

Geistes- und Naturwissenschaften vor dem globalen Umweltproblem

Zur Gründung der Graduate School of Global Environmental Studies Kyoto 2003

Klaus HELD

Die Probleme, mit denen wir heute weltweit durch die technische Veränderung unserer Umwelt konfrontiert sind, scheinen ein Zusammenwirken von Geistes- und Naturwissenschaften zu verlangen. Aber damit solche Zusammenarbeit möglich wird, muß der Begriff der Umwelt in gewissem Umfange philosophisch geklärt sein; denn nur so wird verständlich, wieso oder inwiefern die Beschäftigung mit den globalen Umweltproblemen überhaupt eine gemeinsame Aufgabe von Geistes- und Naturwissenschaftlern sein kann. Zur Bestimmung dieser gemeinsamen Aufgabe sollen die nachfolgenden Gedanken beitragen.

Die Umwelt ist die Welt, in der andere Lebewesen und wir Menschen leben. Was heißt das: „in einer Welt leben“, wie ist hier das Wort „in“ zu verstehen? Denken wir uns die Umwelt eines Frosches. Vielleicht ist es ein alter Weiher, wie er in Bashos berühmtem Haiku vorkommt: Furuike ya... Der Frosch schwimmt in dem Weiher. Bedeutet das, daß der Weiher eine Art großes Gefäß ist, worin der Frosch in ähnlicher Weise vorhanden ist wie die Zuckerstücke in der Zuckerdose? Offenbar gibt es da einen Unterschied: Die Zuckerstücke stehen zu der Zuckerdose nicht in der Beziehung, die wir „Verhalten“ nennen; sie fühlen nichts, sie merken in keiner Weise etwas davon, daß sie von einer Zuckerdose umgeben sind. Wenn der Frosch aber das Wasser des Sees verläßt, dann merkt er das: Er hört auf, Schwimmbewegungen zu machen, und fängt an zu hüpfen. Das heißt, er orientiert sich nicht mehr an den Gegebenheiten des Wassers, sondern des erdigen Untergrundes, auf dem er sich nun befindet.

Die Umwelt umgibt zwar die Lebewesen, die sich in ihr aufhalten. Aber dies geschieht so, daß die Lebewesen sich zu ihr verhalten, indem sie sich an den entsprechenden Gegebenheiten orientieren, und erst dies macht die Umgebung zu dem, was wir „Umwelt“ nennen. Das bedeutet aber: Um den Begriff „Umwelt“ sinnvoll zu gebrauchen, müssen wir von vornherein vom Verhalten der Lebewesen ausgehen, die in einer bestimmten Umwelt leben und sich in ihr orientieren. Das gilt auch für uns Menschen. Unsere Umwelt gehört zu unserem Leben, weil wir sie für jegliche Orientierung in unserem Verhalten brauchen. Was bedeutet das konkret?

Wir Menschen leben jeweils in vielen Welten, in unserem Land, aber auch in unserer Familie oder in unserer beruflichen Umgebung. Nehmen wir den letzteren Fall als Beispiel: Angenommen, ich bin Professor an der „Kyodai“ (Kyoto-University), so gehört es zu meinen beruflichen Aufgaben, in einem bestimmten

Hörsaal eine Vorlesung zu halten. Wenn ich danach in mein Dienstzimmer zurückkehre, ist mir unter normalen Umständen mit völliger Selbstverständlichkeit vertraut, welchen Weg ich dafür einschlagen muß. Mir ist bewußt, wie ich von dem Hörsaal in einen bestimmten Flur gelange, für welche Richtung ich mich dort angekommen zu entscheiden habe, welchen Aufzug ich dann nehmen muß, usw. Alle Stationen meines Weges erscheinen mir gleichsam als Verkehrszeichen, als Hinweise, die mir den Weg weisen und so auf mein Ziel verweisen. Ich erfahre konkret, daß diese Universität meine Welt ist, indem ich vertraut bin mit dem Gesamtzusammenhang der Verweisungen, durch die ich mich in ihr orientiere.

Dies gilt nun allgemein für jede Welt, in der ich lebe. Leben in einer Welt bedeutet für uns Menschen immer: mit dem Zusammenhang der Verweisungen, der die jeweilige Welt bildet, vertraut sein. Das Vertrautsein mit jedem solchen Zusammenhang aber haben wir durch mehr oder weniger lange Gewöhnung erworben. So ist jede unserer Welten nichts anderes als ein durch Gewohnheit vertrauter Verweisungszusammenhang. Zu diesem Zusammenhang gehört nicht nur all das, was uns außerhalb unseres Leibes umgibt, sondern auch unser Leib selbst; denn auch er ist ein Glied in der Kette der Verweisungen. Deshalb ist es nicht verkehrt, wenn heute auch die Probleme, die unseren Leib betreffen, beispielsweise die bioethischen Fragen des Umgangs mit Embryos oder die medizinischen Probleme der Definition des Todes mit zur Umweltproblematik gerechnet werden. Halten wir fest: Jede Welt, in der ich lebe, ist nur deshalb für mich eine Welt, weil die Vertrautheit mit ihren Verweisungszusammenhängen von Gewohnheit getragen ist.

