



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit:

**„Die ‚transzendente Methode‘ Bernard J. F.
Lonergans und die gegenwärtige philosophische
ökologische Debatte“**

Verfasser:

Andrea Bianchi

angestrebter akademischer Grad:

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Dezember 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Herbert Hrachovec

Danksagung:

Ich möchte zunächst meinen Eltern und meiner Schwester Anna für deren volle Unterstützung in den vergangenen vier Jahren danken. Besonderer Dank gilt auch Adina, die sich oft die Mühe gemacht hat, meine Seminararbeiten sowie diese Diplomarbeit mit viel Freude Korrektur zu lesen und ebenso Gisela, die diese Arbeit in all ihren Teilen ganz genau sprachlich korrigiert hat.

Weiters möchte ich auch meinem Betreuer, Prof. Hrachovec, für sein Vertrauen und seinen Beistand danken, wie auch der Universität Wien, die mir im letzten Jahr den Forschungsaufenthalt in Irland ermöglicht hat. Schließlich möchte ich auch Prof. Raymond Moloney und Prof. William Mathews vom Milltown Institute in Dublin für ihre Ratschläge und all jenen, die im Laufe dieser Arbeit durch Gespräche sehr behilflich gewesen sind, meinen Dank bekunden.

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung:	5
Teil 1: Das umweltethische Panorama	10
1. Anthropozentrische Ansätze	11
2. Nicht Anthropozentrische Ansätze	17
2.1. Physiozentrische Ansätze	19
2.1.1. Pathozentrik bzw. Sentientismus	19
2.1.2. Biozentrik	23
2.1.3. Ökozentrik	28
2.2. Die „deep ecology“	32
3. „Radikale Ansätze“	44
3.1. Social Ecology	44
3.2. Ökofeminismus	49
Teil 2: Lonergans Philosophie	58
4. Bernard Lonergan: Eine Einführung	59
4.1. Leben und Werke	59
4.2. Zurück zur Methode: eine erste „ökologische“ Annäherung	61
4.3. Fortschritt	64
4.3.1. Insight	66
4.3.2. Urteil	68
4.3.3. Verantwortung	72
4.3.4. Die Bewusstseinssebene	78
4.3.5. Die transzendentalen Vorschriften	81
4.4. Gesellschaftlicher Fortschritt	86
4.4.1. Inverse insight	87
4.4.2. Emergent probability	89
4.4.3. Weltordnung	92
4.5. Verfall	98
4.5.1. Die psychische Bias	98
4.5.2. Die Egoismus-Bias	99
4.5.3. Die Gruppen-Bias	101
4.5.4. Die Bias des Alltagsdenkens	102

4.6. Heilung	104
4.6.1. Cosmopolis	105
4.6.2. Das Problem	109
4.6.3. Heilung in „Insight“	112
4.6.4. Heilung in „Method in Theology“	115
4.7. Lonergan und die Ökologie	120
5. Schlussbemerkungen	124
6. Zusammenfassung	134
7. Abstract	134
8. Literaturverzeichnis	136

Einleitung:

Kaum einem Thema ist in den vergangenen Jahren so viel Aufmerksamkeit entgegengebracht worden, wie dem der Umwelt und dem Umgang mit derselben. Viele verschiedene Zeitschriften sowie zahlreiche Publikationen aller Art widmen sich vor allem diesem Thema. Wenn Ernst Ulrich von Weizsäcker im Jahr 1990 schrieb: »wir treten, ob wir es wollen oder nicht, in ein Jahrhundert der Umwelt ein«¹, so scheint sich dies nun immer mehr abzuzeichnen, zumindest von Seiten der Medien und Forschung her betrachtet. Im Allgemeinen hält man das Jahr 1962 für das Anfangsjahr eines solchen wachsenden Interesses in der gegenwärtigen Zeit, in diesem Jahr erschien nämlich das berühmte Buch „*Silent Spring*“ von Rachel Carson, das sich mit den Gefahren für die Umwelt durch die Benutzung von Pestiziden auseinandersetzte. Obwohl es schon viel früher auch andere wichtige Werke in diesem Themenkreis gegeben hatte, z. B. das bekannte „*Die Lehre der Erfurcht vor dem Leben*“ von Albert Schweitzer, so wurde diesem Buch als erster Publikation dieser Art weltweit große Aufmerksamkeit entgegengebracht. Wie es dazu kam, ist einerseits ganz einfach dadurch zu erklären, dass die Effekte menschlichen Handelns immer mehr negativ sichtbar werden (Ozonloch und Klimawandel z.B.), andererseits sehen manche Experte darin aber auch einen Effekt des „sozialen Wandels“, der im Verlauf des 20. Jahrhunderts stattgefunden hat.² Einigkeit herrscht heute bei den meisten Menschen darüber, dass wir alle auf die eine oder andere Art in einer Welt leben, die unter verschiedenen Umweltproblemen leidet. Es könnte auch von einer „Umweltkrise“ die Rede sein. Um sich davon zu überzeugen genügt es irgendeine Publikation, die sich mit der Umwelt beschäftigt, in die Hand zu nehmen.

Nach der allgemeinen Definition des Duden bezeichnet das Wort „Krise“ eine »*schwierige Lage, Situation, Zeit [die den Höhe- u, Wendepunkt einer gefährlichen Entwicklung darstellt]; Schwierigkeit, kritische Situation; Zeit der Gefährdung, des Gefährdetseins*«.³ Da man von einer „Krise“ der Umwelt spricht, bedeutet dies also, dass sich die Umwelt in einer Zeit der „Gefährdung“ befindet, einer Zeit, die eine gefährliche Entwicklung in Gang setzen könnte. Damit wird normalerweise die Umwelt

¹ Ernst Ulrich von Weizsäcker, *Erdpolitik*, Darmstadt 1990, S. 9.

² Vgl.: Konrad Ott, *Ökologie und Ethik*, Tübingen 1994, S. 17-24.

³ Duden »*Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*«: in zehn Bände, Bd. 5, Mannheim 1999.

als Ganzes verstanden, so dass nicht nur „Überpopulation“, „verschmutzte Atmosphäre und Wasser“ problematisch sind, sondern z. B. auch „Biomannigfaltigkeit“ und „Gefährdung einzelner Ökosysteme“. Unter Umweltkrise wird somit im allgemeinen nicht nur eine Bedrohung für die Lebensgrundlagen des Menschen verstanden, sondern eine Bedrohung der Lebensgrundlagen aller Lebewesen als solche, und darüber hinaus eine Bedrohung der Erde und der Natur, wie wir sie heute kennen.⁴ Am Beispiel der großen Relevanz der Klimawandeldiskussion, die einen besonderen Stellenwert in unseren heutigen Gesellschaft eingenommen hat, lässt sich dieser Punkt sehr gut veranschaulichen. Von dieser Bedeutung des Begriffs „Umweltkrise“ werde ich in dieser Arbeit ausgehen.

Das heutige kulturelle Panorama in Bezug auf die Umweltkrise kann nun mit Konrad Ott folgendermaßen unterschieden werden: es spaltet sich in zwei Gruppen, und zwar in die so genannten „Apokalyptiker“, also diejenigen, die der Meinung sind, dass es in der gegenwärtigen Zeit nicht mehr möglich ist, mit unseren Mitteln die globale Zerstörung der Erde aufzuhalten, und in die „Pragmatiker“, die sich hingegen auf die Entwicklung von technisch-wissenschaftlichen Lösungen verlassen.⁵ Mit anderen Worten könnte man dies auch so ausdrücken: trotz massiven Darstellungen in den Medien und wissenschaftlicher Publikationen glauben einige an eine positive Lösung der Umweltkrise, in etwa so, wie sich eine Lösung eines alltäglichen technischen Problems in einem herkömmlichen Betrieb erwarten lässt, also durch technisches Erforschen. Andere hingegen verzichten lieber skeptisch darauf und sehen einen wichtigen Punkt darin, dass man das ganze Verständnis der Umwelt und das Verhältnis des Menschen zur Natur diskutiert. In Bezug auf den technisch-wissenschaftlichen Fall muss gesagt werden, dass die erhofften Erfolge bisher noch nicht zu sehen sind und die Prognosen für unsere Zukunft (im Augenblick) ziemlich trüb sind. Im Bezug auf den apokalyptischen Fall muss hingegen gesagt werden, dass es nicht klar ist, nach welchem Verständnis der Beziehungen zwischen Mensch und Natur man das Verhältnis des Menschen zur Natur ändern sollte. Diese Frage steht im Raum und soll ins Zentrum dieser Arbeit gerückt werden.

⁴ Vgl.: UNEP, *One Planet Many People: Atlas of Our Changing Environment*, Nairobi 2005.

⁵ Ott, *Ökologie und Ethik*, S. 20-21.

Die große und allgemein akzeptierte Unterscheidung bei denjenigen, die man der apokalyptischen Position zuordnen kann, besteht vor allem in der anthropozentrischen und nicht-anthropozentrischen Denkweise. Bei den nicht-anthropozentrischen Apokalyptikern gibt es eine Vielfalt von Ansätzen, die sich oft radikal voneinander unterscheiden. Man könnte sagen, dass sich anthropozentrische und nicht-anthropozentrische Ansätze insgesamt voneinander vor allem in drei Punkten unterscheiden, bei denen sich jeweils noch weitere Unterscheidungen treffen lassen: 1) die Anerkennung eines intrinsischen Werts nur im Menschen, in der ganzen Natur, oder nur in Teilen davon; 2) die „Verortung“ der Umweltkrise und 3) die Möglichkeit, auf die eine oder andere Weise - utopischer oder realistischer Art - aus dieser Krise wieder herauszukommen.

Die vorliegende Arbeit hat es sich nun primär zur Aufgabe gemacht eine Diskussion über diese drei Punkte einzuleiten, die sich aus den anthropozentrischen und vor allem nicht-anthropozentrischen Ansätzen ergibt und die eine Klärung des Verhältnisses des Menschen zur Natur darstellt, ohne aber andere Ansätze völlig außer Acht zu lassen, wie etwa die der sozialen und der feministischen Ökologie, die sich dadurch unterscheiden, dass sie nicht in ein Schema „Anthropozentrismus – Nicht-Anthropozentrismus“ eingebettet werden können. Alle diese Ansätze werden schließlich mit dem Beitrag, den Bernard Joseph Francis Lonergan (1904-1984), ein kanadischer Philosoph und Theologe, geleistet hat, in Beziehung gesetzt. Was hier angestrebt wird, ist vor allem ein besseres Verständnis der gesamten Thematik, des Ortes und des Ursprungs der ökologischen Krise und ein möglicher Ausweg aus ihr.

Die Methode dieser Arbeit wird somit vor allem eine taxonomische sein, d. h., es werden verschiedene Ansätze und vor allem diejenigen, die sich durch eingehende Literaturrecherche und durch die Hinweise der fachspezifischen Lexika bzw. Enzyklopädien als die wichtigsten herausgestellt haben, systematisch betrachtet. Verschiedene Denkrichtungen, die sich voneinander oft sehr unterscheiden, werden somit zu dieser gemeinsamen Diskussion an einem runden Tisch versammelt. Es soll aber an dieser Stelle im Voraus gesagt werden, dass der Umfang und die Art dieser Arbeit es nie möglich gemacht hätten alle relevanten Beiträge der heutigen ökologischen Debatte umfassend und vollständig zu Wort kommen zu lassen. Auch die Beiträge, die präsentiert werden, wurden vor allem in Bezug auf die erwähnten drei Punkte betrachtet, weil eine derartige Diskussion, wie sie in dieser Arbeit vorgenommen

wird, nur auf Kosten von vielen anderen wichtigen Aspekten dieser Beiträge, die aber das Thema meines Erachtens nach nicht substanziell berühren, erfolgen kann. Mit dieser Schwierigkeit habe ich versucht umzugehen, indem ich mich fast ausschließlich mit Primärliteratur befasst habe und indem ich oft auch etwas vom Hintergrund des Autors und seiner Denkrichtung ans Tageslicht gebracht habe. Zu Methode und Aufbau dieser Arbeit möchte ich anmerken, dass sämtliche Funktionsbezeichnungen geschlechtsneutral zu verstehen sind.

Was die Struktur dieser Arbeit anbelangt, so gliedert sie sich in zwei Teile: im ersten Teil habe ich versucht, anthropozentrische, nicht-anthropozentrische und „radikale“ Ansätze zu präsentieren. Anthropozentrischen Ansätzen wird aber deutlich weniger Zeit gewidmet als den nicht-anthropozentrischen und den „radikalen“, und das aus zwei Gründen: erstens, weil die nicht-anthropozentrischen und die radikalen Ansätze wesentlich vielfältiger sind als die anthropozentrischen. Obwohl es verschiedene Arten von Anthropozentrismus, wie ich zeigen werde, gibt, gehen trotzdem die meisten von ihnen von einer ähnlichen Basis aus, was hingegen bei nicht-anthropozentrischen oder „radikalen“ Ansätzen entschieden nicht der Fall ist; zweitens, weil anthropozentrische Ansätze oft aufgrund der gegenwärtigen Umweltkrise von großen Teilen der wissenschaftlichen Gemeinschaft kritisiert werden. Nur selten entfernen sich diese nämlich von dem Muster, das bisher gegolten hat und seine Auswirkungen immer konkreter zeigt.

Der zweite Teil wird sich von der eigentlichen Diskussion zunächst entfernen. In diesem Teil wird nämlich die Philosophie Bernard Lonergans präsentiert, die aufgrund der nicht so großen Bekanntheit des Autors zuerst einer ausführlichen und genauen, aber in jedem Fall notwendigen Darstellung und Analyse bedarf. Nur in den letzten Kapiteln dieses Teils wird die Diskussion wieder den Charakter annehmen, den sie im ersten Teil der Arbeit gewonnen hatte. Die Schlussbemerkungen werden dann versuchen, beide Teile in Verbindung zu bringen und ein sinnvolles Ganzes daraus entstehen zu lassen.

Meine These, die ich in dieser Arbeit zu verteidigen versuche, lautet, dass die Philosophie Lonergans ein wichtiger Ausgangspunkt für weitere Forschung und Entwicklung auf dem Gebiet der Ökologie ist und dass sie einen wichtigen Beitrag auch im Hinblick auf philosophische Schwierigkeiten, die im ersten Teil dieser Arbeit auftreten werden, leisten kann. Mit anderen Worten: ich glaube, dass die Philosophie

Lonergans im Allgemeinen und vor allem die von ihm entwickelte Methode auch auf dem Gebiet der Ökologie wesentlich zur Diskussion beitragen kann.

TEIL 1: DAS UMWELTETHISCHE PANORAMA

1. Anthropozentrische Ansätze

Etymologisch betrachtet, bezeichnet der Begriff „Anthropozentrismus“ eine Zentralisierung des „Anthropos“, also des menschlichen Wesens. Der Rahmen, in dem dieser Begriff benutzt wird, bestimmt normalerweise dann auch, in Bezug auf welche Instanzen der Mensch im Zentrum steht: im Zentrum des Kosmos, der Evolution, der Natur. In dieser Arbeit wird mit diesem Begriff nur die Zentralität des Menschen in Bezug auf die Natur bezeichnet. Das allgemeine Verständnis darüber erweist sich allerdings - nach einer näheren Betrachtung - als einer Ergänzung bedürftig.

Das, was allgemein als Anthropozentrismus bezeichnet wird, oft als Voraussetzung oder Vorurteil in Beiträgen erwähnt, die dem Anthropozentrismus kritisch gegenüberstehen, gehört in Wahrheit nicht immer zu dem, was dieser Begriff in seiner vollen Ausprägung bedeutet, oder wenigstens nur zum Teil. Es gibt nämlich verschiedene Arten von Anthropozentrismus und die Tradition, die im Laufe der Geschichte ihre Spuren hinterlassen hat, kann bis zu der antiken griechischen Philosophie zurückverfolgt werden: so sprach z. B. der Sophist Protagoras bekanntlich vom Mensch als „dem Maß aller Dinge“, und selbst Sokrates forderte seine Schülern auf, vor allem und zuerst „sich selbst zu erkennen“, was er mit dem berühmten Satz ausdrückte: „gnothi seauton“. In der Frühzeit finden wir ein typisches anthropozentrisches Zitat in den „*Essais*“ von Montaigne, wo sichtbar wird, dass auch hier der Mensch ins Zentrum der Natur gerückt wird, so dass die Natur nur deswegen zu respektieren ist, weil der Mensch für sein Leben auf sie angewiesen ist:

Wie dem auch sei, jedenfalls empfinden wir eine gewisse Achtung, eine allgemeine Verpflichtung zu menschlichem Verhalten, die uns nicht nur mit den Tieren, die ein Gefühlsleben haben, verbindet, sondern sogar mit Bäumen und Pflanzen. Gegen Menschen sollen wir gerecht sein, gegen die anderen Wesen, die dafür empfänglich sind, freundlich und gütig: es besteht ein geheimes Band zwischen ihnen und uns, ein gegenseitiges Aufeinander-angewiesen-Sein. ...⁶

Im Verlaufe der Aufklärung beschäftigte sich Kant mehrmals mit dem Verhältnis zwischen Mensch, Lebewesen und Natur und bezeichnet den Menschen als „betitelter Herr der Natur“:

⁶ Michel de Montaigne, *Die Essais*, Leipzig 1953, S. 205.

Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur, und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck, sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß.⁷

Man könnte sagen, dass von diesen Autoren eine Art von Anthropozentrismus gedacht wird, der nur im Menschen einen intrinsischen Wert zu sehen scheint, vor allem aufgrund seines Verstandesvermögens, in der Natur aber nur einen instrumentellen, also einen Zweck für den Menschen selbst, sieht.

Es ist schwer zu sagen, ob diese Denker die Zeit, in der sie gelebt haben, mit ihren Gedanken prägend beeinflusst haben. Auf der anderen Seite ist es aber genauso wenig möglich zu unterscheiden, wie viel von dem, was sie ausgedrückt haben, ein Produkt der Tradition und der Geschichte, in der sie gelebt haben, ist. Lynn Townsend White Jr., Professor für mittelalterliche Geschichte, meint, dass eine solche Form von Anthropozentrismus nicht nur kulturell geprägt ist, sondern dass diese Denkart vor allem durch die Erweiterung und das Eindringen von christlichen Gedankenarten in die europäische Kultur seit Jahrzehnten allgemein vorhanden ist. In einem viel diskutierten Aufsatz „*The historical roots of our ecologic crisis*“ begründet er seine Meinung, indem er den christlichen Glauben an einen Gott, der die Natur dem Menschen für die eigenen Zwecke zur Verfügung stellt, als die eigentliche Wurzel des Problems sieht:

Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia's religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God's will that man exploit nature for his proper ends. [...] By destroying pagan animism, Christianity made it possible to exploit nature in a mood of indifference to the feelings of natural objects.⁸

In seiner Auffassung wurden die „westliche“, und schließlich auch die weltweite Kultur von dieser Tradition beeinflusst, nicht zuletzt deswegen, weil diese dem Menschen die Möglichkeit aufgezeigt hatte, sich die Natur durch Wissenschaft und Technik problemlos zu Nutze zu machen und sich dies dann in technologischer Hinsicht als vorteilhaft erwiesen hatte. Als White aber weiter schreibt:

⁷ Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden*, Bd. 10, *Kritik der Urteilkraft*, Frankfurt/M. 1977, § 83, S. 389

⁸ Lynn White Jr., „The historical roots of our ecologic crisis“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 5, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London 2005, S. 14; 15.

To a Christian a tree can be no more than a physical fact. The whole concept of the sacred grove is alien to Christianity and to the ethos of the West. For nearly 2 millennia Christian missionaries have been chopping down sacred groves, which are idolatrous because they assume spirit in nature.⁹

so wird zugleich klar, dass er eine gewisse Vorstellung vom Christentum und der christlichen Lehre hat, und zwar eine sehr begrenzte und kurzsichtige. Er verwendet nämlich die biblische Stelle der Schöpfung des Mannes und der Frau und des göttlichen Gebots, die Erde untertan zu machen (Gn 1, 26-31) und zieht ausgehend davon nicht nur Rückschlüsse auf die gesamte Bibel, sondern auch auf die gesamte christliche Lehre. Dies als logische Unzulässigkeit zu bezeichnen ist natürlich zu wenig: wie es nämlich das göttliche Gebot in der Bibel gibt, die Natur für eigene Zwecke zu nutzen, so gibt es in der Bibel auch mehrmals das Gebot, Gott zu lieben, und wenn man Gott liebt, so muss man nach der christlichen Lehre auch die Natur als seine Schöpfung lieben: dies näher auszuführen würde mich aber zu weit von meinem eigentlichen Thema abbringen.¹⁰

Viel wichtiger an dieser Stelle ist es die Auffassung vom Anthropozentrismus, die White in der Kultur als vorhanden voraussetzt, zu betrachten. Es ist die Rede von einem „Ausnutzen“ (*exploiting*) der Natur als einem irrationalen, gefühllosen und undurchdachten Verhalten dieser gegenüber. Während die Verortung dieser Form des Anthropozentrismus, die von White kritisiert wird, weiter diskutierbar wäre, so scheint mir eine derartige Form von Anthropozentrismus, wie sie sie in unserer Gesellschaft als die führende und verwirklichte sieht, vielleicht die bisher tatsächlich mit ihren Folgen aufgetretene, doch aber nicht die einzig mögliche zu sein, wie es hingegen im Artikel von White indirekt behauptet wird. Für sie gilt nämlich:

more science and more technology are not going to get us out of the present ecologic crisis until we find a new religion, or rethink our old one. [...] Hence we shall continue to have a worsening ecologic crisis until we reject the Christian axiom that nature has no reason for existence save to serve man.¹¹

Als Gegenpole zu dieser Auffassung treten ausdrücklich Bryan G. Norton und, indirekt, Hans Jonas, auf. Norton hat gezeigt, dass eine Theorie, die intrinsischen Wert nur dem Menschen zuspricht, also eine anthropozentrische, auf keinen Fall ethisch nur

⁹ White, „The historical roots of our ecologic crisis“, S. 17.

¹⁰ Vgl.: Klaus Koch/Eckart Ott (u.a.), *Reclams Bibellexikon*, Stuttgart 1992, „Natur“.

¹¹ White, „The historical roots of our ecologic crisis“, S. 17-18.

zur freien und rücksichtslosen Ausnutzung der Natur führen kann. Norton unterscheidet nämlich zwischen einem „starken“ (*strong*) und einem „weichen“ (*weak*) Anthropozentrismus. In die Kategorie des starken Anthropozentrismus fallen alle die Formen von Anthropozentrismus, die jeden menschlichen Wunsch, jedes Interesse des Menschen als etwas Unbedingtes verstehen, so dass dies praktisch zum gerechtfertigten Raub an der Natur führen kann. Beim weichen Anthropozentrismus unterscheidet Norton hingegen zwischen zwei Arten von menschlichen Interessen oder, wie er sie nennt, Vorzügen (*preferences*): diejenigen, die spontan, undurchdacht sind, (*felt preferences*) und diejenigen, die überlegt, also rationell, sind (*considered preferences*). So schreibt er:

*A felt preference is any desire or need of a human individual that can at least temporarily be satiated by some specifiable experience of that individual. A considered preference is any desire or need that a human individual would express after careful deliberation, including a judgment that the desire or need is consistent with a rationally adopted worldview – a worldview which includes fully supported scientific theories and a metaphysical framework interpreting those theories, as well as a set of rationally supported aesthetic and moral ideals.*¹²

Norton verteidigt somit eine Art von Anthropozentrismus, die die Schwierigkeiten, die uns bei der Diskussion über eine ethische Theorie vom intrinsischen Wert der Natur begegnen werden, überwindet, weil dieser sie einfach nicht als Problem sieht; auf der anderen Seite wird somit eine meines Erachtens nach etwas brauchbarere Ethik für den Umweltschutz gesichert. In Bezug darauf schreibt er:

*It, rather, allows the development of arguments to the effect that current, largely consumptive attitudes toward nature are indefensible, because they do not fit into a worldview that is rationally defensible in terms not implying the intrinsic value for nonhumans.*¹³

Das Argument, das Norton bringt, scheint eine begründete Weiterentwicklung des Anthropozentrismus gefunden zu haben, die die Analyse von White nicht berücksichtigt hatte, und zugleich eine konkrete Alternative zu sein. Obwohl Norton dann eine genauere ethische Theorie aus diesem Punkt herausarbeitet¹⁴, die hier nicht zur Sprache gebracht werden kann, wird von ihm die Grundannahme, dass diese „durchdachten Vorzüge“, von denen er spricht, im Einklang mit der Existenz und der Bewahrung der

¹² Bryan G. Norton, „Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism“, in: Linda Kalof, *The Earthscan reader in environmental values*, London 2005, S. 83.

¹³ Ibid., S. 86.

¹⁴ Vgl.: Ibid., S. 86-94.

Natur sein können, aber auf die gleiche Weise auch nicht, nicht als Problem empfunden. Es scheint mir hingegen so zu sein, dass das Argument nur dann vertretbar ist, wenn die angestrebte Weltanschauung, die das (künftige) Dasein des Menschen bzw. das Dasein der Natur, wie sie ist (und somit nicht einer künstlichen Natur) als einen Wert voraussetzt bzw. fördert, tatsächlich vorhanden ist. Es kann also sehr schnell zu einem Zirkelschluss oder zu einem widersprüchlichen Ergebnis kommen: wenn eine Weltanschauung keinen Grund dafür hat, den Menschen auf der Welt zu haben, kann diese in der Theorie von Norton trotzdem eingeführt werden und schließlich den Anthropozentrismus selbst, aus dem dieser entstanden ist, widerlegen, indem sie den „Anthropos“ selbst löscht. Das zu behaupten ist jedenfalls nicht mit einer Negierung der Relevanz dieser Theorie, vor allem in Bezug auf die Vorzugunterscheidung, gleichzusetzen.

Hans Jonas nähert sich, vor allem in seinem Werk *„Das Prinzip Verantwortung“*, diesem Feld der Ethik auf eine weitere, radikal andere Ebene an, die immer noch grundlegend auf dem Anthropozentrismus beruht, ohne aber auf dessen klassische Form zurückzugreifen. Bei Jonas ist nämlich von der Verantwortung des Menschen gegenüber alledem, was verderblich ist, und das auf die eine oder andere Weise auch für das Erhalten der Existenz des Menschen auf Erden in Zukunft notwendig ist, die Rede. Es handelt sich dabei für Jonas nicht so sehr um eine Frage des Wertes. Für ihn sind der Wert des Menschen und der Wert der Natur, eines lebendigen Wesens oder eines Kunstwerkes, nicht miteinander vergleichbar, weil sie in verschiedenen Zusammenhängen stehen, so dass ein Diskurs über Werte in diesem Fall für ihn nicht sinnvoll ist.¹⁵ Vielmehr wird dem Menschen in einem figurativen Sinne insofern mehr „Wert“ zugesprochen, als dieser das einzige Wesen sein kann, das Verantwortung für die ganze Erde übernimmt. Falls es entschieden werden müsste, ob ein Mensch oder ein anderes lebendiges Wesen in einer Situation, in der nur eines von beiden gerettet werden kann, also in einer „Entscheidungssituation“, überleben muss, so würde, nach Jonas, diese Entscheidung zweifellos zugunsten des Menschen ausfallen. So schreibt er:

Wenn von der »Würde des Menschen« per se die Rede ist, kann sie immer nur potentiell verstanden werden, oder es ist die Rede unverzeihlicher Eitelkeit. Gegenüber alledem kommt die *Existenz* der Menschheit immer zuerst, gleichviel ob diese sie nach dem bisher Vollführten *und* seiner wahrscheinlichen Fortsetzung verdient: Es ist die selbstverbindliche, immer

¹⁵ Vgl.: Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 1980, Fußnote 10, S.400-401.

transzendente *Möglichkeit*, die durch die Existenz offengehalten werden muß [sic!]. Eben die Wahrung dieser Möglichkeit als kosmische Verantwortung bedeutet Pflicht zur Existenz. Zugespitzt lässt sich sagen: die Möglichkeit, daß [sic!] es Verantwortung gebe, ist die allem vorausliegende [sic!] Verantwortung.¹⁶

An dieser Stelle könnte weiters gefragt werden, wie sich diese Verantwortung mit einer Umweltethik in Verbindung bringen lässt. Die Tatsache, dass dem Menschen laut Jonas eine besondere Stellung als Verantwortungsträger zugeschrieben wird, scheint ihn nämlich die Natur ungestraft für seine eigenen Zwecke ausnutzen zu lassen. Jonas macht sich zwar nicht die Mühe, der Natur einen besonderen intrinsischen Wert zuzuerkennen, aber es kann von ihm auch nicht gesagt werden, dass er eine solche Form von undurchdachter Ausnutzung der Natur fördert oder sogar rechtfertigt. Im Gegenteil, weil der Mensch Verantwortung für seine Taten hat, aber auch Verantwortung gegenüber dem Lebendigen, weil das Lebendige ein absolutes Recht auf sein Leben hat, und er somit Verantwortung gegenüber der ganzen Natur hat, so kann der Mensch sie nicht rücksichtslos für seine Zwecke benutzen, sondern muss sie respektieren und pflegen: die Natur ist nämlich die Grundlage für die Existenz alles Lebendigen, aber vor allem des Menschen, und die Existenz künftiger Generationen kann nur durch einen respektvollen Umgang mit der Natur gesichert werden. Darüber hinaus besteht für Jonas die Pflicht, die Menschheit auch künftig zu erhalten, weil sie, wie wir gesehen haben, einzig Verantwortung für die ganze Erde hat.

Auf dieser Grundlage entwickelt Jonas eine Umweltphilosophie der Zurückhaltung, der Bevorzugung der schlechteren Prognosen für die Zukunft gegenüber der besseren Prognosen für das, was gegenwärtige und künftige Handlungen anbelangt. Weil der Mensch nicht genug Kenntnis von den künftigen Folgen seiner Handlungen hat, sollte er, nach Jonas, nicht blind davon ausgehen, dass mit diesen immer der Fortschritt gefördert wird, sondern sich damit begnügen, diese bestmöglich zu kennen, und zugleich die Handlungen selbst nicht weiter voranzutreiben, wenn damit, aufgrund der Unwissenheit und Unsicherheit der Prognosen, die menschliche Existenz auf dem Spiel steht.¹⁷

Mit diesen zwei zuletzt genannten Ansätzen wurde der Versuch unternommen Theorien aufzustellen, die, im Grunde genommen, noch anthropozentrisch sind,

¹⁶ Ibid., S. 186.

¹⁷ Vgl.: Ibid. S. 61-75.

zugleich aber einen gewissen Schutz, eine Bewahrung der Natur zu gewährleisten versuchen. Ich glaube, dass dieser Versuch in gewisser Weise erfolgreich war und, dass diese Argumente vor allem philosophisch betrachtet auch „schlüssig“ sind, was z.B. ihre künftige Anwendung in der politischen Planung besser realisierbar und praktischer macht. Auf der anderen Seite wurde es auch besonders durch Nortons Argument klar ersichtlich, dass der Handlungsspielraum nicht im Argument selbst festgelegt und daher die Möglichkeit offen gehalten wird, dass eine künstliche Natur, wenn die Idee im Einklang mit einer akzeptierten Weltanschauung steht, ihren Zweck besser als die gegenwärtige erfüllen wird. Das Argument des „Zurückhaltens“ von Jonas ist dann nicht wirklich vielversprechend, wenn Probleme in der einen oder anderen Weise gelöst werden müssen, weil ein „sich Zurückhalten“ auch eine Art von Handeln ist, wenn auch eine passive.

In der konkreten Welt, der konkreten Politik, der Ökonomie, der Medienkultur usw., werden wir zum gegenwärtigen Zeitpunkt mit einer Art von Anthropozentrismus konfrontiert, der oft im Sinne von White ein undurchdachtes Ausnutzen der Natur darstellt. Die Alternativen, die aufgezeigt wurden, vor allem die von Norton, könnten meiner Meinung nach in mancherlei Hinsicht gültige und gangbare Wege für die Zukunft bedeuten. An diesem Punkt will ich mich aber den „radikalen“ philosophischen ökologischen Möglichkeiten zuwenden, die sich vor allem dadurch von den anthropozentrischen Ansätzen unterscheiden, dass sie der Natur, oder zumindest einem Teil davon, einen intrinsischen Wert zuweisen, einen Wert, der nicht mehr ausschließlich im Menschen zu finden sein wird und auf verschiedene Arten ethisch gerechtfertigt wird.

2. Nicht-Anthropozentrische Ansätze

Die Unterscheidung zwischen anthropozentrischen und nicht-anthropozentrischen Ansätzen, die bisher getroffen wurde, muss in diesem Abschnitt noch weiter unterteilt werden. Auch nicht-anthropozentrische Ansätze unterscheiden sich voneinander bei einer näheren Betrachtung deutlich, wenn sie von einer Perspektive aus, die die Reichweite ihrer Axiologien in Betracht zieht, näher bestimmt werden müssen. Je nach

dem, ob intrinsischer Wert in einem engeren oder weiteren Kreis in Bezug auf den Menschen verortet wird, werden diese Diskussionsbeiträge einen anderen Namen annehmen und daraus andere moralische Pflichten und Ansprüche für die Menschen ableiten. Mit anderen Worten, wenn intrinsischer Wert nur dem Kreis der leidensfähigen Tiere, allen Lebewesen oder ganzen Ökosystemen bzw. der ganzen Erde zuerkannt wird, so wird diese unterschiedliche Auffassung der Breite dieser Kreise auch die verschiedenen Theorien grundsätzlich spalten.¹⁸ Ausnahme von diesen Ansätzen, die wir auch „physiozentrische Ansätze“ nennen könnten (weil sie die „physis“, also die Natur und nicht den Menschen ins Zentrum rücken) ist aber die „*deep ecology*“ („tiefe Ökologie“). Obwohl diese ganz allgemein mit dem bisher in diesem Kapitel Gesagten übereinstimmt, so kann sie wegen ihrer besonderen Wirkungsgeschichte, vor allem aber wegen der Art der Argumentation, die sich in mehreren Punkten entwickelt und sich nicht auf eine Theorie des intrinsischen Wertes beschränken lässt, nicht auf derselben Ebene wie eine „traditionelle“ nicht-anthropozentrische Theorie betrachtet werden. Die „*deep ecology*“ bemüht sich nicht nur ihre axiologischen Grenzen zu erweitern, sondern sie stellt sich aus verschiedenen Gründen bewusst als ein partikuläres Experiment, das nicht ausschließlich mit Philosophie zu tun hat, dar.

Man kann zusammenfassend sagen, dass alle diese nicht-anthropozentrischen Argumente zumeist die Absicht haben, dem Umweltethiker einleuchtend zu zeigen, dass er sich von einer anthropozentrischen Einstellung gegenüber der Natur befreien muss, wenn er seine Umweltethik auf „gut“ begründetem Boden errichten will, so dass sie die verschiedenen, auch praktischen, Schwierigkeiten diesbezüglich *wirklich* lösen kann.

Ganz allgemein lässt sich aber schon im Voraus fragen, inwiefern Argumente, die oft unkritisch auf mystische Traditionen zurückgreifen müssen oder gegen moralische Grundüberzeugungen verstoßen, philosophisch und ethisch gültig sein können und ob die Tatsache, dass es keine Unterscheidungsmerkmale (in Bezug auf die moralische Relevanz) für den Menschen gibt, so dass ihm nicht (im Gegensatz zum Anthropozentrismus) eine besondere Stellung im Kosmos verliehen wird, eher eine *petitio principii* ist, als das Ergebnis einer seriösen und wahrheitsorientierten Analyse.

¹⁸ Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, Albany, NY 1995, S. 150.

2.1. Physiozentrische Ansätze

2.1.1. Pathozentrik bzw. Sentientismus

Pathozentrik wird oft auch Sentientismus oder „*Awareness-based ethics approach*“ genannt.¹⁹ „*Sentire*“ kommt aus dem Lateinischen und bedeutet „Empfinden, Fühlen“, „*Pathein*“ kommt aus dem Griechischen und hat dieselbe Bedeutung. Dieser Ansatz kann in gewisser Weise auf den Utilitarismus von Bentham zurückgeführt werden. Dort wird die These vertreten, dass den meisten Wesen, die leidensfähig sind, der möglichst größte Anteil an Freude und der geringste an Leid zugefügt werden muss.²⁰

Aus Bedenken gegenüber dem Geschick der Tiere hat die Pathozentrik zunächst als „Befreiungskampagne“ begonnen. Philosophisch gesehen ist das Ziel der Pathozentrik die Gruppe der Wesen, die traditionell ethische Relevanz besitzen, d.h. die Menschen, zu erweitern, und zwar um alle Leidensfähigen, d.h., im Grunde genommen um alle Tiere. Den verschiedenen Autoren, die die Pathozentrik verteidigen, ist allen gemeinsam, dass sie die Anerkennung des „*Sentire*“ als ethische Kategorie etablieren, wobei aber auch gesagt werden muss, dass bei diesen dann die Gruppe der leidensfähigen Tiere nach bestimmten Parametern umfassender oder weniger umfassend wird.

Peter Singer wird normalerweise als Gründer dieser Denkströmung bezeichnet.²¹ Auf der Spur der verschiedenen Befreiungsbewegungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (feministische, antirassistische usw.) versucht er genauso das allgemeine Bewusstsein so zu verändern, dass eine neue Verhaltensart der Menschen den Tieren gegenüber möglich werden kann:

My aim is to advocate that we make this mental switch in respect of our attitudes and practices towards a very large group of beings: members of species other than our own-or, as we popularly though misleadingly call them, animals.²²

¹⁹ Ibid., S. 162.

²⁰ Vgl.: Jeremy Bentham, *A fragment on government and an introduction to the principles of morals and legislation*, Oxford, Blackwell 1948.

²¹ Mit ähnlichen Prämissen argumentiert auch Tom Regan, der auch als eine wichtige Figur der Pathozentrik angesehen wird. Vgl.: Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, London, Routledge 1988.

²² Peter Singer, „All Animals are Equal“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 1, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London 2005, S. 75-76.

Singer argumentiert wie folgt: zuerst vergleicht er den angeblichen Unterschied zwischen schwarzen und weißen Menschen, oder zwischen Männern und Frauen in Bezug auf Hautfarbe und Geschlecht mit dem Unterschied zwischen Mensch und Tier. In diesen Fällen erkennt er dann keine für ihn allgemein gültigen und signifikanten Unterscheidungsmerkmale und lehnt zugleich auch ab, dass die „Rationalität“ oder das Besitzen einer Bewusstseinsfähigkeit ausschlaggebend für eine Bevorzugung und für eine ungleiche Behandlung von Menschen gegenüber Tieren ist. Auf diese Weise will er begründet haben, dass sowohl Menschen als auch Tiere die gleiche Beachtung und die gleiche Behandlung verdienen:

Instead we should make it quite clear that the claim to equality does not depend on intelligence, moral capacity, physical strength, or similar matter of fact. Equality is a moral ideal, not a simple assertion of fact. [...] The principle of the equality of human beings is not a description of an alleged actual equality among humans: it is a prescription of how we should treat human.²³

und weiter: *»if possessing a higher degree of intelligence does not entitle one human to use another for his own ends, how can it entitle humans to exploit nonhumans for the same purpose?«*²⁴

Menschen und Tiere sollen daher, um diese Theorie in anderen Worten auszudrücken, aufgrund ihrer Fähigkeit zu leiden, die sich durch „Interesse“, d.h. der Wunsch, nicht zu leiden, ausdrückt, gleich behandelt werden:

Everyone should be treated equally because of the equal interests. [...] The capacity for suffering and enjoying thing is a pre-requisite for having interests at all. [...] If a being suffers, there can be no moral justification for refusing to take that suffering into consideration. No matter what the nature of the being, the principle of equality requires that its suffering be counted equally with the like suffering – in so far as rough comparisons can be made - of any other being.²⁵

Diese Position kann sicherlich zu einigen Schwierigkeiten führen, wenn die menschlichen „Interessen“ und die „Interessen“ der Tiere auf der Theorieebene gleichgesetzt werden: in Entscheidungssituationen ist nach dem Prinzip Singers nämlich unklar, wie dann gehandelt werden soll: anhand eines Beispiels von Donald Van De Veer kann diese Schwierigkeit anschaulich dargestellt werden. Wenn sich auf einem

²³ Ibid., S. 79.

²⁴ Peter Singer, *Animal Liberation*, New York 1977, S. 7.

²⁵ Singer, „All Animals are Equal“, S. 79-80.

sinkenden Boot sowohl ein Mensch als auch ein Hund befinden und einer der beiden sich für den anderen opfern muss, so hilft die These Singers nicht weiter, welcher der beiden, ethisch gesehen, geopfert werden muss und kann.²⁶ Als weitere Bekräftigung dieser Interpretation Singers, die zur genannten Schwierigkeit führt, kommt hinzu, dass Singer selbst schreibt: »*pains of the same intensity and duration are equally bad, whether felt by humans or animals*«. ²⁷

Dieser Kritikpunkt scheint mir aber das Argument Singers nicht entscheidend zu widerlegen, weiters unterscheidet er nämlich:

It is not arbitrary to hold that the life of a self-aware being, capable of abstract thought, of planning for the future, of complex acts of communication and so on, is more valuable than the life of a being without these capacities.”²⁸

Mit dieser Aussage versucht Singer offensichtlich genau die Problematik, die vorher aufgetaucht ist und die ihm auch als solche erscheint, zu lösen. Dabei kann man sich allerdings fragen, wie diese im Zusammenhang mit den anderen Teilen seiner Werke verstanden werden muss, weil die ganze Argumentation Singers sich sonst in eine andere Richtung zu entwickeln und eine solche Lösung dieses Problems nur auf einer arbiträren Vorentscheidung zu beruhen scheint. De Veer, ebenso ein Pathozentriker, vertritt eine ähnliche These und löst die Schwierigkeit, von der die Rede ist, in ähnlicher Weise:

The ground is rather that the interests of beings with more complex psychological capacities deserve greater weight than those with lesser capacities [...]. For example, humans are typically capable of suffering from the dread of impending disasters (e.g. death from terminal cancer) in a way that animals are not (e.g. a turkey will not be wary of impending Thanksgiving events).²⁹

Bei De Veer wird, im Gegensatz zu Singer, meiner Ansicht nach ausführlich argumentiert und ein Kriterium außerhalb der engen Sphäre des Leidens gefunden (die psychologischen Fähigkeiten eines Lebewesens), welches das Ganze konsequent mit den pathozentrischen Basisüberzeugungen De Veers in Zusammenhang bringt und zu einem guten Argument gegen die oben genannte Kritik macht. Für ihn werden der

²⁶ Vgl. Ronald Van de Veer, „Interspecific justice“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 1, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London 2005, S. 91-112.

²⁷ Singer, *Animal Liberation*, S. 18.

²⁸ Ibid., S. 21.

²⁹ Van de Veer, „Interspecific justice“, S. 104.

ethische Status auf der einen Seite, und seine Folgen, d.h. die gleiche/ungleiche Behandlung auf der anderen Seite, nicht auf der gleichen Ebene diskutiert und getrennt behandelt, wie es bei Singer der Fall zu sein scheint. Somit können für Van De Veer beide, ein Mensch und ein Hund, den gleichen ethischen Status haben, obwohl in bestimmten Situationen der Hund geopfert werden könnte, ohne dass man ethisch in einer unrechten Weise handeln müsste. Ob diese These allerdings die Schwierigkeit ein für allemal überwindet, wird weiter diskutiert. Ein Gegenargument, welches sich oft gegen eine solche Lösung wendet, besagt nämlich, dass Fragen der Art: „Sind Kinder, ältere und mental kranke Menschen weniger moralisch relevant als Tiere?“, „Ist ein mental kranker Mensch auf dem sinkenden Boot doch an der Stelle des Hundes zu opfern?“ auf diese Weise offen bleiben oder moralisch gegenintuitiv beantwortet werden müssen.

