



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Paul Taylor und die Ainu.
Philosophie einer globalen Welt“

verfasst von / submitted by
Alexander Lenz, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt / degree programme as it appears on the student record sheet:

Interdisziplinärer Master Ethik für Schule und Beruf

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Doz. Mag. Mag. Dr. Hisaki Hashi

„Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.“

1.	Einleitung	5
2.	Theoretische und methodische Grundlagen	7
2.1.	Interkulturelle Philosophie als theoretische Grundlage	7
2.1.1.	Annahmen, Aufgaben und Ziele	7
2.1.2.	Charakteristika und Verhältnis Interkultureller und Komparativer Philosophie..	8
2.1.3.	Philosophieverständnis	10
2.1.4.	Interkulturalität und Ethnizität	12
2.1.5.	Universalistischer Partikularismus	15
2.2.	Komparative Philosophie als methodische Grundlage	17
2.2.1.	Übersetzbarkeit.....	18
2.2.1.1.	Sprache – Writing Culture	18
2.2.1.2.	Fremdes verstehen	19
2.2.2.	Einseitigkeit.....	20
2.2.3.	Vergleich	21
2.3.	Zusammenfassung: Interkulturelle Hermeneutik	23
3.	Taylor – Biozentrismus	24
3.1.	Hinführung – Moral Agents und Moral Subjects	25
3.1.1.	Formale und inhaltliche Gültigkeitskriterien	26
3.2.	Die Achtung gegenüber der Natur	27
3.2.1.	Wohl	27
3.2.2.	Inhärenter Wert	27
3.2.3.	Dispositionen – moralische Grundhaltung	28
3.2.4.	Ultimative Gültigkeit.....	29
3.3.	Die biozentrische Sicht auf die Natur	30
3.3.1.	Gemeinschaft alles Lebendigen	30
3.3.2.	Organisches System	31
3.3.3.	Teleologische Zentren des Lebens	32
3.3.4.	Absage an die Überlegenheit des Menschen	33
3.3.5.	Warum die biozentrische Sicht annehmen?	36

3.4.	Pflichten und Tugenden.....	37
3.4.1.	Verhaltensregeln.....	37
3.4.2.	Tugenden und Charaktereigenschaften	40
3.4.3.	Prioritätsprinzipien	41
3.4.3.1.	Notwehr/Selbstverteidigung	41
3.4.3.2.	Verhältnismäßigkeit.....	41
3.4.3.3.	Geringstes Übel.....	42
3.4.3.4.	Verteilungsgerechtigkeit	43
3.4.3.5.	Wiederherstellende Gerechtigkeit.....	45
4.	Taylor – Kritik und Erweiterungen	45
5.	Ainu.....	50
5.1.	Ainu – Boundaries und Verflechtungen	50
5.1.1.	Tokugawa-Periode 1600-1867	52
5.1.2.	Meiji-Periode 1868-1912	55
5.1.3.	Neue-alte Ethnizität und Tourismus.....	59
6.	Ainu Lebensweise – Vergleich.....	62
6.1.	Deskriptiver Vergleich	63
6.1.1.	Ainu – Spezifika und Hinführung	64
6.1.2.	Kosmologie	65
6.1.3.	Jagen und Fischen	76
6.1.4.	Bärenzeremonie – Iyomante.....	82
6.2.	Konstruktiver Vergleich	86
6.2.1.	Erweitertes Leben.....	87
6.2.2.	Anpassungsfähigkeit	88
7.	Schlussfolgerungen	90
8.	Literatur.....	93
9.	Abstract	98

1. Einleitung

Auch wenn sich Wissenschaft oft das vermeintliche Prädikat der Objektivität umhängt, gehen Forschung und Lehre nicht in einem luftleeren Raum vonstatten, vielmehr sind sie von Faktoren wie Sozialisation und Interessen geprägt. So sind Forschung und Lehre auch immer Instrumente der In- und Exklusion. Auch in der Ethik ist dies der Fall. Der Denkhorizont reicht in der Regel nicht über europäische und US-amerikanische Wissenschaftler*innen und Konzepte hinaus. Diesen Umstand möchte ich im Kontext der Umweltethik durch meine Masterarbeit ein Stück weit aufbrechen. In Folge meines Bachelorstudiums der Kultur- und Sozialanthropologie ist mir bewusst geworden, dass indigene Gruppen in besonders starker Weise aus dem hegemonialen Wissenschaftsdiskurs ausgeschlossen sind. Die Umwelt(ethik) betreffend, haben Studien der Politischen Ökologie gezeigt, dass sowohl von regionalen Umweltbehörden als auch vonseiten der ökologischen Wissenschaften immer wieder eurozentrische und (neo)koloniale Denkstrukturen fortgeführt werden und dass die Stimmen der indigenen Bevölkerungen kaum Gehör finden (vgl. Dünckmann 2016: 216f.). Eines der Hauptanliegen der postmodernen Kultur- und Sozialanthropologie ist es, gegen diesen Umstand anzukämpfen. In die Umweltethik als wissenschaftliche Teildisziplin haben indigene Gruppen noch kaum Eingang gefunden. Einzig der partikularen Ethik des Ortes, welche die Wechselwirkung von sozialen Gruppen und deren Lebensraum in den Fokus nimmt, kann man eine Nähe zur Befassung mit indigenen Gruppen zusprechen (vgl. Drenthen 2016: 149f.). Eine Ethik des Ortes birgt allerdings die Gefahr, dass indigenen Gruppen eine besonders hochwertige und ursprüngliche Beziehung zu deren Umwelt zugeschrieben wird und man diese dann in romantisierender Weise interpretiert (vgl. Drenther 2016: 151f.). Dieser Umstand soll in meiner Masterarbeit vermieden werden.

Der bisherige Forschungsstand in Bezug auf Umweltethik und indigene Gruppen kurz zusammengefasst zeigt also, dass – außer in die interdisziplinäre Politische Ökologie und in die Ethik des Ortes – indigene Perspektiven kaum Eingang in den hegemonialen Wissenschaftsdiskurs gefunden haben. Diese beiden Zugänge beschäftigen sich nun mit konkreten orts- und problembezogenen Fragestellungen. Sie sind also nicht nur anwendbar sondern angewandt. Ich möchte in meiner Masterarbeit indigene Perspektiven auf einer anderen, abstrahierten Ebene einbringen. So werde ich im Sinne der Philosophie einer globalen Welt, worunter ich die Interkulturelle und Komparative Philosophie verstehe, die westlich-universitäre Umweltethik von Paul Taylor der gelebten Umweltkonzeption der japanischen Ainu gegenüberstellen. Ziel dieses Vergleiches ist es einerseits, zu einer Pluralisierung der Perspektiven beizutragen, andererseits wird

aber auch gezeigt, dass westliche Wissenschaft und indigene Ansichten nicht als Gegensatzpaar gesehen werden müssen und sich im Idealfall sogar gegenseitig befruchten können.

Aus meinem oben beschriebenen Zugang und Problembereich leite ich folgende Forschungsfragen ab:

Welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten gibt es zwischen Paul Taylors biozentrischer Umweltethik und der Konzeption von Natur bei den Ainu?

Inwiefern kann der Umgang mit der Umwelt der Ainu in den wissenschaftlichen Diskurs Eingang finden und als Kritik und Erweiterung von Taylors Biozentrismus wirken?

Taylors Biozentrismus geht davon aus, dass jedes Lebewesen ein Wohl hat, welches verwirklicht werden soll. Das Wohl von Pflanzen, Menschen und Tieren sieht zwar unterschiedlich aus, die Erfüllung desselben hat aber bei allen Lebewesen den gleichen moralischen Wert. Menschen stehen in ihrer Wertigkeit also nicht über Tieren und Pflanzen. Taylor spricht hier von Speziesgleichheit.

Die Ainu sind eine indigene Gruppe, welche auf der japanischen Insel Hokkaido lebt. Im Laufe ihrer Geschichte wurden sie von verschiedenen japanischen Staatssystemen zur Assimilation gezwungen. Dadurch ist wichtiges Wissen über die Lebensweise und Kosmologie verlorengegangen. Aufbauend auf die Erforschung der eigenen Vergangenheit und frühen anthropologischen Monografien kam es ab den 1970er Jahren zu einer Art kulturellen Wiederentdeckung der Ainu-Lebensweise. Diese wurde von den Ainu selbst forciert und auf den Tourismusmarkt aufgebaut. Bei den Ainu sind alle Tiere und Pflanzen aber auch unbelebte Gegenstände eng mit übernatürlichen Wesen namens kamui verbunden. Dementsprechend ist es für die Ainu sehr wichtig, im Einklang mit der Natur zu leben.

Diese sehr verkürzten Darstellungen zeigen bereits, wie unterschiedlich auf der einen Seite die beiden Teile meines Vergleiches sind, es wird aber auch ersichtlich, dass bei beiden ein respektvoller Umgang mit der Natur im Zentrum steht.

Nachdem bereits hier in der Einleitung ein erster Eindruck von Taylor und den Ainu gegeben wurde, beginne ich meine Masterarbeit mit dem theoretischen und methodischen Kapitel über Komparative und Interkulturelle Philosophie. Dieses ist bewusst ausführlich gehalten, da ich der Meinung bin, dass ein Vergleich zwischen zwei so unterschiedlichen Zugängen gut vorbereitet und begründet sein muss. Danach wird im nächsten Kapitel Taylors biozentrische Umweltethik detailliert nachgezeichnet. Der*die Leser*in erhält dadurch ausreichend Wissen und Einblick, um dem darauffolgenden Vergleich sinnvoll folgen zu können. Zuvor wird aber noch

die Beziehungsgeschichte zwischen den Ainu und den jeweiligen japanischen Staatssystemen beschrieben. Schließlich beim wichtigsten Teil angekommen, werden die (in der Vergangenheit) gelebten Umweltvorstellungen der Ainu mit der Ethik Taylors verglichen und daraus Kritik und Verbesserungsvorschläge in Bezug auf Taylor gezogen.

2. Theoretische und methodische Grundlagen

In diesem Kapitel beschreibe ich die, dieser Masterarbeit zugrundeliegenden, theoretischen und methodischen Zugänge. Als Dachbegriff für meine Ausführungen sehe ich die Philosophie einer globalen Welt. Innerhalb dieser bildet die Interkulturelle Philosophie meine theoretische Grundlage und die Komparative Philosophie meine Methode.

2.1. Interkulturelle Philosophie als theoretische Grundlage

Anschließende Teilkapitel befassen sich mit Aspekten und Problemen der Interkulturellen Philosophie. Ziel ist es, Schwierigkeiten zu erkennen und diese möglichst zu minimieren. So soll erreicht werden, dass meine Masterarbeit auf einem stabilen wissenschaftlichen Fundament steht.

2.1.1. Annahmen, Aufgaben und Ziele

Dieses erste kurze Teilkapitel soll dem*der Leser*in einen Einblick in die Annahmen, Aufgaben und Ziele der Interkulturellen Philosophie ermöglichen. Es dient als Ausgangsbasis für die weiteren Kapitel, in denen die angesprochenen Konzepte intensiv ausgearbeitet werden. Im darauffolgenden Teilkapitel grenze ich die Interkulturelle von der Komparativen Philosophie ab. Somit werden nach und nach die Unterschiede und Gemeinsamkeiten deutlich und Definitionen erkennbar.

Takashi Shimazaki formuliert aufbauend auf Franz Martin Wimmer drei Thesen zur Interkulturellen Philosophie. (1) Kultur- und Philosophiegeschichte sind eurozentrisch. Daraus ergibt sich eine Beschränkung, welche westliche Philosophie zu einer regionalen Philosophie macht. (2) Ebenso wie die westliche Philosophie standortgebunden ist und nicht verabsolutiert werden kann, ist dies auch bei allen anderen Philosophien der Fall. (3) Daraus ergibt sich, dass alle Kulturen und Philosophien vom Entstehungskontext abhängig sind und Grenzen in Bezug auf die Reichweite haben (vgl. Shimazaki 2015: 47f.). Wimmer fordert, dass durch Erschließung neuer Quellen und Traditionen die Philosophiegeschichte pluralisiert und die Annahme der Überlegenheit der europäischen Philosophietradition kritisiert wird (vgl. Wimmer 1998: 11).

Um dies zu realisieren, müssen laut Wimmer folgende Bedingungen erfüllt werden: Der Begriff Kultur muss eindeutig definiert sein (siehe Unterkapitel „2.1.4. Interkulturalität und Ethnizität“). Es soll darauf eingegangen werden, wie kulturelle Differenzen Auswirkungen auf philosophische Begriffe und Theorien haben und wie diese übersetzt werden können (siehe Unterkapitel „2.2.1. Übersetzbarkeit“). Schließlich muss ein Weg gefunden werden, blinden Universalismus, aber auch relativistischen Partikularismus zu vermeiden (siehe Unterkapitel „2.1.5. Universalistischer Partikularismus“) (vgl. Wimmer 1998: 11f.).

Aus dem bisher beschriebenen formuliert Wimmer fünf Aufgaben für die Interkulturelle Philosophie, welche ich auch für meine Masterarbeit als gültig erachte:

- Interkulturelle Philosophie soll implizite, kulturell bedingte Denkweisen analysieren.
- Interkulturelle Philosophie soll Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung kritisieren.
- Interkulturelle Philosophie soll Offenheit und Verständnis befördern.
- Interkulturelle Philosophie soll in gegenseitiger Aufklärung bestehen.
- Interkulturelle Philosophie kann und soll Humanität und Frieden fördern (Wimmer 1998: 12).

2.1.2. Charakteristika und Verhältnis Interkultureller und Komparativer Philosophie

Die beiden philosophischen Betrachtungsweisen haben keineswegs eindeutige Definitionen, Methoden und zugrundeliegende theoretische Konzepte. Sie sind von Pluralität und Wandelbarkeit gezeichnet, oft überschneiden sie sich auch. Trotzdem werden sie in der Literatur meist getrennt behandelt. In diesem Teilkapitel wird beschrieben, wie ich die beiden Zugangsarten definiere und in welchem Verhältnis sie stehen.

Christoph Staub sieht die Hauptunterschiede der zwei Formen der Philosophie in der Konzeption des untersuchten Gegenstandes. Zentral für die Interkulturelle Philosophie sieht er die Kommunikationsprozesse zwischen verschiedenen Traditionen. Die Komparative Philosophie ist hingegen beobachtend und sucht nach transkulturellen Gemeinsamkeiten und Unterschieden, um daraus Rückschlüsse für philosophisch relevante Fragestellungen zu ziehen (vgl. Staub 2009: 298).

Wimmer betont die unterschiedliche Entstehungsgeschichte. Die Komparative Philosophie ist seiner Interpretation nach vor etwas mehr als hundert Jahren zur Zeit der Modernisierung und des ausklingenden Kolonialismus als Machtvergleich von Ost und West entstanden. Interkulturelle Philosophie ist hingegen erst Ende des 20. Jahrhunderts im Kontext der Postmoderne und des Postkolonialismus mit dem Ziel der globalen Interaktion erst in Erscheinung getreten (vgl. Wimmer 2009: 308). Dies sieht Ram Adhar Mall als Grund, Komparative und Interkulturelle Philosophie zusammenzudenken. Zweite versteht er als Art Korrektur der

kolonialistischen, eurozentrischen und auch rassistischen Wurzeln erster (vgl. Mall 2005: 46). Des Weiteren hebt Wimmer zwei Gemeinsamkeiten hervor. Beide haben das Ziel, westliche Philosophie mit globalem Anspruch durch Globalphilosophie-Geschichte zu ersetzen. Ebenso sind beide im akademischen Betrieb (noch) kaum etabliert (vgl. Wimmer 2009: 307). Sein Fazit deckt sich schließlich zu einem großen Teil mit Staubs Ausführungen:

Während komparative Philosophie insgesamt ein philosophiehistorisches Projekt verfolgt, in dem kulturell bedingte differente Denktraditionen nicht ignoriert, sondern verstehbar gemacht werden sollen, verlangt interkulturelle Philosophie, philosophisches Denken überhaupt so zu orientieren, daß eben diese Traditionen in wechselseitige Argumentation treten (Wimmer 2009: 312).

Hisaki Hashi sieht die Entstehung der Komparativen Philosophie erst in den 1950er Jahren in den USA. Entstanden ist sie dort im universitären Kontext als selbstreflexiver Ansatz, bei dem die eigene Position nicht verabsolutiert werden darf. Die unter anderem bei Wimmer und Mall präsente Ansicht, dass die Komparative Philosophie als Machtvergleich zwischen Ost und West entstanden ist und somit zu bereinigende rassistische und koloniale Wurzeln hat, kritisiert sie (vgl. Hashi 2016: 278ff.).

Staub kritisiert an der Komparativen Philosophie, in Bezugnahme auf Georg Stenger und Heinz Kimmerle, dass sich diese auf den Vergleich versteife und dadurch Elemente, welche nicht Thema des Vergleiches sind, übersieht. Sie wird dadurch der Komplexität und Beziehungssituation nicht gerecht (vgl. Staub 2009: 295f.). Kimmerle kritisiert, dass es durch die Konzentration auf Texte nicht möglich ist, über eine empirische Beschreibung hinauszukommen und einen Dialog zu kreieren (vgl. Staub 2009: 296). Staub entgegnet hier, dass die Konzentration auf Ähnlichkeiten und Differenzen im Sinne der Komparativen Philosophie sehr wohl erfordert, sich auf die hermeneutische Situation des konkreten Vergleiches einzulassen. Dabei soll man sich stets bewusst sein, dass man durch die eigene Sozialisation geprägt ist und keinen gänzlich objektiven Standpunkt einnehmen kann (vgl. Staub 2009: 297f.). Es mag sein, dass ein Vergleich nicht unbedingt den Anstoß eines Dialoges zum obersten Ziel hat. Dennoch sehe ich keinen Grund, warum ein Vergleich, erstens nicht als schriftlicher Dialog zwischen den Kulturen gesehen werden kann und zweitens darüber hinaus keinen Dialog zwischen den verglichenen Philosophien anstoßen oder intensivieren können sollte. Der Vergleich darf nur nicht wertend sein. Den Kritikpunkt, dass sich die Komparative Philosophie auf ein bestimmtes Thema des Vergleiches konzentriert und darüber hinaus vieles außen vorlässt, kann ich nachvollziehen. Dies wäre aber nur ein Problem, wenn die Komparative Philosophie für sich alleinstehen würde. Was sie, zumindest in meinem Verständnis, nicht tut. Die Komparative Philosophie, ebenso wie die Interkulturelle Philosophie, ist eine Ausdrucksform der Philosophie für eine globale

Welt. Sie muss nicht unbedingt den Anspruch erheben, Dialoge anzustoßen oder philosophische Traditionen in ihrer ganzen Komplexität, historischen Genese und ihren Beziehungsgeflechten zu erfassen. Diese Ziele sind nicht durch einzelne Studien zu erreichen, sei es nun unter dem Deckmantel der Komparativen Philosophie oder jenem der Interkulturellen Philosophie. Sie sind vielmehr als Prozess zu verstehen, welcher durch die Philosophie einer globalen Welt forciert wird. Ebenso wie Hashi sehe ich also kein Konkurrenzdenken zwischen Interkultureller und Komparativer Philosophie. Sie stehen in einem sich gegenseitig unterstützenden und komplementären Verhältnis und ermöglichen es mir somit, ein möglichst stabiles Fundament für meine Masterarbeit zu bauen (vgl. Hashi 2016: 279).

2.1.3. Philosophieverständnis

Das gelebte Umweltverständnis indigener Gruppen als Philosophie zu interpretieren, zeugt von einem sehr breiten Philosophieverständnis. In diesem Abschnitt argumentiere ich, warum es falsch ist, den Begriff Philosophie und die dahinterstehenden Ideen auf Europa zu beschränken und erkläre die dieser Arbeit zugrundeliegende Definition von Philosophie.

Unter dem Gesichtspunkt der Gleichwertigkeit aller Menschen und auch aller Kulturen darf sich keine Gruppe über eine andere stellen. Dies gilt auch für die Philosophie:

Mit Blick auf die Philosophie bedeutet das, dass es nicht richtig sein kann, Philosophie nur für Europa und den Westen in Anspruch zu nehmen. Jede Kultur hat ihre eigenen Denker/innen und ihre eigenen Denktraditionen, ob sie nun Philosophie heißen oder nicht. Darum müssen sie heute gehört werden. Philosophie kann nur noch interkulturell, und das heißt hier: im direkten Austausch zwischen Vertretern möglichst aller Kulturen, betrieben werden (Weidtmann 2016: 15).

Dies ist eng mit der im Unterkapitel „2.1.5. Universalistischer Partikularismus“ beschriebenen Dekolonialisierung des Denkens verbunden. Für Niels Weidtmann ist es unverständlich, dass nicht-westliche Philosophietraditionen an Universitäten noch immer kaum Eingang und Berücksichtigung finden (vgl. Weidtmann 2016: 15).

Der Begriff Philosophie kommt aus dem Griechischen und war außerhalb westlicher Traditionen lange nicht bekannt. In Ostasien kennt man ihn etwa erst seit dem späten 19. Jahrhundert. Die Ablehnung der Existenz von nichtwestlicher Philosophie wird oft damit argumentiert, dass nichtwestliche Gedankengebäude nicht auf demselben Level wie die westliche Philosophie stehen. Von außereuropäischer Seite ist ein zentraler Kritikpunkt, dass ihre Einbeziehung in die Welt der Philosophie zu einem Überstülpen westlicher Konzepte, Werte und Normen führen könnte. Im Sinne dieser beiden Argumentationslinien ist die Philosophie per se westlich und der Zusatz „westlich“ wird somit redundant (vgl. Connolly 2015: 12). Untersucht man die

europäisch-westliche Philosophiegeschichte im Hinblick auf Interkulturalität, so werden zwei Konstanten sichtbar. Erstens ist ein universalistischer Anspruch erkennbar, Tim Connolly nennt hier Sokrates und Aristoteles, zweitens ist klar zu sehen, dass es (meist rassistische) Vorbehalte gegenüber Denkern aus anderen Kulturräumen gibt. Hier zieht er Kant, Hegel und Hume als Beispiele heran. Dieser zweite Aspekt ist auch noch heute, wenn auch oft nur implizit und meist von rassistischem Beigeschmack befreit, deutlich zu spüren (vgl. Connolly 2015: 12f.). Größtenteils ist es laut Connolly so, dass sich auch heutige Vertreter*innen einer solchen exklusiven Position ausgesprochen selten tatsächlich mit außereuropäischem Denken beschäftigen und deren Beharren auf Exklusivität somit nicht auf Argumenten beruht, sondern im besten Fall auf Unwissenheit und im schlechtesten Fall auf Ignoranz. Die Kritik von außerwestlicher Seite, dass das Beharren auf dem Begriff Philosophie die westliche Dominanz verstärkt und einseitigt, vertritt Daya Krishna. Er befürchtet, dass dadurch Wissenschaftler*innen gezwungen sind, europäische Maßstäbe, Konzepte, Methoden und Praktiken anzunehmen und dies wiederum zu einer Vereinheitlichung unter westlicher Dominanz führt. Dahinter steht der Gedanke, dass Interkulturelle Philosophie schlicht westliche Philosophie unter einem anderen Deckmantel ist (vgl. Connolly 2015: 15). Wie man mit dem Problem der Parteinahme umgehen kann, wird im Unterkapitel „2.2.2. Einseitigkeit“ genauer beleuchtet. Wie kann man die aufgeworfenen Probleme nun im Sinne der Interkulturellen Philosophie auflösen? Erstens wäre es falsch, zu denken, dass die griechische Wortherkunft von Philosophie eine westliche Exklusivität rechtfertigen würde. Es geht um den Inhalt und nicht um den Begriff. In Malls Worten klingt dies folgendermaßen:

Wenn wir die Weltphilosophiegeschichte Revue passieren lassen, so schält sich eine einigermaßen akzeptable Bestimmung der Philosophie heraus. Dieser eher empiristische Weg macht deutlich, daß Philosophie in dem menschlichen Streben besteht, methodische, metaphysische, logisch-erkenntnistheoretische, ethische und anthropologische Grundfragen mit Hilfe der Reflexion über die menschliche Erfahrung zu verstehen, deuten, erklären und auch begründen. Ein solches Nachdenken existierte und existiert in mehreren Kultur- und Sprachräumen, mögen diese Räume sich noch so stark voneinander unterscheiden (Mall 2005: 33).

Zweitens geht die Kritik von Krishna davon aus, dass es eine einheitliche westliche Philosophie gibt. Dies ist aber nicht der Fall (vgl. Connolly 2015: 16).

The goal is not to take a single idea, Philosophy, and stamp it onto other cultures, but to enrich an already diverse set of conceptions of philosophy and philosophical practices (Connolly 2015: 16).

Um dies zu erreichen, braucht es einen entsprechenden Philosophiebegriff, welchen ich nun erarbeite.

Dieser muss sich zwischen dem Extrem, nur westliche Philosophie ist Philosophie und jenem nach dem Alles Philosophie ist, bewegen. Erstes engt sich selbst ein und schließt Erkenntnisförderndes, aber Unbekanntes aus. Zweites führt dazu, dass der Begriff Philosophie ins Nichts verläuft und irgendwann überflüssig wird (vgl. Connolly 2015: 21f.). Um diese Balance zu verwirklichen, bezieht sich Connolly auf Ludwig Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeit. Demnach lässt sich ein Begriff nicht nach seinen essenziellen Elementen kategorisieren, sondern nach einer vielseitigen Verflechtung von ähnlichen Bedeutungen. Wittgenstein wählte das Wort Spiel zur Veranschaulichung:

Schau z.B. die Brettspiele an, mit ihren mannigfachen Verwandtschaften. Nun geh zu den Kartenspielen über: hier findest du viele Entsprechungen mit jener ersten Klasse, aber viele gemeinsame Züge verschwinden, andere treten auf. Wenn wir nun zu den Ballspielen übergehen, so bleibt manches Gemeinsam erhalten, aber vieles geht verloren. [...] Oder gibt es überall ein Gewinnen und Verlieren, oder eine Konkurrenz der Spielenden? [...] In den Ballspielen gibt es Gewinnen und Verlieren; aber wenn ein Kind den Ball an die Wand wirft und wieder auffängt, so ist dieser Zug verschwunden. [...] So können wir durch die vielen, vielen anderen Gruppen von Spielen gehen. Ähnlichkeiten auftauchen und verschwinden sehen. Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen (PU §66).

Das Konzept der Familienähnlichkeit wendet Connolly nun auf den Begriff Philosophie an. Philosophie ist somit als Interaktionsnetz zu verstehen und nicht an (westliche) Standards gebunden (vgl. Connolly 2015: 20). Philosophien sind also nicht vergleichbar, weil sie Philosophien sind, sie sind Philosophien, weil sie vergleichbar sind (vgl. Weidtmann 2016: 69f.). In meinem Fall ist das Hauptglied, welches mich dazu veranlasst, die Lebensweise indigener Gruppen als Ethik zu bezeichnen und diese als Vergleichssubjekt heranzuziehen, die Frage nach einem sorgsamem Umgang mit der Umwelt.

2.1.4. Interkulturalität und Ethnizität

Der Begriff Kultur wird oft statisch und essentialistisch verwendet. In folgendem Teilkapitel soll aber ein fluides und offenes Konzept von Kultur entwickelt werden, welches dann als Grundlage dieser Masterarbeit dient.

Kulturen werden als konkrete geschichtliche Lebenszusammenhänge gesehen. Diese verändern, erneuern und verflechten sich ständig:

Kulturen sind Lebens- und Interpretationszusammenhänge, die sich aus dem Umgang der Menschen mit der Natur, aus ihren Handlungen, ihren Selbstverständnissen und ganz besonders der Kommunikation der Menschen und Kulturen untereinander ständig neu speisen (Weidtmann 2016: 23).

Dementsprechend können Kulturen nicht in einzelne Bestandteile zerlegt und puzzleartig miteinander verknüpft werden. Ebenso können sie nicht innerhalb eines Lebenskontextes statisch nebeneinanderstehen, sie vermischen sich stetig (vgl. Weidtmann 2016: 23). Der Zusatz inter betont nun das Zwischen von Kulturen, das sich durch Begegnung und Austausch zeigt. Durch solchen Kontakt wird Wandel und die Entstehung von Neuem betont. Der Fokus wird auf gegenseitige Kritik, aber auch gegenseitiges Lernen gelegt (vgl. Weidtmann 2016: 39). Dieses Verständnis von Interkulturalität setzt zwar zwei getrennte Kulturen voraus, die verglichen werden können, ist aber keineswegs essentialistisch.

Interkulturell verstanden sind die Kulturen also keinesfalls als absolut differente Wesen voneinander getrennt. Ein solches Verständnis greift viel zu kurz, es verdinglicht die Kulturen und versteht die Pluralität der Kulturen als ein Nebeneinander voneinander getrennter Entitäten (Weidtmann 2016: 41).

Wie kann man sich solche Lebens- und Interpretationszusammenhänge, die Basis meines Kulturverständnisses sind, nun vorstellen? Grundlage ist eine Pluralität sozialer Ordnungen, welche sich wechselseitig beeinflussen. Soziale Ordnungen wie Familie, Wirtschaft, Religion, Sprache, Politik, Sport, Bildung sind netzwerkartig miteinander verbunden (vgl. Weidtmann 2016: 45). Für einen frischgebackenen Familienvater sind andere politische Faktoren wichtig als für eine siebzugjährige Rentnerin. Auch wird Familie für ihn einen höheren Stellenwert haben, als sie das noch vor der Geburt seines Kindes hatte. Diese Verbindungen konstituieren auch das Zwischen, welches die Interkulturelle Philosophie betont. Ich beispielsweise schaffe durch meine Masterarbeit eine Verbindung zwischen westlich-universitärer Philosophie und den Ainu. Ich schaffe also ein Miteinander von Kulturen, deren Lebenskontext ansonsten keine oder kaum Verbindungen aufweist. Würde es von Seiten der Ainu Reaktionen geben, was in diesem bescheidenen Rahmen der Masterarbeit und auch aufgrund von unterschiedlichen Sprachen nicht möglich ist, so würde ein Dia- oder Polylog entstehen und das Ideal der Interkulturellen Philosophie wäre erfüllt.

Dieses Verständnis von Kultur ähnelt sehr stark dem Konzept von Ethnizität, welches in der Kultur- und Sozialanthropologie verwendet wird, um Gruppen, also jene Entitäten, die in der Interkulturellen Philosophie als Kulturen bezeichnet werden, zu beschreiben. Fredrik Barth hat den Begriff boundaries geprägt. Seit der Herausgabe seines Buches *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference* im Jahr 1969 wird Ethnizität als soziales und relationales Beziehungsverhältnis interpretiert. Ethnische Gruppen sind demnach nicht starr, sondern durchlässig und verändern sich stetig. Ähnlich wie bei der Interkulturalität wird der Fokus dabei auf das Außen, die Grenzen (boundaries) und das sich dadurch ergebende Beziehungsnetz gelegt (vgl. Barth 1998: 10, 11, 14). Ethnizität ist ein Beziehungsverhältnis,

welches sich durch Kontakt mit anderen Kulturen stetig neu konstituiert (vgl. Barth 1998: 15). Auch Andre Gingrich ist, aufbauend auf Barth, der Meinung, dass es zur Konstituierung des Eigenen immer das Fremde braucht (vgl. Gingrich 2014: 108f.). Er formuliert sieben Thesen zu Ethnizität, von welchen die erste lautet:

Ethnizität bezeichnet das jeweilige Verhältnis zwischen zwei oder mehreren Gruppen, unter denen die Auffassung vorherrscht, dass sie sich kulturell voneinander in wichtigen Fragen unterscheiden (Gingrich 2014: 108).

Barths und Gingrichs Konzeptionen von Ethnizität sind repräsentativ für die in der Ethnologie vorherrschenden Zugangsweisen zu Gruppenidentitäten. Wie sich durch meine Ausführungen gezeigt hat, ist Ethnizität nahe mit dem Kulturverständnis der Interkulturellen Philosophie verwandt. Wenn ich in dieser Arbeit von den Ainu als indigener Gruppe spreche, so soll stets das eben beschriebene Verständnis von Ethnizität mitgedacht werden. Wenn ich von westlich-europäischer Philosophie spreche, so ist das beschriebene Konzept von Kultur ausschlaggebend. Im Prinzip sind die dahinterstehenden Gedanken beinahe ident, um der Entstehungsgeschichte der Begriffe Rechnung zu tragen, verwende ich sie aber trotzdem nicht synonym. Wie essenziell das Zwischen und die boundaries für den realen Lebenskontext sind, wird durch die Beziehungsgeschichte zwischen den Ainu und verschiedenen japanischen Herrschaftssystemen deutlich (siehe Unterkapitel „5.1. Ainu – Boundaries und Verflechtungen“).

Als weiteres Element von Ethnizität, welches bei Barth noch nicht erwähnt wird, bringt Thomas Hylland Eriksen die Betonung und Aneignung einer gemeinsamen Geschichte ein (vgl. Eriksen 2010: 278). Das Beharren auf gemeinsamen Traditionen und einer geteilten Geschichte kann dazu führen, dass Gruppenidentitäten als natürliche Einheiten verstanden werden. Dies kann bewusst als politisches Mittel eingesetzt werden (vgl. Eriksen 2010: 281). Dadurch können bestehende soziale und politische Ordnungen sowie Zusammengehörigkeiten gerechtfertigt werden (vgl. Eriksen 2010: 287f.). Hobsbawm und Ranger zeigen in ihrem Buch *The Invention of Tradition*, dass diese historischen Kontinuitäten stets eine Frage des Blickwinkels und nicht natürlich gewachsen sind. Sie veranschaulichen, dass die Geschichte beinahe frei interpretierbar ist und oft dazu genutzt wird, aus dem Blickwinkel der Gegenwart einen die eigene territoriale und ideologische Überlegenheit rechtfertigenden roten Faden in die tatsächliche Vergangenheit zu interpretieren (siehe Hobsbawm, Ranger 2012). In Bezug auf Ethnizität ist dies relevant, da dadurch künstlich boundaries konstruiert und befestigt werden. Warum ich dies im Zuge meiner Masterarbeit für relevant halte, ist, dass ich die Frage aufwerfen möchte, ob es so etwas wie eine europäisch-westliche Philosophie(geschichte) tatsächlich gibt oder ob diese nur ein ideologisches Konstrukt der Gegenwart ist. Forschungsarbeiten nach dem Vorbild

Hobsbawms und Rangers, wie jene von Lucy Allais (*Problematising Western Philosophy as one Part of Africanising the Curriculum*), Christoph Schuringa (*On the very Idea of ‘Western’ Philosophy*) und Peter Park (*Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*) stellen das Konzept einer natürlich gewachsenen westlicher Philosophie jedenfalls stark in Frage.

2.1.5. Universalistischer Partikularismus

Zum Abschluss dieses Kapitels über Interkulturelle Philosophie suche ich noch einen gewinnbringenden Kompromiss zwischen dem universalen Anspruch westlicher Philosophie und dem kulturrelativistischen Verständnis der Kultur- und Sozialanthropologie beziehungsweise jenem der Ainu. Dies ist wichtig, um eine gleichberechtigte und eine zielführende Basis für meinen Vergleich zu schaffen.

So wie die europäisch-angloamerikanische Geschichte verschiedene Ontologien, metaphysische Systementwürfe und Ethiken hervorgebracht hat, ist dies auch in allen anderen Kulturen der Fall (vgl. Weidtmann 2016: 7). Nun stellt sich unweigerlich die Frage, wie die Interkulturelle Philosophie mit dieser Vielfalt umgeht und auch wie ich es in dieser Arbeit handhabe.

Wenn ich vom Westen spreche, meine ich damit keine Himmelsrichtung, sondern hegemonial auftretende (Staats)systeme, was auch Japan inkludiert. Ebenso sind Begriffe wie europäisch, angloamerikanisch und Universalismus – die historisch gewachsene Situation berücksichtigend – in dieser Arbeit nicht wertfrei zu verstehen. Diese Begriffe beinhalten implizite Konzepte, die nach globaler Kontrolle streben und somit den Westen hierarchisch über die restliche Welt stellen. Diese hiermit offengelegten impliziten Konnotationen werden in meiner Masterarbeit kritisch hinterfragt, um einen gleichberechtigten Vergleich zu ermöglichen. Eiji Hattori spricht von der Ablöse des seienden durch den habenden Menschen in der Aufklärung. Wichtig war nun nicht mehr, wer man als Person ist, sondern was man besitzt. Dazu zählt auch Macht, welche unter dem Drang zum Fortschritt ausverhandelt wurde. Auf kollektiver Ebene bedeutete dies, dass die europäisch-westlichen Nationalstaaten, durch technologischen und wissenschaftlichen Fortschritt zu überregionalen Mächten wurden. Es wurde ein universalistischer Anspruch erhoben und alle Menschen und politischen Gebilde, die nicht Teil dieses Prozesses waren, wurden als rückständig klassifiziert. Damit einher ging für Hattori der Verlust der Symbiose zwischen den Menschen und der Natur (vgl. Hattori 2012: 2f.). Hattori plädiert nun für eine Abkehr von der Hegemonie hin zu einer neuen, holistischen Ethik, welche auf den Grundwerten Ausgeglichenheit, Respekt, globale Gemeinsamkeiten, Dialog und Diversität beruht (vgl. Hattori 2012: 8ff.). „We should be able to find [...] the transversal values in different civilizations,

base of a new Global Ethics” (Hattori 2012: 10). Eine solche Transversalität mit Hilfe der Philosophie einer globalen Welt zu fördern, ist auch das Ziel dieser Arbeit.

