zweckmäßig angeordneten Teilen zusammensetzt. Um einzusehen, warum die Einheit des Organismus nicht *zufällig*, sondern *notwendig* so geordnet ist, wie sie es ist, können wir uns das Verhältnis der Ursache zur Wirkung, das heißt der Ursache des Organismus zu seiner tatsächlichen Form, daher analog zum Verhältnis von Künstler und Kunstwerk vorstellen.

Kant macht jedoch deutlich, dass diese teleologische Beurteilung von Organismen nach dem Modell des Kunstwerks nicht gänzlich befriedigend ist: Man sage, so Kant, „von der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein *Analogon der Kunst* nennt“.²⁷ Denn im Gegensatz zum Lebewesen ist ein Kunstwerk gerade dadurch ausgezeichnet, dass es ein „Produkt einer von der Materie (den Teilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache [ist], deren Kausalität [...] durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen [...] bestimmt wird“.²⁸ Ein Kunstwerk ist der materiell realisierte Zweck eines Künstlers und somit ein der zwecksetzenden Ursache *externer* Zweck. Während Künstler und Kunstwerk so voneinander unterschieden sind, können Organismen dagegen nicht als Zwecke einer *außer* ihnen waltenden Vernunft beurteilt werden. Ein Organismus scheint sich vielmehr *selbst* zu erzeugen, und der Zweck, auf den hin gerichtet die Funktion der Teile zu verstehen ist, besteht in der Erhaltung des eigenen Lebens des Organismus. Im Kontext der Betrachtung von Organismen geht es um einen der organischen Natur *internen* Zweck, und Organismen sind Kant zufolge daher nicht einfach allgemein als Zwecke, sondern spezieller als *Naturzwecke* zu verstehen.

Nach seiner ersten Kennzeichnung von Organismen als Dingen, dessen Teile auf das Organismusganze gerichtet und somit von der Idee dieses Ganzen abhängig sind, kommt Kant daher zu einer zweiten Stufe seiner Charakterisierung, indem er betont, dass „ein Ding [...] als Naturzweck [existiert], wenn es von sich selbst [...] Ursache und Wirkung ist“.²⁹ Ein Baum, so ein weiteres Beispiel Kants, ist in dreifacher Hinsicht Ursache und Wirkung seiner selbst. Erstens „erzeugt er sich selbst der Gattung nach“, indem er sich fortpflanzt. Das Überleben der Art wird so durch die Individuen dieser Art garantiert. Zweitens erzeugt der Baum sich in seinem Wachstum auch selbst „als Individuum“.³⁰ Diese Ontogenese ist vor allem bei einem Jahrhunderte alten Baum gut nachvollziehbar, dessen Entwicklung und Wachstum über die Jahre sich an den Ringen seines Stammes ablesen lässt. Und drittens erzeugt der Baum sich selbst, indem seine Teile sich wechselseitig erhalten. So ist das Blatt etwa auf Grund seiner Ausstattung mit Chlorophyll in der Lage, die Lichtenergie der Sonne für den Aufbau energiereicher, organischer Substanzen zu nutzen, die den anderen Organen des Baumes zur Verfügung gestellt werden. Auf der anderen Seite ziehen die Wurzeln Wasser und Mineralien aus dem Boden, die wiederum von den photosynthetischen Zellen und

²⁷ Ebd., 374.

²⁸ Ebd., 373.

²⁹ Ebd., 370.

³⁰ Ebd., 371.

Gewebe in den Blättern benötigt werden. Diese wechselseitige Abhängigkeit der einzelnen Organe dient dabei nicht nur dem Wachstum, sondern häufig auch seiner Regeneration, sodass der Organismus Verletzungen, Verschleißerscheinungen oder sogar vererbte Fehler selbst ausgleichen kann. In den hier beschriebenen drei Momenten des sich selbst Hervorbringens, das heißt der Organisation und sogar Selbstorganisation des Organismus, unterscheidet sich dieser somit von einem Kunstprodukt.

Nach der kantischen Darstellung betrachten wir die Teile eines Organismus also einerseits als bestimmt durch ihr Verhältnis zum Ganzen: Erst die Teile ergeben in ihrer Verbindung ein Ganzes, und doch ist die Form dieser Verbindung wechselseitig vom Ganzen abhängig. Zweitens beurteilen wir die Teile als in dieser Beziehung voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung: Sie ermöglichen und erhalten sich in ihrer Ausrichtung auf das Ganze gegenseitig. Diese beiden Bedingungen zusammengenommen ergeben Kants Prinzip der Beurteilung von Organismen: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.“³¹

Organisierte Wesen sind Kant zufolge also nicht adäquat nach der Analogie mit der Kunst zu verstehen. In seiner Behandlung der besonderen Eigenschaft von Organismen geht es Kant daher auch nicht um die zu seiner Zeit als Gottesbeweis verbreitete Analogie zwischen dem Verhältnis von Kunst und Künstler einerseits und dem der Natur und der sie hervorbringenden Ursache andererseits.³² Wenn Kant also behauptet, dass wir den Begriff eines Naturzwecks „nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken“ zumindest denken, wenn auch nicht in der Natur erkennen können, so muss diese Analogie von der ersten Analogie eines Organismus mit einem Kunstwerk unterschieden werden.³³ Im Gegensatz zu dieser ersten Analogie wird hier die Zwecke setzende, praktische Vernunfttätigkeit nicht mit dem Ursprung des Organismus, sondern mit dem Organismus selbst in Analogie gesetzt.³⁴ Der Organismus wird betrachtet, als ob er nach der Analogie mit unserer eigenen zweckmäßig handelnden Vernunft systematisch auf seinen eigenen Zweck gerichtet sei, wobei dieser Zweck in der Einheit des Organismus selbst besteht. Die systematische Organisiertheit sowie die Fähigkeit des Organismus zur Selbstorganisation können so nach der Analogie mit der Systematizität und Zweckgerichtetheit des menschlichen

³¹ Ebd., 376.

