

Einleitung: Ethik der Integrität

Introduction: Ethics of Integrity issue

STEFAN KNAUß, ERFURT

Zusammenfassung: Das vorliegende Themenheft „Ethik der Integrität“ (Herausgeber: Stefan Knauß, Universität Erfurt) der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* (ZfPP) vereint Beiträge aus der Rechts-, Moral- und Umweltphilosophie, die sich mit den deskriptiven und normativen Möglichkeiten und Grenzen von „Integrität“ beschäftigen. Die Untersuchung von Integrität nimmt dabei die Anwendung des Konzepts auf menschliche *Personen* und nichtmenschliche *Naturwesen* wie Tiere, Pflanzen und Ökosysteme in den Blick.

Integrität impliziert im weitesten Sinne die Annahme, Wesen könnten und sollten als „ganze“ betrachtet, auch gegen innere und äußere Widerstände in der Lage sein, gemäß ihrer eigenen „Zwecke“ zu verfahren. Zwar taucht *integritas* bereits bei Cicero in *De officiis* und bei Thomas v. Aquin in *Summa theologiae* vereinzelt auf, doch nimmt die Begriffsverwendung vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu. Es scheint offenkundig ein Bedürfnis danach zu bestehen, z.T. recht unterschiedliche Phänomene als „Ganzheiten“ zu beschreiben und deren „Intaktheit“ positiv zu bewerten. *Personen* sollten hiernach in elementaren, ihre Identität dennoch im umfassenden Sinne betreffenden Aspekten in „Übereinstimmung“ mit sich selbst leben können. Die *Integrität der Natur* wird in wichtigen klimapolitischen Verträgen wie dem *Abkommen von Paris* (2015) sowie bei der Kodifizierung der *Rechte der Natur* z.B. in der Verfassung von Ecuador (2008) als Wert normativ vorausgesetzt. Das naturwissenschaftliche Paradigma des *Anthropozäns* verwendet ebenfalls eine umfassende Perspektive auf Mensch und Natur, die auch als Plädoyer für die Schutzwürdigkeit der Erde als „ganzer“ ausgedeutet wird. Noch wissen wir nicht, ob dem Konzept der Integrität im 21. Jahrhundert eine ähnliche „Karriere“ bevorsteht, wie sie der Begriff der Würde im 20. Jahrhundert erlebt hat. Dieses Heft ist ein Versuch, die verschiedenen Verwendungskontexte zu überblicken und einige stichprobenartig zu überprüfen.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Schlagwörter: Ethik der Integrität, Moralische Integrität, Ökosystemintegrität, Umweltethik, Rechte der Natur, Anthropozän

Abstract: The present special issue “Ethics of Integrity” (editor: Stefan Knauß, University of Erfurt) of the *Zeitschrift für Praktische Philosophie* (ZfPP) combines contributions from legal, moral and environmental philosophy that deal with the descriptive and normative possibilities and limits of “integrity”. The investigation of integrity focuses on the application of the concept to human persons and non-human natural beings such as animals, plants and ecosystems.

In the broadest sense, integrity implies the assumption that entities, each considered as a whole, are able to, and should, proceed according to their own “purposes”, even against internal and external resistance. *Integritas* appears occasionally already in Cicero’s *De officiis* and Aquinas’s *Summa theologiae*, but the use of the term increased especially in the second half of the 20th century. There seems to be a need to describe quite different phenomena as “wholes” and to evaluate their “intactness” positively. According to this perspective, people should be able to live in “congruence” with themselves as regards the basic aspects of their identity. The *integrity of nature* represents a significant value in international climate policy treaties such as the *Paris Agreement* (2015) and in the codification of the *rights of nature*, e.g. in the constitution of Ecuador (2008). The scientific paradigm of the *Anthropocene* also takes a holistic view of man and nature, which is also interpreted as a plea for the protection of the earth as a whole. We do not yet know whether the concept of integrity will have a “career” in the 21st century, similar to the concept of dignity in the 20th century. This special issue is nevertheless an attempt to offer an overview of the various contexts in which it is deployed and to investigate in particular moral integrity in virtue ethics as well as plant ethics, and to consider the position of ecocentrism in environmental ethics and the rights of nature.