Wegen dieser grundlegenden Bedeutung von Gewohnheit läßt die globale technische Veränderung, die immer mehr Gewohnheiten infrage stellt, heute das globale Problem der Umwelt entstehen. Im Gebrauch des Wortes „global“ spiegelt sich, daß der Begriff der Globalisierung seit einigen Jahren im modernen Sprachgebrauch einen wichtigen Platz erhalten hat. Dieser ursprünglich ökonomische Begriff bezieht sich heute auf die den ganzen Erdball umspannende internationale Vernetzung der Lebensverhältnisse in der Wirtschaft, der Politik, den Medien, dem Sport, dem Tourismus und anderen Bereichen. Die Vernetzung hat zur Folge, daß die Grenzen zwischen den unterschiedlichen Kulturen immer weniger erkennbar werden. Diese Grenzen sind das Erbe der Tradition in den verschiedenen Kulturregionen dieser Erde, und Tradition ist nichts anderes als eine Form von Gewohnheit.

Der jeweiligen Kulturregion, in die wir als Menschen hineingeboren werden, verdanken wir vor allem durch die Sprache, die in ihr gesprochen wird, aber auch durch die ganze Mannigfaltigkeit der gewohnten Lebensformen und Institutionen in unserem Tun und Lassen von Kindheit an die erste und grundlegende Orientierung; wir brauchen eine solche kulturelle Umwelt, damit unser Verhalten

überhaupt eine Bedeutung bekommt. Die Globalisierung hebt mehr und mehr die regionale Begrenzung und Besonderheit der traditionellen kulturellen Welten auf, weil sie eine Entwicklung ist, an deren Ende eines Tages eine einzige, alle Besonderheiten überschreitende, d.h. allgemeine Welt stehen könnte. Eine solche, die Menschen aller Kulturen umspannende Welt - bis zum 18. Jahrhundert nur eine philosophische oder religiöse Vision - wird heute erstmals in der Menschheitsgeschichte zur Realität.

Wodurch wurde die Verwirklichung der Vision möglich? Alle vorhin genannten internationalen Vernetzungen haben technische Grundlagen, ob es sich um die industriellen Produkte der Wirtschaft, um die digitalen Grundlagen der modernen Medienkommunikation, die Verkehrsmittel des Tourismus oder was auch immer handelt. Die technischen Grundlagen ihrerseits setzen die neuzeitliche Naturwissenschaft voraus, die seit dem 17. Jahrhundert die gedanklichen Mittel für die Betätigung des modernen Erfindergeists bereitstellte. Demgegenüber bilden die vielfältigen Bestände der regional unterschiedenen traditionellen kulturellen Welten den Gegenstand der verschiedenen Geisteswissenschaften, wie man in Deutschland sagt, oder der „humanities“, wie es in den englischsprachigen Ländern heißt.

Wenn heute in einem neuen Zusammenwirken von Geistes- und Naturwissenschaften „Global Environmental Studies“ betrieben werden, dann ist das eine Antwort darauf, daß jenseits der regionalen Welten der Traditionskulturen eine allgemeine, erdballumspannende, auf naturwissenschaftlicher Grundlage technisch umgestaltete Welt entstanden ist und sich unaufhaltsam weiterentwickelt, kurz gesagt: die eine technische Welt, welche durch die Überschreitung aller Grenzen die Existenz der Traditionskulturen in wachsendem Maße bedroht.

Im Jahre 1959 hat der bekannte englische Romancier Sir Charles P. Snow in einem Vortrag mit dem Titel „The Two Cultures and the Scientific Revolution“ einen tiefen Riß zwischen der Kultur der humanities und der der modernen Naturwissenschaft diagnostiziert. Das Zeitalter der Globalisierung hat inzwischen diese Diagnose bestätigt; denn die tiefgreifende Spannung, die heute zwischen den regionalen Welten der Traditionskulturen und der einen grenzenlosen technischen Welt herrscht, ist unverkennbar. Diese Spannung macht die Frage notwendig: In welchem Maße oder in welchem Sinne ist es uns Menschen aufgegeben, die partikularen Welten der Traditionskulturen zu bewahren? Oder umgekehrt gefragt: Wie weit oder in welchem Maße ist es für uns Menschen sinnvoll, an die Stelle solch partikularer Welten die eine technisch umgestaltete Welt zu setzen? Damit aber ist eine gemeinsame Aufgabenstellung von Geistes- und Naturwissenschaften formuliert, wonach ich zu Beginn dieser Überlegungen gefragt hatte. Die Aufgabenstellung läßt sich in die Form einer allgemeinen Leitfrage kleiden: Wie ist das Verhältnis zwischen den vielen Welten der Traditionskulturen und der einen technischen Welt zu bestimmen?