Bernhard Waldenfels etwa spricht von einer „Universalisierung im Plural“ und möchte somit den Universalitätsanspruch der westlichen Philosophie nicht aufgeben, diesen aber durch Anerkennung der Universalität aller weiteren Philosophien pluralisieren (vgl. Waldenfels 1993: 63). Dieser Ansatz scheint mir zwar der Komplexität der globalen historischen Beziehungsgeschichte nicht gewachsen und ich bezweifle, ob die Beharrung auf dem Universalitätsanspruch, wenn auch nun nicht mehr dem alleinigen, mit einer gerechteren Welt vereinbar ist beziehungsweise dazu beiträgt, doch für den Mikrokosmos dieser Masterarbeit halte ich ihn für sinnvoll. Ich möchte ihn aber zur „Möglichkeit der Universalisierbarkeit“ umwandeln. So bleiben die Ausrichtung und der Aufbau universalistisch, jedoch wird die Forderung zum Zwang der tatsächlichen Anwendung und Umsetzung stark abgemildert. Auch Taylor spricht davon, dass seine Ethik unabhängig von jeglichen Faktoren wie Herkunft, sozialem Status, Klasse oder Gender universal anwendbar ist, seine Biozentrik aber nicht das einzig und letztlich gültige Ideengebäude sein muss (vgl. Taylor 2011: 91, 308f.). Die empirischen Beschreibungen der gelebten Moralvorstellungen der Ainu werden vorerst als deskriptive Ethik verstanden. Es handelt sich um die faktischen Wert- und Moralvorstellungen in Bezug auf den Umgang mit der Natur. Durch die Reflexion der Beschreibungen dieser Vorstellungen wird die gelebte Moral zur Metaethik. Die moralischen Begriffe und Normen werden aus dem Empirischen gehoben und zu einer Lehre über Werte, Regeln und Tugenden. Daraus werden dann normative Ansprüche erhoben, also Prinzipien formuliert, die den Umgang gegenüber der Umwelt regeln. Dadurch wird aus empirisch erhobenen, regional verorteten Moralvorstellungen eine der Möglichkeit der Universalisierbarkeit fähige präskriptive Ethik, welche somit den Ansprüchen Waldenfels’ entspricht und auf Augenhöhe mit Taylors Biozentrismus steht (vgl. Ott, Dierks, Voget-Kleschin 2016: 5f.). Warum ich diese bewusste Übernahme westlicher Konzepte für Teilbereiche meiner Masterarbeit als sinnvoll erachte, erkläre ich im Teilkapitel „2.2.3. Vergleich“.

Die koloniale Aufteilung der Welt unter Europas Staaten ist zwar auf einer faktischen Ebene seit Mitte des 20. Jahrhunderts (beinahe) vorbei, doch sie besteht im Denken und Handeln der Menschen vieler ehemals kolonialisierten Ländern weiter. Dipesh Chakrabarty etwa zeigt dies am Beispiel Indiens. Er argumentiert, dass die modernen Institutionen des indischen Staates, wie Bürokratie, kapitalistische Produktionsweise, Staatsbürgerschaft, Öffentlichkeit und Menschenrechte, allesamt Erben der europäischen Kolonisation sind, welche ohne diese Wurzeln in

der europäischen Aufklärung nicht verstanden werden können. Diese von Europa in die Welt getragenen Konzepte erheben einen universalen Anspruch. In seinem Buch *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* verfolgt er das Ziel, Europa auch auf ideologischer Ebene die universale Deutungsmacht zu nehmen. Neben der bereits geschehenen faktischen Provinzialisierung Europas möchte er nun auch die gedachte Vorherrschaft provinzialisieren (vgl. Chakrabarty 2008: 3ff.). Dazu stellt er die subaltern people (Bauern, indigene Bevölkerung, Arbeiterschicht), also alle jene Menschen, die im Blickwinkel des europäischen Zivilisationsdenkens als „unterentwickelt“ gelten ins Zentrum seiner Analyse. Bezieht man diese in die Politik und Wissenschaft mit ein, so bricht man ein Stück weit den europäisch-westlichen Machtanspruch (vgl. Chakrabarty 2008: 9). Wendet man den Begriff subaltern people global an, so fallen darunter beinahe allen indigenen Gruppen. Kaum eine dieser Lebensgemeinschaften blieb von einer negativen Beeinflussung und Marginalisierung durch den jeweiligen Nationalstaat verschont. Nichtsdestotrotz haben es die Ainu geschafft, ihre eigene Identität, wenn auch in veränderter Form, zu bewahren. Die Durchdringung mit westlichen Gedanken und Konzepten konnte hier nur schwer Fuß fassen. Gerade darum halte ich indigene Umweltkonzeptionen für die geeigneten Vergleichspartnerinnen zu westlich universitären Umweltethiken. Analog zu Chakrabarty, wenn auch in einem bescheideneren Rahmen, soll nun also die Miteinbeziehung indigener Umweltethiken die ideologische Herrschaft westlich-europäischer Naturkonzeptionen brechen. Nun scheinen der universalistisch-pluralistische Ansatz von Waldenfels und der provinzialisierend-partikulare von Chakrabarty auf den ersten Blick gegensätzlich und unvereinbar. Durch die Anerkennung der Gleichwertigkeit der ausgewählten Vergleichssubjekte und die Betonung der Möglichkeit einer universalen Anwendung allerdings nicht des grundsätzlichen Anspruchs darauf, lassen sich die beiden Konzepte, meiner Meinung nach, zusammendenken. Das Verbinden der zwei Zugänge genügt einerseits dem Universalitätsanspruch der westlich-europäischen Philosophie im Allgemeinen und Taylors im Speziellen sowie auf der anderen Seite dem partikular-kulturrelativistischen Ansatz der Kultur- und Sozialanthropologie beziehungsweise der ausgewählten indigenen Gruppe. Somit ergibt sich eine ausgewogene, alle Parteien involvierende, theoretische Grundlage.

2.2. Komparative Philosophie als methodische Grundlage

Nachdem nun meine theoretischen Grundlagen geklärt sind, schreite ich zum konkreten methodischen Vorgehen fort. Im folgenden Kapitel erarbeite ich mir das Handwerkszeug, um danach einen sinnvollen und durchdachten Vergleich durchführen zu können. Der Fokus liegt wiederum auf möglichen Problemen und der Abmilderung derselben.

2.2.1. Übersetzbarkeit

Ein wesentlicher Kritikpunkt an der Komparativen Philosophie ist die grundsätzliche Ablehnung der Möglichkeit der Übersetzbarkeit. Diese bezieht sich auf die linguistische Ebene und auf eine unüberwindbare Andersartigkeit (vgl. Connolly 2015: 72). Im Folgenden gehe ich kurz auf die zwei Kritikpunkte ein und versuche, sie für mich zu nutzen, indem ich die dadurch aufgedeckten Schwächen durch Methoden und theoretische Zugänge minimiere.

2.2.1.1. Sprache – Writing Culture

Die Sprache betreffend macht Connolly zwei Hauptkritikpunkte aus. Erstens das Problem, dass spezifische Wörter und Ausdrücke in der Philosophie einen hohen Stellenwert haben und es oft keine direkten Entsprechungen in der Übersetzungssprache gibt (vgl. Connolly 2015: 81). Zweitens wird oft argumentiert, dass Kultur und Sprache so eng verbunden sind, dass man die Sprache (wenn überhaupt) nur durch vielseitiges Wissen über die Kultur richtig verstehen kann (vgl. Connolly 2015: 83). Da in meinem Fall die sprachliche Übersetzung bereits durch Ethnolog*innen getätigt wurde, sind mir die aufgeworfenen Probleme bereits im Vorfeld abgenommen worden. Dies hat für mich den Vorteil, dass ein Vergleich möglich ist, obwohl ich die Sprachen der ausgewählten indigenen Gruppe nicht spreche. Des Weiteren sind die Übersetzungen von Menschen gemacht worden, die sich intensiv mit den Ainu beschäftigt, mit ihnen gelebt und somit ein breites Wissen über die Lebensweise erlangt haben.

Auf der anderen Seite ergeben sich aber dadurch, und weil die Daten nicht nur von Außenstehenden übersetzt, sondern auch erhoben wurden, neue Schwierigkeiten, welche in der Anthropologie unter dem Gesichtspunkt der writing culture Debatte diskutiert werden. Clifford Geertz hat 1988 mit seinem Buch *Works and Lives. The Anthropologist as Author* den Fokus vom Inhalt anthropologischer Bücher auf deren Entstehungskontext gelenkt. Ethnographien werden nun nicht mehr als objektive Beschreibungen indigener Gruppen verstanden. Die Ausbildung, der theoretische Hintergrund, die literarische Form, die Art und Dauer des Feldforschungsaufenthaltes des*der Forscher*in haben enormen Einfluss darauf, wie die Monographie letzten Endes aussieht. Geertz fordert als Konsequenz ein sorgsames, vergleichendes und kontextualisiertes Lesen (siehe Geertz 1988). Noch über Geertz hinaus gehen James Clifford und George Marcus, die wohl prominentesten Vertreter*innen der writing culture Debatte. Sie analysieren ethnographische Texte mit Methoden der Literaturwissenschaften und kontextualisieren diese radikal. Nach deren Verständnis haben Ethnographien kaum mehr inhaltlichen Wert, sondern sind rein als subjektiver Ausdruck des*der Autor*in zu sehen. In einer strengen Auslegungsförmung fordern sie, ethnographische Texte rein als Prosa zu interpretieren (siehe Clifford, Marcus

1986). Die writing culture Debatte hat schließlich dazu beigetragen, dass unter kolonialen Bedingungen erhobenes ethnographisches Wissen kontextualisiert und auch teilweise in Frage gestellt wurde. Darüber hinaus war es ein Ziel, die Selbstrepräsentation indigener Gruppen zu fördern. Was wir nun aus dieser Debatte für meine Masterarbeit mitnehmen können, ist, dass die hier beschriebene indigene Umweltethik schon einen Verwestlichungsschritt getan hat, rein dadurch, dass sie von westlichen Ethnolog*innen erhoben und verschriftlicht wurde. Um diesen Einfluss so gering wie möglich zu halten, beziehe ich mich auf verschiedene ethnographische Texte, welche durch Inbezugsetzung für eine Pluralität der Interpretationen sorgen. Außerdem stütze ich mich, soweit möglich, auf Texte, welche einer postmodernen Ethnologie im Sinne der writing culture Debatte entsprechen, bei denen also Vertreter*innen der indigenen Gruppen auch direkt zu Wort kommen. Dementsprechend soll meine Masterarbeit einerseits als subjektiver Ausdruck der ausgewählten Autor*innen gesehen werden. Andererseits soll aber noch darüber hinausgegangen und mitgedacht werden, dass auch meine Auswahl an Texten sowie die Interpretation dieser ein stark subjektiver Prozess ist.

2.2.1.2. Fremdes verstehen

Der zweite Kritikpunkt – die grundsätzliche Unmöglichkeit gegenseitigen Verstehens – geht davon aus, dass wir durch unsere Sozialisation so stark von Vorannahmen geprägt sind, dass es nicht möglich ist, diese zu überwinden. Ebenso sind wir demnach nicht fähig, die Vorannahmen der Vergleichsgruppe zu erkennen und deren Philosophie somit richtig deuten zu können (vgl. Connolly 2015: 93). Wäre diese Annahme richtig, so würde dies der Kultur- und Sozialanthropologie jegliche Existenzberechtigung nehmen, denn jedes Beobachten und anschließendes Verschriftlichen ist automatisch auch ein Prozess des Verstehens und Übersetzens in westlich-universitäres Vokabular. Durch in der Ethnologie etablierte Konzepte wie kinship (Verwandtschaftsverhältnisse), soziale Organisation, soziale Kontrolle und Religion verstehe ich als Anthropologe, die Ethnographien früherer Ethnolog*innen zu lesen und zu interpretieren (vgl. Erikson 2010: 39). Der laut Kritiker*innen nicht mögliche Verstehensprozess wurde mir also von den Autor*innen, der in dieser Masterarbeit verwendeten Texte, bereits erleichtert. Darüber hinaus bin ich der Meinung, dass eine zusätzliche intensive Beschäftigung mit der jeweiligen indigenen Gruppe einen Verstehensprozess so weit zulässt, dass ein sinnvoller Vergleich möglich ist. Ein vollständiges Verstehen einer indigenen Gruppe ist auch meiner Meinung nach nicht möglich. Dies trifft aber genauso auf die eigene Kultur zu. Ob ich persönlich mich als Anthropologe mit weit entfernten indigenen Gruppen beschäftige oder als Philosoph mit antiken Texten Platons, macht in meinen Augen kaum einen Unterschied. Beides erfordert sprachliche Übersetzungsprozesse und ist in einem (zeitlich-)räumlichen Kontext entstanden, der auf

meine persönliche Lebenswelt gleich fremd wirkt. Ein wesentlicher Unterschied bleibt jedoch. Der historischen Entwicklung der Ethnologie als Kolonialwissenschaft geschuldet, gibt es kaum Ethnographien, die von Vertreter*innen indigener Gruppen selbst geschrieben wurden. Dies muss im Zuge meiner Masterarbeit in Kauf genommen werden, soll aber, wie in diesem Kapitel beschrieben, durch die Berücksichtigung der writing culture Debatte abgemildert werden.

2.2.2. Einseitigkeit

Connolly spricht von Einseitigkeit, wenn im Vergleich die fremde Kultur rein durch Konzepte, Kategorien und Begriffe verstanden wird, die der eigenen philosophischen Tradition entsprungen sind. Dadurch verkommt die Vergleichsphilosophie zu einer reinen Unterstützung der eigenen Thesen (vgl. Connolly 2015: 106ff.). Den eigenen Standpunkt als Ausgang zu nehmen ist auch natürlich, da sich darin die eigene Sozialisation widerspiegelt, und muss nicht grundsätzlich falsch sein. Jedoch sollte man sich dieses Umstandes bewusst sein und ihn nicht die ganze Forschung durchdringen lassen (vgl. Connolly 2015: 111f.). Das wichtigste Element, um Einseitigkeit gegenzusteuern, ist Kontextualisierung. Man muss wissen, wie die zu vergleichenden philosophischen Gedanken entstanden sind. Normalerweise bedeutet das, die wichtigsten Texte des*der Autor*in zu lesen, jene die den*die Autor*in beeinflusst haben, die entsprechende Sekundärliteratur und auch die kulturellen und sprachlichen Umstände zu kennen (vgl. Connolly 2015: 114). In meinem speziellen Fall sind die kulturellen Umstände das zu vergleichende Element. Somit ist es noch essenzieller, die Ainu als Ganzes zu kennen und in den Vergleich miteinzubeziehen. Dementsprechend werde ich nicht einzelne Elemente der Ainu-Lebensweise herausnehmen, sondern die historischen, sozialen und geschichtlichen Umstände der Gruppe detailliert nachvollziehen.

Dieser spezielle Umstand birgt noch ein weiteres Element, das im Zuge der Frage nach Einseitigkeit diskutiert werden sollte. Neben dem gleichberechtigten Aufzeigen von Unterschieden und Gemeinsamkeiten, mit dem Bestreben der Pluralisierung der Perspektiven, ist es das Ziel dieser Masterarbeit, neue Erkenntnisse hervorzubringen. Nun wird Einseitigkeit im Sinne von Parteilichkeit relevant. Denn würde ich als außenstehender, westlicher Europäer mithilfe von Taylors Biozentrismus argumentieren, die Lebensweise der Ainu sei zu verbessern oder gar falsch, so wäre dies ein Paradebeispiel von Überheblichkeit und westlichem Universalitätsanspruch. Frage ich jedoch danach, ob die Ainu sinnvolle Inputs, für die von Taylor künstlich kreierte und meiner eigenen Sozialisation entsprungenen Umweltethik haben, so zeugt dies davon, dass ich beiden Zugängen gleichen Wert beimesse und nicht von einer grundsätzlichen

Andersartigkeit ausgehe. Somit zeigt sich, dass die zuerst einseitig erscheinende Situation, dass nur Taylors Umweltethik als zu erweiternd oder verbessernd angesehen wird, eigentlich der einseitigen Parteinahme entgegenwirkt.

2.2.3. Vergleich

Connolly unterscheidet zwischen deskriptiven und konstruktiven Vergleichen. Erste sind an Unterschieden und Gemeinsamkeiten interessiert, mit den Zielen der Pluralisierung und Wissensvermehrung zu dem verglichenen Thema (vgl. Connolly 2015: 29). Letztere sind darauf ausgelegt, bestehende Konzepte weiterzuentwickeln (vgl. Connolly 2015: 30). Wenn auch analytisch getrennt, so sind die beiden in der Praxis doch eng verbunden. Denn ohne ein umfassendes Verständnis, welches der deskriptive Vergleich ermöglicht, ist ein konstruktives Vergleichen nicht zielführend (vgl. Connolly 2015: 32). In meiner Masterarbeit spielen beide Arten des Vergleiches eine wichtige Rolle. Einerseits stelle ich die ausgewählten Zugänge deskriptiv einander gegenüber, dadurch wird die Pluralität der Perspektiven erkennbar, andererseits frage ich danach, welche Inputs die indigenen Umweltkonzeptionen für Taylors Biozentrismus geben können. An dieser Stelle möchte ich kurz auf das im vorigen Teilkapitel aufgeworfene Problem der Übernahme westlicher Konzepte zurückkommen. Ebenso wie Connolly bin ich der Meinung, dass man sich der Gefahr einer einseitigen Parteinahme bewusst sein soll. In den deskriptiven Teilen meines Vergleiches vermeide ich deshalb eine Vereinheitlichung im Sinne westlicher Konzepte. Hier geht es um eine Pluralisierung der Perspektiven. Es werden unterschiedliche Zugänge zur Lösung von Schwierigkeiten im Umgang mit der Umwelt aufgezeigt. Verschiedene Argumentations- und Ausdrucksweisen können vergleichend nebeneinanderstehen. Dies bedeutet aber nicht, dass nicht danach gefragt wird, ob Taylors Konzepte in gleicher oder ähnlicher Form bei den Ainu erkennbar sind. Denn wird dies nicht getan, so zerfällt der Vergleich in ein reines Nebeneinander. Anders verhält es sich, wenn im Sinne des konstruktiven Vergleiches danach gefragt wird, welche Inputs die Ainu für Paul Taylors Umweltethik haben. Sollen diese Inputs beziehungsweise diese Kritik gewinnbringend sein, so müssen sie auch Taylors Art und Weise, Philosophie zu betreiben, entsprechen. Werden Ideen von den Ainus übernommen, so ist es also notwendig, diese in westlich-universitäres Vokabular zu übersetzen. Dies ist ein bewusster Schritt, welcher nicht eine einseitige Parteinahme bedeutet, sondern einen konstruktiven Vergleich überhaupt erst möglich macht. In diesem Sinne sind auch die im Teilkapitel „2.1.5. Universalistischer Partikularismus“ beschriebenen westlich-universitären Interpretationen indigener Umweltkonzeptionen als anfangs deskriptive und schließlich präskriptive Ethik zu verstehen.

Als dritte Form des Vergleichs sieht Connolly das Reflektieren über Interkulturelle und Komparative Philosophie selbst:

This dimension includes thinking about the problems inherent in crossing cultural boundaries, as well as attempting to build a framework through which meaningful comparative work can take place (Connolly 2015: 32).

Diesen Anspruch erfülle ich durch meine intensive Beschäftigung mit den theoretischen und methodischen Konzeptionen in diesem umfangreichen Kapitel.

Ralph Weber sieht in einem Vergleich fünf relevante Aspekte. (1) Der Vergleich wird von einer subjektiv agierenden und in einem spezifischen Kontext situierten Person ausgeführt. Meine subjektiven Ziele und meine zugrundeliegenden Annahmen wurden in dem theoretischen Teil dieser Arbeit bereits ausführlich erörtert. (2) Es gibt mindestens zwei Entitäten, die verglichen werden (*comparata*). In meinem Fall sind dies die Ainu und Taylors Biozentrismus. (3) Die *comparata* werden hinsichtlich einer bestimmten Fragestellung verglichen (*tertium comparationis*). In dieser Arbeit ist das *tertium comparationis* die Frage nach dem Umgang mit der Natur. (4) Das Ergebnis des Vergleiches ist als Beziehung zwischen den *comparata* in Bezug auf das *tertium comparationis* zu verstehen. Wie bereits erwähnt, erlaubt es das dieser Arbeit zugrundeliegende Konzept von Kultur, meinen Vergleich als Beziehung zwischen den entsprechenden Gruppen zu interpretieren. (5) Durch die Auswahl der Vergleichsrelata nimmt man bestimmte Gemeinsamkeiten und Unterschiede an, die einen Vergleich möglich machen (vgl. Weber 2013: 595f.). In meinem Fall ist die Grundannahme, dass sich jede Gruppe an die gegebenen Umweltbedingungen anpassen muss. Dadurch ergibt sich ein gemeinsamer Vergleichsraum. Wie unterschiedlich dieser ausgefüllt werden kann, zeigt mein Vergleich.

Bei der konkreten Umsetzung dieses Vergleiches orientiere ich mich an den von Hashi erarbeiteten methodischen Vorgangsweisen. Pauschalisierungen und Typologisierungen sind zu vermeiden (vgl. Hashi 2008: 2). So versuche ich in dieser Arbeit strikt stereotype Bilder indigener Gruppen als edle Wilde, welche einen erhabenen Umgang mit ihrer Umwelt pflegen, beziehungsweise der westlichen Wissenschaft als aufgeklärte und rationale Welterklärerin zu vermeiden. Hashi bezeichnet die eigene philosophische Tradition als Intrasystem und die fremde als Extrasystem. Zwischen diesen beiden Systemen soll es nun zu einem Oszillieren kommen. Man geht zuerst vom Eigenen aus und reflektiert von diesem Standpunkt aus über das zu Vergleichende. Danach ist es wichtig, auch vom Extrasystem auszugehen und aus diesem Blickwinkel das Eigene aus einer distanzierten Ebene zu hinterfragen. Dadurch entsteht ein

dynamisches Hin und Her, das es ermöglicht, die Charakteristika und Spezifika des Extrasystems zu verstehen und wertfrei zu akzeptieren (vgl. Hashi 2015: 169f.; Hashi 2008: 2f.).

Die Beschäftigung mit dem komparativen Denken bedeutet, dass das „Eigene“ stets dem „Anderen/Fremden“ gegenüber steht, indem man erkennt, dass das „Eigene“ nicht das eine unveränderliche Ganze bedeutet, sondern als ein [TEIL des Ganzen] in das breitere Feld der Zusammengehörigkeit und Relation von sich zu Anderen verwiesen wird. Eine dynamische Offenheit und Flexibilität, das [Eigene] selbstkritisch durch Aspekte Anderer zu betrachten, hat für das Denken in der globalisierten Welt besondere Bedeutung (Hashi 2008: 3f.).¹

Eine wichtige Rolle dabei spielt der*die den Vergleich Durchführende, welche*n Hashi als denkendes Corpus bezeichnet. Dieses Corpus ist fähig, dialektische Spannungen zwischen Extra- und Intrasystem zu verhandeln, daraus Integration und Emergenz zu kreieren und schließlich an beiden Traditionen teilzuhaben. Ein solches Verständnis von Komparativer Philosophie soll und kann wichtige Beiträge zum globalen Denken und Handeln beitragen (vgl. Hashi 2008: 4).

2.3. Zusammenfassung: Interkulturelle Hermeneutik

Schließlich könnte man meine theoretischen und methodischen Annahmen unter dem Begriff Interkulturelle Hermeneutik zusammenfassen. Befolgt man das beschriebene Verhältnis von Universalismus und Partikularität, mein Philosophieverständnis, die Konzeption von Kultur und Ethnizität sowie meine methodischen Annahmen, so wird interkulturell-hermeneutisches Verstehen möglich. Natürlich ist mein Weg nicht der einzige und ebenso wie alle anderen kritisierbar. Nichtsdestotrotz glaube ich, dass er mir gutes Handwerkszeug für den folgenden Vergleich liefert.

Als zusammenfassenden Abschluss dieses umfangreichen Theorien- und Methodenkapitels möchte ich noch Malls Verständnis von interkultureller Hermeneutik wiedergeben. Interkulturelle Gespräche sind von einer vierteiligen hermeneutischen Dialektik geprägt. Erstens geht es um das Selbstverständnis Europas, zweitens um das Verstehen der fremden Kulturen aus europäischem Blickwinkel, drittens um das Selbstverständnis nicht-europäischer Gruppen und schließlich viertens um das Verstehen Europas durch die außereuropäischen Kulturen. Dieser Formen des Verstehens soll man sich bewusst sein (vgl. Mall. 2005: 51). Dies ermöglicht es, die Situiertheit der eigenen Philosophie einzusehen. Begriffe, Methoden, Konzepte und Zugänge dürfen nicht als historisch unveränderbare, apriorische Elemente verstanden werden (vgl. Mall 2005: 52). In Malls eigenen Worten klingt dies folgendermaßen:

¹ Eckige Klammern im Original.

Die Andersheit des anderen wird erreicht, ohne sie zu reduzieren oder zu vernachlässigen. Nur Überlappungen lassen Auslegungen zu. Sie entstehen, und sind nicht etwa autonom. Sie sind in das Leben eingebettet und hängen von Begründungszusammenhängen, Methoden, Erkenntnissen, Werten, Interessen und Interpretationen ab. Jenseits aller Ontologisierungen stellen die Überlappungen die auf dem Boden des Empirischen zu erreichen und zu begründenden Gemeinsamkeiten dar (Mall 2005: 53).

Was Mall hier als Überlappungen bezeichnet, ist äquivalent mit dem, was ich im Zuge meines Kultur- und Ethnizitätsverständnisses als das Zwischen beschreibe.

2008 gab es einen Kongress der *International Society for Comparative Studies of Chinese and Western Philosophy*. Stephen Angle fasst die Erkenntnisse in Bezug auf Theorie und Methode zusammen. Die Komparative Philosophie hat zwei Dimensionen: Gegenseitiges Verstehen fördern und Philosophien weiterentwickeln (vgl. Angle 2008: 5). Erfolgreich ist sie, wenn sie die Möglichkeit bietet, auf gewonnenen Erkenntnissen aufzubauen. Erfolg ist dabei eine Kategorie, die anhand der jeweiligen spezifischen philosophischen Tradition gemessen wird und die nicht neutral und universal ist. Einige der Kongressteilnehmer*innen waren der Meinung, dass es in konkreten Situationen möglich ist, Traditionen gegeneinander abzuwiegen, also als besser oder schlechter zu bewerten (vgl. Angle 2010: 107). Wie meine bisherigen Ausführungen gezeigt haben, gehöre ich nicht zu dieser Gruppe. Als die wichtigsten Herausforderungen wurde das Problem der Unvergleichbarkeit, die Frage nach einer nicht zu weiten, aber auch nicht zu engen Definition von Philosophie, die Befürchtung, dass die Fragestellungen der spezifischen Philosophien keine Gemeinsamkeiten haben und dass es zu geringen institutionellen Rückhalt gibt, genannt (vgl. Angle 2008: 5). Als Charakteristiken der Methodologie wurden die Offenheit genannt, dass Traditionen nicht monolithisch sind, dass das Konzept der Familienähnlichkeit hilfreich ist und dass es oft zielführender ist, das Augenmerk auf konkrete Konzepte und Problemstellungen zu legen als auf individuelle Denker*innen (vgl. Angle 2008: 5). Weiters wurde die Wichtigkeit von Sprache und Übersetzung sowie einschlägiger Ausbildung betont (vgl. Angle 2008: 6).

Wie mein Theorien- und Methodenkapitel gezeigt hat, habe ich beinahe alle der den Teilnehmer*innen dieser Konferenz als essenziell erscheinenden Punkte Komparativer Philosophie besprochen. Dementsprechend fühle ich mich gut gerüstet für den Hauptteil dieser Masterarbeit, den konkreten Vergleich. Zuvor wird aber noch Taylors Umweltethik genau beschrieben.

3. Taylor – Biozentrismus

Nachdem nun die theoretischen und methodischen Vorgangsweisen geklärt sind, widme ich mich auf den folgenden Seiten Taylors Umweltethik. Für den*die Leser*in ist dieses Kapitel

wichtig, da das vermittelte Wissen Voraussetzung ist, um dem späteren Vergleich folgen zu können.

Paul Taylors biozentrische Umweltethik besteht aus drei großen Teilbereichen: einem System von Überzeugungen, eine bestimmte moralische Grundhaltung (Dispositionen) sowie Pflichten und Tugenden². Er nennt sein Überzeugungssystem die biozentrische Sicht auf die Natur. Nehmen Menschen diese an, so sprechen sie allen Lebewesen einen inhärenten Wert zu und entwickeln eine entsprechende moralische Grundhaltung – die Achtung gegenüber der Natur. Daraus wiederum ergeben sich Pflichten und Tugenden im Umgang mit allen Lebewesen (vgl. Taylor 2011: 41ff.). In diesem Kapitel beschreibe ich Taylors Biozentrismus. Nach einer kurzen Hinführung, in der ich Taylors Bedingungen für die Entwicklung eines ethischen Systems aufzeige, halte ich mich auch bei meinen Ausführungen an seine Dreiteilung.

3.1. Hinführung – Moral Agents und Moral Subjects

Taylor unterscheidet zwischen anthropozentrischer und biozentrischer Umweltethik. Bei der anthropozentrischen Zugangsweise sieht er nur zwei Kriterien, welche bei Fragen oder Handlungen, die die biologische Umwelt betreffen, gültig sind: Haben die Tätigkeiten Konsequenzen für das menschliche Wohlergehen und sind sie mit dem menschlichen Normsystemen vereinbar? Die belebte Umwelt hat also keinen Wert an sich, sondern nur in Bezug auf den Menschen (vgl. Taylor 1997: 112). Schutz der Flora und Fauna ist somit nur moralisch geboten, wenn er für den Menschen einen positiven Effekt hat. So könnte man argumentieren, dass diese erhalten werden müssen, um auch den zukünftigen Generationen ein sicheres und gesundes Leben zu ermöglichen (vgl. Taylor 2011: 11). In Taylors Biozentrismus ist die Umweltethik kein Teil der Humanethik, sondern gleichwertige Partnerin derselben. Tiere und Pflanzen sind in Bezug auf moralische Fragen gleichberechtigt und ihre moralische Berücksichtigung ist nicht von menschlichen Zuschreibungen abhängig (vgl. Taylor 2011: 12). Tiere und Pflanzen haben einen inhärenten Wert an sich. Dieser speist sich aus der Tatsache, dass sie Mitglied der Gemeinschaft alles Lebendigen sind (vgl. Taylor 2011: 13).

Menschen sind fähig, Pflichten auszuführen, Verantwortung zu übernehmen, zwischen Richtig und Falsch zu unterscheiden und ihr Handeln danach zu richten. Durch diese Eigenschaften sind Personen fähig, moralisch zu handeln und sind somit moral agents. Ausgenommen davon sind Menschen, die diese Erfordernisse nicht erfüllen, wie etwa Babys oder jene mit starker psychischer Einschränkung. Ob es auch Tiere gibt, welche diese Kriterien erfüllen, möchte

² Zur Geschichte des Begriffes Biozentrik siehe Botar 2011.

Taylor nicht beurteilen, da es für den Aufbau seine Ethik auch nicht relevant ist (vgl. Taylor 2011: 14f.). Alle moral agents sind gleichzeitig moral subjects, also Entitäten, die moralisch berücksichtigungswert sind (vgl. Taylor 2011: 16). Moral agents sind also in Taylors Umwelte-
thik nur Menschen, welche die genannten Kriterien erfüllen. Moral subjects hingegen sind alle Lebewesen, da deren Leben durch moral agents positiv oder negativ beeinflusst werden kann. Deren Handlungen selbst gelten aber nicht als moralisch/unmoralisch, da sie die genannten Kriterien nicht erfüllen. Moral agents können den Standpunkt der moral subjects einnehmen und somit beurteilen, welche Handlungen zu deren Vor- beziehungsweise Nachteil sind (vgl. Taylor 2011: 17). Unbelebte Entitäten wie Steine, Flüsse, Schnee oder Luft sind keine moral subjects. Sie haben in Taylors Konzept keinen direkten moralischen Wert. Die Pflichten diesen Entitäten gegenüber ergeben sich indirekt, durch die dort lebenden Tiere und Pflanzen. Ein Fluss darf etwa nicht verschmutzt werden, weil dadurch das Wohl der darin lebenden Fische vermindert wird (vgl. Taylor 2011: 18).

Taylor ist sich klar darüber, dass es für die meisten Menschen ungewöhnlich wirkt, Entitäten, die nicht leidensfähig sind, als verletzbar anzusehen. Intention ist aber kein Merkmal für die Gültigkeit einer Moraltheorie, da diese auf Erziehung und Sozialisation beruht und nicht auf logischen Argumenten (vgl. Taylor 2011: 22f.). Was eine Ethik laut Taylor erfüllen muss, um valide zu sein, führe ich im nächsten Unterkapitel aus.

3.1.1. Formale und inhaltliche Gültigkeitskriterien

Eine ethische Theorie muss formale und inhaltliche Bedingungen erfüllen, um als solche gültig zu sein. Die formalen Kriterien geben an, was Regeln, Standards und Prinzipien zu spezifisch moralischen macht. Die inhaltlichen Kriterien füllen diese entsprechend aus. Bei Taylor ist dies die Achtung gegenüber der Natur, welche in den weiteren Ausführungen noch detailliert beschrieben wird (vgl. Taylor 2011: 25f.).

Die formalen Bedingungen dürfen ursächlich keinen Bezug zur empirischen Ausformung derselben aufweisen. Das bedeutet, dass man aus diesen nicht erkennen kann, welche Handlungen moralisch geboten und welche verboten sind (vgl. Taylor 2011: 26). Taylor formuliert fünf formale Bedingungen. Moralische Regeln müssen allgemein in der Form, universal anwendbar, frei von Interessen und normativ sein sowie in der Gewichtung über Normen stehen, welche nicht im Bereich der Moral liegen (vgl. Taylor 2011: 27).

3.2. Die Achtung gegenüber der Natur

In folgendem Teilkapitel führe ich die Grundzüge von Taylors Theorie aus. Dabei sind zwei Konzeptionen zentral: jene des Wohls und die des inhärenten Wertes. Danach zeige ich auf, welche Dispositionen man entwickeln muss, möchte man die Achtung gegenüber der Natur annehmen. Zum Schluss des Kapitels erkläre ich noch, was es bedeutet, eine Ethik zu begründen, die einen ultimativen Anspruch stellt.

3.2.1. Wohl

Jeder Organismus hat ein Wohl. Dieses kann von moral agents durch Handlungen positiv gefördert oder negativ beeinträchtigt werden. So kann das Wohl von Bäumen etwa durch Vermeidung von Bodenverschmutzung durch Müll unterstützt werden, aber auch durch Abholzung zerstört werden. Die Voraussetzung, ein Wohl zu haben, ist also die Möglichkeit einer Begünstigung oder Schädigung von Leben (vgl. Taylor 1997: 113). Das Wohl einer nichtmenschlichen Entität ist verwirklicht, wenn sich die biologischen Kräfte vollständig entfaltet haben – wenn etwa eine Blume zur Blüte gelangt und ihre Gene an die nächste Generation weitergegeben hat, um ihre Gemeinschaft zu erhalten. Ein Wohl zu haben verlangt nicht zusätzlich auch Interessen zu besitzen. Als moral agent kann man im Interesse oder gegen die Interessen von Lebewesen handeln, ohne dass diese selbst ein Interesse im Sinne von (artikulierbaren) Wünschen und Zielen haben (vgl. Taylor 1997: 114). Versteht man das Konzept des Wohls wie eben beschrieben, ist auch Empfindungsvermögen oder die Fähigkeit, Schmerz zu fühlen, nicht relevant für die moralische Berücksichtigung (vgl. Taylor 1997: 115).

3.2.2. Inhärenter Wert

Mit Achtung begegnen wir Lebewesen aus Taylors Sicht nur, wenn wir ihnen einen inhärenten Wert zusprechen. Um dies gewährleisten zu können, führt er das Prinzip der moralischen Berücksichtigung und jenes des intrinsischen Wertes ein.