Keywords: Ethics of Integrity, Moral Integrity, Ecosystem Integrity, Anthropocene, Rights of Nature, Environmental Ethics

Kontexte der Integrität

Der Begriff der *Integrität* klingt zunächst wie ein wohlvertrautes normatives Paradigma der praktischen Philosophie. Er suggeriert eine lange Geschichte und konzeptionelle Schärfe. Bei genauerem Hinsehen wird klar, dass sich die Forschung bislang nur in Ansätzen um die Klärung dieser Begrifflichkeit bemüht hat, während sie beinahe stillschweigend längst Einzug in die Alltagskultur und global verbindliche politische Vereinbarungen gefunden hat. Das Themenheft greift daher im Beitrag von Melanie Förg eine klas-

sische personalitätstheoretische Vorstellung moralischer Integrität auf, setzt den Schwerpunkt aber auf Verwendungen von Integrität jenseits des Menschen. Angela Kallhoff beleuchtet das Konzept aus dem Blickwinkel der Pflanzenethik, während Thomas Kirchhoff und Stefan Knauß sich mit Ökosystemintegrität beschäftigen. In allen vier Beiträgen wird deutlich, dass Integrität einerseits eine nicht vollständig zu ersetzende Perspektive auf die „Ganzheit“ einer Entität anbietet, die andererseits aber vor erheblichen begrifflichen Herausforderungen bezüglich der präzisen Beschreibung und Bewertung dieser Ganzheit steht. „Integrität“ taucht dabei in durchaus verschiedenen Bedeutungen auf, die zwischen der sittlichen Bewertung des Handelns menschlicher Personen über die Beschreibung und Bewertung des Pflanzenwohls bis hin zur Funktionsweise von Ökosystemen reicht. Durch das Anthropozän stellt sich die Frage, ob überindividuelle Ganzheiten wie die Erde oder das Klimasystem tatsächlich einen Status der Integrität besitzen können, der moralisch als bewahrenswert und rechtlich als schützenswert zu betrachten ist.

Bei *personaler Integrität* lassen sich mindestens vier Bedeutungsdimensionen unterscheiden, die durch die Begriffe „Selbsttreue“, „Rechtschaffenheit“, „Integriertheit“ und „Ganzheit“ zum Ausdruck kommen (Pollmann 2005, 77–127). Unter Voraussetzung des Personenbegriffs bildet die Idee des „ungestörten Selbstseins“ den „kleinsten gemeinsamen Nenner“ verschiedener Bedeutungsdimensionen, die sich aus der ethischen, moralischen, psychologischen und sozialphilosophischen Betrachtungsweise ergeben. *Ethische Selbsttreue* bezeichnet die „Übereinstimmung von ethisch-existenziellem Selbstbild und individuellem Lebensvollzug“. *Moralische Rechtschaffenheit* formuliert eine „Mindestanforderung“ an „sittlicher Tolerierbarkeit“. *Psychische Integriertheit* stellt auf die Kohärenz des Selbstbildes im Laufe des Lebens ab. *Soziale Ganzheit* benennt die „Intaktheit des je eigenen existenziellen Lebenszusammenhangs“ (Pollmann 2005, 287).

Dem gegenüber stehen Verwendungsweisen von Integrität, die sich nicht auf den Begriff der (menschlichen) Person stützen. So ist grundlegend die *Integrität natürlicher Wesen* von der *Integrität (künstlicher) Systeme*, z. B. innerhalb der Kybernetik, zu unterscheiden. Im Grenz- bzw. Überschneidungsbereich von Natur und Kultur sind kybernetische Modellierungen natürlicher Systeme bzw. natürliche Systeme, die stark vom Menschen modifiziert und von menschlichen Artefakten durchdrungen sind, einzuordnen. Die letztgenannten Systemkonfigurationen sind für das gegenwärtige Erdzeitalter des *Anthropozäns* typisch. Die Beschreibung, das Verständnis,

die normative Einhegung und gezielte Modifikation natürlich-menschlicher Wirkungszusammenhänge des Erdsystems gewinnen stetig an Bedeutung.

Was die *Integrität natürlicher Wesen* angeht, muss weiter zwischen individuellen und kollektiven Wesen unterschieden werden. Einzelne Lebewesen wie Menschen, Tiere und Pflanzen besitzen als biologische Wesen eine genuine Form der Integrität. Als *Organismus* betrachtet stehen ihre Organe als Teile in Beziehung zum Ganzen. Als sich selbst integrierende Einheiten lassen sich Lebewesen von ihrer Umwelt unterscheiden. Sie besitzen ein immanentes Prinzip der Einheit, in Bezug auf welches sinnvoll von einer „Störung“ ihres Lebensprozesses gesprochen werden kann. Vertreter einer *biozentrischen Auffassung* fordern, empirisch eindeutig als Vorteil bzw. Schaden ausweisbare Eingriffe in die Funktionsweise von Lebewesen auch moralisch als wünschenswert bzw. verwerflich zu konnotieren. Integrität beschreibt dabei deskriptiv die „funktionale Intaktheit“ eines Lebewesens und bewertet diesen Zustand moralisch als erstrebenswert. Auch bei überindividuellen natürlichen Ganzheiten wie Ökosystemen und Arten steht im Raum, ob ihnen im vergleichbaren Sinne Integrität zukommt.