Um Singer gerecht zu werden muss schließlich aber auch erwähnt werden, dass er an anderen Stellen meint, er habe auch nicht versucht zu beweisen, dass Menschen und Tiere gleich behandelt werden müssen, sondern dass die ethische Bewertung der Menschen von der eingeschränkten humanen Sphäre auf die Sphäre der (fühlenden) Tiere zu erweitern ist: »*in any case, the conclusion that we argued for in this book flow from the principle of minimizing suffering alone*«³⁰ und weiter: »*Once a being exists, we have an obligation to avoid making that being suffer unnecessarily.*«³¹

Die allgemeine These der Pathozentrik, wenn auch in mancherlei Hinsicht einleuchtend, kann allerdings nur als Anstoß für die weitere Diskussion unseres Themas dienen. Der Grund hierfür sind nicht zuletzt innere strukturelle Schwächen, so dass etwa Fragen nach der Begründung des Vermeidens von Leid mit Fragen nach dem lebensnotwendigen Leiden kollidieren. Fragen nach der Möglichkeit zu entscheiden, wann ein Leid notwendig ist und wann nicht, bleiben ohne moralischen Richter und ohne Hilfe weiterer Kriterien und Fragen, in denen zwei oder mehrere verschiedene Arten von Leiden vorhanden sind, die nach einer Rangordnung suchen, bleiben ebenfalls offen. Vielmehr ist die Struktur selbst begrenzt, da sie Umweltprobleme nur dann diskutiert, wenn sie mit leidensfähigen Wesen zu tun hat. Die Umwelt als solche wird nicht in die Betrachtung miteinbezogen. Aufgrund der Grundstruktur dieses

³⁰ Singer, *Animal Liberation*, S. 22.

³¹ Ibid., S. 241.

Ansatzes lässt sich daher auch keine allgemeine Naturschutzethik begründen (außer, man könnte beweisen, dass die ganze Natur bzw. Ökosysteme oder die Erde Leid empfinden können, was aber heutzutage wissenschaftlich und philosophisch eine völlige „Spinnerei“ wäre, und selbst wenn das möglich wäre, würde es wahrscheinlich nicht allzu weit führen). Aufgrund des Zieles und des Rahmens dieser Denkströmung bleibt daher für meine Themenstellung wenig übrig, was wirklich genutzt werden könnte.

2.1.2. Biozentrik

Auf ähnliche Weise argumentiert die Biozentrik. Als allgemeine Voraussetzung gilt für sie keine Widerlegung vom „Sentire“ als ethisch relevantes Kriterium, sondern eher die Notwendigkeit, dieses mit weiteren Aspekten zu ergänzen. Kenneth Goodpaster, ein sehr bekannter Biozentriker, meint, dass das Fühlen als ethisches Unterscheidungskriterium nicht ausreichend ist und dass der Begriff „Leben“ hingegen ein solches liefert: »*Nothing short of the condition of being alive seems to me to be a plausible and non arbitrary criterion.*«³², schreibt er in eindeutiger Weise. Für ihn ist die These Singers und somit der Pathozentrik zu kurzfristig, weil sich für ihn, wie er zu erklären versucht, das Leben des Fühlens zum Zweck der Selbsterhaltung bedient:

Yet it is so clear that there *is* something to take into account, something that is not merely “potential sentience” and which surely does qualify beings as beneficiaries and capable of harm – namely, *life* – that the hints provided seem to me fall short of good reasons. [...] Biologically, it appears that sentience is an adaptive characteristic of living organisms that provides them with a better capacity to anticipate, and so avoid, threats to life. This at least suggests, though of course it does not prove, that the capacities to suffer and to enjoy are ancillary to something more important rather than tickets to considerability in their own right.³³

Grundlegender als die Fähigkeit Lust oder Leid zu empfinden, scheint also nach Goodpaster der Faktor zu sein, dass ein Wesen lebt, oder eben nicht, weshalb es daher prinzipiell keiner Unterscheidung zwischen lebenden Menschen und allen anderen

³² Kenneth E. Goodpaster, „On being morally considerable“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 1, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London 2005, S. 117. Vgl. auch: Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, S. 166.

³³ Goodpaster, „On being morally considerable“, S. 122.

Lebewesen bedarf. Seine Grundthese lautet zunächst, dass das ganze „Lebendige“ moralisch relevant sein soll und dass eine dementsprechende Haltung gegenüber allem Lebendigen erforderlich ist. Was Goodpaster jedoch nicht versuchen will, ist, Gewichte - im Sinne von höherer oder niedrigerer ethischen Bedeutung - zwischen den verschiedenen Lebewesen zu balancieren und er möchte auch keine praktischen Normen aufzeigen. Vielmehr ist seine Absicht *regulativ*:

The regulative character of the moral consideration due to all living things asks, as far as I can see, for sensitivity and awareness, not for suicide (psychic or otherwise). But it is not vacuous, in that it does provide a *ceteris paribus* encouragement in the direction of nutritional, scientific, and medical practices of a genuinely life-respecting sort.”³⁴

Goodpaster präzisiert aber seine Auffassung von „Lebewesen“ und welche Merkmale ein Lebewesen haben soll, um als ein solches zu gelten, in keiner detaillierten Weise. Dies geschieht hingegen bei Paul Taylor, der sich als überzeugter Biozentriker auch zu der Grundthese Goodpasters bekennt. Aus seiner Perspektive werden alle lebendigen Wesen als „*centers of life*“ definiert, womit er nicht nur eine Tautologie einführt, sondern zugleich seine These von den anderen abhebt:

To say it is a teleological center of life is to say that its internal functioning as well as its external activities are all goal-oriented, having the constant tendency to maintain the organism's existence through time and to enable it successfully to perform those biological operations whereby it reproduces its kind and continually adapts to changing environmental events and conditions. It is the coherence and unity of these functions of an organism, all directed toward the realization of its good, that make it one teleological center of activity.³⁵

Mit anderen Worten: »*Each individual organism is conceived of as a teleological center of life, pursuing it's own good in its own way.*«³⁶ Das „Gerichtet-Sein“ auf ein Ziel hin unterscheidet also für Taylor Lebewesen von allem anderen und zugleich ethisch relevante Wesen von den nicht relevanten. Allem Biotischem, d.h. Lebendigem, wird somit moralische Relevanz nach dem Modell der menschlichen Rechte zugesprochen. Wenn allen Menschen Rechte zugesprochen werden, weil sie Menschen sind, und wenn, wie Taylor argumentiert, die Menschen nicht über allen anderen

³⁴ Ibid., S. 129.

³⁵ Paul W. Taylor, *Respect for Nature*, Princeton, NJ, 1986, S. 121-122.

³⁶ Paul W. Taylor, „The ethics of respect for nature“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 1, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London 2005, S. 160.

Lebewesen stehen, folgt daraus, dass alle Lebewesen Rechte haben müssen, so wie die Menschen, und zwar so, dass sie ihre eigenen Ziele verwirklichen können:

From the perspective of a life-centered theory, we have *prima facie* moral obligations that are owed to wild plants and animals themselves as members of the Earth's biotic community. We are morally bound (other things being equal) to protect or promote their good for *their* sake. [...] Their well-being, as well as human well-being, is something to be realized *as an end in itself*.³⁷

Taylor kämpft eigentlich, ähnlich wie Goodpaster, nicht um partikuläre und praktische Normen. Für ihn ist es vielmehr wichtig, dass der Mensch zur einer Einstellung von „*respect for nature*“, die sich bei Goodpaster „*awareness*“ nennt, gelangt, ohne weitere Hinweise zu geben:

When rational, autonomous agents subscribe to the principles of moral consideration and intrinsic value and so conceive of wild living things as having that kind of worth, such agents are adopting a certain ultimate moral attitude toward the natural world. This is the attitude I call “*respect for nature*”. It parallels the attitude of respect for persons in human ethics. [...] Similarly, when we adopt the attitude of respect for nature as an ultimate moral attitude we make a commitment to live by certain normative principles. [...] This is, first, an ultimate commitment because it is not derived from any higher norm.³⁸

Allerdings scheint Taylor in anti-humanen Überzeugungen gefangen zu sein und seine These, sobald sie mit einem Gedankenexperiment konfrontiert wird, widerspricht sogar sich selbst. Taylor scheint nämlich, obwohl er davon spricht, übersehen zu haben, dass Respekt vor der Natur auch Respekt vor der Menschheit bedeutet:

If, then, the total, final, absolute extermination of our species (by our own hands?) should take place and if we should not carry all the others with us into oblivion, not only would the Earth's community of life continue to exist, but in all probability its well-being would be enhanced. Our presence, in short, is not needed. If we were to take the standpoint of the community and give voice to its true interest, the ending of our six-inch epoch would most likely be greeted with a hearty “good riddance!”³⁹

Wenn, wie Taylor sagt, die Interessen oder das „Gute“ aller „*centres of life*“ respektiert werden müssen, so muss man dennoch, auch ohne besondere Normen erzwingen zu wollen, fragen, wie denn dieses „Gute“ zu definieren sei, welche „Interessen“ wichtiger seien als andere usw. Obwohl dies bei Goodpaster geschieht⁴⁰, so

³⁷ Ibid., S. 152.

³⁸ Ibid., S. 156.

³⁹ Ibid., S. 162.

⁴⁰ Vgl.: Goodpaster, „On being morally considerable“.

beziehen sich seine Kriterien auf allgemeine ethische Standardsituationen, die aber in der Tat realitätsfern sind, sodass sie den bekannten Entscheidungsfällen einer Auseinandersetzung nicht standhalten und somit unbrauchbar werden. Wenn man nun Maschinen mit einbezieht, wird alles noch schwieriger, sodass, wenn die Theorie Taylors vertreten wird, auch diese Maschinen, welche nun als „Interesse-und-Ziele-Habende“ gelten, als lebendige Wesen betrachtet werden müssen und somit einen moralisch relevanten Status gewinnen.⁴¹

In dieser Hinsicht ist an dieser Stelle die Auffassung Robin Attfields, eines weiteren überzeugten Biozentrikers, sehr interessant. Attfield geht von einer konsequentialistischen Einstellung aus, die, anders als bei Goodpaster oder Taylor, Handlungen nicht anhand der Absicht beurteilt, mit der sie ausgeführt werden, sondern vielmehr anhand der Folgen, die solche Handlungen nach sich ziehen. Attfield akzeptiert eine Eingrenzung der ethischen Relevanz auf jene Sphäre des Sentientismus, wie sie bereits im vorigen Abschnitt dargestellt wurde, nicht. Er vertritt eine Biozentrik, die zwar allen lebendigen Wesen eine gewisse ethische Relevanz verleiht, jedoch, aus einer konsequentialistischen Perspektive, autonomen und komplexeren Organismen eine größere Beachtung schenkt:

Yet no credible system of ethics treats equally in all regards a creature that has autonomy (and wishes or preferences about its future) and one lacking such capacities (and thus such preferences or wishes). Interests in the exercise of sophisticated capacities such as self-determination require that these interests be recognized as more significant than those of creatures that lack such interests. These interests also help explain why creatures conscious of their future should be consulted about it, instead of (for example) their wishes (and their votes) being aggregated with the preferences of all other creatures and being weighed no more highly than those of the rest.⁴²

Und in anschaulicher Weise führt er seine Darstellung fort:

Besides, without claiming that human beings have greater value as such, consequentialism can justify (as Taylor's egalitarianism cannot) giving water to a dying person rather than to a dying plant on the basis of the value of interests such as autonomy likely to be involved. Yet [...] biocentric consequentialism would reject removing vital organs from autonomous creatures

⁴¹ Klarheit kann aber mit dem Begriff der Autopoiesis von Maturana und Varela geschaffen werden. Vgl.: Humberto R. Maturana/ Francisco J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis*, München, Goldmann 1987, S. 50-56.

⁴² Robin Attfield, *Environmental Ethics*, Cambridge 2003, S. 43.

such as apes even if this were the only source of transplants needed to save the life of a severely mentally defective human being, or in most circumstances to save the life of any human being.⁴³

Eine solche Unterscheidung zwischen Lebewesen begründet er wie folgt:

The greater the extent to which creatures are capable of plans and projects, of self-respect through meaningful work, or of the development of conscious relationships, the more they stand to be deprived of by death, and the more of value is present in the kind of lives which they lead. [...] But the interests of autonomous creatures should not take precedence as such when autonomy is not itself at stake.⁴⁴

Weil also manche Wesen „mehr zu verlieren“ haben, sind diese, nach Attfield, moralisch relevanter und werden in Entscheidungsfällen bevorzugt. Unverständlich bleibt hier aber, wieso dann, anhand des oben zitierten Beispiels, ein Affe nicht für die Rettung eines gesunden volljährigen Menschen geopfert werden kann, wenn es sich doch bei dem Menschen um eine größere Autonomie handelt. Dasselbe gilt für den Begriff der Autonomie und der Interessen, wie schon mit Bezug auf die Theorie von Van De Veer, die in diesem Punkt sehr ähnlich zu sein scheint, gesagt wurde, und in Bezug auf den Begriff des „Guten“, das nun mit dem Produkt dieser Autonomie und dieser Interessen gleichgesetzt wird. Wie diese Priorität der Autonomie zu begründen ist, bleibt daher weiterhin im Dunkeln, ebenso, wie diese „Interessen“ zu bewerten sind. Eine Kritik, die oft an diesem Punkt vorgebracht wird, besagt nämlich, dass diese Interessen genau die Interessen der Menschen seien, und diese Autonomie eine Autonomie nach dem menschlichen Muster. Die Biozentrik sei daher auch nur eine verkleidete Anthropozentrik.

In Bezug auf nicht-lebendige Wesen, sowie Maschinen, kann diese Theorie selbstverständlich auch nicht weiter helfen. Die nicht autonom lebendige Natur kommt in diesen Beiträgen oft gar nicht vor, auch nicht als Ganzes betrachtet. Wenn daher der Akzent auf die individuellen Wesen gesetzt wird und ihnen sowohl die Interessen als auch die Autonomie moralische Relevanz verleihen, bleibt daher zu fragen, aus welchem Grund dann Ökosysteme oder die Erde als solche, als ganzes lebendiges Wesen betrachtet, wie z.B. in der „Gaia-Theorie“ von James Lovelock, zu der ich noch zurückkommen werde, auf dieser Ebene nicht die gleiche Beachtung gewinnen können. In Bezug auf die Frage, die mich seit dem Beginn dieser Arbeit beschäftigt, gilt hier

⁴³ Ibid., S. 45.

⁴⁴ Robin Attfield, *Value, Obligation and Meta-ethics*, Amsterdam [u.a.] 1995, S. 90-91.

das, was ich bereits bei der Pathozentrik gesehen habe: die Biozentrik scheint keine Annäherung an die Formulierung einer möglichen Antwort dieser Frage darzustellen.

2.1.3. Ökozentrik

Pathozentrik und Biozentrik betrachten, wie wir bisher gesehen haben, die gesamte Natur auf zwei etwas verschiedene Arten, im Grunde genommen ist aber die Grundstruktur, welche einen intrinsischen Wert in einem bestimmten Bereich davon zu finden versucht, sehr ähnlich. Dieselbe Struktur lässt sich nun auch für die Ökozentrik geltend machen: hier wird nämlich die ethisch relevante Gruppe, von den fühlenden (Pathozentrik) und den lebendigen (Biozentrik) Wesen bis zum Ganzen eines Ökosystems oder der Ökosphäre erweitert.

Die Ökozentrik stützt sich vor allem auf „Ganzheitstheorien“, d.h. Theorien, die im Wesentlichen die Erde als einen großen zusammenhängenden Prozess verstehen, in dem jeder einzelne Teil von allen anderen Teilen beeinflusst wird und umgekehrt. Obwohl sich heutzutage viele Ökozentriker in Bezug darauf, dass die Erde als ein Organismus, der sich selbst erhält und die Bedingungen für sein Fortbestehen selbst schafft, anzusehen ist, oft auf die Theorie James Lovelocks beziehen, die gewöhnlich „Gaia-Theorie“ genannt wird, hat sich diese Theorie erst im Laufe der 1970er Jahre entwickelt, d.h. nach dem Aufkommen der ersten ökozentrischen Ansätze. Sie kann deswegen nicht als eine konkrete Anregung für deren Entstehen angesehen werden.⁴⁵ Die Thesen Aldo Leopolds, welche er in seinem sehr bekannten Werk *A Sand County Almanac* darstellt, verkörpern vielmehr die Grundideen dieser Strömung.

Leopold versucht in seinem Werk die Möglichkeit für das Überwinden einer zwischenmenschlichen Ethik, so wie sie in der westlichen Tradition immer schon begriffen worden ist und die dem Menschen Rechte und Pflichten den Mitmenschen gegenüber zuschreibt, zu Gunsten einer Ethik, die in ähnlicher Weise die Relation

⁴⁵ Für eine genaue Darstellung der „Gaia-Theorie“ Vgl.: James E. Lovelock, *Gaia*, Bern [u.a.], Scherz 1992; für andere Formen von Ganzheitstheorien, auf die sich die Ökozentriker oft beziehen Vgl. z.B.: Fritjof Capra, *Wendezeit*, Bern [u.a.], Scherz 1984, und ders., *Das Tao der Physik*, Bern [u.a.], Scherz 1992.

zwischen dem Menschen und dem ganzen Ökosystem beachtet, zu begründen.⁴⁶ Für Leopold ist es eine logische Möglichkeit, dass sich diese neue Form der Ethik in näherer Zukunft einfach *evolutionarisch* vollziehen wird:

The first ethics dealt with the relation between individuals; the Mosaic Decalogue is an example. Later accretions dealt with the relation between the individual and society. The Golden Rule tries to integrate the individual to society; democracy to integrate social organization to the individual. There is yet no ethic dealing with man's relation to land and to the animals and plants which grow upon it. [...] The extension of ethics to this third element in human environment is, if I read the evidence correctly, an evolutionary possibility and an ecological necessity. It is the third step in a sequence. The first two have already been taken.⁴⁷

Wie die „Maxime“, dieser *Land Ethic*, über die die ganze Ökozentrizität lange diskutiert hat, zu begreifen ist, erwähnt Leopold an einer weiteren Stelle, die für ihre möglichen Interpretationen sowie ihre Rätselhaftigkeit sehr bekannt worden ist: »*A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise.*«⁴⁸ Leopold scheint also, vereinfacht ausgedrückt, zu meinen, dass eine Handlung richtig ist, wenn sie den Selbsterhalt einer Lebensgemeinschaft sichert, falsch hingegen, wenn sie das verhindert. Wie die einzelnen Begriffe schließlich verstanden werden müssen, bleibt aber unklar. Wenn diese Maxime in einer solch allgemeinen Weise ausgedrückt wird, sind weiters viele mögliche konkrete und handlungsgerichtete Ausdeutungen davon möglich, die bis zu ethisch gegenintuitiven Schlüssen führen. Ein einleuchtendes Beispiel liefert uns Baird Callicott, ein sehr bekannter Ökozentriker:

The land ethic, thus, affirms as good, and strives to preserve, the very inequities in nature whose social counterparts in human communities are condemned as bad and would be eradicated by familiar social ethics, especially by the more recent Christian and secular egalitarian exemplars. A "right to life" for individual members is not consistent with the structure of the biotic community and hence is not mandated by the land ethic.⁴⁹

⁴⁶ Leopold befasst sich nur mit Ökosystemen: Schlüsse auf die Ökosphäre lassen sich allerdings mit den neuen Erkenntnissen der Ökologie leicht gewinnen, wenn man zum Beispiel Ökosysteme auch untereinander als verbunden versteht.

⁴⁷ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac and sketches here and there*, Oxford [u.a.] 1968, S. 202-203.

⁴⁸ Ibid., S. 225.

⁴⁹ Baird J. Callicott, „The conceptual foundations of the land ethic“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 1, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London [u.a.] 2005, S. 250.

Die Ökozentrisk kann also, wenn sie sich auf diese Maxime Leopolds bezieht, in dieser Form zu höchst unerwünschten Folgen für die Menschen führen: Abwertung des Einzelnen, Opferung des Individuums für das Gute und das Fortbestehen der Gemeinschaft usw. Für einige Theoretiker ist dieser Spielraum, den die Theorie Leopolds bietet, Grund genug ihr die Bezeichnung „Umweltfaschismus“ zu verleihen.⁵⁰ Allerdings erklärt, unter anderem Callicott diesen Vorwurf als völlig unfundiert und als ein komplettes Missverständnis der Ökozentrisk selbst: wenn im Prinzip nämlich die Stabilität einer Lebensgemeinschaft (sei diese die ganze Erde, ein Ökosystem, oder nur die zivile Gesellschaft), nach der Maxime Leopolds, als Handlungskriterium gilt, ist das für Callicott nicht mit der Behauptung gleichbedeutend, dass alle Wesen denselben moralischen Status erlangen, sondern, dass sie zuerst die Grundgemeinschaft, aus der sie kommen, als solche verstehen müssen, um weiter in diesem Prozess fortzuschreiten:

Our recognition of the biotic community and our immersion in it does not imply that we do not also remain members of the human community – the “family of man” or “global village” – or that we are relieved of the attendant and correlative moral responsibilities of that membership, among them to respect universal human rights and uphold the principles of individual human worth and dignity. [...] The biosocial development of morality does not grow in extent like an expanding balloon, leaving no trace of its previous boundaries, so much as like the circumference of tree. Each emergent, and larger, social unit is layered over the more primitive, and intimate, ones.⁵¹

Scheinbar im Gegensatz zu dem vorher Gesagten erkennt Callicott also hier einen Standpunkt, von dem aus die menschliche Gemeinschaft den Vorrang ihrer Interessen rechtfertigen kann, ohne anthropozentrisch zu werden: das Ganze besteht für ihn aus verschiedenen Kreisen, die situationsbezogen inklusiver oder weniger inklusiv werden können. Callicott versucht diesen Punkt anhand eines Beispiels noch klarer zu darstellen:

Family obligations in general come before nationalistic duties and humanitarian obligations in general come before environmental duties. [...] It does not cancel human morality. The land ethic may, however, as with any new accretion, demand choices which affect, in turn, the demands of the more interior social ethical circles. Tax and the military draft may conflict with

⁵⁰ Vgl.: Tom Regan, „Ethical Vegetarianism and Commercial Animal Farming“, in: *Contemporary Moral Problems*, hg. von James E. White, St. Paul, Minn. 1985, S. 279-294.

⁵¹ Callicott, „The conceptual foundations of the land ethic“, S. 251. Vgl. auch: Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, S. 255 und Arne Naess, *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge [u.a.] 1990, S. 173.

family-level obligations. While the land ethic, certainly, does not cancel human morality, neither does it leave it unaffected.⁵²

Die „umweltfaschistische“ Interpretation der Ökozentriz wird von Callicott also widerlegt. In ähnlicher Weise erfolgt dies bei Fox, der zwar kein Ökozentriker, aber ein „*deep ecologist*“ ist: eine solche Interpretation würde nämlich, wie wir sehen werden, auch die Akzeptanz der „*deep ecology*“ stark beeinträchtigen:

When one understands the reasoning that underpins ecosystem ethics and ecosphere ethics it can be seen that charge if “environmental fascism” is facile. The practical upshot of ecosystem ethics and ecosphere ethics is not that considerations regarding the good of the ecosystem or the ecosphere should rigidly dictate the lives of individual biological organisms but only that these considerations should set certain limits on the otherwise *diverse* behavior of such organisms. In other words, individual biological organisms should be free to follow their diverse individual and evolutionary paths to the extent that this does not involve seriously damaging the autopoietic (i.e. self-regenerating) functioning of their ecosystem or the ecosphere.⁵³

Wie schwierig es im konkreten Fall sein kann, die Ansprüche verschiedener Gruppen, die sich tatsächlich oft überschneiden, vor allem im Fall von Konfliktsituationen, in Übereinstimmung zu bringen, erkennt Callicott selbst: den Vorschlag, den er dafür macht, artikuliert er auf sehr einfache Weise:

How exactly to express or manifest respect, while at the same time abandoning our fellow members of the biotic community to their several fates or even actively consuming them for our own needs (and wants), or deliberately making them casualties of wildlife management for ecological integrity, is a difficult and delicate question. Fortunately, American Indian and other traditional patterns of human-nature interaction provide rich and detailed models.⁵⁴

Sich von den Ureinwohner Amerikas inspirieren zu lassen mag zwar möglich sein und für Callicott sogar wünschenswert erscheinen, von einem philosophischen Blickwinkel aus gesehen wirkt seine Antwort meines Erachtens jedoch nicht überzeugend. Vor der praktischen Seite her betrachtet bleibt des weiteren die Frage, ob daraus überhaupt etwas Konkretes gewonnen werden kann. Fragen nach der Rechtfertigung der Wahl der einen oder der anderen Kultur und nach einer möglichen allgemeinen Standardisierung dieser sind noch weitere problematische Punkte und die

⁵² Callicott, „The conceptual foundations of the land ethic“, S. 251-252.

⁵³ Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, S. 178.

⁵⁴ Ibid., S. 252.

Beiträge anderer Autoren, die versuchen, diese Kritikpunkte zu überwinden, bleiben meiner Meinung nach genauso problematisch.⁵⁵

Wie nun deutlich wird, verlagert dieser Ansatz grundsätzlich die Grenzlinie der ethisch relevanten Gruppen soweit nach außen, bis sie die ganze Erde mit einschließt. Die Schwierigkeiten, die sich hierbei ergeben, scheinen daher derselben Art zu sein wie die der vorigen Ansätze. Unsere Diskussion bleibt daher ohne nennenswerte Ergebnisse, die die Fragen der Ökologie sinnvoll weiterführen könnten: Mangel an praktischen Vorschlägen sowie theoretische Inkongruenzen lassen uns hingegen hinsichtlich der gegenwärtigen Probleme im Dunkeln.

2.2. Die „deep ecology“

In der Einleitung dieses Abschnitts wurde schon erwähnt, dass die „*deep ecology*“ (dt. „Tiefökologie“) von den bisherigen anderen ökologisch nicht-anthropozentrischen Ansätzen ganz deutlich abweicht. Auf den folgenden Seiten wird auch verständlich gemacht werden, aus welcher Perspektive sich das behaupten lässt.

Als Hauptvertreter der „*deep ecology*“ gilt der norwegische Philosoph Arne Naess, der selbst die Bezeichnung „*deep ecology*“ geprägt hat. Eine Bezeichnung, zu der sich dann eine Reihe von Theoretikern und Philosophen verschiedener Richtungen bekannt haben. Anstelle einer Theorie mit festen Grenzen und Überzeugungen will die „*deep ecology*“ eher einen Rahmen bereitstellen, innerhalb dessen sich dann verschiedene Inhalte einander gegenüberstellen lassen. Grundsätzlich betrachtet steht „*deep ecology*“ keineswegs für etwas besonders Metaphysisches oder Mystisches, wie es leicht aufgrund der Bezeichnung selbst interpretiert werden könnte: „*deep*“ (dt. „tief“) wird hier im Gegensatz zu „*shallow*“ (dt. „oberflächlich“) verwendet und in der Absicht Naess' bezeichnet das eine größere „Tiefe“ der Argumentation, d.h. ein tiefer reichendes Nachfragen von in unserer Kultur allgemein als für selbstverständlich angesehenen Überzeugungen:

⁵⁵ Vgl. z.B. die These der „Guidance of Nature“ von Holmes Rolston III. Vgl.: Holmes Rolston III, „Can and ought we to follow nature?“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 1, hg. von Baird J. Callicott/Clare Palmer, London [u.a.] 2005, S. 196.

In the face of increasing environmental problems, the solutions proposed during the late 60s and early 70s 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 called for critical examination of the man-nature relation and basic changes which would affect every aspect of human life. The latter trend, that of the deep ecological movement, involves *both* concrete decisions in environmental conflicts and abstract guidelines of philosophical character.⁵⁶

Wie im weiteren Verlauf dieses Abschnitts ersichtlich wird, ist solch eine Definition von „*deep ecology*“ nur eine vage Annäherung, die vervollständigt werden muss. An diesem Punkt bedarf es aber zunächst einer kurzen Darstellung der Wurzeln der „*deep ecology*“, die dann den weiteren Diskurs erleichtern und verständlicher machen werden.

In einem sehr guten, einführenden Aufsatz über die „*deep ecology*“ schlägt Bill Devall, ein Theoretiker dieser Richtung, vor, die Ursprungsideen der „*deep ecology*“ in fünf besondere zu unterteilen: die spirituellen Traditionen des Ostens, vor allem durch die Überlieferung von Alan Watts und Daisetz Suzuki, die vor allem die Relation Natur-Mensch neu aufzufassen versuchen; die Revolution der nativen Amerikaner in den 60er und 70er Jahren als Bewegung, die die alten Traditionen und Religionen neu evaluiert; einige wenige Gegenströmungen des westlichen Denkens (wie z.B. Spinoza, Heidegger und Whitehead) in ihrem Versuch, die so genannte westliche dualistische Denkart zu überwinden; die Ökologie als wissenschaftliche Basis und sogar die Werke einiger Künstler, wie z.B. Ansel Adams oder Morris Graves, die pantheistische oder „östliche“ Themen in ihrer Kunst darstellen.⁵⁷

Die „*deep ecology*“ setzt sich auf der Spur ihrer ersten Basisidee „tiefer“ zu fragen, d.h. Voraussetzungen zu prüfen, nach Warwick Fox aus drei Hauptauffassungen zusammen, die sich einerseits zum Teil überschneiden und andererseits auch deutlich unterscheiden, jedoch aber im Zusammenhang miteinander anzusehen sind: eine formale, eine philosophische und eine alltägliche Auffassung.

Auf die formale Auffassung habe ich schon in der kurzen Einleitung dieses Abschnitts hingewiesen. Hier nochmals die Definition, wie sie Naess ausdrückt:

Given a dialogue, or „question/answer string“ of the kind „Why A?, because B, why B?, because C ... [or of the kind „How A?, like this, B; how B?, like this, C; ...],“ a question P is

⁵⁶ Naess, *Ecology, community and lifestyle*, S. 163.

⁵⁷ Vgl.: Bill Devall, „The deep ecology movement“ in: *Environmental Philosophy*, Vol. 2, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London [u.a.] 2005, S. 60-64.

deeper than a question Q, if and only if there is at least one answer which P questions which Q does not question, and there is no answer which Q questions which P does not question.⁵⁸

Die Relation zwischen „tiefen“ Fragen und Antworten wird von Naess in ein besonderes System, das er selbst konstruiert und ein „normatives“ nennt, eingebettet. In diesem gibt es hauptsächlich zwei Arten von Aussagen: evaluative und deskriptive. Die ersteren nennt er „Normen“ und die letzteren „Hypothesen“. Der Unterschied zwischen den beiden besteht darin, dass „Normen“ den Charakter eines Befehls haben, „Hypothesen“ hingegen Tatsachen-Aussagen sind, welche auch, im Gegensatz zu den Normen, überprüft werden können. Normen zeichnen sich zudem durch ein Rufzeichen aus, um diesen Orientierungscharakter weiter zu betonen. Das System besteht dann aus verschiedenen Normen und Hypothesen, wobei Hypothesen aus Normen und Normen aus Hypothesen logisch abgeleitet werden. Eine praktische Darstellung dieses Systems liefert „*Ecosophy T*“, die auf den folgenden Seiten veranschaulicht werden soll.

Die „*deep ecology*“, noch in diesem formellen Sinn, kann nach Naess auch wie eine Pyramide dargestellt werden, die sich in vier verschiedene „Schichten“ unterteilen lässt, die jeweils mit dem vorher dargestellten „normativen“ System aufgebaut werden: ganz oben befinden sich die allgemeinen Prinzipien der Realität (religiöse und/oder philosophische Prinzipien), die nicht direkt Teil der „*deep ecology*“ sind, aber indirekt, weil sie die unteren Schichten beeinflussen. Dann folgen die allgemeinen Prinzipien der „*deep ecology*“ (die daher von den ersteren abgeleitet werden), weiters gibt es die Konsequenzen, vor allem Handlungsvorschläge, die spezifischer und konkreter sind als die allgemeinen Prinzipien der „*deep ecology*“ und die von der zweiten Schicht abgeleitet wurden, und an der Basis, zum Schluss, gibt es die vielen, praktischen Anwendungsmöglichkeiten in konkreten Situationen, welche wiederum von Schicht drei abgeleitet werden.⁵⁹ Das alles wird von Naess aber in dieser Weise nicht mit der Absicht, bestimmte Schichten zu evaluieren, sondern als Ergebnis einer logischen Schlussfolgerung geordnet.⁶⁰

⁵⁸ Zitiert nach: Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, S. 93.

⁵⁹ Arne Naess, „The deep ecological movement: some philosophical aspects“ in: *Environmental Philosophy*, Vol. 2, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London [u.a.] 2005, S. 92-93. Vgl. auch: Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, S. 98-103.

⁶⁰ Naess, *Ecology, community and lifestyle*, S. 196.

Als konkrete Zusammenfassung gilt jedenfalls die von Fox als besonders einleuchtend:

In the context of this four-level model, then, Naess's formal sense of deep ecology may be summarized by saying that it refers to any ecologically relevant view (no matter how „unecological“ it might in fact be) that is derived from assumptions or premises located at level one, which is to say from philosophical or religious fundamentals. These fundamentals are themselves arrived at by a process of asking progressively deeper questions.⁶¹

Andere Prämissen in der ersten Schicht können daher, wie es schon Fox zeigt, zu anderen Konsequenzen führen, und obwohl die „*deep ecology*“ als philosophische Bewegung einige Prämissen teilt, bleibt an dieser Stelle zu fragen, ob dieses System den Anspruch hat, nur *formell*, oder auch *prinzipiell* zu einer gewissen Art von Normen zu führen. Mit anderen Worten: liegt es in der Absicht von Naess, die „*deep ecology*“ mit einem komplexen System von Fragen/Antworten zu versehen, das ihr eine gewisse „Sicherheit“ gibt, zu Handlungen und Entscheidungen zu führen, die in Bezug auf die Umwelt „richtig“ sind⁶² (wir dürfen ja nicht vergessen, dass es sich hier um eine ökologische Strömung handelt), oder ist dieses System nur als ein logisches Konstrukt zu verstehen, bei dem eher die Prinzipien, die angenommen werden, und nur als Folge daraus die Inhalte dieses Systems, das Wichtigste sind?

Naess entscheidet sich für die erste Option und vertritt die Meinung, dass dieses System aufgrund seines formalen Charakters die „*deep ecology*“ von sich aus als eine Theorie etablieren wird, die in Übereinstimmung mit dem Fortbestehen und dem Wohl der ganzen Erde stehen wird. In Bezug darauf bestätigt Fox: »*According to this view, then, deep ecology is defined in purely formal terms („asking deeper questions“) rather than by reference to its content (i.e., the nature of the answers to these questions).*«⁶³ Dieser Punkt mag anfangs überraschen, da jede Philosophie, die Grundüberzeugungen in Frage stellt und mit Deduktionen arbeitet, nun als „*deep ecology*“ bezeichnet werden, was aber letztlich nur zur Vernichtung der Bezeichnung selbst führen kann. Naess sieht selbst die Konsequenzen dieses Verständnisses von „*deep ecology*“:

⁶¹ Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, S. 101.

⁶² An das Problem der „Richtigkeit“ einer Handlung in der „*deep ecology*“ wird im Laufe der Darstellung näher eingegangen.

⁶³ Ibid., S. 94.

because „going deep“ is the essential point, I recommend that a point of view might be characterized as „deep“ even if it defended some of the most wasteful and socially destructive policies, namely, if it were derived from a coherent philosophy answering deep questions,⁶⁴

allerdings fügt er hinzu: »*I wish only to add that I cannot see any philosophy that would be suitable for such a derivation*«. ⁶⁵

Diese Überzeugung von Naess aber, dass es keine Philosophie geben kann, die mit dem von ihm entwickelten normativen System arbeitet und die zugleich unverantwortlich der Umwelt gegenüber handelt, ist leicht zu widerlegen, wie es Fox sehr deutlich zeigt⁶⁶, so dass der letztgenannte zur Feststellung kommen muss, dass:

insofar as we hold deep ecology to be concerned with an ecocentric approach to ecology/living-in-the-world, Naess's formal, asking-deeper-questions/derivation-from-fundamentals sense of deep ecology is not a *tenable* sense of deep ecology. It fails to distinguish ecocentric views (or those who hold these views) from anthropocentric views (or those who hold these views)⁶⁷

Davon abgesehen konkretisiert Naess seine persönliche Auffassung von „*deep ecology*“ in einer Vorstellung, die er „*Ecosophy T*“ nennt, und die er nicht als *die* einzig mögliche versteht, sondern von der er glaubt, dass sie ein guter Vorschlag sei. Diese bringt uns zum philosophischen Sinn der „*deep ecology*“, der nun betrachtet werden soll. Bevor ich mich diesem widme, bedarf es aber einer kurzen Erklärung des Wortes „*Ecosophy*“ und der Benutzung des Buchstabens „T“. „*Ecosophy*“ oder Ökosophie verwendet Naess dafür, um sein vorher dargestelltes normatives System weiter anschaulich zu machen:

In so far as ecology movements deserve our attention, they are *ecophilosophical* rather than ecological. [...] By an *ecosophy* I mean a philosophy of ecological harmony or equilibrium. A philosophy as a kind of *sofia* wisdom, is openly normative, it contains *both* norms, rules, postulates, value priority announcements *and* hypotheses concerning the state of affairs in our universe.⁶⁸

⁶⁴ Zitiert nach Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, S. 94.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid., S. 131-141.

⁶⁷ Ibid., S. 141.

⁶⁸ Arne Naess, „The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 2, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London [u.a.] 2005, S. 55.

Der Buchstabe „T“ wird dann benutzt, um weiter zu behaupten, dass diese nur *eine mögliche* Version von „*deep ecology*“ ist, und keinen Anspruch erhebt die einzige zu sein.⁶⁹

Nun, hier ist „*Ecosophy T*“ in einer der Darstellungen Naess’:

N1 [Norm 1, A.B.]: Self-realisation!

H1 [Hypothese 1, A.B.]: The higher the Self-realisation attained by anyone, the broader and deeper the identification with others.

H2: The higher the level of Self-realisation attained by anyone, the more its further increase depends upon the Self-realisation of others.

H3: Complete Self-realisation of anyone depends on that of all.

N2: Self-realisation for all living beings!⁷⁰

Außer dem formalen Charakter des Systems „*Ecosophy T*“, das schon vorher diskutiert wurde, sind hier zwei inhaltliche Aspekte in besonderer Weise bemerkenswert, die im Endeffekt diejenigen sind, durch die die „*deep ecology*“, zumindest in philosophischen Zirkeln eher bekannt geworden ist, und zwar die Begriffe der Selbstverwirklichung (*Self-realisation*) und der Identifizierung (*identification*).

Naess unterscheidet weiters – und impliziert diese Unterscheidung bei „*Ecosophy T*“ – zwischen „selbstverwirklichung“ (*self-realisation*) und „Selbstverwirklichung“ (Self-realisation), wobei er unter dem ersteren die Verwirklichung des „atomistischen“, begrenzten eigenen Selbst und unter dem letzteren die Verwirklichung eines Selbst, das schon breiter und umfassender ist als das eigene Selbst, und mit dem man sich „identifizieren“ kann, versteht. Wie es Fox auf brillante Weise ausdrückt: »*Self-realisation refers to the realization of as expansive a sense of self as possible.*«⁷¹ Die Verwirklichung dieses letzten Selbst (mit großem „S“) ist für Naess selbst die einzige Norm, die das Verwirklichen des einzelnen selbst (mit kleinem „s“) möglich macht, da die Verwirklichung des „selbst“ von der Verwirklichung des „Selbst“ abhängt und es nur durch das Letztere ein vollständiges Erstes geben kann. Um nun diesen Begriff in Zusammenhang mit den Grundthesen der „*deep ecology*“ zu bringen, wird damit durch ein solches Verständnis vom „Selbst“ vorausgesetzt, dass Handlungen, die von diesem

⁶⁹ Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, S. 95.

⁷⁰ Naess, *Ecology, community and lifestyle*, S. 197.

⁷¹ Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, S. 106.

„Selbst“ (mit großem „S“) in Kraft gesetzt werden, aufgrund der Basis, aus der sie stammen, in notwendiger Weise eine respektvolle Haltung gegenüber der Natur haben müssen.

Dieses Verständnis vom Selbst (mit großem „S“), wie es nun ersichtlich ist, zeichnet nach Fox die Partikularität der „*deep ecology*“ aus, und nicht, wie Naess glaubte, ihre formale Struktur:

in contrast to the narrow, atomistic, or particle-like conceptions of the self that underlie the desiring-impulsive self, the rationalizing-deciding self, and the normative-judgmental self [die „Selbst-Auffassungen“, die nach Fox den Theorien vom intrinsischen Wert zugrunde liegen, A.B.], the transpersonal ecology [d.h. die „*deep ecology*“, A.B.] conception of self is a wide, expansive, or field like conception from the outset.⁷²

Die „Selbstverwirklichung“, im Gegensatz zur „selbstverwirklichung“, lässt sich auf diese Weise, innerhalb der vorgegebenen Rahmen der „*deep ecology*“, leicht mit einer ökologisch nachhaltigen Einstellung gegenüber der Natur verbinden: wenn die „Selbstverwirklichung“, von der die Rede ist, Schritt für Schritt umgesetzt wird, was durch ein wachsendes Verständnis des eigenen Teilhabens an einer gemeinsamen Welt erfolgt, wird, nach dieser Auffassung, die Neigung impliziert, sich mit diesem umfassender gewordenen Selbst, das nicht mehr nur das eigene, begrenzte selbst (mit kleinem „s“) inkludiert, zu identifizieren und als Teil von sich selbst zu erfassen. Als Teil vom Selbst (mit großem „S“) ist die Natur so zu respektieren wie die eigenen Körperteile, weil sie Teile vom selbst (mit kleinem „s“) sind:

Care flows naturally if the “self” is widened and deepened so that protection of free Nature is felt and conceived as protection of ourselves.... Just as we need not morals to make us breathe... [so] if your “self” in the wide sense embraces another being, you need no moral exhortation to show care.... You care for yourselves without feeling any moral pressure to do it – provided you have not succumbed to a neurosis of some kind, developing self-destructive tendencies, or hating yourself.⁷³

An einer anderen Stelle erklärt Naess diesen wichtigen Punkt wie folgt:

The greater our comprehension of our togetherness with other beings, the greater the identification, and the greater care we will take. The road is also opened thereby for delight in the well-being of others and sorrow when harm befalls them. We seek what is best for

⁷² Ibid., S. 217.

⁷³ Zitiert nach: Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, S. 217.

ourselves, but through the extension of the self, our “own” best is also that of others. The own/not-own distinction survives only in grammar, not in feeling.⁷⁴

Bisher wurde der Begriff der „Identifizierung“ nicht weiter diskutiert. Es wurde unterstellt, dass der Leser unter diesem Wort eine bestimmte, allgemein akzeptierte, Bedeutung versteht. Weil „Identifizierung“ der philosophischen Auffassung von „*deep ecology*“ sehr zentral liegt, bedarf es hier einer nähren Darstellung, um das, was die „*deep ecology*“ in der Interpretation von Fox vorschlägt, auf seine konkrete Gültigkeit hin überprüfen zu können.