Läßt sich philosophisch eine gemeinsame Grundlage der Geistes- und Naturwissenschaften für eine Beantwortung dieser Leitfrage finden? Man könnte meinen, die Suche nach einer solchen Grundlage sei überflüssig; es genüge, daß jeder Wissenschaftler in seinem Bereich solide Arbeit leiste. Aber dem läßt sich entgegenhalten, daß niemand ohne Welt existieren kann. Heute findet unser Leben seine Orientierung zugleich in der einen technisch umgestalteten Welt und in der partikularen Welt einer Traditionskultur, der wir in den meisten Fällen durch unsere Herkunft, manchmal auch aufgrund unserer Entscheidung angehören. Die Verantwortung, die wir für uns selbst und für alle Menschen haben, die in diesen beiden Welten leben, verbietet es uns, die Verhältnisbestimmung zwischen beiden Welten dem privaten Geschmack der einzelnen Forschers zu überlassen.

Aber wie können wir eine gemeinsame Grundlage für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen beiden Welten finden? Daß wir Menschen heute in beiden Welten leben, kann nicht heißen, daß unsere Existenz gespalten oder schizophren wäre. Wenn ich das technische Verkehrsmittel des *Shinkansen* benutze, um eine Reise zu einem Schrein oder Tempel als Zeugnis der japanischen Traditionskultur zu machen, bleibe ich bei beidem doch ein und derselbe Mensch. Das setzt aber voraus, daß mein Leben in der Welt meiner jeweiligen Traditionskultur und mein Leben in der einen technisch umgestalteten Welt eine gewisse Gemeinsamkeit aufweisen müssen. Beide Arten des Lebens in einer Welt müssen vergleichbar sein. Doch was macht sie vergleichbar?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir noch genauer klären, was es heißt, „in einer Welt“ zu leben. Es gilt nicht nur, daß jede Welt, in der ich lebe, von einer erworbenen Gewohnheit getragen ist. Zum Haben einer Welt gehört auch das Gegenteil von Gewohnheit, die Veränderung. Indem ich in meinem Verhalten den Verweisungen folge, die eine Welt bilden, lasse ich etwas geschehen, d.h. ich vollziehe Bewegungen in einem weiten Sinne dieses Wortes. Bewegung aber verlangt Platz, sie kann nur in einem dafür offenen Raum stattfinden. Jede Welt ist ein solcher offener Raum. Das Wort „Raum“ ist hier nicht im physikalischen Sinne zu verstehen, sondern im Sinne einer Dimension, die überhaupt für die vielen Möglichkeiten des Verhaltens Platz läßt. Es gehört zum Charakter der Verweisungen, daß sie uns für unser Verhalten einen Spielraum lassen und es nicht deterministisch festlegen. Indem wir das bei unserem Tun und Lassen erfahren, erscheint uns unsere Welt konkret als ein offener Raum.

Weil die Verweisungen unserem Verhalten nur einen Rahmen geben, aber es nicht determinieren, machen wir bei unserem Handeln die Erfahrung, daß wir die gewohnten und tradierten Wege verlassen können und imstande sind, einen neuen Anfang zu machen. Das ist nicht immer möglich, aber dann und wann bieten sich uns Gelegenheiten, um von vorne anzufangen. Deshalb erfahren wir die Tatsache, daß wir in einer Welt leben, in einer Spannung oder Polarität; ihre Pole sind die

vorgegebenen festen Gewohnheiten einerseits und die Gelegenheiten für das Neue andererseits.

Seit wir Menschen von Nomaden zu sesshaften Ackerbauern geworden sind, haben wir immer wieder unsere Gewohnheiten und damit zugleich unsere jeweilige Welt verändert. Dadurch haben sich immer neu regional umfassende Zusammenhänge von Verhaltensweisen, Haltungen, Normen und Institutionen herausgebildet, die dann als Gewohnheiten den Charakter einer entsprechenden Traditionskultur bestimmten. Aber es gibt nicht nur diese kulturellen Gewohnheiten. Auch die Festlegung unserer biologischen Ausstattung als Menschen durch einen umfangreichen genetischen Code hat den Charakter einer Gewohnheit; denn der genetische Code von Lebewesen ist nichts Unveränderliches und Ewiges. Er unterliegt Änderungen, und das Resultat solcher Änderungen bleibt dann für lange Zeit als Bedingung des Verhaltens erhalten. In diesem Sinne können wir die biologischen Lebensbedingungen des Menschen und seiner lebendigen Umgebung als Gewohnheiten der Natur bezeichnen.

