

Corine Pelluchon

Ethik der Wertschätzung

Tugenden für
eine ungewisse Welt

Ethik der Wertschätzung

Corine Pelluchon

Ethik der Wertschätzung

Tugenden für eine ungewisse Welt

Aus dem Französischen übersetzt von Heinz Jatho
unter Mitarbeit von Annette Jucknat

Titel der Originalausgabe: *Éthique de la considération*, © Editions du Seuil 2018

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

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung
durch elektronische Systeme.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg.

© 2019 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt

Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.

Satz: satz & mehr, 74354 Besigheim

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-27071-2

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): ISBN 978-3-534-74432-9

eBook (Epub): ISBN 978-3-534-74433-6

Inhalt

Einführung	11
Warum eine Ethik der Tugenden?	11
Die Herausforderungen der Umweltpolitik und die Sache der Tiere	15
Die Wertschätzung gegen den Nihilismus	20
Die Ethik an eine Philosophie der Körperlichkeit binden	26
Eine Abhandlung über die Methode	31
 Erster Teil: Genese der Wertschätzung	 35
 Kapitel 1: Von der Sorge um sich zur Sorge um die Welt	 36
Die Demut.....	36
<i>Die Demut, das Fundament des Verhältnisses zu sich selbst</i>	36
<i>Ablehnung des Perfektionismus</i>	43
<i>Die Sorge um die Welt</i>	45
Lob der Unruhe.....	49
<i>Die im Voraus beweinte Zukunft</i>	49
<i>Der Mut, Angst zu haben</i>	53
Der Eudämonismus oder die Tiefe des Glücks	56
<i>Was heißt es, seine Seele zu ehren?</i>	56
<i>Gutes Leben und glückliches Leben</i>	62
Der Universalismus heute	65
<i>Die Ablehnung des Naturalismus</i>	65
<i>Menschliche Natur und Condition humaine</i>	69
 Kapitel 2: Ein Individuationsprozess	 73
Die Großmut.....	73
<i>Warum Descartes?</i>	73

<i>Die Großzügigkeit</i>	76
<i>Die Bewunderung</i>	83
Die Liebe als Existenzial	86
<i>Die Umkehrung der Subjektivität</i>	86
<i>Die Liebe als Verherrlichung der Welt</i>	90
Die Erweiterung des Subjekts	92
<i>Erkenntnis und Freude</i>	92
<i>Die Ökosophie</i>	97
<i>Die negativen Emotionen</i>	101
Zweiter Teil: Praktiken der Wertschätzung	105
Kapitel 3: Transdeszendenz, Verwundbarkeit und gemeinsame Welt	106
Das Inkommensurable und die Transdeszendenz	106
<i>Klugheit und Wertschätzung</i>	106
<i>Die Wertschätzung als Transdeszendenz</i>	111
Der Sinn des Todes und die gemeinsame Welt.....	115
<i>Die Ethik oder die Durchquerung des Unmöglichen</i>	115
<i>Die „Nabelverknüpfung“ der Lebenden</i>	120
Die Subjektivität als Verwundbarkeit.....	124
<i>Die Passivität und das Pathische</i>	124
<i>Der Schmerz und das Leiden</i>	128
<i>Jenseits der Pflege</i>	131
Verantwortlichkeit und Herrschaft	135
<i>Die Wertschätzung in der Medizinethik</i>	135
<i>Die Tiere als Probe auf die Wertschätzung</i>	140
<i>Mitleid und Empathie</i>	144
Kapitel 4: Geburt, Konvivenz und Politik	149
Politik der Wertschätzung.....	149
<i>Der politische Horizont der Wertschätzung</i>	149
<i>Die totalitäre Versuchung und der Ökonomismus</i>	152
<i>Das Neugeborene, Gesicht der Wertschätzung</i>	159

Die Konvivenz	166
<i>Koexistenz, Konvivialität und Konvivenz</i>	166
<i>Eine Methode, das Politische neu zu konfigurieren</i>	171
<i>Leben von, leben mit, leben für</i>	178
Wege der Anerkennung.....	180
<i>Arbeit, Subjektivierung und Kooperation</i>	180
<i>Die Tugenden der Deliberation und der Bürgersinn</i>	185
Wertschätzung und Feminismus	191
<i>Sich vom Öko-Feminismus inspirieren lassen</i>	191
<i>Die Überwindung der Dualismen</i>	197
 Dritter Teil: Wege der Wertschätzung	 205
 Kapitel 5: Unbewusstes, Eros und sittliche Erziehung	 206
Unbewusstes, Triebe und Moral.....	206
<i>Die Triebe und die Destruktivität ernst nehmen</i>	206
<i>Gewissen und Überich</i>	210
<i>Die Hindernisse der Zivilisation</i>	214
Eros und moralische Erziehung	217
<i>Rousseau, Lehrer des Sublimen</i>	217
<i>Begehren und Wertschätzung</i>	220
Die moralische Vorstellungskraft und die Bildung des Geistes	227
<i>Die Literatur als moralisches Abenteuer</i>	227
<i>Das kritische Denken und die parrhesia</i>	233
Die Zerstreuung und die seelische Unreife.....	239
<i>Die Aufmerksamkeit pflegen</i>	239
<i>Die Ressourcen der Öko-Psychologie</i>	243
 Kapitel 6: Ästhetik der Wertschätzung	 249
Die ästhetische Komponente der Wertschätzung	249
<i>Die Affinität zwischen Moral und Geschmack</i>	249
<i>Die falschen Evidenzen</i>	253
<i>Transdeszendenz und Ästhetik</i>	255

Inhalt

Die Wertschätzung als Ästhetik.....	260
<i>Über die Analogie zwischen dem Guten und dem Schönen hinausgehen</i>	260
<i>Wertschätzung und Achtung</i>	264
Die Ästhetik der Wertschätzung	267
<i>Der Beitrag der Umweltästhetik</i>	267
<i>Ethik und Ästhetik der Erde</i>	270
<i>Die Vereinigung von Ethik und Ästhetik</i>	275
Schluss	278
Ein Philosophenkonzil	278
Eine Kartographie zum Finden der gemeinsamen Welt	283
Eine Konstellation der Tugenden	287
Einen Zivilisationsprozess in Gang bringen	292
Auswahlbibliographie	298

Nun aber, da diese Tage böse sind, genügt für den Augenblick die Mahnung, dich nicht ganz und nicht immer deinen Tätigkeiten zu widmen, sondern einen Teil deiner Person, deines Herzens und deiner Zeit für die Wertschätzung aufzusparen.