Fox unterscheidet zwischen drei verschiedenen Auffassungen von „Identifizierung“: eine „personale“, eine „ontologische“ und eine „kosmische“. „Personale Identifizierung“ ist die Art von „Identifizierung“, die in der Erfahrung aller Menschen vorhanden ist. Diese zeichnet sich durch *persönliches* Engagement mit jenen Instanzen, mit denen es sich zu identifizieren gilt, aus. Als Beispiel kann die Identifizierung mit der eigenen Familie, mit der eigenen Nation oder einer Fußballmannschaft gelten. „Ontologische Identifizierung“, auf der anderen Seite, geht von dem Erkennen der konkreten Tatsache aus, dass es Wesen, bzw. Dinge gibt und dass sie „existieren“. Diese Art von Identifizierung besteht aus dieser Erkenntnis, weil das Subjekt, das sich ihrer bedient, sich mit der großen Gemeinschaft der „Existierenden“ „verbunden“ fühlt. Diese „Verbundenheit“ zwischen „Existierenden“ ist nach Fox nicht im logischen, sondern im „mystischen“ Sinn zu verstehen. Er selbst erläutert diese zusätzliche Unterscheidung aber nicht weiter.⁷⁵ „Kosmische Identifizierung“ schlussendlich charakterisiert sich durch das Erfassen der Realität als eine einzige Entität, von der alle Wesen nur ein Aspekt sind, und mit der sich schließlich alle zusammenhängend fühlen:

Cosmologically based identification means having a lived sense of an overall scheme of things such that one comes to feel a sense of commonality with all other entities (whether one happens to encounter them personally or not) in much the same way as, for example, leaves on the same tree would feel a sense of commonality with each and every other leaf if, say, we assumed that these leaves were all conscious and had a deep-seated realization of the fact that they all belonged to the same tree.⁷⁶

Diese Begriffsanalyse, wie ich bereits sagte, zeigt sich schließlich in all ihre Wichtigkeit, wenn die erste Bedeutung, die erläutert und allgemein akzeptiert wurde,

⁷⁴ Naess, *Ecology, community and lifestyle*, S. 175.

⁷⁵ Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, S. 249-254.

⁷⁶ Ibid., S. 257.

mit dem Verständnis der „*deep ecology*“ dieses Begriffs nicht übereinstimmt. Eine „personale Identifizierung“ würde für Fox, meines Erachtens nach mit Recht, die „*deep ecology*“ unhaltbar machen. Vielmehr ist „Identifizierung“, auf die „*deep ecology*“ bezogen, nur in der zweiten und dritten Bedeutung zu verstehen:

In summary, then, personally based identification proceeds from the person – and those entities that are psychologically, and often physically, closest to the person – and works outward to a sense of commonality with other entities. In contrast, cosmologically based identification proceeds from a sense of the cosmos (such as that provided by the image of the tree of life) and works inward to each particular individual's sense of commonality with other entities. In vectorial terms, this contrast in approaches means that we can think of personally based identification as an “inside-out” approach and cosmologically based identification as an “outside-in” approach.⁷⁷

Identifizierung und Selbstverwirklichung (mit großem „S“) bewirken also für die „*deep ecology*“ notwendigerweise eine nachhaltige Einstellung gegenüber der Natur. An dieser Stelle können schließlich einige Fragen, welche die Reichweite und die praktische Relevanz für das Entwickeln von Handlungshinweise der „*deep ecology*“ prüfen, diskutiert werden.

Ein erster problematischer Punkt, der teilweise schon in den vorigen Abschnitten vorhanden war, betrifft den Begriff vom „Ganzen“ und das Problem des Vorzugs des Ganzen gegenüber dem Individuum. Allerdings ist diese Frage schon ausführlich behandelt worden und wird hier nicht näher ausgeführt.⁷⁸ In Anbetracht der bisher präsentierten Ansätze lässt sich weiters fragen, ob der Respekt vor allen Wesen, den die „*deep ecology*“ durch die kosmische Identifizierung fördert, für diese eine ethische Relevanz annimmt (sowie im Falle der Biozentrik, z.B.) oder nicht. Wenn eine positive Antwort in Übereinstimmung mit einer Ausdeutung der Daten, die bisher in Bezug auf die „*deep ecology*“ gesammelt wurden, gegeben werden kann, stellt sich weiters die Frage, wie eine mögliche konkrete Ausformulierung davon auszusehen hätte. Von seiner Seite billigt Naess ausdrücklich keine Theorie der Gleichbehandlung aller Wesen:

It [die Norm, dass alle Lebewesen gleich zu respektieren sind] suggests a guideline for our behaviour, but it does not tell anything about behaviour. [...] It is not some kind of unconditional

⁷⁷ Ibid., S. 258. Siehe auch: Ibid., S. 259. Dieser ist auch der Sinn, den Naess selbst gemeint zu haben scheint: Vgl.: Naess, *Ecology, community and lifestyle*, S. 164; 174. Allerdings wendet Naess selbst manchmal den ersten Sinn von “Identifizierung” an: Naess, *Ecology, community and lifestyle*, S. 171-172; und ist an anderer Stelle sehr kontrovers: Naess, *Ecology, community and lifestyle*, S. 172.

⁷⁸ Vgl. Abschn. 2.1.3. dieser Arbeit.

isolatable norm to treat everything the same way. It is only a fragment of a total view. [...] Equal right to unfold potentials as a principle is not a practical norm about equal conduct towards all life forms. It suggests a guideline limiting killing, and more generally limiting obstruction of the unfolding of potentialities in others.”⁷⁹

Er präzisiert seinen Standpunkt noch weiter, indem er eine Differenzkategorie einführt, welche zwischen zentralen und peripheren Bedürfnissen unterscheidet:

The principle of biospheric egalitarianism defined in terms of equal right, has sometimes been misunderstood as meaning that human needs should never have priority over non-human needs. But this is never intended. In practice, we have for instance greater obligation to that which is nearer to us. This implies duties which sometimes involve killing or injuring non-humans. But it is a serious matter when animals are submitted to painful experiments in order to test the chemicals used, for example, in food colourings. Human beings are closer to us than animals, but there is no unsatisfied vital human need driving the food cosmetic industry. [...] The dimensions of *peripheral* needs of humans must be compared with the *vital* needs of other species, if there is a conflict.⁸⁰

Diese Unterscheidung zwischen peripheren und zentralen Bedürfnissen, die an die anthropozentrische Theorie von Norton im ersten Abschnitt dieses Kapitel erinnert, liefert hier ein Kriterium für die „*deep ecology*“, um Entscheidungssituationen zu meistern. Diesen beiden Kriterien sind wir zudem schon im Unterabschnitt über die Biozentrik in Bezug auf die Position Taylors begegnet, mit dem bedeutenden Unterschied, dass bei Taylor die psychologischen Fähigkeiten eines Wesens als Kriterium für die weitere Unterteilung dieser Unterscheidung, bei Naess hingegen die Nähe und die Notwendigkeit einer Handlung, verwendet werden. Allerdings scheint hier, meiner Meinung nach, wenig von der selbst-Selbst Theorie übrig zu bleiben, die uns so lange beschäftigt hat. Diese scheint nämlich zu anderen Schlussfolgerungen zu führen.

In eine andere, eher logische, Richtung bewegt sich die andere Frage, die aber eine oft geübte Kritik an die „*deep ecology*“ verkörpert: ihre Argumente gehen von einem Sein-Satz zu einem Soll-Satz, unterliegen also dem Hum’schen Sein-Sollen-Fehlschluss. Wenn die oben dargestellte „*Ecosphy T*“, das „Manifest“ der philosophischen „*deep ecology*“, unter diesem besonderen Aspekt untersucht wird, scheint diese genau dieser Schwierigkeit zu unterliegen. Von beschreibenden Sätzen gelangt man systematisch zu normativen Sätzen. Für Naess ist das allerdings nur ein

⁷⁹ Naess, *Ecology, community and lifestyle*, S. 167.

⁸⁰ Ibid., S. 170-171.

Missverständnis des Systems selbst, weil für ihn selbst die obersten Grundsätze normative Grundsätze sind und keine ontologischen:

This pyramidal model has some features in common with hypothetico-deductive systems. The main difference, however, is that some at the top (=deepest) level are normative, and are preferably expressed by imperatives. This makes it possible to arrive at imperatives at the lowest derivational level, the crucial level in terms of decisions. Thus, there are oughts in our premises, as well as in our conclusions. We do not move from an is to an ought.⁸¹

Naess scheint allerdings an diesem Punkt auch selbst einige Schwierigkeiten zu haben, weil er die „*Ecosophy T*“ zuerst als eine Deontologie, also eine Pflichtenlehre, die mit „Soll-Aussagen“ zu tun hat, dann doch eher als eine Ontologie, die sich nur mit „Sein-Aussagen“ beschäftigt, bezeichnet:

In a common philosophical terminology, the platform [einige grundlegende, ausformulierte Aussagen, die im Schlussteil dieses Abschnitts kurz dargestellt werden, A.B.] is expressing an axiology whereas Ecosophy T expresses a deontology. The latter classification is suspicious, however, because the exclamation mark of N1 does not imply that what is expressed is a communication to somebody. N1 rather expresses an ontology than deontology.”⁸²

Diese Tatsache und auch die wenig überzeugende Präzisierung dieses Punktes durch Naess, dass Sätze mit einem Rufzeichen einfach noch keine normativen Sätze sind, wenn ihre Struktur nicht diesen entspricht, lassen meiner Meinung nach die Kritik fortbestehen. Fox vertritt diesbezüglich aber die These, dass diese Kritik „einfach falsch“ (*simply wrong*)⁸³ ist. Die Prämisse der „*deep ecology*“ sowie die Sätze der „*Ecosophy T*“, die diese ausformulieren, müssen für ihn nicht logisch, sondern psychologisch verstanden werden:

The fact of our interconnectedness with the world does not *logically* imply either that we ought to care about the world of which we are a part or that we ought *not* to care about it. [...] Accordingly, transpersonal ecologists [d.h. deep ecologists, A.B.] are not concerned with the question of the *logical* connection between the fact that we are intimately bound up with the world and the question of how we should behave but rather with the *psychological* connection between this fact and our behavior.⁸⁴

Diese Art der „psychologischen Verbundenheit“ wurde schon im Laufe der Darstellung präsentiert. Fox setzt hier voraus, dass diese „*interconnectedness*“ durch

⁸¹ Naess, „The deep ecological movement: some philosophical aspects“, S. 92.

⁸² Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, S. 199.

⁸³ Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, S. 246.

⁸⁴ Ibid., S. 247.

eine Identifizierung im ontologischen oder kosmischen Sinne erfolgt. Wie es möglich sein soll, sich mit Bergen und Flüssen psychologisch zu identifizieren, bleibt aber unklar und ist meiner Meinung nach auch schwer vorstellbar.

Die „*deep ecology*“ scheint meines Erachtens nach in den beiden bisher präsentierten Bedeutungen mit großen theoretischen Schwierigkeiten zu kämpfen. Weiters ist diese Denkströmung noch sehr arm an konkreten Vorschlägen, sodass sie in einem praktischen Sinne, wie einige der bekanntesten „*deep ecologists*“ selbst erkennen können, wenig zu sagen hat⁸⁵.

Zum Abschluss dieses Abschnitts wird noch kurz auf den populären Sinn der „*deep ecology*“ in der Form einiger praktisch und vereinfacht ausformulierter Prinzipien eingegangen. Dies mag auch als kleine Zusammenfassung der Prinzipien der „*deep ecology*“ gelten. Es ist jedenfalls in Erinnerung zu behalten, dass diese auf dem formellen und dem philosophischen Sinn der „*deep ecology*“ beruhen und daher, wie wir gesehen haben, schon in den Grundprinzipien in strukturelle und vor allem theoretische Schwierigkeiten geraten.

Diese Prinzipien lauten wie folgt: 1. anti-anthropozentrische Einstellung; 2. biosphärische Egalitarianismus als Basis; 3. Symbiosis und Verschiedenheit als Prinzipien; 4. klassenlose Gesellschaft als Ideal bzw. Ziel; 5. Bekämpfung der Umweltverschmutzung und der Ressourcenausnutzung; 6. Fördern des Prinzips von Komplexität und nicht der von Kompliziertheit (d.h. die Förderung jener Aktivitäten und Maßnahmen, welche in einer einheitlichen, Ordnung fördernden Weise zu einer Lösung oder Verbesserung der gegenwärtigen Situation führen); 7. lokale Autonomie und dezentralisierte Regulierung als Maßnahmendimension.⁸⁶

Sie alle gelten nur als *mögliche* Grundprinzipien der „*deep ecology*“, die, im Sinne von Naess, wie wir gesehen haben, nicht unbedingt *die einzigen* oder die *einzig möglichen* sein müssen. Die Diskussion führt nun weiter zu anderen Theorien, welche

⁸⁵ „Although Deep Ecology requires fundamental change, the movement does not have a fully articulated political-economic program, and many theorists would consider such a program to be sterile and inappropriate at this time. Instead, most deep ecologists have limited themselves to critiques of the dominant social paradigm and to suggesting alternative visions of man-in-nature without specifying how these visions may be realized.“, Devall, „The deep ecology movement“, S. 68.

⁸⁶ Vgl.: Naess, „The shallow and the deep, long-range ecology movement“, S. 51-54.

sich nicht mehr fest am Binom „Anthropozentrismus vs. Nicht-Anthropozentrismus“ festhalten, sondern dieses Thema von anderen Seiten betrachten.

3. „Radikale Ansätze“

Die nun folgenden Ansätze werden „radikal“ genannt. In diesem Zusammenhang wird dieses Wort von mir in keiner ursprünglichen Weise verwendet: als „radikal“ werden diese nämlich von der *Encyclopedia of science technology and ethics* bezeichnet. Dieser zufolge versuchen sich diese Denkströmungen von der traditionellen westlichen anthropozentrischen Denkart zu distanzieren. Die *Encyclopedia* bezeichnet als „radikal“ nicht nur die „social ecology“ und den „Ökofeminismus“, denen die nächsten Seiten gewidmet sind, sondern auch die „deep ecology“ oder andere nicht-anthropozentrische Denkart. Meines Erachtens sind allerdings die „deep ecology“ oder der „Biozentrismus“ so „radikal“, so grundlegend anders, wie jede andere Form von Anthropozentrismus, die von einem traditionellen Verständnis abweicht. Vielmehr erscheint mir diese Bezeichnung für die nächsten zwei Ansätze, die „social ecology“ und den „Ökofeminismus“, besonders geeignet, weil ihnen kein konkreter Platz auf der Achse „Anthropozentrismus – Nicht-Anthropozentrismus“ zugeordnet werden kann.

3.1 Social Ecology

Als Hauptvertreter der „social ecology“ gilt unbestritten Murray Bookchin, der in seiner Philosophie oft auf marxistische oder hegelianische Denkart zurückgreift. Die „social ecology“ steht zunächst dem Problem der Verortung der ökologischen Krise kritisch gegenüber. Was diese im wesentlichen von allen anderen bisher analysierten Ansätzen unterscheidet ist vor allem ihre Überzeugung, dass die ökologischen Probleme dem gesellschaftlichen System zuzurechnen sind und zwar so, dass ein ökologischer Diskurs vor allem ein „sozialer Diskurs“ werden muss: es ist das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, dem in der „social ecology“ besondere Beachtung geschenkt werden muss. Wie bei Marx wird dieses Verhältnis als Unterdrückungsverhältnis verstanden und wird dann, erst als Nebenprodukt (oder, in marxistischen Termini, als

„Überbauprodukt“), das Verhältnis zwischen Mensch und Natur behandelt. So Bookchin: »*Our mental, and later our factual, dissociation of society from nature rests on the barbarous objectification of human beings into means of production and targets of domination - an objectification we have projected upon the entire world of life.*«⁸⁷ Und weiter noch:

Mehr denn je muß betont werden, daß *fast alle ökologische Probleme soziale Probleme sind* und nicht einfach oder in erster Linie das Ergebnis religiöser, geistlicher oder politischer Ideologien. Daß diese Ideologien eine unökologische Haltung in Menschen aller gesellschaftlichen Schichten fördern, muß hier sicherlich nicht besonders hervorgehoben werden. Aber statt Ideologien einfach für bare Münzen nehmen, müssen wir viel eher fragen, woraus sich diese Ideologien entwickeln. [...] Der Riß zwischen Gesellschaft und Natur hat seine tiefsten Wurzeln in Rissen innerhalb der gesellschaftlichen Sphäre, nämlich in tiefgreifenden Konflikten zwischen den Menschen, die oft durch unseren allumfassenden Begriff von „Menschheit“ verschleiert werden.⁸⁸

Die „Hierarchie“, die Beziehung zwischen Menschen, die einen Unterdrücker und einen Unterdrückten voraussetzt, wird also von der „*social ecology*“ als das größte „Übel“ bezeichnet. Nach Bookchin bedeutet „Hierarchie“: »*a complex system of command and obedience in which elites enjoy varying degrees of control over their subordinates without necessarily exploiting them.*«⁸⁹ In „*The Ecology of Freedom*“, seinem Hauptwerk, erzählt Bookchin die Geschichte und Urgeschichte der Menschheit. Darin stellt er sich die Aufgabe, zu zeigen, dass eine solche hierarchische Gesellschaftsform in keinerlei Weise durch biologische, anthropologische oder psychologische Aspekte der Natur des Menschen als solche notwendig ist, und somit, dass es möglich ist in einer nicht hierarchischen Gesellschaft zu leben. Hier und da bringt er das Beispiel der „*organic societies*“, der Urvölker, die, seiner Meinung nach, in einer nicht hierarchischen Gesellschaft gelebt haben:

In organic societies the differences between individuals, age groups, sexes – and between humanity and the natural manifold of living and non-living phenomena – were seen (to use Hegel’s superb phrase) as a “unity of differences” or “unity of diversity”, not as hierarchies. Their outlook was distinctly ecological, and from this outlook they almost unconsciously derived a body of values that influenced their behavior toward individuals in their own communities and the world of life. [...] The vision of social and natural diversity was altered from an organic sensibility that sees different phenomena as unity in diversity into a hierarchical mentality that ranked the most miniscule phenomena into mutually antagonistic pyramids

⁸⁷ Murray Bookchin, *The ecology of freedom*, Palo Alto, CA, 1982, S. 316

⁸⁸ Murray Bookchin, *Die Neugestaltung der Gesellschaft*, Grafenau 1992, S. 11.

⁸⁹ Bookchin, *The ecology of freedom*, S. 4.

erected around nations of “inferior” and “superior.” And what began as a sensibility has evolved into concrete social fact. Thus, the effort to restore the ecological principle of unity in diversity has become a social effort in its own right – a revolutionary effort that must rearrange sensibility in order to rearrange the real world.⁹⁰

Ganz zentral in der „*social ecology*“ ist also der Begriff von „Hierarchie“. Ziel der „*social ecology*“ ist es, jede hierarchische Denkart und auf diese Weise die konkrete hierarchische Organisation der Gesellschaft zu vernichten, um diese dann nach „demokratischen“ Prinzipien neu zu gestalten. Dafür bedarf es für die „*social ecology*“ weder Theorien des intrinsischen Wertes, noch mystischer, spiritueller oder religiöser Weltanschauungen:

Social ecology is neither “deep,” “tall,” “fat,” nor “thick.” It is *social*. It does not fall back on incantations, sutras, flow diagrams or spiritual vagaries. It is avowedly *rational*. It does not try to regale metaphorical forms of spiritual mechanism and crude biologism with Taoist, Buddhist, Christian, or shamanistic ecobabble. It is a coherent form of *naturalism* that looks to *evolution* and the *biosphere*, not to deities in the sky or under the earth for quasi-religious and supernaturalistic explanations of natural and social phenomena. [...] It opposes “centricity” of any kind as a new word for hierarchy and domination – be it that of nature by a mystical “Man” or the domination of people by an equally mystical “Nature”.⁹¹

Um die erwähnten „demokratischen Prinzipien“ für die neue Gestaltung der Gesellschaft deutlich zu machen, schreibt Bookchin an anderer Stelle:

Um diesen Trend [die Umweltzerstörung, A.B.] zu brechen, müßte der Kapitalismus durch eine ökologische Gesellschaft auf der Grundlage nichthierarchischen Beziehungen, dezentralisierter Gemeinschaften, Öko-Techniken wie der Solarenergie, organischen Landwirtschaft und einer Industrie in einem menschlichen Maßstab ersetzt werden – kurz, durch direkte demokratische Siedlungsformen, die ökonomisch und strukturell an die jeweiligen Ökosysteme angepaßt sind.⁹²

Als lebendiger und kritischer Denker hat sich Bookchin, neben der Ausarbeitung seiner besonderen Theorien, oftmals für die Auseinandersetzung mit anderen philosophischen ökologischen Vorschlägen bereit gezeigt.⁹³ Der Biozentrik und den

⁹⁰ Ibid., S. 5, 7-8.

⁹¹ Murray Bookchin, „Social ecology versus □Deep Ecology□: a challenge for the ecology movement“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 2, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London 2005, S. 275-276.

⁹² Bookchin, *Die Neugestaltung der Gesellschaft*, S. 153.

⁹³ Ganz „diplomatisch“ ist er aber in dieser Auseinandersetzung nicht, so schreibt er: „Deep Ecology □□ ,spirituelle, □ antihumanistische und menschenfeindliche ökologische Ansätze führen uns in die Irre, wenn sie unsere Aufmerksamkeit von sozialen Ursachen auf soziale Symptome ablenken“. Ibid., S. 13.

Theorien vom intrinsischen Wert der Natur wirft er vor, wesentliche Merkmale, die den Menschen von der Tier- und Naturwelt abheben, zu übersehen. Für ihn ist die menschliche Gattung vielmehr der höchste Punkt, den die Natur in der Evolution bisher erreicht hat, weil – und hier scheint Schelling zu Wort zu kommen – sich der Mensch seiner selbst bewusst wird:

Wir können deshalb von der vormenschlichen Natur als „erste Natur“ in dem Sinne sprechen, daß das Selbst, das Bewußtsein und die Grundlagen der Freiheit zwar noch zu schwach und rudimentär sind, um als selbstorientierend bezeichnet werden zu können. [...] Erst mit der Menschheit wird dieses Potential zu einer neuen gesellschaftlichen oder „zweiten Natur“, um so zu seiner vollen Entfaltung zu gelangen: ein Produkt der Evolution, ausgestattet mit der Fülle des Geistes, außergewöhnlichen kommunikativen Fähigkeiten, bewußter Assoziation und der Gabe, sich selbst und die natürliche Welt wissentlich zu verändern.⁹⁴

Allerdings übersieht hier Bookchin meiner Meinung nach, dass die meisten Biozentriker und Theoretiker des intrinsischen Wertes der Natur für eine Ausweitung der Bereiche ethischer Ansprüche plädieren, sowie die „Gleichstellung“ aller Lebewesen, oder der ganzen belebten und unbelebten Natur, postulieren. Es könnte ihrerseits, so glaube ich, erwidert werden, dass jegliche Theorien des intrinsischen Willens keine relevanten Aspekte, ethisch gesehen, übersehen haben weil der Mensch einen freien Willen hat. Er besitzt Selbstbewusstsein und kann eine Differenz im ontologischen Sinne, keine aber im ethischen Sinne, sondern höchstens Bevorzugung der menschlichen Angelegenheiten, darstellen.

Stark kritisch wird Bookchin in der Konfrontation mit der „*deep ecology*“, die er als „*vague, formless, often self-contradictory ideology*“⁹⁵ und weiter als „*ideological toxic dump*“⁹⁶ charakterisiert. Vor allem, ähnlich wie bei der Kritik an den Theorien des intrinsischen Werts der Natur, kritisiert er die Art und Weise, die menschliche Gattung mit einem undefinierten, homogenen Ganzen der Natur gleichzusetzen:

Deep Ecology, despite all its social rhetoric, has no real sense that our ecological problems have their roots in society and in social problems. It preaches a gospel of a kind of “original sin” that accuses a vague species called “humanity” – as though people of colour were equitable with whites, women with men, the third world with the first, the poor with the rich, and the exploited with their exploiters.⁹⁷

⁹⁴ Ibid., S. 201-202.

⁹⁵ Bookchin, „Social ecology versus ‚Deep Ecology‘: a challenge for the ecology movement“, S. 264.

⁹⁶ Ibid., S. 266.

⁹⁷ Ibid., S. 265.

Weiters sieht er in der „*deep ecology*“ nur eine weitere, traditionelle Form von hierarchischem Denken:

Historically, a “Self” that absorbs all real existential selves has been used from time immemorial to absorb individual uniqueness and freedom into a supreme “Individual” who heads the state, churches of various sorts, adoring congregations, and spellbound constituencies. The purpose is the same, no matter how much such a “Self” is obsessed up in ecological, naturalistic, and “biocentric” attributes.⁹⁸

Bezüglich der „*social ecology*“ als solcher lässt sich schließlich weiter unterscheiden, dass diese keine Verminderung oder Auflösung der praktischen Wirkung des Menschen auf die Natur vertritt, um zu einer utopischen Wildnis-Welt zurückzukehren, sondern eine Art Zusammenarbeit mit der Natur:

Taken together, all of these human traits – intellectual, communicative and social – have not only emerged from natural evolution and are inherently human, they can also be placed at the *service* of natural evolution to consciously increase biotic diversity, diminish suffering, faster the further evolution of new and ecologically valuable life-forms, reduce the impact of disastrous accidents or the harsh effects of mere change.⁹⁹

Auch wenn dies leicht missverstanden werden könnte, setzt sich Bookchin, auf der anderen Seite, nicht für ein absolutes Eingreifen menschlichen Planens ein, sondern für eine Form von „Spontaneität“.¹⁰⁰ Die grundlegende Überzeugung ist dabei, dass eine Gesellschaft, die nicht auf einer hierarchischen Basis beruht, „spontan“ erkennen kann, wie weit das menschliche Tun zum Erfolg führt:

Solange die Gesellschaft nicht von einer vereinten Menschheit wiedererobert wird, die ihre gesamte kollektive Weisheit, ihre kulturellen Errungenschaften, technologischen Innovationen, wissenschaftlichen Erkenntnisse und angeborene Kreativität zu ihrem eigenen Bestand und zum Nutzen der natürlichen Welt einsetzt, erwachsen alle ökologischen Probleme aus sozialen Problemen.¹⁰¹

Basierend auf dem Wissen Bookchins lässt sich schließlich historisch ausreichend belegen, dass hierarchielose Gesellschaften in „Harmonie“ mit der Natur organisiert waren, allerdings ist das meines Erachtens für eine Verortung der ökologischen Krise als solche in der Hierarchie nicht ausreichend. Obwohl das Existieren einer solchen Art von Gesellschaften historisch belegt ist, kann meiner Meinung nach daraus nicht der

⁹⁸ Ibid., 269.

⁹⁹ Ibid., 277

¹⁰⁰ Vgl.: Bookchin, *Die Neugestaltung der Gesellschaft*, S. 25.

¹⁰¹ Ibid., S. 29.

Schluss gezogen werden, dass eine hierarchielose Gesellschaft dazu neigt eine ökologische Gesellschaft zu sein. Es ist meiner Meinung nach genauso vorstellbar, dass eine hierarchielose Gesellschaft die Natur nur als Mittel für die eigenen Zwecke nutzt und somit zur Umweltzerstörung beiträgt. Eine hierarchielose Welt scheint daher für diesen Zweck nicht genug zu sein, auch weil hier keine praktischen Richtlinien ausformuliert werden: dass eine dezentralisierte Gesellschaft besser ist als eine zentralisierte Gesellschaft, sowie eine anarchische besser als eine nicht-anarchische (für Bookchin), bleibt somit nur eine Vermutung, die aus keinem Grund, außer dem Vergleich mit der Vergangenheit, hervorzugehen scheint.

3.2 Ökofeminismus

Der Ökofeminismus, ganz im Gegensatz zur soeben dargestellten „*social ecology*“, besteht aus einer Pluralität von Autoren, Ansätzen und Vorschlägen die, anders als bei der „*deep ecology*“, eine solche bleibt: es wird auf diese Weise ein sehr großer Spielraum für Diskussion geboten.¹⁰² Pluralität und Vielfalt zeichnen jedenfalls auch den „Feminismus“ als solchen aus. Weiters übernimmt der Ökofeminismus die Grundsätze und Grundstrukturen des Feminismus und seine Kritik am Patriarchat: der Ökofeminismus unterscheidet sich insofern vom Feminismus, als er nicht nur das Verhältnis zwischen Mann und Frau, sondern auch zwischen Mann, Frau und Natur thematisiert. Der Ökofeminismus, so könnte man es ausdrücken, erweitert den feministischen Schwerpunkt, um weitere Bezüge zwischen der Unterdrückung des weiblichen Geschlechts und der Unterdrückung der Natur zu finden. So schreibt Karen J. Warren, eine der bekanntesten gegenwärtigen Ökofeministen:

Ecological feminism is the position that there are important connections - historical, experiential, symbolic, theoretical – between the domination of women and the domination of

¹⁰² So schreibt Greta Gaard: „Although the vision of a just and sustainable future for all is shared by ecofeminists, what this future looks like and how it is to be arrived at varies according to the diverse voices and experiences of those people engaged in developing ecofeminist theories“. Vgl.: Greta Gaard/ Lori Gruen, „Ecofeminism: toward global justice and planetary health“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 2, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London 2005, S. 251; Vgl. auch: Carolyn Merchant, *Radical Ecology*, New York 1992, S. 184.

nature, an understanding of which is crucial to both feminism and environmental ethics.[...] Ecofeminists insist that the sort of logic of domination used to justify the domination of humans by gender, racial or ethnic, or class status is also used to justify the domination of nature. Because eliminating a logic of domination is part of a feminist critique - whether a critique of patriarchy, white supremacist culture, or imperialism – ecofeminists insist that *naturism* is properly viewed as an integral part of any feminist solidarity movement to end sexist oppression and the logic of domination which conceptually grounds it.¹⁰³

Wie aus diesem Zitat ersichtlich wird, erkennt Warren die Unterdrückung der Frau und die der Natur als von einer gleichen „Logik der Unterdrückung“ (*logic of domination*) stammend an. Es ist dieselbe Logik, die der Feminismus umzuwandeln versucht und die nicht nur der Unterdrückung der Frauen und, nach Warren, der Natur, sondern auch eines Volkes, einer Kategorie von einer anderen, gründet. Es ist, mit anderen Worten, dieselbe Logik der Unterdrückung, die allen diesen zugrunde liegt. So Greta Gaard:

Ecofeminists believe that the current global crises are the result of the mutually reinforcing ideologies of racism, sexism, classism, imperialism, naturism, and speciesism. These ideologies, while conceptually isolatable, are best understood, according to ecofeminists, as force fields that intersect one another (to great or lesser extents, depending on the actual context) to create complex systems of oppression.¹⁰⁴

Die bisherigen Ideen in Bezug auf den Ökofeminismus werden von den meisten Vertretern dieser Strömung akzeptiert; das nähere Verständnis des Begriffs der Unterdrückung als solcher spaltet dann die meisten. Warren z.B. versteht diesen als „Verleugnung des Anderen“, sodass das eigene Selbst stärker wird. Ihrer Meinung nach nimmt immer das Weibliche, das Natürliche, mit anderen Worten: alles Unterdrückte, die Stelle des Anderen ein; als das Selbst, also das „Mehrwertige“, gilt hingegen das Männliche.¹⁰⁵

Komplexer und analytischer scheint mir aber in Bezug darauf die Recherche Val Plumwoods, einer sehr bekannten zeitgenössischen Ökofeminismus-Expertin, die diesem Prozess, das Andere zu verleugnen oder zu unterdrücken, den Namen „*dualism*“ (dt. Dualismus) oder „*mastery's model*“ (dt. Herrschaftsmodell) verleiht. Unter „*dualism*“ versteht sie:

¹⁰³ Karen Warren, „The power and promise of ecological feminism“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 2, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London 2005, S. 151; 156.

¹⁰⁴ Gaard, „Ecofeminism: toward global justice and planetary health“, S. 248.

¹⁰⁵ Warren, „The power and promise of ecological feminism“, S. 152-156.

a relation of separation and domination inscribed and naturalised in culture and characterised by radical exclusion, distancing and opposition between orders constructed as systematically higher and lower, as inferior and superior, as ruler and ruled, which treats the division as part of the natures of beings construed not merely as different but as belonging to radically different orders or kinds, and hence as not open to change.¹⁰⁶

Wie sich dieser „*dualism*“, den sie auch als einen Prozess vom „*backgrounding*“ (dt. in den Hintergrund stellen, hier auch gemeint als ein Stellen in die untere, minderwertige Sphäre) bezeichnet, in Bezug auf ökologische Instanzen einleuchtend darstellen lässt, erläutert sie folgendermaßen:

What is involved in the backgrounding of nature is the denial of dependence on biospheric processes, and a view of humans as apart, outside of nature, which is treated as a limitless provider without needs of its own. Dominant western culture has systematically inferiorised, backgrounded [sic!] and denied dependency on the whole sphere of reproduction and subsistence. [...] The backgrounding and instrumentalisation of nature and that of women run closely parallel.¹⁰⁷

Die Unterdrückung der Frau und der Natur, so die Annahme von Plumwood, funktionieren nach demselben Mechanismus: es wird zwischen zwei verschiedenen Bereichen unterschieden, dem der Vernunft, der Männlichkeit, der Kultur und der Stärke, und dem anderen des Triebs, der Weiblichkeit, der Natur und der Schwäche. Dem ersteren wird normalerweise viel mehr „Wert“ beigemessen als dem letzteren.¹⁰⁸

Sei es ein Verhältnis zwischen „Selbst“ und „Anderem“, sei es eine Form von „Dualismus“, so lässt sich an dieser Stelle der Analyse die Forderung des Ökofeminismus, nämlich diese Denkart zu vernichten, besser verständlich machen:

Women have faced an unacceptable choice within patriarchy with respect to their ancient identity as nature. They either accept it (naturalism) or reject it (and endorse the dominant mastery model). Attention to the dualistic problematic shows a way of resolving this dilemma. Women must be treated as just as fully human and as fully part of human culture as men. But both men and women must challenge the dualised conception of human identity and develop an alternative culture which fully recognises *human* identity as continuous with, not alien from, nature. The dualised conception of nature as inert, passive and mechanistic would also be challenged as part of this development.¹⁰⁹

Sei es also diese Unterdrückungslogik, sei es eine ursprüngliche Hierarchieform, so leitet der Ökofeminismus seine praktischen “Handlungsregeln” aus diesen

¹⁰⁶ Val Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, London 1993, S. 47.

¹⁰⁷ Ibid., S. 21.

¹⁰⁸ Vgl.: Ibid., S. 41-47.

¹⁰⁹ Ibid., S. 36.

Vorstellungen ab. Obwohl über diesen Punkt sehr geringe Einigkeit unter den Ökofeministen herrscht, ist den meisten Autoren gemein, dass den Unterschieden und den Eigenschaften, die als solche der Frau bzw. der Weiblichkeit zuerkannt werden, ein neuer eigener Wert, zuteil wird, um daraus eine neue Ökologie zu konstruieren, ohne dabei weiterhin dem Muster vom „Dualismus“ oder vom „Selbst-Andere“ zu folgen.

Warren spricht z.B. von „*loving perception*“ (dt. liebende Wahrnehmung) des „Anderen“, wobei sie zwischen dieser und einer „*arrogant perception*“ (arrogante Wahrnehmung) unterscheidet, wo, ihrer Meinung nach, nur jene Art Wesen ethisch gesehen einen besonderen Stellenwert einnehmen, die eine große Ähnlichkeit mit dem Selbst in sich tragen. Zur „*loving perception*“ bemerkt sie hingegen:

In contrast, “loving perception” presupposes and maintains *difference* – a distinction between the self and the other, between human and at least some nonhumans – in such a way that perception of the other as other *is* an expression of love for one who/which is recognized at the outset as independent, dissimilar, different. [...] A moral community based on loving perception of oneself *in relationship with* a rock, or with the natural environment as a whole, is one which acknowledges and respects difference, whatever “sameness” also exists. The limits of loving perception are determined only by the limits of one’s (e.g., a person’s, a community’s) ability to respond lovingly (or with appropriate care, trust or friendship) whether it is to other humans or to the nonhuman world and elements of it.¹¹⁰

Wie in diesem Zitat deutlich wird, nutzt Warren Termini des Feminismus und entwickelt daraus ihre Theorie weiter, in der sie keine bestimmten Handlungsregeln oder Axiologien an den Tag legt, sondern eher persönliche Einstellungen des Menschen definiert, der die Natur wie auch das „Andere“ in einer „liebenden Weise“ pflegt.

Derselben Linie folgend entwickelt Plumwood ihre konkreten Vorschläge, meines Erachtens in einer noch anschaulicheren Art: sie bejaht die Unterschiede, die sie beim „Dualismus“ als solche erkannt hatte, geht aber explizit auf die feministische Variante ein, um von ihr ausgehend neue Möglichkeiten aufzuzeigen. Warren, so könnte man sagen, hatte es nicht „mit Namen“ genannt, Plumwood sieht hingegen in der „unterdrückten Stimme“ der Frau eine solche Gelegenheit:

We can realign reason not with the master formations of elite control and the rational egoism which fails to acknowledge the other as a limiting principle, but with social formations built on radical democracy, co-operation and mutuality. [...] Much inspiration of new, less destructive

¹¹⁰ Warren, „The power and promise of ecological feminism“, S. 161-162.

guiding stories can be drawn from sources other than the master, from the subordinated and ignored parts of western culture, such as women's stories of care.¹¹¹

Sehr interessant unter den verschiedenen Thesen ist auch die Auffassung Merchants, die sich für eine „*partnership ethic*“ (dt. Ethik von Partnerschaft) einsetzt. Merchant legt keine bestimmten Handlungen dar, sondern konzentriert sich auf das Subjekt, das diese Handlungen vollziehen muss. Dieser Theorie zufolge ist eine Beziehung „Mensch-Natur“ in der Form einer „Partnerschaft“ Voraussetzung für ein mögliches Verständnis der Natur, das den moralischen Unterschied, der von manchen Ansätzen theoretisiert wird, zwischen den Menschen und allen anderen Wesen nicht aufhebt:

An alternative is a partnership ethic that treats humans (including male partners and female partners) as equals in personal, household, and political relations and humans as equal partners with (rather than controlled-by or dominant-over) nonhuman nature. Just as human partners, regardless of sex, race or class must give each other space, time and care, allowing each other to grow and develop individually within supportive nondominating relationships, so humans must give nonhuman nature space, time, and care, allowing it to reproduce, evolve, and respond to human actions. [...] Constructing nature as a partner allows for the possibility of a personal or intimate (but not necessarily spiritual) relationship with nature and for feelings of compassion for nonhumans as well as for people who are sexually, racially, or culturally different. It avoids gendering nature as a nurturing mother or a goddess and avoids the ecocentric dilemma that humans are only one of many equal parts of an ecological web and therefore morally equal to a bacterium or a mosquito.¹¹²

Mit der Darstellung einiger Aspekte des Ökofeminismus sind wir nun an einem Punkt angelangt, von dem aus ein erster Vergleich zwischen diesem und den anderen ökologischen Ansätzen, die schon in den vorigen Abschnitten dargestellt wurden, denkbar ist. Ökofeministen werfen den erwähnten Ansätzen vor allem vor, die Menschheit als eine homogene Gruppe zu betrachten und diese in einer solchen Weise über einen Kamm scheren, dass dabei grundlegende Unterschiede unbeachtet bleiben. So schreibt Ariel Salleh mit besonderem Bezug auf die „*deep ecology*“:

The Deep Ecology movement, by using the generic term *Man*, simultaneously presupposes the difference between the sexes in an uncritical way, and yet overlooks the point that if women's lived experience were recognized as meaningful and were given legitimation in our culture, it could provide an immediate "living" social basis for the alternative consciousness which the deep ecologist is trying to formulate and introduce as an abstract ethical construct.¹¹³

¹¹¹ Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, S. 196.

¹¹² Merchant, *Radical Ecology*, S. 188.

¹¹³ Ariel Kay Salleh, „Deeper than Deep Ecology: the eco-feminist connection“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 2, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London 2005, S. 134.

So meint auch Plumwood in Bezug auf die „*social ecology*“, dass diese alles auf die Kategorie der Hierarchie einzuschränken beabsichtigt und kritisiert die „*social ecology*“ dahingehend, dass sie dabei das Dualismusdenken in der westlichen Tradition, von dem zuvor bereits die Rede war, nicht als Problem deutet. Infolgedessen sind für sie die Gültigkeit des Arguments und seine Radikalität abhanden gekommen:

But his recent work [die letzten Bücher von Bookchin, wie z.B. „*The Ecology of Freedom*“ oder „*Die Neugestaltung der Gesellschaft*“, A.B.] has been unable and unwilling to accommodate a thoroughgoing critique of human domination of nature or to acknowledge a notion of human difference not linked to hierarchy. [...] Bookchin's recent work leaves little room for doubt that his theory is for the most part hostile to the new rival critique of anthropocentrism, and eager to subsume it under some form of human domination. The domination of nature, he assures us, came after the domination of human by human and is entirely secondary to it.¹¹⁴

Der Ökofeminismus wird aber vonseiten Bookchins ebenfalls kritisiert, obwohl er den Feminismus als solchen als einen großen Mitstreiter der „*social ecology*“ im Kampf gegen die Hierarchie sieht. Seine Kritik wendet sich vor allem gegen den angeblichen Versuch des Ökofeminismus, die führende und unterdrückende Rolle des Mannes in der Geschichte einfach mit jener der Frau ersetzen zu wollen, so dass die Protagonisten zwar gewechselt, die Struktur jedoch gleich bleibt. Außerdem greift er auch die Überzeugung des Ökofeminismus an, die Unterdrückung der Frau sei die ursprünglichste, weil seiner Meinung nach auch eine hierarchische Gesellschaft „freier“ Frauen denkbar wäre:

Aus der Hoffnung, daß die Ökologie den Feminismus bereichern würde, ist ein bizarrer theistischer „Öko-Feminismus“ geworden, der sich um die spezifische „nährende“ Rolle der Frau in der Biosphäre strukturiert. Ganz abgesehen von dieser kraß anthropomorphen Übertragung menschlicher Verhaltensweisen auf die Natur insgesamt, haben theistische „Öko-Feministinnen“ im wesentlichen das patrizentrische Geschlechterverhältnis, das den Männern die führende Rolle zuwies, zugunsten der Frauen in sein Gegenteil verkehrt. Wie die Geschichte die Männer, so privilegiert die Natur die Frauen, mit dem Ergebnis, daß männlicher Chauvinismus einfach durch weiblichen Chauvinismus ersetzt wird.¹¹⁵

Bezüglich dieses zweiten Kritikpunktes unterstützt Janet Biehl, eine sehr bekannte „Nachfolgerin“ Bookchins, die sich mit dem „Ökofeminismus“ ausführlich beschäftigt hat, seine Position: die Unterdrückung der Frau kann nicht als die ursprünglichste, und daher die grundlegendste, verstanden werden, sondern es ist die Unterdrückung als

¹¹⁴ Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, S. 14.