³² Es ist daher erstaunlich, dass sich die Analogie zwischen Organismen und Produkten menschlicher Kunst durch die Literatur hindurchgetragen hat und Kant entgegen seiner expliziten Ablehnung dieser theologischen Analogie noch immer oft dargestellt wird, als befände er sich „im Griff der Design-Designer-Analogie“ (McFarland 1970, 111). Vertreten wird diese Lesart unter vielen anderen zum Beispiel in den häufig zitierten Untersuchungen von Düsing (1968) und Low (1980) sowie den neueren Arbeiten von Ginsborg (2004) und Quarfood (2004).

³³ KU, V, 375.

³⁴ Auch McLaughlin (1989) weist auf eine „Zweideutigkeit“ des kantischen Zweckbegriffs in der „Analytik der teleologischen Urteilskraft“ hin. Seiner Ansicht nach wird nicht deutlich, ob Kant sich auf eine *causa formalis* oder eine *causa finalis* bezieht, ob es ihm also um einen Begriff geht, der die Produktion des Organismus als Antizipation des fertigen Produkts oder aber als Antizipation der Auswirkungen dieses Produkts steuert (37). Trotz der Erkenntnis dieser Zweideutigkeit geht jedoch auch McLaughlin nicht über die hier kritisierte theologische Deutung der Analogie hinaus.

Vernunftvermögens begriffen werden. Es ist die innere Vollkommenheit und Übereinstimmung mit sich selbst, welche von der Vernunft angestrebt wird, die Kant auch in den Lebewesen wiedererkennt als „innere Naturvollkommenheit, wie sie diejenigen Dinge besitzen, welche nur als Naturzwecke möglich sind und darum organisierte Wesen heißen“.³⁵

Diese Lesart der Organismus-Analogie wird unter anderem dadurch gestützt, dass Kant auch in anderen Schriften von einer Analogie zwischen der Vernunft und einem Organismus spricht.³⁶ Zwar wird die Analogie in diesen Texten nicht angeführt, um die lebendige Natur zu erhellen, sondern um das Vermögen der Vernunft selbst zu erläutern. Dies stellt jedoch keinen Widerspruch zur vorgeschlagenen Interpretation der Organismus-Analogie dar, denn auch dort behauptet Kant, dass die teleologische Beurteilung der Natur nicht nur eine regulative Bedingung dafür ist, über die lebendige Natur „nachzudenken“, sondern auch „zum Behuf der Kenntnis [...] des[] praktischen Vernunftvermögens in uns“.³⁷ Die Analogie bietet uns somit Aufschluss sowohl über Lebendiges in der Natur als auch über unsere eigene, Zwecke setzende und auf das Ziel der Einheit ausgerichtete Vernunft selbst.

Auch wenn wir also versuchen können, die spezifisch organischen Eigenschaften auf mechanisch erklärbar Prozesse zu reduzieren, wird dadurch das spezifisch Lebendige, das wir an Organismen als aktives und strebendes Moment erfahren, nicht erhellt. Lebendiges in der Natur ist nach der kantischen Auffassung erst durch die Erfahrung der eigenen, zweck- gerichteten Kausalität unserer Handlungen verständlich, mit der die Natur in Analogie gesetzt wird. Erst indem wir uns selbst als vernunftfähige, zwecktätige Wesen erkennen, die selbst als lebendige Wesen Teil der Natur sind, können wir auch die Natur als lebendig erfahren.

3. Vorschlag zu einer kantischen Umweltethik

Entgegen der verbreiteten Auffassung, Kant vertrete eine strikt mechanistische Naturkonzeption, ist im letzten Abschnitt deutlich geworden, dass Kant zufolge auch eine teleologische Sichtweise auf die Natur erforderlich ist. Zwei Perspektiven sind demnach notwendig in unserem Naturverständnis enthalten: Sie ermöglichen uns einerseits eine kausal-mechanische Erkenntnis der Natur und andererseits eine teleologische Reflexion über alles Lebendige in der Natur.³⁸ Dies bedeutet nun aber, dass die scheinbar strikte Trennung zwischen der mechanisch bestimmten Natur, der lediglich ein relativer Wert zugeschrieben werden kann, und dem Menschen als vernunftbegabtem Wesen, das als Zweck an sich erachtet werden muss, als Charakterisierung des kantischen Ansatzes zu kurz greift. Denn an der Betrachtung von Organismen wird deutlich, dass die praktische Fähigkeit des freien Vernunftgebrauchs

³⁵ KU, V, 375.

³⁶ Vgl. KrV, BXXXII ff., A832/B860 f.; und Prol, IV, 263. Und auch in den Einleitungen in die *Kritik der Urteilskraft* betont Kant in ähnlicher Weise den systematisch organisierten - organischen - Charakter der Vernunft (vgl. Erste Einleitung, XX, 201 ff.; und KU, V, 195 ff.).

³⁷ KU, V, 375.

³⁸ Eine genauere Untersuchung der Vereinbarkeit dieser beiden Perspektiven liefert Breitenbach (2008).

das unumgängliche Analogon für unsere reflexive Beurteilung der lebendigen Natur selbst darstellt. Erst die Analogie mit der Vernunft liefert somit die Grundlage für ein Verständnis davon, was *überhaupt* als Organismus betrachtet werden kann.

Könnte die so verstandene kantische Naturkonzeption nun vielleicht einen etwas anderen Blick auf die Frage nach der Schützenswürdigkeit der Natur und nach den Pflichten des Menschen gegenüber ihr werfen? Wenn die strikte Dichotomie zwischen der theoretisch erkennbaren Natur und der praktischen Fähigkeit zum freien Vernunftgebrauch nicht aufrechterhalten werden kann, muss dann nicht auch die Stellung der Natur in unseren moralischen Überlegungen neu überdacht werden? Und wenn insbesondere unser Verständnis der lebendigen Natur nicht auf Erkenntnisse von kausal bestimmten Prozessen reduzierbar ist, sondern außerdem eine interpretative Betrachtung nach der Analogie mit dem freien Vernunftvermögen des Menschen voraussetzt, hat dies nicht auch Implikationen für unser moralisches Verhältnis zur Natur? Meines Erachtens stellt die Einsicht, dass die im ersten Abschnitt eingeführte Dichotomie zwischen der kausal bestimmten Natur auf der einen Seite und der freien Vernunftfähigkeit des Menschen auf der anderen Seite eines differenzierteren Verständnisses bedarf, den systematischen Ausgangspunkt für einen analogischen Ansatz zu einer Ethik dar, die auch die nicht-menschliche Natur in ihre Betrachtungen integriert.