Bernhard von Clairvaux, *De consideratione*

Vorbemerkung des Übersetzers

Der deutsche Titel des vorliegenden Werks weicht vom französischen Titel, *Éthique de la Considération*, ab. Warum? Der Ausdruck *considération*, lateinisch *consideratio*, ist der Schrift *De consideratione* Bernhards von Clairvaux entnommen und wird in diesem Zusammenhang gern mit *Besinnung* übersetzt. Er ist aber, worauf vor allem im ersten Kapitel des ersten Teils noch eingegangen wird, weit vielschichtiger und nuancenreicher, als es in dieser deutschen Übersetzung zum Ausdruck kommt, so dass sich Verlag und Übersetzer im Einvernehmen mit der Autorin entschlossen haben, für die deutsche Version den Ausdruck *Wertschätzung* zu benutzen.

Einführung

Damit ein werdendes Volk die gesunden Grundsätze der Politik schätzen [...] kann, wäre es nötig, dass die Wirkung zur Ursache werde, dass der Gemeinsinn, der das Werk der Errichtung sein soll, der Errichtung selbst vorausgehe und dass die Menschen schon vor den Gesetzen wären, was sie durch sie werden sollen.

Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*

Warum eine Ethik der Tugenden?

Es ist das individuelle Bewusstsein, in dem sich das Schicksal der Gesellschaft entscheidet.¹ Die wunderbarsten Institutionen sind nur nutzlose Relikte, wenn die, die sie bewahren sollen, ihren Geist nicht respektieren und unfähig sind, sie den Umständen anzupassen. Umgekehrt fällt es den Bürgern ohne eine Erziehung, die ihnen hilft, ihren kritischen Geist und ihre Urteilskraft zu entwickeln, und ohne die Hilfe der Gesetze schwer, in ihrem persönlichen Leben Orientierung zu finden, geeignete Vertreter zu wählen und auf ihre Regierungen einen weisen Druck auszuüben, um sie auf einen Weg zu bringen, der zu Frieden, Wohlstand und Gerechtigkeit führt.

Diese von Platon so manches Mal hervorgehobene Reziprozität zwischen den Individuen und den politischen Regimen, diese Zirkularität der Gesetze, die uns formen, dabei aber angewiesen sind auf „Sitten“, „Gebräuche“ und die „Meinung“ [...], in denen die eigentliche Verfassung des Staates [liegt]², verweist auf eine Schwie-

1 Paul Ricoeur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn, Fink, 2016, p. 156.

2 Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart, Reclam, 2017, p. 60.

rigkeit, die der Gesellschaftsvertrag aufwirft³. Wenn die Prinzipien und die Zwecke der Politik erst einmal formuliert worden sind, stellt sich die Frage, was die Individuen dazu bewegen kann, die Anstrengungen auf sich zu nehmen, die nötig sind, um zum Gemeinwohl beizutragen: Die politische Theorie muss also durch die Moral ergänzt werden. Nur: Welche Moral kann im Menschen den Sinn für die Pflicht wecken und ihm doch zugleich erlauben, sich selbst zu verwirklichen? Wie kann er das allgemeine Wohl in sein persönliches integrieren, statt ständig zwischen Glück und Pflicht zerrissen zu werden? Welche moralischen Veranlagungen werden von den Bürgern erwartet, wenn sie Freude daran haben sollen, das Gute zu tun, maßvoll zu bleiben, die Zusammenarbeit an die Stelle des Misstrauens treten zu lassen und gemeinsam daran zu arbeiten, ihren Nachkommen eine bewohnbare Welt zu hinterlassen?

Die Ethik der Wertschätzung versucht auf alle diese Fragen eine Antwort zu finden. Mit ihrer Frage nach dem guten Leben und der Verbindung von Moral und Politik steht sie in der Tradition der auf Platon und Aristoteles zurückgehenden Tugendethiken, obwohl ihr Kontext und die Philosophie, auf der sie beruht, sie von der antiken Moral und auch von den zeitgenössischen neoaristotelischen Ethiken unterscheidet. Statt die Prinzipien festzulegen, die unsere Entscheidungen leiten oder jeweils mit den absehbaren Konsequenzen unserer Taten in Einklang bringen sollen, setzt der vorliegende Entwurf einer Moral den Akzent auf die Personen, auf das, was sie sind und was sie handeln lässt.

Bevor man von Verboten und Imperativen, von Pflichten und Verpflichtungen, von Gut und Böse spricht, muss man danach fragen, auf welche Weisen wir moralische Akteure sein können.⁴

3 Der Gesellschaftsvertrag, von dem die Rede ist, ist der im zweiten Teil von *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, „L'Ordre philosophique“, 2015, behandelte.

4 Gertrude Elizabeth M. Anscombe, „Die Moralphilosophie der Moderne“ (= „Modern Moral Philosophy“), in *Aufsätze*, hrsg. und übers. von Katharina Nieswandt und Ulf Hlobil, Berlin, Suhrkamp, 2014, p. 142–170.

Denn auch die größten Gesetze und die edelsten Prinzipien haben nur dann Sinn, wenn sie von den Individuen, auf die sie sich beziehen, anerkannt werden. Sie müssen auch in ihrem spezifischen Kontext interpretiert und in die Praxis umgesetzt werden. Gewiss liefern die deontologischen Verhaltenskodizes und das Recht Orientierungen für unser Handeln, aber niemand wird ein guter Arzt oder ein guter Richter, indem er diese Texte auswendig lernt. Daneben kann auch der Nutzen, kann die Maximierung des kollektiven Wohlstands als Kriterium dienen, wenn man wissen will, wie knappe Güter verteilt werden sollen.⁵ Und weil keiner *a priori* weiß, wie man handeln soll, ist es notwendig, auch die Folgen in Betracht zu ziehen, die eine Entscheidung für eine Gesellschaft, für ihre Institutionen und auch für die moralischen Veranlagungen, die zu ihrem guten Funktionieren erforderlich sind, haben kann. Diese pragmatische Herangehensweise, bei der man sich nicht an eine starre Konzeption von Gut und Böse klammern darf, erlaubt so, manches Dilemma zu entscheiden, indem man unter verschiedenen, in der Theorie gleichwertigen Lösungen diejenige wählt, die am besten an die Situation angepasst ist.⁶ Freilich dienen diese Normen vor allem dazu, unsere Entscheidungen rational zu rechtfertigen; sie bilden nicht unsere zentralen Handlungsmotivationen.