¹¹⁵ Bookchin, *Die Neugestaltung der Gesellschaft*, S. 161.

solche, die sich in der Form der hierarchischen Gesellschaft ausdrückt, die vernichtet werden muss, sodass beide, Mann und Frau, Gesellschaft und Natur, mit der Hilfe eines „sozialen Ökofeminismus“ von ihren jeweiligen „Ketten“ befreit werden können:

Yet it is not clear that the oppression of women was even the first oppression at all. In many cases, as evolutionary anthropology has shown, gerontocracies antedated male dominance. Nor is it clear that men dominate men for the ultimate purpose of dominating women. Indeed, men usually stand to gain very distinct things by dominating other men, such as material wealth and vast state power.¹¹⁶

Und weiters schreibt sie:

Like social ecology, social ecofeminism seeks to abolish hierarchy, not differences; and no differences between men and women, whether biological or social, ought to provide a basis for domination. Like social ecology, social ecofeminism calls for the elimination from our minds of the hierarchical thinking that assumes acknowledging difference inevitably leads to hierarchy. [...] The liberation of women therefore depends on the destruction of capitalism and the nation-state as well as on the destruction of male supremacy.¹¹⁷

Es ist für mich sehr schwer zu beurteilen, inwiefern diese zwei Kritiken auf den Ökofeminismus zutreffen. Beide wenden sich gegen den gesamten Ökofeminismus, aber das, was sie in Frage stellen, ist, glaube ich, nur eine Auslegung davon. Wie wir z.B. bei Plumwood gesehen haben, ist bei ihr die Rede vom Dualismus, der als solcher überwunden werden muss: eine Form des weiblichen Chauvinismus ist bei ihr nicht zu erkennen. Weiters vertreten nicht alle Ökofeministen die Auffassung, dass die ursprünglichste Unterdrückung die Unterdrückung der Frau gewesen ist. Was, wie ich glaube, den Ökofeminismus ausmacht und allen seinen Vertretern gemeinsam ist, ist nämlich eine neue Bewertung der Frau im Zusammenhang mit dem ökologischen Diskurs. Dies wird dann, wie gesagt, auf sehr verschiedene Weise interpretiert, so dass die Kritiken Bookchins in Bezug auf die Auffassungen mancher Ökofeministen volle Zustimmung erlangen können: wenn andere Deutungsarten in Betracht gezogen werden, treffen diese aber nicht den Kern der Theorie.

Obwohl die Diskussion in dieser Denkströmung noch sehr offen ist, so dass sich dieser Ansatz auch immer neu definiert und organisiert, so wirken für mich seine allgemeinen Handlungsanweisungen, wie sie von manchen Autoren, die präsentiert

¹¹⁶ Janet Biehl, „What is social ecofeminism?“, in: *Environmental Philosophy*, Vol. 2, hg. von Baird J. Callicott/ Clare Palmer, London 2005, S. 285.

¹¹⁷ Ibid., S. 288; 291.

wurden, erfasst werden, alles andere als konkret realisierbar. Die meisten Vorschläge, die vom Ökofeminismus vorgebracht werden, scheinen meiner Auffassung nach zwar gut durchdacht zu sein, Fragen nach der konkreten Bedeutung von „care“ und „Partnerschaft mit der Natur“, ihren Aufgaben und Grenzen, die in diesen Ansätzen meistens nicht erörtert werden, deuten aber auf eine nur knappe „Greifbarkeit“ dieser Vorschläge hin. Derselben Schwierigkeit scheinen mir dann auch die vom Ökofeminismus vertretenen Axiologien zu unterliegen, die sich mit der Skala ethischer Bedeutung auseinandersetzen. Der Begriff der „Liebe“ könnte dem umgangssprachlichen Sinn dieses Begriffs entnommen werden, aber der Bezug zur „Liebe“, die vom Ökofeminismus vertreten wird, lässt sich damit nicht weiter erklären.

Dieser Auffassung ist auch David Kronlid, der in sehr einleuchtender Weise die positive und negative Seite des Ökofeminismus darstellt:

Regarding *action guidance*, I would like to add the following. One advantage of ecofeminism is that it is action guiding in the general sense because it, when reflected upon, provides us with an understanding of different kinds of relationships between humans and nonhumans. Moreover, the fact that its general map of environmental problems and their ethical and moral issues are numerous makes it well equipped to help develop a sensitivity toward environmental cases as composed of social and economical structures of oppression and liberation, individual responsibilities, patriarchal oppressive frameworks, and historical powers, etc. On the other hand, one disadvantage of ecofeminism is that it seems less focused on particular action guidance. I am reluctant to answer the question if ecofeminist ethical theory is relevant for particular environmental moral dilemmas, affirmatively. Of course, the way in which some of the authors outline their standpoints highlights that it is important that we become aware of our individual choices because we are all bearers of attitudes and are all “touchers” of nonhuman nature-others. However, these standpoints are quite general in their particularities and therefore their instructional value is quite low.¹¹⁸

Abschließend lässt sich erkennen, dass auch eine, meiner Meinung nach, sehr wichtige, Gemeinsamkeit zwischen dem Ökofeminismus und der „*deep ecology*“ vorhanden ist. Es wird hier nämlich eine ganz andere Art von Ethik betrieben als bei den Ansätzen intrinsischen Wertes, eine Form von Ethik, deren Absicht es nicht ist, genaue moralische Pflichten aus moralischen Vorstellungen abzuleiten, sondern vielmehr einen Weg zu zeigen, eine moralische „Einstellung“ zu konstruieren, welche diese Pflichten zwar nicht expliziert, aber in Übereinstimmung mit der spezifischen Situation gestaltet. Obwohl diese ethische Grundhaltung meiner Meinung nach viel zur Lösung grundlegender ethischer Probleme beitragen könnte, ist, im Falle des

¹¹⁸ David Kronlid, *Ecofeminism and environmental ethics: an analysis of ecofeminist ethical theory*, Uppsala 2003, S. 214.

Ökofeminismus, die Verbindung zwischen dem Theorie-Korpus und dem ausformulierten ethischen Standpunkt meistens nicht klar genug.

TEIL 2: LONERGANS PHILOSOPHIE

4. Bernard Lonergan: eine Einführung

4.1. Leben und Werk

Bernard Joseph Francis Lonergan wurde am 17. Dezember 1904 in Buckingham, Quebec, geboren. In seiner Schulzeit besuchte er das Loyola College in Montreal und trat 1922 in den Orden der Jesuiten ein. Ab 1926 studierte er drei Jahre lang scholastische Philosophie am Heythrop College in England, und außerdem für ein Jahr Latein, Griechisch, Französisch und Mathematik in London. Nach einigen Jahren, die er als Lehrer am Loyola College in Montreal verbrachte, begann er 1933 das Studium der Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, wo er nach zunächst vier und danach noch zwei weiteren Jahren zum Abschluss seiner Doktorarbeit gelangte. Diese konnte aber damals aufgrund des gerade ausgebrochenen Krieges nicht in Rom verteidigt werden, sondern erst drei Jahre später in Montreal. Ab 1947 wurde er Professor am Regis College in Toronto und 1953 an der päpstlichen Universität Gregoriana. 1957 ist das Jahr der Publikation eines seiner beiden bekanntesten Werke, *„Insight. A Study on Human Understanding“*, wobei das andere, *Method in Theology*, erst 1972, veröffentlicht wurde. Lonergan verbrachte ein arbeitsreiches Leben zwischen Vorlesungsreihen und Kongressen in Kanada und den USA, bis er am 26. November des Jahres 1984 in Toronto starb.¹¹⁹

Lonergans Werk lässt sich sicherlich nicht auf diese beiden schon erwähnten Hauptwerke reduzieren: neben einigen Artikeln und Rezensionen, sowie Vorlesungsmanuskripten, die von seinen Studenten verfasst wurden und von denen ein großer Teil in den etwa 20 Bände umfassenden *„Collected Works of Bernard Lonergan“*, zu finden ist, sind auch die Dissertation Lonergans *„Grace and Freedom“*, sowie andere Werke wie *„Verbum: Word and Idea in Aquinas“* von großer Bedeutung.

Lonergan wurde, als Theologe und Philosoph, unter starkem Einfluss der Neuscholastik ausgebildet. Die letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts hatten nicht nur das Aufkommen der unterschiedlichsten, oft auch radikalen, philosophischen Denkströmungen, sondern auch, seitens der katholischen Kirche, das Festlegen einer

¹¹⁹ Vgl.: Grzegorz Dobroczyński, *Einsicht und Bekehrung: Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie bei Bernard Lonergan*, Frankfurt/M. 1992, S. 63-64, und Frederick E. Crowe, *Appropriating the Lonergan Idea*, Washington, D.C. 1989, S. 1-12.

Basis für das christlich-philosophische Denken (Thomismus) gesehen. Diese ist allgemein unter dem Namen „Neuscholastik“ bekannt.¹²⁰ Lonergan verstand seine Aufgabe darin, so wie er sie deutete, vor allem in der weiteren Entwicklung einer solchen Art Philosophie und Theologie in Ansehung der neueren generellen Entwicklungen in der Kultur, der Philosophie und den Wissenschaften, d.h., im Übergang von einer philosophisch- und theologisch-klassizistischen in eine moderne Kultur, die mehr im Stande war, sich mit den verschiedenen Problemen, unter denen die Neuscholastik zu leiden schien, und die große Auswirkungen auf die Theologie bzw. das christliche Denken hatten, wie z.B. die Gefahr des Relativismus und des Pantheismus, auseinanderzusetzen.

Unter dieser „klassizistischen Kultur“ verstand Lonergan, im Einklang mit vielen Grundsätzen der Neuscholastik, die vor allem von Aristoteles stammende Art des Denkens, die sich durch die besondere Bedeutung von Wissenschaft als der Lehre vom Universalen und Ewigen charakterisierte und die mit Hilfe eines deduktiven Systems arbeitete, das aus ersten allgemeinen Prinzipien alle anderen ableitete und zum Partikulären gelangte.¹²¹ Diesem Übergang galt das Hauptinteresse der gesamten Arbeit Lonergans.

Terry J. Tekippe, ein bekannter Lonergan-Forscher, definiert ihn deswegen als einen „neo-Kantian neo-Thomist“¹²², ersteres, weil er wie Kant, der Wende zum Subjekt folgend, dem „Verstehen des Verstehens“ Priorität schenkt, um der Wissenschaft und der Kultur eine Basis zu geben, auf die sie sich stützen können; letzteres, weil er, wie Thomas von Aquin, das traditionelle theologische Wissen mit dem neuen Wissen (bei Thomas der Aristotelismus, in unserer Zeit die Natur- und die Geschichtswissenschaften, sowie das Wissen über andere Kulturen und Denkart) in Einklang bringen will. Anders aber als Thomas von Aquin befasst sich Lonergan mehr mit den Grundlagen dieses neuen „Bündnisses“ zwischen „Traditionellem“ und „Neuem“, als mit den besonderen Themen als solchen: mit dieser Absicht entwickelt er eine Methode, die in den nächsten Abschnitten näher dargestellt wird, auf deren

¹²⁰ Vgl.: Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Vol.2, Freiburg 1981, S. 553-569.

¹²¹ Vgl.: Bernard J.F. Lonergan, „The Future of Thomism“, in: *A Second Collection*, hg. von William F. Ryan/ Bernard J. Tyrell, London 1974.

¹²² Terry J. Tekippe, „Bernard Lonergan: A Context for Technology“, in: *Theology and Technology: Essays in Christian Analyses and Exegesis*, hg. von Carl Mitcham/ Jim Grote, Lanham, Md., 1984, S. 74.

Grundlage jegliche Probleme, die dieser Thematik entstammen, diskutiert werden können. Von dieser Seite her betrachtet ist Lonergan ein „untypischer Neuscholastiker“.

Lonergan versteht sich selbst wiederum als ein ganz konkreter Denker, der Theorien und Argumente für das Lösen bestimmter Probleme im Bereich der Philosophie, der Theologie, der Kultur, der Wirtschaft und der Naturwissenschaften aufstellt. Dieser Ansatz Lonergans darf aber nicht in einer reduktionistischen, empirizistischen oder pragmatistischen Weise interpretiert werden. Vielmehr ist für Lonergan eine „gute“ Theorie auch von konkretem Nutzen. So Lonergan:

There remains the question, What practical good can come of this book? The answer is more forthright than might be expected. For insight is the source not only of theoretical knowledge but also of all its practical applications and, indeed, of all intelligent activity. Insight into insight, then, will reveal what activity is intelligent, an insight into oversights will reveal what activity is unintelligent. But to be practical is to do the intelligent thing and to be unpractical is to keep blundering about. It follows that insight into both insight and oversight is the very key to practicality.¹²³

Dies und vieles mehr von diesem vielseitigen Autor soll also in den folgenden Abschnitten behandelt werden.

4.2. Zurück zur Methode: eine erste „ökologische“ Annäherung

Das Thema der Ökologie ist von Lonergan nicht direkt behandelt worden, wie im letzten Abschnitt dieses Kapitels deutlich gemacht wird. Welche Wesenskategorien ethisch von Bedeutung sind, ob Klassengesellschaft oder Patriarchat die gegenwärtige ökologische Krise verstärken und weiters, ob ein „tiefes“ Selbst, wie bei der „*deep ecology*“, für eine ökologisch nachhaltige Gesellschaft notwendig ist, das alles sind Themen, die die Philosophie Lonergans nicht direkt anzusprechen beabsichtigt. Aus meiner Sicht stellt aber diese Tatsache auf keinen Fall ein unüberwindbares Hindernis bei einer möglichen Anwendung der Philosophie Lonergans auf ökologische Themen dar. Vielmehr setzt sich, wie wir schon gesehen haben, das ganze Werk Lonergans das Lösen grundlegender philosophischer, theologischer, hermeneutischer und politischer Probleme zur Aufgabe. Davon ausgehend können dann einzelne Schwierigkeiten, von verschiedenen Perspektiven aus betrachtet, diskutiert werden. Die Absicht Lonergans

¹²³ Bernard J.F. Lonergan, *Insight*, London [u.a.] 1958, S. xiii-xiv.

besteht darin, eine „Plattform“, eine „Methode“, zu etablieren, auf deren Basis konkrete Fachprobleme überwunden werden können. So Lonergan:

Besides the task in each field there are interdisciplinary problems. Underneath the consent of men as scientists, there is their dissent on matters of ultimate significance and concern. It is in the measure that special methods acknowledge their common core in transcendental method, that norms common to all the sciences will be acknowledged, that a secure basis will be attained for attacking interdisciplinary problems, and that the sciences will be mobilized within a higher unity of vocabulary, thought, and orientation, in which they will be able to make their quite significant contribution to the solution of fundamental problems.¹²⁴

„Methode“ wird auf verschiedene Weise definiert: in „*Insight*“ behauptet er auf eine sehr allgemein Weise:

Method consists in ordering means to achieve an end. But how can means be ordered to an end when the end is knowledge and the knowledge is not yet acquired? The answer to this puzzle is the heuristic structure. Name the unknown. Work out its properties. Use the properties to direct, order, guide the inquiry.¹²⁵

Hier wird „Methode“ nicht als ein *Corpus* von Regeln gedeutet, die blind befolgt werden müssen, sondern als ein Prozess, bei dem schrittweise Mittel zum Erreichen eines noch nicht vollständig definierten Zwecks eingesetzt werden. In „*Method in Theology*“ wird dieser Punkt weiter erläutert: »*Method is not a set of rules to be followed meticulously by a dolt. It is a framework for collaborative creativity. [...] a prior, normative pattern of operations from which the rules may be derived.*«¹²⁶ „Transzendental“ nennt hier Lonergan seine Methode, weil sie jeder spezifischen Fachdisziplin „transzendiert“, d.h. zugrunde liegt. Diese Methode ist für ihn die Bedingung jeder Wissenschaft. Zusätzlich zu dem, was diesbezüglich in „*Insight*“ von Lonergan geschrieben wurde, wird weiters der „transzendente“ Charakter der Methode, in der Form der „Operationen“, der notwendigen ersten Bedingungen (unter anderem, des Erkennens), betont. Weil diese Operationen die Bedingungen des Erkennens, des Urteilens und schließlich des Handelns jedes Subjekts darstellen, werden sie „transzendental“ genannt. So Lonergan:

Method can be thought of as a set of recipes that can be observed by a blockhead yet lead infallibly to astounding discoveries. Such a notion of method I consider sheer illusion. The

¹²⁴ Bernard J.F. Lonergan, *Method in Theology*, Toronto 1990, S.22-23.

¹²⁵ Lonergan, *Insight*, S. 44.

¹²⁶ Lonergan, *Method in Theology*, S. xi; 6.

function of method is to spell out for each discipline the implications of the transcendental precepts: Be attentive, Be intelligent, Be reasonable, Be responsible.¹²⁷

Mehr als ein „Handbuch“, als eine Grundbasis von Richtlinien, muss diese Methode, nach Lonergan, verstanden werden, mit Hilfe dieser dann erst ein mögliches „Handbuch“ verfasst, aber immerhin auch immer wieder revidiert werden kann. Diese Methode könnte, meiner Meinung nach, wie ein Weg zur „Weisheit“ verstanden werden oder, wie Lonergan es ausdrückt, zur „Authentizität“:

Indeed, the basic idea of the method we are trying to develop takes its stand on discovering what human authenticity is and showing how to appeal to it. It is not an infallible method, for men easily are unauthentic, but it is a powerful method, for man's deepest need and most prized achievement is authenticity.¹²⁸

Was man von Lonergan also bezüglich der Ökologie erwarten kann, ist vor allem eine Methode, die den Anspruch erhebt, Philosophie, Ethik, Wissenschaft, Politik, Ökonomie usw. in einer Weise zu betreiben, die dem Zweck der ökologischen Nachhaltigkeit wirklich dienen kann. So wie Lonergan es ironisch ausdrückt:

When the system that is needed for our collective survival does not exist, then it is futile to excoriate what does exist while blissfully ignoring the task of constructing a technically viable economic system that can be but in its place. Is my proposal utopian? It asks merely for creativity, for an interdisciplinary theory that at first will be denounced as absurd, then will be admitted to be true but obvious and insignificant, and perhaps finally be regarded as so important that its adversaries will claim that they themselves discovered it.¹²⁹

Ein erster Schritt in diese Richtung ist zunächst eine allgemeine Definition bzw. Erklärung des Begriffs des „Fortschritts“ bei Lonergan, der zum Verständnis dieser Methode notwendig ist.

¹²⁷ Bernard J.F. Lonergan, „The Relationship between Philosophy of God and the Functional Speciality „Systematics“, in: *Collected Works of Bernard Lonergan*, hg. von Robert C. Croken/Robert M. Doran, Vol. 17, Toronto 2004, S. 201.

¹²⁸ Lonergan, *Method in Theology*, S. 254.

¹²⁹ Bernard J.F. Lonergan, „Healing and Creating in History“, in: *A Third Collection*, London 1985, S. 108.

4.3. Fortschritt

Die Bedeutung, die dem *Terminus* „Fortschritt“ im Allgemeinen zukommt, kann meiner Meinung nach vieles auf dem Gebiet der Kultur, der Gesellschaft, der Ökonomie, der Politik und selbst der Ökologie bezeichnen. Was unter diesem Begriff verstanden wird ist jedoch oft sehr unterschiedlich. Materieller und kultureller „Fortschritt“ sind z.B. nicht unbedingt als Gegensätze zu verstehen, könnten es aber sehr wohl werden. Lonergan scheint das Wort „Fortschritt“ (*progress*) oft als Synonym für andere Begriffe wie „Wachstum, Entwicklung“ (*growth, development*), die im Deutschen (sowie im Englischen) nicht wirklich die gleiche Bedeutung haben, zu verwenden.¹³⁰ Was er darunter zu verstehen scheint, ist ferner eine Gegenbewegung zum Untergang. Dabei scheint er keine Vorstellung von dem zu haben, was das Inhaltliche anbelangt, sondern diesen Begriff heuristisch zu charakterisieren. „Fortschritt“ kann somit als ein situationsbezogenes Gedeihen festgelegt werden, das auf der transzendentalen Methode, von der nun die Rede sein wird, basiert.¹³¹ Die Definition dieses Begriffs scheint mir jedenfalls eines der Grundprobleme der Ökologie zu sein und Lonergan versucht, auf eine andere Weise, dieses zu überwinden.

„Fortschritt“ und die „transzendente Methode“ stehen für Lonergan, wie angedeutet, in einem engen Zusammenhang: die Überzeugung Lonergans ist, dass diese „Methode“ von sich aus zum Gedeihen führt, obwohl dieses Gedeihen keinesfalls als ein erreichtes Ziel, sondern vielmehr als ein kontinuierlicher Prozess verstanden werden muss. Weiters ist diese „Methode“ nicht als eine Sammlung von Regeln, sondern als persönliche Aneignung von Momenten des eigenen Selbst zu verstehen:

Now in a sense everyone knows and observes transcendental method. Everyone does so, precisely in the measure that he is attentive, intelligent, reasonable, responsible. But in another sense it is quite difficult to be at home in transcendental method, for that is not to be achieved by reading books or listening to lectures or analyzing language. It is a matter of heightening one's consciousness by objectifying it, and that is something that each one, ultimately, has to do in himself and for herself.¹³²

¹³⁰ Vgl. Bernard J.F. Lonergan, „Ethics and God“, in: *Collected Works of Bernard Lonergan*, hg. von Elizabeth, Morelli/Mark D. Morelli, Vol. 5, Toronto 1990, S. 225-237.

¹³¹ Vgl. Lonergan, *Method in Theology*, S. 51; 53, vgl. auch: Bernard J.F. Lonergan, „Discussion 5“, in: *Collected Works of Bernard Lonergan*, hg. von Elizabeth, Morelli/Mark D. Morelli, Vol. 5, Toronto 1990, S. 379-380.

¹³² Lonergan, *Method in Theology*, S. 14.

Schon in „*Insight*“ war Lonergan der festen Überzeugung, dass seine Methode immer so etwas wie ein „*work in progress*“ ist. Darin bezeichnet er in einer beispielhaften Weise nicht die Analyse oder die Darstellung von dem, was diese Methode repräsentieren soll, als das Ziel des Buches, sondern er sieht darin eine Einladung an den Leser, bei der Lektüre bewusst mitzudenken, um an sich selbst dann zu überprüfen, ob sämtliche Beispiele und Theorien des Buches akzeptiert werden können.¹³³ Über denselben Punkt schreibt er dann einige Jahre später in „*Method in Theology*“, dass der Leser eben die Verbindungen zwischen den verschiedenen Bewusstseinsoperationen in seiner eigenen Erfahrung entdecken muss.¹³⁴ In einer Fußnote darin bemerkt er dann: »*Please observe [...], that the process of self-appropriation occurs only slowly, and, usually, only through a struggle with some such book as Insight.*«¹³⁵ Weiters meint Lonergan, dass es immer schwieriger sei etwas in die Tat umzusetzen, als zu erklären, wie oder nach welcher Methode das geschieht:

You may have heard the story about Columbus. When he was hailed before the grandees of Spain for some misdemeanor or crime, he alleged in his defense the greatness of his exploit in discovering America. They said to him, “Well, there was nothing wonderful about that. All you had to do was get in a boat and travel west, and you were bound to hit it sometime.” To make his point Columbus asked, “Which one of you can make an egg stand on its end?” All of them thought about it, and some tried it, but none succeeded. “Well, can you?” they demanded. Columbus took the egg, gave it a little tap, and stood on its end. “Well, that’s easy!” they said. “It’s easy when you know how,” Columbus replied. More generally, it is much simpler to do things than to explain what you are trying to do, what the method is that you are employing in doing it, and how that method will give you the results. [...] Questions about method and questions about the possibility of knowledge are much more difficult than the knowledge itself or the actual achievement.¹³⁶

Durch die Darstellung zentraler Begriffe der Philosophie Lonergans wie „*insight*“, „Urteil“ und „Verantwortung“ kann diese Schwierigkeit etwas umgangen und die transzendente Methode von Lonergan schrittweise veranschaulicht werden.

¹³³ Lonergan, *Insight*, S. xviii-xix; xxiii; xxix.

¹³⁴ Lonergan, *Method in Theology*, S. 7.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Bernard J.F. Lonergan, „Self-Appropriation and Insight“, in: *Collected Works of Bernard Lonergan*, hg. von Elizabeth, Morelli/Mark D. Morelli, Vol. 5, Toronto 1990, S. 3-4.

4.3.1. Insight

Der Begriff vom *insight* (dt. Einsicht) ist zweifellos ein grundlegender in der gesamten Argumentation Lonergans. Mehrmals veranschaulicht ihn Lonergan durch das Bild eines „Clicks“ oder eines „Angelpunkts“.

Nach der Auffassung Lonergans besitzt der Mensch von seinen frühesten Bewusstseinsstadien an die Fähigkeit, Daten in der Form von Sinnesinhalten zu empfangen. Diese können im Menschen als Inhalte seiner fünf Sinne vorkommen, d.h. als Inhalte des Akt des Sehens, Hörens, Tastens, Schmeckens und Riechens. Diese Sinne sind auch bei Tieren zu finden, jedoch in anderer Ausprägung, da sie eine besondere menschliche Fähigkeit darstellen.¹³⁷ Die Einsicht positioniert sich an diesem Punkt als die Instanz, die aus diesen Daten zum intelligenten, d.h. konzeptuellen Verständnis derselben führt, so Lonergan: »*The insight is the click, the grasp, what is added to your knowledge when you see the must in the data. [...] Insight is what answers inquiry about empirical presentations and what grounds conception.*«¹³⁸ Und weiter in „*Insight*“:

Insight pivots between the concrete and the abstract. [...] Thus, by its very nature, insight is the mediator, the hinge, the pivot. It is the insight *into* the concrete world of sense and imagination. Yet what is known by insight, what insight adds to sensible and imagined presentations, finds its adequate expression only in the abstract and recondite formulations of the sciences.¹³⁹

Nach diesem Modell werden dem Subjekt zunächst durch die Sinne Daten zur Verfügung gestellt, ohne die es überhaupt nichts hätte erkennen können. Ein intelligentes Verständnis dieser geschieht dann durch die Einsicht, die eine Verbindung zwischen diesen und anderen Daten, sowie diesen Daten untereinander, herstellt.

Um diesen Begriff anhand eines Beispiels anschaulich zu machen, erzählt Lonergan in „*Insight*“ eine Geschichte aus dem Leben des Archimedes: als er einmal in den Bädern von Syrakus war, gelangte er plötzlich zu einer Einsicht, die ihn so überraschte, dass er nackt durch die Stadt lief und dabei das Wort „Eureka“ (dt. ich habe gefunden;

¹³⁷ Vgl.: Lonergan, *Insight*, S.73-74.

¹³⁸ Bernard J.F. Lonergan, „Elements of Understanding“, in: *Collected Works of Bernard Lonergan*, hg. von Elizabeth, Morelli/Mark D. Morelli, Vol. 5, Toronto 1990, S. 36; 47.

¹³⁹ Lonergan, *Insight*, S. 10.

ich habe es) rief.¹⁴⁰ Eine Einsicht kann für Lonergan durch fünf dem folgenden Beispiel entnommene Hauptmerkmale charakterisiert werden:

What we have to grasp is that insight: (1) comes as a release to the tension of inquiry, (2) comes suddenly and unexpectedly, (3) is a function not of outer circumstances but inner conditions, (4) pivots between the concrete and the abstract, and (5) passes into the habitual texture of one's mind.¹⁴¹

Archimedes war von König Hiero von Syrakus beauftragt worden herauszufinden, ob die Votivkrone, die er als Geschenk erhalten hatte, tatsächlich ganz aus Gold bestand, wie es sein sollte, oder ob auch andere weniger edle Metalle dafür benutzt worden waren. Sie war nämlich von einem Schmied gefertigt worden, an dessen Ehrlichkeit er zweifelte. Die Freude des Archimedes in den Bädern von Syrakus erscheint daher, als er plötzlich die Einsicht gewann, die Krone ins Wasser zu legen und sie mit ihrem spezifischen Gewicht zu konfrontieren, mehr als verständlich. Eine konkrete Situation war Ausgangspunkt für das Verständnis des Nexus zwischen der konkreten Situation und dem physischen Gesetz, das sie regelt, gewesen. Nach der Auffassung Lonergans kann sich jeder auf die eigene persönliche Erfahrung berufen und die oben genannten Merkmale mit ihrer Hilfe überprüfen.

Bisher haben wir die Einsicht anhand der partikulären Situation des Archimedes beobachten können. Lonergan erläutert seine Auffassung jedoch mit Hilfe vieler anderer Beispiele, die sie noch besser verständlich machen. Besonders empfehlenswert sind in dieser Hinsicht die Kapitel I bis VIII von „*Insight*“. Ohne Zweifel zeigt uns das Beispiel von Archimedes eine Art von „geförderter“ Einsicht, weil diese nach einem königlichen Auftrag erfolgt ist. Aber auch im normalen Leben der Menschen, und besonders deutlich bereits im Lernprozess eines kleinen Kindes, ist diese Einsicht als Begreifen eines Nexus vorhanden. Nach welchen Regeln oder aus welchen Gründen eine Einsicht stattfindet, ist dann ein weiterer Aspekt.

Lonergan ist der Meinung, dass der menschliche Geist eine Art von „Eros“, eine „Kraft“ in sich selbst besitzt, die ihn auffordert, bei jeder Angelegenheit Fragen dieser Art zu stellen: „Was ist das?“, „Wieso geschieht das?“, „Wieso geschieht das auf diese Weise?“, „Was ist hier der Nexus?“. Diese Art von „Eros“ treibt, nach Lonergan, den Menschen an, den bloßen Empfang-Handlung-Kreis zu überwinden und sich „*quod*

¹⁴⁰ Ibid., S. 3.

¹⁴¹ Ibid., S. 3-4.

sit“-Fragen zu stellen. Dieser „Eros“ des menschlichen Geistes kommt bei Lonergan auch in anderen Aussagen vor, die helfen, ihn noch verständlicher zu machen. In „*Self-Appropriation and Insight*“ bezeichnet ihn Lonergan als: »*a natural ideal that moves towards knowledge.*«¹⁴² In „*Insight*“ bezeichnet ihn Lonergan auch als »*the pure desire to know*«. Diesbezüglich schreibt er:

Without the pure desire to know, sensitive living would remain in its routine of perception and conation, instinct and habit, emotion and action. What breaks that circuit and releases intellectual activity is the wonder Aristotle described as the beginning of all science and philosophy. But that wonder is intelligent inquiry. It selects data for insight and by that selecting it underpins even the empirical component in our knowing. Still more obviously all ideas and all concepts are responses to the desire to understand, and all judgments are responses to the demand for the unconditioned.¹⁴³

Was es mit diesem reinen „Wunsch zu verstehen“ alles auf sich hat, kann hier noch nicht klar dargestellt werden, ebenso wenig die in den letzten Zeilen dieses Zitats vorkommende urteilende Komponente: der nächste Abschnitt wird dann von hier ausgehend das Verständnis dieses Punktes vertiefen. Auf diese Weise bekommt aber die Frage, die vorhin gestellt wurde, eine Basisantwort: dieser „Wunsch zu verstehen“, auch „Eros des menschlichen Geistes“ genannt, ist die treibende Kraft, die den Menschen von einer rein empirischen zu einer konzeptuellen „Welt“ führt. Die Einsicht ist das Teilergebnis der Aktivität dieses Geistes.

4.3.2. Urteil

Neben den Verständnisfragen, durch die man zur Einsicht geführt wird, erkennt Lonergan eine andere Kategorie von Fragen, welche im Normalfall zeitlich und vor allem logisch nach den Verständnisfragen kommt: dies sind Fragen nach der Realität, nach der Wahrheit von dem, was verstanden wurde, und werden oft in der Form: „Ist das wirklich so?“ ausgedrückt. Dies sind Fragen, die anstelle eines Tatsachen- oder Verständnissesatzes ein Urteil als Ergebnis haben. So Lonergan:

The formulations of understanding yield concepts, definitions, objects of thought, suppositions, considerations. But man demands more. Every answer to a question for

¹⁴² Lonergan, „*Self-Appropriation and Insight*“, S. 13.

¹⁴³ Lonergan, *Insight*, S. 356.

intelligence raises a further question for reflection. There is an ulterior motive of conceiving and defining, thinking and considering, forming suppositions, hypotheses, theories, systems. That motive appears when such activities are followed by the question, "Is it so?" We conceive in order to judge. As questions for intelligence, What? and Why? and How often?, stand to insights and formulations, so questions for reflection stand to a further kind of insight and to judgment. [...] It is from this third level that come utterances to express one's affirming or denying, assenting or dissenting, agreeing or disagreeing.¹⁴⁴

Zentral am Begriff vom „Urteil“ ist für Lonergan die Vorstellung vom *virtually unconditioned* (dt. virtuell Unbedingte). Ein Urteil in der Form eines *virtuell* Unbedingten ist für Lonergan von einem Urteil in der Form eines *formell* Unbedingten zu unterscheiden. Während letzteres ein Urteil ist, das überhaupt keine Gültigkeitsbedingungen hat, ist das virtuell Unbedingte ein Urteil, das bestimmte Gültigkeitsbedingungen hat, welche aber erfüllt sind:

The formally unconditioned, which has no conditions at all, stands outside the interlocked field of conditioning and conditioned; it is intrinsically absolute. The virtually unconditioned stands within that field; it has conditions; it itself is among the conditions of other instances of the conditioned; still its conditions are fulfilled; it is a *de facto* absolute.¹⁴⁵

Lassen wir nun für eine Weile den Begriff vom „formell Unbedingten“, eine Art von Urteil, die für Lonergan dem menschlichen Geist nicht verfügbar ist, beiseite und widmen wir uns zunächst dem Urteil in der Form des „virtuell Unbedingten“. Aufgabe und Ziel dieser Art von Urteil ist es, die Wahrheit einer Erkenntnis als virtuell bedingungslos, also „absolut“, darzustellen. Wenn ein Urteil etwas als „wahr ohne Bedingungen“ erklärt, dann ist das nämlich „absolut wahr“. Jedes Urteil besteht, nach Lonergan, aus drei Teilen: das Urteil ist vollzogen, wenn die Verbindung zwischen diesen drei Teilen analysiert worden ist, sodass vor allem die Erfüllung der notwendigen Bedingungen in Frage gestellt wird:

Hence, a prospective judgment will be virtually unconditioned if (1) it is the conditioned, (2) its conditions are known, and (3) the conditions are fulfilled. By the mere fact that a question for reflection has been put, the prospective judgment is a conditioned; it stands in need of evidence sufficient for reasonable pronouncement. The function of reflective understanding is to meet the question for reflection by transforming the prospective judgment from the status of a conditioned to the status of a virtually unconditioned; and reflective understanding effects this transformation by grasping the conditions of the conditioned and their fulfilment.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Ibid., S. 273.

¹⁴⁵ Ibid., S. 378.

¹⁴⁶ Ibid., S. 280.

Ein konkretes Beispiel führt Lonergan in „*Insight*“ an, indem er eine Situation schildert, in der ein Mann, der von der Arbeit nach Hause kommt, sein Haus, das er in Ordnung verlassen hatte, in völligem Durcheinander vorfindet: die Fenster sind zerbrochen, es stinkt nach Rauch und auf dem Boden ist Wasser zu sehen. Lonergan fordert den Leser auf sich nicht zu fragen, was tatsächlich passiert ist, sondern zunächst das Urteil zu analysieren, das dieser Mann im ersten Moment formuliert haben dürfte: „Es ist etwas geschehen“. Dieses Urteil ist das Bedingte, das es nun, unter Berücksichtigung des vorher Gesagten, auf seine Bedingungen zu überprüfen gilt. Die Bedingungen sind in diesem Fall zwei Gruppen von Daten: die vom Haus, als er es verlassen hat, und die, als er wieder nach Hause zurückkehrte.

Die Bedingungen als solche, meint Lonergan, seien keine Urteile, sondern einfache Daten. Die Verbindung als solche, der Nexus, zwischen diesen Bedingungen und dem bedingten Urteil sei auch kein Teil des Urteils, sondern gehöre zu der zugrunde liegenden Struktur, die Struktur der „Einsicht“, die zunächst als eine „verstehende“ oder eine „intelligente“ bezeichnet werden kann und die in den nächsten Unterabschnitten näher mit dieser anderen Struktur des Urteils in Verbindung gebracht werden soll. Man könnte nun fragen, worin aber dann eigentlich das Urteil besteht. Dieses, wenn die Struktur des Urteils nach Lonergan herangezogen wird, findet dann statt, wenn alle drei Teile eines Urteils vorhanden sind, d.h. wenn die Bedingungen, die mit dem Bedingten verbunden sind, als erfüllt (und indirekt, als nicht erfüllt) gelten. Dieser Mann kann nun behaupten: „Es ist tatsächlich etwas geschehen“:

The three elements have been assembled. On the level of presentations there are two sets of data. On the level of intelligence there is an insight referring both sets to the same things. When both levels are taken together, there is involved the notion of knowing change. Reflective understanding grasps all three as virtually unconditioned to ground the judgment, Something happened.¹⁴⁷

Das Urteil erfasst also in diesem besonderen Fall das virtuell Unbedingte. Zuvor war bereits die Rede vom Unterschied zwischen dem virtuell und dem formell Unbedingten. An dieser Stelle bedarf es einer weiteren Erläuterung dieses Aspekts. Wenn nämlich das virtuell Unbedingte, im Sinne von Lonergan, bereits ein Urteil darstellt, das eine *tatsächliche* Absolutheit besitzt, bleibt als ein weiterer Fragepunkt, wie formell

¹⁴⁷ Ibid., S. 282-283.

unbedingte Urteile erreicht werden können und ob das überhaupt möglich ist. Eine ähnliche Definition dieser beiden Arten des Unbedingten lautet:

The formally unconditioned, which has no conditions at all, stands outside the interlocked field of conditioning and conditioned; it is intrinsically absolute. The virtually unconditioned stands within that field; it has conditions; it itself is among the conditions of other instances of the conditioned; still its conditions are fulfilled; it is a *de facto* absolute.¹⁴⁸

Das entscheidende Merkmal, das die beiden Arten des Unbedingten voneinander unterscheidet, zeichnet sich durch die absolute Bedingungslosigkeit auf einer Seite und die *tatsächliche* Bedingungslosigkeit, die aber in der Tat bedingt ist, auf der anderen Seite aus. Ein Urteil, das in der Form eines virtuell Unbedingten etwas als wahr erklärt, stellt das in die Sphäre des Seins. Um zum Ausgangsbeispiel dieses Abschnitts zurückzukehren: der Mann, der nach einem Arbeitstag nach Hause zurückkehrt, behauptet, dass das Urteil, „Etwas ist geschehen“, *ist*, d.h. dass es in der Sphäre des Seins ist, einer Sphäre, die vom Subjekt, vom Aussagenden selbst, unabhängig ist. Jeder andere Urteilende müsste demzufolge, unter gleichen Bedingungen, ebenfalls zum gleichen Urteil kommen: »*We can see in that notion something that ties in with the absoluteness of truth, with the absoluteness, It is heavy, that constitutes the objective element when we go beyond feeling heaviness, feeling weight, appearances, to what is.*«¹⁴⁹ Wenn auch nur virtuell unbedingt, so führt ein Urteil, nach Lonergan, zur virtuell absoluten Wahrheit.

Was Lonergan hinsichtlich des formell Unbedingten behauptet, ist zunächst: »*The only thing we could say is formally unconditioned, then, is God, absolute necessity.*«¹⁵⁰ Das formell Unbedingte hat keine Bedingungen in dem Sinne, das es nur ein Akt einer reinen Intelligenz sein könnte, die keine Bedingungen hat, eines Wesens, das in der thomistischen Tradition „*Ens et Essentia*“ ist, bei dem aber die *Essentia* mit dem *Esse* übereinstimmt: während das virtuell Unbedingte die Existenz einer Tatsache, eines Dinges usw. behaupten kann, begreift das formell Unbedingte das Wesen des Seins als solches. Somit kann nur dann ein Wesen das Wesen des Seins begreifen, wenn es keine externen Bedingungen hat und wenn sein Wesen mit dem des Seins identisch ist. Das

¹⁴⁸ Ibid., S. 378.

¹⁴⁹ Bernard J.F. Lonergan, „Judgment“, in: *Collected Works of Bernard Lonergan*, hg. von Elizabeth, Morelli/Mark D. Morelli, Vol. 5, Toronto 1990, S. 118.

¹⁵⁰ Ibid.

Wesen des Seins zu begreifen würde schließlich bedeuten, alles das, was überhaupt möglich ist ohne Bedingungen verstanden zu haben. Für Lonergan hat nur Gott diese Fähigkeit:

On the other hand, you can also conceive of an intelligence that is unlimited, that has no conditions. That formally unconditioned gives the meaning of the *ens per essentiam*. We can understand beings; but if I understand a horse, all I grasp is the essence of a horse, not the essence of being. Similarly, understanding man completely is grasping the essence, not of being, but of man. The pure act of intelligence, in contrast, is formally unconditioned; it is coincident with the *ens per essentiam*, that which if understood would be the understanding of everything. [...] If there is, at least in conception as an ideal limit [...] an *ens per essentiam*, a being that has the essence of being, then understanding that being would not simply be understanding *it*, but it would be understanding everything, because being includes everything.¹⁵¹

Meines Erachtens zeigt sich an dieser Stelle deutlich der Einfluss der thomistischen Tradition, die Lonergan genau studierte und die er später kritisierte, präzierte und vervollständigte. Mit anderen Worten bleibt das formell Unbedingte ein Grenzbegriff, der dem Menschen nicht zur Verfügung steht. Das virtuell Unbedingte bestätigt das die Existenz eines Wesens in der Sphäre des Seins, erreicht auch die Bestimmung dieses Wesens, aber niemals die vollständige Bestimmung des Seins als solches.

4.3.3. Verantwortung

Das alltägliche Leben besteht allerdings nicht nur aus reinem Erkennen, sondern vielmehr aus Handlungen und Taten. Nach der typischen Urteilsfrage: „Ist das so?“ wird oft eine andere Art von Fragen gestellt, Fragen nach einer möglichen Handlungsanweisung aus dem heraus, was schon verstanden und behauptet wurde. Diese andere Kategorie wird charakterisiert durch die Form: „Was muss ich jetzt tun?“ Das ist der Moment der Verantwortung.

Die zentralen Begriffe der vorigen Abschnitte, also „Einsicht“ und „Urteil“, werden von Lonergan ausführlich bereits in „*Insight*“ behandelt. Der Dimension der Verantwortung widmet er das Kapitel XVIII in „*Insight*“. Diese Dimension wird allerdings von ihm sehr oft nicht an gesonderter Stelle behandelt, sondern fast als eine weitere Spezifizierung von dem betrachtet, was er über das Urteil geschrieben hat. Kurze Zeit nach dem Erscheinen von „*Insight*“ begann Lonergan jedoch damit, dem

¹⁵¹ Lonergan, „Ethics and God“, S. 239-240.

Bereich der Verantwortung einen volleigenständigen Platz zu widmen. In seinen späteren Werken ist diese Entwicklung schließlich vollzogen.¹⁵²

Vor allem weil das Grundgerüst dieser Dimension dem des Urteils in vielerlei Hinsicht ähnelt, können diesbezüglich Missverständnisse entstehen. Ein ethisches Urteil ist schließlich einem Tatsachenurteil nicht unähnlich. In Übereinstimmung mit der thomistischen rationalistischen ethischen Tradition ist Lonergan der Auffassung, dass das Gute das ist, was zuerst als solches erkannt und dann durch ein Urteil als wahres solches bejaht wird. Es geschieht im Moment des Urteilens, dass einer Tatsache bzw. einer Handlung, Moralität verliehen wird. Der Unterschied zwischen einem Tatsachenurteil und einem moralischen Urteil liegt aber, wie wir gesehen haben, nicht in der Struktur, sondern im Inhalt, der in diesem Sinne beim moralischen Urteil nicht aus der Erkenntnis einer Realität, sondern aus einer ethischen Beurteilung dieser besteht. So Lonergan:

Judgements of value differ in content but not in structure from judgments of fact. They differ in content, for one can approve of what does not exist, and one can disapprove of what does. They do not differ in structure, inasmuch as in both there is the distinction between criterion and meaning. In both, the criterion is the self-transcendence of the subject, which, however, is only cognitive in judgments of fact but is heading towards moral self-transcendence in judgments of value. In both, the meaning is or claims to be independent of the subject: judgments of fact state or purport to state what is or is not so; judgments of value state or purport to state what is or is not truly good or really better.¹⁵³

Bevor die Darstellung des ethischen Urteils bei Lonergan fortgesetzt wird, bedarf es an dieser Stelle eines Schritts zurück. Die Einsicht, wurde behauptet, nimmt für Lonergan die Aufforderung des menschlichen Geistes wahr, des „Eros des menschlichen Geistes“ oder auch „*pure desire to know*“, wie er bezeichnet wurde. Da weitere Schritte zwischen der Definition dieses Aspekts und dieser Stelle vollzogen wurden, scheint mir dieser Begriff nun einer weiteren Erläuterung in den Worten Lonergans zu bedürfen, die nun im Zusammenhang mit dem bisher Gesagten gelesen werden kann:

¹⁵² Für eine sehr einleuchtende und detaillierte Analyse dieses Punkts Vgl.: Patrick H. Byrne, „Consciousness: Levels, Sublations, and the Subject as Subject“, in: *Method: Journal of Lonergan Studies* 13 (1995), S. 131-150.