Wie genau haben wir nun den Argumentationsgang dieses kantischen Ansatzes zu verstehen? Der zentrale Gedanke ist der, dass die Analogie, anhand derer wir die Natur überhaupt erst als lebendig begreifen, auch für die Ethik von Relevanz ist. Das, was bei der teleologischen Beurteilung auf die lebendige Natur projiziert wird, besteht in der freien und zweckgerichteten Tätigkeit der menschlichen Vernunft. Dieser Vernunftfähigkeit wird in Kants Moraltheorie wiederum ein unbedingter Wert zugesprochen. Wenn wir die Natur also nach der Analogie mit der zweckgerichtet handelnden Vernunft betrachten, und diese Vernunft wiederum die Grundlage aller Wertzuschreibung ist, so beurteilen wir die lebendige Natur nach der Analogie mit etwas, das für uns einen Zweck an sich darstellt. Insofern wir in unserer Reflexion über die lebendige und organisierte Natur von einer Analogie mit der freien Vernunft des Menschen ausgehen, beziehen wir uns gleichzeitig auf eine Analogie mit etwas, das moralischen Wert besitzt. Der Natur *selbst* werden durch diese Analogie zwar keine normativen Eigenschaften zugeschrieben, jedoch wird sie immer schon mit Blick auf ein als Zweck an sich selbst beurteiltes Analogon *betrachtet*. Es drängt sich also die Schlussfolgerung auf, dass wir auf Grundlage der teleologischen Analogie auch die Natur beurteilen müssen, *als ob* sie ein Zweck an sich sei. Im Einklang mit dieser Folgerung zeigt sich eine erstaunliche Parallele zwischen Kants kategorischem Imperativ in seiner Zweck-Mittel-Formulierung und der Beschreibung von Organismen in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Kant verdeutlicht hier zum einen, dass ein „organisiertes Wesen [...] nicht bloß Maschine“ sei; zum anderen weist er darauf hin, dass ein „organisiertes Produkt der Natur [...] das [darstellt], in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“.³⁹ Kant zufolge sollen wir Lebendiges in der Natur demnach nicht lediglich als mechanisch bestimmte Maschinen, sondern immer auch als Zwecke

³⁹ KU, V, 374 u. 376.

betrachten.

Der direkte Zusammenhang zwischen dem Naturverständnis des Menschen und der Analogie zwischen natürlichen Organismen und menschlicher Vernunft bedeutet, dass die analogisch verstandene Zweckhaftigkeit der Natur bereits einen wiederum analogisch konzipierten intrinsischen Wert der Natur impliziert.⁴⁰ Sowohl die lebendige, systematisch organisierte Eigenschaft, die wir in unseren teleologischen Beurteilungen auf die Natur projizieren, als auch die freie und zweckgerichtete Aktivität der Vernunft, der wir einen unbedingten Wert zuschreiben, sind bereits in der Analogie von Natur und Vernunft enthalten. Wenn wir die Natur nun aber immer schon nach der Analogie mit etwas betrachten, das als ein Zweck an sich und als ein unbedingter Wert beurteilt wird, müssen wir mit der Natur - wollen wir in unserem Denken und Handeln konsequent sein - auch nach der Analogie mit der menschlichen Vernunft wie mit einem Zweck an sich selbst umgehen. So, wie wir die lebendige Natur niemals bloß aus der mechanistischen Perspektive als Maschine, sondern immer auch aus der teleologischen Perspektive als Naturzweck *betrachten* müssen, haben wir sie auch nach der Analogie mit etwas zu *behandeln*, das „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ zu gebrauchen ist.⁴¹ Die analogische Naturbetrachtung ist demnach nicht nur für unser *Verständnis*, sondern auch für unser *praktisches Verhältnis* mit der Natur gültig.

Kants teleologisches Naturverständnis kann somit die Grundlage für eine Übertragung unserer moralischen Verpflichtung gegenüber dem Menschen auf die lebendige Natur bieten. Gegenüber der oben dargestellten anthropozentrischen Herangehensweise hat dieser analogische Ansatz den Vorteil, dass er der Natur einen Wert zuschreibt, der von dem instrumentellen Nutzen der Natur für den Menschen unabhängig ist. Aber auch gegenüber Jonas' biozentrischem Ansatz weist die hier vorgeschlagene kantische Herangehensweise einen wesentlichen Vorteil auf. Denn im Gegensatz zu Jonas verfolgt Kants analogische Konzeption der Zweckmäßigkeit nicht das problematische Ziel, der lebendigen Natur einen realistisch konzipierten Zweckbegriff zuzuschreiben. Nach Kant können wir die Zweckhaftigkeit als spezifische Eigenschaft der Natur nicht *erkennen*, geschweige denn in einer *faktischen Beschreibung* wiedergeben. Kant geht es also weniger um eine ontologisch konzipierte Zweckzuschreibung als vielmehr um eine *interpretative Betrachtung* der Natur als zweckgerichtet. Und ebenso wie die kantische Argumentation keine *bestimmenden* Aussagen

⁴⁰ Ähnlich argumentiert auch Wood (1998 und 2008), dass sich nach der Analogie mit der Vernunft des Menschen auch Teile, Spuren oder notwendige Bedingungen für die Vernunftfähigkeit in anderen Lebewesen erkennen lassen (als Beispiele führt er das scheinbar zweckgerichtete Verhalten von Tieren sowie ihre Kommunikationsfähigkeit an). Auch diesen Lebewesen müssen wir daher einen Wert zuschreiben und sind ihnen als „Personen im weiteren Sinne“ moralisch verpflichtet (ebd., 95 ff.). Meines Erachtens lässt sich jedoch fragen, *warum* sich Vorstufen und Teilaspekte der Vernunftfähigkeit an den Tieren erkennen lassen. Die grundlegende Analogie zwischen der Vernunft des Menschen und der lebendigen Natur bietet hierauf eine Antwort, insofern wir die Natur notwendigerweise erst nach der Analogie mit der Vernunft als lebendig erfahren können. Im Gegensatz zu Woods Analyse bezieht sich der vorgeschlagene analogische Ansatz somit nicht nur auf die tierische, sondern auf die gesamte lebendige Natur.