Diese beruhen vielmehr auf einer komplexen Gesamtheit von Vorstellungen, Gefühlen und Charakterzügen. Wenn sie eine gewisse Festigkeit, eine erworbene Haltung bezeichnen (*hexis*) und nicht nur einen vorübergehenden Zustand oder eine Leidenschaft, wenn sie auf einer durchdachten Wahl beruhen und bei ihrer Aus-

5 Der Begründer des Utilitarismus, der heute eine breite Strömung ist, ist Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789. Dt.: *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung*, Saldenburg, Verl. Senging, 2013.

6 William James, *Pragmatism. A new Name for some old Ways of Thinking*, 1907. Dt.: *Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen*, Darmstadt, wbg, 2001. John Dewey, *The Public and its Problems*, 1927. Dt.: *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Berlin u.a., Philo, 2001.

übung durch das Individuum von dem Gefühl der Erfüllung begleitet sind, nennt man sie Tugenden.⁷ Wer sie besitzt, verhält sich bei jeder Gelegenheit mutig, besonnen oder maßvoll, ohne dass zwischen dem Sein und dem Sein-Sollen, dem Denken und dem Handeln ein Widerspruch bestünde. So ist eine ehrenhafte Person nicht die, die am häufigsten ehrenhafte Taten vollbringt, sondern die, die sie infolge einer wohlüberlegten Wahl vollbringt, und weil ihr diese Disposition zu einer zweiten Natur oder einem *habitus* geworden ist. Die Tugenden setzen die fortschreitende Entwicklung von Fähigkeiten voraus, die die Gesamtheit der Vorstellungen eines Menschen betreffen, seine Affekte und seine Weise, sich selbst und die Welt wahrzunehmen.

Die Ethik der Tugenden, die in diesem Buch vorgestellt wird, versucht die Seinsweisen zu bestimmen, die gefördert werden müssen, wenn die Individuen ein gutes Leben führen und die Achtung vor den anderen, Menschen und Nicht-Menschen, als Bestandteil der Achtung vor sich selbst empfinden sollen. Sie stützt sich nicht ausschließlich auf rationale Argumentation, sondern räumt auch der Affektivität, dem Körper und dem Unbewussten einen wichtigen Platz ein. Die Ethik der Wertschätzung ist eine Seinsweise, die im Laufe eines Prozesses der Selbstveränderung erworben wird; wir werden seine Etappen aufzeigen und zugleich analysieren, was sich ihm in den Weg stellen kann. Damit soll nicht gesagt werden, dass Normen entbehrlich sind, sondern es kommt darauf an, zu verstehen, wie sie von den Individuen verinnerlicht werden können, damit diese einen inneren Zugang zu ihnen haben und sich affektiv ebenso wie intellektuell von ihnen verpflichtet fühlen. Wenn man sich dem Dualismus zwischen Vernunft und Emotion, Geist und Körper, Individuum und Gesellschaft nicht entzieht, wird man nie verstehen können, warum es den Menschen so schwerfällt, in Übereinstimmung mit ihren Prinzipien und Werten zu handeln.

7 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Hamburg, Meiner, 1985, II, 4, 5, 6, 9; III, 4; V, 10, 1135b8–11; VII, 1152a30–33.

Anzugeben ist also, welche Seinsweisen wie gefördert werden müssen, wenn das ovidische Paradox, das das Scheitern der meisten moralischen und politischen Theorien feststellt, überwunden werden soll:⁸ Ich sehe das Gute, ich stimme ihm zu, aber ich tue das Schlechte. Unumgänglich ist es auch, die psychologischen Mechanismen zu untersuchen, die erklären, dass sich die Personen in der Verweigerung abkapseln und sich daran gewöhnen, Vernunft und Gefühl zu trennen, wenn man ihre Widerstände gegen Veränderungen verstehen will. Die Ethik der Wertschätzung wendet sich also nicht gegen die deontologischen und konsequentialistischen Morallehren, sondern ergänzt sie. Ihr Ziel ist, die Lücke zwischen Theorie und Praxis, Denken und Handeln zu schließen, eine Lücke, die angesichts der Herausforderungen, mit denen wir heute konfrontiert sind, zum Hauptproblem der Moral und der Politik geworden ist.

Die Herausforderungen der Umweltpolitik und die Sache der Tiere

Besonders frappierend ist diese Kluft in den drei Bereichen, die den Rahmen unserer Untersuchung bilden: im Bereich der Umwelt, der Sache der Tiere und der Demokratie.

Die Menschen und die Staaten sind insgesamt davon überzeugt, dass zwischen den geopolitischen, gesundheitlichen, ökonomischen und sozialen Konsequenzen der Erderwärmung und der Erosion der Biodiversität zahlreiche Verbindungen bestehen. Selbst ohne Erwähnung des „Anthropozän“, das eine neue Ära bezeichnet, die von der geologischen Wirkung der menschlichen Aktivitäten und ihren negativen Folgen für das System Erde bestimmt ist, ist sich jedermann der massiven Störung bewusst, die von den explosionsartig in schwindelerregende Höhen ansteigenden Material-

⁸ Ovid, *Metamorphosen*, Lat./dt., Stuttgart, Reclam, 2016, 7, 7, 20.

und Energieflüssen ausgelöst wird, die unsere ökonomischen Aktivitäten und unser demographisches Gewicht verursachen. Die Auswirkungen der Klimaerwärmung zusammengenommen stellen das Überleben der Individuen in Frage, und die demokratischen Staaten können von den die Landwirtschaft und die Infrastruktur schädigenden meteorologischen Extremereignissen ebenso destabilisiert werden wie von Migrantenströmen. Bald werden wir jedoch einen *Point of no return* erreicht haben: Wenn wir nicht jetzt schon die Entscheidungen treffen, die nötig sind, um den Temperaturanstieg zu begrenzen, werden die Folgen nicht nur dramatisch, sondern auch irreversibel sein. Dennoch bleibt die Frage offen, ob die Staaten die erforderlichen Anstrengungen unternehmen.

Um den ökologischen Fußabdruck der Menschheit substantiell zu verringern, ist die aktive Teilnahme der Individuen unerlässlich. Gewisse Konsumgewohnheiten müssen aufgegeben und die Regierungen unter Druck gesetzt werden, wenn sie politische Entschlossenheit beweisen und den Schutz der Biosphäre zur Pflicht des Staates erklären sollen. In der Tat beschränkt sich der ökologische Übergang nicht auf eine Anzahl von Verhaltensweisen, die kurze Wege und eine sparsamere Lebensweise begünstigen. Er verläuft auch über die Reorganisation der Ökonomie, der Produktion und des Warenaustauschs sowie über institutionelle Innovationen, die den repräsentativen Demokratien dabei helfen, die Umweltanliegen stärker zu berücksichtigen statt ausschließlich kurzfristig zu denken. Alle diese Veränderungen setzen voraus, dass die Menschen ihr ökologisches Engagement nicht als eine Last ansehen, sondern die Mäßigung zu einer bewusst gewählten Lebensweise wird.

