

## ERKLÄREN UND BESCHREIBEN: PANPSYCHISMUS UND TIEFENÖKOLOGIE

Michael Hampe

Zürich

### Themenstellung

IM FOLGENDEN SOLL DAS PROJEKT DER TIEFENÖKOLOGIE, wie sie vor allem durch den Norwegischen Philosophen Arne Naess begründet wurde, philosophisch untersucht werden. Die Tiefenökologie ist aus zwei Gründen philosophisch interessant: Erstens in ihrer Kritik am Anthropozentrismus und zweitens in ihrem Bestreben, einen grundlegenden Wandel in der Zivilisation durch philosophische Theorien (der Wahrnehmung und der Wirklichkeit) herbeizuführen.

Zum ersten Punkt, der Kritik am Anthropozentrismus: Ich halte die Kritik der Tiefenökologie am Anthropozentrismus des modernen westlichen Denkens und Handelns zwar intuitiv für richtig. Doch scheint sie auf den ersten Blick absurd. Denn aus welcher Perspektive, wenn nicht einer menschlichen, wird man fragen, sollen Menschen die Welt *betrachten* und die Weltläufe und ihre eigenen Handlungen *bewerten*?<sup>1</sup> Mussten Menschen seit dem 17. Jahrhundert nicht mühsam lernen, dass sie keinen Zugang zu einer *göttlichen* Perspektive haben und aus ihrem Menschsein gewissermassen nicht „heraus“ können? Ist die Aufforderung, Menschen sollten lernen, die Welt aus der Perspektive anderer nicht-menschlicher Spezies wahrzunehmen, wie es die Tiefenökologie äussert, nicht ein Rückfall in voraufklärerisches Denken? Wenn man mit Bertrand Russell die Fähigkeit, eine Perspektive auf etwas einnehmen zu können, als das Kriterium für *Subjektivität* und *Geistigkeit* nimmt<sup>2</sup>, dann impliziert die tiefenökologische Aufforderung, die Perspektive nicht-menschlicher natürlicher Wesen einnehmen zu sollen, die Annahme, dass nicht nur Menschen zur Subjektivität

<sup>1</sup> Die hier in einem Atemzug genannten Anthropozentrismen sind auch als epistemischer und moralischer Anthropozentrismus voneinander unterschieden worden. Vgl. Angelika Krebs, „Ökologische Ethik I“, in: Julian Nida-Rümelin, Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart 1996, 351.

<sup>2</sup> Vgl. Bertrand Russell (1921), The Analysis of Mind, London, 105.

vität fähig und in mentalen Zuständen sein können. Doch wie sollten wir über diese Annahme Gewissheit erlangen? Schon die Möglichkeit des Solipsismus oder das Problem des Fremdpsychischen machen es schwer, ein Argument dafür zu produzieren, dass wir wirklich *wissen*, dass nicht nur wir als Einzelne, sondern auch *andere Menschen* eine Perspektive auf die Welt haben und in mentalen Zuständen oder nicht lediglich Automaten oder Zombies sind<sup>3</sup>. Andererseits scheint es außerhalb des methodischen Zweifels als eine *absurde Skepsis* zu behaupten, man wisse nicht, ob der eigene Vater, die eigene Tochter, der eigene Hund oder das Pferd, auf dem man reite, eine Perspektive auf die Welt hätten. Ist es nicht eine völlig vernünftige Aufforderung, wenn wir einem Reiter sagen, er solle sich in sein Pferd hineinversetzen? Doch bei welchen Lebewesen erscheint es uns selbstverständlich, ihnen Subjektivität und Mentalität zu unterstellen und bei welchen nicht? Ein Schimpanse, ein Pferd oder einen Hund betrachten wir selbstverständlich als subjektive Wesen; aber auch einen Hummer, der aus dem Kochtopf zu fliehen versucht? Wer würde es ertragen, auf dieselbe Weise ein Kaninchen bei lebendigem Leibe zu kochen?<sup>4</sup> Unser Weltverhältnis lässt die Subjektivität über den Bereich des Menschlichen „ausfransen“, so dass auch Haustiere und bestimmte wilde Tiere, wie Elefanten und Delphine von uns als subjektive Wesen betrachtet werden. Dann verliert sich für uns jedoch die Möglichkeit andere natürliche Wesen als subjektive Gegenüber anzusehen. Die Tiefenökologie will unser Weltverhältnis in der Richtung verändern, dass wir mehr nicht-menschliche natürliche Wesen als bisher als subjektive Gegenüber ansehen.

Wir erwarten von Kindern, dass sie in einem bestimmten Alter den Entwicklungsschritt machen, sich im wörtlichen Sinne in die räumliche Perspektive anderer Menschen hineinversetzen zu können, was ihnen mit drei oder vier Jahren noch nicht möglich ist.<sup>5</sup> Es ist kein Zeichen besonderer moralischer Reife (wenn vielleicht auch von philosophischer Finesse) an der Subjektivität anderer Personen durch

<sup>3</sup> Diese Denkmöglichkeit ist zuerst von Descartes in seiner zweiten Meditation erwogen worden. Vgl. René Descartes (1973), *Meditationes de Prima Philosophia*, Paris, 32.

<sup>4</sup> David Foster Wallace (2006), *Consider the Lobster and Other Essays*, New York & Boston, 245.

<sup>5</sup> Zur Psychologie des Perspektivenwechsels vgl. die klassischen Experimente von Jean Piaget und Bärbel Inhelder in: diess. (1971), *Die Entwicklung des räumlichen Denkens beim Kinde*, Stuttgart.

Einnahme eines solipsistischen Standpunktes zu zweifeln. Wer diese skeptische Haltung bezüglich der Subjektivität anderer einnimmt, so kann man mit Stanley Cavell argumentieren, fällt vielmehr aus einem bestimmten Weltverhältnis heraus, in dem andere selbstverständlich als Subjekt erfahren werden<sup>6</sup>. Was Tiefenökologen offenbar fordern, wenn sie meinen, Menschen müssten lernen, sich in die Perspektive anderer nicht-menschlicher Wesen hineinzuversetzen, ist ein kollektiver „Reifungsprozess“ in diesem Sinne. So wie der Rassismus eine kollektive Unfähigkeit ist, sich in die Perspektive anderer Menschen hineinzuversetzen, die durch einen Reifungsprozess überwunden werden muss, ebenso ist der anthropozentrische Spezismus in den Augen der Tiefenökologie eine kollektive Unreife. Die positive Bewertung kollektiver Prozesse als „Reifungen“ erinnert an Konzepte zivilisatorischen Fortschritts. Die Tiefenökologie strebt mit der Empfehlung, mehr natürliche Wesen als subjektive Gegenüber anzusehen, offenbar so etwas wie die Beförderung eines zivilisatorischen Fortschritts mit philosophischen Mitteln an.

Damit sind wir beim zweiten Punkt: der Idee eines *Wandels der Zivilisation*. Den eben genannten Reifungsprozess betrachtet die Tiefenökologie als nicht durch die Ausarbeitung einer utilitaristischen oder deontologischen Bereichsethik realisierbar. Es geht ihr um etwas grundsätzlicheres, das vermeintlich diesen ethischen Prinzipien noch zugrunde liegt: um die Art und Weise, wie Menschen die nicht-menschliche Natur *erfahren*. Nun kann zwar gar kein Zweifel daran bestehen, dass die Muster in den Arten und Weisen, wie Menschen *leben*, die man unter den Begriffen „Zivilisation“, „Weltanschauung“, „Lebensform“ usw. Zusammenfassen kann (die alle etwas verschiedenes, aber sehr grundlegendes und kollektives zu bezeichnen scheinen) beeinflussen, wie Menschen die Welt, einschliesslich der nicht-menschlichen Natur *erfahren*. Es steht auch ausser Zweifel, dass die Philosophie gelegentlich Einfluss auf die Entwicklung dieser Muster genommen hat, man denke nur an die Wirkung der Theorie von Karl Marx. Es ist jedoch fraglich, ob die Philosophie zivilisatorische Prozesse durch ihre Theoriebildung *steuern* kann<sup>7</sup>. Auch wenn es in

<sup>6</sup> Vgl. Stanley Cavell (1979), *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, and Tragedy*, Oxford, Part Four: „Skepticism and the Problem of Others“.

<sup>7</sup> Ich danke Maria-Sibylla Lotter für den hinter dieser Frage stehenden Gedanken.

manchen Projekten so scheint, als sei die Geschichte der westlichen Zivilisation ein Epiphänomen der Philosophiegeschichte (Heideggers Geschichte der Seinsvergessenheit ist so deutbar), ist es ebenso möglich, die Philosophie selbst als *Ausdruck* kultureller oder zivilisatorischer Prozesse zu sehen<sup>8</sup>.

Die Tiefenökologie von Naess stellt nun in ihrer Anthropozentrismuskritik eine Kritik des kritischen aufgeklärten Denkens dar, weil sie das Privileg der Perspektive der dritten Person in der Etablierung von Erkenntnis über die Natur in Frage stellt und natürliche Wesen als quasi personale Gegenüber ansehen will. Aufklärungskritik ist im Prinzip nichts Neues, sie entsteht in der Philosophie parallel zu dem aufklärerischen Denken selbst und wird im 20. Jahrhundert bei Autoren wie Adorno, Horkheimer und Heidegger für die Philosophie überhaupt zentral. Doch dazu aufzufordern, natürliche Wesen als ein Du anzusehen, kann auch als „Rückfall“ in mythisches Denken angesehen werden<sup>9</sup>. So ist es bei Naess jedoch zweifellos nicht gemeint. Denn er geht davon aus, dass eine neue Wahrnehmungstheorie und Ontologie, die mit dem Gestaltbegriff operiert, dazu beitragen können, einen neuen zivilisatorischen Zustand der Menschheit herbeizuführen. Dieser Anspruch erscheint mir aber problematisch. Es ist deshalb nötig, die oben nur vage bezeichneten kollektiven Muster namens „Zivilisation“, „Weltanschauung“, „Lebensform“ usw. in ihrem Verhältnis zur Philosophie genauer zu betrachten, um besser zu verstehen, welche praktische Relevanz philosophische Theoriebildungen wie die der Tiefenökologie überhaupt haben können.

