GEORG GASSER, FLORIAN RIEGER
UND RAPHAEL WEICHLEIN (HG.)



Ethik und Ästhetik der Natur

Überlegungen zu Angelika Krebs' «Weltbild der Igel»

SCHWABE VERLAG



Georg Gasser
Florian Rieger
Raphael Weichlein (Hg.)

Ethik und Ästhetik der Natur

Überlegungen zu Angelika Krebs' «Weltbild der Igel»

Schwabe Verlag

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation lizenziert unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung, keine kommerzielle Nutzung, keine Bearbeitung 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)
Jede kommerzielle Verwertung durch andere bedarf der vorherigen Einwilligung des Verlages.
Die Verwendung des Inhalts zum Zwecke der Entwicklung oder des Trainings von KI-Systemen ohne Zustimmung des Verlags ist untersagt.





Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2027 bei den Autor:innen; Zusammenstellung © 2027 Georg Gasser, Florian Rieger, Raphael Weichlein, veröffentlicht durch Schwabe Verlag Basel, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz
Abbildung Umschlag: icona basel gmbh, Basel
Korrektorat: Antje Jess, Sinnkontinuum, Reinbek
Cover: icona basel gmbh, Basel
Gestaltungskonzept: icona basel gmbh, Basel
Satz: rdz IMA GmbH, Bonn
Druck: Prime Rate Kft., Budapest
Printed in the EU
Herstellerinformation: Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG,
St. Alban-Vorstadt 76, CH-4052 Basel, info@schwabeverlag.ch
Verantwortliche Person gem. Art. 16 GPSR: Schwabe Verlag GmbH,
Marienstraße 28, D-10117 Berlin, info@schwabeverlag.de
ISBN Printausgabe 978-3-7965-5687-6
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-5688-3
DOI 10.24894/978-3-7965-5688-3
Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.
Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch
www.schwabe.ch

Inhalt

Einleitung 7

I. Naturethik und Literatur

Gottfried Gabriel: Erkenntnis und Gefühl. Poetologische Erwägungen mit Blick auf Peter Kurzecks Roman *Vorabend* 17

Christine Kanz: Für eine affektive Anerkennung der mehr-als-menschlichen Welt. Das Emotionalisierungspotenzial ‹Kritischen Naturschreibens› 33

Florian Rieger: Literatur und das Wissen von Gut und Böse 63

Markus Wölfl: Versuch einer Wiedergewinnung. Zur Ethik und Ästhetik der Natur in Rainer Maria Rilkes Spätwerk 81

II. Naturphilosophie und Naturästhetik

Georg Gasser: Schönheit trotz moralischer Schuld? Naturästhetik im Anthropozän 101

David Renz: Anthropomorphismen und Naturverständnisse. Eine spekulative Perspektive im Anschluss an Friedrich W. J. Schelling . . 117

Christian Schnurr: Vom Stoff zur Praxis. Naturphilosophie der Chemiekritik 141

Florian Wobser: ‹Epiphanien der Natur› als audiovisuelle Ausdrucksformen. Grundzüge einer Didaktik des ‹Nature Filming› in ökozentrischer Hinsicht 171

III. Spiritualität der Natur

Ana Honnacker: The spiritual danger in not owning a farm. Moralische Indolenz als Problem mangelnder Naturbeziehung 197

Hans Julius Schneider: Spiritualität im Zendo und in der Natur 217

Raphael Weichlein: Tiefenökologie, Naturspiritualität und die Frage nach Gott – «kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts»? 229

Ausblick

Angelika Krebs: «Die Geste der offenen, aufweisenden Hand». Das Igelbuch weiterdenken mit Max Scheler 255

Die Beitragenden 281

Einleitung

«Vieles weiß der Fuchs, aber der Igel nur eines, und das ist groß!», so der altgriechische Dichter Archilochos im siebten vorchristlichen Jahrhundert.[1] Das Fragment verweist vermutlich auf die einfache Feststellung, dass es zwei unterschiedliche Überlebensstrategien gibt: Der Fuchs kennt viele Tricks, um Gefahren zu entkommen, der Igel beherrscht einen einzigen – sich einzurollen –, der aber nachhaltig und entscheidend wirkt. Das Fragment kontrastiert also zwei Weisen, sich in der Welt zu behaupten: Der Fuchs steht für Vielseitigkeit, Beweglichkeit, taktische Klugheit; der Igel hingegen für die Konzentration auf ein zentrales Vermögen, das im Ernstfall genügt.