Die Kluft zwischen Denken und Handeln ist umso dramatischer, als wir nicht nur die ersten sind, denen der Ernst der Situation bewusst ist, sondern auch die letzten, die rechtzeitig handeln können. Diese Situation sollte bei jedermann ein Gefühl der Dringlichkeit auslösen, das ihn mahnt, alles in seiner Macht Stehende zu tun, um sich an der kollektiven Anstrengung zur Reduktion des

Ausstoßes von Treibhausgasen zu beteiligen, aber dem ist nicht so. Das Problem beruht zum Teil darauf, dass den Schäden, die wir den anderen zufügen, keine ausdrückliche Absicht zugrunde liegt, dass die von unseren Konsumgewohnheiten erzeugte Verschmutzung nicht immer und vor allem nicht unmittelbar wahrnehmbar ist und die Folgen der heute ausgestoßenen Treibhausgase erst in ein paar Jahrzehnten spürbar werden.

Da die Täter die Folgen ihres Tuns nicht sehen, weil diese sich über eine lange Zeit erstrecken und Lebewesen schädigen, die sie nicht kennen, fehlt ein Ansporn, so zu handeln, wie es ihnen ihr moralisches Bewusstsein eigentlich vorschreibt. Manche behaupten, man müsse die Individuen zwingen, ihr privates Konsumverhalten zu ändern, und die juristischen und ökonomischen Bestimmungen auf nationaler und internationaler Ebene müssten sich durch Zwang, durch Krieg oder einen Kollaps des Systems durchsetzen. Dem Pessimismus der einen entspricht der Zynismus der anderen, die meinen, es lohne sich nicht, sich zu mäßigen, wenn die anderen es auch nicht täten. Zahlreich sind auch diejenigen, die gemessen an dem von ihnen als gerecht Erkannten gar nichts tun oder sich in der Gegenwart verkapseln. Die gegenwärtige ökologische Situation ist also tragisch. Darum sind moralische Züge wie die Ausdauer, die Tapferkeit, der Optimismus, der Mut und die Großzügigkeit wesentlich, um die Kräfte zu bekämpfen, die die Menschen untätig bleiben lassen, sie dem Konsum in die Arme treiben und einem System dienstbar machen, das zu ersetzen inzwischen ein dringendes Gebot ist.

Das Schaffen neuer Bedürfnisse, die Überproduktion, die programmierte Obsoleszenz der Dinge ebenso wie die Verschwendung und die Verschmutzung, die unser Entwicklungsmodell charakterisieren, sind auf ökologischer Ebene unhaltbar. Außerdem zwingt die Organisation der Arbeit, die eine massiv wachsende Produktion zu immer niedrigeren Selbstkosten verlangt, Tieren und Menschen unannehmbare Lebensbedingungen auf. Der Kapitalismus ist ein System, das auf der Ausbeutung von Menschen

durch andere Menschen und von bestimmten Ländern durch andere Länder beruht. Er impliziert die Kontrolle der Staaten und Völker durch die multinationalen Konzerne, die Zerstörung der Ökosysteme sowie die Erschöpfung der Ressourcen, deren Grenzen und deren Endlichkeit er außer Betracht lässt. Schließlich leugnet er den inneren Wert der Natur und kennt keine Achtung vor den Tieren, die als bloße Ressourcen behandelt und deren Grundbedürfnisse ebenso wie ihre Subjektivität gelehnet werden.

Dieses System, das über starke finanzielle, juristische und politische Stützen verfügt, beruht auf einer Anthropologie, die die Trennung der Lebewesen fördert und jeden dazu ermutigt, nach Dingen zu streben, die die anderen nicht besitzen können. Das Marketing nutzt psychologische Triebfedern wie die Unsicherheit, das Bedürfnis nach Anerkennung und die Angst vor der Zukunft; es reagiert auf die Frustrationen der Individuen, intensiviert sie und verstärkt so ihre Entfremdung und ihre Abhängigkeit von diesem System. Viele sind sich darin einig, dass dem Kapitalismus, der dereguliert ist und nichts zu tun hat mit dem Liberalismus von John Locke oder auch Adam Smith, die Luft ausgeht, aber fast alle fahren fort, ihn zu stützen.

Die unerhörte Gewalt, die in unseren Tagen in den Agrarfabriken, den Schlachthöfen und den Laboratorien den Tieren angetan wird, ist das Spiegelbild dessen, was dieses System mit uns macht, und sie macht sichtbar, wie wichtig der Kampf für die Verbesserung der tierischen Lebensbedingungen ist und welche strategische Dimension ihm zukommt. Denn die Misshandlung der Tiere ist typisch für die meisten dysfunktionalen Störungen in der Gesellschaft, etwa die Arbeitsbedingungen der Züchter und der Schlachthof-Arbeiter. Die Sache der Tiere ist auch die Sache der Menschheit, weil das, worum es bei der Misshandlung der Tiere geht, auch unser Verhältnis zu uns selbst ist. Wenn niemand bereit ist, die negativen Emotionen anzunehmen, die entstehen, wenn man sich der Intensität des tierischen Leidens bewusst wird, wird

das, was wir direkt oder indirekt anderen fühlenden Wesen antun, uns alle seelisch zerstören.⁹

Um das Fleisch fühlender Wesen zu konsumieren, die die meiste Zeit ihres elenden und kurzen Lebens nicht geachtet wurden, müssen sich die Personen spalten. So verdrängen wir das Mitleid, das das Schauspiel des von einem fühlenden Wesen erfahrenen Leidens in jedem Fall erregen müsste. Und um die kognitive Dissonanz zu reduzieren, die aus miteinander unvereinbaren Vorstellungen oder den Widersprüchen zwischen einer Vorstellung und einer Handlung erwächst¹⁰ – etwa wenn wir unseren Hund streicheln, während wir zugleich das Fleisch von so empfindlichen Tieren wie den Schweinen konsumieren –, behaupten wir, diese letzteren seien produziert worden, um gegessen zu werden, oder sie würden nicht wirklich leiden, oder ohne Massentierhaltung und ohne immer mehr Fleisch zu produzieren sei es heute unmöglich, siebeneinhalb Milliarden Menschen zu ernähren. Diese Strategien zur Minimierung dessen, was man den Tieren antut, erklären teilweise, dass so wenige Menschen auf den Konsum von Fleisch und auf Kleidung aus Leder, Pelz und Wolle verzichten. Dennoch reichen sie nicht mehr aus, das ungute Gefühl zu zerstreuen, das man angesichts solcher Bilder spürt, die einen zwingen, dem Leiden der Tiere ins Gesicht zu sehen.