Im Bericht „Our Common Future“ der „World Commission on Environment and Development“ (1987), dem sog. *Brundtland-Bericht*, heißt es: „Die Natur ist freigiebig, aber auch zerbrechlich und fein ausbalanciert. Es gibt Schwellenwerte, die nicht überschritten werden können, ohne die zugrundeliegende Integrität des Systems zu gefährden. Wir befinden uns heute in der Nähe vieler dieser Schwellenwerte; wir müssen uns das Risiko der Gefährdung des Fortbestands des Lebens auf der Erde ins Bewusstsein rufen.“ Formulierungen wie diese ähneln der sog. *Gaia-Hypothese*, die in den 1970er Jahren von James Lovelock aufgestellt wurde. Sie besagt, „dass das gesamte Ensemble lebender Organismen, aus denen die Biosphäre besteht, als eine Einheit fungieren kann, um die chemische Zusammensetzung, den pH-Wert der Oberfläche und möglicherweise auch das Klima zu regulieren. Die Vorstellung der Biosphäre als aktives adaptives Kontrollsystem, das die Erde in Homöostase halten kann, nennen wir die Gaia-Hypothese.“ (Lovelock und Margulis 1974). Die Methapern einer „freigiebig“ und „ausbalancierten“ Natur und einer als „Einheit fungierenden“, sich „aktiv adaptierenden“ Biosphäre bilden wichtige Bezugspunkte der zu untersuchenden Konzepte.

Der Begriff „Ökosystemintegrität“ (*ecosystem integrity*) ist in diesem Zusammenhang spätestens seit der 1992er *Rio Declaration on Environment and Development* als ein Leitprinzip der internationalen Umweltpolitik an-

erkannt. „Ökosystemintegrität“ verspricht eine Bewertungsmöglichkeit, die gleichermaßen integrativ-holistisch und naturwissenschaftlich-empirisch fundiert ist. Im *Pariser Abkommen* (2015) stellt Integrität eine heuristische Perspektive dar, um die *conditio globale* in der Form prekärer Ökosysteme zu thematisieren, als deren wichtigster Einflussfaktor der Mensch benannt wird (*Anthropozän*). Es steht die Frage im Raum, ob Integrität tatsächlich eine zutreffende Beschreibung und Bewertung gegenwärtiger – und vor allem für die Zukunft – relevanter Fragen der globalen Gerechtigkeit austrägt.

Die Beiträge

Im Beitrag *Inwiefern sollten berufliche und persönliche Integrität zugeschrieben werden? – Kontextualität und Relationalität moralischer Integrität als schwacher Einheit der Tugenden* untersucht Melanie Förg (München) Integrität im Sinne *moralischer Rechtschaffenheit* mithilfe des Tugendbegriffes in seiner (neo)aristotelischen Verwendungsweise. Integrität in diesem Sinne zielt auf die tugendethische Evaluierung der Beständigkeit moralisch positiv konnotierter Charaktereigenschaften ab. Im Gegensatz zu einer deontologischen Betrachtung moralischer Integrität, im Sinne der Kohärenz moralischer Maximen, spielt der Aspekt der Selbstreue bei konkreten Handlungen über die Zeit hinweg eine große Rolle. Aristoteles bringt diese lebensweltlichere Analyse des ethisch-existentiellen Selbstbildes im Lebensvollzug gegen die platonische bzw. sokratische Einheitsthese vor, wonach Tugend mit Wissen gleichzusetzen sei (Identität der Tugenden mit der einen Tugend, dem Wissen). Auch Kant berücksichtigt in der *Tugendlehre* Charakterzüge, obgleich Tugenden systematisch den Pflichten nachgeordnet sind. Tugendhaftigkeit im Sinne einer Einheit der Tugenden ist bei Kant nur die moralische Stärke, die ggf. in einem Handlungsfeld stärker sein kann als in dem anderen. Der *Neoaristotelismus* übernimmt diese wichtige Unterscheidung von Handlungsfeldern (domains), die es in Ansätzen auch schon bei Aristoteles gibt. Tugenden sind ja als „Gutheiten“ *per se* in Bezug auf einen (Handlungs-)Bereich bestimmt. Diese Bereichsspezifität tugendhaften Handelns steht in einer gewissen Spannung zur Beurteilung des Charakters, bei der wir Personen als „ganze“ betrachten, indem wir die Kohärenz von Charaktereigenschaften in verschiedenen Lebensbereichen erwarten. Wenn wir jemanden aufgrund seiner Tapferkeit loben, folgt daraus zwar nicht, dass dieser Mensch auch großzügig ist (starke These der Einheit der Tugenden), wohl aber, dass wir von ihm erwarten, er möge