## I. BEREICHSETHIKEN UND TIEFENÖKOLOGIE

Das Verhalten von Menschen in Landschaften und gegenüber Pflanzen und Tieren kann philosophisch auf zwei Weisen betrachtet werden. Die erste Betrachtungsweise wird, sofern das Verhalten bewertet werden soll, zu einer Form der *angewandten Ethik* führen. So, wie man

<sup>8</sup> Das scheint Sigmund Freud nahezulegen, wenn man seine Äusserungen zur Ethik und Religion auch auf die Philosophie bezieht. Vgl. Freud, Sigmund (1948), „Das Unbehagen in der Kultur“, in: ders., Gesammelte Werke. Bd. XIV. Werke aus den Jahren 1925-1931, Frankfurt am Main und London, 503.

<sup>9</sup> Vgl. Werner Theobald (2003), *Mythos Natur. Die geistigen Grundlagen der Umweltbewegung*, Darmstadt, 69-86.

sich fragen kann, welche *Rechte und Pflichten* Menschen im Umgang *miteinander* haben, kann man darüber nachdenken, ob Landschaften, Pflanzen und Tiere Rechte und ob Menschen Pflichten gegenüber diesen nicht-menschlichen Wesen haben. Ferner ist es möglich, sich zu fragen, inwiefern ein wie weit gehender Schutz nicht-menschlicher Wesen *nützlich* ist oder nicht. Das heisst, man kann das Verhalten von Menschen in Landschaften und gegenüber Pflanzen und Tieren in der Nachfolge Kants *deontologisch* oder *utilitaristisch* bewertend untersuchen, also die Prinzipien, die auch in anderen Gebieten der Ethik verwendet werden, auch auf diesen Wirklichkeitsbereich, der von menschlichem Handeln betroffen ist, *anwenden*. Die so genannte Umweltethik zerfällt, grob gesprochen, in diese beiden Formen der angewandten Ethik, wenn sie sich etwa fragt, ob Tiere wie Delphine oder Schimpansen Rechte haben und wie diese in der Gemeinschaft der Menschen vertreten werden könnten oder untersucht, ob es nützlicher ist, ein Feuchtgebiet zu erhalten oder es trocken zu legen und für die Bebauung in einer Region, in der Wohnungsmangel herrscht, freizugeben<sup>10</sup>.

Die andere Möglichkeit besteht darin, das Verhalten von Menschen in Landschaften und gegenüber Pflanzen und Tieren als eine Folge der Art und Weise zu deuten, wie Menschen diese nicht-menschlichen Wesen *erfahren* oder *verstehen*. Diese Erfahrungs- und Verstehensweisen natürlicher Wesen können von Menschen schriftlich expliziert oder auch nur mündlich und implizit, etwa in bestimmten Formen rituellen Verhaltens, zugänglich sein. Sie sind bedingt durch Erziehung, Sprache, Theorie und Geschichte. Man kann diese Erfahrungs- und Verstehensweisen als die *Ontologien* der nicht-menschlichen natürlichen Wesen bezeichnen, die in bestimmten Kulturen existieren. In diesem Sinne ist die implizite Ontologie der Pflanzen und Tiere der Ivaro-Indianer am Amazonas des 15. Jahrhunderts eine andere als die der heutigen Nordamerikaner und Europäer.

Auf die ontologische Frage zu antworten, was nicht-menschliche natürliche Wesen für bestimmte Menschen *eigentlich sind*, bedeutet, weil in dieser Frage ja schon die Unterscheidung zwischen

<sup>10</sup> Für eine genauere Unterteilung der Varianten umweltethischer Theoriebildung vgl. Dieter Birnbacher, „Sind wir für die Natur verantwortlich?“, in: ders. (Hg.) (2001), Ökologie und Ethik, Stuttgart, 103-139; und: Angelika Krebs, „Ökologische Ethik I“, in: Julian Nida-Rümelin, Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart 1996, 350-352.

Menschen und nicht-menschlichen Wesen gemacht wird, auch Stellung dazu zu beziehen, was *Menschen* eigentlich sind. Ontologische Überzeugungen gehen also mit anthropologischen Hand in Hand. Ferner beeinflussen die Überzeugungen über die Tatsachen natürlicher Wesen die *Bewertungen* des Verhaltens ihnen gegenüber. Wer glaubt, dass Insekten wegen der Struktur ihres Nervensystems keinen Schmerz empfinden können, wird die langsame Tötung von Insekten durch Menschen anders bewerten als jemand, der der Meinung ist, dass sie sehr wohl Schmerz empfinden. Ontologische und normative Überzeugungen sind deshalb ebenfalls nicht voneinander trennbar.

Die „Tiefenökologie“ beschäftigt sich in wesentlichen Teilen auch mit der Frage, was nicht-menschliche natürliche Wesen sind. Sie tut dies allerdings von vornherein in der Absicht, das menschliche Verhalten gegenüber diesen Wesen zu bewerten und zu verändern. Dass die Tiefenökologie –was in umweltethischen Debatten nicht immer gesehen wird– mit diesem Anspruch auftritt, kann man sich an der folgenden Äusserung eines ihrer Gründer, von Arne Naess, verdeutlichen:

„I am not very much interested in ethics or morals. I'm interested in how we experience the world...If deep ecology is deep it must relate to our fundamental beliefs, not just to ethics. Ethics follow from how we experience the world. If you articulate your experience then it can be a philosophy or religion“ (Naess 1989, 20)<sup>11</sup>.

Auch Umweltethiker bemühen sich darum, menschliches Verhalten oder die Umweltpolitik zu verändern. Sie können –sofern sie deontologisch orientiert sind– versuchen, den Menschen klar zu machen, genau welche Rechte und Pflichten oder –wenn sie eher vom Utilitarismus her denken– genau welche Nützlichkeitskriterien sie gegenüber Tieren und Pflanzen bei ihrem Handeln im Auge zu behalten haben und diese Rechte, Pflichten und Nützlichkeitskriterien immer wieder in philosophischen Publikationen und politischen Debatten explizieren<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Vgl. auch die folgenden Äusserungen von Naess: „But one's ethics in environmental questions are based largely on how one sees reality“. (Naess 1989, 66) Und: “It is, I think, important in the philosophy of environmentalism to move from ethics to ontology and back. Clarification of differences in ontology may constitute significantly to the clarification of different policies and their ethical basis” (op. cit., 67).

<sup>12</sup> Vgl. Tom Regan, „Wie man Rechte für Tiere begründet“, Ursula Wolf,

Für einen Tiefenökologen stellt sich der Versuch, das menschliche Verhalten gegenüber der Umwelt zu verändern, dagegen viel schwieriger dar<sup>13</sup>. Denn er muss versuchen, die *herrschenden Sichtweisen*, was bestimmte natürliche Wesen *sind*, die *Erfahrungen* mit natürlichen Gegebenheiten *selbst*, die den von den Ökologen als falsch bewerteten Handlungen zugrunde liegen, zu verändern, also die implizite Ontologie beeinflussen. Oder vereinfachend gesagt: Tiefenökologen müssen danach streben, die Art und Weise, wie Menschen die Welt erfahren, zu beeinflussen, damit sie das menschliche Verhalten ändern können. Über die Veränderung der Erfahrungs- und Deutungsweisen wollen sie die Ontologie des Natürlichen verändern und über die Veränderung der Ontologie die Normen des Handelns. Ziel ist dabei die Herstellung eines *Biosphären-Egalitarismus*, in dem keine Lebensform als wertvoller als eine andere ausgezeichnet wird und Menschen ein Verständnis „von innen“ („understanding from within“) für andere Lebensformen entwickeln, eine Einstellung, die normalerweise nur anderen menschlichen *Personen* gegenüber aufgebracht wird (bzw. werden *soll*). (vgl. Naess (1973), 95f.) Das gleiche Recht für alle Lebewesen zu leben und sich zu entfalten soll als ein intuitiv einsichtiges Axiom des Denkens und Handelns etabliert werden. Axiome und Intuitionen werden jedoch nicht begründet. Sie sind vielmehr die *Voraussetzung* von Begründungsverfahren. Der Tiefenökologie geht es also um die Veränderung der nicht begründbaren, aber dennoch durch Erfahrungen motivierten Voraussetzungen menschlichen Denkens über und Handelns in natürlichen Zusammenhängen. Erfahrungen selbst begründen nichts, weil sie selbst keine Sätze sind. Das Axiom „Schmerz ist zu vermeiden“

---

„Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?“, Raymond Frey, „Rechte, Interessen, Wünsche und Überzeugungen“ und Jürgen Habermas, „Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption“, alle in: Angelika Krebs (Hg.) (1997), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main. Ferner: Konrad Ott (1997), IPSO FACTO. Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis, Kap. VIII: „Ökologie und Ethik“, Frankfurt am Main. Für den Utilitarismus vgl. bspw. den einflussreichen Text von Peter Singer (1979), *Practical Ethics*, Cambridge, Ch. III und Jean-Claude Wolff (1992), *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*, Fribourg.

<sup>13</sup> Zu den Zielen der zivilisatorischen Veränderung der Tiefenökologie vgl. den programmatischen Text von Arne Naess (1973), „The Shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary“, *Inquiry* 16: 1-4, 95-100.

ist nicht begründbar, jedoch für diejenigen, die Schmerz erfahren haben, gut *motiviert*. Wer Schmerz nicht kennt, wird kaum von diesem Axiom ausgehen. Insofern sind unterschiedliche *Erfahrungshorizonte* entscheidend für unterschiedliche intuitive Ausgangspunkte von Begründungen und Handlungen. Die Tiefenökologie ist deshalb nicht nur keine Bereichsethik, sie ist auch nicht eine Ethik auf der Grundlage einer Metaphysik, wie sie manchmal eingestuft und kritisiert wird<sup>14</sup>. Sie ist vielmehr ein Projekt sui generis, das deshalb manchmal auch als Öko-Philosophie oder Ökosophie bezeichnet oder als mythisch und religiös und deshalb irrational kritisiert wird<sup>15</sup>.