So zeigt das Missverhältnis zwischen dem, was wir wissen, und dem, was wir tun, zeigt die Rationalisierung und die Verdrängung negativer Emotionen, dass sich in unserem Inneren ein Krieg abspielt. Dieser stellt die Frage nach dem Platz des Mitleids in der Gerechtigkeit, fragt danach, was im Zentrum aller Gewalttaten steht, seien die Opfer Menschen oder Tiere. Der Ursprung dieser Gewalttaten liegt in der Ausübung von Herrschaft,

9 Corine Pelluchon, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Paris, Alma, 2017.

10 Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, California, Stanford University Press, 1957. Dt.: *Theorie der kognitiven Dissonanz*, Bern, Huber, 1978.

in der fehlenden Anerkennung des Eigenwerts des anderen, aber auch in der von uns inzwischen angenommenen Gewohnheit, die Unterwerfung von Wesen, die nicht der Sphäre unserer moralischen Wertschätzung angehören, zu akzeptieren, ja zu rechtfertigen. Es ist also unser Verhältnis zu uns selbst, zu den anderen, seien sie menschlich oder nicht-menschlich, und zur Natur, das eine Ethik der Tugenden heute klären muss, indem sie uns zu verstehen hilft, wie man dem Bann der Herrschaft entkommen kann, und dabei Felder miteinander verbindet, die gewöhnlich verschiedenen Gebieten, wie der Ökologie, der Tierethik und den zwischenmenschlichen Beziehungen, zugerechnet werden.

Die Wertschätzung gegen den Nihilismus

Die letzte Herausforderung betrifft die moralischen Anlagen und die Bürgertugenden, auf denen die wirkliche Ausübung der Demokratie beruht. Sie wirft auch das Problem des Nihilismus auf und verlangt die Untersuchung der Verbindung, die zwischen der gegenwärtigen Erfahrung der Entsubjektivierung und der Anfälligkeit der Individuen für die autoritären Formen der Macht, ja den Totalitarismus, besteht.

Die liberalen Demokratien, die auf dem Pluralismus gründen, will sagen auf die Annahme der moralischen Gleichheit der Individuen und die Toleranz, werden geschwächt, weil ihre Prinzipien von außen und von innen in Frage gestellt werden. Dieses Gesellschaftsmodell weckt heute weniger Enthusiasmus, weil die Zahl der Abgehängten dem Ziel der ökonomischen Prosperität, mit dem das demokratische Ideal verbunden ist, widerspricht und es aufgrund der sozialen Spaltung und der fehlenden Vertretung des Allgemeinwohls sein Prestige verloren hat. Außerdem haben die Bürger oft das Gefühl, ihrer Souveränität beraubt zu werden, was dazu führen kann, dass sie sich statt in der Öffentlichkeit nur noch im Privaten einbringen oder Protest und Reak-

tion zu den einzigen Modellen der Teilhabe am öffentlichen Leben erheben.

Die zeitgenössische politische Philosophie bietet nützliche Orientierungshilfen, um die repräsentativen Demokratien mit globalen und langfristigen Anliegen, die die Umwelt und die Sorge um die künftigen Generationen betreffen, vereinbar zu machen. Dergleichen haben im Laufe der letzten dreißig Jahre zahlreiche Arbeiten unsere Kenntnis der deliberativen Demokratie bereichert, einer Demokratie also, deren Legitimität nicht mehr ausschließlich an den großen Zusammenkünften im Rahmen von Wahlen hängt, sondern auch – noch vor dem Stattfinden kollektiver Beschlüsse – an der Organisation von Debatten, die den Bürgern ermöglichen, sich gemäß den Regeln der Argumentation miteinander auszutauschen.¹¹ Der Wiederaufbau der Demokratie setzt also voraus, dass die Repräsentierten ihren Blickwinkel immer mehr erweitern, die Frage nach dem Gemeinwohl stellen und so öffentlichen Gebrauch von ihrer Vernunft machen. Was die Repräsentanten betrifft, so sind sie aufgefordert, das Spiel des Kuhhandels und der Versprechungen, das den Wahlkampf begleitet, aufzugeben und eine verantwortlichere und ganz allgemein respektvollere Haltung einzunehmen. Schließlich wollen die partizipativen Verfahren diejenigen Individuen, die durch ihre ökonomische, soziale und kulturelle Situation die meiste Zeit von den Entscheidungen ausgeschlossen sind, sichtbar machen. Trotz dieser verschiedenen Beiträge muss jedoch eine relative Armut der Debatten konstatiert werden, in denen der Ruf nach dem Plebiszit und der Rückgriff auf Invektiven oft die Regel ist.

Man kann nicht sagen, dass es den Umwelt- und Tierethiken besser gelungen wäre, den Lauf der Geschichte zu ändern. Seit mehr als vierzig Jahren haben sie solide Argumente entwickelt, die zeigen, dass die Natur nicht nur einen instrumentalischen Wert hat und die Ethik sich nicht auf die Beziehungen zwischen den heute

11 Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, Kap. 1 und 2.

lebenden Menschen beschränkt.¹² Ihre theoretische Kreativität ist unbestreitbar, aber in der Praxis hat sich nicht wirklich etwas geändert. Diese Kluft zeugt davon, wie schwer es der Philosophie fällt, eine initiativ Kraft und nicht nur eine kritische Begleitung zu sein. Sie zeugt von einem teilweisen Scheitern, das daher rührt, dass die Moral und das politische Denken von jeder Frage nach dem guten Leben, jeder Frage danach, was einem Menschen erlaubt, nicht nur zu überleben und seine Bedürfnisse zu befriedigen, sondern sich auch zu entfalten, abgeschnitten ist.