¹⁵³ Lonergan, *Method in Theology*, S. 37.

By the desire to know is meant a dynamic orientation manifested in questions for intelligence and for reflection. [...] It is the prior and enveloping drive that carries cognitional process from sense and imagination to understanding, from understanding to judgment, from judgment to the complete context of correct judgments that is named knowledge. The desire to know, then, is simply the inquiring and critical spirit of man. By moving him to seek understanding, it prevents him from being content with the mere flow of outer and inner experience. By demanding adequate understanding, it involves man in the self-correcting process of learning in which further questions yield complementary insights. By moving man to reflect, to seek the unconditioned, to grant unqualified assent only to the unconditioned, it prevents him from being content with hearsay and legend, with unverified hypotheses and untested theories. Finally, by raising still further questions for intelligence and reflection, it excludes complacent inertia; for if the questions go unanswered, man cannot be complacent; and if answers are sought, man is not inert.¹⁵⁴

Das Objekt dieses „*pure desire to know*“ kann nun noch weiter bestimmt werden. Dieses ist, nach Lonergan, das vollkommene Verstehen allen Seins: im Subjekt kann das als Neigung zum Sein, zu dessen Verstehen, wiedererkannt werden:

This pure desire has an objective. It is a desire to know. As mere desire, it is for the satisfaction of acts of knowing, for the satisfaction of acts of understanding, of understanding fully, of understanding correctly. [...] The objective of the pure desire is the content of knowing rather than the act. Still, the desire is not itself a knowing, and so its range is not the same as the range of knowing. Initially in each individual, the pure desire is a dynamic orientation to a totally unknown. As knowledge develops, the objective becomes less and less unknown, more and more known. At any time the objective includes both all that is known and that remains unknown, for it is the goal of the immanent dynamism of cognitional process, and that dynamism both underlies actual attainment and heads beyond it with ever further questions.¹⁵⁵

An einer anderen Stelle kann eine andere Definition des Ziels dieses „*pure desire to know*“, die sicherlich das Verhältnis zum vorher Gesagten einleuchtend darstellt, vorgebracht werden: »*Since a complete increment of knowing occurs only in judgment, being is what is to be known by the totality of true judgments.*«¹⁵⁶ Man könnte sagen, dass es das Ziel jedes Urteils, aber auch aller Einsicht und aller Erfahrung, ist, diesem Streben des menschlichen Geistes zu folgen und somit Wissen über das Sein zu gewinnen oder zurückzuerobern.

Ähnliches gilt im Fall ethischer Urteile. Auch hier sieht Lonergan den „Eros des menschlichen Geistes“ tätig. Für Lonergan nämlich ist dieser nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern zugleich auch ethisch. Dieser strebt nach dem absoluten Guten und nach absoluten Werten. Dieses Streben ist unvermeidlich und nur mit großer

¹⁵⁴ Lonergan, *Insight*, S. 348.

¹⁵⁵ Ibid., S. 349.

¹⁵⁶ Ibid., S. 350.

Mühe blockierbar. Dieses absolute, wahre Gute wird von Lonergan als Gegensatz zu dem, was subjektiv gut ist, verstanden, als Gegensatz zu den subjektiven Befriedigungen, die nicht immer auch ein wahres Gut sind. So Lonergan:

Again, as the transcendental notions of the intelligible, the true, the real head for a complete intelligibility, all truth, the real in its every part and aspect, so the transcendental notion of the good heads for a goodness that is beyond criticism. For that notion is our rising questions for deliberation. It is our being stopped with the disenchantment that asks whether what we are doing is worth while. [...] In brief, the transcendental notion of the good so invites, presses, harries us, that we could rest only in an encounter with a goodness completely beyond its powers of criticism.¹⁵⁷

Diesem Suchen nach dem Guten, nach Werten, liegen die sogenannten „Wertbegriffe“ (*notions of values*) zugrunde, d.h. Werte, die zwar noch nicht vollständig ausformuliert sind, aber in ihren Grundzügen schon „bezweckt“ (*intended*) sein müssen. Um überhaupt nach etwas Absolutem streben zu können, muss daher der Mensch dieses Absolute in gewisser Hinsicht schon immer „bezweckt“ (*intended*), wenn auch nicht gewusst, haben. Mit dem Verb „to intend“ (dt. bezwecken, auf etwas bedacht sein) meint Lonergan eine Form von „Einstellung, Haltung“ und zugleich von „Bewegung“, die auch in der Mathematik zu sehen ist, wenn ein „x“ als das Ziel einer Operation erkannt wird. Die Merkmale des „x“ sind noch nicht bekannt, ebensowenig das „x“ als solches, aber der Prozess wird in die Richtung dieses „x“ geführt, auf dieses „x“ hin bedacht bzw. bezweckt. Lonergan weiter:

Value is a transcendental notion. It is what is intended in questions for deliberation, just as the intelligible is what is intended in questions for intelligence, and just as truth and being are what are intended in questions for reflection. Such intending is not knowing. When I ask what, or why, or how, or what for, I do not know the answers, but already I am intending what would be known if I knew the answers. [...] So when I ask whether this is or is not worth while, I do not yet know value but I am intending value.¹⁵⁸

Die Art, wie das „wahre Gute“, das Lonergan immer vom scheinbaren Guten unterscheidet, aufgefasst wird, kann in Übereinstimmung mit der Ausdeutung von Terry Tekippe und Louis Roy, so verstanden werden, dass der Erkenntnisprozess durch Erfahrung, Einsicht und Urteil und dieser „ethische Prozess“, der in ein ethisches Urteil mündet, so miteinander in Einklang gebracht werden können, dass der zweite den ersten voraussetzt oder, um nicht den Eindruck zu erwecken, man rede über zwei verschiedene

¹⁵⁷ Lonergan, *Method in Theology*, S. 36.

¹⁵⁸ Ibid., S. 34.

Prozesse: der Erkenntnisprozess, wie er bisher dargestellt wurde, wird, nach der Ausdeutung der Gedanken Lonergans, zuerst einmal komplett durchlaufen, so dass eine Tatsache als wahr und real erkannt wird, und wird dann ein weiteres Mal durchlaufen. Diesmal aber, falls es die Situation anbietet, um nach möglichen Handlungen und Verantwortung, die diesem Prozess entsprungen sind, zu fragen. Dieser letzte Punkt ist die Besonderheit der ethischen Dimension bei Lonergan. Hierzu haben Tekippe und Roy geschrieben: »*To put this in another way, knowing and deciding on value requires that the knowing structure be gone through at least twice: first for knowledge of fact or information, secondly for a more specific knowledge of a value which is „actionable,“ or good-to-be-done.*«¹⁵⁹ Um das mit den Worten Lonergans auszudrücken und zu seinem dreiteiligen Urteilsmodell zurückzukehren:

In the judgment of value, then, three components unite. First, there is knowledge of reality and especially of human reality. Secondly, there are intentional responses to values. Thirdly, there is the initial thrust towards moral self-transcendence constituted by the judgment of value itself. The judgment of value presupposes knowledge of human life, of human possibilities proximate and remote, of the probable consequences of projected courses of action.»¹⁶⁰

Ein weiterer Aspekt dieser ethischen Dimension: Ethik steht in einem engen Zusammenhang mit der Verantwortung. Jede Handlung, die vom Subjekt selbst vorgenommen wird, hat nicht nur Folgen in Bezug auf andere Menschen und die Umwelt, sondern auch in Bezug auf das Subjekt selbst. Jede Entscheidung ist daher, nach der Auffassung Lonergans, nicht nur eine Entscheidung für etwas Bestimmtes, für eine Handlung oder einen Wert, sondern zugleich auch eine Entscheidung für eine Art vom Selbst. Mit anderen Worten: jedes Subjekt macht sich selbst. Dieser Aspekt wird auf sehr einleuchtende Weise von Giovanni B. Sala erläutert:

Die Rationalität, die die Möglichkeitsbedingung des moralischen Bewusstseins ist, ist die Rationalität, die außer dem Verhältnis: Wunsch – elementares Gut, Intelligenz – Ordnungsgute, über das Verhältnis: elementares Gut und Ordnungsgute – globale und absolute Bedeutung des menschlichen Lebens nachdenkt und dieses evaluiert. Daher erwägt, beurteilt und wählt diese Rationalität zuerst und auf noch radikalere Weise ein Ideal von Menschlichkeit, eine Bedeutung des Lebens anstatt einer anderen, und das in Bezug auf den unbegrenzten und absoluten Horizont des Seins, und dann die elementaren Güter und die verschiedenen möglichen Ordnungen. [...] In diesem Fall müssen sowohl das globale Objekt als auch die Teilobjekte, die

¹⁵⁹ Terry J. Tekippe, „Lonergan and the Fourth Level of Intentionality“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* LXX, No. 2 (1996), S. 234.

¹⁶⁰ Lonergan, *Method in Theology*, S. 38.

innerhalb dieses Horizonts gewählt wurden, zu Recht Werte genannt werden. [Eigene Übersetzung, A.B.]¹⁶¹

Zuletzt führt unsere Diskussion in diesem Unterabschnitt zu einem entscheidenden Punkt. Die Frage ist nämlich, ob ein solches Verständnis der Ethik eine Handlung bezüglich dem, was zuerst erkannt, als gut beurteilt und worüber dann entschieden wurde, erzwingt oder nicht. Genau genommen zwingt meiner Meinung nach ein solches Verständnis der Ethik und der Dimension der Verantwortung zu keiner Tat. Im breiten Spektrum der Diskussion Lonergans wird das hingegen getan, weil ein solcher Schritt, die Implementierung des Entschiedenen zu verhindern, nur mit Irrationalität in Übereinstimmung mit dem Selbst gebracht werden könnte. Wenn nämlich eine Handlung als wertvoll beurteilt wurde, wenn eine solche Entscheidung diesbezüglich getroffen wurde, so kann diese nur aus Irrationalität nicht verwirklicht werden (und nicht wie bei Platon, wo an dieser Stelle die Unwissenheit steht..). Das Subjekt muss, mit anderen Worten, in einer solchen Situation seiner Rationalität „Gewalt“ antun. Weiters Lonergan:

True judgments of value go beyond merely intentional self-transcendence without reaching the fulness of moral self-transcendence. That fulness is not merely knowing but also doing, and man can know what is right without doing it. Still, if he knows and does not perform, either he must be humble enough to acknowledge himself to be a sinner, or else he will start destroying his moral being by rationalizing, by making out that what truly is good really is not good at all.¹⁶²

Im Verlauf der letzten Seiten wurden oft verschiedene Dimensionen und Prozesse erwähnt: diese gilt es im nächsten Unterabschnitt anhand der Struktur, auf der sie beruhen, zu veranschaulichen.

¹⁶¹ Giovanni B. Sala, „La trascendenza come dimensione della coscienza umana in B. Lonergan“, in: *Giornale di Metafisica (Rivista bimestrale di filosofia)* 27 (1972), S. 506. Original italienisch: „La razionalità che è la condizione di possibilità della coscienza morale è la razionalità che al di là del rapporto: desiderio – bene elementare, intelligenza – bene di ordine, riflette e valuta il rapporto: bene elementare e bene di ordine – significato globale e assoluto della vita umana. Per cui prima ancora e più radicalmente che sui beni elementari e sui vari ordini possibili riflette, giudica e sceglie un ideale di umanità, un significato della vita piuttosto che un altro, e questo in rapporto all’orizzonte illimitato e assoluto dell’ essere. [...] In questo caso sia l’oggetto globale, sia anche gli oggetti parziali scelti entro siffatto orizzonte, vanno con proprietà denominati valori.”

¹⁶² Lonergan, *Method in Theology*, S. 37.

4.3.4. Die Bewusstseinsstufe

Von einer logischen, aber zugleich auch von einer Perspektive aus betrachtet, die den tatsächlichen Verlauf des menschlichen Erkennens in Betracht zieht, wurde bisher ein Prozess dargestellt, der von der Erfahrung zur Einsicht durch das Urteil und weiter zum verantwortlichen Handeln führt. Diesem Prozess widmet Lonergan die ersten zehn Kapitel von „*Insight*“, die seiner Meinung nach unter anderem dazu dienen sollen, diesen Prozess, diese Struktur anhand von konkreten Beispielen aus den Naturwissenschaften, der Mathematik und dem Alltagsleben zu veranschaulichen. Diese vier „Momente“ oder „Dimensionen“ können nun, wie sie Lonergan auch meistens bezeichnet, „Ebenen“ (*levels*) genannt werden.

Bisher sind wir schon vier Ebenen, der empirischen (die Ebene der Erfahrung), der intellektuellen (die Ebene der Einsicht), der rationalen (die Ebene des Urteils) und der Ebene der Verantwortung (die Ebene des möglichen moralischen Handelns), begegnet. Jede Ebene kann natürlich nicht nur auf eine besondere Handlung zurückgeführt werden, sondern besteht aus vielen verschiedenen, die sich aber im Grunde auf ein und dieselbe Grundbasis stützen. So Lonergan:

Fourthly, different levels of consciousness and intentionality have to be distinguished. In our dream states consciousness and intentionality commonly are fragmentary and incoherent. When we awake, they take on a different hue to expand on four successive, related, but qualitatively different levels. There is the *empirical* level on which we sense, perceive, imagine, feel, speak, move. There is an *intellectual* level on which we inquire, come to understand, express what we have understood, work out the presuppositions and implications of our expression. There is the *rational* level on which we reflect, marshal the evidence, pass judgment on the truth or falsity, certainty or probability, of a statement. There is the *responsible* level on which we are concerned with ourselves, our own operations, our goals, and so deliberate about possible courses of action, evaluate them, decide, and carry out our decisions.¹⁶³

Diesen Prozess in seinem Ganzen betrachtet, nennt Lonergan „intentionale Bewusstseinsdynamik“ (*intentional dynamism of consciousness*). Abgesehen von der Tatsache, dass dieser Prozess eine „Dynamik“ (*dynamism*) ist, findet er diese Dynamik im Bewusstsein (*consciousness*) wieder und bezeichnet diesen Prozess als „intentional“ (*intentional*). Es wäre ein Missverständnis zu glauben, dass diese beiden Spezifizierungen der Dynamik, intentional und bewusst zu sein, sich direkt auf die

¹⁶³ Ibid., S. 9.

Ebenen, aus denen die Dynamik besteht, beziehen. Es sind nicht die empirische, die intellektuelle, die rationale Ebene oder die Ebene der Verantwortung, die intentional und bewusst werden, sondern die konkreten Vollzüge, die auf diesen Ebenen und von diesen ausgehend, stattfinden. Mit anderen Worten: es ist nicht die empirische Ebene, die intentional und bewusst ist, sondern das Sehen, Hören usw., das, was diese Ebene ausmacht.¹⁶⁴

Dass diese Operationen intentional und bewusst sind, beinhaltet für Lonergan vor allem, dass sie in ihrem Vollzug sowohl ein Objekt dem Subjekt präsent machen, als auch das Subjekt dem Subjekt selbst. Das Sehen ist dadurch intentional, dass beim Sehen etwas gesehen wird, was sich dem Subjekt als Objekt präsentiert. Das Objekt wird als „vorhanden“ erkannt. Das Sehen ist bewusst, indem sich das Subjekt dadurch, dass es sieht, seiner selbst bewusst wird:

First, then, the operations in the list are transitive. They have objects. They are transitive not merely in the grammatical sense that they are denoted by transitive verbs but also in the psychological sense that by the operation one becomes aware of the object. This psychological sense is what is meant by the verb, intend, the adjective, intentional, the noun, intentionality. To say that the operations intend objects is to refer to such facts as that by seeing there becomes present what is seen, by hearing there becomes present what is heard, by imagining there becomes present what is heard, by imagining there becomes present what is imagined, and so on, where in each case the presence in question is a psychological event. [...] The operations not only intend objects. There is to them a further psychological dimension. They occur consciously and by them the operating subject is conscious. Just as operations by their intentionality make objects present to the subject, so also by the consciousness they make the operating subject present to himself.¹⁶⁵

Zu sagen, dass die Operationen - und nicht die Ebenen - intentional und bewusst sind, bedeutet nicht zu sagen, dass diese beiden Merkmale in keinem Zusammenhang mit den Ebenen selbst und mit dem Subjekt, das sie vollzieht, stehen. Obwohl die Vollzüge es sind, die intentional und bewusst sind, so ist das Bewusstsein des Subjekts auf jeder Ebene ein anderes. In diesem Sinne spricht Lonergan von „*levels of consciousness*“ (Bewusstseinsebenen). Das Subjekt, das sich durch Vollzüge seiner selbst bewusst wird, wird dies bei der intellektuellen Ebene auf andere Art als bei der rationalen Ebene. Lonergan versteht die vier Bewusstseinsebenen als einen stufenartigen Prozess, der vor allem im Bewusstsein des Subjekts selbst abläuft. Das Bewusstsein der vierten Ebene ist in diesem Sinne „umfassender“ als das der ersten,

¹⁶⁴ Vgl.: Ibid., S. 6-7.

¹⁶⁵ Ibid., S. 7-8.

zweiten und dritten Ebene. Dies verändert wiederum die Art, sich auf jegliche Objekte zu beziehen, also die Intentionalität selbst.¹⁶⁶ Es sind, wie Lonergan es versteht, nicht die Vollzüge als solche, sondern unser Bewusstsein, das von einer Ebene auf eine andere „springt“:

Our consciousness expands in a new dimension when from mere experiencing we turn to the effort to understand what we have experienced. A third dimension of rationality emerges when the content of our acts of understanding is regarded as, of itself, a mere bright idea and we endeavor to settle what really is so. A fourth dimension comes to fore when judgment on the facts is followed by deliberation on what we are to do about them. On all four levels, we are aware of ourselves but, as we mount from level to level, it is a fuller self of which we are aware and the awareness itself is different.¹⁶⁷

Dieser Gedankengang Lonergans könnte an dieser Stelle einer großen Schwierigkeit unterliegen, wenn nämlich diese vier Ebenen, von denen die Rede war, als abgesonderte Bereiche ausgedeutet werden. Es scheint nämlich in der Tat vielmehr so zu sein, dass ein jedes Subjekt Operationen aller vier Ebenen zur gleichen Zeit vollzieht und nicht, wie es sich aus dem Gesagten ergeben könnte, dass dieser Prozess auf eine Weise „aufsteigt“. Patrick Byrne, ein bekannter Lonergan-Experte, hat sich näher mit diesem Punkt befasst. Diese Schwierigkeit kann für ihn nur dann umgangen werden, wenn diese Ebenen nicht als fixe Blöcke für Sets von Operationen verstanden werden, sondern als Mindestebenen, bei denen bestimmte Arten von Operationen vorkommen können. Wenn ein Bewusstsein auf der zweiten Ebene, der intellektuellen, ist, wird es nicht nur Operationen dieser, sondern auch Operationen der ersten Ebene vollziehen: *»While an act can occur on any appropriately high level of consciousness, there is a lowest level of consciousness below which it cannot occur.«*¹⁶⁸

Dieser Prozess ist demnach als ein dynamischer zu verstehen, wo verschiedene Operationen in verschiedenen Bewusstseinsstadien durchgeführt werden. Lonergan spricht diesbezüglich von einer Struktur, die einer Melodie ähnelt:

[Das Grundgerüst von bewussten und intentionalen Operationen, A.B.] is dynamic materially inasmuch as it is a pattern of operations, just as a dance is a pattern of bodily movements, or a melody is a pattern of sounds. But it also is dynamic formally, inasmuch as it calls forth and assembles the appropriate operations at each stage of the process, just as a

¹⁶⁶ Ibid., S. 9.

¹⁶⁷ Ibid., S. 9.

¹⁶⁸ Byrne, „Consciousness: Levels, Sublations, and the Subject as Subject“, in: *Method: Journal of Lonergan Studies* 13 (1995), S. 136-137.

growing organism puts forth its own organs and lives by their functioning. [...] it is a conscious intending, ever going beyond what happens to be given or known, ever striving for a fuller and richer apprehension of yet unknown or incompletely known totality, whole, universe.¹⁶⁹

Diese Melodie hat bei Lonergan auch eine konkrete Ausformulierung nämlich die transzendentalen Vorschriften.

4.3.5. Die transzendentalen Vorschriften

Das Behandeln der transzendentalen Vorschriften, so könnte zunächst behauptet werden, ist der *apex* des bisherigen Diskurses, weil diese die dynamische Struktur des menschlichen Geistes in Einklang bringen und deutlich sichtbar machen. Ein Schritt zurück ist aber vorerst notwendig: zentral an dieser Stelle ist nämlich der Begriff der *self-affirmation*, der „Selbstaneignung“. Gemäß Lonergan würde das, was bisher in Bezug auf die transzendente Methode gesagt wurde, ohne die Einführung eines solchen Begriffs, „nur“ als ein reines Erkenntnistheoriekonstrukt fortbestehen, wenn auch für ihn aus bestimmten Gründen überzeugender als andere Konstrukte.¹⁷⁰

Die Selbstaneignung ist für Lonergan ein entscheidendes Moment, bei dem die erkenntnistheoretische Grundstruktur des menschlichen Geistes bejaht wird. Selbstaneignung besagt für Lonergan, dass die vier zuvor dargestellten Ebenen, die empirische, die intellektuelle, die rationale Ebene und die Ebene der Verantwortung, *tatsächlich (in fact)* im Bewusstsein des Subjekts als solche wieder erkannt werden können. So Lonergan:

By “self-affirmation of the knower“ is meant that the self as affirmed is characterized by such occurrences as sensing, perceiving, imagining, inquiring, understanding, formulating, reflecting, grasping the unconditioned, and affirming. The affirmation to be made is a judgment of fact. It is not that I exist necessarily, but merely that in fact I do. It is not that I am of necessity a knower, but merely that in fact I am. It is not that an individual performing the listed acts really does know, but merely that I perform them and that by “knowing” I mean no more than such performance.¹⁷¹

¹⁶⁹ Lonergan, *Method in Theology*, S. 13.

¹⁷⁰ Für eine umfassendere Diskussion dieses Punkts vgl. Bernard J.F. Lonergan, „Philosophical Positions with Regard to Knowing“, in: *Collected Works of Bernard Lonergan*, hg. von Robert C., Croken, Vol. 6, Toronto 1996, S. 214-243.

¹⁷¹ Lonergan, *Insight*, S. 319.

Lonergan bestimmt an anderer Stelle die Selbstaneignung als eine „*awareness of awareness*“ (dt. Bewusstsein des Bewusstseins). Selbstaneignung als ein „Bewusstsein des Bewusstseins“ ist aber keinesfalls in einer Weise zu deuten, als ob es einen weiteren differenzierten Bewusstseinszustand gäbe, der sich des Bewusstseins bewusst wäre. Es ist auch nicht die Rede von einer „inneren“ oder „mystischen“ Erfahrung, sondern dies ist ein Teil des Bewusstseins der verschiedenen Bewusstseinsvollzüge selbst. So Lonergan:

Still, it may be asked, Am I really conscious of intelligence and reasonableness? The question, I think, is misleading. It suggests that there is a type of knowing in which intelligence and reasonableness come up for inspection. But what is asserted is not that you can uncover intelligence by introspection, as you can point to Calcutta on a map. The assertion is that you have conscious states and conscious acts that are intelligent and reasonable. Intelligent and rational consciousness denote characters of cognitional process, and the characters they denote pertain not to the contents but to the proceeding. It is repugnant to me to place astrology and astronomy, alchemy and chemistry, legend and history, hypothesis and fact, on exactly the same footing. I am not content with theories, however brilliantly coherent, but insist on raising the further question, Are they true? What is that repugnance, that discontent, that insistence? They are just so many variations on the more basic expression that I am rationally conscious, that I demand sufficient reason, that I find it in the unconditioned, that I assent unreservedly to nothing less, that such demanding, finding, self-committing occur, not like the growth of my hair, but within a field of consciousness or awareness.¹⁷²

An dieser komplexen Stelle, die aber eine zentrale Bedeutung im Werk Lonergans einnimmt, kann ein konkretes Beispiel weiterhelfen, das aus der uns jetzt bereits gut bekannten Geschichte von Archimedes und seinem Ausruf „Eureka!“ entnommen ist:

After Archimedes shouted “I’ve got it”, he might well be puzzled by the question whether he was conscious of an insight. Still there can be no doubt that he was conscious of an increment of knowledge, an increment that he had wanted very much. Did he want the king’s favour? Did he want to enhance his reputation? Perhaps, but at a deeper and more spontaneous level, he wanted to know how to do something; he wanted to solve a problem; he wanted to understand; his consciousness was on the second level where it seeks the intelligible and follows up partial insights with further questions until there comes the final crowning insight that ends questioning and satisfies intelligent consciousness.¹⁷³

Mit den Worten Giovanni Battista Salas, einem der wenigen Lonergan-Experten, der auf Deutsch über ihn geschrieben hat, besteht die Selbstaneignung darin, diese unbewusst-bewussten Prozesse (d.h. die Vollzüge, von denen die Rede war, die zwar bewusst vollzogen werden, deren Funktionieren aber im Fall einer nicht erfolgten

¹⁷² Ibid., S. 323-324.

¹⁷³ Ibid., S. 324.

Selbstaneignung nicht bewusst gemacht wird) in bewusst-bewusste Prozesse umzuwandeln. So Sala:

Es handelt sich darum, das Verständnis des Bewusstseins als reine Präsenz, sozusagen als reine Feststellung von sich selbst, mit der Betrachtung des dynamischen und operativen Charakters dieser Präsenz zu integrieren – einer differenzierten Operativität je nach dem, ob es sich um intelligentes, oder rationales oder moralisches Bewusstsein handelt. [...] Das Bewusstsein ist auf diese Weise als ein Dynamismus auf die Welt des Seins und des Guten gerichtet, der in sich und von sich aus die letzte Norm, zu erkennen, ob das, was die Suche ergeben hat, intellegibel und fundiert und daher ein Sein ist und ob das ein mögliches Objekt einer rationalen Wahl und daher ein Wert, ist. [Eigene Übersetzung, A.B.]¹⁷⁴

So muss das, was Lonergan unter Selbstaneignung versteht, trotz ausführlicher Erklärungen, meiner Meinung nach weiterhin im Dunkeln bleiben. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Lonergan selbst oft andere Worte als Synonyme für „Selbstaneignung“ zu verwenden scheint. In „*Method in Theology*“ ist der Begriff der „*authenticity*“ (dt. Authentizität) eigentlich öfter als der Begriff der Selbstaneignung zu finden, obwohl in „*Insight*“, dem ersten umfassenden Werk von Lonergan, das Wort „*authenticity*“ kein einziges Mal vorkommt. Weiters verwendet Lonergan das Wort „*authenticity*“ an Stellen, wo meiner Meinung nach sinngemäß auch das Wort „*Self-appropriation*“ passend gewesen wäre, und schließlich benutzt er an anderen Stellen einen weiteren Ausdruck, nämlich „*Self-transcendence*“ (dt. Selbst-Transzendenz), für etwas, was inhaltlich mit den beiden zuvor genannten Termini zusammenzufallen scheint.

Alle drei Ausdrucksarten erwecken an bestimmten Stellen den Anschein synonym verwendet worden zu sein, an anderen hingegen nicht. Da dies aber nicht zum unmittelbaren Thema der vorliegenden Arbeit gehört, kann der Frage an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden. Lonergan unterscheidet diese drei Ausdrucksarten, indem er Authentizität als das Produkt der Selbst-Transzendenz¹⁷⁵ und Selbst-

¹⁷⁴ Sala, „La trascendenza come dimensione della coscienza umana in B. Lonergan“, S. 482. Original: „Si tratta di integrare la comprensione della coscienza come mera presenza, mera costatazione [sic!] di sé, per così dire, con la considerazione del carattere dinamico e operativo di questa presenza - di un'operatività differenziata secondo che si tratti della coscienza intelligente, o di quella razionale, o di quella morale. [...] Il campo della coscienza é in tal modo un dinamismo diretto all'universo dell'essere e del bene da avere in sé e da sé la norma ultima secondo la quale riconoscere se ciò a cui la ricerca é giunta é intelligibile e fondato e quindi essere, e se é oggetto possibile di scelta razionale e quindi valore.“

¹⁷⁵ Vgl.: Lonergan, *Method in Theology*, S. 104.

Transzendenz als Selbstaneignung, von Seiten der „Ergebnisse“ bzw. „Objektivierungen“ dieser Selbstaneignung betrachtet, versteht.¹⁷⁶ Authentizität aber, wie wir gesehen haben, beruht auf Selbst-Transzendenz, diese wiederum auf Selbstaneignung und all diese beruhen auf „*conversion*“ (dt. Bekehrung), d.h. sie fördern alle einen Wachstumsprozess, der vom Begrenzten und Beschränkten zum Vollständigen führt. Deshalb können sie unter der Voraussetzung, dass sie von einer allgemeinen Perspektive aus betrachtet werden, auch als Synonyme verwendet werden.¹⁷⁷

Die große Bedeutung, die diesem Begriff der „Selbstaneignung“ von Lonergan beigemessen wird – sie wird nämlich von ihm als der Kern der transzendentalen Methode verstanden –, wird anhand einer weiteren Stelle seiner Schriften besonders deutlich: »*For self-appropriation itself is a grasp of transcendental method, and that grasp provides one with the tools not only for an analysis of common-sense procedures but also for the differentiation of the sciences and the construction of their methods.*«¹⁷⁸ Die Selbstaneignung als Bejahung des tatsächlichen Vorhandenseins der vier Bewusstseinsebenen führt zur Ausformulierung der so genannten „*transcendental precepts*“ (dt. transzendente Vorschriften).

Die „transzendentalen Vorschriften“ sind für Lonergan die Gebote, die aus den Bewusstseinsebenen entstehen. Als ihre Aufgabe versteht Lonergan ein bewusstes Handeln nach den Regeln, die schon im menschlichen Geiste vorhanden sind, und zwar nach den Regeln der genannten Bewusstseinsebenen. In Bezug darauf formuliert er das bekannte „vierfache Gebot“, das ein beispielhafter Ausdruck der transzendentalen Vorschriften ist: »Be attentive, Be intelligent, Be reasonable, Be responsible.«¹⁷⁹ Wenn nämlich die empirische, die intellektuelle, die rationale Ebene und die Ebene der Verantwortung als solche im eigenen Bewusstsein als die Grundstrukturen erkannt werden, erscheint ein bewusstes Handeln nach diesen Strukturen nicht nur im Bereich des Alltagslebens, sondern auch im Bereich der Wissenschaften notwendig. Wenn die

¹⁷⁶ Vgl.: Ibid., S. 35.

¹⁷⁷ Vgl.: Ibid., S. 52; S. 238-239; S. 241; S. 338. Vgl. auch: Michael L. Rende: „The development and Unity of Lonergan’s notion of conversion“, in: *Method. Journal of Lonergan Studies*, 10 (1983), S. 158-173.

¹⁷⁸ Lonergan, *Method in Theology*, S. 83.

¹⁷⁹ Ibid., S. 20.

empirische Ebene als die Basisebene erkannt wird, muss die Forderung des Bewusstseins dabei mit Aufmerksamkeit befolgt werden. Unaufmerksamkeit gegenüber Daten würde nämlich die Daten überhaupt nicht auf die empirische Ebene des Bewusstseins aufsteigen lassen. In ähnlicher Weise könnte dasselbe für die anderen drei Ebenen gelten, so dass sich die intellektuelle durch Intelligenz auszeichnet, die rationale durch Rationalität und die Verantwortungsebene durch Verantwortung. Es scheint vielleicht eine Tautologie zu sein, mit den Worten Lonergans wird das aber sehr anschaulich gemacht:

All special methods consist in making specific the transcendental precepts, Be attentive, Be intelligent, Be reasonable, Be responsible. [...] The ultimate basis of both transcendental and categorial precepts will be advertence to the difference between attention and inattention, intelligence and stupidity, reasonableness and unreasonableness, responsibility and irresponsibility”.¹⁸⁰

Das menschliche Gedeihen hängt für Lonergan mit der freien Entfaltung des transzendentalen Dynamismus des Subjekts zusammen, d.h. mit dem kontinuierlichen Sich-Entwickeln des Bewusstseins von der Ebene der Erfahrung hin zur Ebene der Verantwortung. Die transzendentalen Vorschriften charakterisieren sich in diesem Zusammenhang als konkrete Richtlinien, die der Entfaltung des menschlichen Geistes dienen sollen. Die Nichteinhaltung dieser Vorschriften, also das Blockieren oder das Hindern des intentionalen Dynamismus, wirkt sich für Lonergan in vielerlei Hinsicht negativ auf den Menschen selbst aus. Ohne ständige Aufmerksamkeit, Intelligenz, Rationalität und Verantwortung ist nur ein „Mensch-Sein“ denkbar, eine, die zum Verfall bestimmt ist. Die transzendentalen Vorschriften zu befolgen bedeutet mit anderen Worten wirklich ganz man selbst zu werden. Vielmehr als ein Prozess, der einem bestimmten Gedankengang entspringt, scheint ihm die transzendente Methode bereits von Natur aus im Menschen angelegt zu sein:

Progress proceeds from originating value, from subjects being their true selves by observing the transcendental precepts, Be attentive, Be intelligent, Be reasonable, Be responsible. Being attentive includes attention to human affairs. Being intelligent includes a grasp of hitherto unnoticed or unrealized possibilities. Being reasonable includes the rejection of what probably would not work but also the acknowledgment of what probably would. Being responsible includes basing one's decisions and choices on an unbiased evaluation of short-term and long-term costs and benefits to oneself, to one's group, to other groups.¹⁸¹

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid., S. 53.

Lonergan widerspricht auch mehrmals dem Vorwurf, seine Methode sei, trotz allem, ein Produkt seiner Zeit oder habe keine unveränderbare, also keine weiter revidierbare Struktur: Wie es bei Methoden aller Disziplinen, die immer weiter teilweise revidiert wurden, der Fall ist – so lautet die Kritik – ist es denkbar, dass dasselbe auch mit dieser Methode geschehen kann. Obwohl die Inhalte, die mit dieser Methode transportiert werden, ohne weiteres für Veränderung offen sind – so die Antwort Lonergans – bleibt die Grundstruktur der transzendentalen Methode auf alle Fälle bestehen, weil sie die Basisstruktur des menschlichen Geistes ist, des menschlichen Verstandes, der nicht verändert werden kann. Jegliche Bemühungen, diese Struktur zu widerlegen, würden für Lonergan nur Widersprüche in sich tragen, weil genau die Struktur, die kritisiert wird, dafür angewendet wird:

For it to be possible for a revision to take place certain conditions must be fulfilled. For, in the first place, any possible revision will appeal to data which the opinion under review either overlooked or misapprehended, and so any possible revision must presuppose at least an empirical level of operation. Secondly, any possible revision will offer a better explanation of the data, and so any possible revision must presuppose an intellectual level of operations. Thirdly, any possible revision will claim that the better explanation is more probable, and so any possible revision must presuppose a rational level of operations. Fourthly, a revision is not a mere possibility but an accomplished fact only as the result of a judgement of value and a decision. One undertakes the labor with all its risks of failure and frustration only because one holds, not only in theory but also in practice, that it is worth while to get things straight, to know with exactitude, to contribute to the advancement of science. So at the root of all method there has to be presupposed a level of operations on which we evaluate and choose responsibly at least the method of our operations.¹⁸²

Diese transzendente Methode, die ihre Ausformulierung in den transzendentalen Vorschriften findet, ist also bei Lonergan der Ausgangspunkt alles menschlichen Gedeihens. Auf dieselbe Weise lässt sich nun auch das gesellschaftliche Gedeihen definieren.

4.4. Gesellschaftlicher Fortschritt

Menschen verändern mit ihren Handlungen und ihren Unterlassungen die Welt, die Gesellschaft. Gesellschaften haben können fortschreiten oder verfallen. Weil Menschen durch ihre Taten zum gesellschaftlichen Fortschreiten oder Verfallen beitragen können,

¹⁸² Ibid., S. 19.

ist Lonergan der Meinung, dass das Gedeihen des Einzelnen und das der Gesellschaft in engem Zusammenhang stehen und dass beide auf dem intentionalen Dynamismus des menschlichen Geistes beruhen. Das persönliche menschliche Gedeihen, so könnte zunächst vereinfacht gesagt werden, trägt zum gesellschaftlichen Gedeihen bei. Dasselbe gilt für das Verfallen. Da es aber im Detail auf völlig andere Weise funktioniert, bedarf es einer ausführlichen Darstellung. Wie es in der vorliegenden Arbeit bereits einige Male der Fall gewesen ist. Zunächst aber gehen wir einen Schritt zurück: zwei Begriffe, der der „umgekehrten Einsicht“ (*inverse insight*) und der der „aufstrebenden Wahrscheinlichkeit“ (*emergent probability*) sollen genauer erklärt werden.

4.4.1. Inverse insight

Der Begriff vom „*inverse insight*“ ist in der Philosophie Lonergans so zentral wie der vom „*insight*“, nimmt aber einen noch höheren Stellenwert ein, wenn davon in den Methoden der Naturwissenschaften die Rede ist. Dies wird jedenfalls im Laufe der Darstellung deutlich werden. Was ihre Methode und ihre Resultate betrifft, sind die Naturwissenschaften für Lonergan nicht nur in einer galileischen – newtonianischen Form zu verstehen, als Wissenschaften, die sich mit Gesetzmäßigkeiten befassen, sondern auch in einer „heisenbergschen“: auch Wahrscheinlichkeiten und Frequenzen werden da in Betracht gezogen. Wenn nämlich vor den zuletzt genannten Entwicklungen der Naturwissenschaften die Naturwissenschaften nach Gesetzmäßigkeiten gesucht haben, die mit Theorien und allgemeinen Gesetzen hätten erfasst werden können, so können diese, nach Lonergan, nicht mehr mit einem solchen Verständnis der Daten eingeschränkt werden, sondern bedürfen einer wesentlichen Erweiterung: einer Art „statistischer“ Wissenschaften.

In den vorigen Abschnitten wurde an manchen Stellen der Begriff vom „*insight*“ verwendet: dabei wurde immer nur die direkte *insight*, also die plötzliche Einsicht in einen Prozess, in ein Problem, gemeint. Unter „*inverse insight*“ versteht Lonergan, im Gegensatz zur „*insight*“, das Feststellen eines Mangels an Intelligibilität (*intelligibility*). Es wird damit nicht das Fehlen einer Einsicht, sondern das Fehlen einer möglichen Einsicht als solche, festgestellt. So Lonergan:

But while direct insight meets the spontaneous effort of intelligence to understand, inverse insight responds to a more subtle and critical attitude that distinguishes different degrees or levels or kinds of intelligibility. While direct insight grasps the point, or sees the solution, or comes to know the reason, inverse insight apprehends that in some fashion the point is that there is no point, or that the solution is to deny a solution, or that the reason is that the rationality of the real admits distinctions and qualifications. Finally, while the conceptual formulation of direct insight affirms a positive intelligibility though it may deny expected empirical elements, the conceptual formulation of an inverse insight affirms empirical elements only to deny an expected intelligibility.¹⁸³

Eine „*inverse insight*“ ist, mit anderen Worten, das Erkennen, dass es mit einer gewissen Methode, mit einem gewissen Verständnis der Sache usw. für ein Problem keine Lösung gibt, oder dass aus einer Gruppe von Daten kein einheitlicher Überblick über sie gewonnen werden kann. Weiters kann die „*inverse insight*“ keinesfalls so verstanden werden, dass sie jede mögliche positive Entwicklung der Lage ausschließt. Wo eine Methode nicht funktioniert hat, kann unter Umständen eine andere erfolgreicher sein.

Anhand dieses Begriffs teilt Lonergan die Naturwissenschaften in zwei große Zweige: die klassische und die statistische Wissenschaft. Ein einleuchtendes Beispiel, allerdings nur eines von vielen, die Lonergan vorbringt, um diesen Begriff der „*inverse insight*“ weiter zu präzisieren, betrifft eine Gruppe von zufälligen Aggregaten von Ereignissen: nach dem Muster der klassischen Naturwissenschaften wäre hier keine Einsicht zu gewinnen, weil diese Wissenschaft nach Gesetzmäßigkeiten sucht, welche hier, da diese Ereignisse auf eine Weise zufällig sind, keinesfalls anzutreffen sind. In diesem Fall wird von diesen Wissenschaften zunächst eine Intelligibilität geleugnet. Diese Gruppe von Aggregaten kann aber aus der Perspektive der statistischen Wissenschaft, dem Gebiet des „nicht-systematischen Prozesses“ (*non-systematic process*), sehr wohl Untersuchungsgegenstand werden. Diese statistische Wissenschaft kann sich mit diesen Daten auf andere Weise befassen und darin wahrscheinlich eine Frequenz, eine ideale Häufigkeit, für das Ganze erkennen, so Lonergan.¹⁸⁴ Ausschließlich eine weitere „*inverse insight*“ nach der Analyse der statistischen Wissenschaft würde diesen Daten reine Zufälligkeit zusprechen: „*It follows that difference in frequencies of events are random when they lack not only the intelligibility*

¹⁸³ Lonergan, *Insight*, S. 19.

¹⁸⁴ Vgl. *Ibid.*, S. 57.

*of systematic process but also the intelligibility of non-systematic process.*¹⁸⁵ Anhand dieses Begriffs der „*inverse insight*“ kann die „*emergent probability*“ erläutert werden.

4.4.2. Emergent probability

Der Begriff der „*emergent probability*“ basiert auf der lonerganschen Unterteilung der Naturwissenschaften in klassische und statistische: diese Unterscheidung wurde anhand des Begriffs der *inverse insight* verständlich gemacht. Dieses neue Verständnis der Naturwissenschaften dient für Lonergan nicht nur zum besseren Verständnis ihrer Untersuchungsgegenstände, sondern auch anderer, wie politische, wirtschaftliche und soziale.¹⁸⁶ Das Funktionieren des solaren Systems z.B., sowie sämtliche Prozesse, die innerhalb eines jeden Konzerns in Gang sind, unterliegen für Lonergan derselben Struktur und sind durch diese analysierbar. Sowohl beim solaren System, als auch in jedem normalen Konzern sind „Widerkehrschemen“ (*schemes of recurrence*) am Werk, die als „Serien von bedingten Wiederkehrschemen“ (*series of conditioned schemes of recurrence*) organisiert werden. An diesem Punkt ist es daher notwendig, dass wir uns zunächst den Wiederkehrschemen widmen.