auch in anderen Bereichen eine vortreffliche Handlungsweise an den Tag legen (schwache These der Einheit der Tugenden nach Hursthouse). Entsprechend reagieren wir enttäuscht und u.U. mit moralischer Kritik, wenn ein uns als mutiger Mensch bekannter Mensch sich an anderer Stelle als Geizhals entpuppt. Wir fordern implizit von ihm die „Integration“ weiterer tugendhafter Verhaltensweisen, wenn wir ihn bisher als tugendhaft erlebt haben. Die holistische Tendenz in der Beurteilung der Vortrefflichkeit des Charakters wird aber durch die verschiedenen Handlungskontexte und deren soziale Standards der Angemessenheit des Handelns herausgefordert. In fiktiven Fallbeispielen untersucht Förg die Zuschreibungsbedingungen tugendhaften Handelns, die insbesondere dann zum Problem werden, wenn sie einander widerstreiten. So mag professionelle Sachlichkeit dem gängigen Ethos im Beruf entsprechen, der Mangel an Affektivität im Privatleben aber als Kaltherzigkeit interpretiert werden. Ein und derselbe Charakterzug erscheint also unter Umständen je nach Handlungsbereich einmal als tadelns-, das andere Mal als lobenswert. Wie soll es angesichts der Relationalität tugendhaften Handelns überhaupt möglich sein, ein Urteil über die Person als ganze zu treffen? Wie soll moralische Integrität erreicht werden können, wenn bestimmte Charaktereigenschaften und mit ihnen in Verbindung stehende Handlungen nicht eindeutig zu beurteilen sind? Förg begegnet diesen großen Fragen gemäß ihrer neoaristotelischen Zugriffsweise durch Akribie im Detail, indem sie die Zuschreibungsbedingungen moralischer Integrität im Beruf und im Privatleben getrennt untersucht. Es gilt insbesondere, *die Situationsangemessenheit zu eruieren*. So sollte Integrität im Beruf nur von Angehörigen derselben Berufsgruppe zugeschrieben werden, weil nur diese über entsprechendes Wissen verfügen. Die Beurteilung der Integrität im Privatleben setzt hingegen Kenntnisse von den Lebensumständen und ggf. der Lebensgeschichte der jeweiligen Person voraus. Beide Formen der Beurteilung zielen nach Förg auf eine schwache Einheit der Tugenden. Bewertungsstandards bestehen dabei keinesfalls allgemeingültig, wie dies eine starke Einheit der Tugenden erfordern würde. Sie variieren allerdings auch nicht so stark, dass jede Handlung nur für sich genommen evaluierbar wäre, was jedes Urteil über die grundlegende habitualisierte Tendenz des Handelnden unmöglich machen würde. Im Sinne der Integrität gebrauchen wir holistische Formen der Beurteilung in Bezug auf uns selbst und auf andere notwendigerweise als Ideal, das aus den genannten Gründen aber nur schwer einzuholen ist.

Im Beitrag *Integrität als Konzept der Naturethik. Eine Diskussion am Beispiel pflanzlichen Lebens* erwägt Angela Kallhoff Integrität als eine Alternative zum Würdekonzept innerhalb der Pflanzenethik. Die Anwendung von Integrität als ein „claim word“ erscheint dabei als Möglichkeit, pflanzliches Gedeihen moralisch zu interpretieren.

Zunächst gelte es, einen *kausal-funktionalen* Begriff der Integrität von einem *ethisch gehaltvollen* Begriff der Integrität zu unterscheiden. In seiner deskriptiven Variante bedeutet Integrität, „dass ein lebendes Wesen ohne Störungen und ohne äußere Beeinträchtigungen ein gutes Leben führen kann. Integrität ist dann eine Situation der Ungestörtheit mit Rücksicht auf ein kausal beschreibbares funktionales Ganzes“ (Kallhoff 2020, 172). Begreift man beide Begriffe als Extrempunkte einer Skala, so wäre pflanzliches Leben im mittleren Bereich der Skala zu verorten: „Integrität bedeutet dann zwar nicht, ein moralisch gehaltvolles Leben zu führen. Aber Integrität wird in diesem Zusammenhang nicht rein kausal ausgedeutet. Stattdessen ist ein Zustand der Integrität – in einem noch zu bestimmenden Sinn – ein „guter“ Zustand des Lebewesens“ (Kallhoff 2020, 172).

Um pflanzliche Integrität empirisch-deskriptiv zurückzubinden und die Normativität eines solchen Zustands zu kennzeichnen, wählt Kallhoff das aristotelische Konzept des guten Lebens und überträgt es innerhalb einer Theorie pflanzlichen Gedeihens auf Lebewesen. Sie unterstellt Lebewesen „*agency* in einem sehr weiten Sinn“, die sich aus der „Zielgerichtetheit des Lebendigen“ ergäbe. Dies führe zu einem „sehr weiten Konzept der Quasi-Intentionalität der Lebensäußerungen“. Die empirische Existenz derartiger „Strebezustände“ von Pflanzen sei nicht zu leugnen und könne innerhalb eines biozentrischen Weltbildes zur Grundlage moralischen Respekts für einzelne Lebewesen gemacht werden (Taylor 1986).