Das Ende der Geschichtsphilosophien, die der individuellen Existenz Dichte verliehen, hat eine ideologische Leere hinterlassen, die nichts hat ausfüllen können. Das Handeln unserer Vorfahren spielte sich auf zwei Ebenen ab; es hatte für sie einen konkreten Sinn, aber es transzendierte auch die Gegenwart: Gott oder die Geschichte würden über sie urteilen. Dagegen sind die unmittelbare Befriedigung und das materielle Wohl in unserer Zeit oft die einzigen Ziele der Menschen. Diese Situation hat den gesamten öffentlichen Raum dem Markt und dem Ökonomismus überlassen: Die Individuen haben keinen anderen Horizont mehr als den Konsum, und nach und nach verlieren sie jedes Gefühl dafür, was sie mit den anderen verbindet. Dass eine solche Existenz nur eine individuelle Dimension hat und dass das Geld und das Streben nach Prestige als höchste Güter gelten, erklärt großenteils die verbreiteten Gefühle von Frustration und das Fehlen von sozialer Harmonie.

12 Die Umweltethiken, die am meisten dazu beigetragen haben, die Kategorien der Ethik durch eine Anwendung auf die Natur zu erneuern, gehen auf die Erben Aldo Leopolds zurück, des Autors des berühmten *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, Oxford University Press, 1949. Dt.: *Am Anfang war die Erde. Plädoyer zur Umwelt-Ethik*, München, Beck, 1992. Siehe auch die Autoren, die versammelt und übersetzt sind in *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, hrsg. v. Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, Vrin, 2007. Einen vollständigen Überblick liefert Gérald Hess, *Éthiques de la nature*, Paris, PUF, 2013. Zur Tierethik verweise ich auf *La Philosophie animale, Différence, responsabilité et communauté*, hrsg. v. Hicham-Stéphane Afeissa und Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, Paris, Vrin, 2010.

So hat sich der Kapitalismus als einzig mögliches System zu einem Zeitpunkt durchgesetzt, da das universalistische Ideal der Aufklärung – durch die beiden Weltkriege und die Kolonisierung bereits in Frage gestellt – keine zweifelsfreie Referenz mehr sein konnte. Der Humanismus war nicht mehr nur Synonym für Frieden und individuelle Emanzipation, sondern auch für Speziesismus und sogar für Phallogozentrismus.¹³ Wenn der Universalismus nicht tot ist, wie man stillschweigend annimmt, wenn man vom guten Leben und nicht nur von Gerechtigkeit spricht, und wenn der Humanismus noch eine Zukunft hat, dann kann es sich nur um einen kontextgebundenen Universalismus und um einen erneuerten Humanismus handeln, der das Ziel hat, den Primat der Politik über die Ökonomie wieder durchzusetzen und den Individuen bei der Entwicklung der Ressourcen zu helfen, die für einen Übergang zu einem ökologisch vertretbaren und gerechteren Entwicklungsmodell nötig sind. Es gibt jedoch zahlreiche Hindernisse für diese Erneuerung. Eine der Hauptschwierigkeiten liegt in der enthemmten Form von Nihilismus, die unserer Zeit eigen ist. Nicht nur besteht die Gefahr, dass die Menschen auf sozialer und ökonomischer Ebene zugrunde gerichtet werden, sondern sie können auch aufgrund ihrer moralischen und spirituellen Misere unfähig werden, sich der Herrschaft zu entziehen, ob sie nun zu denen gehören, die die anderen ausbeuten, oder zu denen, die ausgebeutet werden.

Hannah Arendt hat mit Nachdruck auf der zugleich sozialen, politischen und anthropologischen Dimension der Verlassenheit (*loneliness*) insistiert, die nicht nur die Einsamkeit, sondern auch die Tatsache bezeichnet, dass sich das Individuum nur noch als Produktiv- und Konsumkraft wahrnimmt und alles verloren hat,

13 Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie II*, übers. v. E. Moldenhauer, H.-H. Ritter und T. König, Frankfurt, Suhrkamp 1975. Jacques Derrida, „Il faut bien manger ou le calcul du sujet“, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 294.

was es an der gemeinsamen Welt teilhaben lässt.¹⁴ Die Verlassenheit bedroht die Massendemokratien; die unter ihr leidenden Individuen sind besonders empfänglich für autoritäre Politikformen, die den Menschen entwürdigen und die gemeinsame Welt zerstören.¹⁵ Doch wird die Entsubjektivierung, die viele unserer Zeitgenossen erfahren, von einem unbedingten Durchsetzungswillen und von Kontrollobsessionen begleitet. Wie das Subjekt der Verlassenheit spürt das Individuum nur die individuelle Dimension seiner Existenz, aber sein Verhalten verrät die Furcht vor der Schädigung des Körpers, die Schwierigkeit, die eigene und die fremde Verletzbarkeit zu akzeptieren, die Furcht vor der Alterität und ihre Verleugnung und schließlich die Versuchung, das genetische Erbe der Menschheit und der anderen Lebewesen zu kontrollieren. Dieser Wille zur Kontrolle und diese Furcht vor der Alterität und dem Körper charakterisieren bei vielen Menschen heute das Verhältnis zu sich selbst, zu den anderen und zur Technologie.

Der Nihilismus, schrieb Leo Strauss, ist eine unartikulierte Revolte: Er bezeichnet „den Wunsch, die gegenwärtige Welt und ihre Entwicklungsmöglichkeiten zu vernichten, einen Wunsch, der von keiner klaren Vorstellung dessen begleitet wird, was man an ihre Stelle setzen soll“. Aber die zeitgenössische Form des Nihilismus kommt nicht, wie im Deutschland der dreißiger Jahre, aus dem Abscheu vor einem „Kulturbolschewismus“¹⁶, in dem an die Stelle von Heroismus und Opferbereitschaft die Zerstreuungen getreten sind. Die Individuen unserer Tage sind überwiegend Materialisten, selbst die, die den Westen hassen und sich in religiösen Extremis-

14 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1956 III. Totale Bewegung und totale Herrschaft, p. 750 und 722. Siehe auch *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, München, Piper, 1994, p. 278.

15 Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, p. 58.

16 Leo Strauss, „German Nihilism“ (<https://archive.org/stream/LeoStraussGermanNihilismIntegral1941>) ©interpretation (konsultiert am 21.2.2019).

mus flüchten. Das Problem des gegenwärtigen Nihilismus ist die Unfähigkeit, aus sich herauszutreten und das Bedürfnis, seine Kontrolle auf alles auszudehnen, besonders auf den eigenen Körper und den der anderen. Darum wird dieses Bedürfnis nach Herrschaft vor allem gegenüber verwundbaren Personen und Tieren ausgeübt.