Ein Wiederkehrschema ist, wie das Wort es ausdrückt, ein wiederkehrendes Zusammenhängen von Instanzen nach einem bestimmten Modell: die Notwendigkeit des Funktionierens des Ganzen macht diese untereinander abhängig, so dass dasselbe Schema in der Regel nur dann wiederkehren kann, wenn alle Instanzen genau auf ihrem Platz sind. Eine solche Art von Schemen kann „Schutzschemen“ besitzen die diese beim Eintreten einer möglichen Störung des Systems eliminieren. Wiederkehrschemen unterliegen noch dem klassischen Verständnis der Naturwissenschaften. So Lonergan:

Schematically, then, the scheme might be represented by the series of conditionals, If A occurs, B will occur; if B occurs, C will occur; if C occurs, ... A will recur. Such a circular arrangement may involve any number of terms, the possibility of alternative routes, and in general, any degree of complexity. [...] On the one hand, a scheme might consist of a set of almost complete circular arrangements, of which none could function alone yet all would function if conjoined in an interdependent combination. On the other hand, schemes might be complemented by defensive circles, so that if some event, F, tended to upset the scheme, there

¹⁸⁵ Ibid., S. 58.

¹⁸⁶ Ibid., S. 115-118.

would be some such sequence of conditions as, If F occurs, then G occurs; if G occurs, then H occurs; if H occurs, then F is eliminated.¹⁸⁷

Als Beispiele, um das Geschriebene anschaulich zu machen, bringt Lonergan den Erdwasserkreislauf, den ökonomischen Kreislauf von Produktion und Austausch und viele andere vor.¹⁸⁸ Vieles, wie daraus ersichtlich wird, kann dafür als Beispiel dienen. Auf der anderen Seite gäbe es auch zahlreiche Beispiele nicht funktionierender Wiederkehrschemen (Krankenpflege und Nahrungsmittelsversorgung in wirtschaftlich unterentwickelten Ländern, z.B.).

Bedingte Serien von Wiederkehrschemen sind eine Überorganisation einzelner Wiederkehrschemen. Wiederkehrschemen sind „verkettet“, zwischen ihnen besteht eine Form von Kontinuität, sei es räumlich oder zeitlich. Diese Form der Überorganisation ist aber auch bedingt, weil die Entstehung eines jeden Elements in der Serie das Entstehen weiterer Elemente beeinflusst, so dass dieses diese erst möglich oder unmöglich macht. Zwischen Wiederkehrschemen und Serien besteht weiters deswegen ein großer Unterschied, weil bei einem Wiederkehrschema die Elemente des Schemas immer wieder auftreten, bei einer Serie ist der Prozess hingegen für immer neue Elemente offen. „Serien“ sind der „statistische“ Teil der Sache. Hierzu Lonergan weiter:

Let us say that the schemes, P, Q, R, ... form a conditioned series, if all prior members of the series must be functioning actually for any later member to become a concrete possibility. Then, the scheme, P, can function though neither Q nor R exists; the scheme, Q, can function, though R does not yet exist; but Q cannot function unless P is already functioning; and R cannot function unless Q is already functioning. Thus, by way of a simple illustration, one may advert to the dietary schemes of animals. All carnivorous animals cannot live off other carnivorous animals. Hence, a carnivorous, dietary scheme supposes another herbivorous, dietary scheme but, inversely, there could be herbivorous animals without any carnivorous animals. Again, plants cannot in general live off animals; the scheme of their nourishment involves chemical processes; and that scheme can function apart from the existence of any animals. Finally, chemical cycles are not independent of physical laws yet, inversely, the laws of physics can be combined into schemes of recurrence that are independent of chemical processes.¹⁸⁹

Aus dieser Perspektive betrachtet ist daher eine Tatsache, eine Situation, eine Organisation der Beweis des Vorkommens einer bestimmten Kette von Ereignissen, einer oder mehrerer Serien von Wiederkehrschemen. Es ist weiters auch ein Zeichen dafür, dass alle Bedingungen für das Entstehen dieser Serie erfüllt worden sind: was vor

¹⁸⁷ Ibid., S. 118.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Ibid., S. 118-119.

dem Entstehen der Situation nur eine Möglichkeit, eine Wahrscheinlichkeit war, ist dann zur tatsächlichen Realität geworden. Diese Realität ist dann eine andere Quelle von wahrscheinlichen Entwicklungen, die ohne deren Vorkommen komplett anders hätten sein können: bedingte Serien von Wiederkehrschemen funktionieren nämlich nach Wahrscheinlichkeitsregeln.

Neben dieser „Entstehenswahrscheinlichkeit“ ist der Begriff der „Wahrscheinlichkeit“ bei bedingten Serien von Wiederkehrschemen auch als „Überlebenswahrscheinlichkeit“ zu verstehen. Um das vorgebrachte Beispiel weiterzuführen: es ist immer noch möglich, dass manche Lebensgrundlagen vom Menschen oder von der Natur zerstört werden, so dass bestimmte Tierarten nicht mehr leben können. Bei jedem Bestehen von bedingten Serien von Wiederkehrschemen ist daher zugleich eine solche „Überlebenswahrscheinlichkeit“ miteinzurechnen. Ein jedes Element kann auf die gleiche Weise bei allen möglichen bedingten Serien von Wiederkehrschemen auftreten und das ganze Schema, oder die ganze Serie, löschen, oder auch nur einige Möglichkeiten dieser verhindern. Weiter Lonergan:

There exists, then, a probability of emergence for a scheme of recurrence. That probability consists in the sum of the respective probabilities of all the events included in the scheme, and it arises as soon as the prior conditions for the functioning of the scheme are satisfied. There also exists a probability for the survival of schemes that have begun to function. [...] Just as classical laws are subject to the proviso, other things being equal, so also are the schemes constituted by combinations of classical laws; and whether or not other things will continue to be equal, is a question that admits an answer only in terms of statistical laws. Accordingly, the probability of the survival of a scheme of recurrence is the probability of the non-occurrence of any of the events that would disrupt the scheme.¹⁹⁰

Der Entstehungswahrscheinlichkeit misst Lonergan jedenfalls einen besonderen Stellenwert bei. Wenn nämlich von der „*emergent probability*“ die Rede ist, ist genau diese Entstehungswahrscheinlichkeit gemeint. Unter diesem Begriff ist ferner nicht nur das zu verstehen, was unter „Wahrscheinlichkeit“ normalerweise verstanden wird: eine ideale Zahl, um die sich die Frequenz von Ereignissen in einer Serie dreht. Bei der „*emergent probability*“ wird diese Zahl bei jedem Schritt verschieden sein können.¹⁹¹ Mit anderen Worten: die Wahrscheinlichkeit des Zustandekommens einer bestimmten Situation, eines bestimmten Schemas, kann zwar durch eine Zahl ausgedrückt werden,

¹⁹⁰ Ibid., S. 121.

¹⁹¹ Vgl.: William A. Mathews, *Lonergan's Quest: A Study of Desire in the Authoring of "Insight"*, Toronto 2005, S. 315.

sobald sich die Situation aber leicht verändert hat, weil eine Serie von Wiederkehrschemen kontinuierlich neue Schemen aufkommen lässt bzw. alte Schemen abbaut, wird diese Entstehungswahrscheinlichkeit in bestimmte Richtungen größer, in andere kleiner, als sie es war. Weil bedingte Serien von Wiederkehrschemen in der Art der „*emergent probability*“ funktionieren, ändert sich bei jeder Stufe das gesamte System.

Was aus dieser Theorie logisch folgt ist eigentlich, dass hoch entwickelte Wiederkehrschemen eine viel geringere Wahrscheinlichkeit besitzen werden als Grundwiederkehrschemen. Weiters können Überlebenswahrscheinlichkeit und *emergent probability* oft miteinander in Konflikt geraten: je weiter fortgeschritten die letztere ist, desto schwieriger ist es normalerweise für die erstere. Wie Lonergan meint, scheint das im Allgemeinen die größeren Vorteile zu besitzen, als wenn das Gegenteil geschieht, d.h. eine große Überlebenswahrscheinlichkeit aber eine niedrige Entwicklungswahrscheinlichkeit:

A solution to this problem [das Problem der niedrigen “emergent probability”, A.B.] would be for the earlier conditioning schemes to have a high probability of emergence but a low probability of survival. They would form a floating population, on which later schemes could successively depend. Because their probability of survival is low, they would readily surrender materials to give later schemes the opportunity to emerge. Because their probability of emergence was high, they would readily be available to fulfil the conditions for the functioning of later schemes.¹⁹²

Es wurde bisher ein eher abstrakter Diskurs über Wiederkehrschemen und Wahrscheinlichkeit geführt, es gilt nun im nächsten Abschnitt, diese Begriffe mit der „Weltordnung“ und der menschlichen Geschichte und auf diese Weise mit dem gesellschaftlichen Gedeihen in Verbindung zu bringen.

4.4.3. Weltordnung

Es wurde schon im vorigen Abschnitt mehrmals erwähnt, dass bedingte Serien von Wiederkehrschemen nicht nur in natürlichen Ereignissen und Prozessen zu finden sind, sondern auch in menschlichen Organisationen und Handlungssystemen. Ökonomie, Politik und Gesellschaft allgemein beruhen auf vielen Serien dieser Art, setzen sie

¹⁹² Lonergan, *Insight*, S. 123-124.

voraus, sodass etwas von dem, was schon immer funktioniert hat, nur dann sichtbar wird, wenn es fehlt. Es gibt allerdings in einer anderen Hinsicht einen großen Unterschied zwischen den natürlichen und den menschlich-gesteuerten Serien von Wiederkehrschemen: dass erstere nur nach natürlichen Gesetzen funktionieren, die ihre Bedingungen und ihre Zeiten haben. In menschlichen Angelegenheiten werden hingegen viele Teile dieser Serien, sowie – in begrenztem Maß – die Zeiten ihrer Entwicklung, bewusst vom Menschen bestimmt und organisiert. Ein gutes Beispiel dafür, das Lonergan selbst anführt, könnte die langsame Entfaltung der Fähigkeit des Menschen sein, sich selbst Nahrung zu besorgen. Von der Urzeit bis zur gegenwärtigen Zeit hat sich der Mensch langsam in eine bewusste Richtung entfaltet, die es ihm einfacher gemacht hat, seinem Ziel, in diesem Fall die Nahrung, näher zu kommen.¹⁹³ Der Mensch organisiert, mit anderen Worten, ganz bewusst viele Bereiche der Welt, in der er lebt:

Still, if human affairs fall under the dominion of emergent probability, they do so in their own way. A planetary system results from the conjunction of the abstract laws of mechanics with a suitable concrete set of mass-velocities. In parallel fashion, there are human schemes that emerge and function automatically, once there occurs an appropriate conjunction of abstract laws and concrete circumstances. But, as human intelligence develops, there is a significant change of roles. Less and less importance attaches to the probabilities of appropriate constellations of circumstances. More and more importance attaches to the probabilities of the occurrence of insight, communication, agreement, decision. Man does not have to wait for his environment to make him.. His dramatic living needs only the clues and the opportunities to originate and maintain its own setting.¹⁹⁴

Was für Lonergan prinzipiell für die menschlichen Alltagsangelegenheiten gilt, ist eine Art Intelligenz, die sich vor allem um die konkrete Entwicklung des menschlichen Lebens bemüht. Diese nennt er „*common sense*“ (Alltagsdenken). *Common sense* nimmt für Lonergan einen sehr relevanten Platz beim alltäglichen Verändern der Welt ein. *Common sense* ist für ihn nämlich nicht die, als voll von Vorurteilen bekannte, Art der sehr „einfachen“ Menschen, mit ihren Problemen zurecht zu kommen, einer Art, die voll von Pseudowissenschaft und fehlerhaften Überzeugungen ist. Lonergan glaubt nämlich, dass nicht nur die praktische Technik, sondern auch Ökonomie und Politik, sowie viele andere menschliche Angelegenheiten durch *common sense* geleitet werden.

¹⁹³ Vgl.: Ibid., S. 207-208.

¹⁹⁴ Ibid., S. 210.

Common sense ist für Lonergan eine Art Intelligenz, die sich um die praktischen Anliegen des Alltagslebens kümmert. Dieser kann sich jedoch nie als ein vollständiges „praktisches Wissen des Alltagslebens“ ausgeben, weil er nur bei konkreten Bedingungen und Situationen Anwendung findet: diese werden aber nie vollständig ausgearbeitet. *Common sense* bemüht sich nur um das Konkrete und das Vorhandene, hat auch kein Interesse an Theorie oder Wissenschaft. So Lonergan:

Common sense, unlike the science, is a specialisation of intelligence in the particular and the concrete. It is common without being general, for it consists in a set of insights that remains incomplete, until there is added at least one further insight into the situation in hand; and, once that situation has passed, the added insight is no longer relevant, so that common sense at once reverts to its normal state of incompleteness.”¹⁹⁵

Und weiter:

Common sense, on the other hand, has no theoretical inclinations. It remains completely in the familiar world of things for us. The further questions, by which it accumulates insights, are bounded by the interests and concerns of human living, by the successful performance of daily tasks, by the discovery of immediate solutions that will work. Indeed, the supreme canon of common sense is the restriction of further questions to the realm of the concrete and particular, the immediate and practical.¹⁹⁶

Dennoch, obwohl dieser *common sense* sich mit der praktischen Sphäre des Alltags begnügen muss, ist an „*Insight*“ deutlich zu erkennen, dass Lonergan den *common sense* keinesfalls unterschätzt oder als minderwertig beurteilt: vielmehr erkennt er in ihm eine überragende Fähigkeit, auf seinem Gebiet das Praktische bzw. das Konkrete zu meistern. In Bezug darauf schreibt er überzeugend an einer anderen Stelle: »*rational choice is not between science and common sense; it is a choice of both, of science to master the universal, and of common sense to deal with the particular.*«¹⁹⁷

Ökonomie, Politik und Wirtschaft werden nach der Meinung Lonergans, weil sie in gewisser Hinsicht konkret sind, vom *common sense* geführt. Für Ökonomie, Politik und Wirtschaft als Wissenschaften gelten diese Überlegungen hingegen nicht. Die logische Folge der Behauptung Lonergans, dass sogar Politik durch *common sense* gemeistert wird, ist, somit der Entwicklung unserer praktischen Welt letztendlich und der Fähigkeit des *common sense*, konkrete Probleme zu lösen, zu verdanken. Das Ziel des *common*

¹⁹⁵ Ibid., S. 175.

¹⁹⁶ Ibid., S. 178.

¹⁹⁷ Ibid., S. 179.

sense ist nämlich „*the good of order*“, also „die gute Ordnung“, obwohl eine solche Übersetzung den Sinn nicht vollständig wiedergibt.

Lonergan definiert diese „gute Ordnung“ als eine Struktur, die es möglich macht, den Menschen das, was sie sich wünschen, zu erwerben und das, was sie fürchten, zu vermeiden. Es ist eine Struktur, die auf der Interdependenz der Menschen von jedem anderen basiert. Es ist eine konkrete Struktur, die auch in unseren heutigen „modernen“ Gesellschaften erkennbar ist. Es ist eine Organisation der Arbeit, man könnte auch sagen, dass das Leben eines jeden einzelnen in der Gesellschaft organisatorisch immer besser wird. Mit den Worten Lonergans:

It consists in an intelligible pattern of relationships that condition the fulfilment of each man's desires by his contributions to the fulfilment of the desires of others and, similarly, protect each from the object of his fears in the measure he contributes to warding off the objects feared by others.[...] A single order ramifies through the whole community to constitute the link between conditioning actions and conditioned results and to close the circuit of interlocked schemes of recurrence. Again, economic break-down and political decay are not the absence of this or that object of desire or the presence of this or that object of fear; they are the break down and decay of the good of order, the failure of schemes of recurrence to function.¹⁹⁸

Der *common sense*, im Hinblick auf das *good of order*, organisiert die Gesellschaft nach bedingten Serien von Wiederkehrschemen. Dieses System des *good of order* ist aber nur die konkrete Organisation der Gesellschaft. Eine Gesellschaft bedarf mehr, um dieses *good of order* aufrechtzuerhalten und eine für den Menschen immer bessere Welt zu konstituieren.

Die Entwicklung einer Methode für das Wachsen des einzelnen Individuums wurde schon in den vorigen Kapiteln dargestellt. Der Mensch, der auf die Gebote seines inneren „Eros“ hört, die transzendentalen Vorschriften, der somit seinem Geist freien Raum lässt, gedeiht für Lonergan. Auf dieselbe Weise drückt es Lonergan für die Gesellschaft als ein Ganzes betrachtet aus: wird von einer besonderen gesellschaftlichen Gruppe, von einer Region, einer Nation oder der ganzen Menschheit der Entwicklung des menschlichen Geistes freier Raum gelassen, so wird für Lonergan zugleich auch Fortschritt gefördert. Geschieht dies aus verschiedenen Gründen, die im nächsten Abschnitt detailliert präsentiert werden, nicht, so geht es dann in Richtung Verfall. So Lonergan:

¹⁹⁸ Ibid., S. 213.

The creative task is to find the answers. It is a matter of insight, not of one insight, but of many, not of isolated insights but of insights that coalesce, that complement and correct one another, that influence policies and programs, that reveal their shortcomings in their concrete results, that give rise to further correcting insights, corrected policies, corrected programs, that gradually accumulate into all-round, balanced, smoothly functioning system that from the start was needed but at the start was not yet known.¹⁹⁹

Um das Gesagte noch weiter mit dem vorher dargestellten Begriff der bedingten Serien von Wiederkehrschemen in Verbindung zu bringen, ist ein anderes Zitat aus den Lonergan-Werken besonders einleuchtend:

There is a cyclic and cumulative process that results when situations give rise to insights revealing new possibilities. New possibilities lead to new courses of action, new courses of action produce new situations, and new situations give rise to further insights revealing still further possibilities, and so on: a cyclic and cumulative process.²⁰⁰

Der Mensch kann also Serien von Wiederkehrschemen steuern, bedingen. Sobald er mit Intelligenz für das Schaffen eines Schemas und die Bedingungen für sein Überleben sorgt, können die Lösungen, die er vorschlägt und implementiert, nur dem Voranschreiten, dem konkreten Gedeihen der gesamten Gesellschaft dienen. Der entfaltete Geist setzt sich nämlich mit Hilfe des Alltagsdenkens für konkrete Lösungen konkreter Probleme ein, regelt aber dieses Alltagsdenken mit den Geboten des Geistes selbst, die genannten transzendentalen Vorschriften, zugleich. Es wird hier „Gedeihen“ nicht gemäß einem eingeschränkten Begriff des Fortschritts verstanden, d.h. einem Finden ausschließlich praktischer Lösungen in einem technisch-ökonomischen Sinn, als ob es immer nur darum gehen würde, die beste Produktionsform zum kleinsten finanziellen Aufwand zu schaffen.

Der menschliche Geist strebt, wenn er „frei“ ist (und in diesem Sinne daher nicht nur die praktische Intelligenz, sondern auch die theoretische), also wenn ihm keine „Hindernisse“ im Wege stehen, nicht nur neue Einsichten in die Probleme an, sondern bemüht sich auch, kritisch zu verstehen, ob diese wahrhaft „gut“ sind, und neigt zur Implementierung derselben.²⁰¹ Als Beispiel hierfür dient das ökologisch nachhaltige Denken, das sich nicht nur um Lösungen der konkret vorhandenen Probleme bemüht, sondern auch um die Lösungen derer, die sich auf lange Sicht als solche erweisen.

¹⁹⁹ Lonergan, „Healing and Creating in History“, S. 103.

²⁰⁰ Lonergan, „The Human Good“, in: *Collected Works of Bernard Lonergan*, hg. von Robert C. Croken/Robert M. Doran: *Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 17. S. 344.

²⁰¹ Lonergan, *Method in Theology*, S. 101-107.

Dieser Meinung ist auch Patrick H. Byrne, der diesen Gedankengang Lonergans in ähnlicher Weise deutet:

Creativity in Lonergan's sense includes and depends upon intelligent criticism. In principle, intelligent self-correction of human patterns of cooperation has the potential to respond intelligently to every difficulty. It can bring about not only technological innovations but also equitable economic distribution and political justice as well. Asking and answering numerous further questions is required to take into account both the immediate and long-term consequences upon intricate networks of recurrent schemes that characterize natural and human ecologies alike.²⁰²

Eine solche Wahrnehmung des Gedeihens, wenn es nur das, was diesbezüglich bisher gesagt wurde, in Betracht ziehen würde, könnte nun starker Kritik gegenüber völlig schutzlos erscheinen. Es könnte nämlich eingewendet werden, dass es genau dieser menschliche Geist gewesen ist, dem Lonergan „absolute Entfaltungsfreiheit“ gebietet, der im Verlauf der Geschichte die größten Verbrechen begangen hat. Das, was Lonergan behauptet, scheint auf den ersten Blick sehr naiv zu sein. Allerdings ist eine solche Kritik meiner Meinung nach nicht nur unberechtigt, weil sie der menschliche Geist nicht im Sinne Lonergans versteht, also als ein sich entfaltender vierstufiger Prozess, sondern es ist Lonergan selbst, der in dieser Entfaltung des menschlichen Geistes Hindernisse, die so genannte „Bias“ sieht, die die genannte Entfaltung verunstalten:

But, one may ask, why does the flow of fresh insights dry up? Why, if challenges continue, do responses fail? Why does a minority that was creative cease to be creative and become merely dominant? There are many intermediate answers that correspond to the many and varied circumstances under which civilizations break down. But there is one ultimate answer that rests on the intrinsic limitations of insight itself. For insights can be implemented only if people have open minds. Problems can be manifest. Insights that solve them may be available. But the insights will not be grasped and implemented by biased minds.²⁰³

Diesen Bias ist nun der nächste Abschnitt gewidmet.

²⁰² Patrick H. Byrne, „Ecology, economy and redemption as dynamic: The contributions of Jane Jacobs and Bernard Lonergan“, in: *World Views: Environment, Culture, Religion* 7/1 (2003), S. 12-13.

²⁰³ Lonergan, „Healing and Creating in History“, S. 104-105.

4.5. Verfall

Lonergan führt zunächst die Wurzeln der „Bias“ auf zwei entgegen gesetzte Prinzipien zurück: die Intersubjektivität und der *common sense*: „Intersubjektivität“ besagt für ihn die von Natur aus angeborene Neigung jedes Subjekts, den eigenen Bedürfnissen nachzugehen, die eigenen Wünsche zu stillen. *Common sense*, wie wir schon im vorigen Abschnitt gesehen haben, ist, auf der anderen Seite, eine besondere Art von Intelligenz, eine praktische, konkrete Intelligenz. Diese konkrete Intelligenz ist der Intersubjektivität entgegengesetzt. Während letztere immer nur das eigene Wohl sucht, versucht die erste das Eigene unter Miteinbeziehung des Ganzen zu realisieren. Die „Spannung“ zwischen diesen beiden Polen ist zunächst nicht in der Gesellschaft, sondern im Menschen selbst zu finden. Jeder Mensch besitzt nämlich sowohl eine „Spontaneität“ (*spontaneity*) als auch eine Intelligenz, die nicht immer dieselben Ziele und Wünsche aufweisen können. Auf dieselbe Weise lässt sich diese Spannung zwischen dem Wohl des Einzelnen und dem des Ganzen erkennen.²⁰⁴

Es wird von Lonergan nicht wirklich einleuchtend dargestellt, wie die Bias, die nun präsentiert werden, mit diesen beiden Prinzipien in Verbindung gebracht werden können. Trotzdem scheint Lonergan in der Spannung zwischen diesen beiden Prinzipien den Ursprung der Bias zu setzen, so dass, wenn der Mensch reine Intelligenz wäre, es überhaupt keine Bias geben würde: »*intelligence would have nothing to put in order were there not the desires and fears, labours and satisfactions of individuals.*«²⁰⁵ Vier Arten von *Bias*, was im Deutschen etwa mit „Voreingenommenheit“, „Neigung“ wiedergegeben werden könnte, werden von Lonergan unterschieden, diese sind: die psychische Bias, die Egoismus-Bias, die Gruppen-Bias und die generelle Bias des Alltagsdenkens.

4.5.1. Die psychische Bias

Die psychische Bias betrifft das Thema dieser Arbeit nur sehr bedingt. Es ist im Falle dieser ersten Art von Bias, der psychischen Bias, von einem psychologischen Phänomen

²⁰⁴ Vgl.: Lonergan, *Insight*, S. 214-218.

²⁰⁵ Ibid., S. 217-218.

die Rede, das sich durch eine Verdrängung der *insight* auszeichnet. Dieses ist für Lonergan nur ein individuelles Phänomen, das sich aufgrund, wie er sagt, „*elementary passions*“ (dt. grundlegende Leidenschaften) ereignet. Einsichten werden somit ausgeschlossen, weil sie dem Bewusstsein des Subjekts in vielerlei Hinsicht etwas Unerwünschtes bringen. Das Ergebnis einer solchen Bias ist das Entstehen einer Phantasiewelt, die sich mehr und mehr vom Alltagsleben distanziert. Aufgrund dessen nennt Lonergan diese Bias auch die „*dramatic bias*“, also die dramatische Bias, weil sie das Leben des Subjekts in ein persönliches „Drama“ verwandelt, wo das Subjekt der einzige Akteur ist:

to exclude an insight is also to exclude the further questions that would arise from it and the complementary insights that would carry it towards a rounded and balanced viewpoint. To lack that fuller view results in behaviour that generates misunderstanding both in ourselves and in others. To suffer such incomprehension favours a withdrawal from the outer drama of living into the inner drama of phantasy.²⁰⁶

Soviel sei dazu gesagt, weiter kann uns dieser Punkt, der vielmehr einer psychologischen Analyse würdig wäre, in Bezug auf das Thema dieser Arbeit nicht beschäftigen.²⁰⁷

4.5.2. Die Egoismus-Bias

Wie das Wort selbst es schon ausdrückt, zeichnet sich diese Bias durch eine persönliche Einstellung aus, für die in allen bzw. vielen Angelegenheiten des Lebens nur das Eigene zählt. „Egoismus“ ist ein sehr bekannter Begriff, der aber nicht leicht genau zu definieren ist. Es ist für Lonergan, z.B. nicht immer eindeutig, wo die Grenze zwischen Eigennutzen und Überlebensnotwendigkeit zu ziehen ist.²⁰⁸ Dennoch definiert ihn Lonergan als eine besondere Art von „Interferenz“ im Subjekt zwischen Intersubjektivität (Spontaneität- eigene Wünsche haben) und Intelligenz, so dass diese letzte in ihrer Entwicklung behindert wird:

²⁰⁶ Ibid., S. 191.

²⁰⁷ Für mehr Informationen über diesen Punkt vgl.: Ibid., S. 191-206.

²⁰⁸ Ibid., S. 218-219.

Egoism is neither mere spontaneity nor pure intelligence but an interference of spontaneity with the development of intelligence. [...] is an incomplete development of intelligence. It rises above a merely inherited mentality. It has the boldness to strike out and think for itself. But it fails to pivot from the initial and preliminary motivation, provided by desires and fears, to the self-abnegation involved in allowing complete free play to intelligent inquiry. Its inquiry is reinforced by spontaneous desires and fears; by the same stroke it is restrained from a consideration of any broader field.²⁰⁹

Egoismus ist also für Lonergan kein Mangel an Intelligenz, sondern eine bestimmte eingeschränkte Art von Intelligenz, die nur bis zu einem gewissen Punkt entwickelt wird. Egoismus ist für ihn auch nicht etwas Spontanes, das ein Subjekt „von Natur aus“ besitzt: es handelt sich hingegen, seiner Auffassung nach, um eine bewusste Verdrängung weiterer Fragen und Probleme, eine Verdrängung also der eigenen Neigung zum Fragen und folglich auch der Fragen und Wünsche anderer Menschen. So Lonergan:

As has been insisted already, egoism is not spontaneous, self-regarding appetite. Though it may result automatically from an incomplete development of intelligence, it does not automatically remain in that position. There have to be overcome both the drive of intelligence to raise the relevant further questions that upset egoistic solutions and, as well, the spontaneous demands of intersubjectivity which, if they lack the breadth of a purely intellectual viewpoint with its golden rule, at least are commonly broader in their regard for others than is intelligent selfishness.²¹⁰

Obwohl Intelligenz bei dieser Bias für Eigenzwecke genutzt wird, ist es vielmehr charakteristisch, um es mit anderen Worten auszudrücken, dass diese bis zu einem gewissen Punkt entfaltet und dann einfach blockiert wird. Die Intelligenz wird somit, um die Ausdrucksweise von Lonergan zu benutzen, abgetan, „*ruled out of court*“²¹¹. Diese Bias zeichnet sich schließlich auch dadurch aus, dass sie relativ leicht überwunden werden kann: der Egoist kann mittels gesellschaftlichen Drucks auf diese Störung aufmerksam gemacht werden.

²⁰⁹ Ibid., S. 219-220.

²¹⁰ Ibid., S. 221.

²¹¹ Ibid.

4.4.3. Die Gruppen-Bias

Ähnlich wie bei der Egoismus-Bias, charakterisiert sich für Lonergan die Gruppen-Bias auch dadurch, dass sie sich als eine Interferenz zwischen Intersubjektivität (dieses Mal als Intersubjektivität einer Gruppe anderen Gruppen gegenüber betrachtet) und Intelligenz darstellt. Obwohl beide Arten von Bias einander sehr ähneln, ist bei der Gruppen-Bias die Dynamik etwas anders. Im Gegensatz zur vorigen kann sich diese Bias einer gewissen Gruppenunterstützung erfreuen. Weiters blockiert diese Bias die Entfaltung der Intelligenz nicht nur bis zu dem Punkt, wo sie noch im Einklang mit der eigenen Gruppendynamik ist, sondern versucht auch generell das Aufkommen weiterer *insights*, also die Entwicklung der Intelligenz, zu verhindern, so dass sie auch Einfluss auf andere Gruppen ausüben wird. Am Beispiel einer Klassengesellschaft ist das deutlich darstellbar, weil hier die Gruppe, die mehr Macht hat, die Entwicklung der Intelligenz nach ihren Wünschen hindern oder mindestens „steuern“ kann, so dass andere Gruppen, die weniger Macht besitzen, die Folgen ertragen müssen. So Lonergan:

The social order that has been realized does not correspond to any coherently developed set of practical ideas. It represents the fraction of practical ideas that were made operative by their conjunction with power, the mutilated remnants of once excellent schemes that issued from the mill of compromise, the otiose structures that equip groups for their offensive and defensive activities. Again, ideas are general, but the stratification of society has blocked their realization in their proper generality. Ideas possess retinues of complementary ideas that add further adjustments and improvements; but these needed complements were submitted to the sifting of group interests and to the alterations of compromise.²¹²

Diese Bias hat als Ergebnis die Entstehung von dem, was Lonergan den „kurzen Zyklus (*shorter cycle*) von Verfall“ nennt. Darunter versteht er, dass dieses systematische Blockieren von neuen *insights* die gesamte historische, politische, ökonomische usw. Situation langsam verfallen lässt. Mit der Zeit werden Probleme so groß, dass sie nicht mehr wirklich lösbar werden. Das wird in der Folge andere Probleme aufkommen lassen, die die Lage noch schwieriger machen. Anstatt fortzuschreiten wird sich die gesamte Situation zurückentwickeln.²¹³

„Zyklus“ nennt Lonergan eine solche Situation, weil jede Phase, die nach diesem Modell funktioniert, jedes Mal eine andere Entwicklungsphase versperrt. Diese Art von Verfall kann durch das Bild einer Spirale dargestellt werden. Ähnlich der egoistischen-

²¹² Ibid., S. 224.

²¹³ Ibid.

Bias aber, und das erklärt auch die Anwendung des Wortes „kurz“, kann diese Bias relativ „einfach“ überwunden werden. Obwohl eine Gruppe auch sehr groß sein kann, schließt diese Gruppe, an dieser Stelle, nie die Allgemeinheit, die Totalität mit ein. Dass eine solche Art von Bias vorhanden ist, wird nach Lonergan erst mit der Zeit entdeckt: durch politische Verhandlungen, Revolutionen usw. kann die Situation wieder in Ordnung gebracht werden.²¹⁴ Dem Verfallzyklus wird somit ein Ende bereitet.

4.5.4. Die generelle Bias des Alltagsdenkens

Soweit kennzeichneten sich die dargestellten Bias im Grunde als eine Interferenz zwischen Intelligenz – repräsentiert in den vorigen Abschnitten vor allem durch den *common sense* – und Intersubjektivität, der Spontaneität des Menschen einer Gruppe. Bei der generellen Bias des Alltagsdenkens ändert sich dieses Muster grundlegend. Hier ist es nämlich das Alltagsdenken als solches, das nun in eine Bias gefallen ist. Wie wir schon gesehen haben, ist das Alltagsdenken für Lonergan eine Art von Intelligenz: zu sagen, dass diese ganz in einer Bias gefangen ist, ist etwas grundlegend Neues gegenüber den vorigen Unterabschnitten. Auch deswegen spricht er in diesem Zusammenhang vom „langen Zyklus des Verfalls“ (*longer cycle*). Was bedeutet es aber eigentlich zu behaupten, dass das Alltagsdenken auch unter dem Einfluss einer Bias ist? Im Grunde genommen bedeutet das für Lonergan, dass das Alltagsdenken nun glaubt die einzige mögliche Art von Intelligenz zu sein.

Wir haben gesehen, dass der *common sense* bereits als solcher „konkret“ ist und dass dieser folglich unfähig ist, z.B. Entscheidungen zu treffen, die sich auf lange Sicht bewähren. Ein solches Ziel wurde schon im Voraus als für diese Art von Intelligenz unerreichbar erkannt. Wenn man nun sagt, dass der *common sense* unter einer Bias steht, so heißt das, dass dieser seine spezifische Fähigkeit in anderen Bereichen des menschlichen Wissens, wo er unfähig ist, geltend zu machen fordert. Weiters bezeichnet ein solcher *common sense* alles das, was nicht nach seinen Regeln abläuft, als völlig unbedeutend, mythisch, oder, im negativen Sinne des Wortes, „theoretisch“. Die Bias

²¹⁴ Ibid., S. 224-225.

vom Alltagsdenken ist, mit anderen Worten, das Eingreifen des praktischen Nutzens (*practicality*) in die Sphäre der Wissenschaft. In Bezug darauf Lonergan:

The general bias of common sense involves sins of refusal as well as of mere omission. Its complacent practicality easily twists to the view that, as insistent desires and contracting fears necessitate and justify the realization of ideas, so ideas without that warrant are a matter of indifference. The long view, the higher integration, the disputed theoretical issue fall outside the real of the practical; it may or may not be too bad that they do; but there is no use worrying about the matter; nothing can be done about it; indeed, what could be done about it, probably would not be done.²¹⁵

Die Folge dieses Prozesses ist eine Erniedrigung der Wissenschaft, die nur dann in Betracht gezogen wird, wenn sie einem konkreten Nutzen dient und mit greifbaren Mitteln arbeitet. Weil für Lonergan sowohl der Wissenschaft ein Bereich zusteht, als auch ein Bereich dem *common sense*, führt ein solches Eindringen des *common sense*, zu einem, in mancherlei Hinsicht, blindem Voranschreiten, das zu nichts anderem als einer Spirale von Verfall, dieses Mal einem „langen“, führt. Nicht alles von dem, was eine jede Gesellschaft braucht, um sich aufrechtzuerhalten, kann nur mit *common sense* geleistet werden. Wenn alles, was nicht praktisch ist, überhaupt nicht in Betracht gezogen wird, können gute weitsichtige Entscheidungen nur schwer getroffen werden: die Geschichte selbst, sowie die Umwelt wird nur den konkreten begrenzten Wünschen der gegenwärtig lebenden Menschen bzw. Machthaber überlassen. Wie Ökonomie und Politik nach Lonergan durch bedingte Serien von Wiederkehrschemen funktionieren, so funktioniert für ihn auch die Geschichte.²¹⁶ So wie bei Ökonomie und Politik das Fehlen einer Intelligenz, die ihre Probleme gelöst hätte, nicht nur die Situation, in der sie sich befinden, beeinflusst, sondern auch die künftigen Stufen ihrer Entwicklung, weil das Nicht-Aufbauen von Bedingungen für das Aufkommen neuer Wiederkehrschemen weitere mögliche Wiederkehrschemen unmöglich macht, so verhält es sich auch in der Geschichte: das Sich-Nicht-Realisieren einiger Bedingungen beeinflusst nicht nur die gegenwärtige Lage, sondern auch alle weiteren in unwiderruflicher Weise. Mit den Worten Lonergans:

Finally, at each stage of the process, the general bias of common sense involves the disregard of timely and fruitful ideas; and this disregard not only excludes their implementation

²¹⁵ Ibid., S. 228.

²¹⁶ Vgl.: Ibid., S. 118-119.

but also deprives subsequent stages both of the further ideas, to which they would give rise, and of the correction that they and their retinue would bring to the ideas that are implemented.²¹⁷

Und weiters in Bezug auf das praktische Werden der Wissenschaft:

The succession of less comprehensive viewpoints has been a succession of adaptations of theory to practice. In the limit, practice becomes a theoretically unified whole, and theory is reduced to the status of a myth that lingers on to represent the frustrated aspirations of detached and disinterested intelligence.²¹⁸

Ebenfalls Lonergan: »*What intelligence will discover in this situation is its lack of intelligibility, not new sources, new possibilities of creativity.*«²¹⁹

Wenn der „kurze Zyklus von Verfall“ relativ leicht zerstört werden kann, kann der „lange Zyklus“, der von dieser Bias verursacht wird, nicht auf die gleiche Weise überwunden werden: diesbezüglich werden von Lonergan selbst viele Vorschläge gemacht. Diese bezeichnet er selbst mit dem Begriff „Heilung“ (*healing*).²²⁰ Es werden in den nächsten beiden Abschnitten zwei Arten von „Heilung“ vorgestellt. Diese scheinen zwar entgegengesetzt zu sein, im Sinne Lonergans sind sie aber von einer höheren Perspektive zu betrachten.

4.6. Heilung

Die zwei Arten von „Heilung“, die in diesem Abschnitt erörtert werden, unterscheiden sich deutlich voneinander. In *Insight* hat Lonergan auch nicht das Wort „Heilung“ (*healing*) für das benutzt, was inhaltlich mit dem, was er später in *Method in Theology* „Heilung“ nennt, übereinstimmt, sondern er hat den Ausdruck „*reversal*“ (dt. Umkehrung) dafür gebraucht. Der Hauptgrund dieser sprachlichen Wahl scheint mir zu sein, dass Lonergan zwar zwei Arten von „Heilung“ anerkennt, dass aber nur im zweiten Fall dieses Wort den vollen Sinn einnimmt, den er dem Wort tatsächlich beizumessen beabsichtigt: diese zweite Form ist nämlich bei ihm „transzendent“. Was diesen beiden Begriffen jedenfalls gemeinsam ist, ist die „Bewegung“, der Prozess, den

²¹⁷ Ibid., S. 229.

²¹⁸ Ibid., S. 232.

²¹⁹ Lonergan, „The Human Good“, S. 345.

²²⁰ Lonergan, „Healing and Creating in History“, S. 106-107.

sie einzuleiten versuchen: die Umkehrung jeder Verfallssituation, insbesondere die Umkehrung vom „längeren Zirkel des Verfalls“.

4.6.1. Cosmopolis

Das Hauptproblem einer Situation genereller Bias von *common sense* ist, dass es sehr schwierig ist, wenn nicht unmöglich, innerhalb einer solchen aus dieser heraus einen Ausweg zu finden. *Common sense* allein kann sich diese Aufgabe nicht zumuten, weil das Überwinden der eigenen Einschränkung genereller Kategorien und allgemeiner Urteile bedürfen würde: Wie wir gesehen haben, lässt sich das mit der Konkretheit des *common sense* nicht in Übereinstimmung bringen.

An erster Stelle einer möglichen „Umkehrung“ der Situation sieht daher Lonergan ein kritisch-werden gegenüber der gesamten Situation, was zur Folge ein erstes allgemeines Loswerden der Irrtümer und der unüberprüften Vorurteile des *common sense* hat. Dieses kritisch-werden bedeutet eine „höhere Perspektive“, von der aus dann Klarheit geschaffen werden kann. Mit Bezug auf das Thema dieser Arbeit könnte gesagt werden, dass, wenn eine solche allgemeine theoretische oder tatsächliche Einschränkung des menschlichen Geistes auf das Konkrete die Überwindung der Probleme in der Situation selbst verhindert, es auf die gleiche Weise nicht denkbar ist, ökologische Probleme durch Mittel, die die Situation selbst anbietet (d.h. „technische Vorschläge“), zu lösen. Wenn ökologische Probleme mit einem auf traditioneller Wirtschaft und Politik beruhenden Denken erörtert werden, würde dies in dieser Hinsicht die Situation weiter zum Verfall zwingen:

On the contrary, there is a convergence of evidence for the assertion that the longer cycle is to be met, not by any idea or set of ideas on the level of technology, economics, or politics, but only by the attainment of a higher viewpoint in man's understanding and making of man.²²¹

Was Lonergan damit meint, eine „höhere Perspektive“ zu gewinnen, ist zuerst als dieses kritisch-werden, von dem die Rede war, das aber nun auf der Entdeckung der „Normativität“ des menschlichen Geistes selbst basiert, zu verstehen: es ist die transzendente Methode von Lonergan, wie sie bisher präsentiert wurde. Eine solche

²²¹ Lonergan, *Insight*, S. 233.

„Normativität“, also der Prozess des Funktionierens des menschlichen Verstandes selbst, wird nämlich, wenn sie erkannt und bejaht wird, nach der Meinung Lonergans, dieser „höheren Entwicklung“ eine Basis geben und zugleich eine korrekte Entfaltung dieser fördern. Diese „Normativität“ des menschlichen Geistes fördert für Lonergan insofern eine „höhere Perspektive“, weil sie, mit dem kritisch-werden, die Einschränkungen vom *common sense* überwinden und diesen somit „führen“ kann:

The needed higher viewpoint is the discovery, the logical expansion and the recognition of the principle that intelligence contains its own immanent norms and that these norms are equipped with sanctions which man does not have to invent or impose. Even in the sphere of practice, the last word does not lie with common sense and its panoply of technology, economy and polity; for unless common sense can learn to overcome its bias by acknowledging and submitting to a higher principle, unless common sense can be taught to resist its perpetual temptation to adopt the easy, obvious, practical compromise, then one must expect the succession of ever less comprehensive viewpoints and in the limit the destruction of all that has been achieved.²²²

Mit dem „kritisch-werden“ und dem Erreichen einer „höheren Perspektive“ ist es für Lonergan denkbar, das Gedeihen einer Gesamtsituation zu fördern, weil die „Normativität“ des menschlichen Geistes für ihn auf diese Weise der springende Punkt ist, anhand dessen es möglich ist z.B. zwischen Fortschritt und Verfall eindeutig zu unterscheiden, sowie diesem sinnvolle Grenzen zu setzen: »*The basic service of the higher viewpoint will be a liberation from confusion through clear distinctions. Progress is not to be confused with decline.*«²²³

Der menschliche Geist muss also die Entstehung einer „*science of man*“, also einer „Wissenschaft vom Menschen“ begünstigen: eine Wissenschaft, die hauptsächlich kritische Fähigkeit besitzen muss, um dem Menschen zu helfen, sein eigenes Gedeihen und das der Gesellschaft zu fördern und den Verfall zu vermeiden. So Lonergan:

[Eine Wissenschaft vom Menschen, A.B.] can profit by the distinction between the intelligible emergent probability of prehuman process and the intelligent emergent probability that arises in the measure that man succeeds in understanding himself and in implementing that understanding. Finally, it can be of inestimable value in aiding man to understand himself and in guiding him in the implementation of that understanding, if, and only if, it can learn to distinguish between progress and decline, between the liberty that generates progress and the bias that generates decline. In other words, human science cannot be merely empirical; it has to be critical; to reach a critical standpoint, it has to be normative.²²⁴

²²² Ibid., S. 234.