Die heutige, wissenschaftlich-technisch bewerkstelligte Veränderung der Umwelt ist deshalb vollkommen neuartig in der Menschheitsgeschichte, weil sie zu einer neuen Art von Veränderung der Welt geführt hat. Bisher hatten sich die Veränderungen der Gewohnheit nur auf die kulturellen Gewohnheiten bezogen, nun aber greifen wir auch in die Gewohnheiten der Natur ein, indem wir in der Genforschung Schritt für Schritt den genetischen Code von Lebewesen entschlüsseln und dadurch technische Manipulationen an diesem Code möglich machen. Das entscheidend Neue an unserer heutigen geschichtlichen Situation besteht darin, daß der naturwissenschaftlich-technische Geist der Veränderungen an der biologischen Ausstattung unseres Menschseins und unserer lebendigen Umgebung heute in zunehmendem Maße auf die Art übergreift, wie wir unsere kulturellen Gewohnheiten verändern; wir greifen in diese Gewohnheiten so ein, als sei auch auf diesem Felde die Verhaltensweise des Ingenieurs angemessen. So sind die als Gewohnheit der Natur und als Gewohnheit der Kultur vorgegebenen Lebensbedingungen in unserer Zeit gleichermaßen in eine Bewegung hineingeraten, die sich dank des technischen Erfindergeistes in solchem Maße beschleunigt, wie es das in der bisherigen Menschheitsgeschichte noch nicht gegeben hatte.

Bisher war das Verhältnis zwischen den vorgegebenen festen Gewohnheiten und dem Ergreifen von Gelegenheiten für das Neue gleichsam in einer Balance geblieben. Keine der beiden Seiten hatte solche Macht gewonnen, daß sie die andere Seite mit dem Untergang bedrohte. Nun aber scheinen sich die fortgeschrittenen Industriegesellschaften dahin zu entwickeln, daß kaum eine Vorgegebenheit aus Natur und Kultur noch vor der kritischen Frage geschützt ist, ob wir nicht etwas Besseres an ihre Stelle setzen könnten. Der Mensch beginnt, sich von allen Gewohnheiten der Natur und der Kultur zu emanzipieren, die bisher

sein Leben getragen hatten; alle orientierenden Vorgegebenheiten verlieren durch den technischen Geist der Veränderung ihre bis dahin mehr oder weniger selbstverständliche Geltung und werden über kurz oder lang zur Disposition gestellt.

Damit aber gerät das Menschsein selbst in eine Krise, wie es sie bisher nicht gegeben hatte. Die Gewohnheit ist keine entbehrliche Begleiterscheinung unseres Menschseins, sondern ohne sie können wir keine Welt haben, und ohne das Haben von Welt können wir nicht leben. Die Gefahr des Weltverlustes ist der eigentliche Grund dafür, daß die radikalen Veränderungen unserer Umwelt heute zu einem Thema von überragender Bedeutung werden. Die gemeinsame Leitfrage der Geistes- und Naturwissenschaften, die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Welten der Traditions-kulturen und der einen technischen Welt, ist im Grunde die Frage, wie wir jener Gefahr zu begegnen haben, um unser Menschsein zu bewahren.

Um der notwendigen Balance zwischen der Gewohnheit und der Offenheit für das Neue willen dürfen wir auf der einen Seite gewisse Gewohnheiten nicht infrage stellen. Aber auf der anderen Seite brauchen wir auch die Kraft und Bereitschaft, die Gelegenheiten zum Neubeginn zu ergreifen, und solche Gelegenheiten bieten sich uns heute vor allem durch die Naturwissenschaften. Unsere Problematik spitzt sich deshalb auf die Kernfrage zu: Gibt es irgendein Maß, das es uns ermöglicht, zwischen technischem Neubeginn und Bewahrung der natürlichen und kulturellen Gewohnheit die besagte Balance zu wahren?

In der heutigen philosophischen Diskussion ist es weithin üblich, das gesuchte Maß mit Hilfe von zwei Fragen zu bestimmen, die sich auf die Normen unseres Verhaltens beziehen: Erstens, welche Normen lassen sich rechtfertigen und welche müssen abgelehnt werden, weil sie sich nicht rechtfertigen lassen? Zweitens, welches sind die Gründe für solche Rechtfertigung oder Ablehnung? Die naheliegendste Antwort auf diese Fragen finden wir in der utilitaristischen Denkweise, die auch außerhalb der Philosophie weit verbreitet ist. Man denkt: Alle Eingriffe in die kulturellen und natürlichen Gewohnheiten, die der Menschheit nützen, sind erlaubt, ja vielleicht sogar geboten. Als nützlich gilt zum Beispiel die Befreiung von schweren, bisher unheilbaren genetisch bedingten Krankheiten. Alle genetischen Manipulationen scheinen erlaubt oder geboten, durch welche die biologischen Bedingungen für die Entstehung solcher Krankheiten beseitigt werden, etwa - um ein aktuelles Problem zu benennen - Experimente am lebendigen menschlichen Embryo.

Aber mit dieser utilitaristischen Lösung ist eine Regel formuliert, d.h. eine allgemeine Bestimmung. Solche Bestimmungen müssen wegen ihrer Allgemeinheit für alle Einzelfälle gelten, auf die sie sich anwenden lassen. Beispielsweise steht die Menschheit heute vor dem Problem einer zu erwartenden Überbevölkerung

unseres Planeten. Um dieses Übel abzuwenden, könnte es nützlich sein, die Ausbreitung von AIDS - etwa in Afrika - bewußt nicht zu bekämpfen, um dadurch die Zahl der Menschen auf dieser Erde zu reduzieren. Von Nutzen könnte auch der Abwurf von Atombomben auf besonders bevölkerungsreiche Gebiete sein. Diese extremen, aber denkbaren Beispiele zeigen, daß die utilitaristische Denkweise inhumane Konsequenzen im Prinzip nicht ausschließt. Deshalb gibt es in der heutigen Philosophie auch starke anti-utilitaristische Strömungen.