Es liegt auf der Hand, dass die Bewusstmachung und Anwendung auf einen speziellen Bereich von schon etablierten ethischen deontologischen oder utilitaristischen Prinzipien eine grundsätzlich einfachere (wenn im Detail vielleicht auch sehr mühselige) Aufgabe ist, als jeder Versuch, den Erfahrungshorizont von Menschen, ihre *Weltsicht* zu ändern<sup>16</sup>. Ja man kann sich fragen, *ob es der Philosophie überhaupt möglich ist, Erfahrungshorizonte oder Weltsichten zu ändern*. Dass sie sich das immer wieder zugetraut hat, liegt auf der Hand, wenn man die Schriften von Hobbes, Descartes und Spinoza oder von Marx und Heidegger zur Hand nimmt. Hier interessiert jedoch die Frage, ob die Philosophie in diesem Zutrauen einer Selbst-überschätzung erlegen gewesen ist oder nicht.

## II. ONTOLOGIE UND WIDERSPRUCH

Von „Ontologien“ zu sprechen –wie wir es gerade getan haben–, wenn man die Grundüberzeugungen von Menschen sammelt, indem man sie fragt, was die natürlichen Wesen und sie selbst eigentlich sind, fragt, ob sie glauben, dass sie selbst eine unsterbliche Seele,

<sup>14</sup> Bspw. von Dietmar v.d. Pfordten (1996), Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur, Reinbek bei Hamburg, 114-120.

<sup>15</sup> Zur Abgrenzung von den Bereichsethiken vgl. Arne Naess, Die Tiefenökologische Bewegung. Einige philosophische Aspekte, in: Krebs (1997), 192. Und Naess (1989), 87-103. Zur Kritik der Tiefenökologie als mythisch vgl. Theobald, op. cit. (Fn. 9).

<sup>16</sup> Von „world view“ spricht in diesem Zusammenhang auch Don E. Marietta (1979) in seinem Aufsatz „Knowledge and Obligation in Environmental Ethics: A Phenomenological Analysis: A Penomenological Analysis“, in: Environmental Ethics 1/3, 200.

Pflanzen Empfindungen und höhere Tiere Lebenspläne haben, ist eine Übertreibung. Denn die Begrifflichkeiten, in denen Menschen diese Grundüberzeugungen formulieren, sind kaum so systematisch strukturiert, wie das Buch Z in der Aristotelischen Metaphysik und seine Schrift „Peri Psyche“ oder wie der erste Teil von Spinozas „Ethica“, Christian Wolffs „Prima Philosophia“ oder das zweite und dritte Kapitel von Whiteheads „Process and Reality“ – alles Texte, die als „Ontologien“ zu charakterisieren sind.

Die in bestimmten Kulturräumen verbreiteten Sprech- und Handlungsweisen werden jedoch nicht von Philosophen organisiert. Sie organisieren sich selbst, ungesteuert und offenbar ist das Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch bei dieser Selbstorganisation nicht konstitutiv<sup>17</sup>. Menschen kommen als Einzelne und als Kollektive durchs Leben, obwohl ihre Gedanken und noch häufiger ihre Bewertungen und Handlungen *widersprüchlich* sind. Ähnlich wie Spinoza glaubt jedoch auch Naess, dass Widersprüche zwischen grundlegenden Intuitionen und Handlungsmaximen bei den Handelnden Leid verursachen. Doch auch mit Leid lässt sich (wenn auch nicht gut) leben. Widersprüchliche Zusammenhänge von Überzeugungen und eventuell vagen Begriffen, sollte man jedoch nicht als „Ontologien“ bezeichnen.

Es sind diese vermeintlichen Widersprüche zwischen Erfahren, Denken und Handeln, neben den ökologischen Krisensymptomen in den weit entwickelten Gesellschaften seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die für Naess den Ausgangspunkt seiner Kritik am gegenwärtigen zivilisatorischen Zustand der nordamerikanischen und europäischen Gesellschaften liefern. Die Menschen erfahren höhere Tiere im Alltag zwar einerseits zu grossen Teilen als mit Subjektivität begabte, an sich wertvolle Individuen, doch sie können sie in ihren objektivierenden Wissenschaften nicht entsprechend denken und handeln, beispielsweise in der Tier verwertenden Nahrungsmittelindustrie, ihnen gegenüber nicht dieser Erfahrung entsprechend<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Raymond Geuss hat im Zusammenhang der politischen Philosophie darauf hingewiesen, dass Menschen in Widersprüchen existieren, die politische Philosophie jedoch meist von einem „cartesianischen Subjekt“ ausgehe, das seine Überzeugungen und Handlungen widerspruchsfrei organisiere, weshalb sie an der politischen Realität vorbeiphilosophiere. Vgl. Raymond Geuss (2008), *Philosophy and Real Politics*, Princeton & Oxford, 3f.

<sup>18</sup> Man könnte Naess hier in der Nachfolge von Rousseau sehen, im Zentrum von dessen Zeitkritik nach Konersmann die Diagnose „eines

Wenn Naess die Erfahrungs- und Deutungsweisen gegenüber den nicht-menschlichen Wesen in Richtung Widerspruchsfreiheit ändern will, so muss er dabei also nicht bei Null anfangen, weil es in unserer Gesellschaft ja schon Erfahrungen mit höheren Tieren gibt, in denen diese als subjektive Gegenüber erscheinen. Weil diese Erfahrungen jedoch als *persönliche* gelten, sind sie in einer wissenschaftlichen Kultur, die für ihre Wissenserzeugung allein auf in Experimenten reproduzierbare *objektive Erfahrungen* setzt, in denen ein wissenschaftliches Subjekt sich auf ein nicht-subjektives Objekt bezieht, von *bloss anekdotischer Relevanz*. Und sofern Wissenschaft in modernen Gesellschaften die entscheidende Informationsquelle über die Natur ist, bleiben diese als bloss anekdotisch bewerteten Erfahrungen auch politisch folgenlos. Ein Ziel der Tiefenökologie muss daher die *gesellschaftliche Aufwertung der alltäglichen Naturerfahrung* gegenüber der experimentell erzeugten Erfahrung von präparierter Natur im Labor sein.

Welche Gedankengänge in einer Öffentlichkeit vervielfältigt und auch unabhängig von Argumenten und Belegen für plausibel gehalten werden, hängt vor allem von der Art und Weise ab, wie Menschen leben und welche Handlungsgewohnheiten sie haben. Ein solcher Zusammenhang kann auch bei philosophischen Ontologien bestehen. So erscheint die Aristotelische Ontologie wie die begriffliche Systematisierung einer noch nicht experimentell erweiterten Welterfahrung und Lebensweise. Das muss jedoch nicht immer der Fall sein. Philosophische Ontologien können auch „revisionär“ sein, d.h. Sichtweisen darüber, was es gibt, vertreten, die im *Widerspruch* zu dem stehen, was allgemein geglaubt wird oder dem alltäglichen Handeln als gedankliche Voraussetzung unterstellt werden muss<sup>19</sup>. Die Ontologie der Tiefenökologie, die die nicht-menschlichen natürlichen Wesen als subjektive betrachten will, ist in diesem Sinne

---

mönströsen Missverhältnisses, des Bruchs zwischen Lebensform und Denkform“ steht; vgl. Ralf Konersmann, „Lebensform und Denkform in der frühen Neuzeit“, in: ders. (2006), Kulturelle Tatsachen, Frankfurt am Main, 211.

<sup>19</sup> Diese Unterscheidung zwischen revisionären und vom alltäglichen Handeln gestützten Ontologien orientiert sich an Peter Strawsons Unterscheidung zwischen deskriptiver und revisionärer Metaphysik, wenn sie auch nicht genau mit ihr zusammenfällt. Vgl. Peter Strawson (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, New York, 9-12.

revisionär, obwohl sie an die anekdotischen Alltagserfahrungen von Menschen mit höheren Tieren und die ästhetische Landschaftserfahrung anknüpfen kann. Sie ist revisionär, weil sie den Bereich des Subjektiven bei den nicht-menschlichen natürlichen Wesen weit über die höheren Tiere ausdehnen, die entsprechenden nicht wissenschaftlich in Experimenten operationalisierbaren Erfahrungen nicht mehr als bloss anekdotisch beiseitegeschoben sehen, sondern als kulturell zentral bewerten will. Das läuft letztlich auf den Versuch eines Abrückens von einer im Naturverhältnis durch die experimentellen Erfahrungswissenschaften dominierten Kultur hinaus.

Nun beeinflussen sich Überzeugungen, Sprache und Lebensgewohnheiten im konkreten Leben von Menschen ausserhalb der Akademie ständig gegenseitig, auch wenn sie an vielen Stellen nur als widersprüchlich zu charakterisieren sind. Wer regelmässig über Hexen spricht und Hexenprozesse führt, wird leichter davon überzeugt sein, dass es Hexen gibt, als jemand, der all das nicht tut. Und umgekehrt wird jemand, der davon überzeugt ist, dass es Hexen gibt, eher Hexenprozesse führen. Wer Kreisumfänge und Kugeloberflächeninhalte berechnet, wird mit der Zahl Pi vertraut sein, wer derartige Praktiken nicht kennt, wird auch die Zahl nicht kennen. Wer die Zahl Pi kennt, kann umgekehrt die entsprechenden Berechnungspraktiken verfolgen. Menschen, die dazu angehalten werden, Mülltrennung zu betreiben und die die damit verbundenen Broschüren lesen, werden das Wort „Nachhaltigkeit“ kennen, Regenwaldindianer werden dieses Wort nicht ohne weiteres verstehen usw.