Gemäß dem Prinzip der moralischen Berücksichtigung verdienen Lebewesen aufgrund der Tatsache, daß sie der Gemeinschaft alles Lebendigen angehören, die Berücksichtigung und Fürsorge aller moralisch Handelnden (Taylor 1997: 116).

Welcher Spezies ein Individuum angehört, ob Mensch oder nicht, spielt dabei keine Rolle (vgl. Taylor 1997: 116).

Durch das Prinzip des intrinsischen Werts möchte Taylor sicherstellen, dass die Verwirklichung des Wohls jedes einzelnen Mitglieds der Gemeinschaft alles Lebendigen intrinsisch wertvoll ist. Dies bedeutet, dass das Wohl um seiner selbst Willen und als Zweck an sich gesehen werden muss (vgl. Taylor 1997: 117).

Führt man die beiden Prinzipien zusammen, ergibt sich der inhärente Wert eines Lebewesens.

3.2.3. Dispositionen – moralische Grundhaltung

Nehmen Menschen eine solche Achtung gegenüber der Natur an, so muss diese moralische Grundhaltung unbedingte Gültigkeit haben. Das heißt, sie ist die höchste Instanz in Bezug auf moralische Fragen. Sie ist allgemein und grundlegend. Des Weiteren muss sie eine moralische Verpflichtung darstellen, sie ist also eine Frage des Prinzips und darf nicht von persönlichen Interessen beeinflusst sein. Dass wir uns manchen Lebewesen verbundener fühlen als anderen, darf nicht Grundlage für moralische Entscheidungen sein (vgl. Taylor 1997: 118). Drittens muss die Grundhaltung ohne Ausnahme gültig sein, egal wie man der belebten Umwelt gegenüber fühlt (vgl. Taylor 1997: 119).

Daraus ergibt sich, dass die Achtung gegenüber der Natur eine von persönlichen Interessen unberührte, universalisierbare Grundhaltung ist. Um diese zu erreichen, muss der Mensch entsprechende Dispositionen entwickeln (vgl. Taylor 1997: 119).

Die erste Disposition entsteht, wenn man akzeptiert, dass alle Lebewesen einen inhärenten Wert haben. Sie verkörpert die Achtung gegenüber der Natur am deutlichsten und ist Voraussetzung und Ausgangspunkt für die drei folgenden Dispositionen (vgl. Taylor 2011: 81).

Die Disposition zur Verfolgung bestimmter Zwecke hat die Begünstigung des Wohls zum Ziel. Die optimale Entwicklung dieses Wohls wird zum, von persönlichen Interessen unberührten, finalen Zweck (vgl. Taylor 1997: 119). Dies beinhaltet einerseits das Verhindern von schädlichen Handlungen und andererseits die aktive Förderung und Erhaltung der natürlichen Umwelt (vgl. Taylor 2011: 81).

Die Disposition zu eigenem praktischen Überlegen erwirkt, dass Handlungen, welche der zweiten Disposition entsprechen, als prima facie verpflichtend angesehen werden (vgl. Taylor 1997: 119f.). Diese Disposition ist also immer dann wirksam, wenn überlegt wird, eine praktische Handlung zu tätigen, welche eventuell das Wohl eines oder mehrerer Lebewesen negativ beeinflussen würde (vgl. Taylor 2011: 82).

Durch die Verwirklichung der ersten drei Dispositionen ergibt sich automatisch die letzte, jene zu bestimmten Gefühlen. Diese trägt dazu bei, dass Handlungen, welche die belebte Umwelt schädigen, als negativ empfunden werden und jene, die das Gegenteil bewirken, als positiv (vgl. Taylor 1997: 120).

Sind diese Anlagen in einer Person gegeben, so hat sie Achtung gegenüber der Natur, insofern sie sich in ihrem Verhalten und ihren Charaktereigenschaften danach richtet.

Was das Verhalten betrifft, unterscheidet Taylor zwischen der Intention zu einer Handlung und der praktischen Ausführung selbst. Die Handlungsmotivation muss aus den entsprechenden Dispositionen entspringen und darf nicht interessensgeleitet sein. Eine Handlung darf nur ausgeführt werden, wenn sie den Dispositionen nicht widerspricht (vgl. Taylor 2011: 84f.).

In Bezug auf den Charakter ist die Fähigkeit wichtig, erkennen zu können, welche Handlungsoptionen es gibt und welche Aktionen den Dispositionen entsprechen oder auch widersprechen. Damit hängt die Fähigkeit, rational und klar strukturiert denken zu können, zusammen. Das Ergebnis dieses Prozesses muss dann auch verbindlich gültig sein, auch wenn die eigenen Bedürfnisse, Wünsche oder Empfindungen dagegensprechen (vgl. Taylor 2011: 86f.).

Virtues give one the steady ability to do the right thing with the right aim and for the right reasons in situations where moral failure due to confusion of mind and weakness of will are not uncommon (Taylor 2011: 88).

3.2.4. Ultimative Gültigkeit

Nimmt man die Achtung gegenüber der Natur an, so ist sie die oberste und letztendlich gültige Norm im Umgang mit der belebten Umwelt. Dies bedeutet aber nicht, dass sie die einzige ist. Man kann die Natur mit wissenschaftlicher Neugierde betrachten, sie unter ästhetischen Gesichtspunkten sehen oder zur Erholung nutzen. Dies sind alles Zugänge, die nicht per se moralisch sind und hierarchisch unter der Achtung gegenüber der Natur stehen, sie müssen ihr aber auch nicht automatisch widersprechen (vgl. Taylor 2011: 92). Stehen sich zwei moralische Prinzipien gegenüber, die von einem oder mehreren Menschen als letztlich gültige akzeptiert sind, so muss mit Hilfe von Prioritätsprinzipien zwischen Nutzen und Schaden abgewogen werden. Dies ist etwa der Fall, wenn medizinische Forschung das Wohl von Lebewesen verletzen muss, um Medikamente für schwere Krankheiten zu entwickeln (vgl. Taylor 2011: 93). Hier ist scheinbar die Achtung gegenüber den Menschen mit jener gegenüber der Natur unvereinbar. Wie genau solche Konflikte zu lösen sind, beschreibe ich im Teilkapitel „3.4.3. Prioritätsprinzipien“. Vorweggenommen sei, dass die Achtung gegenüber der Natur nicht verlangt, wissenschaftliche, ästhetische und hedonistische Standpunkte oder überhaupt die Art, wie wir leben, grundsätzlich aufzugeben, wie es vielleicht den Anschein hat, wenn man sich nur oberflächlich mit Taylors Biozentrismus beschäftigt. Auch ist nicht jeder Eingriff in die Natur moralisch verwerflich. Sind negative Umwelteinflüsse vom Menschen verursacht worden, wie etwa die

Verschmutzung von Flüssen oder die Dezimierung einer Spezies, so ist ein korrigierendes Eingreifen sogar im Sinne des Respekts gegenüber der Natur (vgl. Taylor 2011: 94).

Was die Achtung gegenüber der Natur strikt verbietet, sind alle ausbeuterischen Haltungen, da bei diesen die Natur keinen inhärenten Wert hat. Nichtsdestotrotz kann ein ausbeuterisches Konzept der Natur zum Bereich des Moralischen gehören, insofern es die im Unterkapitel „3.1.1. Formale und inhaltliche Gültigkeitskriterien“ erwähnten Bedingungen erfüllt. Ob man die Achtung gegenüber der Natur, jene gegenüber den Menschen, Natur als reinen Ressourcenlieferant oder eine der vielen anderen ethischen Konzeptionen als verbindlich ansieht, hängt von der persönlichen Entscheidung ab, sollte aber anhand der besseren Argumente getroffen werden (vgl. Taylor 2011: 95f.). Warum Taylor der Meinung ist, dass die Achtung gegenüber der Natur die beste Art und Weise ist, wie man mit der belebten Umwelt umgehen sollte, beschreibe ich im nächsten Kapitel.

3.3. Die biozentrische Sicht auf die Natur

Die biozentrische Sicht auf die Natur besteht aus vier Elementen. Erstens sind Menschen gleichwertige Mitglieder der Gemeinschaft alles Lebendigen. Zweitens sind Lebewesen voneinander abhängig und bilden eine Art organisches Ganzes. Drittens ist jedes Lebewesen ein teleologisches Zentrum von Leben. Viertens stehen Menschen hierarchisch nicht über anderen lebendigen Entitäten (vgl. Taylor 1997: 125). Auf diese vier Bestandteile gehe ich in diesem Kapitel näher ein. Sie erklären auf der inhaltlichen Ebene, warum die Achtung gegenüber der Natur die zu bevorzugende Art und Weise ist, wie man mit der Natur umgehen soll. Am Ende des Kapitels zeige ich noch auf der logisch-argumentativen Ebene auf, warum laut Taylor die Menschen Achtung gegenüber der Natur haben sollten.

3.3.1. Gemeinschaft alles Lebendigen

Gleichwertiger Teil der Gemeinschaft alles Lebendigen zu sein, bedeutet, zu akzeptieren, dass wir eine Tierart sind. Damit geht aber keine Verleugnung der Unterschiede zwischen den Arten einher. Alles Lebende hat den Ursprung im selben evolutionären Prozess. Wir Menschen haben es mit ähnlichen ökologischen Herausforderungen wie Tiere und Pflanzen zu tun. Die Gesetze der Genetik, der natürlichen Selektion und der Anpassung an die Umwelt gelten für uns gleichermaßen. In diesem Sinne sind wir gleich mit anderen Lebewesen. Die Erfüllung des Wohls eines Menschen ist zwar komplexer, es beinhaltet Werte, Autonomie und Freiheit, aber die biologischen Bedingungen, wie körperliche Gesundheit, treffen auf uns genauso zu wie auf alle anderen Lebewesen (vgl. Taylor 1997: 126).

Aus evolutionärem Gesichtspunkt betrachtet, haben die Menschen sich sehr spät entwickelt und hatten ursprünglich auch keinen Einfluss auf die Gesamtstruktur (vgl. Taylor 1997: 126).

Metaphorisch ausgedrückt sind wir Neuankömmlinge, die ein Heim betreten, das schon seit Hunderten Millionen von Jahren anderen als Zuhause diente, ein Heim, das wir nun alle miteinander teilen müssen (Taylor 1997: 126).

Außerdem ist die Art und Weise, wie wir auf ausgestorbene Lebewesen blicken, meist sehr anmaßend. So sehen wir die Dinosaurier oft als evolutionären Misserfolg, obwohl diese etwa 65 Millionen Jahre auf der Erde lebten. Ob es die Menschheit über so eine lange Zeitspanne geben wird, bleibt abzuwarten. Das Wohl der Menschen hängt stark vom ökologischen Gleichgewicht und dem Gedeihen vieler Tier- und Pflanzenarten ab. Aus umgekehrter Perspektive ist kaum ein wildes Lebewesen von uns Menschen abhängig (vgl. Taylor 1997: 127). Viele davon würden sogar profitieren, gäbe es die Menschheit nicht mehr. Die Zerstörung und Vergiftung der Lebensräume durch die Menschen würden aufhören. Die natürlichen Ökosysteme würden sich zu ihrem ursprünglichen Zustand zurückverändern und nur noch mit natürlichen Umweltbedingungen wie Vulkanausbrüchen oder Vergletscherungen zu kämpfen haben (vgl. Taylor 1997: 128).

3.3.2. Organisches System

Aus biozentrischer Perspektive ist die Natur ein netzartiges organisches Ganzes, das Organismen, Objekte und Ereignisse miteinander verbindet. Innerhalb, aber auch zwischen Ökosystemen, herrschen Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge, Nahrungsketten, Jäger-Beute-Beziehungen und Energiekreisläufe als verbindende Elemente. Des Wohles der Tiere und Pflanzen, aber auch des menschlichen Wohles wegen, darf dieses Gleichgewicht nicht zerstört werden. Aus langfristiger Perspektive ist die Integrität der gesamten Biosphäre für Pflanzen, Menschen und Tiere Grundlage für die Erfüllung des Wohls und somit unerlässlich (vgl. Taylor 1997: 129). Kommt es in einem der Ökosysteme zu einem radikalen Einschnitt, hat dies auch Auswirkungen auf die benachbarten Ökosysteme und ab einer gewissen Intensität auch auf das menschliche Leben (vgl. Taylor 2011: 117). Die Natur als organisches Ganzes zu sehen, bedeutet aber nicht, dass Taylors Ethik holistisch ist. Aus holistischer Perspektive stehen das Wohl einzelner Ökosysteme und die Verbindung beziehungsweise das Gleichgewicht dieser im Fokus. Bei Taylor bleibt die höchste moralische Berücksichtigung beim einzelnen Individuum (vgl. Taylor 2011: 118).

3.3.3. Teleologische Zentren des Lebens

Wie das vorhergehende Unterkapitel gezeigt hat, ist Taylors Ethik stark auf Individuen fokussiert. Durch Fortschritte in der biologischen und physikalischen Forschung wird zunehmend klarer, wie sich Organismen verhalten und warum sie dies auf eine bestimmte Art und Weise tun (vgl. Taylor 2011: 119f.). Dabei ist das Verhalten einerseits durch die spezifischen biologischen, physischen und chemischen Eigenschaften der jeweiligen Spezies vorgegeben, andererseits gibt es innerhalb dieses Determinismus einen Spielraum, welchen die einzelnen Vertreter*innen unterschiedlich interpretieren. Dieser Umstand macht jedes Individuum zu etwas Unterscheidbarem, Einzigartigem und zum teleologischen Zentrum des Lebens (vgl. Taylor 2011: 120). Akzeptieren wir jedes Lebewesen als individuell, so ermöglicht uns dies, den jeweiligen Blickwinkel desselben einzunehmen. (vgl. Taylor 1997: 131).

Finally one achieves a genuine understanding of its point of view. One can then imaginatively place oneself in the organism's situation and look at the world from its standpoint (Taylor 2011: 120).

Dabei ist es wichtig, dies nicht als Anthropomorphismus zu interpretieren. Tieren und Pflanzen werden keine menschlichen Eigenschaften wie Bewusstsein zugeschrieben. Teleologische Zentren des Lebens sind Individuen, weil jedes einzelne danach strebt, sein Wohlergehen zu fördern. Als moral agents können wir die Welt aus deren Perspektive sehen und erkennen, welche Handlungen und Geschehnisse das Wohl schädigen, befördern oder es unbeeinflusst lassen (vgl. Taylor 1997: 131).

Bei unbelebten Objekten ist es nicht möglich, einen solchen Standpunkt einzunehmen. Steine etwa können in ihrer Zusammensetzung und Form voneinander unterschieden werden, sie haben aber kein Wohl, das sie zu erfüllen versuchen. Sie sind keine teleologischen Zentren des Lebens. Unsere Handlungen beeinflussen ihr Wohlergehen nicht, schlicht weil sie kein solches haben. (vgl. Taylor 2011: 123).

Die Anerkennung aller Individuen als teleologische Zentren des Lebens strebt dabei nach Objektivität. Wir nehmen den Standpunkt anderer Lebewesen ein, um das jeweilige Lebewesen aus dessen Perspektive zu verstehen. Unsere eigenen Ziele, Wünsche und Gefühle spielen dabei keine Rolle (vgl. Taylor 2011: 126). Zentral dabei ist es, Lebewesen nicht mehr über deren Beziehung zum Menschen zu definieren. Menschliche Interessen dürfen keine Rolle spielen. Lebewesen müssen als unabhängige Individuen gesehen werden (vgl. Taylor 2011: 127).

When our consciousness of the life of an individual organism is characterized by both objectivity and wholeness of vision, we have reached the most complete realization, cognitively and imaginatively, of

what it is to be that particular individual. We have let the reality of another's life enter the world of our own consciousness. We know it as fully and intensely as it can be known (Taylor 2011: 127f.).

Dadurch, dass nun alle Menschen, Tiere und Pflanzen als gleichwertige Individuen gesehen werden, ist es nur logisch, dass auch alle einen inhärenten Wert haben (vgl. Taylor 2011: 128).

3.3.4. Absage an die Überlegenheit des Menschen

Nachdem in den ersten drei Aspekten der biozentrischen Sicht auf die Natur Begründungen für die Gleichheit aller Lebewesen beschrieben wurden, folgen in diesem Teilkapitel nun Taylors Argumente zur Widerlegung der Höherstellung des Menschen. Der erste Teil bezieht sich dabei auf Fähigkeiten und Verdienste. Danach gehe ich auf drei Gedankengebäude ein, die das Bewusstsein großer Teile der europäischen Bevölkerung stark geprägt haben, beziehungsweise dies immer noch tun: griechischer Humanismus, Cartesianischer Dualismus und die jüdisch-christliche Stufenleiter des Seins.

Oft wird argumentiert, Menschen seien höherwertig, weil sie Fähigkeiten besitzen, welche Tiere und Pflanzen nicht haben. Doch haben auch Tiere bestimmte Attribute, die wir Menschen nicht teilen. So kann sich ein Gepard viel schneller fortbewegen als wir. In einem logischen Umkehrschluss müsste dies nun als Überlegenheit gegenüber dem Menschen gesehen werden. Das dies jedoch nicht der Fall ist, zeigt, dass menschliche Fähigkeiten als grundsätzlich wertvoller angesehen werden (vgl. Taylor 1997: 132). Taylor argumentiert, dass es nicht logisch ist, die Fähigkeiten von Lebewesen aus menschlicher Perspektive zu betrachten. Man müsse vielmehr jene Fähigkeiten hervorheben, die zur Erfüllung des jeweiligen Wohls dienen. Ein Gepard etwa würde nicht überleben können, wenn er nur so schnell laufen könnte wie ein Mensch, dafür aber der höheren Mathematik fähig wäre. Menschliche Fähigkeiten sind für sein Wohl nicht relevant (vgl. Taylor 1997: 133). Bewertet man die Fähigkeiten von Tieren und Pflanzen in Bezug auf menschliche Standards, so ist die vermeintliche Überlegenheit schon in der Frage verankert (vgl. Taylor 2011: 131).

Ebenso wird oft behauptet, Menschen seien anderen Lebewesen überlegen, da sie moralisch handeln können (freier Wille, Verantwortungsbewusstsein, Reflexions- und Urteilsvermögen, praktische Vernunft) (vgl. Taylor 1997: 134). Hier handelt es sich ebenso um einen logischen Fehlschluss. Denn man kann nur jene Lebewesen daraufhin beurteilen, ob sie moralisch oder unmoralisch agieren, welche grundsätzlich moralfähig sind. Und da dies bei Pflanzen und bei Tieren nicht der Fall ist, ist der Vergleich nicht haltbar (vgl. Taylor 1997: 135).

Eine weitere Form von vermeintlicher Höherwertigkeit ist die Behauptung, Menschen hätten allein aufgrund der Tatsache, Mensch zu sein, einen größeren inhärenten Wert, als alle anderen

Lebewesen (vgl. Taylor 1997: 135). Die wesentlichen europäischen Weltbilder waren in der Regel anthropozentrisch und haben zu diesem Bild beigetragen. Taylor zeigt auf, dass aber auch diese keine nachvollziehbaren Argumente entwickelt haben und legt dies anhand des klassischen griechischen Humanismus, des Cartesianischen Dualismus und der jüdisch-christlichen *great chain of being* dar.

In der klassisch-griechischen Definition ist der Mensch ein rationales Tier, ein *zoon logon echon*. Der Mensch erhält durch seine spezielle Seele die Fähigkeit zu Denken und zur Vernunft. Die daraus entstehende Rationalität begründet die Überlegenheit des Menschen. Allen anderen Lebewesen fehlt diese Eigenschaft, beziehungsweise diese Fähigkeiten der Seele (vgl. Taylor 135f.). Aristoteles beschreibt dies in seinem Werk *De Anima*. Die Seelen der Pflanzen und Tiere haben dabei unterschiedliche Vermögen. Pflanzen etwa kommt nur Ernährungsvermögen zu, komplexere Tiere haben auch Wahrnehmungs- und Strebevermögen (vgl. *De Anima* II, 3, 414a-414b). Seelen, welche der Überzeugung und Vernunft fähig sind, besitzen jedoch nur Menschen (vgl. *De Anima* III, 3, 428a). In der Nikomachischen Ethik wird erkennbar, dass ein gutes Leben ohne diesen Seelenteil nicht möglich ist. Dem Streben nach einem guten Leben liegt der vernünftige Seelenteil zugrunde, der vegetative hat keinen Anteil an der Gutheit (vgl. EN I, 13, 1102a). Die Vernunft ist das *ergon* des Menschen, also das, was er allein besitzt und das ihn deshalb zu etwas Besonderem und somit wertvollerem als Tiere und Pflanzen macht (vgl. EN, I 6, 1097b). Warum Vernunftfähigkeit aber nun dem Menschen einen höheren Wert verleiht, können Aristoteles und seine griechischen Philosophenkollegen laut Taylor nicht erklären (vgl. Taylor 2011: 136). Nur weil bei Tieren und Pflanzen die Verwirklichung eines guten Lebens, also das Erfüllen ihres Wohls, keine Vernunft benötigt, sieht Taylor nicht, warum deren gutes Leben weniger wertvoll sein soll (vgl. Taylor 137f.).

Das metaphysische Konzept des Mittelalters war die *great chain of being*. Jedes Wesen wird auf einer Skala nach seiner Nähe zu Gott und seine dadurch erhaltenen Perfektion eingeordnet. Die Einordnung geht mit einer Hierarchie des inhärenten Wertes einher (vgl. Taylor 2011: 139). Ganz oben steht Gott, danach die Engel, wiederum darunter die Menschen, gefolgt von den Tieren und dann den Pflanzen und ganz unten stehen die unbeseelten Objekte. Menschen sind Tieren und Pflanzen also an inhärentem Wert überlegen, da sie näher an Gott sind (vgl. Taylor 1997: 140). Eine solche Stufenleiter ist etwa bei Thomas von Aquin auszumachen. Er bringt sie mit der Frage des Erkennens zusammen. Gott ist rein und vollkommen, es gibt keine Potenzialität von begrenzter Art in ihm. Daraus kann man schließen, dass das Denken mit dem Gedachten gleich ist. Bei den Engeln ist es ähnlich, aber nicht in einem solchen Ausmaß. Das Denken

wird nicht durch die Wesenheit erschöpft. Engel können nicht alles automatisch erkennen so wie Gott. Menschen sind nun potenziell intelligibel. Was bedeutet, dass sie denken können, aber nicht durch die Wesenheit, sondern durch einen Akt, also durch die Tätigkeit des Verstandes (vgl. ST I, q87.a1). Mit der Entfernung zu Gott nimmt also auch die Fähigkeit des Erkennens und Denkens ab. Noch unter den Menschen stehen dann die Tiere und Pflanzen.

Teilt man diese jüdisch-christliche Metaphysik nicht, verliert auch die Wertehierarchie automatisch an Geltung (vgl. Taylor 1997: 140). Doch auch wenn man sie für plausibel hält, lässt sie sich mit logischen Argumenten widerlegen. Hinter der Annahme einer Stufenleiter des Seins steht die moralische Überlegenheit Gottes. Denn wäre er böse, schlecht, fehlerhaft und unvollkommen, so würden die Geschöpfe, die ihm nahe sind, wohl nicht moralisch über allen anderen stehen (vgl. Taylor 2011: 141). Oft werden Gott Tugenden wie Gnade, Gerechtigkeit und Liebe zugeschrieben und damit seine moralische Gutheit argumentiert. Dies sind aber laut Taylor Werte, die von Menschen formuliert wurden und somit auf die Beziehung zwischen Menschen anwendbar sind, aber nicht unbedingt auf die Beziehung von Menschen zu anderen Lebewesen oder Gott. Außerdem rechtfertigen diese Werte keine Unterordnung von Tieren und Pflanzen, auch gesetzt den Fall, dass Gott aus diesen Motiven gehandelt hat. Aus dem Blickwinkel von Tieren und Pflanzen wirken diese Werte auch absurd. Man kann nicht von Liebe, Gnade und Gerechtigkeit sprechen, wenn Tiere und Pflanzen unter die Dominanz der Menschen gestellt werden. Diese Werte sind nicht mit einer Hierarchisierung von Werten vereinbar (vgl. Taylor 2011: 141f.).

Die dritte Tradition, mit der sich Taylor auseinandersetzt, ist der Cartesianische Dualismus. In der Zweiten Meditation arbeitet Descartes die Unterscheidung von *res cogitans* (Geist) und *res extensa* (Körper) aus. Mit Ersterem ist das Denken verbunden, mit dem Zweiten die Ausdehnung. Körper können die äußere Form ändern, müssen aber immer ausgedehnt bleiben. Die beiden Substanzen schließen sich dabei aus. Wenn etwas denkt, ist es nicht ausgedehnt und umgekehrt. Descartes sagt nun, der Mensch ist *res cogitans* und muss nicht unbedingt Körper sein. Es kann auch die eigene Körperlichkeit angezweifelt werden. Was bleibt, bin ich als denkendes Ding. Die Seele ist also unabhängig vom Körper und somit das, was den Menschen einzigartig macht (vgl. Med. AT II, 23-33).

[...] denn was die Vernunft oder den Menschenverstand betrifft, möchte ich – zumal er das einzige ist, was uns zu Menschen macht und von den Tieren unterscheidet – glauben, daß er in jedem Menschen ganz und vollständig vorhanden ist (Discours de la méthode AT I, 2).

Für Descartes sind Tiere somit *res extensa*, also reine Materie. Sie sind zwar von Gott geschaffen und sehr komplex, funktionieren und agieren aber rein mechanisch. Sie sind also nicht mehr als komplexe Maschinen, denen keine moralische Berücksichtigung zukommt (vgl. *Discours de la méthode* AT V, 55ff.). Der Unterschied liegt nicht in der äußeren Gestalt, sondern in der Art und Weise wie auf Reize reagiert wird. Tiere reagieren automatisch und der Mensch intentional. Diese Intentionalität erhält der Mensch durch die *res cogitans*. Dieses Bewusstsein über die Bedeutung der eigenen Handlung begründet den Vorrang der *res cogitans* über die *res extensa* (vgl. Wohlers 2011: 37f.). Da Tiere also *res extensa* und somit Maschinen sind, können sie auch nur Eigenschaften solcher haben. Dazu zählen Ausdehnung, Bewegung, Größe, Form, Gewicht und die chemische Zusammensetzung. Sie unterscheiden sich aus diesem Blickwinkel nicht von unbelebten Objekten. Am Leben zu sein bedeutet hier nur das Vorhandensein von komplexen Prozessen wie Stoffwechsel, Reproduktion und Wachstum. Tiere sind physikalische Gegenstände und somit nicht Teil der moralischen Welt (vgl. Taylor 2011: 143). Taylor macht bei Descartes Konzept drei Kritikpunkte aus. Erstens schafft es Descartes nicht zu erklären, wie die beiden Substanzen im Menschen vereint sind und zusammenarbeiten. Er hat vermutet, dass der Geist im Gehirn sitzt, was aber seinem Konzept der *res cogitans* widerspricht, da diese per Definition nicht verortet sein kann. Außerdem würde somit etwas, das keine physischen und chemischen Eigenschaften hat, einen chemischen Prozess im Gehirn auslösen, der dann zur Bewegung des Körpers führt. Dies ist aber ein logischer Widerspruch (vgl. Taylor 2011: 144). Zweitens ist dieser metaphysisch-kategorische Unterschied zwischen Mensch und Tier durch die biologische Forschung widerlegt worden. Menschen und Tiere, vor allem Primaten, sind sich in ihrer Entstehung, im Verhalten und teilweise auch in kognitiver Hinsicht ähnlich. So sind Gorillas und Schimpansen etwa fähig, Angst und Zorn sowie Aufregung zu fühlen. Sie können ebenso einige Begriffe in Zeichensprache lernen und diese zur Kommunikation mit Menschen verwenden. Die Unterschiede sind also graduell und nicht kategorisch (vgl. Taylor 2011: 145). Drittens stellt sich die Frage, warum der Besitz eines Geistes einem Individuum automatisch höheren Wert verleiht. Ein Bär etwa braucht im Gegensatz zu einem Menschen keinen Geist, um seine Potentialitäten voll zu entwickeln. Warum sollten Tiere also minderwertig sein, rein dadurch, dass sie etwas nicht besitzen, was sie überhaupt nicht brauchen, das also keinen Wert für sie hat (vgl. Taylor 2011: 146).

3.3.5. Warum die biozentrische Sicht annehmen?

In diesem Unterkapitel zeige ich Taylors Argumente auf, warum Menschen seine Form der biozentrischen Sicht auf die Natur annehmen sollten. Er ist der Meinung, dass Menschen ihren Umgang mit der natürlichen Umwelt anhand gewisser Überzeugungssysteme gestalten. Ein

solches System von Überzeugungen, sei es die biozentrische Sicht auf die Natur oder ein anderes, muss gewissen Kriterien erfüllen, um als solches zu gelten und attraktiv zu sein. Es muss umfangreich und vollständig sein. Es ist eine Art philosophische Anleitung über den Umgang mit Menschen und der Natur, welche keine Unklarheiten hinterlassen darf. Es soll systematisch, kohärent und konsistent sein (vgl. Taylor 2011: 159). Auch wenn sich Generalisierungen nicht vermeiden lassen, sollte es klar und präzise sein. Außerdem muss es natur- und biowissenschaftliche Fakten berücksichtigen und offen für die Inkorporation neuer Erkenntnisse sein (vgl. Taylor 2011: 160). Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben und die folgenden noch verdeutlichen werden, ist dies bei Taylors Biozentrismus gegeben. Dies allein ist aber noch kein ausreichendes Argument, ihn auch anzunehmen.

Um eine wohlüberlegte und somit bewusste Entscheidung über die eigene Weltsicht treffen zu können, müssen Menschen die Fähigkeiten haben, objektiv, unvoreingenommen, logisch, informiert, klar, kritisch und autonom zu denken (vgl. Taylor 2011: 163). Sie müssen ausreichend empirisches Wissen über alle relevanten Fakten haben und sich über die physischen, biologischen und sozialen Eigenschaften der betroffenen Lebewesen im Klaren sein (vgl. Taylor 2011: 164). Dies sind Idealbedingungen, die so in dieser Intensität nicht erfüllt werden können. Sind sie jedoch in ausreichendem Umfang gegeben, so hat dies zur Folge, dass die Menschen die in diesem Kapitel genannten Kriterien eines Systems von Überzeugungen als essenziell ansehen (vgl. Taylor 2011: 165).

My conclusion is that ideally competent evaluators of world views would indeed use the established criteria enumerated. If this is granted, then we have a complete argument for the justifiability of accepting the biocentric outlook as one's world view of the domain of life and nature on our planet (Taylor 2011: 166f.).

3.4. Pflichten und Tugenden

Hat man den Respekt gegenüber der Natur angenommen, so ergeben sich Pflichten und Tugenden, nach denen man leben muss. Dafür hat Taylor Verhaltensregeln aufgestellt und diese nach Wichtigkeit geordnet. Diese nehmen den ersten Teil des folgenden Kapitels ein. Danach widme ich mich anhand der Prioritätsprinzipien den Situationen, in welchen die Ethik der Achtung gegenüber der Natur in einem scheinbaren Widerspruch zu einem moralischen Umgang mit den Mitmenschen steht.

3.4.1. Verhaltensregeln

Die im Folgenden beschriebenen vier Verhaltensregeln bestimmen den menschlichen Umgang mit der belebten Umwelt. Sie sind aber nur gültig, wenn dabei keine moralischen

Fragestellungen in Bezug auf andere Menschen auftreten. Ist dies der Fall, so greifen die Prioritätsprinzipien. Klarerweise können diese Pflichten nicht jede spezifische, empirisch auftretende Situation regeln. Sie sind eher als generelle Anleitungen zu verstehen. Treten Situationen auf, in denen sie nicht greifen, so soll man sich überlegen, wie der zugrundeliegende Respekt gegenüber der Natur und die biozentrische Sicht auf die Natur dazu stehen (vgl. Taylor 2011: 171). Die vier Regeln lauten: Nichtschaden, Nichteinmischung, Nichthintergehen, Wiedergutmachung (vgl. Taylor 2011: 172).

Wie der Name schon sagt, verbietet die Regel des Nichtschadens, moral patients an der Erfüllung ihres Wohls zu hindern. Handlungen, die Lebewesen Schaden zufügen, sind also verboten. Diese Regel betrifft nur beabsichtigte Handlungen und ist eine verneinende Pflicht. Sie besagt also nicht, dass man sich für den Schutz von Lebewesen einsetzen muss. Außerdem betrifft sie Tiere und Pflanzen nicht, da diese keine moral agents sind. Wenn ein Adler eine Maus tötet, so ist dies eine natürliche Jäger-Beute Beziehung und nicht unmoralisch (vgl. Taylor 2011: 172).

Die Regel des Nichteinmischens besagt einerseits, dass man die Freiheit eines Individuums nicht vermindern darf. Es darf in der Entwicklung seines Wohls nicht durch äußere Faktoren wie Käfige, Fallen oder das Beschränken von Wasser- und Nahrungsversorgung beeinträchtigt werden. Es darf aber auch nicht durch interne Probleme wie Krankheiten und Vergiftung behindert werden. All diese negativen Effekte werden entweder direkt oder indirekt, durch Veränderung des Lebensraumes, vom Menschen erzeugt. Andererseits verbietet diese Regel, dass man Tiere und Pflanzen aus ihrer natürlichen Umgebung entfernt (vgl. Taylor 2011: 174). Diese Regel ist auch auf ganze Populationen anwendbar. Man darf diese nicht kontrollieren oder manipulieren (vgl. Taylor 2011: 175). Diese Regel hat auch Gültigkeit, wenn man mit der Intention eingreift, einzelne Individuen oder ganze Populationen vor dem Tod oder dem Aussterben zu retten. Wenn der Schaden durch frühere oder aktuelle Handlungen von Menschen zugefügt wurde, ist ein rettendes Eingreifen meist gerechtfertigt. Diese Situation wird anhand der Regel der Wiedergutmachung näher beschrieben (vgl. Taylor 2011: 176). Grundsätzlich steht dahinter der Gedanke, dass sich die Natur selbst reguliert und jedes Lebewesen sowie jede Population den gleichen inhärenten Wert hat. Somit hat menschliche Sympathie gegenüber bestimmten Tieren oder Pflanzen keinen moralischen Wert (vgl. Taylor 2011: 177f.).

Die Regel des Nichthintergehens besagt, dass wir als moral agent das Vertrauen, welches wilde Tiere durch unser Verhalten in vorangegangenen Situationen in uns setzen, nicht brechen dürfen. Dies betrifft vor allem das Jagen, das Fischen und die Fallenjagd (vgl. Taylor 2011: 179). Für das Tier ist die Situation eine gewöhnliche, es verhält sich wie immer. Der*die Jäger*in

aber bricht das Vertrauensverhältnis indem er*sie eine Situation ohne Gefahr vorspielt, mit der Intention das Tier zu töten. Das Tier wird durch Vorspielen von Vertrauen und Gefahrenlosigkeit manipuliert (vgl. Taylor 2011: 180). Das Vorspielen falscher Tatsachen mit dem Ziel zu töten, zeugt davon, dass man Tieren keinen oder zumindest weniger inhärenten Wert zuspricht (vgl. Taylor 2011: 182). Neben dieser Regel brechen Jagen, Fischen, und das Fallenstellen auch die Regeln des Nichtschadens und des Nichteingreifens. Diese Tätigkeiten als Freizeitbeschäftigung oder Sport auszuführen ist somit verboten. Wie sich die Situation gestaltet, wenn die tierischen Rohstoffe zum Überleben gebraucht werden, wird anhand der Prioritätsprinzipien gezeigt (vgl. Taylor 2011: 183). Das Brechen von Vertrauen ist gerechtfertigt, wenn es geschieht, um das Wohl eines Tieres zu fördern. Verirrt sich ein Bär in ein Wohngebiet, so darf er, nicht nur zum Schutz der Menschen, sondern auch um seiner selbst willen, betäubt und in sein ursprüngliches Habitat gebracht werden (vgl. Taylor 2011: 184).