Davon ausgehend, müsse einerseits die begriffliche Relation zu Würde untersucht werden, andererseits die Sinnhaftigkeit von Integrität in einer relationalen Ethik geklärt werden. Kallhoff selbst hatte bereits dafür argumentiert, dass die „Ausrichtung auf Strebezustände“ und ein „der Pflanze entsprechendes ‚gutes Leben‘“ die Zuschreibung einer „Würde“ der Pflanze „unterfüttern“. Dies schlosse eine „vollständige Instrumentalisierung“ von Pflanzen aus.

In Rekurs auf den umstrittenen Begriff der *Pflanzenwürde* diskutiert Kallhoff sechs Einwände. Dem Einwand, Integrität bedeute eine „moralisch aufrichtende Interpretation“ pflanzlichen Gedeihens hält sie entgegen, dass es empirische Evidenzen für das „Zuträgliche“ von Pflanzen gäbe, die selbst

einen „moralischen Unterton“ besäßen (Kallhoff 2020, 180). Problematischer sei der Vorwurf der Angewiesenheit auf ein anderes Konzept, namentlich den Begriff des Gedeihens, dem Integrität der Sache nach kaum mehr etwas hinzufügen könne. Wertende Konzepte wie Würde und Integrität seien zudem auf einen begrifflich transparenten Kontext angewiesen, der zunächst klarerweise verlassen werde, wenn die Anwendung über den Bereich menschlicher Personen hinaus gelingen solle. Auch seien irreführende Konsequenzen wie moralische Überforderung zu befürchten, da wir auf den Verzehr von Pflanzen angewiesen sind. Fraglich ist schließlich, ob man die „Lebensform“ von Pflanzen, als Wesen, die mit ihrer Umwelt nahezu verschmelzen, schlicht missdeute, wenn man sie als z.T. autonome Individuen begreife.

Ohne die Diskussion dieser Einwände im Einzelnen wiedergeben zu können, sei dennoch erwähnt, dass Integrität im Vergleich zu Würde tendenziell besser geeignet ist, dem Vorwurf des „Anthropomorphismus“ zu entkommen. Während die dominierende Redeweise von *Menschenwürde* den Begriff der Person voraussetzt, gibt es gesicherte Begriffsverwendungen von Integrität außerhalb der menschlichen Domäne. Jedenfalls lässt sich Lammerts van Buerens Verständnis von Integrität bei Lebewesen als „nature or way of being, their wholeness, completeness, their species-specific characteristics“ (Lammerts van Bueren et al. 2003, 1922) kritisieren. Einerseits sei nicht klar, ob artspezifische Merkmale von Pflanzen auch als Kriterium für das Gedeihen individueller Pflanzen funktionierten. Andererseits müsse der Übergang vom Natürlichen zum Guten begründet werden. „Integrität bezieht sich auf Lebensprozesse, die empirisch dargelegt werden können und in vorsichtigen Doppel-Aspekt-Begriffen, wie dem Begriff des Gedeihens, als ‚gut für die Pflanze‘ ausgedeutet werden“ (Kallhoff 2020, 180).

Auch wenn Kallhoff die Integrität von Pflanzen unter Bezugnahme auf das Gedeihen verteidigen kann und ähnlich zur Würde damit ein Verbot der vollständigen Instrumentalisierung von Pflanzen für moralisch geboten hält, so verteidigt sie damit nicht direkt ein *biozentrisches Weltbild*, das ein Eigenrecht auf Existenz für Pflanzen behauptet. Einerseits fehle im Vergleich zum Leiden der Tiere im *Pathozentrismus* die Evidenz für eine starke subjektive Anteilnahme der Pflanzenwesen, andererseits hält sie die „Einebnung“ von Recht und Moral für problematisch. Der Schutz von Pflanzen sei vielmehr ein Gebot des menschlichen Selbstschutzes. Innerhalb einer *relationalen Ethik* rücken daher die vielfältigen menschlichen Bezugnahmen auf Lebewesen in den Blick, die Pflanzen zum Teil als werthafte Wesen behandeln. Die Praxis der Kultivierung des Gartens sei dabei „nur ein Beispiel der Verwirklichung

einer Mensch-Natur-Beziehung, welche sowohl dem Gegenüber, der vegetativen Natur, in seiner Eigengesetzlichkeit Respekt zollt, als auch Werten der Praxis Ausdruck verleiht.“ (Kallhoff 2020, 187). Der Umgang mit Pflanzen ist fester Bestandteil unserer kulturellen Praktiken. Weil die Natur keineswegs das „wilde, nicht einzuhegende und immer fremde Gegenüber“ sei, gelte umso mehr, Prozesse eines „aktiven Co-Designens“ in den Blick zu nehmen.