Revisionäre philosophische Weltsichten, wie sie in Büchern wie Spinozas „Ethica“, Whiteheads „Process and Reality“ oder in den Kapiteln 3 und 7 von Naess‘ „Ecology, Community and Lifestyle“ vermittelt werden, sind andere Arten von „Ganzheiten“ als die, zu denen Handlungszusammenhänge und Sprechgewohnheiten ausserhalb von Akademie und Theorie im so genannten „Leben“ zu den sich zirkulär gegenseitig verstärkenden „Systemteilen“ einer Lebensweise zusammentreten. Bei den letzten Totalitäten handelt es sich nicht um „Philosophien“ oder Theorien, sondern um etwas, das man mit den vagen Begriffen der „Weltanschauung“ und „Lebensform“ kennzeichnen muss. Wenn man die Kultur oder Zivilisation von Menschen in so grundlegender Weise verändern will, wie die Tiefenökologie, indem man die wissenschaftlich verobjektivieren-

de Naturerfahrung nicht mehr als die paradigmatische betrachten möchte, so ist zu fragen, ob die Philosophie im Zusammenspiel von Handeln, Denken und Sprechen im Leben tatsächlich die Rolle spielt, die eine derartige Einflussnahme als aussichtsreich erscheinen lassen kann. Um diese Frage beantworten zu können, ist deshalb auf die philosophischen Reflexionen über Weltanschauungen und verwandte Gebilde einzugehen.

### III. WELTANSCHAUUNGEN BEI JASPERNS, WITTGENSTEINS „LEBENSFORM“ UND DIE TIEFENÖKOLOGISCHE ZIVILISATIONSKRITIK

Es gibt keine offensichtlichen methodischen Organisationsprinzipien und auch keine eindeutig identifizierbaren Akteure der Organisation der eventuell widersprüchlichen Ganzheiten von Denken, Sprechen und Handeln im Leben, so wie es Autoren von philosophischen Systemen gibt. Karl Jaspers hat eine Weltanschauung als ein Wissen „jenseits des Fachwissens“ gekennzeichnet, als etwas, das aber nicht nur aus Wissen besteht, sondern auch „Wertungen, Lebensgestaltung, Schicksal, ... erlebte... Rangordnung der Werte“ umfasst. Eine Weltanschauung sei sowohl „subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung“ wie auch „objektiv als gegenständlich gestaltete Welt“ gegeben. (Jaspers 1960, 1) Um das Subjektive vom Objektiven in diesem Zusammenhang besser trennen zu können, unterscheidet Jaspers zwischen „Einstellungen“ –als dem subjektiven– und „Weltbildern“ –als dem objektiven Bestandteil einer Weltanschauung, fügt jedoch einschränkend hinzu: „Einstellungen und Weltbilder sind Abstraktionen, die isolieren, was faktisch zusammen existiert...“ (Jaspers 1960, 219).

Besonders wichtig sind Jaspers in diesem Zusammenhang die *Wertungen*, die er als „Kräfte des Lebens“ bezeichnet. Sie seien als „etwas Letztes“ gegeben: „Warum jemand werten solle“, schreibt Jaspers, „ist auf keine Weise etwa objektiv zu begründen. Der Mensch tut es, sofern er lebt; er kann sich seine Wertungen klären, sie formulieren, objektivieren, aber erst müssen sie da sein und erfahren werden“ (Jaspers 1960, 220). Diese gelebten Wertungen zeigen nach Jaspers eine Rangordnung der Werte, die sich in jeder „Wahl“ zwischen Alternativen in einem Leben manifestiere. Wenn diese Rangordnung verallgemeinert wird, wenn nahegelegt wird, dass auch andere so wählen sollen, dann entstehen Jaspers zufolge „Lebenslehren“ (Jas-

pers 1960, 222). Man könnte die Bewegung der Tiefenökologie vor diesem Hintergrund als den Versuch der Etablierung einer Lebenslehre deuten. Dass sich der Anspruch solcher Lebenslehren realisieren lässt, scheint Jaspers jedoch in Zweifel zu ziehen: „Es ist allerdings hoffnungslos, mit Anspruch auf allgemeine Evidenz eine Wertrangordnung als absolut gültig aufstellen zu wollen, zumal jede solche fixierte Rangordnung der lebendigen Erfahrung neuer Wertverhältnisse die Möglichkeit rauben würde“ (Jaspers 1960, 226). Anders gesagt: Die grundlegenden Erfahrungen von Menschen lassen sich nicht homogenisieren, ihre Erfahrungshorizonte sind nicht über lange Zeiträume hinweg stabilisierbar.

Das Zusammensehen von Subjektivem und Objektivem –oder die Ununterscheidbarkeit von beidem im Leben– und die Unbegründbarkeit bestimmter im Leben verwurzelter Evidenzen, all das findet sich nicht nur in Jaspers‘ Konzeption der Weltanschauung, sondern auch in dem, was Ludwig Wittgenstein eine „Lebensform“ genannt hat. Wittgenstein selbst hat diesen Begriff sehr selten und offenbar mit schlechtem Gewissen benutzt, etwa wenn er in „Über Gewissheit“ schreibt:

„357. Man könnte sagen „Ich weiss“ drückt eine *beruhigte Sicherheit* aus, nicht die noch kämpfende. 358. Ich möchte nun diese Sicherheit nicht als etwas der Vorschnellheit oder Oberflächlichkeit Verwandtes ansehen, sondern als (eine) *Lebensform*. (Das ist sehr schlecht ausgedrückt und wohl auch sehr schlecht gedacht.) 359. Das heisst doch, ich will sie als etwas auffassen, was jenseits von berechtigt und unberechtigt liegt; also gleichsam als etwas *Animalisches*“ (Wittgenstein 1970, 31, meine Hvhg.).

Wittgenstein spricht nicht wie Jaspers von *Wertungen*, sondern von *Wissen* und *Sicherheit*. Doch ebenso wie Jaspers thematisiert er „das Leben“, sogar, wenn er sich auf das Animalische bezieht, in einem nicht nur *existentiellen*, sondern beinahe *biologischen* Sinne. Dass ich weiss, dass ich nie auf dem Mond gewesen bin, ist eine Gewissheit, die zu meiner Lebensform gehört und die ich nicht durch irgendwelche Argumente und empirischen Untersuchungen zu rechtfertigen habe. Es kann sein, dass ich schon einmal in Wuppertal war und nachdenken muss, ob dass der Fall ist, doch die Antwort auf Frage, ob ich schon auf dem Mond war, kann unmöglich in meiner Lebensform auf

die gleiche Weise ein Nachdenken hervorrufen, wie die, ob ich schon mal in Wuppertal war. Denn in meiner Lebensform waren nur sehr wenige und sehr ausgewählte Menschen, eben amerikanische Astronauten, bisher auf dem Mond und natürlich weiß ich, dass ich kein Astronaut bin. Es könnte aber in einem Science Fiction-Roman eine Lebensform geschildert werden, in der Menschen nicht mehr vornehmlich auf der Erde leben und so zum Mond oder Mars reisen, wie sie heute nach Wuppertal oder Augsburg fahren, so dass es in dieser Lebensform möglich wäre, darüber nachzudenken, ob man schon auf dem Mond war. Aber es müssen eben sehr viele sehr „grundlegende“ Verhältnisse in dieser Lebensform anders sein als in der, in der wir heute leben, damit das, was für mich „ausser Frage“ steht, in dieser Lebensform fraglich sein könnte.

Nicht in genau demselben Sinne wie bei Wittgenstein, aber auch nicht in einem völlig anderen ist von „Lebensform“ (oder „Lebensweise“ und „Lebensstil“) in der Tiefenökologie bei Naess die Rede (Naess 1989, Ch. 4). In unserer gegenwärtigen Lebensform sei es uns selbstverständlich und von uns positiv bewertet, dass es technische Innovationen und wirtschaftliches Wachstum geben *müsсе*, es seien jedoch andere Lebensformen oder –stile denkbar, in denen das *nicht* selbstverständlich sei. Ja, es wird sogar behauptet, dass es *wünschbar* sei, wenn wir unsere gegenwärtige Lebensform, in der diese Selbstverständlichkeiten vorkommen, *aufgaben* und eine andere, ohne diese Selbstverständlichkeiten annähmen (Naess 1989, 94 und 110-122). Das Buch, in dem diese Hoffnung auf eine Veränderung der Lebensform ausgesprochen wird, trägt den Terminus des hier relevanten Wortfeldes ja bereits im Titel: „Ecology, community and *lifestyle*“ (m. Hvhabg.). Auch für die Annahme von Subjektivität in natürlichen Wesen kann man ähnliches sagen. Es mag in unserer Lebensform oder bei unserem Lebensstil selbstverständlich sein, Hunde, Katzen und Pferde als subjektive Gegenüber mit einer Innenwelt aufzufassen, bei Hühnern, Insekten und Fischen tätigen wir diese Zuschreibung jedoch gewöhnlich nicht. Es wäre eine Änderung der Selbstverständlichkeiten in unserer Lebensform auch diese Lebewesen als Subjekte zu interpretieren. Aus dieser Neuinterpretation ergäbe sich wohl auch ein anderes Verhalten diesen Lebewesen gegenüber. Naess spricht in diesem Zusammenhang auch von „normativen Systemen“ (Naess 1989, 95) und von dem „etablierten ökonomischen, sozialen

und technischen Rahmen“ oder „framework“, den der *eine* –klassisch umweltethische– Trend der Ökologiebewegung *Stück für Stück* zu verändern versuche. Die tiefenökologische Bewegung sei dagegen radikaler, sofern sie anstrebe, auf die *ganze Zivilisation* Einfluss zu nehmen:

„... the aim of supporters of the deep ecology is not a slight reform of our present society, but a substantial reorientation of our whole civilisation“ (Naess 1989, 45)<sup>20</sup>.