Die Regel zur Wiedergutmachung oder ausgleichenden Gerechtigkeit tritt in Kraft, wenn eine der bisher genannten Regeln verletzt wurde, wenn also wissentlich und willentlich das eigene Wohl über jenes von Tieren und Pflanzen gestellt wurde. In diesem Fall muss eine Kompensation getätigt werden (vgl. Taylor 2011: 186). Welche Art von Wiedergutmachung angemessen ist, ergibt sich je nach empirischer Situation. Jedoch kann man zwischen der Schädigung einzelner Individuen, einer Artenpopulation oder einer ganzen Gemeinschaft unterscheiden (vgl. Taylor 2011: 187f.). Wurde ein einzelnes Individuum geschädigt, aber nicht getötet, so muss versucht werden, die Regeneration desselben so weit zu fördern, dass es sein Wohl wieder verwirklichen kann. Wurde ein Individuum getötet, so kommt die Entschädigung der Art dieses Lebewesens oder der Gemeinschaft, in der es lebte, zugute. Beispielsweise können einschlägige Umweltschutzprojekte unterstützt werden. Ist eine ganze Art, beziehungsweise eine Art in einer bestimmten Region, etwa durch exzessive Jagd, Überfischung oder Umweltverschmutzung, vom Aussterben bedroht, so müssen Schutzmaßnahmen für die restlichen Mitglieder getroffen werden (vgl. Taylor 2011: 188). Werden Wohnhäuser in einer vormals naturbelassenen Region gebaut, so wird ein ganzes Ökosystem zerstört. Hier gibt es die Möglichkeit, sich für den Schutz eines sehr ähnlichen Ökosystems oder eines ganz anderen, welches aber durch Menschen gefährdet sein muss, einzusetzen (vgl. Taylor 2011: 190f.). Die Faustregel ist: je größer der Schaden, desto höher muss die Wiedergutmachung sein. Anzumerken ist auch, dass wir als Mitglieder einer industrialisierten Gesellschaft, die ohne Zerstörung von Natur nicht auskommt, auch ohne aktives Eigenverschulden einer Wiedergutmachung verpflichtet sind. Wir sollten uns also auch ohne Initialanlass für den Schutz der natürlichen Umwelt einsetzen. Auf welche Weise wir das tun, bleibt uns überlassen (vgl. Taylor 2011: 191f.).

Durch sorgsamem Umgang mit der Umwelt ist es meist möglich, Konflikte zwischen den Regeln zu vermeiden. Sollten trotzdem welche auftreten, so zeige ich nun, wie damit umzugehen ist. Die Regel des Nichtschadens kann nicht mit jener des Nichteingreifens kollidieren, da sie nicht verlangt, aktiv einzugreifen, um Lebewesen zu schützen. Die Regel gegen den Vertrauensbruch und jene der Wiedergutmachung können mit der des Nichtschadens im Konflikt sein. In diesem Fall überwiegt letztere (vgl. Taylor 2011: 193). Wenn es einen Widerspruch zwischen der Regel des Nichthintergehens und jener des Nichteingreifens gibt, so überwiegt jene des Nichthintergehens. Aber nur, wenn kein schwerwiegender Schaden durch das Eingreifen entsteht, ein starker Nutzen aus der Aufrechterhaltung des Vertrauensverhältnisses entsteht, es nicht möglich ist, das Vertrauen ohne Eingriff zu wahren und der Eingriff möglichst geringgehalten wird. Ist einer dieser Zusätze nicht erfüllt, so ist das Eingreifen ungerechtfertigt. Es kann beispielsweise in Ordnung sein, einen Zaun rund um eine Waldregion zu bauen, wenn diese sonst als Feuerplatz oder zur unerlaubten Müllentsorgung missbraucht wird. So wird zwar die Bewegungsfreiheit einiger Säugetiere eingeschränkt, aber das Vertrauen, dass die Region, in der sie leben, sauber, gesund und sicher bleibt, wird aufrechterhalten (vgl. Taylor 2011: 195f.). Konflikte zwischen Nichteingreifen und Wiedergutmachung lassen sich normalerweise vermeiden. Zur Wiedergutmachung ist in der Regel keine Einmischung nötig. Wenn kein langfristiger Schaden entsteht und der Nutzen groß ist, so überwiegt die Wiedergutmachung. Ein Beispiel wäre, Tiere durch Barrieren von radioaktiv verseuchten Gebieten fernzuhalten. Schließlich können noch Unvereinbarkeiten zwischen Nichthintergehen und wiederherstellender Gerechtigkeit auftreten. Hier überwiegt Letztere. Beispielsweise ist es bei Zucht- und Auswilderungsprogrammen von Tieren, die stark vom Menschen dezimiert wurden, notwendig, deren Vertrauen zu missbrauchen (vgl. Taylor 2011: 196).

3.4.2. Tugenden und Charaktereigenschaften

Um sich an den Respekt gegenüber der Natur halten zu können, braucht es moral strength und moral concern. Erstes beinhaltet Bewusstsein, Integrität, Geduld, Courage, Selbstkontrolle, Uneigennützigkeit, Beharrlichkeit und Standhaftigkeit (vgl. Taylor 2011: 200). Hat ein Mensch diese Tugenden in einem ausreichenden Maß, so ist es ihm möglich, sich an die aufgestellten Regeln im Umgang mit der Natur zu halten. Unter moral concern versteht Taylor die Fähigkeit, den Standpunkt anderer Lebewesen einzunehmen, ihnen dadurch inhärenten Wert zuzusprechen und den Anthropozentrismus zu überwinden. Dazu muss man die Tugenden Nächstenliebe, Mitgefühl, Mitleid und Zuwendung realisieren (vgl. Taylor 2011: 203). Es gibt aber auch Tugenden, die sich konkret auf eine der Regeln beziehen. Für die Regel der Nichtschädigung ist dies Rücksichtnahme (vgl. Taylor 2011: 207). Die zentralen Tugenden für die Regel des

Nichteingreifens sind Rücksicht und Unparteilichkeit. Rücksicht ist verwirklicht, wenn ein Mensch es als negativ empfindet, dass Lebewesen in ihrem Wohl eingeschränkt werden (vgl. Taylor 2011: 208). Unparteilichkeit bedeutet, dass das eigene Empfinden gegenüber Lebewesen nicht zur Urteilsfindung und nachfolgender Handlung beitragen darf (vgl. Taylor 2011: 209). Die Regel des Nichthintergehens ist eng mit Vertrauenswürdigkeit verbunden (vgl. Taylor 2011: 210). Schließlich sind es Fairness und Gleichheit, die Menschen dazu bewegen, der Regel der Wiedergutmachung zu folgen (vgl. Taylor 2011: 211).

Taylor fordert die Menschen dazu auf, diese Tugenden durch ständige Selbstreflexion und -optimierung zu kultivieren. „[...] Virtues are needed for a person regularly and consistently to do the right thing for the right reason in the right circumstances” (Taylor 2011: 214).

3.4.3. Prioritätsprinzipien

Nun ist es aus Sicht des menschlichen Wohls nicht immer möglich, sich an die genannten Regeln zu halten. Allein der Umstand, sich ernähren zu müssen, führt dazu, dass Lebewesen getötet werden müssen. Um solche Konfliktsituationen zu regeln, führt Taylor fünf Prioritätsprinzipien ein: Notwehr/Selbstverteidigung, Verhältnismäßigkeit, Geringstes Übel, Verteilungsgerechtigkeit, Wiederherstellende Gerechtigkeit (vgl. Engels 2016: 165). Auch wenn Taylors biozentrische Ethik Einschränkungen in Bezug auf Bevölkerungswachstum, Konsum und ausbeutende Technologien fordert, so verlangt sie nicht, unsere menschlichen Werte und Lebensweisen aufzugeben (vgl. Taylor 2011: 258).

3.4.3.1. Notwehr/Selbstverteidigung

Das Prinzip der Notwehr/Selbstverteidigung erlaubt es Menschen, sich gegen Lebewesen, welche eine Gefahr für ihr Leben darstellen, zu verteidigen. Dabei muss die für das/die betroffene/n Lebewesen am wenigsten schädliche Möglichkeit gewählt werden. Ist es nicht anders möglich, so ist aber auch das Töten erlaubt, was nicht bedeutet, dass es moralisch gutgeheißen wird (vgl. Taylor 2011: 265). Ist es nicht möglich, schädliche von nichtschädlichen Lebewesen zu trennen, so lässt es sich nicht vermeiden, auch harmlose in ihrem Wohl zu beschränken (vgl. Taylor 2011: 266). Grundsätzlich soll vermieden werden, in solche Konfliktsituationen zu geraten. Zum Beispiel wird durch die Erhaltung natürlicher Lebensräume die Wahrscheinlichkeit der Entstehung von Seuchen minimiert (vgl. Taylor 2011: 268).

3.4.3.2. Verhältnismäßigkeit

Die weiteren vier Prinzipien beschäftigen sich mit Fällen, in denen das nichtmenschliche Lebewesen keine Gefahr für die Gesundheit oder das Leben der Menschen darstellt. Taylor unterscheidet zwischen Bedürfnissen, welche die grundlegende Existenz sichern und jenen, die

darüber hinausgehen (vgl. Taylor 2011: 269). Die Prinzipien der Verhältnismäßigkeit und des Geringsten Schadens regeln Konflikte, in denen basic interests von Tieren oder Pflanzen mit nonbasic interests von Menschen kollidieren. Beim Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit stehen die Grundbedürfnisse aller Beteiligten im Konflikt. Die Wiederherstellende Gerechtigkeit tritt in Kraft, wenn das Prinzip des Geringsten Übels oder jenes der Verteilungsgerechtigkeit angewandt wurde (vgl. Taylor 2011: 270). Basic interests sind jene, welche es Menschen ermöglichen, ein zufriedenes und sinnerfülltes Leben zu führen. Sie haben ein Recht auf die Erfüllung dieser. Beispiele wären Lebensunterhalt, Sicherheit, Autonomie und Freiheit sowie Menschenrechte (vgl. Taylor 2011: 272f.). Nonbasic interests sind im Gegensatz zu den Grundbedürfnissen nicht universal, sondern für jeden Menschen verschieden. Sind diese absolut unvereinbar mit dem Respekt gegenüber der Natur, so werden sie automatisch aufgegeben, hat man Taylors Biozentrik als Ethik für sich angenommen. Nichtmenschliche Lebewesen hätten so nämlich einen rein instrumentellen Wert. Als Beispiele nennt Taylor das Jagen und Fischen als Sport oder Freizeitbeschäftigung (vgl. Taylor 2011: 273f.). Die nonbasic interests von Menschen über die basic interests von nichtmenschlichen Lebewesen zu stellen, würde nicht mit der Gleichheit an Wert vereinbar sein (vgl. Taylor 2011: 275). Das Prinzip der Verhältnismäßigkeit verbietet somit, die nonbasic interests von Menschen, welche mit dem Respekt gegenüber der Natur absolut unvereinbar sind, über die basic interests von allen anderen Lebewesen zu stellen (vgl. Taylor 2011: 278).

3.4.3.3. Geringstes Übel

Handelt es sich hingegen um nonbasic interests, welche nicht grundsätzlich dem Respekt vor der Natur widersprechen, aber einen negativen Einfluss auf das Wohl bestimmter Lebewesen haben, tritt das Prinzip des Geringsten Übels in Kraft. Es muss abgewogen werden, ob der Nutzen den Schaden rechtfertigt. Beispiele hierfür sind die Zerstörung eines natürlichen Lebensraums zum Bau eines Museums, einer Bibliothek oder auch eines Flughafens, Bahnhofes oder Hafens. Auch die Regulierung eines Flusses und der Bau eines Wasserkraftwerkes fallen darunter (vgl. Taylor 2011: 276). Bei der Abwägung gibt es einerseits den soziokulturellen, andererseits den individuellen Aspekt. Erster fragt danach, ob der Nutzen für die gesamtgesellschaftlichen Werte fördernd und kulturell gesollt ist. Auf individueller Ebene muss man sich die Frage stellen, ob die Handlung wirklich notwendig ist, um die eigene Konzeption eines sinnvollen Lebens zu erfüllen (vgl. Taylor 2011: 281). Kommt man nach sorgfältiger Abwägung, sei es nun auf gesellschaftlicher oder individueller Ebene, zu dem Schluss, dass der Nutzen den Schaden überwiegt, so erlaubt das Prinzip des Geringsten Übels die angestrebte Handlung (vgl. Taylor 2011: 282).

The principle states that, when rational, informed, and autonomous persons *who have adopted the attitude of respect for nature* are nevertheless unwilling to forgo the two sorts of values mentioned above, even though they are aware that the consequences of pursuing those values will involve harm to wild animals and plants, it is permissible for them to pursue those values only so long as doing so involves fewer wrongs (violations of duties) than any alternative way of pursuing those values (Taylor 2011: 282f.).

Die Handlung ist nur gerechtfertigt, wenn kein alternativer, weniger schädlicher Weg zur Erreichung des Ziels möglich ist. Ziel ist es, die Verletzung der Regel des Nichtschadens so gering wie möglich zu halten (vgl. Taylor 2011: 283). Dadurch, dass Personen, welche das Prinzip des Geringsten Übels nutzen, den Respekt gegenüber der Natur verinnerlicht haben, somit eine bewusste und wohlüberlegte Entscheidung getroffen haben und durch das Prinzip der Wiederherstellenden Gerechtigkeit Wiedergutmachung leisten, bewegen sich diese nach wie vor im Rahmen der biozentrischen Sicht auf die Natur. Deren Achtung gegenüber der Natur wird also nicht dadurch, dass sie die eigenen nonbasic interests, unter den genannten Voraussetzungen, über die basic interests von Tieren und Pflanzen stellen, vermindert. Schaden, der durch solche Handlungen verursacht wird, kann als Zerstörung von Lebensraum, Umweltverschmutzung oder direktes Töten auftreten (vgl. Taylor 2011: 287). Um die Zerstörung von Lebensraum möglichst niedrig zu halten, wie es das Prinzip des Geringsten Schadens fordert, sollen Gebiete, die von Menschen genutzt wurden, aber nun verlassen sind, für neue Zwecke verwendet werden (vgl. Taylor 2011: 288). Was die Umweltverschmutzung betrifft, so ist es in unserer technologisierten Welt, laut Taylor, nicht möglich, diese gänzlich zu beenden. Trotzdem muss dies das oberste Ziel sein (vgl. Taylor 2011: 289).

3.4.3.4. Verteilungsgerechtigkeit

Sind die in Konflikt geratenen Interessen auf beiden Seiten Grundbedürfnisse, also prima facie gleichrangig, regelt das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit die Entscheidungsfindung. Dabei wird eine Fairness im Sinne einer gleichwertigen Verteilung von Kosten und Nutzen angestrebt. Da dies für Menschen aber nicht immer möglich ist, ohne den Lebensstil radikal zu verändern, was Taylors Ethik nicht fordert, muss Reparation im Sinne des Prinzips der Wiederherstellenden Gerechtigkeit geleistet werden (vgl. Taylor 2011: 292). Ziel der Verteilungsgerechtigkeit ist es ,sicherzustellen, dass sich Menschen, Tiere und Pflanzen den vorhandenen Lebensraum fair teilen. Manchmal kann ein Konflikt zwischen den basic interests von Menschen und jenen anderer Lebewesen aber schlicht nicht vermieden werden. So müssen Menschen andere Lebewesen essen, um zu überleben. Hier stellt sich unweigerlich die Frage, ob das Essen von Pflanzen und das Unterlassen des Essens von Tieren moralisch gesollt ist, wenn doch beide den gleichen inhärenten Wert haben. Fleisch essen ist zulässig, wenn es durch Umweltfaktoren, wie

zum Beispiel die klimatische Situation, nötig ist. Jagen und Fischen im Zuge der Subsistenzwirtschaft und dadurch zum Überleben ist gerechtfertigt (vgl. Taylor 2011: 293). Denn würde man dies Unterlassen, so würde in dieser Situation das menschliche Wohl zur Erhaltung des tierischen geopfert werden. Dies würde bedeuten, dass Tiere einen größeren inhärenten Wert als Menschen hätten (vgl. Taylor 2011: 294).

However, since it is always a prima facie duty of environmental ethics not to destroy whole ecosystems (the duties of nonmaleficence and noninterference), it follows that wherever possible the choice of animal food source and the methods used in hunting should be guided by the principle of minimum wrong (Taylor 2011: 294).

Werden Tiere jedoch extra zum Verzehr gezüchtet, haben sie keinen inhärenten Wert, sondern einen rein instrumentellen. Ihr ganzes Leben ist darauf ausgerichtet dem Menschen zu Nutzen zu sein (vgl. Taylor 2011: 294). Das gleiche trifft aber auch auf Pflanzen zu, die wir für unseren Verzehr anbauen. Da wir jedoch keine Verpflichtung haben, unsere eigenen Grundbedürfnisse zum Wohl anderer Lebewesen zu opfern, ist es gerechtfertigt, Lebewesen für unserer Ernährung zu töten. Da Tiere leidensfähig sind und deren Tod somit mehr Leid verursacht als jener von Pflanzen, soll man sich vegetarisch ernähren. Dies hat aber, laut Taylor, rein mit der Vermeidung von Schmerz und Leid zu tun und nicht mit einer Abstufung des inhärenten Wertes (vgl. Taylor 2011: 295). Das Hauptargument für vegetarische Ernährung ist aber, dass für die Fleischproduktion ein Vielfaches an Acker- und Nutzland benötigt wird, um die gleiche Anzahl an Menschen ernähren zu können. Das dadurch (zurück)gewonnene Land kann dann der Natur zurückgegeben werden (vgl. Taylor 2011: 296).

Ziel des Prinzips der Verteilungsgerechtigkeit ist es also, den vorhandenen Lebensraum fair zu teilen. Eine Möglichkeit hierfür ist, Regionen an Land oder im Wasser zu definieren, welche dann durch Gesetze und internationalen Übereinkommen vor menschlichen Eingriffen dauerhaft geschützt werden (vgl. Taylor 2011: 297). Eine weitere Option ist, Lebensraum gemeinsam so zu nutzen, dass beide Parteien dabei ihre Bedürfnisse stillen können. So sollte man etwa in Wüstenregionen auch Wildtieren Zugang zu dem vorhandenen Wasser ermöglichen (vgl. Taylor 2011: 298). Drittens sollte bei der Gestaltung des menschlichen Lebens- und Nutzraums so vorgegangen werden, dass die ökologische Integrität der jeweiligen Region erhalten bleibt. Den Tieren und Pflanzen sollte es ermöglicht werden, weiterhin an der gleichen Stelle, nun Seite an Seite mit den Menschen, zu leben (vgl. Taylor 2011: 299). So sollen (unterirdische) Flussnetzwerke erhalten bleiben, keine Umweltverschmutzungen etwa durch künstliche Dünger und chemische Abfälle oder auch Abgase akzeptiert werden und auf kleinteilige Technologie, Recycling und erneuerbare Rohstoffe gesetzt werden (vgl. Taylor 2011: 300). Schließlich können

Regionen auch durch ein zeitliches Rotationsprinzip zwischen Menschen und den restlichen Lebewesen geteilt werden (vgl. Taylor 2011: 301). Werden Bodenschätze für die Herstellung von medizinischen Geräten gebraucht, so können diese zum Beispiel für 50 Jahre abgebaut werden und danach die betroffene Region wieder der Natur überlassen werden. Natürlich muss der Abbauprozess so gestaltet werden, dass der ursprüngliche Zustand möglichst zeitnah wiederhergestellt werden kann (vgl. Taylor 2011: 302).

3.4.3.5. Wiederherstellende Gerechtigkeit

Das Prinzip der Wiederherstellenden Gerechtigkeit kommt immer dann zum Einsatz, wenn der Mensch als moral agent gegenüber den moral subjects bevorteilt wurde. Dies ist bei den Prinzipien des Geringsten Übels und der Verteilungsgerechtigkeit der Fall (vgl. Taylor 2011: 304). Je größer der angerichtete Schaden, desto höher muss die Kompensation sein. Dabei sollte man sich eher auf die Gesundheit ganzer Ökosysteme konzentrieren und nicht auf das Wohl einzelner Lebewesen. Eine Möglichkeit ist es, Projekte zur Erhaltung von natürlichem Lebensraum zu unterstützen (vgl. Taylor 2011: 305).

4. Taylor – Kritik und Erweiterungen

Nachdem nun Taylors Biozentrismus ausführlich erläutert wurde, zeichne ich die wissenschaftliche Debatte rund um sein Konzept nach. Ziel dieses Teilkapitels ist es nicht, eine möglichst detailreiche Kritik darzustellen, sondern zu zeigen, an welchen Stellen Wissenschaftler*innen angesetzt und welche Schwächen sie ausgemacht haben. Dabei berücksichtige ich nur jene Kritik, die konstruktive Vorschläge zur Erweiterung einbringt, denn dies ist auch eines der Ziele vorliegender Masterarbeit. Taylors Biozentrismus soll nicht widerlegt, oder etwas vorsichtiger formuliert, abgelehnt werden, sondern sinnvoll erweitert. Außerdem wird dadurch aufgezeigt, in welche Richtung und auf welche Art und Weise – schon im Hinblick auf den Vergleich gedacht – Erweiterungen und konstruktive Kritik möglich sind und sichergestellt, dass ich nicht bereits vorhandene Anmerkungen unter dem Deckmantel der AINU neu formuliere.

Die Gliederung dieses Teilkapitels wird sich nach den Hauptkritikpunkten an Taylor richten. Ich beginne mit Wissenschaftler*innen, die argumentieren, dass zwar jedes Lebewesen einen inhärenten Wert hat, dieser aber nicht gleich sein kann/soll. Dabei spielt auch die Kritik an Taylors Inkonsistenz zwischen seiner Theorie und seinen Prioritätsprinzipien eine wichtige Rolle. Danach wird anhand von James Sterba eine mögliche Erweiterung hin zu einem biozentrischen Pluralismus aufgezeigt. Sterba ist es auch, der versucht die Kritik, nach der Taylors

Konzepte zu anspruchsvoll und inkonsistent sind, zu entkräften. Insofern Taylor auf Kritik reagiert hat, wird neben Sterbas auch seine Verteidigung eingebracht.

James Anderson kritisiert, dass Taylor die Frage nach der moralischen Berücksichtigung auf ein einziges Kriterium, nämlich Mitglied der Gemeinschaft alles Lebendigen zu sein, aufbaut (vgl. Anderson 1993: 349). Dieser streng monistische Ansatz wird aber durch das Prinzip des Geringsten Übels, durch welches es erlaubt ist, die nonbasic interests der Menschen über die basic interests von allen weiteren Lebewesen zu stellen, ein Stück weit aufgebrochen, da nun weitere Elemente, wie Bildung (Bau von Bibliotheken) oder Mobilität (Bau von Flughäfen, Bahnhäfen und Häfen) moralischen Wert erhalten (vgl. Anderson 1993: 350). Anderson schlägt als Weg, diese Inkonsequenz zu überwinden, vor, weiterhin allen Lebewesen inhärenten Wert zuzusprechen, aber in abgestuften Graden (vgl. Anderson 1993: 351). Er baut sein Konzept auf Louis Lombardi auf. Dieser argumentiert, dass Tiere und Pflanzen verschiedene Typen von Lebewesen sind. Der Unterschied begründet sich in Fähigkeiten (capacities). Je komplexer diese capacities, je größer ihre Anzahl und Reichweite, desto höher ist der inhärente Wert. Menschen haben die ausgereiftesten capacities und sind deshalb moralisch höherwertig als Tiere und diese wiederum als Pflanzen (siehe Lombardi 1983). Anderson geht also von einer Vielzahl an wertstiftenden capacities aus, die, zusätzlich zu dem Grundwert lebendig zu sein, hinzukommen. Beispiele für solche capacities sind etwa das Bedürfnis, sich zu ernähren und zu entwickeln (bei allen Lebewesen) oder die Fähigkeit, Wünsche zu haben und zu äußern (nur bei Menschen) (vgl. Anderson 1993: 352f.). In Andersons Worten klingt das Resümee seines Konzeptes folgendermaßen:

[...] the view presented here is that Socrates is the Swine-Plus; and it is better to be the Swine-Plus (even dissatisfied) than the swine (satisfied). And it is better to be the swine dissatisfied than the elm tree the interests of which have been satisfied [...] (Anderson 1993: 361).

Den Schluss, welchen Taylor aus einer Hierarchisierung des Wertes zieht, wonach die moralische Überlegenheit des Menschen immer auch bedeutet, dass dieser alle anderen Lebewesen in praktischer Hinsicht dominieren darf, trägt Anderson nicht mit. Er argumentiert, dass trotzdem alle Lebewesen moralisch berücksichtigungswert sind und es gute Argumente braucht, um menschliche Eingriffe in das Wohl von Pflanzen und Tieren zu rechtfertigen (vgl. Anderson 1993: 362).

Auch Nicholas Agar bricht Taylors monistischen Ansatz auf. Er schlägt eine Art Skala vor, welche vom einfachen Bakterium bis hin zum komplexen Menschen reicht. Lebewesen werden auf dieser, anhand einer Kombination aus biowissenschaftlichen Elementen (Komplexität,

Informationsverarbeitung, Zielverfolgung) und Alltagspsychologie (Wert, den wir Menschen in unserem Alltagsverständnis Lebewesen zuschreiben), gereiht. Je weiter oben sich ein Lebewesen befindet, desto größer ist sein inhärenter Wert (vgl. Agar 1997: 160f.). Komplexität ist laut Agar moralisch relevant, da komplexere Lebewesen in der Regel im Alltagsleben der Menschen einen höheren Wert haben. Er geht also empirisch vor und übernimmt gelebte Vorstellungen (vgl. Agar 1997: 168).

William French kritisiert, dass Taylor seinen egalitären Biozentrismus durch die Einführung der Prioritätsprinzipien verwässert. Statt gleich offen unterschiedliche Wertigkeiten einzuführen, passiert dies über die Hintertür der Prioritätsprinzipien (vgl. French 1995: 40). Wie bei Anderson liegt der Hauptfokus auf dem Prinzip des Geringsten Übels (vgl. French 1995: 48). French kann Taylors Meinung, dass das Prinzip des Geringsten Übels nicht gegen einen egalitären Biozentrismus verstößt, nicht teilen. Taylors Prinzipien sind streng nach empirischen Anwendungsfällen gegliedert und getrennt. French hält diese Einschränkung nicht für sinnvoll. Dadurch entsteht ein direkter Gegensatz zwischen dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit (nonbasic interests von Menschen dürfen nicht über basic interests von Tieren und Pflanzen gestellt werden) und jenem des Geringsten Übels (nonbasic interests von Menschen dürfen über basic interests von Tieren und Pflanzen gestellt werden) (vgl. French 1995: 49). Außerdem wird durch das Prinzip des Geringsten Übels die Erhaltung und Weiterentwicklung der menschlichen Kultur zu einem moralisch relevanten Faktor, schlicht dadurch, dass diese die basic interests der nichtmenschlichen Lebewesen übertrumpft (vgl. French 1995: 50). French kommt zu dem Schluss, dass Taylors egalitärer Biozentrismus nur in der Theorie funktioniert. Die Gleichbehandlung bleibt beim prima facie stecken und wirkt sich nur gering auf das tatsächliche Handeln aus (vgl. French 1995: 51f.). Als Marker für die Höhe an inhärentem Wert schlägt er den entstehenden Schaden beim Tod eines Individuums, einer Art oder eines ganzen Ökosystems vor. So wäre der Tod einer einzelnen Maus relativ weit unten, sie hätte also wenig inhärenten Wert und das Verschwinden eines Regenwaldes ganz oben, er hätte demnach also einen sehr hohen inhärenten Wert (vgl. French 1995: 55f.).

David Schmitz fügt die nicht ungewollt humorvoll klingende Kritik zum Diskurs hinzu, dass es laut Taylor keinen Unterschied macht, ob ein Schimpanse oder eine Karotte getötet wird. Dies hat für Schmitz nichts mit Respekt gegenüber der Natur zu tun, sondern ist im Gegenteil ein Bruch desselben. Des Weiteren merkt er an, dass eine moralische Höherstellung des Menschen nicht unbedingt eine faktische Erlaubnis für jegliches schädliche Handeln bedeutet. Ebenso wie die bereits erwähnten Kritiker hält Schmitz nicht an Taylors Monismus fest und

führt etwa Leidensfähigkeit und Rationalität als zusätzliche Kriterien ein. Eine Aufsummierung der entsprechenden moralischen Faktoren ergibt dann den tatsächlichen Wert eines Lebewesens (vgl. Schmitz 2011: 129). Empfindungsfähige Lebewesen dürfen wir nicht schädigen, da diese Schmerz empfinden können. Bei allen weiteren Lebewesen sieht Schmitz keinen direkten, dort angesiedelten Grund, Schaden zu vermeiden. Jedoch führt die Zerstörung der empfindungslosen Umwelt zu einer Verletzung des Respekts gegenüber sich selbst und sollte daher trotzdem vermieden werden (vgl. Schmitz 2011: 132). Der Kern liegt also in der Einstellung, die wir gegenüber der Natur haben. Somit verschiebt Schmitz Taylors Ethik in Richtung Anthropozentrismus. Wertvoll sind somit jene Lebewesen, denen wir Menschen Wert zumessen.

Die triftigsten Einwände gegen Taylor beziehen sich also auf seine Inkonsequenz und die Unmöglichkeit einer Gleichheit aller Spezies. Taylor selbst reagiert in seinem Artikel „Are Humans Superior to Animals and Plants?“ auf die Kritik von Lombardi. Da die erwähnten Kritiker aber alle sehr ähnlich argumentieren, kann man seine Verteidigung auch in Bezug auf die anderen Einwände denken. Taylor unterscheidet zwischen intrinsischem und inhärentem Wert. Ersterer wird von Menschen zugesprochen und kann somit in Graden variieren (vgl. Taylor 1984: 151). Dieses Konzept würde etwa auf die Argumentationen von Agar und Schmitz zutreffen. Nun stellt sich die Frage, ob auch inhärenter Wert variieren kann, wie in den verschiedenen Kritiken argumentiert (vgl. Taylor 1984: 153f.). Bei Lombardi haben Menschen den höchsten inhärenten Wert, da sie die meisten und weitreichendsten capacities haben. Auch bei den anderen Kritikern haben Menschen durch bestimmte Fähigkeiten, Attribute und biologische Ausstattungen einen moralisch höheren Wert als die restlichen Lebewesen. Taylor fragt nun, warum diese Elemente moralisch relevant sein sollten und stößt dabei auf viele offene Fragen. Taylor bestreitet nicht, dass Lebewesen unterschiedliche capacities haben. Er stimmt auch zu, dass das Zusammenwirken dieser in einem Körper erst das Lebewesen ausmacht. Jedoch ist es die Gesamtheit dieser, die inhärenten Wert verleihen und nicht das Aufsummieren einzelner capacities (vgl. Taylor 1984: 154). Inhärenten Wert haben alle Lebewesen, da sie teleologisch nach der Erfüllung eines Gutes streben. Da einfache Lebewesen dieses auch mit wenigen capacities verwirklichen können, können capacities nicht als Maßstab für inhärenten Wert dienen. Blumen etwa brauchen nicht die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, um ein gutes Leben zu führen (vgl. Taylor 1984: 155). Lombardi argumentiert, dass capacities wie Rationalität und Kommunikation uns Menschen zu moral agents machen und wir dadurch einen höheren inhärenten Wert erhalten. Aber auch hier kann Lombardi laut Taylor nicht erklären, warum dies so ist (vgl. Taylor 1984: 155).

Sterba versucht, ähnlich wie auch ich, Taylors Biozentrismus als Ausgangsbasis zu nehmen und innerhalb der Logik und Argumentationsweise Taylors diesen zu erweitern. Dabei versucht er, die Kritikpunkte nach denen Taylor inkonsequent, zu individualistisch und zu fordernd ist, auszumerzen. Bei Taylor haben nur Individuen und nicht ganze Spezies einen Wert an sich. Sterba argumentiert, dass Spezies nicht bloß abstrakte Klassifizierungen sind, sondern sich entwickeln, teilen, neue Spezies hervorbringen, gefährdet sein können, aussterben und somit andere Interessen als Individuen haben. Beispielsweise kann es im Interesse der Spezies sein, dass die schwächsten Mitglieder von Raubtieren gerissen werden, um die Gruppe nicht zu verlangsamen. Dies kann aber niemals im Interesse der betroffenen Tiere sein. Demzufolge haben Spezies ein eigenes Wohl, das es zu berücksichtigen gilt (vgl. Sterba 1995: 192). Um seine pluralistische Perspektive in Taylors Biozentrismus zu integrieren, müssen die Prioritätsprinzipien abgewandelt werden. Damit will Sterba auch Taylors vermeindliche Inkonsequenz bezüglich der Speziesgleichheit korrigieren und eine generelle Vereinfachung erreichen. Taylors Prinzip der Selbstverteidigung splittet er in zwei Teile:

A Principle of Human Defense: Actions that defend oneself and other human beings against harmful aggression are permissible even when they necessitate killing or harming individual animals or plants or even destroying whole species or ecosystems (Sterba 1995: 195).

A Principle of Human Preservation: Actions that are necessary for meeting one's basic needs or the basic needs of other human beings are permissible even when they require aggressing against the basic needs of individual animals and plants or even of whole species or ecosystems (Sterba 1995: 196).

Das zweite Prinzip erlaubt es Menschen zwar die eigenen basic needs über jene anderer Lebewesen zu stellen, dies bedeutet aber nicht, dass Menschen hierarchisch über Tieren und Pflanzen stehen. Ein gewisses Maß an Überhöhung der eigenen Art ist laut Sterba natürlich und lebensnotwendig und somit legitim (vgl. Sterba 1995: 197).

Hauptgrund für die Kritik der Inkonsequenz zwischen Theorie und Prinzipien sind die Prinzipien der Verhältnismäßigkeit und des Geringsten Übels. Ersteres besagt, dass die Verletzung der basic needs von Tieren und Pflanzen nicht mit Respekt gegenüber der Natur vereinbar ist, zweiteres relativiert dies aber wieder ein Stück weit (vgl. Sterba 1995: 198). Sterba erweitert nun die Definition von basic needs, sodass auch jene Fälle, die bei Taylor unter das Prinzip des Geringsten Übels fallen, solche sind, und vereint die beiden Prinzipien zu einem (vgl. Sterba 1995: 199):

A Principle of Disproportionality: Actions that meet nonbasic or luxury needs of humans are prohibited when they aggress against the basic needs of individual animals and plants, or of whole species or ecosystems (Sterba 1995: 199).

Taylors Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit sieht Sterba als zu komplex und außerdem greifen auch Sterbas Prinzipien human defense und human preservation bei Situationen, welche bei Taylor unter das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit fallen. Dementsprechend streicht Sterba es ersatzlos. Schließlich bleibt das Prinzip der Wiedergutmachung. Dieses klingt bei Sterba ähnlich wie bei Taylor (vgl. Sterba 1995: 200):

A Principle of Restitution: Requires appropriate reparation or compensation whenever the other principles have been violated (Sterba 1995: 200).

5. Ainu

Nachdem nun einerseits die theoretischen und methodischen Zugänge geklärt sind und andererseits auch Taylors Biozentrismus ausführlich besprochen wurde, widme ich mich in folgendem Teil den Ainu. Den Hauptteil dieses letzten großen Kapitels bildet der Vergleich zwischen der traditionellen Lebensweise der Ainu und Taylors Biozentrismus. Zuvor möchte ich mir aber noch den Raum nehmen, die historische Entwicklung der Ainu nachzuzeichnen. Dies ist eine logische Konsequenz aus meinen theoretischen Annahmen. Diesem folgend ist ein interkultureller Vergleich nur sinnvoll, wenn die fremde Entität möglichst gut gekannt und eingebettet wird. Die Lebensweise, Kosmologie und Naturvorstellungen der Ainu sind selbst Teil des Vergleiches und werden im Zuge dieses noch ausführlich besprochen. Um zu zeigen, wie sich die Ainu im Laufe der Jahrhunderte verändert haben und somit die Gruppe als Ganzes besser zu verstehen, zeige ich die historischen Entwicklungen und Veränderungen auf. Dem Konzept der Ethnizität folgend, liegt das Hauptaugenmerk dabei auf den konkreten Beziehungssituationen mit den jeweiligen japanischen Herrschaftskonstrukten. Über das Nachspüren der boundaries wird gezeigt, wie die Ainu zu dem geworden sind was sie heute ausmacht. Der Aufbau dieses Kapitels richtet sich nach den Schlüsselperioden, welche zu einer starken Veränderung der Ainu-Identität geführt haben. Ich beginne dabei mit der Tokugawa-Periode (1600-1867), behandle dann die Meiji-Zeit, welche sich von 1868-1912 erstreckt und ende schließlich in der jüngsten Vergangenheit. Ab den 1970er Jahren kam es zu einer Art Wiederentdeckung der ursprünglichen Ainu Lebensweise.