Im Beitrag „*Ökosystemintegrität*“ – ein geeignetes umweltethisches Leitprinzip? untersucht Thomas Kirchhoff den Stellenwert von Integrität innerhalb der Umweltethik. Kirchhoff verortet den Ursprung des Begriffs „Ökosystemintegrität“ in Nordamerika und schreibt ihm einen hybriden Charakter zu, der die wertende Perspektive des Begriffs der „Integrität“ aus der menschlich-sozialen Sphäre mit dem naturwissenschaftlich-empirischen Konzept „Ökosystem“ verbindet. Im günstigsten Fall ließe sich damit eine naturwissenschaftlich-beschreibende mit einer holistisch-bewertenden Perspektive widerspruchsfrei und gewinnbringend verbinden. Kirchhoff zeigt präzise, dass Ökosystemintegrität selbst mindestens in vier verschiedenen Definitionen zu verhandeln ist. Sie bezeichnet die Fähigkeit eines Ökosystems, 1. seinen ursprünglichen Zustand, 2. seine intrinsische Funktionalität (Vollkommenheit) oder 3. seine extrinsische Funktionalität (Nützlichkeit) aufrechtzuerhalten. In einer übergeordneten Perspektive ist zudem von 4.) ökologischer Integrität als transpersonal-planetarischem Bewusstsein die Rede (Kirchhoff 2020, 202).

Laut Kirchhoff sind alle vier Konzepte von „Ökosystemintegrität“ mit „schwerwiegenden Einwänden konfrontiert und als umweltethisches Leitprinzip problematisch“. Kirchhoffs ausführliche Kritik lässt sich der Sache nach auf zwei Hauptpunkte bringen. Einerseits erscheinen ihm die Definitionen von „Ökosystem“ inakzeptabel, die überindividuelle Naturzusammenhänge in Analogie zum Organismus konzipieren. Andererseits würden dabei Werte des Menschen fälschlicherweise für naturwissenschaftliche Tatbestände ausgegeben. Während Organismen durchaus als reale, sich selbst organisierende Einheiten begriffen werden können, fehlten Ökosystemen diese Eigenschaften. Die Wechselwirkungen zwischen Lebewesen und ihren Lebensräumen sind zwar vielfältig, nicht aber derart aufeinander bezogen, dass sie ein beobachterunabhängiges Ganzes hervorbringen würden. Mangels eines intrinsischen Einheitskriteriums fehle daher die ontologische Basis, um Ökosystemen überhaupt sinnvoll Originalität oder Vollkommenheit zuzuschreiben. Kirchhoff zufolge kommt man nicht umhin, zuzugestehen, dass Ökosysteme „bloß“ heuristische Konstrukte des Menschen sind. In Be-

zug auf singuläre Entitäten wie Menschen, Tiere und Pflanzen darf aufgrund einer intrinsischen Funktionalität ein Realismus der Existenz vertreten werden. Für überindividuelle Ganzheiten liegt deren Einheit jedoch im Auge des menschlichen Betrachters. Die Position der Nützlichkeit ist zwar prinzipiell mit der extrinsischen Funktionalität von Ökosystemen vereinbar, jedoch ist fraglich, worin die Integrität eines Ökosystems besteht, wenn es in Analogie zu einer Maschine ausschließlich als Mittel des Menschen betrachtet wird. Die Position eines transpersonal-planetarischen Bewusstseins thematisiert Integrität hingegen als psychologische Einstellung des Menschen, der seine Verbundenheit und Abhängigkeit mit der Erde als ganzer erkennt und ihr darüber intrinsischen Wert zuschreibt. Dabei wird weder die problematische Betrachtungsweise von Ökosystemen als Quasi-Organismen vorausgesetzt noch der Ursprung der Werte illegitimerweise in die Beschreibung eines solchen System projiziert. Die Gründe, diese Position trotzdem zu verwerfen, bestehen vielmehr in der problematischen Nähe zur *Gaia-Hypothese*, die der Autor als widerlegt betrachtet, und weiterhin in einer Form des *Geo-Determinismus*. Werde die Abhängigkeit des Menschen von seinen natürlichen Lebensgrundlagen als vollständig bestimmend betrachtet, gehe das mit einer Leugnung menschlicher Freiheit einher.

Stefan Knauß stellt im Text *Pachamama als Ökosystemintegrität – Die Rechte der Natur in der Verfassung von Ecuador und ihre umweltethische Rechtfertigung* eine Verbindung zwischen der umweltethischen Thematisierung der Ökosystemtheorie und den *Rechten der Natur* her. Ecuador besitzt bekanntlich seit 2008 die erste Verfassung der Welt, die neben Menschen und Körperschaften die Natur als Rechtsträger betrachtet (Art. 10). Ihr wird ein Recht auf Existenz und Regeneration (Art. 71) zugesprochen, das unabhängig von menschlichen Rechten gilt (Art. 72) und von allen Menschen weltweit eingeklagt werden darf (Art. 73).