#### IV. SELBSTVERWIRKLICHUNG, SPINOZA UND DER PANPSYCHISMUS

Naess versucht dieses Bestreben nach Veränderung der Zivilisation oder unserer Lebensform philosophisch –neben dem politischen Aktivismus– durch die Explikation von ethischen Intuitionen und Argumenten für eine neue panpsychistische Gestalt-Ontologie zu unterstützen. Wahrnehmungen entstehen danach innerhalb eines *Entwicklungsprozesses von Gestalten*. Die Unterscheidung zwischen einem Subjekt und einem Objekt und zwischen Tatsachen und Werten sei das Ergebnis eines gegenüber dem Wahrnehmungsgeschehen nachträglichen Abstraktionsprozesses, einer nachträglichen Reflexion über einen Gestaltbildungsprozess (und diese Reflexion sei selbst wieder eine Gestaltbildung, vgl. Naess 1989, 57-62). Mythisch animistisches Denken, in dem Berge und Flüsse wie Personen angesprochen werden, thematisiert nach Naess bereits solche Gestalten und geht nicht davon aus, dass die Objekte „Berg“ oder „Fluss“ andere oder „zusätzliche“ Eigenschaften hätten, als die, die wir ihnen in unserer Lebensform zuschreiben.<sup>21</sup> So wenig der Übergang von der mythischen Lebensform oder Zivilisation zu unserer einer ist, in der prinzipiell dieselben Objekte, jedoch mit unterschiedlichen Eigenschaften erfahren werden, ebenso wenig wird der Übergang von unserer jetzigen zu der zukünftigen, von der Tiefenökologie angestrebten Lebensform einer sein, in der uns noch *dieselben* Objekte gegeben sind. Vielmehr ist der Gestaltungsbil-

<sup>20</sup> Vgl. auch Naess (1989), 163: “In the face of increasing environmental problems, the solutions proposed... revealed two trends, one in which it was presumed that a piecemeal approach within the established economic, social, and technological framework is adequate, another which is called for critical examination of the man-nature relation and basic changes which would affect every aspect of human life.”

<sup>21</sup> Naess (1989), 60f.

dungsprozess in den jeweiligen Erfahrungen der unterschiedlichen Lebensformen so verschieden, dass aus diesen Gestalten gar nicht dieselben Objekte abstrahiert werden können. (Und man möchte ergänzen: auch nicht dieselben Subjekte).

*Selbstverwirklichung*, die für Naess eine zentrale normative Rolle spielt, und die er nicht nur bei Menschen, sondern bei natürlichen Individuen überhaupt unterstützt sehen möchte, hat ebenfalls mit der Entstehung von Wahrnehmungsgestalten zu tun. In anderen natürlichen Wesen etwas zu erkennen, was man auch selbst ist, bedeutet nach Naess einerseits, etwas in einer Gestaltbildung zu verwirklichen, das über das begrenzte konventionelle Selbst hinausgeht (von ihm „ego“ genannt). Andererseits führt es zur perzeptiven und eventuell auch handelnden Verwirklichung dessen, was man als Lebewesen „eigentlich“ ist. Hier beerbt Naess den Spinozistischen Essentialismus, wonach das individuelle Wesen eines endlichen Einzeldings in der unendlichen Substanz wurzelt, sofern diese die immanente Ursache von allem ist, was aus ihr hervorgeht<sup>22</sup>. Selbstverwirklichung meint hier bei Naess die Einsicht, zusammen mit anderem aus einer Totalität hervorzugehen:

„So we are more than our egos, and are not fragments, hardly small and powerless. By identifying with greater wholes, we partake in the creation and maintenance of this whole. We thereby share in its greatness“ (Naess 1989, 173).

Für Naess setzt diese Teilnahme an einem grösseren Ganzen in der Erkenntnis, dass andere natürliche Wesen „so wie ich“ sind, jedoch die Einsicht in die *naturhistorische Eingebundenheit* der betreffenden Individuen in den Entwicklungsprozess des Lebens auf unserem Planeten überhaupt voraus. Durch die Einsicht, dass sich jedes natürliche Einzelwesen innerhalb einer grossen Naturgeschichte als das Wesen, das es ist, verwirklicht, soll zumindest bei Menschen zur Möglichkeit einer *Identifizierung* mit allen anderen Einzelwesen in dieser gemeinsamen Naturgeschichte führen. Dieser Gedankengang ist in gewisser Hinsicht der historisierte Nachfolger dessen, was Spinoza über das Verhältnis der endlichen Modi zur einen Substanz sagt. Denn auch bei Spinoza soll es den endlichen menschlichen Wesen möglich sein, die Welt *sub specie aeternitatis*, das heisst vom Standpunkt des gros-

<sup>22</sup> Spinoza Ethica, I, p18.

sen Feldes oder der einzigen Substanz aus zu sehen, die der Ermöglichungsgrund aller endlichen Wesen ist und auf diese Weise in allem die Substanz zu erkennen<sup>23</sup>.

Ein wesentliches zivilisatorisches Änderungsziel der Naess'schen Tiefenökologie ist daher die Anerkennung des *Eigenwertes von Landschaften, Pflanzen und Tieren*, die ebenso wie wir Menschen Teil des grossen Lebensprozesses sind. Sie sollen nicht einfach als wertvoll *für den Menschen* angesehen oder hinsichtlich menschlicher Rechte und Pflichten betrachtet werden –eine solche Sichtweise wird eben als die *anthropozentrische* kritisiert–, sondern sie sollen als eigenständige Wesen und Wirklichkeiten erscheinen, in denen sich der Lebensprozess überhaupt manifestiert:

„The value of non-human life forms is independent of the usefulness these may have for narrow human purposes“ (Naess 1989, 29).

Naess deutet an, dass eine solche nicht-anthropozentrische Sichtweise der nicht-menschlichen natürlichen Wesen vermutlich auf eine noch nicht begrifflich philosophische Weise in den alten Mythologien von Völkern zu finden ist, die animistischen Religionen anhingen, wie die Sherpas im Himalaya (Naess 1989, 61). Dass es sich bei Naess jedoch nicht einfach um den Versuch einer „Remythisierung“ unserer Weltanschauung und Lebensform handelt, kann man daran sehen, dass auch in den allem Mythischen fern stehenden Zirkeln der analytischen Philosophie des Geistes ein Zusammenhang zwischen Panpsychismus und Ökologie hergestellt wird, der dem bei Naess ähnelt.

Denn in den gegenwärtigen Debatten der philosophy of mind tauchen da, wo die Idee der Emergenz des Geistes aus nicht mentalen Formen des Lebens an Überzeugungskraft verloren hat, wieder Argumente für einen Panpsychismus auf; für die Annahme, dass alle physikalischen Prozesse, die mit Energieübertragung verbunden sind, auch Empfindungen involvieren<sup>24</sup>. Eine solche panpsychistische

<sup>23</sup> Vgl. Naess (1989), 172-181 und zu Spinoza Naess (1973), 99. Dass Spinozas Substanz feldtheoretisch deutbar ist, hat Peter Rohs (1996) gezeigt in: Feld, Zeit, Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzentalphilosophie, Frankfurt am Main. Die wichtigen Lehrsätze in Spinozas Ethica sind hier V, p24, p25 und p29.

<sup>24</sup> Eine entscheidende „Initialwirkung“ für den Panpsychismus hatte in der neueren philosophy of mind das Buch von David Chalmers (1997), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford.

Sichtweise der Natur entspräche, wie Godehard Brüntrupp jüngst in einem Vortrag in Frankfurt betont hat<sup>25</sup>, der ökologischen Norm, nach der natürliche Wesen Menschen nicht einfach zur Verfügung stünden, sondern bis zu einem gewissen Grad *unverfügbar* seien. Der Panpsychismus könne Intuitionen über die Unverfügbarkeit natürlicher Wesen daher viel eher eine ontologische Basis geben, als eine dualistische oder materialistische Philosophie des Geistes und der Natur. David Skrbina hat im gleichen Zusammenhang gezeigt, dass der Panpsychismus eine durchgehende geistige Unterströmung des abendländischen Denkens darstellt, die für das ökologische Denken zu nutzen sei, das er auch selbst als Kandidat der amerikanischen Grünen in Michigan (2006) praktisch zu fördern versucht<sup>26</sup>.

An dieser Stelle ergibt sich die interessante Frage, was Gebilde wie „Panpsychismus“, „Materialismus“ und „Dualismus“ eigentlich sind, wie sie sich zu normativen Vorstellungen des Alltagslebens eigentlich verhalten und welches Dasein sie unabhängig von akademischen Diskursen in der Philosophie beispielsweise in naturwissenschaftlichen, mythischen oder auch politischen Kontexten fristen. Die Berechtigung dieser Frage wird jedem schnell deutlich, der „Bekenntnisse“ von Philosophen zum Materialismus, Dualismus, Panpsychismus oder „real physicalism“ auf entsprechenden Kongressen miterlebt hat<sup>27</sup>. Kein Physiker wird sich auf eine derartig konfessionelle Weise mit einer von ihm vertretenen physikalischen Theorie identifizieren. Die entsprechenden philosophischen „Grossgebilde“ um die es hier geht, haben offenbar eine überakademische, weitergehende kulturelle Funktion, die in solchen Bekenntnissen sichtbar wird. Die Betrachtung dieser philosophischen Gebilde ist in unserem Zusammenhang wichtig, weil man auch die Tiefenökologie so verstehen kann, dass sie unseren Lebensstil und unsere Überzeugungen durch „grossräumige“ philo-

<sup>25</sup> Brüntrupp äusserte sich auf der Tagung der deutschen Whitehead Gesellschaft am 16. Januar 2011 in Frankfurt am Main. Vgl. auch: Antony Freeman (ed.) ((2006), Consciousness and its place in Nature. Does Physicalism Entail Panpsychism? Galen Strawson et al., Charlottesville. Und: Tobias Müller & Heinrich Watzka (Hrsg.) (2011), Ein Universum voller ‚Geiststaub‘. Der Panpsychismus in der aktuellen Geist-Gehirn-Debatte, Paderborn.

<sup>26</sup> David Skrbina (2005), Panpsychism in the West, Cambridge /Mass.

<sup>27</sup> Galen Strawson „bekannte“ sich auf emphatische Weise zum „real physicalism“ auf der Tagung über Panpsychismus in München am 21. 06. 2011.

sophische Überlegungen ändern will: Unser Lebensstil soll durch eine gestalttheoretische panpsychistische Ontologie in Richtung von Verhaltengewohnheiten, die es nicht erlauben, die anderen natürlichen Wesen als beliebig für den Menschen verfügbar zu behandeln, geändert werden. Doch haben philosophische Überlegungen und Argumente überhaupt die Möglichkeit oder Kraft, auf die historische Veränderung von Weltanschauungen, Lebensformen, Lebensstilen, kulturell geteilte Wertzusammenhänge oder das, was Naess „frameworks“ nennt, Einfluss zu nehmen? Können sie in ihrer kulturellen Relevanz mit religiösen Bekenntnissen analogisiert werden?