²²³ Ibid., S. 235.

²²⁴ Ibid., S. 236.

Weit entfernt davon, deutlich umrissen und definiert zu sein, sieht Lonergan jedenfalls die Aufgabe dieser „Wissenschaft vom Menschen“, die er auch *“human science“* (dt. menschliche Wissenschaft) nennt²²⁵, in einer hauptsächlich kritischen und führenden Funktion der Gesellschaft, sodass sie die ganze „Kultur“, die Lonergan so definiert: »*Man can pause and with a smile or a forced grin ask what the drama, what he himself is about. His culture is his capacity to ask, to reflect, to reach an answer that at once satisfies his intelligence and speaks to his heart.*«²²⁶, durchdringen wird. Eine solche Auffassung von Kultur kann damit in Beziehung zu einer „Wissenschaft vom Menschen“ gebracht werden, indem diese letzte, wie gesagt, selbst Kultur wird.

Die „Normativität“ des menschlichen Geistes muss folglich die ganze Gesellschaft soweit tiefgründig aufklären, dass diejenigen, die es können, diese kritisieren und leiten, so dass Entscheidungen, die in vielerlei Hinsicht „richtig“ sind, getroffen werden und dass der Entfaltung des menschlichen Geistes freier Lauf gelassen wird. So Lonergan:

Clearly, by becoming practical, culture renounces its one essential function and, by that renunciation, condemns practicality to ruin. The general bias of common sense has to be counterbalanced by a representative of detached intelligence that both appreciates and criticizes, that identifies the good neither with the new nor with the old, that, above all else, neither will be forced into an ivory tower of ineffectualness by the social surd nor, on the other hand, will capitulate to its absurdity.²²⁷

Was, nach Lonergan, in einer solchen auswegslosen Situation wie die der generellen Bias vom Alltagsdenken gebraucht wird, ist, mit anderen Worten, eine *“Cosmopolis“*. Eine „Cosmopolis“ ist eine Bewusstseinsdimension, eine „höhere Instanz“, die keine Gruppe, kein Weltparlament, keine Polizei und auch keine Nation ist, sondern, wie es auch ausgedrückt werden könnte, eine „Seinsart“, die jeder Mensch für sich selbst erkämpfen muss, die aber, wenn sie von vielen geteilt wird, eine „Cosmopolis“ ausmacht²²⁸. Diese Idee der „Cosmopolis“ bereitet jedenfalls den Lonergan-Experten immer noch Schwierigkeiten. In *Insight* wird sie so definiert:

Perhaps enough has been said on the properties and aspects of our X, named cosmopolis, for a synthetic view to be attempted. It is not a group denouncing other groups; it is not a super-state ruling states; it is not an organization that enrolls members, nor an academy that endorses

²²⁵ Lonergan scheint beide Wörter als Synonyme abwechselnd zu benutzen.

²²⁶ Lonergan, *Insight*, S. 236.

²²⁷ Ibid., S. 237.

²²⁸ Vgl.: Ibid., S. 241.

opinions, nor a court that administers a legal code. It is a withdrawal from practicality to save practicality. It is a dimension of consciousness, a heightened grasp of historical origins, a discovery of historical responsibilities.²²⁹

Andererseits wird sie auf andere Weise im Aufsatz „The Role of a Catholic University in the Modern World“ behandelt:

Corresponding to judgments of value, there is cultural community. It transcends the frontiers of states and the epochs of history. It is cosmopolis, not as an unrealized political ideal, but as a longstanding, non political, cultural fact. It is the field of communication and influence of artists, scientists, and philosophers. It is the bar of enlightened public opinion to which naked power can be driven to submit. It is the tribunal of history that may expose successful charlatans and may restore to honor the prophets stoned by their contemporaries.²³⁰

Auf der einen Seite wird „Cosmopolis“ als eine „Bewusstseinsdimension“ bezeichnet, auf der anderen hingegen als eine „kulturelle Gemeinschaft“, was das Verständnis dieses Begriffs sicherlich nicht fördert. An der Stelle, wo Lonergan in diesem letzten Zitat über „Cosmopolis“ spricht, diskutiert er aber auch kurz zuvor verschiedene Arten von Gemeinschaften und bezieht diese auf die verschiedenen Bewusstseins Ebenen des menschlichen Geistes. So ist die intersubjektive Gemeinschaft eine Gemeinschaft, die auf der ersten Ebene des menschlichen Geistes basiert, also auf der Ebene der Erfahrung, dann die zivile Gesellschaft, die auf der Ebene der Einsicht beruht, und schließlich die Cosmopolis, die auf der Ebene der Erwägung und der Verantwortung basiert.

Nun ist diese für Lonergan, wie wir im Abschnitt über die Verantwortung gesehen haben, die „Endebene“, die eine freie Entfaltung der vorigen Ebenen voraussetzt und die das Befolgen des Guten, das man als wirkliches Gut anerkannt hat, sehr stark fordert. „Cosmopolis“ als Bewusstseinsdimension, so könnte nun gesagt werden, setzt sich an die Spitze der vierten Ebene des Erkenntnisprozesses. Weiters scheint Cosmopolis aber nicht nur eine Bewusstseins Ebene zu sein, sondern auch ein Zusammenschluss von Menschen, die eine solche Bewusstseins Ebene innehaben. Wenn „Cosmopolis“ eine solche Gemeinschaft von Menschen ist, die sich bis zur vierten Ebene des menschlichen

²²⁹ Ibid., S. 241.

²³⁰ Bernard J.F. Lonergan, „The role of a catholic university in the modern world“, in: *Collected Works of Bernard Lonergan*, hg. von Frederick E. Crowe/ Robert M. Doran, Vol. 4, Toronto 1988, S. 109.

Geistes entwickelt haben, so ist schließlich in diesem Begriff schon die Tatsache enthalten, dass „Cosmopolis“ eine Gemeinschaft ist, die frei von Bias ist.

Sicherlich, diese Idee Lonergans wurde von ihm nicht wirklich einleuchtend dargestellt. Die Idee kommt außerdem in späteren Schriften fast nie vor: sie ist aber meiner Meinung nach für das Verständnis einer möglichen Umkehrung der generellen Bias vom *common sense*, sowie jede weitere Verfallssituation, von Belang. Was Lonergan an dieser Stelle also vorzuschlagen scheint ist eine Seinsart, die die Entstehung einer kritischen Kultur zum Ziel hat. Es ist also die durch das Kennen der eigenen „Normativität“ erworbene Weisheit des einzelnen Menschen, die dann die Weisheit anderer Menschen fördern kann und die letztlich das Umkehren, auch in einer Situation großer Verwirrung, möglich macht. Ein weiterer Beweis für eine solche Auslegung dieser Gedanken Lonergans finden wir in einer Schrift über das „menschliche Gute“:

And in this [der historische Prozess, A.B.] the one great delusion, to my mind, is the belief that there is an island of safety called “method”. If you follow the method, you will be all right: in the sense that there is some algorithm, some set of rules, some objective solution, independent of each man’s personal authenticity [die echte Entwicklung menschlicher Intelligenz, A.B.], honesty, genuineness. And that does not exist. The only solution lies in “the good man.”²³¹

Der wirklich „weise“ und „gute“ Mensch oder, mit anderen Worten, der „bekehrte“ Mensch²³², ist die „Heilung“. Eine Kultur, die dieser Art von Menschen entstammt, ist die angestrebte „höhere Perspektive“: diese wird von ihm nicht weiter konkret ausformuliert.

4.6.2. Das Problem

Soweit wurde also eine erste Art von „Umkehren“ von einer Situation genereller Bias vom *common sense*, zugleich jeder Verfallssituation, dargestellt: wenn Lonergan selbst diese Art von „Umkehren“ in den letzten Kapiteln von *Insight* und noch mehr in *Method in Theology* überwindet so geschieht dies aufgrund eines wesentlichen

²³¹ Lonergan, „The Human Good“, S. 345-346.

²³² Diese Bezeichnung wird von Lonergan in *Method in Theology* verwendet und wird im Abschnitt 4.6.4. dieser Arbeit erörtert.

Problems. Die „Mehrdeutigkeit“ historischer Situationen und die Pluralität und Verschiedenheit von möglichen Vorschlägen nehmen in dieser Hinsicht eine relevante Stellung ein. Wenn nämlich auch, wie wir gesehen haben, eine grundlegende kritische Analyse der historischen Situation in all ihren Aspekten, d.h. den politischen, ökonomischen usw. vom genannten „weisen Menschen“ oder von einer „Cosmopolis“ durchgeführt würde, die konkrete Handlungshinweise ergeben würde, so würde diese wahrscheinlich nicht so klar, einheitlich und eindeutig sein, wie man es erwarten könnte. Würde diese dann auf einem philosophischen Fundus, einer Grundbasis von Ideen und Überzeugungen basieren, so ließe sich weiter in Frage stellen, ob eine solche Philosophie von der Weltgemeinschaft als gültig anerkannt würde, da keine „höhere“ Instanz, kein „hoher Richter“ in dieser Hinsicht akzeptiert werden kann. Weiters lässt sich bezweifeln, dass daher solche „weise Menschen“, die oft das Bild der platonischen angestrebten regierenden Philosophen wiederzugeben scheinen, nach Lonergan an die Macht kommen müssen. Ob dann Philosophen an der Macht sein oder Politiker Philosophen werden müssen ist daher eine weitere Frage. Lonergan erscheint dieses Problem als große Schwierigkeit bei der vorher vorgeschlagenen Alternative der „Heilung“:

And who will tell which proposals and programmes truly are intelligent and reasonable, and which are not? For the only transition from the analytic proposition to the analytic principle is through concrete judgments of fact and, alas, the facts are ambivalent. The objective situation is all fact, but partly it is the product of intelligence and reasonableness and partly it is the product of aberration from them. The whole of man is all fact, but it also is malleable, polymorphic fact. No doubt, a subtle and protracted analysis can bring to light the components in that polymorphic fact and proceed to a dialectical criticism of any proposal or programme. But to whom does it bring the light? To how many? How clearly and how effectively? Are philosophers to be kings or kings to learn philosophy? Are they to rule in the name of wisdom subjects judged incapable of wisdom? Are all the members of our democracies to be philosophers? Is there to be a provisional dictatorship while they are learning philosophy?²³³

Im Alltag sowie in den Wissenschaften sieht Lonergan oft eine vom Vorhandensein der Bias verursachte Mischung aus aufmerksamen, intelligenten, rationellen, verantwortlichen und unaufmerksamen, unintelligenten, unrationellen, unverantwortlichen Entscheidungen, Ideen und Vorstellungen vom Guten der Menschheit. Diese Tatsache bedingt dann eine andere Grundschwierigkeit: den Relativismus. Es ist nicht so, dass Lonergan den Relativismus als eine subjektive

²³³ Lonergan, *Insight*, S. 629-630.

Begrenzung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit oder eine objektive Wertenvielfalt akzeptiert, die tatsächlich das Problem ist, sondern so, dass Lonergan die Existenz dieses Problems überhaupt auf das Vorhandensein der Bias zurückführt. Verschiedene Vorstellungen der Welt, des Begriffs der Realität, der Wahrheit, des menschlichen Guten sind nämlich für ihn verschiedenen philosophischen Denkart zu verdanken, deren Verschiedenheit wiederum in den Bias begründet ist.

Wenn man das eben Gesagte in Betracht zieht, kann das erwähnte lonergansche Streben nach einer kritischen Wissenschaft, oder einer „Philosophie“, wie er später in *Insight* schreibt, an dieser Stelle einleuchtender erscheinen. Wenn diese aber theoretisch als Lösung des genannten Problems des Relativismus und als Einigung über eine Pluralität von Vorschlägen durch die Mittel, die der menschliche Geist selbst zur Verfügung stellt, erreichbar wäre, so ist das, nach Lonergan, in der Tat nicht konkret denkbar, weil der Mensch nicht nur Intersubjektivität besitzt, also Egoismus und kurzsichtige Wünsche, sondern auch generell immer wieder den Bias unterliegt. So Lonergan in Bezug darauf:

The problem is not to discover a correct philosophy, ethics, or human science. For such discoveries are quite compatible with the continued existence of the problem. The correct philosophy can be but one of many philosophies, the correct ethics one of many ethical systems, the correct human science an old or new view among many views. But precisely because they are correct, they will not appear correct to minds disoriented by the conflict between positions and counter-positions. Precisely because they are correct, they will not appear workable to wills with restricted ranges of effective freedom. Because they are correct, they will be weak competitors for serious attention in the realm of practical affairs.²³⁴

Weiters schlägt Lonergan eine weitere Form von „Heilung“ davon vor, die er zwar schon in *Insight* ausformuliert, sie aber in seinem letzten großen Werk, *Method in Theology*, völlig geändert und vervollständigt wird. Die Grundcharakteristik, dass diese „transzendent“ ist, ist beiden Formen gemeinsam. Wenn nämlich auch keine „kritische Wissenschaft vom Menschen“ und auch keine Philosophie oder keine „Cosmopolis“ einen sinnvollen Ausgang aus einer allgemeinen Verfallssituation geben können, so ist, nach Lonergan, nur eine Art Vorschlag denkbar, der „transzendent“ ist, d.h. der nicht nur auf menschlichen Fähigkeiten und Leistungen beruht, sondern der von Gott „inspiriert“ wird. In Bezug darauf schreibt Lonergan:

²³⁴ Ibid., S. 631-632.

But if the need of a cosmopolis makes manifest the inadequacy of common sense to deal with the issue, on a deeper level it makes manifest the inadequacy of man. For the possibility of a cosmopolis is conditioned by the possibility of a critical science, and a critical human science is conditioned by the possibility of a correct and accepted philosophy.²³⁵

Wie dieser Übergang vom Menschlichen ins Transzendente erfolgt, wird nun in den nächsten beiden Unterkapiteln dargestellt. Hier werden Argumente, obwohl sie philosophisch strukturiert sind, christliche theologische Grundüberzeugungen, sowie z.B. die Idee eines liebevollen, personalen Gottes, als angenommen vorausgesetzt. Um diese ausführlich zu präsentieren und zu diskutieren, bedürfte es noch weiterer Einsichten in die Philosophie, sowie in die Theologie Lonergans. Da uns dies zu weit vom Thema dieser Arbeit abbringen würde, lassen sich diese beiden Lösungen nur in ihrem Kern präsentieren, ohne vielen Aspekten davon diskutieren zu können, die einer anderen spezifischen Arbeit über sie bedurft hätten.

4.6.3. Heilung in „Insight“

Im Kapitel XX, dem letzten von *Insight*, gelangt Lonergan bis zu einem für ihn wesentlichen Punkt. Außer, dass es sich dabei um ein Werk handelt, das bestrebt ist den Erkenntnisprozess zu analysieren, ist *Insight* zugleich ein Versuch, das Problem des Bösen zu verstehen und zu überwinden. Nachdem er am Anfang des Buches und bis zum Kapitel X die Funktionsweise der menschlichen Intelligenz verbildlicht hat, fundiert er auf dieser Basis eine Metaphysik, die diese Struktur des menschlichen Geistes, aufgrund des Prinzips des „Isomorphismus“, also aufgrund des Prinzips der „gleichen Form“, in der Gegebenheit der Realität wiederfindet. Den Endpunkt deutet er dann in einer, auf den vorher erfolgten Schritten beruhenden, Bejahung der Existenz Gottes an, die auf demselben Prinzip des „Isomorphismus“ basiert, dem zufolge Gott die tatsächliche Verwirklichung der sonst nur bloßen unerreichbaren Möglichkeit des Stillens der unbegrenzten Fähigkeit des Menschen, sich Fragen über die Realität zu stellen, ist.²³⁶ Auf der anderen Seite, weil wir gesehen haben, dass die Wahl des Guten zwar den Prozess der vollen Entfaltung des menschlichen Geistes voraussetzt,

²³⁵ Ibid., S. 690.

²³⁶ Vgl. Ibid., S. 657-686.

schließlich aber eine Autonomie besitzt, indem die Bewusstseinsdimension dieser Ebene des Prozesses nicht nach Erkenntnis, sondern nach Werten strebt, ist Gott in ähnlicher Weise auch als das Stillen dieser Suche nach Werten zu verstehen; er ist, mit anderen Worten, der absolute Wert. Obwohl es hier keine detaillierte Diskussion über diese Punkte geben kann, so wurden sie dennoch als „Vorgeschichte“ vorgebracht, um das Kommende verständlicher zu machen.²³⁷

Die Lösung des „Problems des Verfalls“, das nun auch zum „Problem des Bösen“ wird, wird in *Insight* von Lonergan in vielen verschiedenen Punkten dargestellt, in besonderer Weise, wie bereits erwähnt, im letzten Teil des Kapitels XX, wo er diese durch eine Aufzählung ihrer Merkmale definiert. Hauptsächlich sieht er in den drei in der christlichen Religion als „theologische Tugenden“ bekannten Tugenden: Nächstenliebe (*charity*), Hoffnung (*hope*) und Glauben (*faith*), drei wesentliche Aspekte dieser „Lösung“. Alle diese verbinden nämlich den Menschen mit Gott, halten ihn von seinen eigenen begrenzten Wünschen fern, bringen ihn zum Streben nach Erkenntnis über Gott bzw. die Realität und offenbaren ihm schließlich Wahrheiten, die nur Gott als der „absolute Unbedingte“ (*absolute unconditioned*) besitzt.

Die Einführung der „Nächstenliebe“ als wesentlichen Aspekt der „Heilung“ begründet Lonergan wie folgt: wenn der menschliche Wille nach Gott als dem absolut Guten strebt, weil nach etwas Streben zu lieben bedeutet, so liebt dieser Wille, dieser Mensch, Gott selbst und weil ein Mensch Gott liebt, so kann dieser nicht zugleich die ganze Welt und die ganze Menschheit nicht lieben:

Good will matches the detachment and disinterestedness of the pure desire to know, and so good will is a love of God that is prompted not by a hope of one's own advantage but simply by God's goodness. [...] For it is only inasmuch as men are willing to meet evil with good, to love their enemies, to pray for those that persecute and calumniate them, that the social surd is a potential good. It follows that love of God above all and in all so embraces the order of the universe as to love all men with a self-sacrificing love.²³⁸

Weiters, wenn es Hoffnung gibt, so kann der Mensch die Verzweiflung der Entdeckung, dass er allein sein unbegrenztes Suchen nach Erkenntnis nicht stillen kann, umgehen und, während er sich um Erkenntnis bemüht, auf die „Offenbarung“ Gottes warten:

²³⁷ Für die detaillierte Exposition Lonergans über diese Argumente vgl.: Lonergan, *Insight*, Kap. XV, XVI und XIX.

²³⁸ Ibid., S. 698-699.

The objective of an unrestricted desire to understand correctly lies beyond the reach of empirical science, of common sense, of their unification in metaphysics, of the transcendent knowledge by which we know that God exists and that he is the unrestricted act of understanding. That objective is some attainment by knowledge of God who is the unrestricted act. The fulfilment of the conditions for that attainment lie not with man but with God whose wisdom designed the order of the universe and whose goodness brings a solution to man's problem of evil. Now a desire that excludes both despair and presumption is a confident hope [...] that God will bring man's intellect to a knowledge, participation, possession of the unrestricted act of understanding.²³⁹

Als letztes in der Reihe steht auch der Glaube: für Lonergan ist „Glaube“ ein Grundbegriff jeder Wissenschaft. „Glaube“ wird unter anderem als eine Art „Kooperation“, „gegenseitiges Vertrauen“ verstanden. Es wird durch den Glauben und die Kooperation, nicht nur zwischen Menschen, sondern auch zwischen dem Menschen und Gott möglich, eine noch weitere, „höhere Perspektive“ als die, die im Falle der „Cosmopolis“ theoretisiert wurde, zu erreichen, weil Gott von seiner absoluten höheren Perspektive dem Menschen die Wahrheiten, deren er bedarf, mitteilen kann:

The new and higher collaboration will be, not simply a collaboration of men with one another, but basically man's co-operation with God in solving man's problem of evil. For if men could collaborate successfully in the pursuit of the truth that regards human living, there would be no problem and so there would be no need of a solution. But the problem exists, and the existence of a solution is affirmed because of divine wisdom, divine goodness, and divine omnipotence. It follows that the new and higher collaboration is, not the work of man alone, but principally the work of God.²⁴⁰

Mit Terry Tekippe, einem weiteren sehr bekannten Lonergan-Experten, könnte dieser Punkt noch deutlicher gemacht werden:

The higher viewpoint by which man can overcome the bias of common sense and the long-term cycle of decline will be some kind of faith, by which God shares with human beings something of his own higher vision and thus takes them into collaboration with himself in providing a solution to their predicament.²⁴¹

Jedenfalls scheint eine Stelle aus einem Aufsatz Lonergans, der zehn Jahre nach *Insight* in dem Sammelband „*Collection*“ zum ersten Mal erschienen ist und die in dieser Arbeit schon zitiert wurde („The role of a catholic university in the modern world“) dies noch deutlicher zu zeigen. Hier widmet Lonergan seine Analyse den drei erwähnten Tugenden und deutet sie in einer Weise, die nur ansatzweise in *Insight*

²³⁹ Ibid., S. 701-702.

²⁴⁰ Ibid., S. 719-720.

²⁴¹ Tekippe, „Bernard Lonergan: A Context for Technology“, S. 87.

begriffen werden kann: „Nächstenliebe“ ist demzufolge die Möglichkeit, in einer Situation, wo Hass und Misstrauen herrschen, wieder neu anzufangen, „Hoffnung“ ist eine Art, sich nicht von der Verzweiflung sondern vom Suchen nach Erkenntnis führen zu lassen und „Glaube“ ist der Versuch, mit Gott „zusammen zu arbeiten“:

Against the perpetuation of explosive tensions that would result from the strict application of retributive justice, there is the power of charity to wipe out old grievances and make a fresh start possible. Against the economic determinism that would result were egoistic practicality given free rein, there is the liberating power of hope that seeks first the kingdom of God. Against the dialectic discernible in the history of philosophy and in the development-and-decline of civil and cultural communities, there is the liberation of human reason through divine faith; for men of faith are not shifted about with every wind of doctrine.²⁴²

Diese „Kooperation mit Gott“, meint Lonergan, ist aber nicht das Produkt des Strebens des Menschen und nur teilweise das Ergebnis seiner Bemühungen, sondern vielmehr ein „Geschenk Gottes“: das Mitwirken des Menschen besteht hier nur aus dem Verständnis (*apprehension*) von dem und aus dem Einverständnis (*consent*) mit dem, was er von Gott in der Offenbarung empfängt.²⁴³

Einige Jahre nach dem Erscheinen von *Insight* hat Lonergan, wie bereits angedeutet wurde, seine Auffassung der Lösung des „Problems des Verfalls“ gründlich geändert und ergänzt, so dass er diese in den Begriff der „Bekehrung“ (*conversion*) einfließen lässt. Da Lonergan selbst diese Form von „Heilung“ überwunden hat, und eine detaillierte Analyse des in diesem Abschnitt Gesagten eines gründlicheren interdisziplinären Studiums bedürfen würde, bleibt eine kritische Evaluierung und Würdigung künftigen Arbeiten überlassen.

4.6.4. Heilung in „Method in Theology“

„Bekehrung“ ist in „*Method in Theology*“ der zentrale Punkt der „Heilung“. „Bekehrte“ Menschen treten hier anstelle der „weisen Menschen“, von denen in den vorigen Kapiteln die Rede war, auf. Auch wenn der Begriff von „Bekehrung“ deutlich theologische Züge aufweist, enthält dieser bei Lonergan religiöse sowie auch

²⁴² Lonergan, „The role of a catholic university in the modern world“, S. 112.

²⁴³ Lonergan, *Insight*, S. 697.

philosophische Inhalte, die mit der ursprünglichen theologischen Bedeutung des Wortes nur den radikalen Charakter totaler Veränderung gemeinsam haben.²⁴⁴

Mit „Bekehrung“ meint Lonergan das Eintauschen des eigenen persönlichen Horizonts, der eigenen persönlichen Weltanschauung, gegen einen anderen, der zum Teil oder im Ganzen andere Züge wie der vorige besitzt. Lonergan benutzt für diesen Begriff das Wort „*about-face*“ oder „*new beginning*“ also „Kehrtwendung“ oder „neuer Start“.²⁴⁵ Weiters unterscheidet Lonergan drei Arten von „Bekehrung“: die „intellektuelle“, die „moralische“ und die „religiöse“ Bekehrung. Diese sind im Zusammenhang miteinander und als ein Prozess zu betrachten, der prinzipiell nicht einmal und für immer stattfindet, sondern der sich immer im Wandel befindet.²⁴⁶

Unter „intellektueller Bekehrung“ versteht Lonergan ein „sich klar Werden“ über Basisbegriffe der Erkenntnistheorie wie „Erkenntnis, Objektivität und Realität“. Man könnte sagen, dass diese „Bekehrung“ prinzipiell aus einer Aneignung und Behauptung des transzendentalen Dynamismus des menschlichen Geistes besteht, des Prozesses also, der schon in den vorigen Kapiteln dargestellt wurde. Wenn das erfolgt ist, so Lonergan, wird Einigkeit auch über erkenntnistheoretische Basisbegriffe geschaffen. Diese „Bekehrung“ resultiert folglich im Anerkennen der Tatsache, dass das Erkennen nicht nur als eine Form von „Schauen, Sehen“ verstanden werden kann, sowie es bei vielen Philosophen und Gelehrten in der Geschichte der Philosophie der Fall zu sein scheint, sondern vielmehr als eine Tätigkeit, die nicht nur mit dem Erfahren, sondern auch mit dem Verstehen, Beurteilen und Entscheiden zu tun hat²⁴⁷; des weiteren ist somit das Kriterium der „Objektivität“ nicht ein solches „Schauen“, sondern, wie es dargestellt wurde, die Durchführung des transzendentalen Prozesses als solcher: abschließend ist auf diese Weise die „Realität“ nach dieser Form von „Bekehrung“ nicht das, was „da draußen“ beobachtet werden kann, sondern genau das, was durch den erwähnten Prozess in verschiedenen Schritten erfasst wird. Mit den Worten Lonergans:

Intellectual conversion is a radical clarification and, consequently, the elimination of an exceedingly stubborn and misleading myth concerning reality, objectivity, and human

²⁴⁴ Eine detaillierte und umfassende Darstellung des Begriffs „Bekehrung“ bei Lonergan bietet: Vernon Gregson, *The Desires of the Human Heart*, New York: Paulist Press 1988, S. 16-73.

²⁴⁵ Vgl.: Lonergan, *Method in Theology*, S. 237-238.

²⁴⁶ Ibid., S. 238; 241-243.

²⁴⁷ Ibid., S. 238-239.

knowledge. [...] Knowing, accordingly, is not just seeing; it is experiencing, understanding, judging, and believing. The criteria of objectivity are not just the criteria of ocular vision; they are the compounded criteria of experiencing, of understanding, of judging, and of believing. The reality known is not just looked at; it is given in experience, organized and extrapolated by understanding, posited by judgment and belief.²⁴⁸

Unter „moralischer Bekehrung“ versteht Lonergan weiters das radikale Ändern des persönlichen moralischen Horizonts, so dass die ethische Bewertung von Handlungen als Kriterium nicht mehr Befriedigungen, sondern Werten haben wird. Es wird also nicht mehr das gewählt, was zufriedenstellt und subjektiv als „gut“ empfunden wird, sondern das, was als „absolutes Gut“, also als Wert gilt. Wie wir im Abschnitt über die Verantwortung gesehen haben, besagt diese „moralische Bekehrung“ auf dieselbe Weise auch, dass sich der Mensch nun als bewusster Macher von sich selbst versteht, weil er durch diese begreift, dass alles, wofür er sich entscheidet, ihn auf die eine oder andere Weise verändert. Mit anderen Worten: er versteht, dass er jedes Mal entscheidet, was für ein Mensch er selbst werden will.

Moral conversion changes the criterion of one's decisions and choices from satisfactions to values. [...] So we move to the existential moment when we discover for ourselves that our choosing affects ourselves no less than the chosen or rejected objects, and that it is up to each of us to decide for himself what he is to make of himself. Then is the time for the exercise of vertical freedom and then moral conversion consists in opting for the truly good, even for value against satisfaction when value and satisfaction conflict.²⁴⁹

„Religiöse Bekehrung“ ist schließlich die für Lonergan grundlegendste Form von „Bekehrung“: darunter versteht er nämlich ein „sich in Gott Verlieben“ (*falling in love with God*), das den gesamten Horizont jedes Menschen, seine Werte und Annahmen, verändert. Das verliebtsein in Gott ermöglicht in einer besonderen Weise die „Erfüllung“ des Dranges des erwähnten „Eros des menschlichen Geistes“, der nach dem „absoluten Wissen“ und dem „absoluten Guten“ strebt. Diese Art „Bekehrung“ ist für Lonergan so radikal und erschütternd, dass sie, vielmehr als die beiden dargestellten Arten von Bekehrung, diese begründet und hervorruft. Weil nämlich das „verliebtsein in Gott“ total und bedingungslos ist, wird das Streben nach Wissen und nach dem Guten vom einem neuen Standpunkt aus gesehen. So Lonergan:

Religious conversion is being grasped by ultimate concern. It is other-worldly falling in love. It is total and permanent self-surrender without conditions, qualifications, reservations.

²⁴⁸ Ibid., S. 238.

²⁴⁹ Ibid., S. 240.

But it is such a surrender, not as an act, but as a dynamic state that is prior to and principle of subsequent acts. [...] Questions for intelligence, for reflection, for deliberation reveal the eros of the human spirit, its capacity and its desire for self-transcendence. But that capacity meets fulfilment, that desire turns to joy, when religious conversion transforms the existential subject into a subject in love, a subject held, grasped, possessed, owned through a total and so an other-worldly love. Then there is a new basis for all valuing and all doing good. In no way are fruits of intellectual or moral conversion negated or diminished. On the contrary, all human pursuit of the true and the good is included within and furthered by a cosmic context and purpose and, as well, there now accrues to man the power of love to enable him to accept the suffering involved in undoing the effects of decline.²⁵⁰

Lonergan thematisiert keinen Weg zu einer solchen Bekehrung. Für ihn ist nämlich dieses „sich in Gott Verlieben“ keine bewusste Wahl und auch keine Entscheidung, die getroffen werden kann, sondern, ähnlich wie im vorigen Unterabschnitt, nur ein „Geschenk“, das dem Menschen von Gott selbst gemacht werden kann. Allerdings, und hier hilft sich Lonergan mit dem begrifflichen Unterschied von Augustinus zwischen „operativer und kooperativer Gnade“, kann der Mensch in dieser Hinsicht mit Gott kooperieren oder auch nicht. Anders ausgedrückt besteht zwischen der „Bekehrung“ als solcher (operative Gnade) und der „Bekehrung“ als Quelle guter und wertvoller Taten (kooperative Gnade) der Unterschied, dass die erste nur Gott, die zweite dem Menschen zusteht:

That fulfilment is not the product of our knowledge and choice. On the contrary, it dismantles and abolishes the horizon in which our knowing and choosing went on and it sets up a new horizon in which the love of God will transvalue our values and the eyes of that love will transform our knowing. [...] the dynamic state of itself is operative grace, but the same state as principle of acts of love, hope, faith, repentance, and so on, is grace as cooperative.²⁵¹

„Liebe“, im Besonderen die „Liebe zu Gott“, ist also für den späteren Lonergan die Lösung aller Bias. Gott zu lieben bedeutet nämlich, alle und alles zu lieben, das Gute und das Wahre zu suchen. Der erkenntnistheoretischer Prozess, der transzendente Dynamismus des menschlichen Geistes, den wir bisher als einen „hinaufgehenden“ Prozess verstanden haben, wird in diesem Zusammenhang von einer zusätzlichen Form ergänzt: der Bewegung „von unten nach oben“ (*from below upwards*) (Erfahren, Verstehen, Urteilen, Entscheiden), die Lonergan auch „*creating*“ (Schaffen, Machen, Hervorbringen) nennt, folgt nun in diesem Sinne die Bewegung „von oben nach unten“

²⁵⁰ Ibid., S. 240; 242. Vgl. auch: Ibid., S. 243.

²⁵¹ Ibid., S. 106-107.

(*from above downwards*), die nun in *Method in Theology* zum wirklichen „*healing*“, also „Heilen“, wird: Gott schenkt dem Menschen seine Liebe.

Mit anderen Worten, diese letzte Bewegung bewirkt dermaßen eine grundlegende Veränderung der persönlichen Weltanschauung, dass sie in der moralischen Sphäre und im Verständnis des Erkenntnisprozesses selbst ihre Folgen erkennen lässt. Diese Bewegung ist es, die auch die generelle Bias vom Alltagsdenken heilen kann:

But there also is development from above downwards. There is the transformation of falling in love: the domestic love of the family; the human love of one's tribe, one's city, one's country, mankind; the divine love that orientates man in his cosmos and expresses itself in his worship. Where hatred only sees evil, love reveals values. At once it commands commitment and joyfully carries it out, no matter what the sacrifice involved. Where hatred reinforces bias, love dissolves it, whether it be the bias of unconscious motivation, the bias of individual or group egoism, or the bias of omniscient, short-sighted common sense. Where hatred plods around in ever narrower vicious circles, love breaks the bonds of psychological and social determinisms with the conviction of faith and the power of hope.²⁵²

Beide Bewegungen sind, so kann nun zum Schluss gesagt werden, in klarer Weise nicht als gegensätzlich, sondern eher als eine „Kooperation“ zu verstehen, oder, wie Lonergan sagt, als zwei Vektoren, die innerhalb desselben Entwicklungsprozesses stehen. Wie nämlich die „schaffende Bewegung“ (*creating*), nach dieser späteren Ausdeutung des transzendentalen Dynamismus des menschlichen Geistes, in der allein Lonergan bisher die Lösung aller Bias gesehen hatte²⁵³, ohne das „Heilen“ der Gefahr ausgesetzt ist, in Bias zu geraten, ist ebenso das „Heilen“ ohne diese „schaffende Bewegung“ ein Prozess, der keinen festen Boden hat, für den eine konkrete „Kooperation mit Gott“ nicht möglich ist. Somit besteht nun für den post-*Insight* Lonergans den Fortschritt in dem gemeinsamen Arbeiten des menschlichen Verstandes und der göttlichen Liebe, die diesen führt, indem sie ihm die Realität aus einem neuen Horizont zeigt.²⁵⁴

²⁵² Lonergan, „Healing and Creating in History“, S. 106.

²⁵³ Vgl.: Abschn. 4.6.1. dieser Arbeit.

²⁵⁴ Lonergan, *Method in Theology*, S. 240-242.

4.7. Lonergan und die Ökologie

Genaue Verweise auf umweltbezogene Problematiken sind im gesamten Werk Lonergans eine Seltenheit. Die „Umwelt“ als solche wird nämlich von ihm nur in Bezug auf andere Instanzen behandelt: in *Insight* spricht er z.B. über die Umwelt im Zusammenhang mit seiner Darstellung der metaphysischen Notion des „Gedeihens“. Dabei behauptet er, dass die Umwelt eine Grundvoraussetzung jeder Entwicklung ist und dass diese sich dem ihr innewohnenden Geschehen folgend verändern lässt. Weiters diskutiert er in Bezug darauf über die Fähigkeit, sich der Umwelt anzupassen, die jedes Wesen, der fortschreiten will, erwerben sollte. So Lonergan:

However, the attainment of such objectives [die Entwicklung im Allgemeinen, A.B.] is conditioned by the prior existence of a suitable environment, and inversely environments change cumulatively with the addition of each new type of organism. There follows a problem of the environment to be solved by a phylogenetic sequence of different organisms such that each earlier member both can survive in a less developed and can contribute to a more developed environment. In turn, this solution supposes the possibility of major flexibility, for each earlier member has to emerge in one kind of environment yet, if it is to survive, must be able to adapt successively to the cumulative changes produced by later arrivals.²⁵⁵

Lonergan hat sich offensichtlich nicht so sehr mit dieser Thematik beschäftigt. Zwischen einer Diskussion über die in dieser Arbeit oft erwähnte ökologische Krise und dem lonerganschen Werk könnte daher prinzipiell kein direkter Bezug hergestellt werden. Das gleiche kann dann auch in Bezug auf den Wert der Natur und der natürlichen Wesen als solche behauptet werden. Auf der anderen Seite kann aber an dieser Stelle zunächst behauptet werden, dass, wie jeder Kreislauf von Verfall, auch der ökologische der Unaufmerksamkeit, Unintelligenz, Unrationalität und Unverantwortlichkeit der Menschen der Natur gegenüber, zugerechnet werden kann. Wenn in Übereinstimmung mit Lonergan „Verfall“ allgemein als Folge der tatsächlichen Nicht-Entwicklung des menschlichen Geistes in seiner Vollständigkeit, vor allem aufgrund des Vorhandenseins der Bias, verstanden wird, kann dann die ökologische Krise auf diese Weise in Ermangelung von Aufmerksamkeit, Intelligenz, Rationalität und Verantwortung verortet werden.

Ob die Gedankengänge Lonergans einen intrinsischen Wert der Natur und der nicht menschlichen Wesen anerkennen oder nicht, ist weiters diskutierbar. An der vorigen

²⁵⁵ Lonergan, *Insight*, S. 455.

zitierten Stelle von *Insight*²⁵⁶ fasst Lonergan die Umwelt als einen bloßen „Rahmen“ auf, innerhalb dessen sich die ganze Evolution abspielt. An vielen anderen Stellen dieses Werkes misst er weiters dem Menschen als Quelle weiterer künftigen Entwicklungen einen besonderen Stellenwert bei. Das, unter anderem, unterscheidet ihn von den Tieren und der ganzen Umwelt:

Man, then, is at once explanatory genus and explanatory species. He is explanatory genus, for he represents a higher system beyond sensibility. But that genus is coincident with species, for it is not just a higher system but a source of higher systems. In man there occurs the transition from the intelligible to the intelligent.²⁵⁷

Theodore Nunez hat in einem Artikel versucht, ein solches Verständnis der Natur bei Lonergan auf der Basis seiner Auffassung von „Werturteil“ und anhand der Theorie der „*projective nature*“ (projektive Natur) von Holmes Rolston zu erweitern, nach der die Natur einerseits nur instrumentellen Wert besitzt, andererseits, wenn sie also im Zusammenhang mit ihrer ganzen Entwicklung gesehen wird, hat sie als (mögliche) Quelle immer weiterer Systeme (daher „projektive“) einen intrinsischen Wert. Nunez behauptet in diesem Artikel, im Anschluss an Lonergan, dass es außer der intellektuellen, moralischen und religiösen Bekehrung, von denen in dieser Arbeit die Rede war, auch eine „ökologische Bekehrung“ geben muss, bei der die Erkenntnis des Wertes der Natur den persönlichen Horizont komplett verändern wird. Das Aufmerksamwerden, Verstehen, Urteilen und Bewerten als solches, meint sie, müsste somit, nach einer solchen weiteren Art der Bekehrung, deutlich anders werden, so dass sich ein absoluter Wert der Natur und zugleich Respekt vor ihr rechtfertigen lassen:

The development of self-transcending feelings toward nature (biophilia) reaches an advanced stage in the sensitive naturalist, whose judgments of objective natural value follow from a reflective grasp of ecological facts. Correct judgments of natural value presupposes a capacity for moral self-transcendence, or what Rolston calls moral oversight and planetary altruism. As Lonergan points out, however, biases and distorted feelings may frustrate the subject's quest for authenticity. To overcome this moral impotence, one must undergo an affective moral conversion. The sensitive naturalist, having undergone an ecological conversion, "goes beyond" narrowly human concerns, that is, beyond the debilitating effect of anthropocentric bias. An ecological conversion opens up a new horizon, reorienting our feelings toward a wild nature "that we learn to love."²⁵⁸

²⁵⁶ Vgl.: Ibid., S. 455.

²⁵⁷ Ibid., S. 267.

²⁵⁸ Theodore W. Nunez, „Rolston, Lonergan and the intrinsic value of nature“, in: *Journal of Religious Ethics* 27 (1999), S. 125-126.

Eine Kritik, die unter anderem diesem Artikel entgegengebracht wurde, behauptet, dass die Natur als solche „sündig“ (*fallen*) ist: ein Respekt, wie er von Nunez gefordert wird, würde, der Kritik nach, schließlich zur Vergötterung der Natur oder ihrer großen Kraft führen.²⁵⁹

Vielmehr jedenfalls scheint mir Lonergan im Hinblick auf einen philosophischen Vorschlag in Bezug auf die gegenwärtige Situation, in der sich die Menschheit in Bezug auf die Umwelt befindet, einen relevanten Beitrag leisten zu können. Wie sein Denken in Bezug darauf näher zu interpretieren ist, wird von vielen Lonergan-Experten verschieden ausgedeutet. Laurent Leduc, in seinem „*Theology and Ecology: A Lonerganian Approach*“ setzt voraus, dass die Menschheit nicht genau wissen kann, wie ihre Taten sich auf die Umwelt auswirken. In diesem Sinne scheint er die Philosophie Lonergans als eine Philosophie des „sich Zurückhaltens“, ähnlich dem Sinne, der auch von Hans Jonas in seiner Philosophie verwendet wird, zu deuten. Er versteht eine der Definitionen, die Lonergan für den Begriff der „*Cosmopolis*“ verwendet, nämlich „*a withdrawal from practicality to save practicality*“²⁶⁰ um zu zeigen, dass Lonergan diesen Punkt so gemeint hat, dass es bei der Lösung der heutigen ökologischen Probleme nicht so sehr darum geht, Richtlinien, Handlungskodizes oder Gesetze zu finden, um unsere Kooperation mit der Natur zu regeln, sondern dass dies eher so zu verstehen ist, dass dem Menschen Macht entzogen werden sollte, zumindest eine Zeitlang:

In terms of human activity, we need to shift away from deciding what we ought to do to deciding what we ought to stop doing. Such decisions would be based on the potential impact of collective activities in realms which remain unknown to us for a variety of reasons, e.g., complexity, observational time span, imperceptibility, cost of knowing. In popular ecological terms, the phrase is, “Tread lightly on the planet since we know not what we are doing.”²⁶¹

Weiters scheint Leduc aber auch eine andere Interpretation des Werkes Lonergans zu geben, eine Struktur (*framework*) nämlich, auf deren Basis dann eine „Ökologie des Geistes“ (*ecology of mind*) etabliert werden kann, eine Plattform, auf der dann Wissenschaftler aller Richtungen und Disziplinen zusammen für eine generelle

²⁵⁹ Vgl. Timothy P. Jackson, „Ambivalence about Nature and Naturalism. A Supernatural Response to Theodore W. Nunez“, in: *Journal of Religious Ethics* 27 (1999), S. 143.

²⁶⁰ Lonergan, *Insight*, S. 241.

²⁶¹ Laurent Leduc, „Theology and Ecology: A Lonerganian Approach“, in: *Religious Studies and Theology* 13-14:1 (April 1995), S. 73.

fortschreitende Entwicklung arbeiten können.²⁶² Da dies widersprüchlich erscheinen kann, glaube ich, dass beide Interpretationen von Leduc zu einer einheitlichen gemacht werden können, wenn man die „negative“ Phase, also das „sich Zurückhalten“ menschlicher Prozesse nur als einen ersten Schritt oder einen Teil des Ganzen und hingegen die konstruktive Gemeinschaft, die „Plattform“, von der die Rede war, als die zentrale Bewegung versteht.