Diese Strömungen haben gemeinsam, daß sie erklärtermaßen oder uneingestandenermaßen an Kant anknüpfen. Er hat sich bei seiner neuen Grundlegung der Ethik auf unser Normenbewußtsein gestützt. Wir kennen allgemeine Normen, von denen wir annehmen, daß sie „unbedingt“ gelten - „unbedingt“, das heißt: unter allen Umständen und nicht nur unter bestimmten empirischen Voraussetzungen. In diesem Sinne erscheinen uns solche Normen als etwas, was uns schlechthin „bindet“. Das „Bindende“ heißt altgriechisch déon. Deshalb ist es heute üblich, der utilitaristischen Art von Ethik die „deontologische“ Ethik gegenüberzustellen.

Aber bei den Normen dieser Art von Ethik stellt sich das Fundamentalproblem, woher sie ihre „unbedingte“ Geltung nehmen. Eine solche Geltung setzt voraus, daß ausnahmslos alle Menschen das Bewußtsein von der Unbedingtheit der besagten Normen haben. Daß mein Handeln von empirischen Bedingungen abhängt, ist mir durch die Wünsche und Triebe bewußt, die mich ohne mein Zutun überkommen; denn solche Wünsche und Triebe gibt es nur, weil sie sich auf irgendwelche empirischen Gegebenheiten beziehen: Es ist ein empirisches Faktum, daß es in Japan besonders gutes Sushi gibt; deshalb kann mich in diesem Land der Appetit auf Sushi überfallen. Ich weiß aber, daß ich meinen Wünschen und Trieben nicht einfach ausgeliefert bin; dies wird mir dadurch bewußt, daß ich in meinem Verhalten für Normen ansprechbar bin, die unabhängig von allen empirischen Bedingungen für mich bindende, verpflichtende Kraft haben. Nach Kants bahnbrechender Einsicht zeigt sich in dieser Ansprechbarkeit meine Freiheit. Das Bewußtsein von Freiheit, das sich in dieser Ansprechbarkeit durch unbedingte Normen bekundet, haben nach Kant alle Menschen. Demnach stützt sich die deontologische Ethik letztlich auf die Annahme, daß alle Menschen ein so geartetes Freiheitsbewußtsein haben. Aber ist diese Annahme berechtigt?

Konkret wird mein Handeln zwar durch die Art und die Stärke meiner Wünsche und Triebe bestimmt, aber ob sie überhaupt - im Prinzip - auf mein Handeln Einfluß haben, hängt nicht hiervon ab. Nach Kant bin vielmehr ich mit meiner Freiheit die Instanz, von der es abhängt, ob ich mich in meinem Handeln von den Wünschen und Trieben bestimmen lasse. Dasjenige, wovon etwas anderes abhängt, können wir auch als das bezeichnen, was dem von ihm Abhängigen

zugrundeliegt und es trägt. Der Musterfall für dieses Verhältnis ist in der Grammatik der indo-europäischen Sprachen der Aussagesatz. Was in einem solchen Satz ausgesagt wird, setzt immer etwas voraus, worüber die Aussage gemacht wird und was in diesem Sinne die Aussage trägt. Die Aussage „die Kyoto University ist eine bedeutende Institution“ ist nur deswegen sinnvoll, weil die Wortgruppe „ist eine bedeutende Institution“ auf ein ihr Zugrundeliegendes, nämlich „die Kyoto University“ bezogen ist, die das über sie Ausgesagte trägt. In vergleichbarer Weise bin ich in meiner Freiheit das Tragende für alle Faktoren, die für mein Handeln eine Rolle spielen. Solches Tragende heißt in der traditionellen Terminologie der Philosophie seit Aristoteles das Zugrundeliegende, lateinisch *subiectum*. Meine freie Distanz von meinen Wünschen und Trieben, die sich in meiner Ansprechbarkeit durch unbedingte Normen zeigt, macht mich zum *subiectum*, zum Subjekt.

Daraus folgt: Die deontologische Annahme, daß es unbedingt geltende Normen gibt, ist nicht davon zu trennen, daß der handelnde Mensch sich als Subjekt versteht. Aber eine interkulturelle Betrachtung zeigt, daß diese Auffassung des Menschen nicht selbstverständlich ist. Die westliche Interpretation des Menschen als freies Subjekt wurde geistesgeschichtlich dadurch möglich, daß im indo-europäischen Satzbau zu fast jedem selbständigen Satz ein Subjekt, ein *subiectum* im grammatischen Sinne dieses Wortes gehört; vom grammatischen Subjektbegriff führte der Weg zum anthropologischen Subjektbegriff. Aber eine Kultur kann sich auch auf einen Satzbau ohne Subjekt gründen. Weil das Selbstverständnis des Menschen als Subjekt zur Selbstverständlichkeit geworden ist, verbreitet es sich heute zwar in allen Kulturen der Erde, aber von Hause aus ist es den Kulturen mit einem Satzbau ohne Subjekt fremd, und es ist westlicher Kulturimperialismus anzunehmen, solche Kulturen hätten vorher gegenüber dem Westen auf einem niederen Rang gestanden. Das bedeutet aber: Wir müssen vorurteilslos akzeptieren, daß solche Kulturen ursprünglich keine Grundlage für eine deontologische Normenbegründung bereit halten.