Unsere Zeit ist eine, in der die Gewalt gegen das Lebendige keine Hemmung mehr kennt, weil die Alterität, die Verwundbarkeit, die Unvorhersehbarkeit und mit der Sterblichkeit alles Lebendigen unsere eigene Sterblichkeit selbst Gegenstand unserer Furcht, ja unseres Hasses sind. Doch ist dieses Zeitalter auch das des Lebendigen. Die Sorge um das Lebendige entsteht in einem Augenblick, da die Umweltkrise, die Gewalt gegen ganze Gruppen von Menschen und die schrecklichen Lebens- und Sterbensbedingungen, die den Tieren aufgezwungen werden, niemandem mehr entgehen können. Sie entsteht zeitgleich mit der Tatsache, dass in einem Klima allgemeiner Gewalttätigkeit mehr und mehr Individuen der Meinung sind, dass die Anerkennung der Heterogenität der Lebens- und Kulturformen der Schlüssel für ein besseres, ja für ein gutes Leben ist.

Leo Strauss sagte über die jungen deutschen Nihilisten, die später dem Nazismus anhängen, dass es ihnen an Lehrern alten Stils fehlte, die fähig gewesen wären, ihnen das Positive ihrer Revolte gegen die überkommene Kultur der Aufklärung zu zeigen. Man hätte ihnen helfen müssen, diese Revolte in ein konstruktives Projekt umzuwandeln. Auch wir brauchen eine Philosophie, die unserer Ablehnung eines Entwicklungsmodells, das uns enthumanisiert, uns ständig gegen unseren Nächsten stellt, die Umwelt und das soziale Netz zerstört und den Tieren unerhörte Leiden zufügt, eine artikuliert Form gibt. Diese Philosophie kann nicht die Wiederaufnahme alter moralischer Werte sein. Denn Werte sind lediglich Subjektivierungen, und wenn sie defensiv vertreten werden, erscheint ihre Schwäche in vollem Licht. Unsere Hypothese ist, dass eine Ethik der Tugenden, die auf einer ersten Philosophie

beruht und eine moralische Disposition entwickelt, die die Anerkennung der eigenen Verwundbarkeit, des Eigenwerts der anderen Lebewesen und der anderen Kulturen fördert, uns vom Nihilismus zum Zeitalter des Lebendigen und zur Wertschätzung gelangen lassen kann. Der Inhalt dieser Ethik der Wertschätzung und ihre Definition werden nach und nach im Verlauf dieses Werks deutlich werden, aber wir können jetzt schon sagen, dass ihr Hauptziel darin besteht, die Theorie mit der Praxis zu vereinen und dass sie die Matrix mehrerer Tugenden ist. Sie verbindet das Verhältnis zu sich selbst, das Verhältnis zu den anderen, die Umwelt, die Tierethik und die Politik miteinander.

Die Ethik an eine Philosophie der Körperlichkeit binden

Das Ziel der Ethik der Wertschätzung besteht darin, Theorie und Praxis, Vernunft und Affekt in einem Kontext zu versöhnen, der derjenige der pluralistischen, multikulturellen und mit überstarken technologischen Mitteln ausgestatteten Demokratie ist. Wie kann man eine Konzeption des guten Lebens vertreten, die eine universelle Dimension hat und zugleich die Verschiedenheit der Lebensweisen und der Kulturen respektiert? Welche Tugenden eignen sich für den gegenwärtigen Kontext, der durch globale Erwärmung, Gewalt an Menschen und Tieren und Fragilität der liberalen Demokratien charakterisiert ist?

Es gibt bewundernswerte Traktate über die Tugend, von der *Nikomachischen Ethik* über die Werke der Stoiker bis zum *Traité des vertus* von Jankélévitch, aber diese Texte berücksichtigen nicht das Verhältnis zu den künftigen Generationen, zur Natur und zu den Tieren. Sie begrenzen das Feld der Ethik und der Politik auf das Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen menschlichen Wesen. Die aristotelische Ethik wiederum ist untrennbar von einer Kosmologie und einer Teleologie; jedes Wesen, einschließlich des

Menschen, hat eine Natur, der es folgen muss, um sie von der Potenz zum Akt übergehen zu lassen. Der Naturalismus der *Nikomachischen Ethik* und der meisten neoaristotelischen Tugendethiken versteht die Vortrefflichkeit eines Wesens nach dem Modell eines Organs, das perfekt seine Funktion erfüllt, wobei das Laster eine einem Geburtsfehler vergleichbare Störung ist.¹⁷ Der metaphysische Hintergrund dieser alten Ethiken nimmt zwar den von ihnen ausgesprochenen moralischen Vorschriften nicht alle Gültigkeit, aber er beruht auf Vorstellungen, die das moderne und zeitgenössische Wissen in Frage gestellt hat.

Der Naturalismus, der die Ethik auf als „natürlich“ geltende Normen gründet, wirft zahlreiche Probleme auf. Er trifft auf die Kritik von Hume, der empfiehlt, das Sollen und das Sein nicht zu verwechseln und die Norm nicht aus einem Faktum abzuleiten. Desgleichen zeugt er von einer normalisierenden und homogenen Konzeption des Lebens, die unvereinbar ist mit einer Berücksichtigung der Alterität, der Positivität von Unterschieden und der Heterogenität der Normen. Wie kann man sich in die Tradition dieses aristotelischen Konzepts von Moral stellen, ohne dabei in die Falle des Naturalismus zu tappen? Wie soll man eine Ethik der Tugenden schaffen, vom guten Leben sprechen und verallgemeinerbare Orientierungen zum richtigen Handeln anbieten, wenn der Kontext dieser moralischen und politischen Fragestellung das Ende der Metaphysik ist, verstanden als Diskurs, der das Wesen des Menschen verkündet?

Schließlich trennen uns unsere Technologien von der Welt eines Seneca und eines Aristoteles. Die Macht, die sie uns in die Hand geben, ist nicht mehr vergleichbar mit der, über die die Menschen in der Antike oder noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts verfügten. Die Technik hat die Weise, wie wir über unsere Verantwortlichkeit denken, die sich jetzt auch auf die Natur und die künftigen Gene-

17 Philippa Foot, *Die Natur des Guten*, übers. v. Michael Reuter, Frankfurt, Suhrkamp, 2004, p. 44–58.

rationen erstreckt, grundlegend verändert. Sie bietet den Individuen neue Möglichkeiten und nährt den Wunsch, die gewöhnlich den Menschen gesetzten Grenzen zu überschreiten. Das Zusammenwirken der Nanotechnologien, der Biotechnologien, der Informatik und der Kognitionswissenschaften, die die Transhumanisten als das Versprechen eines neuen, vergrößerten, von Krankheiten, ja vom Tod befreiten Menschen ansehen, aber auch die rein technischen Antworten auf die Erderwärmung, wie das Geo-Engineering, stellen eine Herausforderung an die Ethik und an die Politik dar. Wir sind davon überzeugt, dass die aktuelle Tendenz zum Übermaß nicht von Gesetzen, sondern nur von einer Ethik der Tugenden aufgehalten werden kann, einer Ethik, die imstande ist, der transhumanistischen Ideologie Einhalt zu gebieten, vorausgesetzt, dass sie sich nicht auf eine generelle Forderung nach Mäßigung beschränkt, sondern auf einer Philosophie der Körperlichkeit und der Endlichkeit beruht.