⁴¹ GMS, IV, 429. Auf die Parallele zwischen der Zweck-Mittel-Formel des kategorischen Imperativs und der Beurteilung von Organismen ist von verschiedenen Autoren hingewiesen worden. Vgl. zum Beispiel Sommer (1977), 148; Gerhardt (2002), 316; Hutter (2003), 181.

über Zwecke in der Natur zulässt, so ist auch die Zuschreibung eines unbedingten Wertes keine *faktische* Aussage, sondern eine analogisch-reflexive Beurteilung der Natur. Das skizzierte Argument kann also lediglich den Schluss rechtfertigen, dass wir der Natur *in Analogie* mit der freien Vernunftfähigkeit als einem Zweck an sich und folglich als einem Objekt moralischer Verpflichtung begegnen müssen. Es konnte dagegen nichts über einen von der Beurteilung des Menschen *unabhängigen* Zweck der Natur aussagen. Die Analogie zwischen Natur und Vernunft, von welcher die daher nicht aufgehoben, sondern bestimmt auch ihren Schluss. Der entscheidende Unterschied dieses weniger ehrgeizigen Ziels im Gegensatz zum skizzierten biozentrischen Ansatz besteht darin, dass die kantische Herangehensweise nicht den Anspruch verfolgt, einen absoluten Wert in der Natur zu verankern, sondern eine analogische und nach kantischer Charakterisierung somit *regulative* Aussage über den Wert der nicht-menschlichen Natur zu begründen.⁴²

Diese differenziertere kantische Herangehensweise an das Problem einer Ethik, die auch die Natur in unsere moralischen Überlegungen einbezieht, geht somit einen Mittelweg zwischen Anthropozentrismus und Biozentrismus. Schematisch lässt sich diese Mittelposition der analogischen, kantischen Argumentation auf folgende Weise von dem oben betrachteten anthropozentrischen Ansatz und der ebenfalls skizzierten biozentrischen Position abheben:

(A1) Für den Vertreter des im ersten Abschnitt skizzierten Anthropozentrismus geschieht in der Natur alles nach Ursache-Wirkungs-Verhältnissen. Demgegenüber hat allein der Mensch die Freiheit, nach selbst gesetzten Zwecken zu handeln. (A2) Während wir den Menschen daher als einen Zweck an sich betrachten und ihm einen inneren Wert zuschreiben müssen, kommt der Natur für uns lediglich ein instrumenteller Wert zu. (A3) Gegenüber der Natur obliegen dem Menschen daher keine direkten, sondern lediglich indirekte Pflichten, die sich letztlich auf seine moralische Verpflichtung gegenüber dem Menschen begründen.

(B1) Nach dem oben betrachteten biozentrischen Ansatz ist die Natur wie der vernünftig handelnde Mensch nicht rein kausal bestimmt, sondern verfolgt auch eigene Zwecke. (B2) Genau wie dem Menschen müssen wir der Natur daher auch einen Wert und den Status eines Zwecks an sich zuschreiben. (B3) Insofern der Natur demnach ein Wert zukommt, ist ihr der Mensch auch moralisch verpflichtet.

(K1) Gegenüber dem anthropozentrischen Ansatz geht die analogische, kantische Argumentation davon aus, dass wir die lebendige Natur nicht rein mechanistisch, sondern immer auch nach der Analogie mit unserer eigenen, zweckgerichtet handelnden Vernunft verstehen müssen. Gegenüber der biozentrischen Position macht

⁴² Auch Korsgaard (1996) erkennt eine Analogie zwischen Mensch und Tier: Sie zieht eine Parallele zwischen der reflexiven Struktur menschlicher Verpflichtungen und der des Schmerzes von Tieren (ebd., 150 ff.). Dies nimmt sie als Beleg dafür, dass die Tiere sich selbst (wenn auch unbewusst) einen Wert zuschreiben, und schließt daraus, dass sie auch Gegenstand moralischer Verpflichtungen sind. Aber auch wenn Korsgaard Recht hat, dass Tiere in dem Versuch, einem Schmerz zu entgehen, sich selbst in gewisser Hinsicht einen Wert zuschreiben, so ist hiermit noch nicht gezeigt, inwiefern dieser Wert einen Handlungsgrund für den Menschen darstellt. Im Gegensatz zu der hier entwickelten Argumentation besteht die Problematik des Korsgaardschen Ansatzes meines Erachtens darin, dass sie von einer analogischen Betrachtung auf einen von der Beurteilung des Menschen unabhängigen Wert in der (tierischen) Natur zu schließen scheint.

der kantische Ansatz jedoch deutlich, dass diese teleologische Beurteilung der Natur keine konstitutive Erkenntnis, sondern lediglich eine regulative Betrachtung nach der Analogie mit dem Vernunftvermögen des Menschen ist. (K2) Da das freie und zwecktätige Vernunftvermögen zugleich als Grundlage aller Wertzuschreibungen den Status eines Zwecks an sich hat, müssen wir die lebendige Natur nach der Analogie mit diesem Vernunftvermögen auch betrachten, als stelle es einen Zweck an sich mit einem intrinsischen Wert dar. (K3) Insofern wir die lebendige Natur nun also nach der Analogie mit einem Zweck an sich betrachten können, müssen wir uns daher auch - wiederum nach der Analogie mit der moralischen Verpflichtung gegenüber dem Vernunftvermögen des Menschen - eine Pflicht gegenüber der lebendigen Natur zuschreiben.