Welchen Status Panpsychismen, sei es nun als philosophische Theorien oder als Weltanschauungen haben, lässt sich studieren, wenn man die Typologie der Mensch-Welt-Verhältnisse anschaut, die Wilfrid Sellars in seinem Aufsatz „Philosophy and the Scientific Image of Man“ aus dem Jahr 1960 behandelt. Denn in dieser genealogischen Typologie scheint eine panpsychistische Phase der Menschheitsentwicklung angedeutet zu werden.

## V. DIE DREI IMAGES VON WILFRID SELLARS

In diesem Aufsatz unterscheidet Sellars drei „Welt- und Selbstbilder“ oder –wie er sich selbst ausdrückt– „images“: ein ursprüngliches, ein manifestes und ein wissenschaftliches. Diese drei Bilder setzt er gleichsam in eine historische Reihe. Wie so häufig in der Philosophie, ist es keine *realhistorische* Reihe. Man kann also nicht ganz genau angeben, in welcher Zeit und welcher Region das eine Bild vorherrschend war und wann das andere an Einfluss gewann. Es handelt sich bei der Sellarsschen Geschichte jedoch auch nicht um eine fiktive legitimatorische oder delegitimatorische Genealogie im Sinne von Hobbes‘ Naturzustands- und Vertragstheorie des Staates oder Nietzsches Genealogie der Moral. Wie Bernard Williams gezeigt hat, werden in solchen Genealogien historische Fiktionen eingesetzt, um eine gegenwärtige politische oder moralische Situation zu rechtfertigen (bei Hobbes) oder zu kritisieren (bei Nietzsche)<sup>28</sup>. Dass es sich bei der Sellarsschen Abfolge der Bilder nicht um eine Genealogie in diesem Sinne handeln kann, sieht man schon daran, dass er *die Gegenwart* –

<sup>28</sup> Vgl. Bernard Williams (2002), *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton & Oxford, Ch. 2.

und gemeint ist hier die kulturelle Wirklichkeit im Nordamerika und Europa des 20. Jahrhunderts – durch die Koexistenz *zweier* Bilder beherrscht sieht: das manifeste und das wissenschaftliche. Diese Koexistenz ist allerdings keine friedliche. Denn Sellars meint, dass diese Bilder nicht miteinander vereinbar sind. Um das zu verstehen, muss man sie so deuten, als wären sie *Behauptungszusammenhänge*. Als solche sind sie zwar letztlich nur schwer begreifbar. Doch dies ist ein Problem, auf das im Zusammenhang mit der Deutung von Sellars noch ausführlich zurück zu kommen sein wird.

Alle drei Bilder betreffen den Menschen und die Welt und es geht Sellars vor allem um die Frage, ob diese Redeweisen über die Menschen und die nicht-menschliche Welt in ihnen grundsätzlich voneinander verschieden sind oder nicht. Für das ursprüngliche und das wissenschaftliche Bild gilt, dass eine solche Trennung zwischen den Reden über das Menschliche und das Nicht-Menschliche entweder nicht besteht oder als zu vermeiden gilt. Im manifesten Bild gibt es dagegen zwei grundverschiedene Sprechweisen: eine, die für das Menschliche reserviert ist und eine andere für die aussermenschliche Welt.

Der Begriff „das ursprüngliche Weltbild“ steht bei Sellars für etwas, das wir auch als *mythischen Animismus* bezeichnen können: die ganze Wirklichkeit wird als beseelt betrachtet. Die Menschen in diesem Bild glauben, dass der Wind weht, wo er will und meinen damit, dass der Wind ein Wesen mit einer Innenwelt sei, tatsächlich einen Willen habe<sup>29</sup>. Sie sind davon überzeugt, dass Flüsse dem Menschen freundlich oder unfreundlich gesinnt sein können, dass Berge Respekt einfordern dürfen, Bäume für die Wesen in ihrer Umgebung sorgen usw. Die menschliche Innenwelt und das aus ihr resultierende Handeln sind in dieser mythisch animistischen Welt nichts besonderes, keine Ausnahme. Alles, was wirklich ist, hat eine Innenwelt und alle Veränderungen gehen auf Innenwelten zurück. Die Unterscheidung zwischen Kausalität und Handeln gibt es nicht, weil der Wind, das Wasser, die Berge und die Pflanzen und Tiere ebenso handeln, wie die Menschen.

Sellars muss glauben, dass es den Menschen als Menschen in diesem Bild noch nicht gibt, sofern das ursprüngliche Bild eines ist,

<sup>29</sup> Vgl. Sellars (1963), 12: “Thus, in the original image to say of the wind that it blew down one’s house would imply that the wind either decided to do so with an end in view, and might, perhaps, have been persuaded not to do it, or that it acted thoughtlessly...”.

das nicht begrifflich organisiert ist, sondern rein anschaulich-bildlich, in dem nur analogisch gedacht wird. Deshalb kann man dieses Bild auch nicht im Sinne der Tiefenökologie als eines bezeichnen, das nicht-anthropozentrisch ist. Denn es vermeidet den Anthropozentrismus ja nicht, sondern liegt *vor* diesem.

Sellars betrachtet den Wechsel vom ursprünglichen Bild zum manifesten als einen eminenten, einen Kategorienwechsel: "When primitive man ceased to think of what we called trees as persons, the change was more radical than a change in belief; it was a change in category." (Sellars 1963, 10) Wenn die Interpretation richtig ist, dass das mythisch-animistische Bild noch kein begriffliches ist, jedoch beim Übergang von diesem zum manifesten Denken ein Kategorienwechsel stattfinden kann, dann muss man auch dem ursprünglichen anschaulichen Denken bei Sellars eine anschauliche kategoriale Struktur unterstellen.

Der Mensch wird nach Sellars erst da zum Menschen, wo er sich selbst als eines Sonderwesens bewusst ist, das Regeln folgen kann, allen voran den semantischen Regeln der Begriffsverwendung. Der Übergang vom ursprünglichen Bild zum manifesten, in dem es eine Unterscheidung zwischen Wesen, die sich gegenseitig durch Normen verpflichtet sind, die eine Innenwelt haben und aufgrund von Willens- oder Überzeugungszuständen in ihrer Innenwelt handeln, und einer Welt der Dinge ohne Innenwelt, kann nach Sellars kein kontinuierlicher sein. Dies liegt nach Sellars vor allem daran, dass das System der begrifflichen Normen ein *holistisches* ist. Die Bedeutungen der Begriffe verweisen alle aufeinander. Und ein solches holistisches System kann angeblich nur auf einen Schlag, wie geplant, in die Welt kommen, sich jedoch nicht peu à peu entwickeln. Es ist schwer zu sagen, ob Sellars schon das ursprüngliche Bild als ein zumindest teilweise *begriffliches* deutet oder nicht. (Eigentlich sollte das Sellars nicht möglich sein.) Jedenfalls betrachtet er Begriffssysteme einerseits als holistisch organisiert und andererseits als die Bedingung des Menschseins, wenn er schreibt:

„To be able to think is to be able to measure one's thoughts by standards of correctness, of relevance, of evidence. In this sense, a diversified conceptual framework is a whole which, however sketchy, is prior to its parts which are already conceptual in character. The conclusion is difficult to avoid that the transition

from pre-conceptual patterns of behavior to conceptual thinking was a holistic one, a jump in level of awareness which is irreducibly new, a jump which was the coming into being of man“ (Sellars 1963, 6).

Dieses Argument ist wenig überzeugend; wird es doch auch gegen die Vorstellung einer graduellen Entwicklung organismischer Ganzheiten von Kritikern der Evolutionstheorie vorgebracht. Wie dem auch sei, Sellars glaubt, dass es einen Kollaps des ursprünglichen Bildes gegeben hat und dieser Kollaps das *manifeste Bild* hervorbrachte, in dem eine Menschenwelt mit Personen, die planen, handeln, denken, sich gegenseitig verpflichten und Wahres von Falschem unterscheiden, von einer Welt der Dinge *ohne* Innenwelt und in der Kausalgesetze herrschen, abgetrennt wird. Als Grund für diesen Kollaps sieht Sellars *Erklärungsprobleme* in der Anwendung des ursprünglichen Bildes.

An dieser Stelle wird deutlich, dass Sellars seine Bilder tatsächlich als *Behauptungszusammenhänge* begreift, die zu explanatorischen Zwecken eingesetzt werden. Er denkt sich den Übergang vom original image zum manifesten etwa so: Weil sich innerhalb einer animistischen Sichtweise die regelmässige Überflutung eines Flusstales langfristig schlechter erklären lässt, als in einer, die mit Kausalgesetzen operiert, wird der mythische Animismus fallen gelassen. Er dient nach Sellars jedoch ebenfalls ursprünglich der Erklärung. Der Unterschied zwischen den Sellars'schen Bildern besteht also nicht darin, dass in einem das menschliche Leben etwa durch rituelles Handeln bestimmt wäre und in einem anderen durch Erklärungsinteressen. Vielmehr betrachtet Sellars das Erklärungsinteresse offenbar als etwas Universales, was Menschen in *allen* Bildern antreibt. Denn auch die Entstehung des wissenschaftlichen Bildes ist durch den Erklärungserfolg gekennzeichnet, den die Übertragung kausalgesetzlicher Betrachtungsweisen auf den Menschen hat. Käme es so weit, dass erfolgreiche hirnphysiologische Erklärungen menschlicher Handlungen dazu führen würden, dass die Rede über den Menschen als eines normengeleiteten Wesens mit einer Innenwelt aufgegeben würde, so würde nach Sellars auch der Mensch *verschwinden*, so wie er im mythischen Animismus *noch nicht existierte*. Weil wir jedoch einerseits die Erklärungserfolge des wissenschaftlichen Bildes behalten und möglichst noch ausweiten, andererseits aber auch die normengeleitete Menschenwelt nicht untergehen lassen wollen, ergibt sich ein Kon-

flikt oder besser eine philosophische Aufgabe. Sellars nennt sie die einer „synoptic vision“, in der sich ein Verständnis von Menschen als normengeleiteten Wesen mit einer Innenwelt mit einem kausalgesetzlich determinierten Welt vereinbaren lässt.