Zwar stützt sich die Verfassung auf den indigenen Naturbegriff *Pachamama* und bettet das Wohlergehen der Natur in eine spezifisch andine Form des *Guten Lebens* (span. *buen vivir*) ein, dennoch wird Natur begrifflich als Ökosystem betrachtet. Die Annahme, Natur sei als Lebensraum zu begreifen und besäße ein Recht darauf, „dass ihre Existenz, sowie die Erhaltung und die Regeneration ihrer Lebenskreisläufe (*ciclos vitales*), ihre Struktur, Funktion und evolutionäre Prozesse ganzheitlich (*integralmente*) respektiert werden“ (Art. 71), lässt sich ohne geltungstheoretisch relevanten Verlust mithilfe der *Umweltethik* (engl. *environmental ethics*) als spezifischer Rechtsethik analysieren. Das holistische Naturverständnis der Verfassung von Ecuador

setzt einen ethischen Ökozentrismus voraus, da der Natur als überindividueller Ganzheit ein irreduzibler Schutzstatus zugeschrieben wird.

Im zweiten Teil des Aufsatzes werden drei Kritiken am Ökozentrismus diskutiert und zumindest in ihrer Konkretisierung auf die Verfassung von Ecuador zurückgewiesen. Auf den ersten Blick erscheinen ökozentrische Positionen als unvereinbar mit dem methodischen Individualismus der Menschenrechte. Es wird bemängelt, dass Ökosysteme zumindest zum Teil vom menschlichen Beobachter abhängige Entitäten sind, die darüber hinaus über kein inhärentes Kriterium für Schädigungen verfügen. 1) Der Schutz der Natur als überindividueller Ganzheit darf nicht als alleiniges ethisches Prinzip (monistischer Holismus) missverstanden werden. Innerhalb eines *pluralistischen Holismus* besitzt der Ökozentrismus nicht *per se* Vorrang gegenüber den Interessen individueller Naturwesen und juristischer Personen. Die Normenordnung der ecuadorianischen Konstitution veranschaulicht, dass zwischen Anthropozentrismus und Physiozentrismus keine grundlegende „Entweder-oder“-Entscheidung getroffen werden muss. Die Natur rechtlich um ihrer selbst willen zu schützen, erfordert keineswegs, den Menschen *per se* als deren Mittel zu begreifen, wohl aber bestimmte Handlungen zu unterlassen, die Naturräume unwiederbringlich zerstören. 2) Da Ökosysteme im Gegensatz zu individuellen Naturwesen keine ontologisch selbstständigen Entitäten sind, lassen sich deren Rechte nicht analog zu denen natürlicher Personen begründen. Die *Environmental Personhood* (Gordon 2018) ist gemäß der *Association Theory* der Rechtspersönlichkeit als ein menschliches Konstrukt zu verstehen (Miller 2019). 3) Der Maßstab für die Schädigung von Ökosystemen kann nicht als ein der Natur inhärentes, objektives Kriterium „aufgefunden“ werden. Ökologische Schäden an der „Integrität, Stabilität und Schönheit“ (Leopold 1949) der Natur sind vielmehr Schäden an menschlichen Werten. Als solche entspringen sie im Falle der ecuadorianischen Verfassung vor allem nichtinstrumentellen menschlichen Bezugnahmen auf die Natur. Der Natur wird hierbei *eudaimonistischer Wert* und *moralischer Selbstwert* zugeschrieben (Potthast et al. 2007).

Ausblick: Integrität im Anthropozän?

Als *Anthropozän* wird das gegenwärtige Erdzeitalter bezeichnet, das durch die massive, menschengemachte Veränderung natürlicher Ökosysteme gekennzeichnet ist (Crutzen und Stoermer 2000). Naturwissenschaftler sprechen von einer „Geologie der Menschheit“ (Crutzen 2002). Sie gehen da-

von aus, dass die Menschheit spätestens seit der industriellen Revolution zu einer den Planeten prägenden „Naturgewalt“ geworden ist. Menschliche Handlungen werden als Ursache der globalen Erwärmung, eines beispiellosen Artensterbens und für der rasanten Ausbreitung von Krankheiten betrachtet. Die Veränderungen der natürlichen Rahmenbedingungen wirken u. a. durch Waldbrände, Überschwemmungen, Hitze- und Dürreperioden auf das menschliche Wohlergehen zurück.

Nachdem aus naturwissenschaftlicher Sicht kaum ein Zweifel an den vielfältigen Wechselwirkungen biophysikalischer Prozesse und physiosozialer Systeme bestehen kann, stellt sich immer dringlicher die Frage nach einer angemessenen normativen Ausgestaltung des Mensch-Natur-Verhältnisses (Knauß 2018). Neue politische Bewegungen wie *Fridays for Future* und *Extinction Rebellion* reklamieren eine *Ethik der Verantwortung* (Jonas 1979) für menschliche Folgegenerationen, nichtmenschliche Lebewesen und die Erde als ganze. Die *Große Transformation* zu einer nachhaltigen Gesellschaftsordnung scheint unumgänglich. So konstatieren Schellnhuber und Kollegen im Gutachten *Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation* (2011): „Das kohlenstoffbasierte Weltwirtschaftsmodell ist auch ein normativ unhaltbarer Zustand, denn es gefährdet die Stabilität des Klimasystems und damit die Existenzgrundlagen künftiger Generationen. Die Transformation zur Klimaverträglichkeit ist daher moralisch ebenso geboten wie die Abschaffung der Sklaverei und die Ächtung der Kinderarbeit“ (Schellnhuber et al. 2011, 1).