Dieser alternativen kantischen Herangehensweise an die Frage nach einer moralischen Verpflichtung gegenüber der Natur kommt somit ein ungewöhnlicher, für die Grundlegung einer Umweltethik jedoch äußerst interessanter Status zu. Denn zum einen ist der Wert, welcher der Natur in Analogie mit der menschlichen Vernunft zugeschrieben wird, abhängig von dem wertenden Vernunftwesen, das der Natur diesen Wert beimisst. In dieser Hinsicht bleibt der vorgeschlagene Ansatz im Wesen ein anthropozentrischer: Der unbedingte Wert der Natur ist kein von der Beurteilung der wertenden Person unabhängiger und kann nur nach der Analogie zur freien Vernunftfähigkeit der Person selbst verstanden werden.⁴³ Zum anderen geht der hier entwickelte kantische Ansatz aber auch über einen reinen Anthropozentrismus hinaus, wie er Kant üblicherweise zugeschrieben wird. Denn wir können die Natur nicht lediglich als ein Ding mit einem gewissen Nutzen betrachten, eine Ressource, deren Wert sich an ihrem relativen Vorteil für den Menschen bemisst. Vielmehr müssen wir die Natur gleichzeitig nach der Analogie mit der Vernunft des Menschen als einen Zweck an sich mit einem von den Interessen des Menschen unabhängigen, intrinsischen Wert verstehen. In dieser zweiten Hinsicht kann dem vorgeschlagenen Ansatz also auch ein *biozentrischer* Charakter beigemessen werden.⁴⁴ Die kantische Argumentation kommt so zu dem Schluss, dass der Natur ein Wert zugeschrieben werden muss, der zwar von der analogischen Beurteilung des Menschen abhängt, der jedoch gleichzeitig über den instrumentellen Wert eines Nutzens für den Menschen hinausgeht.

4. Die Tragfähigkeit der Analogie

Mithilfe der analogischen Argumentation vereinbart der vorgestellte kantische Ansatz die Vorteile von anthropozentrischer und biozentrischer Denkart, indem er der Natur einen nicht-instrumentellen Wert beimisst, der seine Begründung gleichzeitig in der Übertragung vom Menschen auf die Natur findet. Dieser Ansatz wirft nun jedoch einige

⁴³ Dieser anthropozentrische Aspekt konnte mit Krebs (1997) als ein *epistemischer Anthropozentrismus* beschrieben werden.

⁴⁴ Nach Krebs (ebd.) konnte dieser biozentrische Aspekt nicht als epistemischer, sondern *moralischer Biozentrismus* beschrieben werden. Es geht dabei nicht um die These, dass die Beurteilung bestimmter Werte von der Beurteilung einer Person unabhängig ist und allein am Begriff der Natur selbst festgemacht werden kann, sondern darum, dass auch die Natur als Träger moralischer Werte gelten kann.

Fragen bezüglich seines analogischen Status auf. Zunächst mag es Zweifel geben, ob die Analogie zwischen der lebendigen Natur und dem Vernunftvermögen des Menschen tatsächlich die Gültigkeit moralischer Pflichten gegenüber der nicht-menschlichen Natur rechtfertigen kann. Auch wenn durch die Analogie das strebende und zweckgerichtete Element der Vernunft auf die Betrachtung der Natur übertragen wird, konnte demnach eingewandt werden, dass dies für die Begründung des moralischen Status der Natur als Zweck an sich nicht ausreichend sei. Nach Kants Theorie beruht die Gültigkeit moralischer Pflichten auf der Erkenntnis, dass wir nur dann moralisch handeln, wenn wir auch *allen anderen* die prinzipielle Möglichkeit zusprechen können, die gleiche Handlungsmaxime zu befolgen.⁴⁵ Die Gültigkeit moralischer Pflichten ist somit daran geknüpft, dass all diejenigen, denen wir verpflichtet sind, den gleichen Regeln unterstehen wie wir. Allerdings zählen wir die Natur auch nach der dargestellten Analogie nicht zu „allen anderen“, die wie unsere Mitmenschen durch die gleichen Gesetze verpflichtet sind.⁴⁶ Wir können der Natur keine Maximen zuschreiben, nach denen sie ihre Handlungen ausrichtet, und zählen sie folglich auch nicht zu den Wesen, die dem kategorischen Imperativ unterstehen. Dies bedeutet jedoch, dass die Natur nicht als ein moralischer Handlungsfähiges Individuum zu betrachten ist. Wenn die Natur selbst jedoch nicht auf die gleiche Weise verpflichtet ist wie der Mensch, kann dann überhaupt von einer Pflicht des Menschen gegenüber der Natur gesprochen werden? Können wir der Natur den Status eines *moralischen Objekts* zuschreiben, wenn es uns nicht möglich ist, sie als ein *moralisches Subjekt* anzuerkennen?

Zur Beantwortung dieser Frage muss die Struktur analogischer Wertzuschreibungen genauer beleuchtet werden. Wie jede Analogie zieht auch die Analogie zwischen Organismen und Vernunft Parallelen zwischen bestimmten Strukturen ihrer Analoga, ohne dabei die vollständige Identität dieser Analoga zu postulieren. Zwar können wir dem Organismus nicht die Fähigkeit zuschreiben, mit einem guten Willen, das heißt moralisch zu handeln. Dennoch müssen wir ihn analog zur Vernunft als ein zweckgerichtet handelndes und auf den Zweck der eigenen Einheit ausgerichtetes Wesen verstehen. Insofern diese Analogie überhaupt erst unser Verständnis von lebendiger Natur begründet, stellt sie keine beliebige oder zufällige Ähnlichkeit zwischen Natur und Vernunft heraus. Sie expliziert keine *willkürlichen* Parallelen, die wir zwischen lebendiger Natur und menschlicher Vernunft ausmachen können, sondern ist vielmehr die *notwendige* Grundlage für jede Vorstellung davon, was Lebendes in der Natur auszeichnet. Der kantische Ansatz macht demnach deutlich, dass wir immer

⁴⁵ Eine andere Formulierung des kategorischen Imperativs lautet daher: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (GMS, IV, 421).