Sellars‘ Versuch der Antizipation einer solchen synoptic vision soll hier nicht diskutiert werden. Das würde in die technischen Details seiner Prozessphilosophie führen, wie er sie „A Metaphysics of Pure Process“ entwickelt hat<sup>30</sup>. Es soll vielmehr gefragt werden, ob Sellars‘ Auffassung von Bildern, einem mythisch-animistischen, einem normativ-personalistischen und einem wissenschaftlich-kausaldeterministischen als *Behauptungszusammenhängen*, die Erklärungen dienen, wirklich einleuchtet. Ich denke nicht. Ich glaube vielmehr, dass man sich, um das, auf das Sellars sich hier bezieht, besser verstehen zu können, mehr um seine images im Vergleich zu dem, was Wittgenstein „Lebensform“ und Dilthey und Jaspers „Weltanschauung“ genannt haben, kümmern muss. Denn wenn man diese Weltanschauungen oder images als Behauptungszusammenhänge mit Erklärungsanspruch versteht, dann wird selbstverständlich einsichtig, warum die Philosophie eine entscheidende Rolle in ihrer Entwicklung spielen kann. Die Philosophie ist ja die Spezialistin für Begründungen und die Bewertung von Argumenten und Erklärungen. Sie kann die entsprechenden images so auf ihre Validität prüfen und notfalls kritisieren. Ja, als Ursprung grosser Systeme von Behauptungszusammenhängen, kann sie vielleicht sogar selbst ein solches image hervorbringen.

Sellars‘ Auffassung von images ist vor dem Hintergrund von Konzeptionen wie der Marxistischen Ideologiekritik, der Diltheyschen Lebensphilosophie oder der Cassirerschen Symbolphilosophie naiv, weil sie davon ausgeht, dass Menschen sich vor allem und immer behauptend und erklärend sprachlich auf die Welt beziehen. Weder bei Ideologien, noch bei Weltanschauungen oder mythischen und religiösen symbolischen Formen ist das menschliche Weltverhältnis jedoch vor allem durch Behauptungen und Erklärungen bestimmt. Mindestens ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger, dürften unbegründete Bewertungen und Machtverhältnisse sein. Dem Sellarschen Verständnis der sprachlichen Grosszusammenhänge, in denen sich Menschen bewegen, liegt insofern ein *szientistisches Missverständnis* zugrunde.

<sup>30</sup> Wilfrid Sellars, Foundation for a Metaphysics of Pure Process: The Carus Lectures of Wilfrid Sellars, in: The Monist 64. No. 1, 1981, S. 1-90.

*ständnis* zugrunde. Menschliche Kollektive drücken ihre gemeinsame Lebensweise in sprachlichen Grosszusammenhängen aus und halten bestimmte axiomatische Ausgangspunkte ihrer Behauptungssysteme für evident, weil sie ihr Leben auf bestimmte Weise führen. Auch normative Aussagen wie „das Leben ist heilig“ können in den nicht gerechtfertigten axiologischen Bereich eines solchen Behauptungszusammenhangs gehören. Die Evidenz dieser Ausgangspunkte muss sich jedoch nicht aus ihrer explanatorischen Kraft ergeben, sondern aus der Rolle, die sie in der Lebenswirklichkeit der Menschen spielen, beispielsweise in einem Ritus. Wer von Kind auf daran gewöhnt ist, an Riten teilzunehmen, in denen auf die Heiligkeit des Lebens Bezug genommen wird, wird nicht nach der Erklärungskraft der Behauptung, dass das Leben heilig ist, fragen.

Wir hatten bereits gesehen, dass Jaspers in seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ diese vor allem als *Bewertungszusammenhänge* versteht. Rangordnungen von Werten –als was auch immer diese in vorbegrifflich-mythischen und in begrifflichen Weltverhältnissen selbst gedeutet werden– orientieren das Handeln. Und ist das Bedürfnis nach Handlungsorientierung nicht ein viel grundlegenderes und verbreiteteres in der Menschenwelt als das nach Erklärungen, das Sellars zu universalisieren scheint?

Auch wenn der Jaspers'sche Sprachduktus uns heute fremd geworden ist, so ist sein Hinweis doch wichtig, dass es bei Weltanschauungen um mehr als Wissenszusammenhänge geht, um Wertungen, paradigmatische Erlebnisse und selbstverständliche Strukturen der gegenständlichen Welt, die Orientierung geben. Nomaden, die im 19. Jahrhundert mit Zelten durch die Steppe ziehen, wie die Prärie –bspw. die Indianer Nordamerikas– und in ständiger Auseinandersetzung mit anderen Stämmen leben, haben andere Werthierarchien, Erlebnisse und Gegenstandszusammenhänge vor sich als ein Börsenhändler in der Londoner City im 21. Jahrhundert. Kriegerische Tapferkeit, Erlebnisse von jahreszeitlich bedingtem Jagdglück und die Handhabung des die eigene Behausung ausmachenden Zeugs sind für den Indianer selbstverständlich, für den Börsenhändler dagegen nicht existent. Die verschiedenen sprachlichen Grossformen, in denen sie existieren, gehen auf diese Differenzen in ihrem Leben zurück.

Das mythische Weltverhältnis dürfte sich vom begrifflichen des Sellarschen manifesten Bildes daher nicht vor allem durch seine man-

gelhafte Erklärungskraft, sondern durch seine anderen *Bewertungen* unterscheiden, die zu anderen Handlungszusammenhängen führen. Wenn man mit Ernst Cassirer glaubt, dass sich der Mythos „auschliesslich an die Gegenwart seines Objekts, –in der Intensität, mit der es in einem bestimmten Augenblick das Bewusstsein ergreift und von ihm Besitz nimmt“ hält (Cassirer 1994, 47), dann geht es im Mythos gar nicht um Erklärung. Denn Erklärungen verlangen ein Absehen vom konkret Gegeben. Das Gegebene muss auf etwas Abwesendes und Abstraktes bezogen, es muss als ein Fall von etwas Allgemeinem unter ein Gesetz subsumiert werden. Genau dieses Absehen von der konkreten Vielfalt, das Voraussetzung der Erklärung und abwesend im Mythos zu sein scheint, ist jedoch auch etwas, was in der Tiefenökologie kritisiert wird.

## VI. DAS ENDE DER PHILOSOPHIE UND DIE ENTSTEHUNG EINER NARRATIVEN KULTUR

Trotzdem tritt die Tiefenökologie noch als Theorie auf. Doch wenn es darum geht, für sich selbst wertvolle natürliche Einzelwesen, die auch aus einer Innenwelt heraus existieren, sprachlich zu thematisieren, ist die Theorie nicht mehr die richtige Form. Wenn wir eine Person als solche thematisieren wollen, die Art und Weise, wie sie aus ihrer Innenwelt heraus existiert, sprachlich veranschaulichen möchten, so müssen wir ihr Leben *erzählen*. Wenn die Tiefenökologie eine Erfahrungsform der natürlichen Wesen herbeiführen will, in der diese Wesen den Erfahrenden als an sich wertvoll erscheinen, müsste sie dann nicht zur beschreibenden Erzählung als dem Mittel der Einflussnahme auf die Erfahrung greifen?

Richard Rorty hat auf die Bedeutung der Erzählung für die Einflussnahme auf die Art und Weise, wie man *andere Personen* und vor allem die Folgen des eignen Handelns für sie wahrnimmt, allem voran das eigene grausame Verhalten ihnen gegenüber, anhand der Beispiele der Erzählungen von Nabokov und anderer hingewiesen<sup>31</sup>. Erzählungen wie „Uncle Tom’s Cabin“ oder „Les misérables“ können nach Rorty „helfen... zu sehen, wie soziale Verhaltensweisen, die wir für selbstverständlich hielten, uns grausam gemacht haben.“<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Richard Rorty (1992), „Der Friseur in Kasbeam: Nabokov über Grausamkeit“, in: ders., Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt am Main, 229-273.

<sup>32</sup> Richard Rorty (1992), 229.

Grausamkeit gegenüber Angehörigen einer anderen Rasse hat mit der Unfähigkeit ihre Perspektive einzunehmen, zu tun. Nun gab es seit der stoischen und der modernen Aufklärungsphilosophie, Theorien, die das allgemein Menschliche jenseits aller rassischen Differenzen thematisierten. Doch haben diese philosophischen Theorien wohl sehr viel weniger in der Veränderung der menschlichen Lebensform und der in ihr auftretenden Grausamkeiten bewirkt, als die genannten Sozialromane. Vielleicht verhalten sich Philosophie und Literatur hier ähnlich wie wissenschaftliche Theorie und Technik. Denn erst über die Technik verändern die meisten wissenschaftlichen Theorien die Lebensform von Menschen. Doch das Verhältnis von Philosophie und Literatur ist seit den platonischen Anfängen kein gutes<sup>33</sup>. Es müsste sich ändern, wenn die Philosophie der Erzählung als dem wichtigsten Mittel in der Veränderung der menschlichen Lebensform wieder mehr Recht einräumen wollte. Vielleicht haben sie indirekt gewirkt, sofern die entsprechenden Romanautoren diese philosophischen Reflexionen zur Kenntnis genommen haben. Ein Roman kann ihre Perspektive explizieren. Die Tiefenökologie scheint ein ähnliches Programm der „Erziehung von Erwachsenen“, wie es Wittgenstein genannt hat, mit Bezug auf die Wahrnehmung der nicht-menschlichen natürlichen Wesen anzustreben. Müsste sie dann an Naturerzählungen, wie Dschingis Aitmatovs „Der Schneeleopard“ oder die Bücher von Jane Godall und Diane Fossey anknüpfen?<sup>34</sup>

Das hätte freilich nur noch peripher oder vermittelt mit Ontologie zu tun. Wenn man als eine Ontologie das betrachtet, was die meisten Menschen als wirklich existierend ansehen, so strebt die Tiefenökologie einen Zustand an, in dem die meisten Menschen eine Innenwelt der natürlichen Wesen als wirklich existierend ansehen. Wenn aber eine solche Sichtweise der natürlichen Wesen im Leben von Menschen nur durch eine beschreibend erzählende Kultur gefördert werden müsste und nicht durch wissenschaftliche Abhandlungen oder philosophische Ontologien hergestellt werden kann, dann ist

<sup>33</sup> Thomas Gould (1990), *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*, Princeton.