Sowohl die deontologische als auch die utilitaristische Normenbegründung stimmen darin überein, daß sie voraussetzen, das gesuchte Maß für das menschliche Verhalten müsse den Charakter einer Norm - eines Gebotes oder Verbotes - haben. Wenn beide Arten der Normenbegründung letztlich nicht überzeugen können, läßt das vermuten, daß das Maß auf andere Weise bestimmt werden muß. Normenbegründungen gehören zur Ethik. Dieser Begriff ist abgeleitet vom griechischen Wort *êthos*. Entgegen dem heutigen Gebrauch dieses Wortes bezeichnet es ursprünglich nicht die Gesamtheit normativer Vorschriften, sondern den festliegenden Ort, an dem Lebewesen zu Hause sind. Dieser Ort ist den entsprechenden Lebewesen durch Gewohnheit vertraut. Nicht zufällig unterscheidet sich das Wort *êthos*, wie Aristoteles als erster beobachtet hat, nur durch den

Umlaut „ê“ von dem Wort *éthos*, das „Gewohnheit“ bedeutet.

Das menschliche Leben findet darin seinen gewohnten Aufenthaltsort, daß das Verhalten sich an einem Maß orientiert. Dieses Maß besteht ursprünglich nicht in Normen, die uns gegenständlich als Gebote oder Verbote gegenüberstehen, sondern es ist uns ungegenständlich vertraut, indem wir uns in der regionalen traditionellen Welt unserer Kultur zu Hause fühlen. Wir empfinden eine solche Welt dann als unser Zuhause, wenn sie uns nicht einengt, sondern uns für unser Tun und Lassen Platz läßt. Das führt uns zu dem schon erwähnten Gedanken zurück, daß wir die Welt durch unsere Offenheit für die Gelegenheiten zum Neuaufbruch als Raum erfahren, der für die Neuanfänge unseres Handelns Platz gibt.

Unser Menschsein beginnt mit demjenigen Neuanfang, der alle weiteren Neuanfänge ermöglicht, nämlich der Geburt als Öffnung für den Raum der Welt. Alle echten Neuanfänge in unserem Menschenleben sind in diesem Sinne Wiederholungen der welterschließenden Geburt. Während ich meinen Tod - den Gegenpol zur Geburt - selbst verursachen kann, bin ich nicht schuld an meiner Geburt. Demgemäß ist es der Geburt angemessen, daß wir Menschen zu ihr eine bestimmte Haltung einnehmen: Wir haben anzuerkennen, daß der Mensch nicht Herr über seine Geburt ist, sondern sie nur als Gabe empfangen kann, als die für alles Weitere grundlegende Gabe, durch die sich die offene Dimension der Welt für jeden Menschen öffnet. Nur wenn wir dies anerkennen, bewahren wir die Fähigkeit zu echten Neuanfängen als Wiederholungen der Geburt. Daraus folgt: Das gesuchte Maß für unser Leben liegt darin, daß die Art, wie wir uns zu unserer Umwelt verhalten, nicht im Widerspruch steht zu unserer Abhängigkeit von der Gabe der Geburt. In diesem Sinne könnten wir das Maß mit der Formel umschreiben: Treue zur Gabe der Geburt.

Aber wie kann uns dieses Maß befähigen, im Zeitalter der Globalisierung die von uns gesuchte Balance zwischen technischem Neubeginn und Bewahrung der natürlichen und kulturellen Gewohnheiten zu bewahren? Diese Frage kann leicht dazu verleiten, im Stile utilitaristischer oder deontologischer Ethiken irgendwelche Normen für unser Verhalten abzuleiten, zumal die Öffentlichkeit von den Philosophen erwartet, daß sie in der Lage sind, in den gegenwärtigen Diskussionen über den Umgang mit Embryos, mit der Gerätemedizin, mit der Atomkraft usw. die Normen beizusteuern. Es gibt heute viele Philosophen, die versuchen, durch eine sogenannte „angewandte Ethik“ (applied ethics) dieser Erwartung gerecht zu werden.

Aber die Gefahr ist, daß die Philosophie auf diese Weise in eine gleichsam juristische Abwägung der Normen für alle möglichen denkbaren Fälle - *casus* - abgleitet. Die Philosophie kann unserer Gesellschaft gerade nicht dienen, indem sie sich in das Gestrüpp solcher Kasuistik verstrickt. Sie kann zwar die Rolle einer

Ratgeberin für unsere Gesellschaft spielen, aber nur auf indirekte Weise, nämlich dadurch, daß sie die Wissenschaft bleibt, die radikal-kritische Fragen bezüglich des Ganzen unserer Welt stellt. Es kann also nicht darum gehen, aus der Treue zur Geburt irgendwelche Normen abzuleiten. Wohl aber kann uns dieses Maß Gesichtspunkte zur Beurteilung von heute diskutierten Umwelt-Problemen an die Hand geben.