5.1. Ainu – Boundaries und Verflechtungen

Wie bereits im Theoriekapitel erwähnt und behandelt, stammen die meisten Informationen über die Vergangenheit der Ainu von westlichen Anthropolog*innen. Dies bedeutet nicht, dass die Informationen grundsätzlich falsch sind. Jedoch sollte mitgedacht werden, dass das Alter einer Publikation und deren zeitliche Entfernung von der postmodernen Anthropologie entscheidend sind, dementsprechend manchmal Absichten nicht offengelegt werden und ein starkes

westliches Fortschrittsdenken zugrunde liegt. Die Ausführungen sollen somit als Ausdruck der Interpretation einzelner Wissenschaftler*innen verstanden werden und nicht als objektive Wahrheit. Katarina Sjöberg hat für ihr 1993 erschienenes Buch *The Return of the Ainu. Cultural mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan* insgesamt etwa ein Jahr bei verschiedenen Ainu-Gruppen gelebt (vgl. Sjöberg 1993: 13). Dies ist um ein Vielfaches länger als die meisten anderen Anthropolog*innen der jüngeren Vergangenheit und auch der Gegenwart. Sjöberg hat dadurch ihre Informant*innen sehr gut kennengelernt und auch abseits von formalisierten Interviewsituationen durch teilnehmende Beobachtung wichtige Daten erheben können (vgl. Sjöberg 1993: 17f.). Zentral war dies vor allem für das Sammeln von Lebensgeschichten, Attitüden und Glaubensvorstellungen. Es hat sich gezeigt, dass die Ainu situational mit Identität umgehen. Sie verhalten sich im Kontext von Tourismus, Freund*innen und Ethnolog*innen verschieden und teilweise auch widersprüchlich. Durch Sjöbergs intensiven Feldforschungsaufenthalt und ihre engen, teilweise auch freundschaftlichen Beziehungen, konnte sie all diese Facetten kennenlernen (vgl. Sjöberg 1993: 19). Ein weiterer Vorteil war Sjöbergs nichtjapanische Herkunft. Wie sie selbst gemerkt hat und wie auch die nachführenden Unterkapitel verständlich machen werden, haben die Ainu eine starke Skepsis gegenüber japanischen Forscher*innen. Anfangs hat Sjöberg sogar ihre japanische Assistentin von Feldbesuchen ausgeschlossen (vgl. Sjöberg 1993: 22). Die Ainu wollen nicht als Untersuchungsobjekte der Anthropolog*innen gesehen werden. Sie wollen einen Dialog zwischen den Kulturen kreieren. Genauso wie Sjöberg möglichst viel über die Ainu erfahren wollte, waren diese an Sjöberg und ihren Lebensumständen interessiert. In dieser Hinsicht waren die Ainu auch ein Stück weit die Ethnolog*innen und Sjöberg deren Forschungsobjekt (vgl. Sjöberg 1993: 21f.). Im Sinne der Interkulturellen Philosophie nehme ich diesen Dialog auf und erweitere ihn um die Perspektive Taylors. Sjöberg hat also in ihrem postmodernen Buch im Sinne der writing culture Debatte einerseits ihre eigene Position offengelegt und hinterfragt, andererseits einen Schwerpunkt auf die Perspektive der heute lebenden Ainu gelegt. Sie stellt in ihrem Buch die Interpretationen früherer, aber auch zeitgenössischer Forscher*innen jener der Ainu gegenüber. Sjöberg ermöglicht es mir also, auch die Ansichten der heutigen Ainu in meine Arbeit miteinzubeziehen. Wann immer Vertreter*innen der Ainu wichtige Ergänzungen haben oder klassischen Interpretationen nicht zustimmen, lasse ich sie durch Sjöberg sprechen. Dies gilt schon für den historischen Abriss, aber viel mehr noch für die sozialen und kulturellen Aspekte, welche im Kapitel des Vergleichs folgen. Genauso wie die Forschungsperspektive nicht als universelle Wahrheit interpretiert werden sollte, ist dies aber auch bei der Ainu-Perspektive der Fall. Wie der folgende historische Abriss zeigt, wurde die Ainu-Ethnizität zwischenzeitlich beinahe

ausgelöscht. Damit einher ging auch der Verlust des Wissens über diese. Die heutigen Ainu sind, genauso wie Sjöberg und auch ich, auf alte anthropologische Texte angewiesen. Die wiederentstandene Ainu-Ethnizität beruht zu einem großen Teil auf der Interpretation dieser Werke durch die heutigen Ainu (vgl. Sjöberg 1993: 24f.).

Today the Ainu make use of the information gathered about them not only to reconstruct, reorganize and reinvent their own values and beliefs but to gain an understanding of why they acted in the way they did and why they became marginal in their own domains (Sjöberg 1993: 25).

Eine wichtige Ainu-Persönlichkeit, die maßgeblich für die Revitalisierung mitverantwortlich war, ist Shigeru Kayano. Kayano ist unter materiell armen, aber kulturell reichen Bedingungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgewachsen. Er hat sein ganzes Leben darauf ausgerichtet und dafür gekämpft, wieder eine selbstbewusste und eigenständige Ainu-Ethnizität entstehen zu lassen. Auch für eine rechtliche Gleichstellung hat er sich stark gemacht (vgl. Hane 1994: XIIIf.). In seinem Buch *Our Land was a Forest. An Ainu Memoir* schildert er anhand seiner Erinnerungen, welche bis in die frühen 1930er zurückgehen und anhand der mündlich weitergegebenen Erlebnisse von und Geschichten über seine Ahnen, wie es war, in einer traditionsbewussten Ainu-Familie unter den gegebenen diskriminierenden Rahmenbedingungen aufzuwachsen (siehe Kayano 1994). Sein Buch ist meines Wissens das einzige auf Englisch erschienene Werk, welches sich mit der kulturellen Vergangenheit und Identität der Ainu aus einem emischen Blickwinkel befasst. Im Kontext meiner Masterarbeit erlaubt mir Kayanos Buch, die wissenschaftlich erhobenen und abstrahierten Daten mit Beispielen und narrativen Erinnerungen zu ergänzen.

5.1.1. Tokugawa-Periode 1600-1867

Die vermeintliche Homogenität der japanischen Bevölkerung ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung, die in dieser Zeit ihren Ausgang fand. Die Ainu nahmen in diesem Prozess einen prominenten Platz ein (vgl. Howell 1994: 69). Das Tokugawa-Shogunat war eine Art Militärregierung, die durch regionale Fürsten verwaltet wurde. Der Fokus lag auf dem Innen, die Beziehungen zu den politischen Nachbarn wurden zu einem großen Teil beendet (vgl. Howell 1994: 71). Es entstand nun nach und nach eine japanische Identität, welche sich in Abgrenzung zu den indigenen Gruppen an den Rändern definierte. In dem feudal agierenden politischen System wurden die Menschen in Krieger, Bauern, Handwerker und Händler gegliedert. Die Ainus waren in diese Kategorien nicht inkludiert und standen anfangs auch nicht unter direkter politischer Kontrolle (vgl. Howell 1994: 73). Zwischen dem neuen japanischen Staat und den Ainu entstanden gegenseitige Abhängigkeiten. Das Shogunat brauchten die Ainu als Gegenpart zur eigenen Identitätsstiftung. Auf der anderen Seite wurden die Ainu ökonomisch

abhängig und waren schließlich nicht mehr autonom lebensfähig. Japanische Handelswaren, welche sie selbst nicht herstellen konnten, wie Eisenwaren, Lackwaren, Waffen, Kleidung, Sake, Reis und Tabak veränderten die Art und Weise, wie die Ainu lebten (vgl. Howell 1994: 74f.). Die ökonomischen Verhältnisse führten zu Spannungen und Konflikten, die in bewaffneten Auseinandersetzungen mündeten. Den Ainu wurde der Zugang zu Teilen der Jagd- und Fischereigebiete verwehrt, ihnen wurde untersagt mit Staaten abseits des Tokugawa-Shogunats Handel zu treiben und sie hatten in konkreten Handelssituationen meist die schlechteren Ausgangsbedingungen, was zu Betrug und Ausbeutung führte. Im Laufe der Zeit kam zur wirtschaftlichen Abhängigkeit auch eine politische hinzu (vgl. Howell 1994: 76f.). Es entwickelten sich nach und nach Revolten im Kampf für die Unabhängigkeit. Schließlich gipfelten diese in dem gescheiterten Shakushains Aufstand 1669-1672. Nun standen die Ainu auch offiziell unter der Kontrolle des Shogunats (vgl. Ohnuki-Tierney 1996: 7).

David Howell nimmt an, dass die Ainu, bevor es zu intensivem Kontakt mit dem Shogunat und auch schon mit deren Vorgängern gekommen ist, Landwirtschaft betrieben haben. Die Umstellung auf reines Jagen und Sammeln sieht er als Reaktion auf die Bedürfnisse der Handelspartner nach Fisch und Tierfellen. Nach dieser Interpretation kam es also, durch die Beziehung zum Shogunat, einerseits zu einem Wandel des ökonomischen Systems von Landwirtschaft zu Jagen und Sammeln und auf der anderen Seite zu einer wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeit (vgl. Howell 1994: 77). Diese Faktoren wirkten sich auch stark auf die sozialen und kulturellen Lebensbedingungen der Ainu aus. Um besser mit den japanischen Handelspartnern interagieren zu können, haben die Ainu überdörfliche Zusammenschlüsse gebildet. Dies ging mit einer Hierarchisierung einher. Chiefs solcher größeren politischen Geflechte hatten mehr Macht als gewöhnliche Dorfvorsteher. Die Dörfer haben sich außerdem an die Küste verlagert, um nahe bei den japanischen Fischhandelsposten zu sein. Chiefs, welche von den Japaner*innen als Handelspartner ausgewählt wurden, vermittelten auch Arbeitskräfte und erhielten im Austausch die begehrten japanischen Güter. So wurde das Jagen und Sammeln langsam von Erwerbsarbeit unter der Kontrolle des Shogunats verdrängt (vgl. Howell 1994: 70f.). Ainu-Männer, die in so einem Lohnverhältnis standen, wurden von den japanischen Arbeitgebern oft misshandelt. Viele der Ainu-Frauen wurden in die Prostitution getrieben (vgl. Howell 2005: 174). Kayano bezeichnet das Arbeitsverhältnis als Sklaverei (vgl. Kayano 1994: 27). Er geht mit Matsuura Takeshirō davon aus, dass von 116 Ainu, welche aus 26 Haushalten stammten und 1858 in und rund um Nibutani (seinem Heimatdorf im Süden Hokkaidos) lebten, 43 zur Lohnarbeit

gezwungen und somit von ihrer Heimat entfernt wurden.³ In Gedenken an diese Männer, Frauen und auch Kinder listet Kayano all ihre Namen in seinem Buch auf. Der jüngste dieser 43 Menschen war Totkaram, sein zu dieser Zeit erst elfjähriger Großvater (vgl. Kayano 1994: 28ff.). Zu dieser Zeit war Inisetet, Totkarams Vater, Chief des Dorfes (vgl. Kayano 1994: 26). Eines Tages kamen japanische Soldaten in das Dorf und wollten Männer und deren Söhne als Sklaven nehmen. Inisetet wollte dies nicht zulassen. Unter Androhung, alle Dorfbewohner*innen zu töten, musste er sich aber schließlich der militärischen Übermacht beugen und wählte seinen ältesten Sohn und dessen Frau aus. Die Soldaten waren jedoch nicht zufrieden und entschieden, auch den elfjährigen Totkaram mit sich zu nehmen (vgl. Kayano 1994: 27). Um einer Flucht der Ainu in die Berge zuvorzukommen, brachen die Soldaten mit den drei in das Sklaventum gezwungenen Menschen noch am selben Tag auf. Kayano spricht in diesem Kontext von „Ainuhunting“ (vgl. Kayano 1994: 28). Die drei mussten über 350 Kilometer mit ungenügender Kleidung und schlechtem Schuhwerk sowie nur einer dünnen Matte, zum Schlafen am Wegesrand, zurücklegen. Als sie schließlich in ihrem Ziel Atsukeshi ankamen, mussten sie von früh morgens bis spät in die Nacht arbeiten. Erschwerend kam hinzu, dass sie keinen Schlafplatz zur Verfügung gestellt bekamen. Um sich vor Regen und Tau zu schützen, bauten sie sich nach geleisteter Arbeit nachts noch notdürftig einen Unterschlupf aus Bambusgras. Da Totkaram noch zu jung zum Fischen war, musste er in der Küche helfen, Feuerholz sammeln und Wasser aus dem Brunnen pumpen (vgl. Kayano 1994: 32). Die harte Arbeit und die schwierige Situation forderten ihn dermaßen, dass er zu drastischen Mitteln griff, um wieder nach Hause zu dürfen. Er war dermaßen verzweifelt, dass er sich mit einem Küchenmesser den kleinen Finger abhackte. Doch dies veranlasste seine Dienstherrn nicht, ihn nach Hause zu schicken und die Wunde heilte bald. Einige Zeit später kam er auf die Idee, eine Krankheit vorzutäuschen. Dazu rieb er sich regelmäßig mit dem Gift von Kugelfischen ein (vgl. Kayano 1994: 33). Seine Haut wurde dadurch grau-gelb und es wurde vermutet, dass er an Gelbsucht leidet. So hat er es schließlich geschafft, frühzeitig wieder in sein Dorf zurückkehren zu können (vgl. Kayano 1994: 34). So viel Glück hatten nicht alle Lohnarbeiter*innen. Oft belief sich die Verpflegung auf eine einzige Schüssel Reis am Tag. Durch die harte Arbeit und die Unterversorgung wurden viele Menschen krank und die eigenen Kinder konnten zum Teil nicht versorgt werden und starben an Unterernährung oder aufgrund der Kälte. Manchmal kamen Lohnarbeiter*innen zurück, ohne auch nur irgendetwas verdient zu haben (vgl. Kayano 1994: 36).

³ Matsuura Takeshirō war ein japanischer Forschungsreisender und Geograph. Er erkannte das den Ainu zugefügte Leid und setzte sich für die Abschaffung der Zwangsarbeit ein (vgl. Kayano 1994: 32; siehe Dettmer 1981).

Der intensiviertere Kontakt führte auch zur Verbreitung von Krankheiten wie Masern und Pocken, was für erkrankte Ainu in der Regel tödlich endete (vgl. Howell 2005: 174). 1822 betrug die gesamte Ainu-Population etwa 24.340. 21.770 davon, also die überwiegende Mehrheit, lebten auf Hokkaido. Zwischen 1822 und 1854 sank die Zahl der auf Hokkaido lebenden Ainu auf circa 16.130 (vgl. Philippi, Snyder 2015: 3). Ainu-Gruppen, die im Inneren des Landes blieben, waren ebenso von Veränderung geprägt. Durch die Lohnarbeit fehlte ein Großteil der Männer und die Jagdgewohnheiten konnten somit nicht mehr aufrechterhalten werden. Zusätzlich führte das Mitbringen von Handelsgütern durch rückkehrende Lohnarbeiter*innen zum Zusammenbruch der lokalen Wirtschaft (vgl. Howell 2005: 174). Innerhalb dieser Abhängigkeiten hat das Shogunat laut Shin'ichirō Takakura aber auch Akzente für die Ainu gesetzt. Der Handel wurde verstaatlicht und somit für die Ainu fairer. Das übliche Betrügen beim Wiegen und Messen wurde eingedämmt und Waren mit unzureichender Qualität vom Handel ausgeschlossen (vgl. Takakura 1960: 118). Für den als Zahlungsmittel üblichen Reiswein wurden Qualitätsstandards eingeführt (vgl. Takakura 1960: 119). Zur Auszahlung von Löhnen wurde meist Reis verwendet. Doch dieser hatte den Nachteil von Qualitätsunterschieden, musste transportiert und gelagert werden. Ainu im Dienst des japanischen Staates arbeiteten meist als Träger, Guides, (Dienst)boten, Fährleute oder Fischer. Der sehr niedrige Reislohn wurde zuerst angehoben und schließlich durch die Einführung von Eisenmünzen ersetzt (vgl. Takakura 1960: 120).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass durch das Shogunat die Ainu erstmals gezwungen wurden, sich mit einer überregionalen, hegemonial agierenden Macht auseinanderzusetzen. Für die Ainu hatte dies einen starken Einfluss auf die gewohnte Art, das Leben zu organisieren. Es kam zu Abhängigkeiten, einer Senkung der Freiheit und des Lebensstandards und Veränderungen der Wirtschaftsformen.

5.1.2. Meiji-Periode 1868-1912

Infolge des Boshin Krieges 1868 kam es in Japan zu einem Machtwechsel. Das Tokugawa-Shogunat wurde von der Meiji-Dynastie abgelöst. Ziel dieses neuen Herrschaftssystems war es, die Ainu zur Assimilierung zu zwingen. Die Existenz einer eigenen Ainu-Ethnizität wurde negiert (vgl. Close, Askew 2016: 174). Hokkaido wurde zum Gebiet einer internen Kolonialisierung. Japanische Siedler*innen drangen aktiv in die Wohngebiete der Ainu ein. Wirtschaftlich betrachtet, wurde es angestrebt, die Ainu in Landwirt*innen umzuerziehen (vgl. Close, Askew 2016: 175). Alles, was die Ainu spezifisch als solche ausmacht, sollte in dieser Zeit zum Verschwinden gebracht werden. Davon waren auch kulturelle Praktiken und das soziale und private Leben betroffen (vgl. Howell 2005: 178). Die Ainu mussten japanische Namen annehmen und

offensichtliche kulturelle Ausdrucksformen, wie das Verbrennen von Häusern, in denen jemand gestorben war oder Tätowierungen wurden untersagt (vgl. Close, Askew 2016: 174). Die Ainu hatten keine Familiennamen. Kayano erzählt von einem japanischen Beamten, der beauftragt wurde, Familiennamen für die Ainus zu bestimmen. Er hat seine Arbeit nur sehr ungenügend verrichtet und jeweils mehrere Familien einfach nach dem Fluss an dem Dorf, in welchem sie wohnten, benannt. Auch Landschaftscharakteristika waren beliebte Namen. Kayanos Großvater erhielt den Namen Kaizawa, was so viel wie shellfish stream bedeutet (vgl. Kayano 1994: 43f.). Den Ainu wurde der Zugang zu Jagdgebieten verwehrt. Diese Gebiete wurden enteignet, privatisiert und eingezäunt. Außerdem verbreiteten sich vermehrt Krankheiten und der Alkoholismus stieg stark an (vgl. Close, Askew 2016: 175). Als Weg, Macht über die Ainu zu gewinnen, wurde nicht direkte physische Gewalt, sondern die Bürokratie gewählt. Aus Sicht der Meiji-Regierung sollte diese Politik die Ainu von ihrer „Rückständigkeit“ befreien und die Gruppe in die eigene Gesellschaft auflösen. Dies alles hat zu Individualisierungsprozessen und zum Verschwinden zahlreicher Ainu-Verbände geführt (vgl. Howell 2005: 177f.). In Kayanos Ausführungen wird schnell deutlich, welch hohen Stellenwert eine intakte Natur und eine respektvolle Beziehung zu dieser für Kayano und seine Familie im Speziellen, aber auch die Ainu im Allgemeinen hat. Als eines von vielen Beispielen sei hier genannt, dass seine Großmutter ihm und seinen Geschwistern, als sie Kinder waren, regelmäßig Ainu-Mythen erzählt hat. Diese waren stets mit Handlungsanleitungen und Weisheiten für das täglich Leben verbunden. So ist Kayano damit aufgewachsen, dass auch Pflanzen Lebewesen sind und man diese deshalb nicht willkürlich ausreißen oder umschneiden darf, man Gewässer nicht verschmutzen darf und man Tiere mit Güte behandeln muss, da diese dann von den Tieren auch erwidert wird (vgl. Kayano 1994: 4f.). Wenig verwunderlich hebt Kayano, neben der Zerschlagung von sozialen und kulturellen Gefügen, auch die Zerstörung der Natur zugunsten von Profitmaximierung während der Meiji-Periode hervor (vgl. Kayano 1994: 9).

Nachdem das aus der Tokugawa-Zeit stammende System der Vertragsarbeit anfänglich bestehen blieb, wurden ab 1882 die Bestrebungen verstärkt, die Ainu in eine reine Agrarökonomie zu zwingen (vgl. Howell 2005: 180). Die ursprünglichen Subsistenzformen Jagen und Sammeln wurden kriminalisiert und auch das Sammeln von (Brenn)holz wurde unter Strafe gestellt. Katarina Sjöberg hat mit heute lebenden Ainus über deren Vorfahren gesprochen. Laut diesen waren sich die Ainu der existenzbedrohenden Situation bewusst und haben sich, um zu überleben, der Assimilierungspolitik gefügt (vgl. Sjöberg 1993: 120f.). Kayanos Vater wollte sich das Jagen und Fischen nicht verbieten lassen und fuhr damit fort. 1932 (schon nach Ende der Meiji-Zeit) wurde er wegen illegaler Fischerei verhaftet (vgl. Kayano 1994: 62). Dies war für den

kleinen Kayano, aber auch für die restliche Familie, ein tragisches Ereignis. Die Ainu gingen respektvoll mit der Fischerei um und töteten nur so viele Fische, wie sie auch tatsächlich für die Ernährung brauchten. Sie wurden trotzdem für den Rückgang an Fischen verantwortlich gemacht, für den aber eigentlich die exzessive Fischerei der Japaner*innen verantwortlich war (vgl. Kayano 1994: 59). Für Kayanos Familie hatte der temporäre Wegfall einer Arbeitskraft schwerwiegende Konsequenzen:

The *shamo* law banning salmon fishing was as good as telling the Ainu, who had always lived on salmon, to die. To our people, this was an evil law akin to striking to death a parent bird carrying food to its unfledged babies (Kayano 1994: 59)⁴.

Nach der Rückkehr aus dem Gefängnis verfiel Kayanos Vater dem Alkohol. Er sorgte nur noch unzureichend, durch Jagen von Kleintieren und Gelegenheitsarbeiten für die Japaner*innen, für seine Familie (vgl. Kayano 1994: 62).

Die staatlichen Bestrebungen kulminierten 1899 in dem „Law for the Protection of Former Hokkaido Aborigines“ (vgl. Howell 1994: 91). Das Schlagwort „Protection“ zeigt nochmals, dass aus der Sicht des Staates die Umwandlung der Ainu in Kleinbauern als positiv im Sinne des Fortschrittsdenkens interpretiert wurde. Die Formulierung „Former Hokkaido Aborigines“ weist darauf hin, dass die Ainu, sollten sie ihre Identität und Ethnizität aufgeben, als vermeintlich gleichwertige Mitglieder der Gesellschaft galten. Das Gesetz blieb zwar faktisch bis 1997 bestehen, verlor aber nach dem Zweiten Weltkrieg stark an Bedeutung (vgl. Howell 2005: 172). Das Gesetz besagte nun konkret, dass Jagen und Sammeln sowie auch Lohnarbeit für die Ainu untersagt sind und die Landwirtschaft die einzig mögliche Form ist, den Lebensunterhalt zu bestreiten (vgl. Howell 2005: 173). Als Anreiz vergab der japanische Staat kostenloses Agrarland an alle Ainu, die sich dem Gesetz fügten und Kleinbauern wurden. Man muss jedoch hinzufügen, dass dieses Land meist zuvor von den Ainus entwendet worden und außerdem von niedriger Qualität war. Hochwertiges Ackerland erhielten nur die japanischen Siedler*innen. Das erhaltene Stück Land durfte erst nach dreißig Jahren veräußert werden. Wurde es nicht landwirtschaftlich genutzt, wurde es den Ainu wieder weggenommen (vgl. Close, Askew 2016: 176). Es wurden zwar staatlich beauftragte Beamten ausgesendet, die den Ainu landwirtschaftliche Methoden beibringen sollten, doch die mindere Qualität des Bodens und die Verpflichtung, Bohnen, Mais und Reis anzubauen sowie Rinder zu züchten (alles Produkte, mit denen die Ainus kaum Erfahrung hatten) sorgten für einen äußerst geringen Ertrag. Somit sank auch

⁴ Shamo bedeutet in der Sprache der Ainu „japanisch“. Wörtlich übersetzt kann man es mit Seite oder Nachbar*in. Verwendet wird es meist in abwertenden Kontexten (vgl. Kayano 1994: 166).

der Lebensstandard stark (vgl. Sjöberg 1993: 1,3; Howell 2005: 180). Viele Ainu-Familien hatten nicht genug Ernte, um sich zu ernähren. Diese waren dadurch doch wieder gezwungen, als Lohnarbeiter*innen für die japanischen Siedler*innen zu arbeiten oder niedere Tätigkeiten, wie Kabel verlegen und Bewässerungsanlagen ausheben, für den Staat zu verrichten (vgl. Sjöberg 1993: 122). Doch auch in diesen Bereichen wurden die Ainu diskriminiert und erhielten nur halb so viel Lohn wie Japaner*innen in vergleichbaren Tätigkeiten (vgl. Sjöberg 1993: 124). Neben dem Zwang zur landwirtschaftlichen Arbeit erwirkte das „Law for the Protection of Former Hokkaido Aborigines“ Bildung und Sozialhilfe für die Ainu. In Armut getriebene Ainu bekamen kostenlos landwirtschaftliche Geräte und Samen. In den Ainu-Gemeinden wurden Schulgebäude gebaut und den Kindern wurde unentgeltlich die japanische Sprache und Lebensweise gelehrt. Finanziert wurde diese bevormundende Unterstützung durch das zuvor enteignete und an Siedler*innen verkaufte Land der Ainu. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Ainu in dieser Zeit strukturell diskriminiert und auch marginalisiert wurden. Die wirtschaftlichen Grundlagen der Ainu-Lebensweise wurden zerstört, wodurch sich auch die sozialen und kulturellen Spezifika nicht mehr aufrechterhalten ließen. Zusätzlich wurden jegliche offensichtlichen kulturellen und sozialen Ausdrucksformen verboten. Die Ainu wurden zu unter paternalistischer Kontrolle stehenden Menschen gemacht, die zwar offiziell gleichgestellt waren, aber in der Realität als Menschen zweiter Klasse betrachtet und behandelt wurden (vgl. Close, Askew 2016: 176f.).

1912 endete die Meiji-Periode, die prekären Lebensbedingungen der Ainu verbesserten sich jedoch nicht. Aus diesem Grund wurde 1930 das „Utari Kyokai“ beschlossen. Somit wurde den Ainu nun zusätzliche Sozialhilfe zuteil. Die Ainu interpretieren dies aber eher als Vorsichtsmaßnahme des japanischen Staates, um nicht des Genozids angeklagt zu werden, und nicht als ernstgemeinte Hilfe. Durch die „Hokkaido Utari Welfare Policy“ wurden 1974 weitere Sozialmaßnahmen eingeführt (vgl. Sjöberg 1993: 129). Zu einem gewissen Teil griffen dies Maßnahmen zwar, der Lebensstandard der Ainu blieb aber weiterhin deutlich unter jenem der Mehrheitsgesellschaft. Auch die protektionistischen Absichten wurden nicht ausgemerzt. Es war weiterhin das Ziel, die Ainu in die japanische Gesellschaft einzufügen. Ethische Aspekte wurden in den beiden Bündeln an Sozialmaßnahmen nicht berücksichtigt. Viele heute lebende Ainus sehen diese Hilfemaßnahmen sehr kritisch, da sie sich dadurch nach wie vor unterworfen und abhängig fühlen (vgl. Sjöberg 1993: 130).

5.1.3. Neue-alte Ethnizität und Tourismus

Obwohl es das Ziel des japanischen Staates war, die Ainu zu assimilieren, begann dieser in der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg, Ainu-Tourismuszentren einzurichten. Dort waren zwar Ainu angestellt, wirtschaftlich kamen die Zentren aber hauptsächlich den Japaner*innen zugute (vgl. Sjöberg 1993: 133). Oberstes Ziel war es, den Tourismus anzukurbeln. Die Ainu wurden dazu aufgefordert, ihre traditionellen Gebäude zu errichten und die Bärenzeremonie für die Tourist*innen wieder einzuführen. Für diese Aufgaben wurden frühere Dorfvorsteher als Lohnarbeiter engagiert. In diesen Zentren wurde eine Lebensweise propagiert, die es schon lange nicht mehr gab. Die Aufbereitungen waren ahistorisch und statisch. Die involvierten Personen, auch Ainu, hatten das Interesse, Geld zu verdienen und nicht die Ainu-Kultur zu unterstützen (vgl. Sjöberg 1993: 134). Für die heutigen Ainu war dies der Punkt, an dem sie endgültig erkannten, dass die zuerst erzwungene, dann aber auch selbst angestrebte Assimilierung nie funktionieren wird. Sie haben erkannt, dass sie immer anders sein werden und dies auch von der Mehrheitsbevölkerung so gesehen wird. Danach wehrten sie sich bewusst gegen die Assimilierungsbestrebungen und kämpften für ihre Unabhängigkeit (vgl. Sjöberg 1993: 134, 137). Als Weg dafür wählten sie den Tourismus. Nach dem Zweiten Weltkrieg starteten die Ainu damit, den Tourismus selbst zu gestalten. Es wurde begonnen, die eigene Vergangenheit und die ursprünglichen Lebensformen zu erforschen. Die Namen heiliger Plätze wurden gesammelt, Geschichten und Mythen verschriftlicht und die materielle Kultur wurde wiederbelebt. Die Ainu-Tourismuszentren haben sich zu Orten, an denen die Ainu-Ethnizität neu ausverhandelt und an Tourist*innen vermittelt wird, gewandelt (vgl. Sjöberg 1993: 136). Als institutioneller Hintergrund wurde dafür der „Counter Plan to the Proposal for Legislation Concerning the Ainu People“ von den Ainu entwickelt. In diesem wird gefordert, die aufgezwungene landwirtschaftliche Ökonomie zu überwinden und durch für die Ainu passende Arten, Geld zu verdienen, zu ersetzen. So sollten etwa Nationalparks rund um frühere Wohngebiete und heilige Orte gegründet werden, um Flora und Fauna zu schützen und wieder Jagen und Sammeln zu ermöglichen (vgl. Sjöberg 1993: 3). Dadurch sollte auch die traditionelle Küche wieder erstarben. Eine weitere Forderung war die Gründung von Forschungszentren über die Geschichte, materielle Kultur, Sprache und religiösen Vorstellungen. Diese Forschungen sollten von den Ainu selbst durchgeführt werden (vgl. Sjöberg 1993: 3f.). Kayano hat diesen Prozess aktiv vorangetrieben und ist dadurch zu einem der bekanntesten Ainu geworden. Er hat schon in seiner Jugend begonnen, Alltagsgegenstände der Ainu zu sammeln und später hat er auch wichtige Ainu-Persönlichkeiten interviewt und dies aufgezeichnet. Schließlich entstand daraus eine Sammlung von etwa 2.000 Gegenständen und 500 Minuten Audioaufnahmen (vgl. Kayano 1994: 134, 154). 1971 begann er

mit Hilfe von regionalen Politikern ein aus mühsam gesammelten Spenden finanziertes Museum in seinem Heimatort Nibutani zu bauen. Nach der Eröffnung 1972 hatte das Museum starken Einfluss auf die ganze Region. Nibutani hat sich zu einem der wichtigsten Zentren für Ainu Aktivismus und Praktiken entwickelt und dient heute als Vorbild für viele weitere Ainu-Gemeinschaften auf Hokkaido (vgl. Sjöberg 1993: 156). 1993, im Jahr der Veröffentlichung ihres Buches, sah Sjöberg den „Counter Plan to the Proposal for Legislation Concerning the Ainu People“ schon teilweise erfüllt (vgl. Sjöberg 1993: 3f.).

Die Ainu haben letztendlich also eine Art und Weise gesucht, die eine Eingliederung in die japanische Gesellschaft ermöglicht und gleichzeitig mit einer Stärkung sowie Wiedererweckung der eigenen Ethnizität einhergeht. Diesen Weg haben sie durch den Tourismus gefunden (vgl. Sjöberg 1993: 32).

Um ein Bewusstsein für ihre Situation zu schaffen, sind sie durch das Land gereist und haben Vorträge organisiert. Interessierte können an Jagden teilnehmen und Ainu-Gemeinden besuchen. Ein Hauptaugenmerk wird dabei auf die unterdrückende Beziehungsgeschichte gelegt. Die ablehnende Haltung der japanischen Bevölkerung soll in ein Bild der Diversität und gegenseitigen Anerkennung gewandelt werden (vgl. Sjöberg 1993: 34).

Jonathan Friedman wirft, aufbauend auf Sjöberg, die Frage auf, ob diese kulturelle Erweckung nicht schlicht als Folklore gesehen werden kann. Er kommt aber zu dem eindeutigen Ergebnis, dass dies nicht der Fall ist. Er sieht das Bestreben der Ainu, im Tourismus zu agieren als Strategie der Selbstfindung (vgl. Friedman 2002: 234). Über den kapitalistischen Markt wird Identität ausgehandelt. Den Antrieb der Ainu sieht er in der Erkenntnis, dass auch Assimilierung nicht zu Gleichberechtigung führt. Durch die lange Unterdrückung hat sich ein Verlangen nach Emanzipation und Revitalisierung gebildet. Den touristischen Markt dafür zu nutzen, sieht Friedman als logische und positive Konsequenz. Das Ergebnis sind Schulen, in denen Kinder und Ainu, welche ohne Traditionsbewusstsein aufgewachsen sind, die eigene Sprache und Kultur erlernen und die Wiedererrichtung von Ainu-Häusern sowie ganzen Dörfern. Tourist*innen sind dabei aktiv eingebunden. Sie können selbst Handwerksprodukte herstellen und nehmen an Tänzen und Ritualen teil (vgl. Friedman 2002: 240). Friedman sieht all dies als Empowerment-Prozess, der die Ainu-Ethnizität wiederbelebt, aber auch neu ausverhandelt. Die Ainu sind dadurch in der japanischen Mehrheitsgesellschaft angekommen. Dies ist ein sinnvoller und natürlicher Vorgang und ist nicht als Authentizitätsverlust zu sehen (vgl. Friedman 2002: 241).

Lisa Hiwasaki hat 1995 Ainu-Museen, Tourismusdörfer und Souvenirläden besucht. Sie hat Interviews mit Ladenbesitzer*innen, politischen Aktivist*innen, Museumskurator*innen,

Forscher*innen und auch Personen der japanischen Mehrheitsgesellschaft, welche im Bereich des Ainu-Tourismus beschäftigt sind, geführt (vgl. Hiwasaki 2000: 394f.). Ähnlich wie Sjöberg und Friedman nimmt sie an, dass Kultur und Tradition sich ständig verändern und Authentizität somit nichts Starres ist, sondern sich laufend neu konstituiert. Allerdings sieht sie auch ein paar negative Aspekte bezüglich der touristischen Vermarktung der Ainu. In diesen Zentren werden die aktuellen Probleme, aber auch das sich über Jahrhunderte erstreckende hegemoniale Verhalten der japanischen Staatssysteme gegenüber den Ainu kaum behandelt. Des Weiteren ziehen laut Hiwasaki weiterhin überwiegend die Japaner*innen finanziellen Nutzen aus dem Ainu-Tourismus. Außerdem gibt es auch innerhalb der Ainu Kräfte, die sich gegen eine solche Vermarktung aussprechen (vgl. Hiwasaki 2000: 401).

Diesen letzten Punkt hebt auch Tessa Suzuki-Morris hervor. 1974 hat ein männlicher Ainu den Bürgermeister von Shiraoi, einem wichtigen Tourismuszentrum, erstochen. Grund dafür war, dass dieser Mann sich gegen den touristischen Verkauf der eigenen Identität wehren wollte. Daraufhin folgten zahlreiche gewaltfreie Demonstrationen gegen die Kommerzialisierung der Ainu-Ethnizität (vgl. Suzuki-Morris 2014: 47). Suzuki-Morris kritisiert an Friedman und Sjöberg, dass es deren Interpretationen an Heterogenität fehlt. Den zahlreichen Ainus, welche weiterhin im Verborgenen leben wollen, wird keine Stimme gegeben (vgl. Suzuki-Morris 2014: 60).

Die Bestrebungen nach Sichtbarkeit und Berücksichtigung hatten schließlich auch gesetzliche Auswirkungen. 1997 wurde von der japanischen Regierung der „Ainu Cultural Promotion Act“ beschlossen. Im Vergleich zu den Gesetzen der Vergangenheit war dies ein großer Fortschritt. Der Assimilierungsdrang durch die Japaner*innen wurde damit fast gänzlich beendet. Das Hauptziel dieses Gesetzes war es, der Lebensweise der Ainu durch Aufklärung der japanischen Bevölkerung stärkeren Respekt entgegenzubringen (vgl. Close, Askew 2016: 178). Ein Eingeständnis des japanischen Staates, dass dieser und seine Vorgänger-Regime die Ainu über Jahrhunderte systematisch unterdrückt haben, geht mit dem „Ainu Cultural Promotion Act“ aber nicht einher. Japan leugnet immer noch, dass die Ainu die autochthonen Einwohner*innen Japans sind und vom Staat kolonialisiert wurden. Damit verhindert Japan, Reparationen in Form von Autonomierechten und Landrückgaben leisten zu müssen. Das Gesetz befasst sich also rein mit kulturellen Thematiken. 2008 gelang den Ainu ein weiterer wichtiger Schritt in Richtung Selbstbestimmung. Sie wurden offiziell als indigene Gruppe anerkannt. Der „Cultural Promotion Act“ besteht aber weiterhin in der genannten Form, er wurde nicht angepasst (vgl. Savage, Longo 2013: 11f.).