⁴⁶ In dieser Hinsicht unterscheidet sich die hier entwickelte Argumentation von Habermas' Antwort auf die *Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption* (1997). Für Habermas setzt die Gültigkeit einer moralischen Pflicht voraus, dass sie die Zustimmung aller finden konnte. Insofern unser Verhältnis mit den Tieren aber auch „von der Art einer inter-subjektiven Beziehung“ sein kann, bringt dies *moralanaloge* Verpflichtungen gegenüber den Tieren mit sich (ebd., 97). Abgesehen davon, dass sich Habermas' Argument wahrscheinlich nur auf die höheren (und am plausibelsten auf die domestizierten) Tiere bezieht, ist meines Erachtens jedoch unklar, ob die Analogie zwischen Mensch und Tier den Ansprüchen an die notwendige Kommunikationsfähigkeit entspricht, die Habermas als Voraussetzung für die Gültigkeit von Normen ansieht.

schon die Idee von etwas, das wir als Zweck an sich betrachten, auf die Natur projizieren, wenn wir sie als lebendige Natur betrachten. Die analogische Übertragung der Verpflichtung gegenüber der Natur ergibt sich also nicht daraus, dass wir die Natur, wie den Menschen, als ein der Moralität fähiges Wesen betrachten. Der Wert eines Zwecks an sich und die moralische Verpflichtung, die wir uns ihm gegenüber zuschreiben, ist uns vielmehr zunächst von der Auseinandersetzung mit der menschlichen Vernunft bekannt, wird aber von dieser auf die nicht-menschliche Natur übertragen. Diese Analogie konnte insofern stabil genug sein, um eine Übertragung des Zweckstatus von der Vernunft auf die Natur zu ermöglichen, als gezeigt werden konnte, dass wir die Natur als einen Zweck an sich beurteilen, weil wir sie immer schon notwendigerweise nach der Analogie mit der menschlichen Vernunft als eine auf ihren eigenen Zweck gerichtete, systematisch organisierte Einheit ansehen.

Diese Auseinandersetzung mit der Tragfähigkeit der Analogie für eine Ethik der Natur führt nun aber zu einer zweiten Frage. So konnte nämlich eingewandt werden, dass eine Theorie, die der Natur nur in analogischer Hinsicht Werte zuschreibt, gerade dann nicht ausreicht, wenn sie sich auch mit Konflikten zwischen den Interessen und Bedürfnissen der Menschen und denen der Natur auseinander zu setzen hatte. Denn auch nach diesem Ansatz wurde der Mensch weiterhin als ein Zweck an sich selbst betrachtet, und ein intrinsischer Wert wurde ihm auch *direkt* und nicht nur *indirekt* mithilfe einer Analogie zugeschrieben werden. Wenn der Mensch nun aber *tatsächlich*, die Natur jedoch nur *analogisch* als ein unbedingter Wert beurteilt werden kann, dann stellt sich die Frage, ob in Konfliktsituationen den Interessen und Bedürfnissen des Menschen nicht doch immer ein Vorrang gegenüber denen der nicht-menschlichen Natur eingeräumt werden musste. Hatte die auf einer Analogie beruhende Ethik damit nicht aber ihren Zweck verfehlt, die Natur als ernst zu nehmenden Gegenstand moralischer Verpflichtung in unsere Überlegungen einzubinden? Und wäre der analogische Charakter dieses Ansatzes, der hier als seine besondere Stärke vorgestellt wurde, nicht eigentlich sein spezifischer Schwachpunkt?

Eine Antwort auf diese Frage sollte zunächst eine etwas differenzierte Beleuchtung des Status der zwischenmenschlichen Pflicht- und Wertzuschreibung in Betracht ziehen. Denn es lässt sich zeigen, dass auch die zwischenmenschliche Ethik nach Kant in verschiedener Hinsicht auf Analogien beruht. Einerseits können wir nicht in den Kopf anderer Menschen blicken, um herauszufinden, ob sie Vernunft haben und nach Gründen handeln können. Vielmehr scheinen wir die Fähigkeit einer Person, nach Vernunftgründen und für eigens gesetzte Zwecke zu handeln, von ihrem Verhalten abzuleiten. Wir betrachten ihre Handlungen als zweckgerichtet und als vernünftig, insofern wir sie mit unseren eigenen Handlungen und Gründen vergleichen.⁴⁷ Andererseits scheint es uns aber auch nicht möglich, unser *eigenes* Vernunftvermögen direkt zu erkennen. Auch in diesem Zusammenhang spielt der Austausch mit anderen vernunftfähigen Wesen und die Auseinandersetzung mit dem, was von anderen erkannt, gedacht und akzeptiert werden kann, eine zentrale Rolle für die Möglichkeit der Einsicht in das eigene Vernunftvermögen.⁴⁸ Auch die analogische Betrachtung von

⁴⁷ Vgl. hierzu zum Beispiel Kants Ausführungen in den *Paralogismen der reinen Vernunft* (KrV, A346 f./B404 f.).

⁴⁸ Kants Ausführungen zum „Gemeinsinn“ im Sinne eines *sensus communis* machen den politischen und

mir selbst und anderen Personen ist somit Grundlage eines Verständnisses dessen, was es mit dem den Menschen auszeichnenden Vernunftvermögen auf sich hat. Dies macht Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* anhand verschiedener politischer Metaphern wie beispielsweise der eines „Gerichtshof[s]“ der Vernunft deutlich.⁴⁹ Die Kritik der Vernunft, die Rechtfertigung ihrer Grundsätze und Prinzipien und damit auch die Einsicht darin, was Vernunft eigentlich ist, stellt demnach ein „politisches Unterfangen“ dar, das eine Gemeinschaft von Vernunftwesen voraussetzt.⁵⁰ Auch die Vernunftfähigkeit des Menschen ist demnach nicht introspektiv erkennbar oder als *faktische* Grundlage von Wert beurteilbar, sondern wird dem Menschen nur im Vergleich mit anderen zugeschrieben. Das, was wir unter dem zweckgerichteten Vernunftvermögen des Menschen verstehen, ist folglich allein in Auseinandersetzung mit anderen zu erörtern.⁵¹