Das Stichwort „Geburt“ läßt uns als erstes an die Frage denken, wie wir in der Gentechnologie und in der darauf aufbauenden Medizin mit derjenigen Phase des menschlichen Lebens umzugehen haben, die zeitlich vor der Geburt liegt. Weltweit wird beispielsweise darüber debattiert, ob es erlaubt ist, menschliche Nachkommenschaft durch Klonen zu erzeugen, Stammzellen aus menschlichen Embryos zu gewinnen oder die Fortsetzung einer Schwangerschaft von einer Präimplantationsdiagnostik abhängig zu machen. Schon vor der Gentechnologie herrschte in der christlichen Kultur Europas, aber auch in Japan eine Scheu vor der Abtreibung. Diese Scheu bezüglich aller auf das ungeborene menschliche Leben bezogenen Manipulationen entsprach der Treue zur Gabe der Geburt.

Zu dieser Treue gehört auch der Respekt davor, daß jeder Mensch ein unverwechselbar Einzelner ist; denn diese Unverwechselbarkeit wird uns mit der Geburt verliehen. Die abgründige Trauer, die wir beim Tode eines einzelnen Menschen empfinden können, erklärt sich daraus, daß die betreffende Person für uns schlechthin unersetzlich ist, wenn wir ihr durch tiefe Gefühle verbunden waren. Ein solches Gefühl der Unersetzlichkeit läßt sich beim Verlust eines Tieres, etwa eines Hundes oder einer Katze nur in Ausnahmefällen beobachten; auch der anhänglichste Besitzer eines Hundes kann sich nach dessen Tod relativ bald mit der Anschaffung eines anderen, vielleicht ihm ähnlichen Hundes trösten. Aber auch in Bezug auf die Tiere gibt es eine Unersetzlichkeit, nämlich dann, wenn eine Art oder Gattung von Tieren ausstirbt. Dem unverwechselbaren Einzelnen im menschlichen Bereich entspricht, wie schon Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ beobachtet hat, beim Tier die Existenz einer Gattung. Das einzelne Tier ist im Unterschied zum einzelnen Menschen nur auswechselbares Exemplar einer Gattung, aber die Gattung ist nicht auswechselbar. Deshalb entspricht es der Treue zur Gabe der Geburt, beim Vordringen der technischen Weltveränderung, z.B. durch Bau von Stauwerken oder Rodung von Wäldern, nach Möglichkeit keine Gattung von Lebewesen zu vernichten.

Hier geht es wiederum nicht darum, kasuistisch aus jener Treue Normen für den Umgang mit dem vorgeburtlichen Menschenleben oder mit bestimmten vom Aussterben bedrohten Tierarten abzuleiten. Solche Normen sind nicht philosophisch deduzierbar, schon gar nicht, wenn sie die Form von staatlichen Gesetzen annehmen. Gesetze müssen in einer Beratung zustandekommen, bei der viele empirische Gesichtspunkte zu berücksichtigen sind. Aber auf eines kann die

Philosophie aufmerksam machen: Wissenschaftler, die glauben, im Interesse des Nutzens - vor allem bei den Heilungschancen für bisher unheilbare Krankheiten, aber beispielsweise auch bei der Erschließung von Energiereserven - sei ein völlig ungehemmter Umgang mit dem vorgeburtlichen Menschenleben und mit den Arten der Lebewesen auf dieser Erde erlaubt, verkennen erstens, wie tief problematisch ein solcher Utilitarismus ist, und sie werden der Gabe der Geburt untreu, dem sie ihre eigene wissenschaftliche Kreativität verdanken.

Der Umstand, daß wir über diese Fragen in Japan diskutieren, kann unsere Aufmerksamkeit auf ein Grundelement der hiesigen Traditionskultur lenken: den Shinto. Es ist ein charakteristischer Zug dieser Art von Götterverehrung, daß in ihrer Sprache das Wort „Tod“ vermieden wird. Hinter dieser Haltung steht nichts anderes als ein Geist des Respekts vor der Geburt, d.h. vor den Möglichkeiten des menschlichen Lebens und darüber hinaus des Lebens in der Welt überhaupt, neu zu beginnen. Deshalb wird das Kind, der Mensch im Stadium des Lebensanfangs, im Shinto gesegnet, die Heirat als Chance für die Erneuerung des Menschenlebens in der nachfolgenden Generation wird dem Segen der Götter unterstellt, und alle Neuanfänge in der Natur wie etwa ihr Wiedererwachen im Frühling werden festlich begangen.