6. Ainu Lebensweise – Vergleich

Nachdem nun alle Vorbedingungen eines sinnvollen Vergleiches erfüllt sind, folgt die konkrete Ausführung desselben. Wichtig ist dabei, den folgenden Teil nicht als eigenständig zu denken, sondern aufbauend auf die vorherigen Kapitel der Arbeit. Die methodischen und theoretischen Grundlagen sowie die Ainu-Beziehungsgeschichte sollen also stets mitgedacht werden, auch wenn sie keine explizite Erwähnung finden. Auch Taylors Biozentrismus wurde bereits ausführlich besprochen und wird als Wissensbasis nun vorausgesetzt. Die Lebensweise der Ainu wurde bisher nur nebenbei erwähnt, dementsprechend bildet sie den wichtigsten Teil der folgenden Kapitel. Wie im Unterkapitel „2.2.3. Vergleich“ beschrieben, ist mein Vergleich in einen deskriptiven und einen konstruktiven Teil gegliedert. Da der deskriptive Vergleich allgemeiner und umfassender ist, beginne ich mit diesem.

Über die Ainu gibt es einige Monografien und zahlreiche Journalartikel. In diesem Teil sind allerdings nur jene relevant, die sich mit der traditionellen Lebensweise beschäftigen. Da sich der größte Teil der wissenschaftlichen Literatur über die Ainu mit der Beziehungsgeschichte und Ainu-Sprache befasst, fallen viele Publikationen weg. Bedingung, um in dieses Kapitel Eingang zu finden, ist es, dass die Forscher*innen möglichst lange im Feld verbracht haben und ihre Daten nicht nur durch kurze Besuche bei den Ainu und oberflächliche Interviews erhoben haben. Es lässt sich nicht vermeiden, dabei auch auf Literatur zurückzugreifen, welche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts oder noch früher, also vor der postmodernen Wende, veröffentlicht wurde. Grund dafür ist, dass die Daten für diese Monographien zu einer Zeit erhoben wurden, als die Ainu noch häufiger die eigenen kulturellen Kontexte pflegten und über diese Bescheid wussten. Diese Bücher bilden einen wichtigen Grundstock an Wissen und auch heutige Wissenschaftler*innen und teilweise sogar die Ainu selbst, sind auf diese angewiesen (vgl. Sjöberg 1993: 24). Neben Sjöberg und Kayano (siehe Unterkapitel „5.1. Ainu – Boundaries und Verflechtungen“) sind die wichtigsten Autoren dieses Kapitels John Batchelor, Neil Gordon Munro und Hitoshi Watanabe, Neil Gordon Munro und Donald Philippi. Batchelor lebte 63 Jahre als Missionar auf Hokkaido und verbrachte den Großteil dieser Zeit mit den Ainu. Er starb 1945 und gilt als ein Urgestein der Ainu-Forschung. Aus seinem Nachlass wurde ein Museum gegründet. In seinen Werken ist der christliche Missionierungsauftrag klar zu spüren, jedoch setzte er sich auch für die Ainu ein und kritisiert die japanischen Unterdrückungsstrategien. Er selbst hat sich als Freund und Unterstützer der Ainu gesehen (siehe Cortazzi 1997). Watanabe hat zwischen 1951 und 1959 insgesamt etwa 9 Monate mit den Ainu verbracht (vgl. Watanabe 1964: 3). Neben teilnehmender Beobachtung und Interviews mit zahlreichen

Informant*innen stammen Watanabes Daten von drei Ainu, mit welchen er intensiven Kontakt pflegte:

Ushintasan (Yoshimura by Japanese family name; female, native resident of Tonika on the river Azuma; died in 1954), Ushino (Kachikawa by Japanese family name; female, native of Nitmap on the river Tokapchi and resident of Memroputu) and Kazari (Hosoda by Japanese family name; female, native of Rucha on the river Otopuke and resident of Otopuke (Watanabe 1964: 4).

Diese drei Frauen gaben ihr Wissen über die spezifische Lebensweise der Ainu als Jäger und Sammler an ihn weiter. Watanabe selbst beansprucht keine Objektivität. Er führt aus, dass seine Publikation Ausdruck der von ihm interviewten Personen und beobachteten Situationen ist und nicht über diesen zeitlichen und räumlichen Kontext hinausgeht (vgl. Watanabe 1964: 4). Im Kontext meiner Arbeit ist er besonders relevant, da er sich mit der Frage des Verhältnisses zwischen sozialen Umgangsformen und der Natur beschäftigt hat. Munro war ein britischer Arzt, der eine Klinik für die Ainu in Nibutani (Saru Region) gegründet hat. Sein Ziel war es, durch anthropologische Untersuchungen, die Lebensweise der Ainu den Japaner*innen verständlich zu machen und dadurch eine höhere Akzeptanz zu erwirken (vgl. Beierle 1968). Philippi lebte von 1957 bis 1970 in Japan, lernte dort die Sprache der Ainu und übersetzte zahlreiche Epen, Mythen und Gedichte auf Englisch (vgl. Philippi, Snyder 2016: XIff.).

Wie im Unterkapitel „2.2.1.1. Sprache – Writing Culture“ bereits erwähnt, werden die Informationen über die Ainu in dieser Masterarbeit als subjektiver Ausdruck und Interpretation des*der jeweiligen Autor*in verstanden. So etwas wie eine objektive oder einzig richtige Ainu-Lebensweise gibt es nicht. Auch wenn die meisten Ainu heute nicht mehr so leben, wie im Folgenden beschrieben, unterscheiden die Ainu selbst nicht zwischen traditioneller und moderner Lebensweise. Sie denken hier nicht dualistisch, sondern versuchen eine Synthese aus beiden zu bilden (vgl. Sjöberg 1993: 34). Dem folgend verwende ich in diesem Kapitel das Präsens. Dies soll darauf hinweisen, dass die Ainu ihre kulturellen und sozialen Wurzeln nicht als vergangen und abgeschlossen betrachten, darf aber nicht so verstanden werden, als würde die empirisch aktuell herrschende Situation beschrieben werden.

6.1. Deskriptiver Vergleich

Wie Taylor ist es auch den Ainu wichtig, ihr Leben im Einklang mit der Umwelt zu führen. Da Taylors Biozentrismus eine künstlich geschaffene, den Standards westlicher universitärer Forschung entsprechende Umweltethik ist, die Umweltvorstellungen der Ainu hingegen gelebte Praxis sind, gibt es naturgemäß viele Unterschiede, aber, wie die folgenden Seiten zeigen, auch zahlreiche Gemeinsamkeiten.

6.1.1. Ainu – Spezifika und Hinführung

Vor der langen und unterdrückenden Beziehungsgeschichte lebten die Ainu, den meisten Interpretationen nach, als Jäger und Sammler (vgl. Sjöberg 1993: 51). Das zentrale Element des täglichen Lebens ist die Kernfamilie (Mutter, Vater und unverheiratete Kinder). Heiraten die Kinder, so bauen sie in der Regel ein neues Haus im Dorf des Bräutigamvaters. Diese virilokale Residenzform wird allerdings nicht sehr streng eingehalten (vgl. Watanabe 1964: 7). Die Ainu leiten ihre Ethnizität nicht ausschließlich durch Abstammung her. Mit Erlaubnis des Dorfvorstehers dürfen auch Menschen, die Unterstützung brauchen oder die Lebensweise der Ainu attraktiv finden, in Ainu-Communities leben. Heiraten diese schließlich innerhalb der Gemeinschaft, sind sie voll- und gleichwertige Mitglieder (vgl. Watanabe 1964:15). Die Ainu sind keine homogene Einheit, sondern bilden viele regionale Gruppen, die sich auch kulturell unterscheiden. Es gibt keine einheitliche politische Führung. Der politische Alltag spielt sich auf Ebene des Dorfes ab und geht nur in seltenen Fällen darüber hinaus (vgl. Sjöberg 1993: 51). Diese Dorfverbände heißen kotan, sind sehr klein und bestehen selten aus über zehn Haushalten. Sie sind am Ufer eines Flusses angesiedelt, um einfachen Zugang zu Trinkwasser zu haben und Fischerei zu ermöglichen. Benannt sind sie nach dem jeweiligen Fluss, an dem sie sich befinden. Die Distanz zwischen den Dörfern beträgt etwa zwei bis acht Kilometer (vgl. Watanabe 1964: 9). Diese Dörfer sind in der Regel eigenständige politische Einheiten, denen ein Chief vorsteht. Bestehen sie jedoch nur aus wenigen Haushalten, so kommt es auch manchmal zu Zusammenschlüssen mehrerer kotan-Einheiten (vgl. Watanabe 1964: 10). Es gibt keine ständige politische Verbindung zwischen den einzelnen kotan-Gruppen. Diese wird nur in Bezug auf spezifische Situationen, wie Rituale oder das Hausbauen, temporär hergestellt (vgl. Watanabe 1964: 12). Dies bedeutet aber nicht, dass es keine persönlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen beziehungsweise Kontakte zwischen den Bewohner*innen verschiedener Dörfer gibt (vgl. Watanabe 1964: 16f.). Der Chief ist für die politische Leitung verantwortlich. Er regelt die Kommunikation mit anderen kotan-Gruppen, leitet religiöse Rituale und trifft Entscheidungen über die Handhabung mit unbefugten Eindringlingen. Außerdem kann er kotan-fremden Personen die Erlaubnis erteilen, im Gebiet des kotan leben und jagen zu dürfen, ist Ratgeber, schlichtet Streit und ist Experte in kulturellen Fragen. Insgesamt sieht ihn Watanabe aber als primus inter pares, also als Ersten unter Gleichen. Er beteiligt sich wie jede*r andere an der täglichen Arbeit und steht in der Wertehierarchie nur minimal über den anderen Dorfbewohner*innen (vgl. Watanabe 1964: 12f.).

Die Hauptnahrungsmittel der Ainu sind Fisch, wilde Pflanzen und Agrarprodukte. Das höchste Ansehen hat jedoch Fleisch, vor allem Bärenfleisch. Gemeinsames Jagen, Fischen, Handeln,

Führungstätigkeiten, die Herstellung von Ritualobjekten und die Durchführung von Ritualen sind männliche Aufgaben. Das Sammeln von Lebensmitteln und die Verarbeitung dieser, aber auch das Zubereiten von Fleisch und Fisch und die Herstellung von Kleidung sind weibliche Tätigkeiten. Oft werden auch in kleinem Stil Rüben oder Getreidesorten wie Hirse angebaut. Hierfür sind ebenso die Frauen zuständig. Frauen sind jedoch nicht gänzlich von der Jagd ausgeschlossen. Sie jagen kleine Tiere in der unmittelbaren Nähe des kotan. Die Beute wird dann in der Familie behalten und nicht kollektiv aufgeteilt. Diese Jagdtätigkeit wird aber von den Ainu als Sammeln klassifiziert, wie ein 56-jähriger Ainu gegenüber Sjöberg berichtet. Grundsätzlich ist das Jagen kollektiv organisiert und die Beute wird unter den beteiligten Familien aufgeteilt. Es wird weit vom Dorf entfernt gejagt und die Beute sind große Tiere wie Rotwild oder Bären. Das Jagen wird in der Regel von Ritualen begleitet. Diese werden als ukosanio bezeichnet (vgl. Sjöberg 1993: 52). Um das System der Jagd, aber auch die generellen Organisationsstrukturen der Ainu verstehen zu können, müssen die dahinterliegenden religiösen Vorstellungen betrachtet werden. Dementsprechend widme ich den nächsten Abschnitt der Kosmologie. Hier werden auch erste Überlappungen zwischen den Ainu und Taylor erkennbar.

6.1.2. Kosmologie

Religion, Ökonomie und der Umgang mit der Umwelt sind bei den Ainu nicht zu trennen: “What we call economic activities are religious activities to the Ainu, who regard land and sea animals as deities and fish and plants as products of deities” (Ohnuki-Tierney 1996: 8). Jegliche nichtmenschlichen Entitäten sind von übernatürlichen Wesen durchströmt, welche kamui heißen (vgl. Philippi, Snyder 1979: 59). Diese werden in der Literatur meist als Götter bezeichnet. Da das Wort Gott aber in unserem monotheistischen Europa bestimmte Annahmen in sich trägt, wie etwa Allmacht oder moralische Unfehlbarkeit, welche auf kamui nicht zutreffen, verwende ich es in folgender Arbeit, sofern es sich vermeiden lässt, nicht. Auf den ersten Blick könnte man also annehmen, dass diese kamui in Form von Pflanzen und Tieren in moralischer Hinsicht über den Ainu stehen, so wie Gott im Christentum oberste moralische Instanz ist. Taylor argumentiert, dass die moralische Überlegenheit des Menschen gegenüber Tieren und Pflanzen nicht natürlich ist und als Erbe des griechischen Humanismus, des Cartesianischen Dualismus und der jüdisch-christlichen Stufenleiter des Seins interpretiert werden muss. Die Ainu sind, abgesehen von Missionierungsversuchen durch christliche Priester, nicht mit diesen Traditionen in Berührung gekommen. Ihre spezifische kulturelle Entwicklung zeigt ein Alternativmodell, in welchem kamui (Tiere und Pflanzen) und Menschen in etwa denselben moralischen Wert haben. Die Beziehung zwischen Menschen und kamui ist sehr komplex und wird im Folgenden beschrieben. Die kamui sind anthropomorphe übernatürliche Wesen, welche in einer

Götter-Welt (kamui moshir) leben. Befinden sie sich dort, so sind sie für Menschen nicht sichtbar. Verkleidet als Tiere oder Pflanzen können sie jedoch auch die Welt der Menschen (Ainu moshir) besuchen (vgl. Philippi, Snyder 1979: 59f.). Kamui und Ainu sind voneinander abhängig und im Großen und Ganzen auch gleichwertig. Kamui haben Fähigkeiten, welche Menschen nicht haben. Sie haben übernatürliche Kräfte, können sich zwischen den Welten bewegen, fliegen und die äußere Form ändern. Auf der anderen Seite sind sie aber auch von den Menschen abhängig, fürchten und bewundern diese. Sie trachten danach, die Ainu moshir zu besuchen und dadurch an Prestige zu gewinnen. Erhalten kamui Zuwendung von den Ainu, verbessert dies deren Stellung gegenüber anderen kamui. Aber auch die Menschen sind von den kamui abhängig. Sie werden von den in und rund um den Haushalt lebenden kamui bewacht und beschützt. Dadurch werden Krankheiten und Umweltkatastrophen ferngehalten (vgl. Philippi, Snyder 1979: 60). Die wichtigste kamui in dieser Hinsicht ist die Göttin des Feuers (kamui huchi). Diese lebt in der Feuerstelle, welche sich in der Mitte eines jeden Ainu-Hauses befindet (vgl. Philippi, Snyder 1979: 60f.). Sie gilt als Vermittlerin zwischen den Menschen und den anderen kamui. Es gibt auch böartige kamui (nitne kamui). Diese sind auf das Glück und die Zufriedenheit der guten kamui und der Menschen eifersüchtig und versuchen, ihnen zu schaden. Sie verbreiten Krankheiten und verhindern, dass Tiere sich den Menschen als Beute zur Verfügung stellen und verursachen dadurch Hungersnöte. Nitne kamui können nur erfolgreich sein, wenn die Achtsamkeit der guten kamui sinkt. Darum müssen die Ainu die gutartigen kamui stets bei Laune halten. Gewährleistet wird dies durch die Begleitung beinahe aller Tätigkeiten durch Gebet und Rituale.

Befinden sich die kamui in ihrer eigenen Welt, so haben sie menschliche Gestalt, sind aber trotzdem majestätischer als die Ainu (vgl. Philippi, Snyder 1979: 61). Laut Sjöberg haben sie aber auch die Gestalt von Tieren oder Mischwesen (vgl. Sjöberg 1993: 57). Ihre Welt ist ein genaues Abbild der menschlichen. Kamui bilden ihre eigenen Gemeinschaften, bauen Häuser, tragen Kleidung, haben Konflikte untereinander, lieben ihre Familie, erzeugen Wein und laden Verwandte und Freunde zu Festen ein. Auf der anderen Seite sind die Ainu den kamui aber auch suspekt. Sie können deren Geruch nicht ausstehen (vgl. Philippi, Snyder 1979: 61). Dadurch hüllen sie sich, wenn sie sich Menschen zeigen, auch in Tier- oder Pflanzenkleidung, Feuer oder Wolken. Theoretisch könnten sie auch in ihrer menschlichen Gestalt erscheinen, dies kommt aber nicht vor (vgl. Philippi, Snyder 1979: 61f.). Im Zuge religiöser Zeremonien, etwa wenn ein Tier getötet wird, erhalten die Götter als Dankeschön Gaben von den Ainu. Diese können aus Lebensmitteln und Wein bestehen. Am wichtigsten sind aber inau. Dies sind kunstvoll geschnitzte und verzierte Holzstöcke. Für spezifische Anlässe und je nach kamui sind diese

unterschiedlich geschnitzt und geschmückt. Je mehr Gaben die kamui nach einem Besuch bei den Ainu mitnehmen, umso höher ist das Ansehen bei den anderen kamui. Philippi und Snyder sehen die Abhängigkeit der kamui von den Ainu als Analogie zur Abhängigkeit der Ainu von den Japaner*innen. Kamui besuchen die Welt der Menschen, um solche Gaben zu erhalten. Als Austausch dafür erhalten diese das jeweilige Tier, als welches der kamui gerade auftritt, zur Verarbeitung. Dieser Austausch wird in der Ainu-Sprache als irauketupa, was mit Handel übersetzt werden kann, bezeichnet und ist die Basis der Ainu-kamui-Beziehung. Am deutlichsten zeigt sich diese bei der Bärenzeremonie (siehe Unterkapitel „6.1.4. Bärenzeremonie – Iyomante“) (vgl. Philippi, Snyder 1979: 62). Der für die Berge zuständige kamui (kumun kamui) erscheint etwa als Hirsch oder Reh, am wertvollsten ist aber seine Verkleidung als Bär. Gehen die Ainu auf die Jagd, so ist es nicht deren Geschick, welches dazu führt, dass sie ein Tier erlegen, sondern das Tier selbst, das entscheidet, sich von den Ainu töten zu lassen, um im Austausch dafür Geschenke zu erhalten (vgl. Philippi, Snyder 1979: 63).

Bei Taylor haben alle Tiere und Pflanzen einen inhärenten Wert, weil sie ein Wohl haben, das erfüllt werden kann und sie somit Mitglied der Gemeinschaft aller Lebendigen sind. Bei den Ainu erhalten Tiere und Pflanzen moralische Berücksichtigung, da sie eigentlich kamui sind. In beiden Fällen ergibt sich aber das Gebot eines sorgsamem Umgangs mit der belebten Umwelt. Taylor ist es wichtig, sicherzustellen, dass die Erfüllung des Wohls ein intrinsischer Wert ist, also als Zweck an sich gesehen wird und nicht zur Erfüllung des Wohls der Menschen dient. Dieses Spezifikum macht sein Konzept zu einem biozentrischen, im Gegensatz zu einem anthropozentrischen. Ich glaube es ist nicht sinnvoll, den Umgang der Ainu mit ihrer Umwelt in eine dieser beiden Kategorien zu pressen. Auf der einen Seite töten die Ainu Tiere oder Pflanzen nur, wenn sie sie als Nahrung brauchen und beschenken danach die befreiten kamui mit Gaben, um sicherzustellen, dass sich diese den Jägern wieder zeigen. Dadurch wollen sie sicherstellen, immer genug zu essen zu haben. Dies wäre in Taylors Augen ein anthropozentrischer Ansatz, da Tiere/Pflanzen/Götter gut behandelt werden, um selbst genug Nahrung zu haben. Auf der anderen Seite sind Tiere und Pflanzen nicht von kamui zu trennen. Tiere und Pflanzen sind kamui, kamui sind Tiere und Pflanzen. Wird ein Tier erlegt, so stirbt dies nicht, es wechselt lediglich die Gestalt und Form. Zu argumentieren, dass Tiere ausschließlich zum Wohl der Menschen gut behandelt werden müssen, würde auch bedeuten, dass die Welt der kamui ausschließlich dem Wohl der Menschen dient. Nach meinem Wissenstand über die Ainu gehe ich aber davon aus, dass dies nicht der Fall ist. Sjöberg berichtet, dass die Position der Ainu innerhalb ihrer Kosmologie eine von der Natur abhängige ist:

According to the beliefs of the Ainu, their own position within the Moshir emanated first and foremost from limitations in the ways of living. Humans had to adhere to the rules which existed within the Moshir as a whole. These concerned proper behaviour with respect to Nature. The basis on which these rules were founded constituted a message that one should take great care returning to Nature what belonged to Nature. According to Ainu beliefs this included sending back the spirit of the game one hunted, the fish one caught, the trees one cut down, and so on (Sjöberg 1993: 58).

Kamui haben, meiner Interpretation nach, einen inhärenten Wert. Sie sind Individuen, die in einem spezifischen Lebenskontext situiert sind und ihre eigenen Entscheidungen treffen. In den Worten westlich-universitärer Ethik formuliert, sind sie moral agents. Auch Munros Informant*innen sprechen davon, dass die Gedanken der kamui nicht rein die menschlichen spiegeln, sondern eigene sind (vgl. Munro 1963: 9). Taylor lässt die Frage offen, ob Tiere moral agents sein können. Für ihn sind moral agents Angehörige aller Arten, die folgende Kapazitäten haben: Sie müssen Verantwortung tragen können sowie die Fähigkeiten haben, Pflichten ausführen und zwischen Richtig und Falsch unterscheiden zu können. Da die kamui selbst und auch deren Welt ein genaues Abbild der Ainu und deren Welt sind, haben kamui all die erwähnten Kapazitäten/Fähigkeiten. Sie spielen in Form von Tieren eine wesentliche Rolle im täglichen Leben der Ainu. So wie auf Augenhöhe zwischen zwei Ainu kommuniziert wird, kommuniziert auch ein Ainu mit den kamui auf diese Art und Weise. Ob der*die Gesprächspartner*in nun physisch anwesend ist, spielt zwar in der Methode der Gesprächsführung eine Rolle, jedoch nicht im Konzept an sich.

Nun drängt sich die Frage auf, ob das Verhältnis zwischen kamui und Tieren analog zu jenem zwischen Körper und Geist gesehen werden kann. Ich glaube aber nicht, dass eine solche Interpretation sinnvoll ist. Sie ist eher ein klassisches Beispiel für das Überstülpen westlich-philosophischer Konzepte. Es ist nicht so zu verstehen, dass Keta-Lachse (eine der wichtigsten Nahrungsquellen für die Ainu), sobald sie sich Menschen nähern, plötzlich von kamui beseelt sind. Die Lachse sind als Kinder oder auch physische Manifestation des, je nach Fluss unterschiedlichen, kamui zu sehen. Es besteht eine Einheit zwischen Tier und kamui. Auch wenn nach dem Töten der Lachse der kamui „befreit“ wird, bedeutet das nicht, dass es eine vom Körper zu trennende Seele gibt. Auch Sjöberg ist der Meinung, dass kamui und Natur nicht getrennt werden können. Sie interpretiert die Natur als das wesentlichste Element in der Kommunikation zwischen den Ainu und den kamui (vgl. Sjöberg 1993: 63). Watanabe beschreibt den Prozess des Keta-Lachs-Fischens wie folgt. Chepatte kamui – ein im Meer lebender, mächtiger kamui – sendet Lachsschwärme vom Meer zu den Laichplätzen in den Flüssen. Die Lachse werden von den Ainu als kamui chep, „heiliger“ Fisch, bezeichnet. Diese Lachse werden vom in dem

jeweiligen Fluss lebenden kamui geleitet. Im Endeffekt ist aber jeder einzelne Keta-Lachs ein kamui (vgl. Watanabe 1964: 72).

There are a number of leaders, utaru pake kuru (headman), among salmon spirits who run up different rivers to visit the Ainu, leading their own group of salmon spirits, ichan kara kamui (spawning-bed making kamui), under the direction of the chepatte kamui (or atui koru kamui) (Watanabe 1964: 72).

Aus jedem getöteten Lachs entfernt sich ein kamui und kehrt mit den erhaltenen Geschenken in seine Welt zurück. Kamui huchi – die kamui des Feuers – berichtet dem Fluss-kamui wie die Ainu die Lachse behandelt haben und dieser wiederum trägt die Information an chepatte kamui weiter. Sind die Ainu respektvoll mit den Lachsen umgegangen, haben nur so viele wie nötig getötet und dies auf möglichst schmerzfreie Weise, so schickt chepatte kamui weiterhin genügend Keta-Lachse zu den Ainu (vgl. Watanabe 1964: 72).

Es zeigt sich also, dass die Kosmologie der Ainu ein kompliziertes und vernetztes System an Beziehungen zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen und kamui ist. Erschwerend kommt für mich hinzu, dass die Kosmologie in den Jahren der Feldforschung der Anthropolog*innen schon sehr stark beeinträchtigt war und somit in den Texten nur bruchstückhaft abgebildet ist. Für die Ainu selbst ist es auch essenziell, als Ainu geboren oder aufgezogen zu werden, um ihre Kosmologie vollständig erfassen und verstehen zu können. Ein einflussreicher Chief berichtet Sjöberg, dass Außenstehende zwar theoretisches Wissen erlangen können, es jedoch an emotionaler Verbindung sowie der Erfahrung der praktischen Anwendung fehlt (vgl. Sjöberg 1993: 56). Dem stimme auch ich zu. Dementsprechend halte ich es für wichtig, sicherzustellen, dass die Leser*innen diese Masterarbeit als einerseits subjektiven Ausdruck der ausgewählten Autor*innen verstehen, andererseits aber auch erkennen, dass meine Auswahl an Texten und meine Interpretationen und Schlussfolgerungen keinen Anspruch auf Objektivität erheben.

In Taylors Biozentrismus herrscht Spezies-Gleichheit. Prima facie ist das moralische Vergehen, gleich zu bewerten, egal ob man einen Bären oder ein Gänseblümchen tötet. Auch hier lassen sich die Ainu nicht eindeutig einordnen. Sjöberg interpretiert das Verhältnis zwischen Kultur und Natur als nicht beziehungsweise nicht eindeutig hierarchisch (vgl. Sjöberg 1993: 57). Ich gehe noch einen Schritt weiter und Stelle in Frage, ob die Ainu überhaupt zwischen Natur und Kultur trennen.

The world of the dead or unborn, material objects, and the like, appeared as real to the Ainu as the world of living, and distinctive features between the living, the dead, the Kamuy and the Chikoikip [kamui in Tierform] were not clearly expressed (Sjöberg 1993: 58).

Die Ainu unterscheiden also nicht klar zwischen (unbelebter) Natur und menschlicher Kultur. Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, ist das Universum der Ainu (*moshir*) eine Einheit, in der alles Lebendige und auch alles Nichtlebendige miteinander verbunden ist. Die Welt der *kamui* ist dabei nichts Abstraktes, sondern ebenso wie jene der Ainu konkret und physisch vorhanden (vgl. Sjöberg 1993: 56). Nicht nur die *kamui* können die Ainu *moshir* besuchen, sondern auch umgekehrt. Dies geschieht in beziehungsweise durch Träume. Die Ainu können dadurch mit Verstorbenen und *kamui* kommunizieren. Dies bedeutet aber im Umkehrschluss nicht, dass die Ainu Dinge sind. Der Umgang zwischen Ainu, *kamui*, Tieren, Pflanzen und Gegenständen ist durch ein komplexes System an Tabus geregelt. Das Zentrum dieser Tabus bildet das Verbot, eigennützig und ohne triftigen Grund Tiere und Pflanzen zu töten, aber auch Dinge zu zerstören. Selbst wenn dies aus gutem Grund, beispielsweise für die Ernährung, getan wird, muss man den *kamui* dafür in Form von Ritualen, Gebeten und Gaben wie inau Dank entgegenbringen (vgl. Sjöberg 1993: 58). Treten hier Verfehlungen auf, so werden die Ainu früher oder später dafür bestraft. Dies kann der Verlust eines Kindes sein, Krankheit, untreue Partner*innen oder sogar Hungersnöte. Passieren schlimme Dinge, ohne dass sie die Ainu auf ein bestimmtes Ereignis zurückführen können, so haben sie die belebte und unbelebte Umwelt gegen sich aufgebracht, da sie ihr nicht genügend Aufmerksamkeit entgegengebracht haben (vgl. Sjöberg 1993: 59). Die Informant*innen von Sjöberg etwa interpretieren den Assimilierungsdruck des japanischen Staates um 1900 nicht als von den Japaner*innen ausgehend, sondern als Strafe für einen falschen Umgang mit der Natur (vgl. Sjöberg 1993: 33).

Es ist also offensichtlich, dass bei den Ainu, ebenso wie bei Taylor, ungerechtfertigtes Töten von Lebewesen verboten ist. Taylor postuliert dabei eine Spezies-Gleichheit, welche aber, so zumindest seine Kritiker*innen, durch die aufgestellten Verhaltensregeln und Prioritätsprinzipien wieder hierarchisiert wird. Bei den Ainu gibt es eine klare Hierarchie in der *kamui moshir* (Welt der *kamui*), welche sich durch die den jeweiligen *kamui* zugeordneten Tieren und Pflanzen auf die Natur überträgt. Bei den Ainu gibt es keinen klassischen Gründungsmythos. Der höchste und wichtigste *kamui* wird *pause kamui* genannt. Dieser hat die Welt nicht erschaffen, sondern aus Sumpfland um- oder neugeformt. Die Ainu nennen Bären unter anderem *sekuma pause kamui*. Sjöberg kommt zu dem Schluss, dass der Bär Teil dieses obersten *kamui* ist (vgl. Sjöberg 1993: 59). Somit steht er hierarchisch über den anderen Tieren und Pflanzen. Der Bär ist physisch stärker und zäher als die Ainu. Er kann laut Ainu-Interpretation den kompletten Winter nur durch Lecken des Salzes von seinen Krallen überleben. Der Bär herrscht als hoher *kamui* und ist so machtvoll, dass er allein, also ohne Unterstützung der anderen *kamui*, den Ainu Nahrung und Schutz gewähren kann. Im Umkehrschluss heißt das aber auch, dass er

Unheil bringen kann, wenn er sich falsch behandelt oder nicht beachtet fühlt (vgl. Ohnuki-Tierney 1981: 83). Ein Epos berichtet etwa von einem bösen Bären, der in der kamui moshir vor seinem Haus Unmengen an Fisch trocknet, diesen somit den Ainu entzieht und für eine Hungerkrise sorgen will. Schließlich wird er von einem mächtigen Chief überlistet (vgl. Philippi, Snyder 2015: 162):

On and on
I lived
uneventfully.
I had outside my house
many racks for drying fish,
many racks for drying meat.
As I lived on,

one day
there was the sound of voices
outside.
I looked and saw
Okikurmi,
the human god. [...]
He came walking inside
and spoke these words :
"Listen well
to what I have to say!
Now I am going to tie
this garland of curled shavings [...]
to your neck.
When I do so,
go downstream right away
along the river.
As you go downstream,
the sound of the waves on the beach
will come closer and closer.
Walk down
along
the big promontory.
When you walk out
to the tip of the promontory,
dive right down
into the sea.
Go swimming along,
sending this way and that
many ripples in the water,
countless ripples in the water.
When you have reached
the opposite shore across the sea,
go up on shore.
Then many gods
looking exactly like you
will be there,
rooting around in the seaweed
and rooting around in the kelp.
You also
will do the same,
and you will greatly enhance
your glory as a deity."

He spoke
these words.
Therefore,
I went outside.
So very angry
was I that
I knocked down
the many racks for drying fish
and the many racks for drying meat,
and scattered them all about. [...]

After that,
I went down along the river.
As I went downstream,
the sound of the waves on the beach
came closer and closer.
Then I came down
to the seashore.
A big promontory
was seen clearly
jutting out in the distance.
I walked out
along
that promontory.
Then, at the tip of the promontory,

I dived down right
into the sea.
I swam along,
sending this way and that
many ripples in the water,
countless ripples in the water.

When I reached
the opposite shore across the sea,
I went up on shore.
When I looked around,
true enough,
there were many gods
each with a garland of curled shavings
tied
to their necks.
They were rooting around in the seaweed
and rooting around in the kelp.
They all looked as if
they were about to die at any moment.
I walked up to them

Since this was what
they were doing,
I started
to root around in the seaweed
and to root around in the kelp.
But I still was hungry.
After a while of this,
I starved to death.

did I look and see
that this was
the place where
all of
the evil bears,
the ones who
are being punished,
are banished. [...]

Only then,
after I had died,
did I see this.

You evil bears of today,
do not, on any account,
steal in the villages,
steal in the countries [of the humans].
If you do not,
it will be well. [...]

These words
were spoken
by an evil bear⁵.

(Philippi, Snyder 2015: 162ff.)

Ebenso wie der Bär gehören die kamui, welche in den Ainu Dörfern leben, zum pause kamui. Dies sind kamui huchi (lebt im Feuer und wirkt als Botschafterin), chise koro kamui (schützt das Dorf und die Häuser), hash uk kamui (sorgt für ausreichend Jagdwild) und wakka us kamui (stellt Fisch zur Verfügung). Hierarchisch darunter befinden sich kamui, die für alle weiteren lebendigen und nichtlebendigen Dinge verantwortlich sind. Den Bäumen entspricht kamui ni und den Blumen kamui nonno (vgl. Sjöberg 1993: 60). Bären, Jagdwild und Fische sind also die Tiere, welche bei den Ainu das höchste Ansehen haben. Dies bedeutet aber nicht, dass diese Tiere nicht gejagt, getötet und gegessen werden. Ganz im Gegenteil, sie bilden den Grundstock, um überleben zu können und haben unter anderem deswegen den höchsten Wert unter den Tieren. Daraus wiederum zu schließen, dies sei nur ein Wert in Bezug auf die Menschen, ist meiner Meinung nach zu kurz gegriffen, da sekuma pause kamui, hash uk kamui und wakka us kamui eigenständige Individuen sind, die von den Ainu als gleichwertige Partner gesehen werden. In den Worten Taylors formuliert, sind sie moral agents mit inhärentem Wert.