Nicht nur der hier vorgeschlagene Ansatz zu einer Ethik der Natur stützt sich somit wesentlich auf analogische Erörterungen; auch die von Kant als *praktisch* beschriebene Charakterisierung eines Menschen als eines Zwecks an sich erfordert analogische Überlegungen. Es ist daher wenig überzeugend, von einer Gegenüberstellung zwischen dem *tatsächlichen* Wert eines Menschen und dem lediglich *analogisch beurteilten* Wert der Natur zu sprechen. Die grundsätzliche Kritik, eine Begründung ethischer Pflichten könne sich nicht in analogischen Argumentationen gründen, ist folglich unplausibel, wenn sie sich nur auf Pflichten gegenüber der Natur bezieht.

Auch wenn diese grundsätzliche Kritik an dem analogischen Ansatz nicht überzeugt, so konnte nun jedoch als dritter Kritikpunkt eingewandt werden, dass die Analogie zwischen der Vernunftfähigkeit zweier Menschen doch immer enger erscheinen muss als die zwischen Vernunft und Natur. Denn wie oben deutlich wurde, müssen wir neben der Analogie zwischen Vernunft und Natur auch Disanalogien erkennen. Ist der Zweckstatus der Natur daher gegenüber dem des Menschen nicht doch von lediglich sekundärem Rang?

Da die Analogie zwischen Natur und Vernunft nicht soweit geht, die Natur als moralisches Subjekt darzustellen, ist es zum einen richtig, dass wir auch nicht davon ausgehen können, uns gegenüber der Natur die gleichen Pflichten zuschreiben zu können wie gegenüber dem Menschen. Insofern die Natur nicht als ein nach Maximen handelndes Wesen verstanden wird, müssen wir ihr auch in vielerlei Hinsicht anders begegnen als einem bewusst und nach Vernunftgründen agierenden Menschen. Die analogische Betrachtung der Natur zeigt auf, dass wir der Natur den Status eines Zwecks an sich zuzusprechen und sie als ein Objekt direkter moralischer Verpflichtungen zu behandeln haben; sie fordert dagegen nicht, dass unsere konkreten Pflichten gegenüber der Natur denen gegenüber dem Menschen identisch sein müssen.

gemeinschaftlichen Anspruch der Vernunftkenntnis und -zuschreibung deutlich; vgl. zum Beispiel KrV, A820 f./B848 f.; KU, V, 238 f.; vgl. ferner auch Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, VII, 219.

⁴⁹ KrV, AXI.

⁵⁰ O'Neill (1989) beschreibt die Vernunftkritik deshalb als „reflexive and political task“ (9).

⁵¹ Vgl. zum Beispiel Kleingelds Ausführungen zum konativen Charakter der Vernunft (1998). Auch wenn dies hier nicht weiter vertieft werden kann, konnte weitergehend argumentiert werden, dass unsere Einsicht in unser eigenes Vernunftvermögen nicht nur von der Interaktion mit anderen Menschen, sondern auch allgemeiner von der mit der lebendigen Natur abhängt.

Dies bedeutet nun allerdings nicht, dass der auf die Natur übertragene Wert lediglich als der Nutzen der Natur für den Menschen verstanden werden kann. Da die Analogie gerade die Idee eines Zwecks an sich und das heißt eines intrinsischen Werts auf die Natur überträgt, ist auch der analogisch verstandene Wert der nicht-menschlichen Natur von den Zielen und Zwecken des Menschen unabhängig. Auch wenn die Natur, als Ressource betrachtet, das Leben von Menschen sichert, so folgt hieraus nicht, dass sie *allein* als ein Mittel für die Zwecke der Menschen behandelt werden kann. Es gibt viele verschiedene Arten, in denen das Leben der Menschen sichergestellt werden kann, ohne dass dabei die Natur *lediglich* als Mittel gebraucht wird. So können wir zum Beispiel die Meere als Ressource nutzen, ohne sie so weit leer zu fischen, dass das Überleben der Fischbestände gefährdet und damit gesamte Ökosysteme bedroht werden. Und wir können unsere Energieproduktion sichern, ohne dass dies die Gefahr eines nuklearen Störfalls oder die Bedrohung des Weltklimas mit sich bringt. Diese Überlegungen heben den Unterschied zwischen unserer Beurteilung der menschlichen Vernunft und der nicht-menschlichen Natur nicht grundsätzlich auf. Aber sie zeigen meines Erachtens doch, dass unsere Verpflichtung gegenüber der Natur analog zu der gegenüber dem Menschen verstanden werden kann.

5. Kantische Umweltethik: Zwischen Anthropozentrismus und Biozentrismus

Diese Untersuchung lässt offen, welche speziellen Pflichten durch den analogisch konzipierten Ansatz impliziert sind und wie insbesondere Konflikte zwischen Pflichten gegenüber Menschen und solchen gegenüber der nicht-menschlichen Natur gelöst werden können. Auch wenn jedoch eine genauere Erörterung dieser Fragen über den Rahmen des vorliegenden Artikels hinausgeht, so gibt die vorangehende Untersuchung zumindest einen Hinweis darauf, dass Pflichten gegenüber der Natur immer mit Verweis darauf zu erörtern sind, dass wir die Natur nach der kantischen Analogie nicht allein als ein Mittel, sondern immer auch als einen Zweck beurteilen müssen.⁵² Der analogische Gedankengang belegt nicht, dass der Natur ein absoluter, von der Beurteilung des Menschen unabhängiger Wert zukommt, sondern dass der Mensch die Natur immer schon auf analogischem Wege als wertvoll beurteilen muss.