Diese Gegenüberstellung hat besonders durch die Rezeption des Sozialphilosophen Isaiah Berlin (1909–1997) an Berühmtheit gewonnen. In einem einflussreichen Essay im Jahr 1953 ist der Vergleich zwischen Igel und Fuchs zu einer Typologie von Denkstilen ausgearbeitet worden: viele verstreute Zugriffe hier, ein einheitsstiftender Grundgedanke dort. Der Igel verliert sich also nicht in Einzeldingen oder gar einem reaktiven Aktionismus, sondern sieht das Große und Ganze und handelt danach.[2]

Der Rechts- und Moralphilosoph Ronald Dworkin (1931–2013) greift denselben Vergleich auf und plädiert in seinem Buch *Gerechtigkeit für Igel* für eine ganzheitliche Wertphilosophie aus ‹Igel-Perspektive›.[3] Gemeint ist damit die Überzeugung, dass sich fundamentale Werte nicht pluralistisch in unterschiedliche Bereiche separieren lassen, die auch miteinander in Konflikt geraten können. Vielmehr muss philosophisches Denken über Werte aus der Perspektive des Igels betrieben werden. Es geht also darum, sich um eine systematische Einheitlichkeit der Werte zu bemühen, anstatt sich mit unauflösbaren Wertkonflikten abzufinden. Der Igel steht bei Dworkin somit für ein Denken, das hinter den vielen Einzelproblemen einen zusammenhängenden normativen Horizont sucht.

1 Archilochos: Gedichte, Ditzingen 2021, 30 f. [Fragment Nr. 42, Diehl 103, West 201].

2 Vgl. Berlin, Isaiah: Der Igel und der Fuchs. Essay über Tolstojs Geschichtsverständnis, Berlin 2022.

3 Vgl. Dworkin, Ronald: Gerechtigkeit für Igel, Berlin 2012.

Die Perspektive, ja sogar das ‹Weltbild der Igel› nimmt auch beim Schriftsteller Peter Kurzeck (1943–2013) in seinem 2011 veröffentlichten Roman *Vorabend* eine wichtige Rolle ein.[4] Bei ihm scheint diese ganzheitlich-abstrakte Perspektive auf die Welt allerdings zunehmend infrage gestellt zu werden. Was bei Berlin und Dworkin noch als Topos für Übersicht, innere Einheit und orientierende Ganzheit erscheint, wird bei Kurzeck mehr und mehr zum Ausdruck von Verlorenheit und Überforderung. Die Igel sind nicht mehr Sinnbild für eine gelingende Weltbeziehung, sondern für Lebewesen, die den Veränderungen ihrer Lebenswelt zunehmend schutzlos ausgesetzt sind und diese als fremdartig erfahren. Kurzeck zeigt eine Natur, die nicht mehr als verlässlicher Deutungs- und Erfahrungszusammenhang erlebt wird, sondern als beschädigter Lebensraum, in dem eingespielte und bisher erfolgreiche Formen des Sich-Zurechtfindens versagen. Er schreibt:

> Die Igel am Fahrbahnrand. Nur eine kleine Gruppe. Rücken naß vom Geniesel und der Bauch naß vom nassen Gras. Aber das macht ihnen nichts. Wollen über die Straße. Wissen genau, wie das geht, aber jetzt geht es nicht. […] Hecheln, halten immer wieder die Luft an. Ununterbrochen die Autos und sie spüren den Fahrtwind. Bei jedem Auto ein Ruck. Sie stehen und begreifen es nicht. Angst nicht, aber Herzklopfen. Immer mehr Herzklopfen. […] Und wissen nicht, wie lang sie schon stehen und warten – und halten das Warten und halten ihre eigene Ungeduld dann nicht länger mehr aus. Also los! Geduckt losgerannt alle fünf und schon im nächsten Augenblick zwei von ihnen für immer platt. Überfahren. Tot. Wieder zwei Igel weniger. […] Einer hat es geschafft und duckt sich auf der anderen Seite vor einem Drahtzaun ins nasse Gras und muß immer weiter zittern. Und die anderen zwei? Kopflos zurückgerannt. Wieder am Grabenrand jetzt und noch immer in Panik.[5]

Zweifellos liegt hier eine anders geartete Deutung der Igel-Perspektive vor, als dies bei Berlin und Dworkin der Fall ist. Während bei diesen Autoren der Igel eine geordnete Gesamtsicht der Wirklichkeit einnimmt, kommt der Igel bei Kurzeck durch ein auf Nutzenerwägungen konzentriertes Denken der Moderne sprichwörtlich «unter die Räder». Darin liegt die besondere Eindringlichkeit von Kurzecks Bild: Es macht sichtbar, dass der Verlust von Natur nicht nur ein äußerer Vorgang ist, sondern mit dem Verlust von Orientierung, Vertrautheit und Weltbezug einhergeht.