Taylors biozentrische Sicht auf die Natur und die Lebensweise sowie die Kosmologie der Ainu haben erstaunlich viele Parallelen. Bei Taylor sind die Menschen gleichwertiger Teil der Gemeinschaft alles Lebendigen. Alle Lebewesen sind Ergebnis des evolutionären Prozesses und Menschen sind daher bloß komplexe Tiere. Auch die Ainu treffen keinen kategorischen Unterschied zwischen Menschen und Tieren. Tiere (in Form von kamui) sind ein gleichwertiger Baustein in der moshir. Taylor spricht davon, dass die Natur ein organisches Ganzes ist, welches Organismen, Objekte und Ereignisse beinhaltet. Diese wiederum sind miteinander verbunden. Um das Wohl von Pflanzen, Tieren und Menschen verwirklichen zu können, braucht es ein Gleichgewicht. Dieser Gedanke steht auch bei den Ainu im Zentrum des Verhältnisses

⁵ Die Auslassungen betreffen Fußnoten, welche ich in meinem Kontext für nicht relevant halte. Die eckige Klammer [of the humans] wurde vom Original übernommen. Für Informationen über die Herkunft vgl. Philippi, Snyder 2015: 162.

zwischen Pflanzen, Tieren, kamui und den Ainu. Da alle Tiere und Pflanzen gleichzeitig kamui sind, müssen sie respektvoll behandelt werden. Die kamui stellen somit sicher, dass die Ainu mit ihnen (in Gestalt von Tieren und Pflanzen) sorgsam umgehen. Behandeln die Ainu die Natur respektlos und unsachgemäß, so werden die guten kamui geschwächt und die böartigen kamui gewinnen die Oberhand. Die guten kamui können nicht mehr für ein Gleichgewicht sorgen, es wird zu wenig zu Essen geben und die bösen kamui können ungehindert Krankheiten verbreiten. Sowohl die Ainu als auch Taylor sind sich also bewusst, dass die Natur ein fragiles Gesamtsystem ist, auf welches man unter Einsatz höchster Aufmerksamkeit achten muss. Taylor bezeichnet Tiere und Pflanzen als teleologische Zentren des Lebens. Dies bedeutet, dass jede einzelne Pflanze und jedes einzelne Tier als Individuum gesehen werden. Innerhalb gegebener Grenzen hat jeder Apfelbaum spezifische Eigenschaften. Wie sich das bei den Ainu gestaltet, ist schwierig einzuschätzen. Wenn man sich etwa den Bären ansieht, ein Tier das selten in Erscheinung tritt, so steckt dahinter in der Regel immer derselbe kamui (auch wenn er viele verschiedene Namen und regionale Ausformungen aufweist). Dies könnte man so interpretieren, dass jedes Exemplar Bär den Charakter des sekuma pause kamui hat. Auf der anderen Seite können mächtige kamui auch die Gestalt verschiedenster Tiere und Pflanzen annehmen. Sind sie nicht an einer Tauschaktion interessiert, besuchen sie die Ainu moshir als ein Tier oder eine Pflanze, welche für die Ainu wenig Wert hat (vgl. Philippi, Snyder 1979: 62f.). Wie das Beispiel des Keta-Lachs-Fischens gezeigt hat, ist aber auch bei Tieren, die in häufiger Zahl auftreten, jedes einzelne Exemplar ein (schwacher) kamui. Dies wiederum würde darauf hindeuten, dass doch jedes Exemplar als spezifisches Individuum gesehen wird. Dementsprechend möchte ich mich in dieser Frage auch nicht festlegen. Was aber als Unterschied erkennbar wird, ist, dass bei den Ainu Tiere und Pflanzen auf Handlungen der Ainu reagieren. Fühlen sie sich schlecht behandelt, so bestrafen sie die Ainu, etwa indem ein Bär einen Menschen tötet oder die Fische den Laichplätzen fernbleiben und es somit an Nahrung fehlt. Tiere und Pflanzen (kamui) handeln also intentional und reagieren auf Input. Sie sind also das, was dem europäisch-universitären Konzept von moral agents entspricht. Bei Taylor ist dies nicht der Fall. Er schreibt Tieren und Pflanzen keine menschlichen Eigenschaften zu. Ein Wohl zu haben bedeutet, dass wir Menschen als moral agents dieses Wohl erkennen und fördern können. Dieses Erkennen und Fördern ist auch für die Ainu sehr wichtig, nur wird die Feedback-Wirkung, also die Reaktion der Natur auf menschliche Eingriffe, als bewusste und aktive Handlung interpretiert. Da unbelebte Objekte laut Taylor kein Wohl haben, sind sie nicht direkt moralisch berücksichtigenswert. Bei den Ainu ist dies anders, auch Dinge können kamui sein. Genauer beschäftige ich mich damit im Unterkapitel „6.2. Konstruktiver Vergleich“. Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt

haben, gibt es zwar innerhalb der kamui moshir starke Hierarchien, aber nicht zwischen den Ainu selbst und auch nicht zwischen den Ainu und der Umwelt. Taylor führt das in der westlichen Welt vorherrschende Bild der Überlegenheit des Menschen auf spezifische geschichtliche Entwicklungsprozesse zurück (Cartesianischer Dualismus, jüdisch-christliche Stufenleiter des Seins und griechischer Humanismus). Die Ainu sind mit diesen Gedankensystemen, außer durch christliche Missionierung, nicht in Berührung gekommen und können als Alternative interpretiert werden, die zeigt, dass Menschen sich nicht grundsätzlich über Pflanzen und Tiere stellen müssen. Da bei den Ainu Religion die zentrale Weltordnungsinstanz ist, gehe ich nun kurz vergleichend auf die Great Chain of Being ein. Diese hat laut Taylor die Wertehierarchie zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen des Mittelalters geprägt, ist aber in den Köpfen noch immer präsent. Die Konzeption des christlichen Gottes und jene der kamui sind grundsätzlich verschieden. Nach Interpretation Taylors ist der christliche Gott die höchste moralische Instanz und je näher man ihm steht, desto höher ist der Wert einer Spezies. Gott ist also grundsätzlich gut. Kamui können im Gegensatz dazu auch böse sein und selbst die guten sind dies nicht uneingeschränkt, sondern reagieren auf das Verhalten der Ainu. Ist ihnen dieses nicht genehm, so können auch gute kamui Dinge tun, die den Ainu schaden. Tiere und Pflanzen sind auf der jüdisch-christlichen Stufenleiter des Seins weit unten. Es gibt eine strikte und klare Trennung zwischen Gott, Engeln, Menschen, Tieren und Pflanzen, welche sich auch als Wertunterschied zeigt. Bei den Ainu gibt es diese hierarchischen Stufen nicht. Auch sind kamui nicht von Tieren und Pflanzen zu trennen. Die moshir der Ainu ist durch Aushandlungsprozesse, Gleichwertigkeit und gegenseitigen Respekt geprägt. So wie Tiere und Pflanzen von den Menschen abhängig sind, ist es auch umgekehrt der Fall. Taylor betrachtet die Great Chain of Being aus dem Blickwinkel von Tieren und Pflanzen. Er argumentiert, dass dadurch die Gott zugeschriebenen Werte Liebe, Gnade und Gerechtigkeit ad absurdum geführt werden. Man kann nicht von Liebe, Gnade und Gerechtigkeit sprechen, wenn Tiere und Pflanzen hierarchisch unter dem Menschen stehen. Betrachtet man die Position von Tieren und Pflanzen bei den Ainu, so wird schnell klar, dass es solche hierarchischen Strukturen nicht gibt.

Taylors biozentrische Umweltethik ist ein Soll-Zustand, die Umweltvorstellungen der Ainu hingegen sind/waren ein Ist-Zustand. Taylors Biozentrismus als oberste moralische Instanz anzunehmen, erfordert eine bewusste Entscheidung. Man muss seine Texte kennen, verstehen und sich danach richten. Bei den Ainu ist es so, dass der entsprechende Umgang mit der Natur bereits Kindern in Form von Geschichten und Mythen beigebracht wird. Kayano etwa berichtet davon, dass ihm seine Großmutter oft solche in der Ainu-Sprache erzählt hat:

There was a great variety of stories, interwoven with practical bits of wisdom for carrying out daily activities and lessons for life: One must not arbitrarily cut down trees, one must not pollute running water, even birds and beasts will remember kindnesses and return favors, and so on. [...] In addition to the *uwepekere* [Märchen, Fabeln], Huci [Kayanos Großmutter] also told us many, many *kamuy yukar*, or tales in verse about the Ainu gods. A god dwells in each element of the great earth mentioned in these tales, she would tell us, in the mountains off in the distance from Nibutani, the running waters, the trees, the grasses and flowers (Kayano 1994: 4f.).

Solche Geschichten werden auch oft gesungen. In der Regel sind es Monologe, die als Ich-Erzählung vorgetragen werden. Der*die Sprecher*in kann dabei ein Mensch oder ein kamui sein. Uwepekere sind zur Kommunikation untereinander und zum Erlernen und Vertiefen spezifischer Umgangsformen gedacht. Kamui yukar hingegen dienen der Kommunikation mit den kamui. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, mit den kamui zu kommunizieren. Die erste sind Gebete. Hier kommt die Rolle der Feuer-kamui (kamui huchi) als Botschafterin zum Tragen (vgl. Philippi, Snyder 2015: 1). Nach erfolgreicher Jagd wird der Dank dafür der kamui huchi vorgetragen, welche diesen an die*den zuständige*n kamui weiterleitet. Als Beispiel möchte ich hier ein kamui yukar anführen, welches 1915 von Utomriuk, dem Chief des Dorfes Shumunkot in der Saru-Region nach der Jagd eines Vogels vorgetragen wurde (vgl. Philippi, Snyder 2015: 2).

*Tekkup e-ush kusu
rik peka
kotan enka peka
e-apkash kusu
rikun kanto
oro un
e-yai-ramat-ka
hoshiipi kusu ne na.
Pirkano
ainu otta
a-e-tomte na.
Kamui huchi
e-e-kashpaotte na.
Rikun kanto un
e-rikin kusu ne na.
Eramuan 'an.*

Winged creature that you are,
you travel
high in the skies,
high over the land.
Thus your spirit
is now about to
return to
the Upper Heavens.
You have been treated
magnificently
by the humans.
The Fire Goddess
commands it of you.
You will now ascend
to the Upper Heavens.
Hear this and obey!

(Philippi, Snyder 2015: 2)

Die zweite Form der Kommunikation wird durch Rituale gewährleistet. Ainu, in der Regel Frauen, versetzen sich in eine Art Trancezustand, lassen dadurch einen kamui in ihren Körper eindringen und dieser spricht dann direkt durch den Mund der Frau. Meist trägt der entsprechende kamui sein Anliegen direkt als Ich-Erzählung und in Form von Sprechgesang vor. Die dritte Form sind Epen über die Ansichten und Taten der kamui. Sie sprechen dadurch zwar

nicht direkt, es wird aber deren Standpunkt wiedergegeben (vgl. Philippi, Snyder 2015: 3)⁶. Einerseits handeln diese Geschichten also das Verhältnis zwischen Ainu und kamui aus. Andererseits dienen sie aber auch dazu, das Verhältnis, also die Ainu-Umwelt-Beziehung, aufrechtzuerhalten und an die nächste Generation weiterzugeben. Wozu man bei Taylor also eine bewusste Entscheidung treffen und spezifische Dispositionen und Charaktereigenschaften erlernen muss – einen respektvollen und gleichberechtigten Umgang mit der Natur – wird dies bei den Ainu schon von Kindestagen an erlernt und im Erwachsenenalter über die Kommunikation mit den kamui durch Rituale, Epen und Gebete aufrechterhalten und teilweise auch nachjustiert. Die praktische Relevanz und Anwendung solcher Epen, Geschichten und Gebete zeigt sich am besten beim Jagen und Fischen sowie bei der Bärenzeremonie. Im nächsten Unterkapitel gehe ich näher darauf ein.

6.1.3. Jagen und Fischen

In diesem Teil der Masterarbeit gehe ich auf die Art und Weise, wie die Ainu ihre Ernährung sicherstellen, ein. Als Vergleichsaspekt dienen dabei Taylors Verhaltensregeln (Nichtschaden, Nichteinmischung, Nichthintergehen, Wiedergutmachung), in denen er unter anderem auch auf das Jagen und Fischen eingeht.

Every natural phenomenon has its activity and these activities are interconnected with each other in relation to time and space. Thus the earth's surface, which is seen to our eyes as the carpet of fauna and flora, was seen by the Ainu as the carpet of kamui groups in their temporary guises. Every topographical feature such as hill, river and sea, was seen as the field of activity of these kamui groups (Watanabe 1964: 69).

Diesem Zitat und den bisherigen Ausführungen folgend, steht es außer Frage, dass Jagen und Fischen durch die Mensch-kamui-Beziehung reguliert sind und somit strikten Regeln zu folgen haben. Jagen und Sammeln stehen nicht nur in Verbindung mit dieser Beziehung, sondern konstituieren die Basis, das Prinzip und den Akt des Austausches. Die Ainu erhalten die tierischen Produkte und der entsprechende kamui wird durch Geschenke entlohnt (vgl. Philippi, Snyder 2015: 62).

Das Jahr der Ainu ist durch das Jagen, Sammeln und Fischen strukturiert. In der schneefreien Zeit müssen genügend Vorräte für den Winter angelegt werden. Die Fisch- und Jagdutensilien der Ainu sind zwar einfach im Aufbau und der Funktion, durch das enge Verhältnis zur Natur schaffen sie es aber trotzdem, die Lager gut zu füllen, um im Winter nicht in wärmere Gebiete ziehen zu müssen (vgl. Watanabe 1964: 42). Sobald der Schnee schmilzt und der Frühling anbricht, beginnt für die Ainu-Männer die Jagdsaison. Die Männer des Dorfes schließen sich

⁶ Für ein Beispiel siehe S. 71f..

zusammen und bilden zwei Gruppen. Eine davon ist für die Bären zuständig und die zweite für das restliche Wild. Die Gruppen jagen weit entfernt vom kotan und bleiben die meiste Zeit in extra für die Jagd errichteten Hütten. Dort bleiben sie zwei bis drei Monate, kehren aber abwechselnd zwischendurch auch zum Dorf zurück, um die Beute dorthin zu bringen und für den täglichen Bedarf zu fischen. Die Frauen verarbeiten die gebrachten Tiere und sammeln auch zahlreiche Pflanzen, die sie für den Winter haltbar machen (vgl. Watanabe 1964: 50).

Im Sommer sammeln die Frauen weiterhin Pflanzen, kümmern sich um den Haushalt und eventuelle Schäden, die im Frühling und Winter entstanden sind, stellen Kleidung und Teppiche her, helfen aber auch beim Fischen. Die Männer sind hauptsächlich mit dem Fischen von Masu-Lachsen beschäftigt, welche zu dieser Zeit zum Laichen in die Flüsse kommen. Meistens wird in der Nähe des kotan gefischt, manchmal ist es aber auch notwendig, auf Hütten, wie bei der Wild- und Bärenjagd, zurückzugreifen.

Der Herbst ist die intensivste und wichtigste Jahreszeit. Ein Großteil der Vorräte für den Winter wird nun angelegt. Die Masu-Lachse werden von den Keta-Lachsen abgelöst. Das Fischen dieser nimmt den überwiegenden Teil der Zeit in Anspruch. Daneben wird kleineres Wild in der Nähe des Kotans gejagt. Manchmal, insofern es die Zeit erlaubt, brechen auch kleine Gruppen zur Bärenjagd auf (vgl. Watanabe 1964: 51).

Im Winter wird die Sammel-, Fischerei- und Jagdtätigkeit meist vollkommen eingestellt. Nur in Einzelfällen kommt es vor, dass Wild gejagt wird. Nach arbeitsreichen Monaten tritt nun das Beisammensein und Feiern von Festen in den Mittelpunkt. Die Bärenzeremonie fällt ebenso in den Winter.

Dieser Ablauf ermöglicht den Ainu, die natürlichen Lebens- und Fortpflanzungszyklen der Tiere und Pflanzen optimal zu nutzen, ohne dadurch diese Zyklen der verschiedenen Arten maßgeblich zu stören und somit die Tiere dauerhaft zu dezimieren (vgl. Watanabe 1964: 52).

Jagen und Fischen brechen bei Taylor die Regeln des Nichtschadens, des Nichteingreifens und des Nichthintergehens. Deshalb ist es verboten, diese Tätigkeiten als Freizeitbeschäftigung und Sport auszuführen. Sie würden auch den Tieren den inhärenten Wert nehmen und ihnen einen rein instrumentellen zusprechen. Die nonbasic interests der Menschen wären über die basic interests der Tiere gestellt. Stehen bei Menschen (Essen) und bei Tieren (Leben) Grundbedürfnisse im Konflikt, kommt das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit zum Tragen. Prima facie ist nun bei Taylor das Essen von Pflanzen und Tieren moralisch gleich zu bewerten, da beide den gleichen inhärenten Wert haben. Da aber Tiere Leid empfinden können und die Produktion

pflanzlicher Lebensmittel viel weniger Ressourcen benötigt, spricht er sich für eine vegetarische Ernährung aus. Die Ainu jagen und fischen nicht zur Freizeitbeschäftigung oder als Sport. Sie tun dies, um zu überleben. Im Fall der Ainu, wo eine vegetarische Ernährung nicht möglich ist und Tiere nur zu Subsistenzzwecken getötet werden, ist Tiere essen auch für Taylor gerechtfertigt. Würde man es unterlassen, so wäre das tierische Wohl über jenes der Menschen gestellt und Tiere hätten einen höheren inhärenten Wert als Menschen. Dass es in dieser spezifischen Situation moralisch in Ordnung ist zu jagen und zu fischen bedeutet nicht, dass in der konkreten Umsetzung dieser beiden Tätigkeiten die Verhaltensregeln und Prioritätsprinzipien ausgesetzt werden dürfen. Taylor führt aus, dass das Prinzip des Geringsten Übels nun zentral wird.

In folgendem Abschnitt möchte ich aber die Umweltkonzeptionen und die konkrete Jagd- und Fischereipraxis der Ainu allen Verhaltensregeln und Prioritätsprinzipien Taylors gegenüberstellen. Die Verhaltensregeln greifen, wenn es keinen Konflikt zwischen menschlichen und tierischen/pflanzlichen Interessen gibt, die Prioritätsprinzipien, wenn es einen solchen gibt.

Die Gemeinsamkeiten zwischen Taylors biozentrischer Sicht auf die Natur und der Ainu-Lebensweise sind auch im konkreten Verhalten erkennbar. Die Regel des Nichtschadens verbietet es, Lebewesen durch bewusste Handlungen Schaden zuzufügen. Auch den Ainu ist es sehr wichtig, Tieren und Pflanzen nicht ohne nachvollziehbaren Grund zu schaden. Im Zuge der Bärenzeremonie werden bei den Ainu Bärenjungtiere gefangen und bis zu einem Jahr in einem Käfig im kotan aufgezogen, um danach rituell getötet zu werden (Bärenzeremonie siehe Unterkapitel „6.1.4. Bärenzeremonie – Iyomante“). Diese Vorgehensweise widerspricht der Regel des Nichteinmischens. Die Regel besagt, dass Tiere und Pflanzen nicht aus ihrer natürlichen Umgebung entfernt werden dürfen. Ihre Freiheit darf nicht durch Käfige beschränkt werden. All dies geschieht jedoch im Zuge der Bärenzeremonie. Dies ist der einzige mir bekannte Fall, bei welchem die Regel des Nichteinmischens und die Praxis der Ainu nicht konform sind. Die Regel des Nichteinmischens besagt auch, dass es verboten ist, die Freiheit der Lebewesen durch Beeinträchtigung der Nahrungsversorgung, Verbreitung von Krankheiten und Vergiftung zu mindern. All diese Faktoren entstehen durch instrumentellen Umgang mit der Natur, also etwa durch Waldrodungen, Bergbau oder Müllentsorgung. Ebenso wie Taylor ist es auch den Ainu sehr wichtig, solche Umstände zu vermeiden. Kayanos Buchtitel *Our Land was a Forest* lässt schon erahnen, wie wichtig ihm und den Ainu eine gesunde und intakte Natur ist. In seinen Ausführungen wird dies auch direkt erwähnt, viel deutlicher ist aber seine implizit vermittelte Trauer über die Zerstörung seiner Heimat durch die japanischen Staatssysteme zu erkennen (siehe Kayano 1994). Die Regel des Nichthintergehens besagt, dass Menschen das Vertrauen,

welches Tiere durch vorangegangene Situationen in sie setzen, nicht brechen dürfen. Besonders relevant ist dies beim Jagen und Fischen. Den Tieren wird eine gefahrlose Situation vorgespielt, mit der Intention sie zu töten. Die Ainu haben zahlreiche Waffen und Methoden entwickelt, die das gewohnte Verhalten der Tiere ausnutzen und somit im Sinne Taylors deren Vertrauen bricht. So werden etwa Fische nachts durch Fackeln angelockt, um sie dann mit Speeren einfacher fischen zu können (vgl. Watanabe 1964: 21). Um Wild zu fangen, ist eine von zahlreichen Methoden die Errichtung eines mehrere hundert Meter bis zu einigen Kilometer langen Zauns entlang von Tierpfaden. In regelmäßigen Abständen befinden sich Löcher an denen Bögen angebracht sind, die bei Durchquerung automatisch giftgetränkte Pfeile abfeuern (vgl. Watanabe 1964: 32). In beiden Fällen wird den Tieren eine Situation von Gefahrlosigkeit vorgespielt, um sie zu töten. Bei Taylor ist dies also ein Bruch des Vertrauens und eine Abstufung des inhärenten Wertes. Aus Sicht der Ainu ist es erstens für das Leben essenziell, genügend Nahrung für den Winter anzusammeln und zweitens immer auch der Wille des Tieres/kamui selbst, sich töten zu lassen. Wäre ein Reh beziehungsweise der entsprechende kamui nicht bereit, das Fleisch und seine Produkte den Ainu zu übergeben, so würde es nicht in die Falle laufen. Die Ainu sind der Meinung, dass sie, egal wie ausgefeilt die Jagd- und Fischereimethoden sind, letztendlich immer auf eine intakte Natur und die Bereitschaft der Tiere, sich den Menschen zu übergeben, angewiesen sind. Unser westliches Verständnis von Tod greift an dieser Stelle nicht. Den Ainu ist zwar bewusst, dass das Tier in der gegebenen Form nicht weiter existiert, dies bedeutet aber nicht, dass sein Leben vorbei ist. Es wird durch den*die kamui in veränderter Form weitergeführt. Wie genau sich Taylor das Jagen und Fischen bei Gruppen wie den Ainu vorstellt, führt er nicht aus. Folgt man seinen Ausführungen, so entspräche die klassische Jagdsituation, in der ein*e Jäger*in an einer bestimmten Stelle wartet bis sich das Tier nähert und es dann durch eine Fernwaffe erlegt, wohl am ehesten dem, was er sich vorstellt. Doch auch hier stellt sich die Frage, ob dies nicht mit einem Vertrauensbruch einhergeht. Dürfte man dann das Wissen über Tierpfade, Tag- Nachtrhythmus und Verhaltensweisen nicht für sich nutzen? Dass Taylor auf diese Fragen nicht weiter eingeht, liegt wohl daran, dass subsistenzbasierte Lebensweisen nur einen minimalen Bruchteil an menschlichen Organisationsformen ausmachen und seine Theorie nicht spezifisch für diese gedacht ist. Jedenfalls gehen das Jagen und Fischen mit den von den Ainu verwendeten Methoden für sie nicht mit einer moralischen Wertminderung der erlegten Tiere einher. Wird eine von Taylors Regeln verletzt, so kommt die Regel zur Wiedergutmachung zum Tragen. Es muss eine Kompensation geleistet werden. Man könnte nun die Gebete, Rituale und Gaben, welche an die kamui nach dem Töten von Tieren und Pflanzen gerichtet werden, als Wiedergutmachung im Sinn von Taylors Regel

interpretieren. Dies greift aber meines Erachtens zu kurz. Es handelt sich dabei nicht um Wiedergutmachung, sondern um einen gleichberechtigten Austausch. Im Kontext von Taylors Biozentrismus, der erst erlernt und angenommen werden muss, ist Wiedergutmachung als Konsequenz, die direkt auf Verfehlungen folgt, durchaus sinnvoll. Die Umwelt-kamui-Mensch-Beziehung bei den Ainu ist lange gewachsen und äußerst komplex. Ich glaube nicht, dass es ein direktes quid pro quo Prinzip gibt oder auch überhaupt braucht. Ansätze in diese Richtung kann man aber durchaus erkennen. Beispielsweise greifen kamui ein, wenn sich Ainu falsch gegenüber der Natur verhalten. Sie versuchen dadurch, weitere Verfehlungen zu vermeiden und die Menschen dazu zu bewegen, wieder mehr auf die Umwelt zu achten. Kayanos Familie war 1941 dazu gezwungen, in die Berge zu ziehen und Holzkohle herzustellen, um die Familie ernähren zu können. Eines Tages, als Kayano und sein Vater den Werkzeugschuppen erreichten, sahen sie, dass die Sägen und Äxte rund um die Hütte verstreut lagen. Durch Fußspuren und Gebissabdrücke war es unschwer zu erkennen, dass dies ein Fuchs getan hatte. Kayanos Vater sammelte wortlos ein paar trockene Zweige und zündete diese an. Er setzte sich neben das Feuer und richtete ein Gebet an die kamui des Feuers (vgl. Kayano 1994: 81).

*Aynu ne yakka
kamuy ne yakka*

An Ainu I,
in order to raise my children
need what is called money;

*urespa nemanup
e pe ka kusu
kamuy iwor so*

so into the tranquil mountain
I have entered to cut standing trees
and harmed the divine mountaintwellers'
abode and garden

*iwor so kasi
koecatcari
kuki sir
oripak ram
koyoyrap
somo ne korka
kikir koinne p*

much to my regret.
But humans and gods alike
raise children.
I, too, have many children.
In order to feed them
and keep them from hunger
I must come to the highest mountain to work

*kune wa kuiiki sir ine na
iteki iruska wa
enkore yan*

Oh god
think of this
and permit an Ainu's deed.

(Kayano 1994: 81f.)

Um die kamui zu beruhigen, ließen Vater und Sohn die Arbeit für diesen Tag ruhen. Ihnen war bewusst, dass sie der Natur durch ihre Tätigkeit schaden. Sie sahen aber keine andere Möglichkeit, die Familie zu ernähren. Das Durchwühlen von Hütten durch Füchse wird kamui ipirima genannt, was in Kayanos Buch mit gods'whisperings übersetzt ist. Kamui ipirima dienen als Warnung und Mahnung, wenn Ainu sich falsch verhalten. Kayano, sein Vater und die weiteren Familien, welche in der Gegend Holzkohle produzierten, haben die Warnung zwar verstanden,

jedoch weiter Holzkohle gemacht. Kurz darauf brannte der Kohleofen einer der benachbarten Familien vollständig ab. Kayanos Vater sagte nichts und sah ihn nur wissend an (vgl. Kayano 1994: 82).

Nachdem nun die Verhaltensregeln besprochen sind, folgen im nächsten Abschnitt Taylors Prioritätsprinzipien. Nun werden also Situationen besprochen, in denen es zu Konflikten zwischen den Bedürfnissen von Menschen und jenen von Tieren und Pflanzen kommt. Das Prinzip der Notwehr/Selbstverteidigung besagt, dass man das eigene Leben gegen Angriffe von Tieren oder Pflanzen verteidigen darf. Dies ist auch bei den Ainu der Fall. Jedoch ist Aggression von Tieren in Form von direkten Angriffen oder von Pflanzen durch Verbreitung von Krankheiten nicht amoralisch. Wie schon öfters besprochen, deuten solche Aktivitäten auf ein Fehlverhalten der Ainu hin und sind somit, auch in der Interpretation der Ainu, selbst verschuldet. Im Endeffekt entstehen diese – bei Taylor und bei den Ainu – durch einen falschen, also ausbeuterischen und zerstörerischen Umgang mit der Natur. Oberstes Ziel ist es bei beiden, solche Situationen zu vermeiden. Das Prinzip der Verhältnismäßigkeit besagt, dass nonbasic interests von Menschen nicht über die basic interests von Tieren und Pflanzen gestellt werden dürfen. Nach meiner bisherigen Leseerfahrung habe ich nicht das Gefühl, dass es sinnvoll wäre, auch bei den Ainu zwischen basic und nonbasic interests zu unterscheiden. Zumindest habe ich in der Literatur keine entsprechenden Tendenzen ausmachen können und möchte solche auch nicht willkürlich anstoßen. Dementsprechend überspringe ich das Prinzip der Verhältnismäßigkeit. Können das Jagen und Fischen aus ernährungstechnischen Gründen nicht unterlassen werden, so müssen diese laut Taylor dem Prinzip des Geringsten Übels folgen. Der Nutzen soll maximiert und der Schaden minimiert werden. Ähnliches liegt auch im Interesse der Ainu. Der Schaden auf individueller Ebene wird möglichst geringgehalten, indem man nur so viele Tiere und Pflanzen tötet, wie man tatsächlich braucht und außerdem möglichst alle Teile davon verwendet. Der Schaden auf kollektiver Ebene wird geringgehalten, indem man Schonzeiten respektiert und die Populationen somit gesund bleiben. Die Ainu sind sich dieser Umstände bewusst und die Erfüllung wird durch die rituelle Begleitung der Jagd und des Fischens, also durch einen Aushandlungs- und Gesprächsprozess mit den kamui, sichergestellt. Kayanos Vater hat jedes Jahr den ersten Lachs, den er gefangen hat, neben dem Feuerplatz im Haus platziert und ihm für seine Anwesenheit gedankt. Danach hat er sich an die Feuer-kamui gewandt und folgende Worte gesprochen (vgl. Kayano 1994: 19):

Today, for the first time this year, I have brought home a salmon. Please rejoice. This salmon is not merely for us humans to eat by ourselves, but for us to eat with the gods and with my children, as tiny as insects. Please watch over me, that I may catch many salmon hereafter (Kayano 1994: 19).

Nach dem Gebet wurde ein Eintopf gekocht und Kayano sollte mit seinen Brüdern alle in der Nachbarschaft lebenden Großmütter zu sich nach Hause holen, selbst wenn es mitten in der Nacht war (vgl. Kayano 1994: 19). Beim nach Hause Gehen bekam jede Besucherin einen Fisch geschenkt, wenn der Fang gut war, ansonsten nur ein Stück davon. Sie wurden gebeten, den Fisch durch die Feuer-kamui mit allen anderen kamui zu teilen (vgl. Kayano 1994: 20). Insofern Kayanos Vater die Lachse respektvoll behandelt und die kamui zufrieden sind, gibt es im Jahr darauf wieder viele Lachse zu fangen. Das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit besagt, dass der vorhandene Lebensraum und die gegebenen Ressourcen fair zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen aufgeteilt werden sollen. Taylor schlägt etwa vor, Schutzregionen eigens für Tiere und Pflanzen zu gründen, in welche Menschen kein Eingriffsrecht haben. Als Option sieht er auch, Lebensraum gemeinsam zu nutzen. Im Kontext der industrialisierten Welt ist dies meist nur eingeschränkt möglich, da diese Art zu leben einen sehr starken Eingriff in die Umwelt erfordert. Bei den Ainu sind die Welt der Ainu, jene der Tiere und Pflanzen und jene der kamui nicht strikt getrennt. Es ist selbstverständlich, so zu leben und zu handeln, dass der Lebensraum von Tieren und Pflanzen nicht gestört wird. In der Regel bedeutet dies ein gleichberechtigtes und gemeinsames Nutzen von Lebensraum. Es gibt aber auch Regionen, die den Tieren gehören und von Menschen nicht betreten werden. Der chief of the bears etwa lebt meist rund um Berggipfel oder an Quellflüssen und wird dort von den Ainu nicht gestört. Jagen die Ainu Bären, so nur außerhalb dieser Gebiete (vgl. Watanabe 1964: 73f.). In Bezug auf das Prinzip der Wiederherstellenden Gerechtigkeit gilt dasselbe wie bereits zur Regel der Wiedergutmachung ausgeführt (siehe S. 79).

6.1.4. Bärenzeremonie – iyomante

Zum Abschluss des konstruktiven Vergleiches gehe ich noch auf die Bärenzeremonie (iyomante) ein. Diese Festivität fasst die Beziehung zwischen den Ainu und zu Tieren sowie kamui nochmals zusammen und zeigt die Kosmologie in der praktischen Anwendung. Der Bär wird im Zuge des Rituals nicht als übernatürliche „Gottheit“, sondern als physisch anwesendes Mitglied der spür- und erfahrbaren Welt wertgeschätzt, aber auch gefürchtet. Seine körperliche Stärke symbolisiert und vereint einerseits die Gefahr, welche die Natur ausstrahlt, andererseits aber auch die Güte, an der sie die Ainu teilhaben lässt, insofern diese respektvoll mit den Tieren und Pflanzen umgehen. Trotz Verbotes durch die Japaner*innen haben die Ainu nie aufgehört, dieses Ritual zu praktizieren. Die Beschreibungen der Anthropolog*innen stammen aus der Zeit, als es bereits verboten war. Ein Verbot bringt Einschränkungen und Veränderungen in Ausführung und Bedeutung mit sich. Wie iyomante vor dem Verbot praktiziert wurde, ist sowohl den Ainu als auch den Anthropolog*innen unklar. In den späten 1970er Jahren wurde es

wieder erlaubt und vollständig auf den Touristenmarkt zugeschnitten. Dadurch veränderte es sich abermals deutlich. Noch mehr als bisher gilt hier also, dass die Ausführungen nur als Momentaufnahmen und Interpretationen der jeweiligen Anthropolog*innen gesehen werden sollen.

Zu Beginn des Frühjahres, wenn die Bären noch Winterschlaf halten, begeben sich Ainu-Jagdgruppen zu einer Bärenhöhle (vgl. Watanabe 1964: 37). Diese Höhlen befinden sich an den Oberläufen der Flüsse. Somit ist die Bärenjagd bei dort ansässigen Ainu deutlich verbreiteter als bei jenen nahe der Küste. In der Zeit vor den Meiji-Landreformen wurden in beinahe jedem Dorf, von welchem aus Bärenhöhlen erreichbar waren, Bären aufgezogen, manchmal von über der Hälfte der Haushalte (vgl. Watanabe 1966: 709f.). An der Höhle angekommen, wecken die Ainu den Bären auf und erlegen ihn, sobald er die Höhle verlässt. Befinden sich Bärenjunge in der Höhle, so werden sie von den Ainu mitgenommen und aufgezogen (vgl. Watanabe 1964: 37). Das/Die Junge/n werden dann entweder vom Chief oder von verschiedenen Dorfmitgliedern versorgt und etwa ein Jahr großgezogen. Die iyomante Zeremonie ist dann in der Regel im Jänner oder Februar, bevor erneut nach Bärenjungen gejagt wird. Das Ritual ist eine Art Begräbniszereemonie und eine der wenigen Situationen, in welchen es kotan-übergreifende Zusammenarbeit gibt (vgl. Watanabe 1964: 74f.).

Ein*e Informant*in berichtet Sjöberg 1988 die Hintergründe von iyomante. Sie*Er betont, dass die Ainu nicht überleben können, wenn sie nicht im Einklang mit der Natur sind. Um dies sicherzustellen, wird der Natur zurückgegeben, was ihr zusteht, nämlich die kamui der getöteten Tiere. Geschieht dies nicht, so kann der Bär im nächsten Jahr nicht wieder zu den Ainu kommen. Der Bär spielt eine so wichtige Rolle dabei, da er das größte Tier in der moshir ist. Die kleinen Bärenjungen werden deshalb nach Aussage des*der Informantin wie die eigenen Kinder behandelt. Er*Sie bezeichnet die gefangenen Bären als Adoptivkinder. Für die Ainu ist dies auch kein Freiheitsentzug, da die Bären entscheiden, ob sie sich in die Hände der Menschen begeben und nicht umgekehrt und da die Welten der Menschen und Tiere nicht vollständig voneinander abgrenzbar sind (vgl. Sjöberg 1993: 77). Der*die Informant*in ist sich bewusst, dass der ganze Prozess und die Abschlusszeremonie für Außenstehende brutal wirken mögen. „People who think this ceremony cruel perhaps do not know that the bear is not killed but sent away actually, and we take great care in sending it off properly” (Sjöberg 1993: 78). Aus dem Blickwinkel dieses*dieser Ainu-Informant*in ist der Prozess der Bärenzeremonie also ein Ausdruck gegenseitigen Respekts und der Achtung gegenüber der Natur. Betrachtet man es unter dem Blickwinkel von Taylors Biozentrismus, kommt man zu einem anderen Ergebnis. Man

entzieht dem jungen Bären die Freiheit und hält ihn gefangen. Dies widerspricht Taylors Regel des Nichteinmischens. Wie der Bär dann im Konkreten behandelt wird, spielt nur eine sekundäre Rolle, denn schon der Akt des Freiheitsentzugs ist laut Taylors Konzept eine unmoralische Handlung. Für den*die Informant*in handelt es sich aber wie erwähnt nicht um einen Freiheitsentzug. Der Bär entscheidet selbst, ob er sich den Ainu hingibt. Der Bär wird außerdem nicht getötet, sondern übergibt den Ainu seine, für die Ainu lebenswichtigen Produkte und erhält dafür Inau (geschnitzte Stöcke) und weitere Gaben. Er profitiert also ebenso wie die Ainu von der Bärenzeremonie.

Joseph Kitagawa, welcher 1958 an einer Bärenzeremonie teilgenommen hat, fasst die Beziehung zwischen kamui, Bär und Ainu zusammen (vgl. Kitagawa: 1961: 98):

When a young bear is caught, it is nursed by an Ainu woman as if it were a human baby. The Ainus know where the bears' dens are, when they hibernate, and how they eat, what they do, and why they behave the way they do. It is almost as if the Ainus project themselves into the world of the bear and also project the life of the bear into the world of the kamui, so that these three realms become interpenetrating and inter-fused. The Ainus' taboos regarding the bear, their contradictory attitudes toward it, and the myths that portray the bear at one time as the kamui and at other times as if it were human, reflect this three-dimensional view of the Ainu (Kitagawa 1961: 134f.).

Iyomante ist eine Art Abschieds- oder Begräbniszeremonie. Der dahinterstehende Gedanke ist es, den kamui ordnungsgemäß in die Berge zurückzuschicken. Somit kann dieser im folgenden Jahr wieder seine Produkte den Ainu zur Verfügung stellen (vgl. Ohnuki-Tierney 1996: 9). Die folgenden Beschreibungen der Bärenzeremonie wurden 1888 von einem Ainu für John Batchelor niedergeschrieben (vgl. Batchelor 1927: 205). Durch Batchelors Anmerkungen und Ergänzungen wird schnell offenkundig, dass er dem Ritual negativ gegenübersteht und es als sehr brutal empfindet. Nichtsdestotrotz hat er in seinen über 50 Jahren mit den Ainu mehr iyomante gesehen als alle anderen Anthropolog*innen. Er hat wohl die umfangreichsten Beschreibungen und Interpretationen zu diesem Thema geliefert und wird auch heute noch häufig zitiert (vgl. Kitagawa 1961: 140f.). Bereits Tage vor der eigentlichen Zeremonie werden Vorbereitungen getroffen. Die Frauen bereiten Süßspeisen und Knödel aus Hirse vor und die Männer schnitzen Inau. Beim Fest selbst werden dann die prachtvollsten Gewänder angezogen und zahlreiche Schmuckstücke angelegt (vgl. Batchelor 1927: 205). Wenn alle Gäste eingetroffen sind, versammeln sich die Ainu vor dem Bärenkäfig und beginnen zu tanzen, klatschen und singen. Sie huldigen und verehren den Bären. Danach wird dem Bären erklärt, dass er bald zu seinen Ahnen in die Berge geschickt wird. Dies geht Hand in Hand mit einem Gebet wie diesem:

“O thou divine one, thou didst come into this world for us to hunt. O thou precious little one, we worship thee; pray hear our prayers. We have nourished thee and brought thee up with great pains and care, and all because we loved thee so much. Now, as thou hast grown big, we are about to send thee to thy parents. When thou comest to them, please speak well of us and tell them how kind we have been to thee. We beseech thee to return to us once more, that we may again entertain thee” (Batchelor 1927: 207).