Diese Beobachtung läßt sich nicht als zwingendes Argument für die Behauptung verwerten, der Shinto dürfe nicht untergehen, damit in Japan die Balance zwischen der einen technischen Welt und der regionalen Traditionskultur bewahrt wird. Die Beobachtung liefert auch keinen normativ brauchbaren Maßstab zur Beantwortung der Frage, inwieweit überlieferte religiöse Möglichkeiten der Menschheit überhaupt verdienen, in der modernen Welt erhalten zu bleiben. Und doch kann sie uns an das Maß von Traditionskulturen erinnern: Wenn der Shinto weiterlebt, wird das der japanischen Kultur helfen, der Gabe der Geburt treu zu bleiben. Etwas Ähnliches gilt für die regionale christliche Kultur im Westen. Im Zentrum des christlichen Glaubens steht die Auferstehung Jesu Christi und die darauf beruhende Wiedergeburt des einzelnen Christen durch die Taufe und alles, was ihr folgt. Ostern, das Fest der Auferstehung, verbindet sich in einigen westlichen Ländern nicht zufällig mit alten aus der vorchristlichen Tradition stammenden Zeichen des sich erneuernden Lebens in der Natur; das Osterei ist ein solches Zeichen. Das ist kein philosophischer Beweis für eine Norm, die der westlichen Kultur vorschreibe, am Christentum festzuhalten. Aber es ist ein Hinweis darauf, daß es jedenfalls leichtfertig wäre, zu meinen, der wissenschaftliche Fortschritt gebiete es, jetzt endlich unter die christlichen Mythen einen Schlußstrich zu ziehen.

Wie steht es mit anderen Umweltproblemen von heute, die zunächst mit der Geburt nichts zu tun zu haben scheinen, etwa der Nutzung der Atomkraft oder dem Unbewohnbarwerden unserer Städte? Ob im Zeitalter der Energie-Gesellschaft

die Atomkraft genutzt werden soll, ist eine empirische Frage: Wie steht es im Vergleich mit anderen Energiequellen mit den Kosten und mit der Umwelt-Verträglichkeit von Atomkraftwerken? Nur wenn gezeigt werden könnte, daß Atomkraftwerke - und zwar solche auf dem heute möglichen höchsten Sicherheitsniveau - das Menschenleben mehr gefährden als der Gebrauch anderer Energiequellen, würden sich Einwände gegen die Nutzung der Atomkraft erheben, weil wir mit einer leichtsinnigen Gefährdung unseres Lebens der Gabe der Geburt untreu würden.

Viel bedenklicher ist der bedrohliche Zustand unserer Städte. Die Größe und die drangvolle Enge der Bauwerke, die Planlosigkeit ihrer Errichtung, der immer weiter zunehmende Straßenverkehr führen zu dem Eindruck, daß die Städte unbewohnbar werden, weil dies alles uns hindert, noch gleichsam frei zu atmen. Weil wir Menschen leibliche Wesen sind, macht eine solch beklemmende Atmosphäre die Umwelt zu einer Umgebung, der in wachsendem Maße die Offenheit verloren geht, die zur Welt gehört. Die Grundstimmung der Resignation, die sich verbreitet, schwächt die Kraft, die Phantasie und den Mut für neue Initiativen und Aufbrüche, in denen der anfängliche Anstoß der Geburt lebendig bleibt. Das Urteilen, das unser Handeln leitet, wagt sich nicht mehr vor in neue, unbekannte Möglichkeiten, sondern beschränkt sich mehr und mehr darauf, vorgegebenen Verwaltungsregeln gerecht zu werden und juristische Vorschriften nicht zu verletzen. In der verwalteten Gesellschaft stirbt die Mitgift der Geburt ab: der „unternehmerische“ Geist nämlich, der die Zukunft offen hält.

Nur als Element einer durch solchen Aufbruchgeist lebendigen Kultur bleibt das regionale Erbe aus der Tradition lebendig und wird nicht als Folklore und Museumsschaustück mumifiziert. Um die Bereitschaft zum Ergreifen neuer Anfänge für das Handeln wachzuhalten, müssen wir die bestehenden urbanen Freiräume des Zusammenlebens schützen und neue solche Räume schaffen. Nur die Entschlossenheit, in diesem Sinne das Maß zu wahren, kann die Städte vor ihrer Unbewohnbarkeit retten. Aber auch diese Einsicht verschafft uns keine Normen, die uns die Entscheidung abnehmen könnten, was und auf welche Weise in den Städten als alte Bausubstanz erhalten bleiben und wo Neues hinzugefügt werden soll.

Es läßt sich philosophisch nicht vorentscheiden, welche Bereiche der Offenheit das urbane Zusammenleben bereithalten soll. Es hängt von der Tradition der jeweiligen regionalen Welt ab, wie die städtischen Freiräume, in denen die Bürger unbeengt atmen können, aussehen sollen. Aber in jedem Falle müssen, damit die Welt als offener Raum erfahren werden und auf diese Weise die Treue zur Geburt bewahrt werden kann, das kulturelle Erbe und die neuen technischen Möglichkeiten jeweils in ein maßvolles Verhältnis gebracht werden, und dafür ist die Zusammenarbeit zwischen Geistes- und Naturwissenschaften unverzichtbar.