Darüber hinaus ist der Anspruch, die Natur in unseren Handlungen als Objekt direkter moralischer Verpflichtung zu betrachten, mit der plausiblen Auffassung zu vereinbaren, dass es rein *anthropozentrische* Gründe für den Schutz der Natur gibt. Denn wie zu Beginn deutlich wurde, impliziert die moralische Verpflichtung, die wir gegenüber anderen Menschen und uns selbst haben, gleichzeitig auch die Sicherung der natürlichen Lebensbedingungen dieser Menschen. Der hier entwickelte analogische Ansatz widerspricht dieser Forderung nicht, sondern fugt ihr lediglich eine Begründung

⁵² In der vorliegenden Untersuchung habe ich lediglich die Übertragung des Zweckstatus auf individuelle Organismen behandelt. Eine weitere Betrachtung konnte außerdem zeigen, dass eine entsprechende Übertragung nach dem teleologischen Naturverständnis Kants auch für gesamte Ökosysteme gültig wäre und eine Verpflichtung zum Schutz der Natur sich somit auch auf größere ökologische Einheiten beziehen musste.

für die Auffassung hinzu, dass es auch Überlegungen zur Natur selbst sind, die uns Pflichten hinsichtlich des Schutzes der Natur auferlegen.

Kants Analogie zwischen der Natur und dem nach Zwecken handelnden und auf Einheit ausgerichteten freien Vernunftvermögen des Menschen konnte auf die hier explizierte Weise die Grundlage für eine zeitgenössische Umweltethik liefern. An der kantischen Konzeption zeigt sich, dass das Verhältnis des Menschen zu der ihn umgebenden Natur nicht auf dem unvereinbaren *Gegensatz* von Natur und Vernunft beruht, sondern sich wesentlich auf die *Analogie* zwischen der den Menschen umgebenden Natur und seiner eigenen Vernunft gründet. Auch wenn das spezifisch Lebendige in der Natur für den Menschen nicht kausal-mechanisch erklärt werden kann, ist es ihm dennoch - oder gerade *deshalb* - vertrauter und näher, als es eine Naturerklärung nach mechanischen Gesetzen jemals sein konnte. Eine Natur, in der wir uns selbst wiedererkennen und die sich gerade durch ihre Verwandtschaft mit und Vertrautheit für uns auszeichnet, kann demnach schwerlich als Gegenstand begriffen werden, dessen Wert sich lediglich aus seinem Nutzen für den Menschen ergibt. Nach der Analogie mit dem Vernunftvermögen des Menschen kann der Natur so ein intrinsischer Wert zugesprochen werden, der auf der Einsicht beruht, dass auch die Natur als ein Zweck an sich behandelt werden muss.

Literatur

- Attfield, Robin (1991), *The Ethics of Environmental Concern*, Athen (Erstausgabe: 1983).
- Breitenbach, Angela (2005), Kant Goes Fishing. Kant and the Right to Property in Environmental Resources, in: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 36, 488-512.
- Dies. (2008), Two Views on Nature: A Solution to Kant's Antinomy of Mechanism and Teleology, in: *The British Journal for the History of Philosophy*, 16, 351-369.
- Brenner, Andreas (1996), *Ökologie-Ethik*, Leipzig.
- Düsing, Klaus (1968), *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn.
- Esser, Andrea Marlen (2004), *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstadt.
- Gerhardt, Volker (1992), Das Prinzip der Verantwortung. Zur Grundlegung einer ökologischen Ethik. Eine Entgegnung auf Hans Jonas, in: ders. u. Werner Krawietz (Hg.), *Recht und Natur. Beiträge zu Ehren von Friedrich Kaulbach*, Berlin, 103-131.
- Ders. (2002), *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart.
- Ginsborg, Hannah (2004), Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle, in: *Journal of the History of Philosophy*, 42, 33-65.
- Habermas, Jürgen (1997), Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption, in: Angelika Krebs (Hg.), *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt/M., 92-99.
- Hirsch Hadorn, Gertrude (2000), *Umwelt, Natur und Moral. Eine Kritik an Hans Jonas*, Vittorio Hösle und Georg Picht, Freiburg.
- Hutter, Axel (2003), *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Hamburg.
- Jonas, Hans (1973), *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen.
- Ders. (1989), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. (zuerst erschienen: 1979).
- Kant, Immanuel (1902 ff.), *Kants Werke*, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Berlin.
- Ders. (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Jens Timmermann, Hamburg.
- Ders. (2004), *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hg. v. Werner Stark, Berlin.
- Kleingeld, Pauline (1998), The Conative Character of Reason in Kant's Philosophy, in: *Journal of the History of Philosophy*, 36, 77-97.
- Korsgaard, Christine M. (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge.
- Krebs, Angelika (1997), Naturethik im Überblick, in: dies. (Hg.), *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt/M., 337-379.
- Löw, Reinhard (1980), *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt/M.
- McFarland, John D. (1970), *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh.
- McLaughlin, Peter (1989), *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bonn.

- Meyer-Abich, Klaus Michael (1997), *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, München.
- Naess, Arne (1989), *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*, übers. u. überarb. v. David Rothenberg, Cambridge (norwegisch: 1976).
- O'Neill, Onora (1989), *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge.
- Dies. (1997), Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism, in: *Environmental Values*, 6, 127-142.
- Dies. (1998), Kant on Duties Regarding Non-Rational Nature II, Necessary Anthropocentrism and Contingent Speciesism, in: *Aristotelian Society, Supplement 72*, 211-228.
- Quarfood, Marcel (2004), *Transcendental Idealism and the Organism. Essays on Kant*, Stockholm.
- Rolston, Holmes (1988), *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphia.
- Sommer, Manfred (1977), *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstadt.
- Spaemann, Robert (1980), Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Dieter Birnbacher (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart, 180-206.
- Taylor, Paul (1986), *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton.
- Timmermann, Jens (2005), When the Tail Wags the Dog: Animal Welfare and Indirect Duty in Kantian Ethics, in: *Kantian Review*, 10, 128-149.
- Wood, Allen (1998), Kant on Duties Regarding Non-Rational Nature I, in: *Aristotelian Society, Supplement 72*, 189-210.
- Ders. (2008), *Kantian Ethics*, Cambridge.