Will man die strukturellen Konfliktlinien angesichts dieser Herausforderungen transparent machen, müssen die *Relationen* zwischen 1) Individuen, 2) Individuum und Gesellschaft sowie 3) Mensch und Natur bedacht werden. Das Mensch-Natur-Verhältnis ist dabei innerhalb der praktischen Philosophie unterrepräsentiert. Noch immer scheint Aldo Leopold recht zu haben: „There is yet no ethic dealing with man’s relation to land and to animals and plants which grow upon it. Land, like Odysseus’ slave-girl, is still property. The land-relation is still strictly economic, entailing privileges but not obligations“ (Leopold 1949, 203).

Literatur

- Crutzen, P. J. 2002. „Geology of mankind“. *Nature* 415 (6867), 23.
- Crutzen, P. J., und E. F. Stoermer. 2000. „The „Anthropocene““. *Global Change Newsletter* 41, 17–18. International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP).
- Fridays for Future. Hrsg. 2019. *Unsere Forderungen für den Klimaschutz*, URL: <https://fridaysforfuture.de/wp-content/uploads/2019/04/Forderungen-min.pdf>. 8.10.2019.
- Förg, M. 2020. „Inwiefern sollten berufliche und persönliche Integrität zugeschrieben werden? – Kontextualität und Relationalität moralischer Integrität als schwacher Einheit der Tugenden“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP)*, Heft 2/2020, Schwerpunkt Ethik der Integrität.
- Gordon, G. J. 2018. „Environmental Personhood“. *Columbia Journal of Environmental Law* 43 (2018), 49–91.
- Jonas, H. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kallhoff, A. 2002. *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*, Frankfurt a.M. und New York: Campus.
- Kallhoff, A. 2020. „Integrität als Konzept der Naturethik. Eine Diskussion am Beispiel pflanzlichen Lebens“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP)*, Heft 2/2020, Schwerpunkt Ethik der Integrität.
- Kirchhoff, T. 2020. „Ökosystemintegrität“ – ein geeignetes umweltethisches Leitprinzip?“ *Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP)*, Heft 2/2020, Schwerpunkt Ethik der Integrität.
- Knauß, S. 2018. „Conceptualizing human stewardship in the anthropocene: The rights of nature in Ecuador, New Zealand and India“. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31(6), 703–722.
- Knauß, S. 2020. „Pachamama als Ökosystemintegrität – Die Rechte der Natur in der Verfassung von Ecuador und ihre umweltethische Rechtfertigung“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP)*, Heft 2/2020, Schwerpunkt Ethik der Integrität.
- Lammerts van Bueren, E.T., P.C. Struik, M. Tiemens-Hulschera und E. Jacobsen. 2003. „Concepts of intrinsic value and integrity of plants, in organic plant breeding and propagation“. *Journal for Agronomy & Crop Science* 43: 1922–1929.
- Leopold, A. 1949. *A sand county almanac and sketches here and there*. New York: Oxford University Press.
- Lovelock, J. E., und L. Margulis. 1974. *Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis*. *Tellus* 26(1–2), 2–10.
- Miller, M. 2019. „Environmental Personhood and Standing for Nature: Examining the Colorado River case“. *The University of New Hampshire Law Review* 17.2 (2019), 13.

- Pollmann, A. 2005. *Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie*, Bielefeld: Transcript.
- Schellnhuber, H. J., et al. 2011. *Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation*. Hauptgutachten des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung für globale Umweltveränderungen (WBGU). https://www.wbgu.de/fileadmin/user_upload/wbgu/publikationen/hauptgutachten/hg2011/pdf/wbgu_jg2011.pdf, 11.6.2020.
- Taylor, P.W. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- United Nations. 1992. *Report of the United Nations Conference on Environment and Development*. Annex I: Rio Declaration on Environment and Development. <http://www.un.org/documents/ga/conf151/aconf15126-1annex1.htm>, United Nations.
- United Nations. 2015. *Framework Convention on Climate Change*. Adoption of the Paris Agreement. FCCC/CP/2015/L.9/Rev.1. <https://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/109r01.pdf>, United Nations.
- WCED (World Commission on Environment and Development). 1987. *Our Common Future*, <http://www.un-documents.net/ocf-01.htm>, 10.9.2020.