<sup>34</sup> Oder neuerdings Joseph Reichholz (2011), *Naturgeschichten*, München. Ich selbst habe in Bezug auf die Natur in Michael Hampe (2011), Tun-guska oder Das Ende der Natur philosophische Reflexion mit Erzählung zu verbinden versucht.

der Wandel, den die Tiefenökologie herbeizuführen versucht, viel grundlegender als er auf den ersten Blick scheint und vielleicht auch viel grundlegender als es ihren Vertretern selbst klar ist. Es handelt sich nicht um einen Wandel in einer Bereichsethik, nämlich der der Umwelt, es handelt sich auch nicht primär um einen Wandel in der am meisten akzeptierten philosophischen Ontologie, sondern es handelt sich wenigstens um einen, der Wissenschaft, Philosophie und Erzählung miteinander versöhnt oder vielleicht sogar mit Rorty um den Wandel von einer wissenschaftlich erklärenden Kultur zu einer beschreibend erzählenden.

Paul Feyerabend hat in seiner Naturphilosophie Parmenides als den Anfang der neuen „Welt der Philosophen“ gekennzeichnet. (Feyerabend 2009, 163-171) Die Welt Homers und die Welt der Steinzeit sei eine vielfältige gewesen, in der von vielen selbständigen Wesen erzählt worden sei. Mit Parmenides sei das abstrakte unanschauliche Denken über das Sein in die Welt gekommen, das die anschauliche Vielfalt der Welt vernachlässigbar gemacht und zu unserer wissenschaftlichen Kultur geführt habe. Feyerabend beklagt die *Vernichtung der Vielfalt*, die diese Kultur herbeigeführt habe<sup>35</sup>. Wie Heidegger in Platon den kulturellen Sündenfall in die Seinsvergessenheit erblickte, so sieht Feyerabend in Parmenides den Sündenfall der Kultur in ein homogenisierend unanschaulich erklärendes Denken, in dem die Innenwelten der natürlichen Wesen verschwinden. Wenn aber dieses Denken *die neue Welt der Philosophen und Wissenschaftler* war, dann strebt die Tiefenökologie in ihrer Rückkehr – „Feyerabendsch“ gedacht – zu den konkreten Einzelwesen selbst, nicht weniger an, als das Ende der mit Parmenides einst begonnenen neuen philosophischen und wissenschaftlichen Welt. Dies muss nicht eine Rückkehr in den Mythos bedeuten und wird von Feyerabend auch nicht so gedacht, sondern als eine Rückwendung zur Wahrnehmung des Konkreten in der Erzählung über die Differenzen in der vielfältigen Welt.

Philosophie war immer auch Kritik ihrer selbst. Vielleicht zeichnet diese Selbstverständigungsbemühung sie als intellektuelles Projekt seit Platons „Sophistes“ vor allen anderen Projekten, der Dichtung wie den Einzelwissenschaften, aus. Seit Nietzsche und Heidegger ist die Kritik der Philosophie an sich selbst zur Kritik der Kultur geworden, die sie manchmal sogar selbst hervorgebracht zu haben meint.

<sup>35</sup> Vgl. Paul Feyerabend (2005), *Die Vernichtung der Vielfalt. Ein Bericht*, Wien.

Sicher kann Philosophie Philosophie verändern. Doch wenn sie nicht aus sich heraus eine Kultur erschaffende Kraft ist, wenn dazu nur Religionen, Erzählungen und technologisch angewandte Wissenschaften in der Lage sind, dann ist die Hoffnung der Tiefenökologie, dass sie mit ihrer Ontologie etwas neues, zwar noch theoretisches, doch auch die Zivilisation transformierendes hervorbringen könnte, wohl eine Selbstüberschätzung. Ihre Ontologie wird aus sich heraus keine neuen narrative Kultur stiften können. Das macht die Anliegen der Tiefenökologie nicht unplausibel oder uneinleuchtend. Sie muss jedoch darauf hoffen, Wirkungen in Narrationen zu haben oder in einer narrativen Kultur, deren Aufgang sie nicht selbst herbeiführen kann, einmal aufzugehen. Die Entstehung eines solchen zivilisatorischen Wandels zu *steuern* bleibt eine aus einer Selbstüberschätzung geborene philosophische Größenphantasie. Bis ein zivilisatorischer Wandel zu einer narrativen Kultur eintritt, in der sich die Menschen vielleicht wieder vermehrt der konkreten Vielfalt zuwenden, stehen immer noch die durchaus sinnvollen und gelegentlich auch wirkungsvollen Argumente der Umweltethik zur Verfügung, die innerhalb der Kultur operiert, in der wir noch leben müssen. Auf besseres hoffen kann man darüber hinaus immer.

## LITERATUR

- Agar, D. (2001), *Life's Intrinsic Value*, New York.
- Aitmatov, Tschingis (2007), *Der Schneeleopard*, Zürich.
- Birnbacher, Dieter (2001), *Sind wir für die Natur verantwortlich?*, in: ders. (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart.
- Cassirer, Ernst (1994), *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil. *Das mythische Denken*, Darmstadt.
- Cavell, Stanley (1979), *The Claim of Reason*. Wittgenstein, Skepticism, and Tragedy, Oxford.
- Chalmers, David (1997), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford.
- Descartes, René (1973), *Meditationes de Prima Philosophia*, in. *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Vol. VII, Paris.
- Fossey, Dian (1991), *Gorillas im Nebel. Mein Leben mit den sanften Riesen*, München.

- Geuss, Raymond (2008), *Philosophy and Real Politics*, Princeton & Oxford.
- Goodall, Jane (1991), *Ein Herz für Schimpansen. Meine 30 Jahre am Gombe-Strom, Reinbek bei Hamburg*.
- Feyerabend, Paul (2005), *Die Vernichtung der Vielfalt. Ein Bericht*, Wien.
- Feyerabend, Paul (2009), *Naturphilosophie*. Herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Helmut Heit und Eric Oberheim, Frankfurt am Main.
- Freeman, Anthony (ed.) ((2006), *Consciousness and its place in Nature. Does Physicalism Entail Panpsychism?* Galen Strawson et al., Charlottesville.
- Freud, Sigmund (1948), *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders., *Ge-sammelte Werke*. Bd. XIV. *Werke aus den Jahren 1925-1931*, Frankfurt am Main und London.
- Gould, Thomas (1990), *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*, Princeton.
- Hampe, Michael (2011), *Tunguska oder Das Ende der Natur*, München.
- Jaspers, Karl (1919/1960), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin / Göttingen / Heidelberg.
- Konersmann, Ralf „*Lebensform und Denkform in der frühen Neuzeit*“, in: ders. (2006), *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt am Main.
- Krebs, Angelika (1996), *Ökologische Ethik I*, in: Julian Nida-Rümelin (Hg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart.
- Krebs, Angelika (Hg.) (1997), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main.
- Landsberg, Paul Ludwig (1933), *Rassenideologie und Rassenwissenschaft. Zur neuesten Literatur über das Rassenproblem*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*. Hg. v. Max Horkheimer. Jahrgang 2 (1933), Nachdruck München 1970, S. 388-406.
- Marietta, Don E. (1979), *Knowledge and Obligation in Environmental Ethics: A Phenomenological Analysis: A Phenomenological Analysis*, in: *Environmental Ethics* 1, Nr. 3, 195-207.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich (1953), *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus*

in seinen verschiedenen Propheten, Berlin.

Müller, Tobias & Watzka, Heinrich (Hrsg.) (2011), Ein Universum voller 'Geiststaub'. Der Panpsychismus in der aktuellen Geist-Gehirn-Debatte, Paderborn.

Arne Naess (1973), "The Shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary", *Inquiry* 16: 1-4, 95-100.

Naess, Arne (1989), Ecology, community and lifestyle, Cambridge.

Ott, Konrad (1997), IPSO FACTO. Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis, Frankfurt am Main.

Piaget Jean und Inhelder, Bärbel (1971), Die Entwicklung des räumlichen Denkens beim Kinde, Stuttgart.

Pfordten, Dietmar v.d. (1996), Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur, Reinbek bei Hamburg.

Reichholz, Joseph (2011), Naturgeschichten, München.

Rohs, Peter (1996), Feld, Zeit, Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzentalphilosophie, Frankfurt am Main.

Rorty, Richard (1992), Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt am Main.

Sellars, Wilfrid (1960/1963), Philosophy and the Scientific Image of Man, in: ders., Science, Perception and Reality, London.

Sellars, Wilfrid (1981) Foundation for a Metaphysics of Pure Process: The Carus Lectures of Wilfrid Sellars, in: *The Monist* 64. No. 1, S, 1-90.

Singer, Peter (1979), Practical Ethics, Cambridge.

Skrbina, David (2005), Panpsychism in the West, Cambridge /Mass.

Spinoza, Baruch de (1972), Ethica Ordine Geometrico Demonstrata, in: Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Carl Gebhardt. Vol. II, Heidelberg.

Strawson, Peter (1959), Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics, New York.

Theobald, Werner (2003), Mythos Natur. Die geistigen Grundlagen der Umweltbewegung, Darmstadt.

Wallace, David Foster (2006), Consider the Lobster and Other Essays, New York & Boston.

Bernard Williams (2002), Truth and Truthfulness. An Essay in Genea-

logy, Princeton & Oxford.

Wittgenstein, Ludwig (1970), Über Gewissheit, Frankfurt am Main.

Wolff, Jean-Claude (1992), Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere, Fribourg.