Nun werden Seile an dem Bären befestigt und er wird zu jenem Platz geführt, an dem zuvor die Inau und weitere Gaben angeordnet wurden. Die Zuseher*innen sitzen rund um diesen Platz und der Bär wird nun durch Auf- und Abmarschieren präsentiert (vgl. Batchelor 1927: 207). Die Ainu geraten in Ektase. Sie schreien, klatschen und schießen stumpfe Pfeile auf den Bären. Diese verletzen ihn zwar nicht, bringen ihn aber in Rage. Manchmal wird er auch zusätzlich mit Stöcken geschlagen. Schließlich wird der Bär an einen in der Erde verankerten, reichlich geschmückten Mast befestigt. Mutige junge Männer versuche nun, den nach allen Dingen schnappenden Bären ein Stück Holz in das Maul zu schieben, um seine Kiefer zu spreizen. Ist dies geglückt, so wird der Bär zu zwei am Boden liegenden Pfählen geführt. Der Bär wird mit seiner Kehle auf einen davon gelegt, der andere wird auf sein Genick gedrückt. Durch festes Hinunterdrücken des oberen Stück Holzes wird der Bär gewürgt. Schließlich wird er durch einen Pfeil oder Messerstich in das Herz getötet (vgl. Batchelor 1927: 208). Batchelor spricht davon, dass das Töten durch Strangulation von den japanischen Behörden verboten wurde und er sehr froh darüber ist, da iyomante somit weniger gewalttätig ist. Der tote Bär wird nun durch das östliche Fenster in das Haus des Chiefs oder jener Familie, welche sich hauptsächlich um den Bären gekümmert hat, getragen. Er wird gehäutet und der Kopf wird abgetrennt. Das Fell bleibt am Kopf befestigt. Der Kopf wird zum Feuer gedreht und getrockneter Fisch, Hirsebällchen, Kastanien, Walnüsse und manchmal auch japanische Süßigkeiten werden rund um ihn platziert. Diese Gaben nimmt der Bär in die kamui moshir mit, um ein großes Fest zu geben. Nun werden Teile des Bärenfleisches gekocht und eine kräftige Suppe zubereitet. Auch Fleisch und Suppe werden schließlich als Gaben dargeboten. Es wird eine Weile getanzt und wenn es schließlich wieder ruhig ist, werden Gebete gesprochen: (vgl. Batchelor 1927: 209f.)

‘O divine One, we present Thee with these fetishes, cakes and dried fish. Take them to thy parents and say, “I have been brought up by an Ainu father and mother, and have been kept free from harm and trouble. I am now grown big and am come back to you. I have also brought cakes, dried fish, and fetishes with me. Let us rejoice.” If you say this to them they will be glad’ (Batchelor 1927: 210).

Nach einem Moment der Stille verkündet der Vorsitzende, dass der Bär fertig gegessen hat, füllt eine Schale Suppe für sich selbst, opfert ein paar Tropfen davon für die kamui des Feuers und beginnt zu essen. Auch alle anwesenden Gäste bekommen nun Suppe und Bärenfleisch zu essen. Der Bärenkopf wird schließlich auf einem Pflock außerhalb des Hauses befestigt und

regelmäßig besungen, betantz und verehrt. Der Kopf wird nun nicht mehr als Bär gesehen, sondern als divine preserver (vgl. Batchelor 1927: 210). Abermals werden Lebensmittel wie Fisch und Hirseprodukte, Pfeilspitzen und inau dem Bären für seine Reise zurück in die Berge gebracht (vgl. Batchelor 1927: 211).

Neil Gordon Munro, ein britischer Arzt und Anthropologe, der mehrere Jahre bei den Ainu lebte, hat 1931 eine iyomante gefilmt. Obwohl zwischen der Beschreibung von Batchelors Informanten (1888) und den Aufnahmen von Munro 43 Jahre liegen, gleichen sich die beiden außergewöhnlich stark. Der Ablauf ist ident und auch die konkreten Handlungen unterscheiden sich nur minimal. Ein Unterschied ist aber in Bezug auf die Behandlung des Bären wahrnehmbar. Die von Batchelor beschriebene Brutalität ist in der Stärke nicht erkennbar. Die Kiefer des Bären werden nicht durch Holzblöcke versperrt und er wird auch nicht gewürgt, sondern möglichst präzise und schnell mit einem oder zwei gezielten Bogenschüssen getötet (siehe Munro 2001).

Zusammenfassend und auf den Vergleich mit Taylor bezogen ist iyomante wichtig, da sie nochmals zeigt, dass man zwar Vergleiche ziehen kann, sich die Ainu aber nicht in das Schema von Taylors Biozentrik einordnen lassen. Das Umweltverständnis der Ainu ist historisch gewachsen, es wird (oder wurde zumindest) gelebt und die Basis bildet gegenseitiger Respekt zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen. Die Menschen stehen nicht über den Tieren und Pflanzen. Iyomante zeigt aber auch die Schwierigkeit, dies aus einem europäischen Blickwinkel vollkommen nachvollziehen zu können. Vom soziokulturellen Kontext abgehoben und unter dem Gesichtspunkt von Taylors Umweltethik müsste iyomante verboten sein, da sie, im Gegensatz zu den meisten anderen Umgangsformen der Ainu mit der belebten Umwelt, nicht mit der Achtung gegenüber der Natur vereinbar ist. Aus dem Blickpunkt der Ainu ist sie aber genau das Gegenteil, nämlich ein Akt tiefsten Respekts und Anerkennung.

6.2. Konstruktiver Vergleich

Nachdem im vorherigen Teilkapitel die Lebensweise der Ainu mit Taylors Biozentrik deskriptiv, also mit dem Ziel der Erweiterung des Horizonts durch Perspektivenvielfalt, verglichen wurde, zielen folgende Absätze auf eine Weiterentwicklung beziehungsweise Kritik von Taylors Biozentrismus ab. Da die beiden Zugänge zur Natur in sehr unterschiedlichen Kontexten entstanden sind und wirken, bedeutet konstruktiv vergleichen nicht die bloße Übernahme von Konzepten, sondern eher die Zuhilfenahme von Gedankengebäuden der Ainu.

6.2.1. Erweitertes Leben

Die Ainu verstehen Flusssysteme analog zu Familienstrukturen. Watanabe führt das Tokapchi-Flusssystem als Beispiel an:

The main river was regarded as male parent, zaza, a tributary as the parent river's male child, okkai poho, another as a female child, matne poho, and another as child whose sex is unknown to my informants. To the geographer the whole river system is known as the Tokapchi, but the Ainu use this term to refer only to the main river or what the Ainu regard as the parent. The son of the Tokapchi, a tributary, is known as Otopuke, the daughter as Satnai, and the child whose sex is unknown as Tushipet [...] (Watanabe 1964: 70).

Jeder dieser Flüsse ist das Zuhause und der Besitz eines spezifischen kamui, welcher ebenso den Namen des Flusses trägt. Der kamui des Flusses Otopuke heißt etwa Otopuke un pet-orun kamui, was in etwa mit Fluss-kamui des Flusses Otopuke übersetzt werden kann. Diesem untergeordnet sind die kamui, welche in den kleinen Zubringerbächen und -quellen leben. Insgesamt geht Watanabe davon aus, dass es eine Vielzahl von Wasser-kamui gibt. Die Berge, Wälder und Wiesen nahe des Flusssystems werden durch den Flussnamen und das Suffix iworu bezeichnet und markieren den Lebensraum der jeweiligen Ainugruppen (vgl. Watanabe 1964: 70). Besonders wichtig ist der Quellbereich des Flusses, in unserem Beispiel shi Otopuke. Dieser Bereich wird auch iworu tapka bezeichnet, was so viel wie der höchste oder wichtigste Bereich des iworu bedeutet und der Lebensraum des chief bear-spirit ist. Dieser Bereich wird von den Ainu nicht betreten. Jedes Ainu-Haus hat ein Fenster, das in Richtung iworu tapka ausgerichtet ist und der Kommunikation zwischen der Feuer-kamui und den kamui außerhalb des Hauses dient (vgl. Watanabe 1964: 71). In den bisherigen Beispielen von kamui habe ich mich auf Tiere und auch Pflanzen konzentriert. Das Beispiel des Tokapchi-Flusssystems habe ich ausgewählt, da dadurch ersichtlich wird, dass auch unbelebte Entitäten wichtige kamui sind. Somit sind diese Teil der moshir und müssen entsprechend respektvoll behandelt werden. Bei Taylor sind nur lebendige Entitäten direkt moralisch berücksichtigenswert. Er argumentiert dies damit, dass nur Lebewesen ein Wohl haben, das gefördert oder behindert werden kann. Bei Flüssen, also im Kern Wasser ohne Lebewesen, ist dies nicht der Fall. Moralisch berücksichtigt werden nur die Tiere und Pflanzen, welche in dem Fluss leben und da zur Verwirklichung des Wohls der Lebensraum Fluss intakt sein muss, darf der Fluss nun doch nicht menschlicher Willkür ausgesetzt sein. Hier macht Taylors Theorie meines Erachtens einen Umweg, der nicht nötig ist. Ich übernehme die Idee der Ainu, dass auch unbelebte Entitäten direkt moralisch berücksichtigenswert sind, und übertrage sie auf Taylors Konzept. Logischerweise funktioniert das nicht direkt, indem man etwa kamui in Taylors Biozentrismus einführt, sondern durch die

Übernahme der dahinterstehenden Idee und der Anpassung dieser an den neuen Kontext. Bei den Ainu ist ein Fluss lebendig, bei Taylor ist er dies nicht, aber dennoch Ausgangspunkt für Leben. Mein Vorschlag an dieser Stelle ist es, Lebensraum als erweitertes Leben zu interpretieren. Der Fluss bekommt dadurch, obwohl er per se nicht lebt, ein Wohl. Das Wohl beziehungsweise Ziel des Flusses ist daher, als Lebensraum möglichst gut zu funktionieren. Somit wird der oben beschriebene Umweg eliminiert und Taylors Theorie etwas geradliniger. Dies bedeutet aber nicht, dass ich vorschlage, jeglichen Gegenstand als erweitertes Leben zu interpretieren. Dies würde zu weit führen und wäre im Kontext mit Taylor auch nicht sinnvoll. Steine und von Menschen gemachte Gegenstände bleiben bloß moralisch unbeachtete Dinge. Neben Flüssen sind die wichtigsten Träger von erweitertem Leben Wälder, Wiesen und Erde – kurz, alles was Lebensraum ist. Ein weiterer Vorteil ist, dass Taylors Konzept nicht mehr so individualistisch wäre, da auch ganze Ökosysteme moralisch berücksichtigungswert sind. Taylors individualistische Zugangsweise steht oft im Fokus der Kritik. Sterba weiß aus persönlichen Gesprächen, dass Taylor nicht abgeneigt gegenüber einer Erweiterung des moralisch Berücksichtigungswerten war (vgl. Sterba 1995: 192). Die Verhaltensregeln (Nichtschaden, Nicht-einmischung, Nichthintergehen, Wiedergutmachung) sowie die Prioritätsprinzipien (Notwehr/Selbstverteidigung, Verhältnismäßigkeit, Geringstes Übel, Verteilungsgerechtigkeit, Wiederherstellende Gerechtigkeit) sind ohne Probleme auch auf mein Verständnis von erweitertem Leben anwendbar.

6.2.2. Anpassungsfähigkeit

Kamui sind sehr vielseitige Wesen. Sie können zwischen der ainu moshir und ihrer eigenen wechseln, durch Rituale aus Menschen sprechen sowie menschliche, tierische und pflanzliche Gestalt annehmen. Mächtige kamui wie sekuma pause kamui (Bär) können auch die Gestalt unterschiedliche Tiere oder Pflanzen annehmen. Munro berichtet von shiramba kamui – dem Hüter der Welt. Dieser sehr mächtige kamui ist eng mit pflanzlicher Vegetation verbunden. Er ist vor allem in Eichen (wichtig für Hausbau, Brennholz und zum Schnitzen) aber auch Kräutern, Getreide, Gemüse und Gras spürbar (vgl. Munro 1963: 16). Dass ein kamui in so vielen Entitäten anwesend sein kann, erklärt Munro mit ramat. Ramat ist eine Art Kraft oder Energie, die in jeglichem intakten Lebewesen und Gegenstand der moshir vorhanden ist. Das ramat verschiedener Entitäten ist miteinander verbunden. Stirbt ein Lebewesen oder wird ein Gegenstand zerstört, entweicht ramat und vergeht nicht, sondern wechselt die Position. Kamui sind Quellen von ramat. Wird von den Ainu ein Bär getötet, so kehrt das ramat zu sekuma pause kamui zurück. Ramat kann als Teil des kamui interpretiert werden. Ist das ramat eines spezifischen kamui in einem Lebewesen/Gegenstand vorhanden, so ist dieses/dieser selbst ein kamui (vgl.

Munro 1963: 8). Das Vorhandensein von ramat (also shiramba kamui) in den erwähnten Pflanzen verleiht ihnen Empfindungsfähigkeit, da sie ja gleichzeitig ein kamui sind (vgl. Munro 1963: 16). Was ich nun als Idee für Taylors Umweltethik mitnehmen, ist das Konzept der Wandlung oder Anpassungsfähigkeit. Ein wesentlicher Kritikpunkt an Taylors Biozentrismus betrifft die Egalität der Spezies. Taylor wird vorgeworfen, dass er eine solche zwar postuliert, sie aber durch die Prioritätsprinzipien wieder auflöst. Die Alternativvorschläge von Anderson, Agar, French und Schmitz bauen die Wertehierarchie auf Konzepten auf, die Taylor ablehnt. Sie argumentieren also in anderen Logiken, als Taylor das tut (siehe Kapitel 4. Taylor – Kritik und Erweiterung). Ich möchte nun mit meiner Form der Hierarchisierung Kritik an Taylors Konzept von innen heraus üben. Was ich damit meine, ist, dass mein Konzept nicht mit den Ideen Taylors bricht, außer mit jenem der Speziesgleichheit, aber dieses ist schließlich das Ziel der Kritik. Es lässt sich in Taylors Respekt gegenüber der Natur einfügen, ohne über die Spezies-Egalität hinausgehende Charakteristika zu verändern.

Ausgangspunkt meiner Kritik sind Taylors Ausführungen zu Hierarchisierung durch Fähigkeiten. Er ist der Meinung, dass Fähigkeiten verschiedener Spezies nicht verglichen werden können, da zur Erfüllung des jeweiligen Wohls manche Fähigkeiten gebraucht werden, anderen nicht. So brauchen Menschen andere Fähigkeiten zur Erfüllung ihres Wohls, als es Bäume brauchen.

If all living things have a good of their own, it at least makes sense to judge the merits of nonhumans by standards derived from their good. To use only standards based on the good of humans is already to commit oneself to holding that the good of humans counts more than, or is more worthy of consideration than, the good of nonhumans, which is the point in question (Taylor 2011: 131).

Grundsätzlich gebe ich Taylor recht, jedoch gibt es meines Erachtens eine Fähigkeit, die jedes Lebewesen zur Erfüllung ihres Wohls braucht und das ist Wandlungs- oder Anpassungsfähigkeit. Vom kleinsten Samenkorn über den Bären der Ainu bis hin zum Menschen sind wir alle gezwungen, uns an die stetigen Veränderungen unserer Lebensräume anzupassen. Somit gibt es einen Wertmaßstab, der allen Lebewesen gemeinsam und der nicht von menschlicher Wertzuschreibung abhängig ist. In der Praxis macht dies Taylors Theorie noch komplexer und ist nur schwer in die Prioritätsprinzipien integrierbar – insofern man davon ausgeht, dass eine moralische Höherwertigkeit automatisch auch eine Handlungserlaubnis mit sich bringt. Tut man das nicht, wie etwa Anderson und Schmitz, dann obliegt die Entscheidung der konkreten Situation und Taylors Prinzipien sind weiterhin anwendbar (siehe Anderson 1993; Schmitz 2011). Möglich wäre es aber auch, Sterbas Prinzipien, anstatt jener von Taylor anzuwenden. Wie auch bei den bereits erwähnten Kritiker*innen (siehe Kapitel 4. Taylor – Kritik und

Erweiterungen) ist es nicht mein Ziel, menschliche Willkür zu rechtfertigen, sondern einen realistischen und sinnvollen Umgang zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen zu finden. Die moralische Hierarchisierung anhand von Anpassungsfähigkeit lässt sich in Taylors Theorie integrieren, ohne mit den Grundsätzen zu brechen, außer jenem, mit dem gebrochen werden soll. Außerdem korrigiert sie gleichzeitig die Kritik, wonach Taylor von hinten, durch die Prioritätsprinzipien, sowieso eine Hierarchisierung einführt, indem sie diese offengelegt und akzeptiert.

7. Schlussfolgerungen

Im Laufe des Vergleiches hat sich gezeigt, dass Taylor und die Ainu ein gemeinsames Ziel haben – einen respektvollen und sorgsamen Umgang mit der Umwelt. Was sie darunter verstehen hat viele Gemeinsamkeiten, aber auch essenzielle Unterschiede. Vor allem sind aber die Herleitung beziehungsweise Argumentation sowie die praktischen Auswirkungen auf das konkrete Handeln grundsätzlich verschieden. Taylors Umweltethik spricht jedem Lebewesen einen gleichen inhärenten Wert zu, rein aufgrund der Tatsache, Mitglied der Gemeinschaft alles Lebendigen zu sein. Ziel ist es, möglichst wenigen Lebewesen Leid zuzufügen oder zu töten. Taylors Ethik muss, um dies erfüllen zu können, bewusst von den Menschen angenommen werden. Diese müssen spezifische Charaktereigenschaften annehmen und sich an Regeln und Prinzipien halten. Die Lebensweise der Ainu wird von klein auf durch Erziehung und Sozialisation erlernt. Ebenso wie bei Taylor sind Menschen, Pflanzen und Tiere (und Gegenstände) grundsätzlich gleichwertig. Das ist der Fall, weil diese gleichzeitig kamui sind. Zur moralischen Gleichwertigkeit kommt bei den Ainu noch eine konkrete hinzu. Die Ainu trennen nicht strikt zwischen der Welt der Menschen, Tiere, Pflanzen und kamui. Dementsprechend ist auch das Verständnis von Sterben und Tod ein anderes als im europäischen Kontext. Wenn bei Taylor ein Tier getötet wird, so hat man diesem Leid zugefügt und insofern die Tötung nicht durch die Verhaltensregeln oder Prioritätsprinzipien gedeckt ist, hat man moralisch falsch gehandelt. Bei den Ainu ist „das Erlegen“ eines Tieres keine Tötung. Das Tier existiert in Form des kamui weiterhin und wechselt lediglich die Gestalt und Welt. Der ganze Prozess wird nicht als Akt des Tötens interpretiert, sondern als gleichberechtigter Tausch, von dem beide Seiten profitieren. Das Tier übergibt den Ainu freiwillig seine Rohstoffe, es wechselt die Gestalt, der kamui erhält in Form von rituellen Gebeten und Gaben Dank, welcher als Kapitalform in seiner Welt dient und das Tier wird den Ainu bald wieder erscheinen, um den Prozess zu wiederholen. Die Loslösung des kamui aus dem entsprechenden Tier wird in der traditionellen Ainu-Sichtweise als Akt des Respekts verstanden. Am deutlichsten wird dies bei der Bärenzeremonie. Der Respekt der Ainu gegenüber der Natur gebietet ihnen, nur in dem Umfang zu jagen und zu sammeln, damit es für

die Ernährung reicht. Über den konkreten Prozess der Sicherstellung der Ernährung hinaus, weisen die Umweltkonzeption der Ainu und die Ethik Taylors substanzielle Gemeinsamkeiten auf. So erkennen beide die Wichtigkeit, die Natur nicht zu instrumentalisieren und die Folgen, die entstehen, falls dies doch geschieht. Menschen stehen bei beiden nicht grundsätzlich über Tieren und Pflanzen, müssen sich aber auch diesen zuliebe nicht opfern. Es wird von einer Verbundenheit jeglicher Lebewesen ausgegangen, die zum Wohle aller möglichst hierarchiefrei sein soll.

Eines der Hauptanliegen des theoretischen und methodischen Kapitels war es, durch die Interkulturelle und Komparative Philosophie eine möglichst ausgereifte und differenzierte Basis für den Vergleich zu schaffen. Dabei wurde viel Augenmerk auf das Problem der Gleichberechtigung und die Vermeidung der westlichen Vereinnahmung indigener Konzepte gelegt. Naturgemäß sind hier Grenzen gegeben. Das vorhandene Datenmaterial wurde Großteiles von westlichen Anthropolog*innen erhoben, übersetzt, verschriftlicht und interpretiert. Auch ich, als Autor dieser Masterarbeit, bin in Europa aufgewachsen und sozialisiert worden und habe an einer westlichen Universität studiert. Auch wenn ich durch mein Studium der Kultur- und Sozialanthropologie viele außereuropäische Lebensweisen kennen und schätzen gelernt habe, ist es nur sehr bedingt möglich, mich von meiner Situiertheit zu lösen. Auch wenn ich das Möglichste getan habe, diese Begrenzungen zu minimieren, sind sie wohl im konkreten Vergleich erkennbar. Wichtig war es mir, die Lebensweise der Ainu nicht rein durch die Konzepte Taylors zu interpretieren. Dem Prozess des Vergleichens wohnt es aber trotzdem inne, zu fragen, ob Taylors Konzepte in gleicher oder ähnlicher Form auch bei den Ainu zu erkennen sind (und umgekehrt). So lassen sich die kamui etwa als moral agents interpretieren. Daraus darf aber nicht automatisch geschlossen werden, dass es diesen Begriff bei den Ainu gibt oder ich ihn in deren Kontext für notwendig erachte. Es darf also nicht als Überstülpung eines westlichen Konzepts interpretiert werden, sondern vielmehr als Phänomen, das unter verschiedenen Bezeichnungen, aber in ähnlicher Form, bei den Ainu sowie bei Taylor erkennbar ist. Dass kamui als moral agents gesehen werden können, war die einzige Situation, in der Konzepte gegenseitig nahezu ident angewandt werden können. Bei den meisten anderen Ansätzen Taylors hat sich gezeigt, dass diese dichotom und ausgrenzend sind. Bei den Ainu sehe ich kein Denken in Gegensatzpaaren. Dementsprechend sind Taylors Unterscheidungen zwischen Anthropozentrismus und Biozentrismus, Natur und Kultur sowie Individualismus und Pluralismus nach meiner Interpretation der Ainu-Sichtweise ungenügend. Schließlich war es neben der Erweiterung und Kritik von Taylors Biozentrismus auch Ziel des konstruktiven Vergleiches, zu zeigen, dass auch

indigene Gruppen Inputs für die universitäre Forschung liefern können und somit gleichberechtigte Partnerinnen sind.

Durch die Implementierung der Ainu-Konzepte des erweiterten Lebens und der Anpassungsfähigkeit habe ich also versucht, Taylors Umweltethik im Rahmen dessen emischer Begrenzungen zu erweitern. Lebensräume wie Flüsse und Wälder wären somit direkt moralisch berücksichtigungswert und Taylors Biozentrismus pluralistischer. Pflanzen, Menschen und Tiere haben weiterhin einen inhärenten Wert, aber abgestuft anhand der für alle relevanten Fähigkeit der Anpassung. Wie die Integration dieser Ideen in Taylors Umweltethik im Konkreten aussehen könnte, wurde in dieser Masterarbeit nicht im Detail besprochen. Vor allem was das Konzept der Anpassungsfähigkeit betrifft, wären weitere Forschungen spannend. Hier müsste in zukünftigen Studien detailliert danach gefragt werden, wie Anpassungsfähigkeit genau definiert wird, welche Formen es davon gibt, inwiefern man sie nach Erfolg werten kann und wie man das alles in Taylors Ethik integrieren kann. Dazu müsste neben der Kultur- und Sozialanthropologie und der Ethik auch noch die Biologie in das Feld der Interdisziplinarität dieser Arbeit integriert werden. Aus Umfangs- und Zeitbeschränkungen ist dies leider nicht möglich, wäre aber ein spannender Ausgangspunkt für weitere Forschungen.

8. Literatur

Agar, Nicholas. Biocentrism and the Concept of Life. In: *Ethics*. 1997, 198(1), 147-168.

Allais, Lucy. Problematising Western Philosophy as one Part of Africanising the Curriculum. In: *South African Journal of Philosophy*. 2016, 35(4), 537-545.

Anderson, James. Species Equality and the Foundations of Moral Theory. In: *Environmental Values*. 1993, 2, 347-365.

Angle, Stephen. Conclusions drawn from ISCWP's 2008 Conference on Comparative Methodology. In: *International Society for Comparative Studies of Chinese and Western Philosophy Newsletter*. 2008, 6(2), 4-6.

Angle, Stephen. The Minimal Definition and Methodology of Comparative Philosophy. A Report from a Conference. In: *Comparative Philosophy*. 2010, 1(1), 106-110.

Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbek: Rohwolt 2006.

Aristoteles. *De Anima*. In: Aristoteles. Philosophische Schriften in sechs Bänden. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2019, 1833-1924.

Barth, Fredrik. Introduction. In: Ders. (Hg.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland Press 1998, 9-38.

Batchelor, John. *Ainu life and lore. Echoes of a departing Race*. Tokyo: Kyobunkwan 1927.

Beierle, John. Abstract. Ainu Creed and Cult. EHRAF World Cultures: [https://ehrafworldcultures-yale-edu.uaccess.univie.ac.at/ehrafe/citation.do?method=citation&forward=browseCulturesFullContext&col=collection\(%27/eHRAF/ethnography/Asia/AB06%27\)&docId=ab06-007&tocOffsetId=tocPubInfoP](https://ehrafworldcultures-yale-edu.uaccess.univie.ac.at/ehrafe/citation.do?method=citation&forward=browseCulturesFullContext&col=collection(%27/eHRAF/ethnography/Asia/AB06%27)&docId=ab06-007&tocOffsetId=tocPubInfoP) (Zugriff 20.08.2021): 1968.

Botar, Oliver. Defining Biocentrism. In: Ders.; Isabel Wünsche (Hg.): *Biocentrism and Modernism*. Farnham: Ashgate 2011, 15-47.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press 2008.

Clifford, James; Marcus, George. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press 1986.

- Close, Paul; Askew, David. *Asia Pacific and Human Rights. A Global Political Economy Perspective*. New York: Routledge 2016.
- Connolly, Tim. *Doing Philosophy Comparatively*. London: Bloomsbury Academic 2015.
- Cortazzi, Hugh. John Batchelor. Missionary and Friend of the Ainu, 1855-1945. In: Ian Nish (Hg.): *Britain & Japan. Biographical Portraits. Volume II*. London: Routledge 1997, 216-232.
- Descartes, René. *Meditationen*. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009.
- Descartes, René. *Discours de la Méthode*. Übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Wohlers. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011.
- Dettmer, Hans. Ein japanischer Forschungsreisender des 19. Jahrhunderts. Matsuura Takeshirō. In: *Oriens*. 1981, 27/28, 538-555.
- Drenthen, Martin. ›Ethics of Place‹ und Heimatschutz. In: Konrad Ott; Lieske Voget-Kleschin; u.a. (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: J.B. Metzler 2016, 147-152.
- Dünckmann, Florian. Politische Ökologie. In: Konrad Ott; Lieske Voget-Kleschin; u.a. (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: J.B. Metzler 2016, 216-224.
- Engels, Eva-Marie. Biozentrik. In: Konrad Ott; Lieske Voget-Kleschin; u.a. (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: J.B. Metzler 2016, 161-168.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Small Places, Large Issues*. London: Pluto Press 2010.
- French, William. Against Biospherical Egalitarianism. In: *Environmental Ethics*. 1995, 17(1), 39-57.
- Friedman, Jonathan. Globalization and Localization. In: Renato Rosaldo; Jonathan Xavier (Hg.): *Anthropology of Globalization. A Reader*. Oxford: Blackwell 2002, 233-246.
- Geertz, Clifford. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press 1988.
- Gingrich, Andre. Ethnizität für die Praxis. Drei Bereiche, sieben Thesen und ein Beispiel. In: Karl Wernhart; Werner Zips (Hg.): *Ethnohistorie. Rekonstruktion, Kulturkritik und Repräsentation*. Wien: Promedia Verlag 2014, 101-117.
- Hane, Mikiso. Foreword. In: Shigeru Kayano (Hg.): *Our Land was a Forest. An Ainu Memoir*. New York: Westview Press 1994, XI-XII.

Hashi, Hisaki. Comparative Philosophy as the fundamental Method of Interdisciplinary Research. In: Dies. (Hg.): *Denkdisziplinen von Ost und West*. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag 2015, 164-189.

Hashi, Hisaki. *Komparative Philosophie für eine globale Welt. Kyoto-Schule – Zen – Heidegger*. Wien: LIT Verlag 2016.

Hashi, Hisaki. *Komparative Philosophie – Wozu?* [http://kophil-interdis.at/wb/media/Ko-Phil%20WebSite-alpha%20\(Komparative%20Phil_-Wozu\).pdf](http://kophil-interdis.at/wb/media/Ko-Phil%20WebSite-alpha%20(Komparative%20Phil_-Wozu).pdf) (Zugriff 20.08.2021): 2018.

Hattori, Eiji. *Considering a New Global Ethics in the Dialogue*. <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsd-GRvbWFpbmNqYXNnc2VlbmdsaXNofGd4OjgxYmFjY2MyNzVIN2Q5NQ> (Zugriff 20.08.2021): 2012.

Hiwasaki, Lisa. Ethnic Tourism in Hokkaido and the Shaping of Ainu Identity. In: *Pacific Affairs*. 2000, 73(3), 393-412.

Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Howell, David. Ainu Ethnicity and the Boundaries of the Early Modern Japanese State. In: *Past & Present*. 1994, 142, 69-93.

Howell, David. *Geographies of Identity in Nineteenth-Century Japan*. Berkeley: University of California Press 2005.

Kayano, Shigeru. *Our Land was a Forest. An Ainu Memoir*. New York: Westview Press 1994.

Kitagawa, Joseph. Ainu Bear Festival (Iyomante). In: *History of Religions*. 1961, 1(1), 95-151.

Lombardi, Louis. Inherent Worth, Respect, and Rights. In: *Environmental Ethics*. 1983, 5(3), 257-270.

Mall, Ram Adhar. *Essays zur interkulturellen Philosophie*. Herausgegeben von Hamid Reza Yousefi. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag 2005.

Munro, Neil Gordon. *Ainu Creed and Cult*. New York: Columbia University Press 1963.

Munro, Neil Gordon (Regisseur). *The Ainu bear ceremony*. Produzent: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 2001.

Ohnuki-Tierney, Emiko. *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu. A symbolic Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press 1981.

Ohnuki-Tierney, Emiko. Ainu. In: *Encyclopedia of World Cultures. Vol. 5: East and Southeast Asia*. New York: Macmillan 1996, 7-10.

Ott, Konrad; Dierks, Jan; Lieske, Voget-Kleschin. Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: J.B. Metzler 2016, 1-18.

Park, Peter. *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*. Albany: State University of New York Press 2013.

Philippi, Donald; Snyder, Gary. *Songs of Gods, Songs of Humans. The Epic Tradition of the Ainu*. Princeton: Princeton University Press 2015.

Savage, Theresa; Longo, Michael. Legal Frameworks for the Protection of Ainu Language and Culture in Japan. International and European Perspectives. In: *Japanese Studies*. 2013, 33(1), 101-120.

Schmidtz, David. Respect for Everything. In: *Ethics, Policy & Environment*. 2011, 14(2), 127-138.

Schuringa, Christoph. On the very Idea of 'Western' Philosophy. In: *Science and Philosophy*. <https://medium.com/science-and-philosophy/on-the-very-idea-of-western-philosophy-668c27b3677> (Zugriff: 20.08.2021): 2020.

Shimazaki, Takashi. Prinzipielle und methodologische Betrachtung über interkulturelle Philosophie. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. 2015, 33, 39-53.

Sjöberg, Katarina. *The Return of the Ainu. Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. Chur: Harwood Academic Publishers 1993.

Staub, Christoph. Komparative oder interkulturelle Philosophie? Bemerkungen zu einem Methodenstreit. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*. 2009, 2, 295-304.

Sterba, James. From Biocentric Individualism to Biocentric Pluralism. In: *Environmental Ethics*. 1995, 17(2), 191-207.

Suzuki-Morris, Tessa. Tourists, Anthropologists, and Visions of Indigenous Society in Japan. In: Mark Hudson; Ann-Elise Lewallen; Mark Watson (Hg.): *Beyond Ainu Studies. Changing Academic and Public Perspectives*. Honolulu: University of Hawaii Press 2014, 45-66.

- Takakura, Shin'ichirō. The Ainu of Northern Japan. A Study in Conquest and Acculturation. In: *Transactions of the American Philosophical Society*. 1960, 50(4), 1-88.
- Taylor, Paul. In Defense of Biocentrism. In: *Environmental Ethics*. 1983, 5(3), 237-243.
- Taylor, Paul. Are Humans Superior to Animals and Plants? In: *Environmental Ethics*. 1984, 6(2), 149-160.
- Taylor, Paul. Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur. In: Angelika Krebs (Hg.): *Naturethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, 111-143.
- Taylor, Paul. *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. 25th Anniversary Edition*. Princeton: Princeton University Press 2011.
- Thomas von Aquin, *Summa theologiae I, qu. 84-88*, in: Eugen Rolfes (Hg.): Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1977.
- Waldenfels, Bernhard. Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt. In: Ram A. Mall; Dieter Lohmar (Hg.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam: Rodopi 1993, 53-65.
- Watanabe, Hitoshi. *The Ainu. A Study of Ecology and the System of Social Solidarity between Man and Nature in Relation to Group Structure*. Tokyo: University of Tokyo Press 1964.
- Watanabe, Hitoshi. Die sozialen Funktionen des Bärenfestes der Ainu und die ökologischen Faktoren in seiner Entwicklung. In: *Anthropos*. 1966, 61(3), 708-726.
- Weber, Ralph. "How to Compare?" – On the Methodological State of Comparative Philosophy. In: *Philosophy Compass*. 2013, 8(7), 593-603.
- Weidtmann, Niels. *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben – Dimensionen – Wege*. Tübingen: Francke Verlag 2016.
- Wimmer, Franz Martin. Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. 1998, 1, 5-12.
- Wimmer, Franz Martin. Interkulturelle versus komparative Philosophie. Ein Methodenstreit? In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*. 2009, 2, 305-312.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Herausgegeben von Elizabeth Anscombe. Oxford: Blackwell Publishers 1999.

Wohlers, Wolfgang. Einleitung. In: René Descartes. *Discours de la Méthode*. Übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Wohlers. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011.

9. Abstract

Im Sinne der Philosophie einer globalen Welt werden in dieser Masterarbeit die biozentrische Umweltethik von Paul Taylor und die (ehemals) gelebten Umweltvorstellung der Ainu, einer japanischen indigenen Gruppe, verglichen. Im ersten Kapitel werden die Interkulturelle Philosophie als theoretische und die Komparative Philosophie als methodische Grundlage festgelegt. Der Fokus liegt dabei auf dem Aufbau einer wissenschaftlich fundierten Ausgangsbasis, welche Euro- und Ethnozentrismus überwindet und somit einen ausgewogenen Vergleich erlaubt. In den darauffolgenden Kapiteln werden Taylors biozentrische Umweltethik und der wissenschaftliche Diskurs rund um diese dargestellt. Nachdem noch ein geschichtlicher Abriss der Ainu gegeben wird, folgt der konkrete Vergleich. Dabei hat sich gezeigt, dass sowohl bei den Ainu als auch bei Taylor ein sorgsamer Umgang mit der belebten Umwelt im Zentrum steht und Menschen, Tiere sowie Pflanzen gleichen Wert haben. Es wurden aber auch Unterschiede erkennbar. So sind, im Gegensatz zu Taylor, bei den Ainu keine dichotomen Gegensatzpaare wie Anthropozentrismus und Biozentrismus, Natur und Kultur sowie Individualismus und Pluralismus zu erkennen.