Die Ethik der Wertschätzung ist an eine Philosophie des Subjekts gebunden, die sich nicht auf eine Wesenheit des Menschen bezieht, sondern ihren Ausgangspunkt in dem in seiner Körperlichkeit gedachten Subjekt sieht.¹⁸ Sie verweist auf dessen Verletzbarkeit oder Passivität und rückt die Dimension der Lust, die mit dem Leben verbunden ist, ebenso wie den stets relationalen Charakter des Subjekts in den Vordergrund. Immer stehen wir, sobald wir essen, atmen oder arbeiten, in Beziehung mit anderen Wesen, menschlichen oder nicht-menschlichen, gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen. Eine solche Philosophie der Körperlichkeit, deren Zweige die Ethik der Verwundbarkeit und die Phänomenologie der Nahrung sind, ist von den alten Teleologien ebenso weit

¹⁸ Dieses Werk ist die Fortsetzung von *Les Nourritures. Philosophie du corps politique* und steht in der Kontinuität von *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Cerf, 2011 und *L'Autonomie brisée Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2009, 2014. Diese drei Bücher bilden die Philosophie der Körperlichkeit und des relationalen Subjekts, die das Fundament der Ethik der Wertschätzung ist.

entfernt wie von den holistischen Konzeptionen, die für die ökozentristischen Ethiken charakteristisch sind, und den mehr oder weniger atomistischen Philosophien des Subjekts, die den gegenwärtigen moralischen oder politischen Theorien, seien sie deontologisch oder konsequentialistisch, zugrunde liegen. Die Strukturen der Existenz und die Hauptzüge dieser Philosophie, insbesondere die Verwundbarkeit, die Endlichkeit, die Geburt, die Lust und der Geschmack, dienen dazu, die Ethik der Wertschätzung zu begründen, und werfen ein Licht auf die Tugenden, die sie definieren.

Die andere Besonderheit der Ethik der Wertschätzung betrifft das Verhältnis zwischen den zwischenmenschlichen und staatsbürgerlichen und den umweltbezogenen Tugenden. Müssen die moralischen Dispositionen, die uns dabei helfen können, ökologisch verantwortlich zu handeln, mit den Tieren gerechter umzugehen und in einer pluralistischen Demokratie die Technologien vernünftig einzusetzen, nach dem Vorbild der Dispositionen gedacht werden, die für das Verhältnis zum Selbst und zu den anderen menschlichen Wesen sinnvoll sind? Oder müssen wir neue Tugenden finden, die für den Gebrauch, den wir von der Natur und den anderen Lebewesen machen, geeignet sind? Muss man Tugenden vorschlagen, die Aristoteles und Jankélévitch nicht analysiert haben, oder die traditionellen Tugenden auf neuartige Weise interpretieren, etwa, wenn man von der Mäßigung, die die Mäßigung in den Begierden meint, in einem Kontext spricht, der von der Deregulierung der Biosphäre gekennzeichnet ist?

Statt von einer Ethik der umweltbezogenen Tugenden zu sprechen, in der diese als ein Gebiet für sich verstanden werden, will dieses Buch eine allgemeine Ethik erarbeiten, die die zwischen dem Verhältnis zu sich selbst, dem Verhältnis zu den anderen menschlichen oder nicht-menschlichen Lebewesen und dem Verhältnis zur Natur bestehende Verbindung sichtbar macht.¹⁹ Die

19 Diese beiden Verfahren teilen die wenigen Autoren, die eine Ethik der umweltbezogenen Tugenden erarbeitet haben, wie Rosalind Hursthouse, Thomas

Ethik der Wertschätzung verbindet die intersubjektiven, die umweltbezogenen und die bürgerlichen Tugenden miteinander, wobei sie gleichermaßen ihre Einheit wie ihre Verschiedenheit hervorhebt. So soll gezeigt werden, dass eine tugendhafte Person, die die Wertschätzung praktiziert, sich durch eine Seinsweise auszeichnet, die durch Respekt vor der Natur, vor den anderen Lebewesen und Bürgersinn gekennzeichnet ist. Die Wertschätzung beinhaltet, dass man die Sorge um die anderen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen ebenso wie die Liebe zur Welt und zur Natur in die Sorge um sich selbst integriert, ohne dass, wie so oft in den mit den Tugendethiken verbundenen perfektionistischen Theorien, die Suche nach der eigenen Vollkommenheit das Motiv des Handelns wäre. Von Wertschätzung zu sprechen heißt, wie bei Bernhard von Clairvaux, dass der Schlüssel aller Tugenden im Verhältnis zu sich selbst liegt. Dieser Vorrang des Verhältnisses zu sich selbst vor dem zu den anderen, der Natur und dem Staat, bezeugt die Wichtigkeit einer moralphilosophischen Tradition, die die Ethik nicht als eine normative Disziplin, sondern als einen Prozess der Selbsttransformation versteht. Auch wenn sie sich auf eine Philosophie des in seiner Körperlichkeit gedachten relationalen Subjekts stützt, will sich die Ethik der Wertschätzung auf signifikante Weise von den antiken Moralvorstellungen unterscheiden.

Bei Aristoteles ist das Lob der Seelengröße von der Berücksichtigung des Körpers, der Umwelt und des *daimon* oder des Glücks,

E. Hill Jr., und Ronald Sandler. Siehe Rosalind Hursthouse, „Environmental Virtue Ethics“, in Rebecca L. Walker und Philip J. Ivanhoe (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 155–172; Thomas E. Hill Jr., „Ideas in Human Excellence and Preserving Natural Environments“, in Ronald Sandler und Philip Cafaro, *Environmental Virtue Ethics*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2005, p. 47–59, und Ronald Sandler, *Character and Environment. A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*, New York, Columbia University Press, 2007. Zu einer Gesamtdarstellung siehe Jean-Yves Goffi, „L'Éthique des vertus et l'environnement“, *Multitudes*, 2009/1, Nr. 36, p. 163–169.