Ein sehr bekannter und anerkannter Lonergan-Experte, Patrick Byrne, sieht in der Philosophie Lonergans vor allem deswegen einen großen Nutzen, weil sie gerade eine solche Art „Plattform“ möglich macht: der „weise Mensch“ oder der „bekehrte Mensch“, den Lonergan anstrebt, befreit sich nämlich schrittweise, gerade durch den Prozess des aufmerksamen Erfahrens, des korrekten Verstehens, der Prüfung des Urteilens und des Bewertens bzw. verantwortlichen Entscheidens, von Ideologien und Machtverhältnissen. Weiters impliziert für ihn die Philosophie Lonergans zugleich auch eine gewisse „Offenheit“ gegenüber dem ganzen Wissen, was einer extremen Konkretisierung bzw. Ökonomisierung der Umwelt und somit dem Wählen kurzfristiger Ziele anstatt weitsichtiger, in einer logischen Weise widerspricht. So Byrne:

Hence, our focus should be upon both natural and human processes, their natural dynamics of development, and their delicate and intricate interdependencies. The better we understand them, the better we can cooperate with them. Actions that ignore or taunt these dynamics are doomed to have unintended and disastrous consequences. Whether gifts of creation or gifts of grace, they only become effective in human action when they are recognized, properly understood, and willingly cooperated with.²⁶³

Die Beiträge von Byrne und Leduc neigen also dazu, Lonergan keinen besonderen Status in der Diskussion besonderer ökologisch-ethischer Probleme einzuräumen, sondern ihm den Verdienst zuzuerkennen, eine Methode entwickelt zu haben, auf deren Basis sich eine möglichst korrekte Analyse und Bewertung ökologischer Problemen bzw. Fragestellungen, verwirklichen lässt. Es geht aus ihren Beiträgen nicht klar hervor, ebenso wenig, meiner Meinung nach, aus dem Werk Lonergans selbst, wie im konkreten Fall die Philosophie Lonergans eine solche Kooperation bestimmt, sowie auch nicht, wie es in besonderen ethischen Konfliktfällen gehandhabt werden soll.

²⁶² Leduc, „Theology and ecology: A lonerganian approach“, S. 74.

²⁶³ Patrick H. Byrne, „Ecology, economy and redemption as dynamic: the contributions of Jane Jacobs and Bernard Lonergan“, in: *World Views: Environment, Culture, Religion* 7/1 (2003), S. 24.

Was Byrne und Leduc nicht deutlich thematisieren - meiner Meinung nach ein weiterer Punkt anhand dessen die Philosophie Lonergans in Bezug auf ökologische Fragestellungen gewürdigt werden kann - ist die gesamte Theorie des gesellschaftlichen Fortschritts Lonergans. Serien von Wiederkehrschemen gibt es zahlreiche zu sehen. Der Konkretheit, der sie zweifellos bedürfen, erscheint oft in der gegenwärtigen Situation übertrieben zu sein, so als ob es der Fall sein würde, dass eine Bias des Alltagsdenkens, wie sie zuvor dargestellt wurde, tatsächlich vorhanden wäre. In diesem Sinne könnte die ökologische Krise vor allem im Vorhandensein dieser Bias, die die volle Entfaltung des menschlichen Geistes und somit unter anderem einen respektvollen Umgang mit der Natur verhindert, verortet werden. Lonergan bietet dafür drei Lösungen an, die erste davon, die „Cosmopolis“, die kritische Basiswissenschaft, wurde soeben diskutiert. Eine solche Wissenschaft, als gesellschaftliche freie Entfaltung des Geistes wird nicht nur neue Serien von Wiederkehrschemen effektiver machen und alte funktionierende aufrecht erhalten, sondern neue Möglichkeiten auf diese Weise auf tun. Weiters, wenn die transzendenten Lösungen, die Lonergan vorbringt, vor allem die in „*Method in Theology*“, als solche akzeptiert werden, weist die Philosophie-Theologie Lonergans auf ein neues Verhältnis mit Gott, bevor ein gerechteres mit der Natur möglich sein wird.

Es gilt nun also, diese Philosophie mit allen anderen philosophischen Ansätzen, die in dieser Arbeit präsentiert wurden, zu konfrontieren und zu vergleichen. Dies und anderes wird Gegenstand der Schlussbemerkungen sein.

5. Schlussbemerkungen

Am Ende einer solchen Arbeit, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die gegenwärtige philosophische Debatte über Themen der Ökologie anschaulich zu machen und diese dann in Verbindung mit der Philosophie Lonergans zu bringen, scheint es sinnvoll, bevor überhaupt „Schlussbemerkungen“ gewagt werden, noch einen Schritt zurück zu machen, um wieder zum Ausgangspunkt dieser Arbeit zurückzukehren.

Es gibt heutzutage viele Bemühungen auf unterschiedliche Weise das ökologische Wissen zu erweitern und somit das ökologische Bewusstsein zu vertiefen. Unter

anderem, auch aufgrund der Folgen des menschlichen Handelns, die vor allem durch die globale Erderwärmung augenscheinlich sichtbar werden, zumindest von der Seite der Massenmedien her betrachtet, wachsen nämlich das Interesse und auch die Furcht vor solchen Ketten von Prozessen und deren Folgen. Die Zeitschrift „Time“ hat sich z.B. in den letzten Jahren wie nie zuvor mit Angelegenheiten dieser Art auseinandergesetzt. Interessant ist dabei ihre Art, diese zu behandeln: in machen Ausgaben gibt es nämlich eine Reihe von Empfehlungen und Vorschlägen, die von jedem einzelnen Menschen umsetzbar wären, die nach Meinung dieser Zeitschrift und deren Experten, die Erde ohne große Bemühungen im Besonderen vor der Bedrohung des Klimawandels „retten“ sollten.²⁶⁴ Auf dieselbe Weise könnte jedenfalls eine ganze Liste von Literatur aufgeführt werden.²⁶⁵ Die Friedensnobelpreisträger des letzten Jahres, Al Gore und die IPCC (Intergovernmental panel on climate change), ein Gremium, das vom UNEP (United Nations Environment Program) gegründet wurde, sind nicht zufällig für ihren konkreten ökologischen Einsatz mit diesem Preis geehrt worden.

Bezüglich des besonderen Problems des Klimawandels gilt weiters: Speziell Al Gore hat auf ein Zitat aus der wissenschaftlichen Zeitschrift „*Science*“ aufmerksam gemacht, wo behauptet wird, dass die Menschheit schon im Besitz des technischen und wissenschaftlichen Basiswissens ist, um sich mit diesen Problemen erfolgreich auseinanderzusetzen:

Humanity already possesses the fundamental scientific, technical, and industrial know-how to solve the carbon and climate problem for the next half-century. A portfolio of technologies now exists to meet the world's energy needs over the next 50 years and limit atmospheric CO₂ to a trajectory that avoids a doubling of the preindustrial concentration. Every element in this portfolio has passed beyond the laboratory bench and demonstration project; many are already implemented somewhere at full industrial scale. Although no element is a credible candidate for doing the entire job (or even half the job) by itself, the portfolio as a whole is large enough that not every element has to be used.²⁶⁶

²⁶⁴ Vgl.: „10 Technologies for You and the Planet“, in: *Time* Vol. 160, No. 9, (26 August 2002); „51 Things We Can Do“, in: *Time* Vol. 169, No. 15, (9 April 2007).

²⁶⁵ Vgl.: Denis Hayes, *The official earth day guide to planet repair*, Washington, DC [u.a.], Island Press 2000; Andreas Schlumberger, *50 einfache Dinge, die Sie tun können, um die Welt zu retten, und wie Sie dabei Geld sparen*, München, Heyne 2006.

²⁶⁶ Stephen Pacala/ Robert H. Socolow: „Stabilization Wedges: Solving the Climate Problem for the Next 50 Years with Current Technologies“, in: *Science*, August 13 (2004), S. 968-972.

Diese Art von Studien, Teil eines immer größer werdenden Wissenschaftsgebiets, der so genannten „*environmental science*“, betrachtet solche Art von Themen von einer „praktischen“ Perspektive aus und entwickelt daher „technische“ Lösungen, im Glauben, solche Probleme auf diese Art lösen zu können. Abgesehen von der tatsächlichen wissenschaftlichen Diskussion, und der zweifellosen Wichtigkeit einer solchen Annäherung an das Problem, erscheint das Fehlen von genauso konkreten und „technischen“ Erfolgen erschreckend zu sein, sodass die Situation, trotz brillanter Ideen und schon vorhandener Mittel, immer nur noch problematischer erscheint. Ob dies den „technischen“ Lösungen als solchen, dem fehlenden bzw. nicht einheitlichen politischen Willen für ihren Einsatz oder anderen Faktoren zu verdanken sei, ist zweifellos diskutierbar, dass aber oft das Fehlen eines klaren Begriffs eines „gerechten Umgangs mit der Umwelt“ der grundlegendste Mangel ist, worin sich die verschiedenen Ansätze unterscheiden, scheint mir zweifellos eher der Fall zu sein.

Die vorliegende Arbeit hat unter anderem versucht, im Laufe der Diskussion einen solchen Begriff zu klären. Ausgehend von einem breiten Begriff des „Anthropozentrismus“ wurde nach einer Axiologie, nach einem möglichen Kompromiss im Umgang mit der Natur und den damit verbundenen Schwierigkeiten gefragt. Die vorgebrachten nicht anthropozentrischen Beiträge, sowie die Position Lonergans, scheinen nach einer ersten Betrachtung in dieser Hinsicht nicht viel Neues ans Tageslicht gebracht zu haben. Mit Sergio Bartolommei, der eine Arbeit über einige der Denkströmungen geschrieben hat, die in dieser Arbeit präsentiert wurden, bin ich der Meinung, dass die meisten dieser Beiträge in einen Paradoxfall münden, weil sie oft die nicht menschliche Natur gegen den Menschen, obwohl er auch Teil der Natur ist, stellen oder weil sie in dem Definieren von „Rechten“ und beim Verleihen von ethischer Relevanz so weit gehen, dass nicht nur die Adressaten nicht mehr klar unterschieden werden können (das Problem der Eingrenzung von Biosystemen, Ökosystemen usw.), sondern dass diese Relevanz in einem holistischen Denken über die Natur endet, das im Dunkeln der bekannten Forderung „gleiches Recht für alle“ verschwindet. Somit wird bei den meisten Beiträgen die Möglichkeit einer Wertereihe in der Tat ausgelöscht. Das

Verhältnis zwischen Mensch und Natur wird zwar aus einer rein anthropozentrischen Position weggerückt, zugleich wird aber keine andere konstruktive Basis angeboten.²⁶⁷

In Bezug darauf vertritt Bartolommei, indem er sich auf den Beitrag Brian G. Nortons stützt, die Meinung, dass bisher der Utilitarismus die beste Lösung dafür anbietet. Weit entfernt jedoch davon, darin einen reinen klassischen Utilitarismus zu verstehen, glaubt Bartolommei an einen Utilitarismus, den man auch einen, im Sinne Nortons, „wohl überlegten Utilitarismus“ nennen könnte. Ein Utilitarismus also, der zwar das größte Wohl und den größten „Nutzen“ für die größte Anzahl von Menschen anstrebt, der aber diesen Nutzen und dieses Wohl nicht mehr im Befolgen kurzfristiger Ziele eingeschränkt sieht, sondern in dem solche Ziele und ein solcher Nutzen einen best-möglichen Wertcharakter einnehmen. Die Natur wird in diesem Zusammenhang nicht nur dafür in Betracht gezogen, was sie als reine Befriedigung der kurzfristigen Interessen einiger/vieler Menschen geben kann, sondern auch für das, was der Mensch selbst werden will, wie er sich auch ethisch entwickeln und welche Art von Mensch er schließlich werden will. Es ist nicht mehr die Rede von „Befriedigungen“ sondern von „gut durchdachten Präferenzen“. So Bartolommei:

Das, was zählt, sind die „gut durchdachten Präferenzen“ (oder „aufgeklärten“), d.h. die Präferenzen, die sich der Prüfung einer Auffassung des Mensch-Natur Verhältnisses, die auf eine maximal verfügbare Kenntnis hin ausgerichtet ist, unterzogen haben. Eine Ethik dieser Art scheint ein klassisches Verständnis vom Utilitarismus (demnach sind diejenigen Handlungen gut, die die besseren Konsequenzen für den Menschen bewirken als jede andere Handlung), mit einem deontologischen Verständnis, das auf die intrinsische Qualität der Handlung achtet (und es demnach notwendig ist, sich zu fragen, welche Art von Wert diese Handlung ausdrückt, welche Art von Menschen wir sein wollen und welche Art von moralischem Universum wir konstruieren wollen), zu kombinieren. [Eigene Übersetzung, A.B.]²⁶⁸

²⁶⁷ Vgl. Sergio Bartolommei, *Etica e ambiente: il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Milano 1990, S. 30.

²⁶⁸ Bartolommei, *Etica e ambiente: il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, S. 31-32, Original Italienisch: „Ciò che conta sono le „preferenze qualificate“ (o „illuminate“), cioè le preferenze passate al vaglio di una visione dei rapporti uomo-natura improntata alla massima conoscenza disponibile. Un’etica di questo genere sembra combinare insieme una concezione classica dell’utilitarismo (in base alla quale sono buone le azioni che producono le conseguenze migliori per l’uomo di ogni azione alternativa), con una concezione deontologica che guarda alle qualità intrinseche dell’azione (e in base alla quale occorre chiedersi quale genere di valore questa azione esprime, quale tipo di uomini intendiamo essere e quale genere di universo morale abbiamo intenzione di costruire).”

Bartolommei verleiht diesem Ansatz von Norton auch deswegen einen solchen besonderen Wert, weil er der Meinung ist, dass somit auch außermenschliche Interessen verfolgt werden können, wenn sie, auf lange Sicht, für den „Menschen, der die Zukunft in Betracht zieht“ auch von Nutzen sind.

Aus meiner Sicht kann diese Form von Utilitarismus, die von Bartolommei vorgebracht wird, tatsächlich einem bestimmten Zweck dienen, d.h. der Rechtfertigung der Tatsache, dass die Natur und die natürlichen Wesen dem beliebigen und unüberlegten Ausnutzen des Menschen entzogen werden, ohne ihr dafür einen intrinsischen Wert zuzuerkennen. Der Ansatz Lonergans kann dann auf dieser Basis als, meiner Ansicht nach, notwendige Vervollständigung benutzt werden, um die verschiedenen Arten von Interessen abzuwägen (durch Aufmerksamkeit, Intelligenz, Rationalität und Verantwortung), so dass Entscheidungen nach einem bestimmten Prozess, der eigentlich der Prozess des menschlichen Geistes selbst ist, getroffen werden. Ohne eine solche Vervollständigung durch die Philosophie Lonergans sehe ich nämlich an diesem Punkt eine Schwierigkeit, die jedenfalls von Bartolommei als solche anerkannt wird, im Ansatz von Norton, vor allem bezüglich der Schwierigkeiten, die entstehen können, wenn entschieden werden muss, was kurzsichtig und was hingegen „wahrhaft gut“ ist.²⁶⁹ Aus lonerganscher Sicht erweisen sich nämlich diese Konfliktfälle als reine „Mängel“ in der Situation im Prozess der Entwicklung des menschlichen Geistes selbst.

Mit anderen Worten: dadurch, dass der Natur nur aufgrund des Nutzens, den der Mensch durch sie hat, überhaupt ein Wert zukommt, wie es bei Norton zu sehen ist, erscheint sie der Bedrohung ausgesetzt in bestimmter Weise ausgebeutet werden zu können. Dies geschieht vor allem weil „menschliche Bedürfnisse“ als solche nicht immer klar definierbar sind und lässt in mancher Hinsicht die Ausbeutung der Natur sogar ethisch rechtfertigen. Bartolommei sieht diese Schwäche ein, erkennt sie aber

²⁶⁹ Bartolommei strebt dafür das Aufstellen einer allgemeinen Liste der menschlichen Bedürfnisse an, in der diese nach bestimmten Kriterien gereiht werden. Meiner Meinung nach wäre eine solche Unternehmung nicht nur unmachbar, weil sie, aufgrund der großen Varietät in der menschlichen Natur, sich nur schwerlich auf eine einheitliche Wertordnung einigen würde, sondern auch tatsächlich unpraktisch, weil sie eine Kosten-Nutzen-Rechnung voraussetzt, die mit, unter anderem, kulturellen Werten und künftigen Entwicklungen der Umwelt bzw. der Menschheit, sowie der Entwicklung der Geschichte, gar nicht möglich ist.

nicht als eine strukturelle Schwäche und daher nicht den Utilitarismus als solchen als zerstörend an. Aus meiner Sicht ist aber auch weiterhin fraglich, ohne eine weitere Ergänzung durch den Beitrag Lonergans, wohin eine solche Annäherung an die Thematik dann führen könnte.²⁷⁰

Für die vorgebrachten Gründe bzw. Kritikpunkte scheint mir ein „durchdachter Anthropozentrismus“, beruhend auf einer Analysis des Erkenntnis- und Entscheidungsprozesses der Lonerganschen Art und einer Implementierung davon (die Befolgung der transzendentalen Vorschriften), viel mehr Geltung als alle anderen Argumente dieser Arbeit zu besitzen. Dass „Anthropozentrismus“ mit einem völlig blinden Ausrauben und Ausrotten der Natur gleichzusetzen ist, scheint mir nämlich ein unüberlegter Vorurteil zu sein, dem gegenüber die heutige ökologische Philosophie klar Stellung beziehen muss. Ich glaube weiters auch nicht, dass die Natur, von einer generellen anthropozentrischen Auffassung her betrachtet, automatisch gar keinen Wert mehr besitzt. Nicht nur ist sie nämlich die Basis für das Leben des Menschen und muss daher, wegen des Nutzens, den diese dem Menschen bringt, mit Respekt behandelt werden, sondern hat in sich Werte die seit Jahrhunderten von vielen Menschen aus kulturellen und religiösen Gründen anerkannt werden.

Wie die Philosophie, meiner Meinung nach, zu einem besseren Verständnis ökologischer Fragestellungen beitragen kann, ist auf der einen Seite durch die Kritik an einem „blinden“ Anthropozentrismus, aber zugleich auf der anderen Seite vorerst durch das Anbieten einer „Basisperspektive“, die eine solches Verständnis erst ermöglicht. Dazu scheint mir die Methode Lonergans in besonderer Weise von Nutzen zu sein, auf deren Basis dann der „weiche“ Anthropozentrismus, der sich von Aufmerksamkeit, Intelligenz, Urteil und Verantwortung führen lässt, eher akzeptiert werden kann, ohne allerdings die logische Möglichkeit ausschließen zu können, dass das Tauschen einer solchen Natur künftig gegen eine andere, besser nutzbare Umwelt, (z.B. eine künstliche) sich ethisch rechtfertigen lässt.

Ein besonderer Kritikpunkt, in dem die meisten der analysierten spezifischen ökologischen Ansätze mit einbezogen werden können, ist ihr Mangel an konkreten Programmen, an konkreten Vorschlägen. Bartolommei meint, dass es, in Bezug auf

²⁷⁰ Vgl.: Bartolommei, *Etica e ambiente: il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, S. 32.

viele derartige Ansätze, die in dieser Arbeit dargestellt wurden, an „Normativität“ fehlt, d.h. dass das Fehlen der Eingrenzung von Basisfachbegriffen, wie z.B. „Respekt“ oder „Recht“ die Verknüpfung dieser mit der politischen, sozialen und kulturellen Handlungssphäre unmöglich macht:

Zentrale Begriffe wie „Respekt“ und „Schutz“ bleiben meistens undefiniert, oder sind dermaßen allgemein, dass es nicht möglich erscheint, aus ihnen genaue Hinweise, die als Hilfe beim Treffen von konkreten Entscheidungen dienen, abzuleiten. Außerdem, genau aufgrund ihrer Allgemeinheit, fügen sie nicht so viel der verbreiteten ethischen Sitte hinzu, die sich rasch, so scheint es mir, auch der moralischen Relevanz der Umweltprobleme bewusst wird. [Eigene Übersetzung, A.B.]²⁷¹

Meiner Meinung nach kann auch in dieser Hinsicht die Philosophie Lonergans von besonderem Nutzen sein. Während nämlich die „*deep ecologists*“ bei ihrer holistischen Auffassung der Natur bleiben, die Feministen bzw. sozialen Ökologen das Stürzen der Klassengesellschaft bzw. Geschlechtsklassen fordern und sonst alle anderen Theoretiker dieser Arbeit eine reine Analyse des Phänomens anbieten, so führt Lonergan, wie wir gesehen haben, eine Analyse des erkennenden menschlichen Geistes durch, die programmatisch sehr viel anbieten kann. Wie wir in den vorigen Abschnitten gesehen haben, scheint nämlich eine solche Analyse, im Hinblick auf eine ökologische „Zusammenarbeit“ von Disziplinen, in dem Sinne, den ihr Leduc verliehen hat²⁷², eine Basisdisziplin möglich zu machen. Eine solche Basisdisziplin scheint mir in diesem Sinne von großem Nutzen zu sein, nicht um die spezifischen Angelegenheiten, Themen und Methoden jeder Disziplin zu diskutieren, sondern schon im Voraus Grundrichtlinien (die transzendentalen Vorschriften) für jede Wissenschaft geben zu können. Es ist also nicht die Frage, ob es einen Verhaltenskodex für Politiker, Wirtschaftler, Wissenschaftler oder Ingenieure geben muss, sondern es ist eine Tatsache, dass es somit einen „angeborenen Verhaltenskodex“, der bejaht und befolgt

²⁷¹ Bartolommei, *Etica e ambiente: il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, S. 32-33. Original Italienisch: „Nozioni centrali come quelle di “rispetto” e di “preservazione” restano per lo più indefinite, oppure sono talmente generiche che da esse non sembra possibile ricavare indicazioni precise che siano di aiuto nel prendere decisioni concrete. Proprio a causa della loro genericità, inoltre, esse non aggiungono gran che a quello che é il costume etico diffuso, che rapidamente va acquisendo, mi pare, la consapevolezza della rilevanza anche morale dei problemi ambientali.”

²⁷² Vgl.: Abschn. 4.7. dieser Arbeit.

werden muss, für den Menschen, der hinter dem Politiker, dem Wirtschaftler, dem Wissenschaftler und dem Ingenieur steht, im menschlichen Geiste als solchen schon tatsächlich gibt. Der „weise Mensch“ also, der „bekehrte Mensch“, wie es in den späteren Schriften Lonergans heißt, ist zwar nicht als „konkreter Vorschlag“ als solcher, sondern vielmehr als Quelle verschiedener konkreter Vorschläge, die Lonergansche Lösung dieses Problems. Mit den Worten Lonergans:

Transcendental method offers a key to unified science. The immobility of the Aristotelian ideal conflicts with developing natural science, developing human science, developing dogma, and developing theology. In harmony with all development is the human mind itself which effects the developments. In unity with all fields, however disparate, is again the human mind that operates in all fields and in radically the same fashion in each. Through self-knowledge, the self-appropriation, the self possession that result from making explicit the basic normative pattern of the recurrent and related operations of human cognitional process, it becomes possible to envisage a future in which all workers in all fields can find in transcendental method common norms, foundations, systematics, and common critical, dialectical, and heuristic procedures.²⁷³

Aspekte der Philosophie Lonergans, die meines Erachtens in dieser Hinsicht weitergeführt werden können, gäbe es schließlich zahlreiche. Um nur einige zu erwähnen: Lonergan hat sich vor allem in *Method in Theology* mit der Thematik des „doctrinal pluralism“, also dem Pluralismus von Doktrinen (der auch als Pluralismus von Disziplinen verstanden werden könnte), mehrmals beschäftigt²⁷⁴. Lonergan hat weiters einen ganz bestimmten Begriff von Dialektik entwickelt, die Auffassung eines „comprehensive viewpoint“, eines „umfassenden Blickpunktes“, entworfen, und schließlich auch ausführlich, vor allem in *Method in Theology*, über die Verbindung zwischen Moral und Gefühlen gesprochen.²⁷⁵ Die Dialektik könnte einen anderen Gesichtspunkt, an dem die Methode von Lonergan weitere konkrete Züge annimmt darstellen und die Betrachtung dieses „umfassenden Blickpunktes“ könnte auf ähnliche Weise ein besseres Verständnis der Bedeutung der „Cosmopolis“ bringen. Ferner könnte auch eine nähere Darstellung des Verhältnisses zwischen Moral und Gefühlen meiner Meinung nach dazu dienen, moralische Pflichten in einer bewussten Weise mit diesen zu verbinden und eine andere Art von gesellschaftlicher „Gefühlsbildung“ zu etablieren.

²⁷³ Lonergan, *Method in Theology*, S. 24.

²⁷⁴ Vgl.: Ibid., S. 301-302; 326.

²⁷⁵ Vgl.: S. 27-55.

Kritik könnte schließlich von vielen Seiten an der Philosophie Lonergans geübt werden. Eine sehr interessante Diskussion zwischen Lonergan-Experten und vor allem Philosophen, die sich mit Diskurstheorie und mit analytischer Philosophie beschäftigen, war und ist in den Fachzeitschriften zu sehen. In diesen wird meistens die bei Lonergan grundlegende realistische metaphysische Überzeugung kritisiert, die schließlich im Thomismus gründet: ihm wird vor allem vorgeworfen, den letzten Entwicklungen in der Philosophie gegenüber, vor allem der analytischen und konstruktivistischen Philosophie, nicht aufmerksam (!) zu sein.²⁷⁶ Meine persönliche Überzeugung, die sich auf Beiträge einzelner Autoren stützt, sieht aber aufgrund des vorher gesagten keinerlei Möglichkeit einer Gefährdung der Philosophie Lonergans durch diese Theorien.²⁷⁷

Die soweit einzige persönliche Kritik, die von meiner Seite an Lonergan vorgebracht werden kann, ist, dass das Problem des Verfalls, das, wie wir gesehen haben, von der Liebe Gottes zum Menschen und die „Offenheit“ des Menschen seinem Gott gegenüber schlussendlich gelöst wird, für Menschen, die sich mit Religion nicht so sehr beschäftigt haben, grundsätzlich nicht so leicht verständlich sein kann. Aufgrund dessen wurde dieser Vorschlag Lonergans in diesen Schlussbemerkungen nicht beachtet. Es wird von ihm nämlich eine „transzendente Lösung“ angeboten, die vieles voraussetzt, was im Fall eines Versuchs, aus den engen Kreisen der eigenen Disziplin herauszutreten, also interdisziplinär zu werden, nicht angenommen werden kann. Lonergan war zweifellos ein Theologe, oder besser gesagt: vor allem ein Theologe. So wie sie nämlich dargestellt wird, kann die Lösung des Verfalls in *Insight* nicht ohne den Glauben an einen christlichen persönlichen Gott verständlich werden. Diese Lösung kann meiner Meinung nach trotz der Bemühungen Lonergans im Kap. XX von *Insight*, wo der Diskurs mit philosophischen Fachbegriffen und Gedankengängen geführt wird, somit nur demjenigen wirklich überzeugend erscheinen, der schon im Vorhinein einer ähnlichen Überzeugung war. Dessen ungeachtet kann durch die Philosophie Lonergans meiner Meinung nach vor allem eine Art von Kooperation möglich gemacht werden, die nicht nur das Gedeihen der Menschheit, sondern auch der ganzen Umwelt fördert, nicht

²⁷⁶ Vgl.: Fred Lawrence, „The fragility of consciousness: Lonergan and the postmodern concern for the other“, in: *Theological Studies* 54 (1993), S. 55-94; Ronald H. McKinney, „Deconstructing Lonergan“, in: *International Philosophical Quarterly* 31 (1991), S. 81-93; Mark D. Morelli, „Lonergan and Existentialism“, in: *Method: Journal of Lonergan Studies* 6:1 (1988), 1-17.

²⁷⁷ Vgl.: Abschn. 4.3.5. dieser Arbeit.

nur weil diese auch zum Gedeihen der Menschheit beiträgt, wie wir gesehen haben, sondern auch, wenn die transzendente Lösung des Problems des Bösen in Betracht gezogen wird, weil die Umwelt, in der Theologie Lonergans, ein Geschöpf Gottes ist. Für den Theologen Lonergan und diejenigen, die seine theologischen Überzeugungen teilen, könnte also schließlich auch gesagt werden, dass somit die Natur, weil sie ein Geschöpf Gottes ist, einen intrinsischen Wert erlangt.

6. Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit diskutiert gegenwärtige ökologische Fragestellungen anhand verschiedener philosophischen Ansätzen und dem besonderen Beitrag Bernard J.F. Lonergans, vor allem anhand seiner „transzendentalen Methode“. Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteilen: im ersten Teil wird zunächst der Anthropozentrismus als philosophische Position, in seinen verschiedenen Auffassungen anhand vielfältiger Schwerpunkte dargestellt und kritisch analysiert. Das Gleiche wird folglich mit anderen nicht-anthropozentrischen ökologischen philosophischen Beiträgen, wie u.a. Theorien des intrinsischen Wertes der Natur, der „*deep ecology*“ oder der „*social ecology*“, unternommen. Dabei wird es deutlich, welchen grundlegenden Schwierigkeiten die Geltung dieser Argumente im Hinblick auf eine konkrete Überwindung ökologischer theoretischer Probleme unterliegen, vor allem beim generellen Versuch, einen intrinsischen Wert der Natur ethisch zu rechtfertigen.

Im zweiten Teil dieser Arbeit wird zunächst eine allgemeine Einführung in die Philosophie Bernard Lonergans angeboten, die vor allem aus einer Darstellung seiner „transzendentalen Methode“ besteht. Diese „transzendendale Methode“ wird als eine Entdeckung des internen Dynamismus des menschlichen Geistes selbst begriffen, so dass diese als ein „Grundwissen über das Wissen“ dargestellt wird. Instanzen, die eine natürliche Entwicklung einer solchen „transzendentalen Methode“ verhindern, die so genannten „Bias“, werden somit behandelt. Zum Schluss versucht der Autor einen Bezug zwischen dieser „transzendentalen Methode“ und der ökologischen Debatte, herzustellen, indem er dieser Methode von Lonergan, zwar keine konkreten Fragen beantwortend, einen Wert als Grunddisziplin für eine interdisziplinäre Diskussion dieser, anerkennen wird.

7. Abstract

The present work discusses current ecological problems on the basis of various philosophical positions and the special contribution of Bernard J.F. Lonergan, above all concerning his “transcendental method”. This work is divided in two principal parts: in the first one anthropocentrism as philosophical position is illustrated and critically

discussed according to its various views and main emphasis. The same happens with other non anthropocentric philosophical contributions, such as e.g. theories of the intrinsic value of nature, “deep ecology” and “social ecology”. Thus it becomes clear to which basic difficulties the validity of these arguments is subjected, especially in the general attempt to ethically justify an intrinsic value in nature.

In the second part of this work a general introduction in the philosophy of Bernard Lonergan is offered, consisting especially in an account of his “transcendental method”. This “transcendental method” is understood as a discovery of the internal dynamism of the human mind, so that this can be affirmed as a “basic knowing of knowing”. Forms of impeding such a natural development of the “transcendental method”, the so called “bias”, are dealt with. At the end the author attempts to establish a reference between this “transcendental method” and the ecological debate by recognizing in this method, even if not answering any particular ecological question, a value as a basic discipline for an interdisciplinary discussion of, among others, ecological issues.

8. Literaturverzeichnis

Attfield, Robin: *Value, Obligation, and Meta-Ethics*. Amsterdam [u.a.]: Rodopi 1995.

Attfield, Robin: *Environmental Ethics. An Overview for the Twenty-First Century*. Cambridge [u.a.]: Polity Press 2003.

Bartolommei, Sergio: *Etica e ambiente: il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*. Milano: Guerini 1990.

Biehl, Janet: „What is social ecofeminism?“, in: Callicott, Baird J./Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol.2. London [u.a.]: Routledge 2005, S. 279-296.

Bookchin, Murray: *The ecology of freedom. The emergence and dissolution of hierarchy*. Palo Alto, CA: Cheshire Books 1982.

Bookchin, Murray: *Die Neugestaltung der Gesellschaft. Pfade in eine ökologische Zukunft*. Grafenau: Trotzdem-Verl. 1992.

Bookchin, Murray: „Social ecology versus □Deep Ecology□: a challenge for the ecology movement“, in: Callicott, Baird J./Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol.2. London [u.a.]: Routledge 2005, S. 263-278.

Byrne, Patrick H.: „Consciousness: Levels, Sublations, and the Subject as Subject“, in: *Method: Journal of Lonergan Studies* 13 (1995), S. 131-150.

Ders.: „Ecology, economy and redemption as dynamic: The contributions of Jane Jacobs and Bernard Lonergan“, in: *World Views: Environment, Culture, Religion* 7/1 (2003), S. 5-26.

Ders.: „Ecology, economy and redemption as dynamic: the contributions of Jane Jacobs and Bernard Lonergan“, in: *World Views: Environment, Culture, Religion* 7/1 (2003), S. 5-26.

Callicott, Baird J.: „The conceptual foundations of the land ethic“, in: Callicott, Baird J./Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol.1. London [u.a.]: Routledge 2005, S. 235-259.

Crowe, Frederick E.: *Appropriating the Lonergan Idea*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press 1989.

Devall, Bill: „The deep ecology movement“, in: Callicott, Baird J./Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol.2. London [u.a.]: Routledge 2005, S. 57-80.

Dobroczyński, Grzegorz: *Einsicht und Bekehrung: Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie bei Bernard Lonergan*. Frankfurt/M.: Lang 1992.

Fox, Warwick: *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*. Albany, NY: State University of New York Press 1995.

Gaard, Greta/ Lori, Gruen: „Ecofeminism: toward global justice and planetary health“, in: Callicott, Baird J./Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol.2. London [u.a.]: Routledge 2005, S. 234-260.

Goodpaster, Kenneth E. , „On being morally considerable“, in: Callicott, Baird J./Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol. 1. London [u.a.]: Routledge 2005, S. 115-131.

Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*. Vol.2, Freiburg [u.a.]: Herder 1981.

Jackson, Timothy P.: „Ambivalence about Nature and Naturalism. A Supernatural Response to Theodore W. Nunez“, in: *Journal of Religious Ethics* 27 (1999), S. 137-144.

Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.: Insel-Verlag, 1980.

Kant, Immanuel: *Werke in zwölf Bänden*. Band 10. *Kritik der Urteilkraft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.

Klaus Koch/Eckart Ott [u.a.]: *Reclams Bibellexikon*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1992.

Kronlid, David: *Ecofeminism and environmental ethics: an analysis of ecofeminist ethical theory*. Uppsala: Uppsala Univ. Library 2003.

Leduc, Laurent: „Theology and ecology: A lonerganian approach“, in: *Religious Studies and Theology* 13-14:1 (April 1995), S. 68-77.

Leopold, Aldo: *A Sand County Almanac and sketches here and there*. Oxford: Oxford Univ. Press 1968.

Lonergan, Bernard J.F.: *Insight*. London [u.a.]: Longmans, Green and Co 1958.

Ders.: *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press 1990.

Ders.: „Healing and Creating in History“, in: ders./Crowe Frederick E. (Hg.): *A Third Collection*. London: Geoffrey Chapman 1985.

Ders.: „The role of a catholic university in the modern world“, in: Crowe, Frederick E./ Doran, Robert M.: *Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 4. *Collection*. Toronto: University of Toronto Press 1988. S. 108-113.

Ders.: „Self-Appropriation and Insight“, in: Morelli, Elizabeth A./Morelli, Mark D.: *Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 5. *Understanding and Being*. Toronto: University of Toronto Press 1990. S. 3-32.

Ders.: „Elements of Understanding“, in: Morelli, Elizabeth A./Morelli, Mark D.: *Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 5. *Understanding and Being*. Toronto: University of Toronto Press 1990. S. 33-58.

Ders.: „Judgment“, in: Morelli, Elizabeth A./Morelli, Mark D.: *Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 5. *Understanding and Being*. Toronto: University of Toronto Press 1990. S. 109-132.

Ders.: „Ethics and God“, in: Morelli, Elizabeth A./Morelli, Mark D.: *Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 5. *Understanding and Being*. Toronto: University of Toronto Press 1990. S. 225-246.

Ders.: „Discussion 5“, in: Morelli, Elizabeth A./Morelli, Mark D.: *Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 5. *Understanding and Being*. Toronto: University of Toronto Press 1990. S. 370-394.

Ders.: „Lecture 3: The Relationship between Philosophy of God and the Functional Speciality □Systematics□“, in: Croken, Robert C./Doran, Robert M.: *Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 17. *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*. Toronto: University of Toronto Press 2004. S. 199-218.

Ders.: „The Human Good“, in: Croken, Robert C./Doran, Robert M.: *Collected Works of Bernard Lonergan*. Vol. 17. *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*. Toronto: University of Toronto Press 2004. S. 332-351.

Lovelock, James E.: *Gaia. Die Erde ist ein Lebewesen; was wir heute über Anatomie und Physiologie des Organismus Erde wissen und wie wir ihn vor der Gefährdung durch den Menschen bewahren können*. Bern; Wien [u.a.]: Scherz 1992.

Mathews, William A.: *Lonergan's Quest: A Study of Desire in the Authoring of "Insight"*. Toronto: University of Toronto Press 2005.

Merchant, Carolyn: *Radical Ecology: The Search for Livable World*. New York, London: Routledge 1992.

Montaigne, Michel de: *Die Essais*. Leipzig: Reclam 1953.

Naess, Arne: *Ecology, community and lifestyle. Outline of an ecosophy*. Übers. und rev. von David Rothenberg. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1990.

Ders.: „The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary“, in: Callicott, Baird J./Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol.2. London [u.a.]: Routledge 2005. S. 51-56.

Ders.: „The deep ecological movement: some philosophical aspects“, in: Callicott, Baird J./Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol.2. London [u.a.]: Routledge 2005. S. 81-99.

Norton, Bryan G.: „Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism“, in: Kalof, Linda (Hg.): *The Earthscan Reader in environmental values*. London [u.a.]: Earthscan Publ. 2005, S. 81-96.

Nunez, Theodore W.: „Rolston, Lonergan and the intrinsic value of nature“, in: *Journal of Religious Ethics* 27 (1999), S. 105-128.

Ott, Konrad: *Ökologie und Ethik: ein Versuch praktische Philosophie*. 2. Auflage. Tübingen: Attempto-Verl. 1994.

Pacala, Stephan/Socolow, Robert H.: „Stabilization Wedges: Solving the Climate Problem for the Next 50 Years with Current Technologies“, in: *Science*, August 13, (2004), S. 968-972.

Plumwood, Val: *Feminism and the mastery of nature*. London [u.a.]: Routledge 1993.

Regan, Tom: „Ethical Vegetarianism and Commercial Animal Farming“, in: White, James E. (Hg.): *Contemporary Moral Problems*. St.Paul, Minn.: West Publishing Co. 1985, S. 279-294.

Sala, Giovanni B.: „La trascendenza come dimensione della coscienza umana in B. Lonergan“, in: *Giornale di Metafisica (Rivista bimestrale di filosofia)* 27 (1972), S. 481-527. [Auszug]

Salleh, Ariel Kay: „Deeper than Deep Ecology: the eco-feminist connection“, in: Callicott, Baird J./Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol.2. London [u.a.]: Routledge 2005. S. 133-139.

Singer, Peter: *Animal Liberation*, New York: Avon Books 1977.

Ders.: „All Animals are Equal“, in: Callicott, Baird J. / Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol. 1. London [u.a.]: Routledge 2005, S. 75-90.

Taylor, Paul W.: *Respect for nature. A theory of environmental ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1986.

Ders.: „The ethics of respect for nature“, in: Callicott, Baird J./Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol.1. London [u.a.]: Routledge 2005, S. 151-172.

Tekippe, Terry J.: „Bernard Lonergan: A Context for Technology“, in: Mitcham, Carl/ Grote, Jim (Hg.): *Theology and Technology: Essays in Christian Analyses and Exegesis*. Lanham, Md.: University Press of America 1984. S. 71-90.

Ders.: „Lonergan and the Fourth Level of Intentionality“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*. LXX, No. 2 (1996), S. 227-242.

UNEP: *One Planet Many People: Atlas of Our Changing Environment*. Nairobi: UNEP/Earthprint 2005.

Van de Veer, Ronald: „Interspecific justice“, in: Callicott, Baird J. / Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol. 1. London [u.a.]: Routledge 2005. S. 91-112.

Warren, Karen: „The power and promise of ecological feminism“, in: Callicott, Baird J./Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol.2. London [u.a.]: Routledge 2005. S. 151-172.

Weizsäcker, Ernst Ulrich von: *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1990.

White Jr., Lynn: „The historical roots of our ecologic crisis“, in: Callicott, Baird J. / Palmer, Clare (Hg.): *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*. Vol. 5. London [u.a.]: Routledge 2005. S. 9-18.

LEBENS LAUF

Persönliche Daten:

Vorname: Andrea
Nachname: Bianchi
Geburtsdatum: 11.06.1984
Geburtsort: Bassano del Grappa (VI) Italien
Wohnadresse: Große Schiffgasse 12/210
A-1020 Wien, Österreich
Handynummer: (+43) 0650 40 15 336
E-mail: androsweiss@gmx.at
Nationalität: Italienisch
Familienstand: Ledig



Grundausbildung und akademische Laufbahn:

1989-1995: Grundschule in Borso del Grappa (TV), Italien.
1995-2003: Gymnasium in Romano d'Ezzelino, Casapesenna and Aversa, Italien.
2003-2005: Studium der Philosophie und Theologie an der Universität: "Pontificia Facolta' Teologica dell'Italia Meridionale" in Neapel, Italien.
10.2005-heute: Studium der Philosophie, Publizistik und Skandinavistik an der Universität Wien.
11-12.2009: Forschungsaufenthalt für die Diplomarbeit beim Milltown Institute in Dublin, Irland.
01.2009: Abschluss des Diplomstudiums Philosophie.

Weitere Ausbildung:

5.2002: Teilnahme an dem "Certamen", einem internationalen Wettbewerb für klassische Sprachen in Florenz, Italien.

1.2008: „Presentation skills“-Kurs in der UNO in Wien, Österreich.

Sprachen:

- Italienisch (Muttersprache)
- Deutsch in Wort und Schrift (C2)
- Englisch in Wort und Schrift (C2)
- Schwedisch in Wort und Schrift (B2)
- Spanisch (B1)
- Norwegisch (A2)

Arbeitserfahrung:

- 6.2004-8.2004: Englisch Nachhilfelehrer beim „M.A.G.I.S.“ in Sighetu Marmatiei (Rumänien).
- 03.2006-06.2006: Italienisch Nachhilfelehrer bei „Lern 1“ (Wien).
- 07.2006-09.2006: Kassier, Journaledienstführer bei „Academia Hotels“ (Wien).
- 01.2007-06.2007: „Executive-search“-Assistent für „Level 5“ (Wien).
- 07.2007-09.2007: Kassier, Journaledienstführer bei „Academia Hotels“ (Wien).
- 05.2008-08.2008: Fremdenführer für „Geiranger og Nordfjord Cruise Handling AS“ in den Regionen Sogn og Fjordane, Møre og Romsdal und Oppland (Norwegen) für Kreuzfahrtpassagiere.
- 06.2007-heute: „Tour Guide“ bei der UNO in Wien in Englisch, Deutsch, Italienisch und Schwedisch.

Diverses:

- Benutzung von PC, Scanner, Fax, Kopiergeräten, Word, Powerpoint, Excel, Outlook express, Publisher, HTML-editors, Internet explorer, Photoshop.
- PKW-Führerschein