Diese Sorge, die Kurzeck literarisch zur Darstellung bringt, begegnet uns auch in der analytisch orientierten Philosophie. Autorinnen und Autoren wie Martha Nussbaum, Eleonore Stump und Charles Taylor weisen darauf hin, dass existenzielle Herausforderungen, moralische Dilemmata und soziale Kontexte sich nicht angemessen in allgemeinen Argumentationsfiguren und rein formalbegrifflichen Bestimmungen auflösen lassen. Wo solche Zugänge dominieren,

4 Vgl. Kurzeck, Peter: Vorabend, Frankfurt 2011.

5 Ebd., 157 f.

droht Entscheidendes aus dem Blick zu geraten: die konkrete Lebenswirklichkeit, die Vielschichtigkeit menschlicher Erfahrung und der Zusammenhang, in dem einzelne Phänomene überhaupt erst verständlich werden. Wir wissen dann zwar immer mehr im Detail, verlieren darüber aber leicht den Blick auf das Ganze. Aus diesem Grund plädieren diese und andere Philosophinnen und Philosophen dafür, philosophisch-analytische Zugänge mit narrativ-literarischen Zugängen zu komplementieren, um der Dichte menschlicher Erfahrung besser gerecht werden zu können. Literatur vermag das Einzelne in seiner Dichte, Anschaulichkeit und affektiven Bedeutung zur Darstellung zu bringen, ohne es aus seinem Lebenszusammenhang herauszulösen. Sie ist damit ein mögliches Korrektiv gegenüber einer verengten Blickweise, die zwar analytisch präzise verfährt, dabei aber leicht den Zusammenhang des Ganzen – also die Igelperspektive – verfehlt.

Es sind Kurzecks Ausführungen zur Natur, zur Perspektive fühlender Lebewesen sowie der als zunehmend steril empfundene spezialisierte philosophische Fachdiskurs, die auch Angelika Krebs inspiriert haben, eine *Naturethik einmal anders* – so der Untertitel ihres Buches – zu betreiben. Die in Basel lehrende Philosophin beschäftigt sich seit Jahrzehnten mit naturethischen Fragen. Im Jahr 2021 veröffentlicht sie – ihre eigenen Studien weiterführend und zugleich doch ‹anders› – gemeinsam mit Stephanie Schuster, Alexander Fischer und Jan Müller das Buch *Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders.* Es richtet sich an «Menschen, denen die Natur etwas bedeutet und die ihr Glück nicht nur drinnen und unter ihresgleichen suchen, sondern auch draußen, unter freiem Himmel». Krebs geht es hierbei nicht nur um Naturethik im engeren Sinn, sondern vor allem auch um eine *Ästhetik der Natur*, da dieses Feld «seit Jahrzehnten nicht mehr recht bestellt» werde.[6] Doch auch die Topoi *Naturspiritualität, Natur als Heimat* sowie Fragen einer *Ökonomisierung der Natur* thematisiert das Buch explizit. Es geht also darum, abstrakte Überlegungen des naturethischen Diskurses durch einen Blick zu ergänzen, der die Vielfalt menschlicher Naturbeziehungen in den Vordergrund stellt. Indem die Natur als Mitwelt erfahren und begriffen wird, kann eine emotional-ästhetische Fundierung naturethischer Reflexion erfolgen, die ihre existenzielle Bedeutsamkeit hervorhebt. Dass der Zugang hierzu vor allem im Bereich der belletristischen Literatur zu suchen ist, namentlich bei Peter Kurzeck, ist ein Kennzeichen dieses neuen naturethischen Zugangs. Krebs geht es in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht nur um das *explizite* «*Sagen, dass*», sondern auch um das sich durch Literatur vollziehende *Zeigen* oder *Evozieren:*

6 Krebs, Angelika/Schuster, Stephanie/Fischer, Alexander/Müller, Jan: Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders, Basel 2021, hier 9.

> Prägnante Evokation aber ist die Stärke der Literatur. Daher setzt dieses Buch auch auf Literatur und nicht nur auf wissenschaftliche Philosophie. Es arbeitet mit dichterischen Passagen von großer Leuchtkraft. Diese Passagen sollen einerseits eigene Naturerfahrungen wieder aufrufen und bekräftigen. Andererseits sollen sie sie zusätzlich anleiten, verfeinern und vertiefen. Und sie sollen zum Weiterdenken und zum Andersleben anregen.[7]

Inhaltlich verortet das Buch seinen naturphilosophischen Ansatz zwischen einer anthropozentrischen Degradierung der Natur zur bloßen Ressource auf der einen und einer ökozentrischen Quasi-Vergöttlichung oder Personifikation der Natur auf der anderen Seite. Der favorisierte Mittelweg als Position zwischen den beiden Extremen bezeichnet Krebs als *ästhetische Ökozentrik*. Damit ist die Leitidee von Krebs' Projekt benannt. Naturethik soll nicht auf abstrakte Normbegründung verengt bleiben, sondern von einer vertieften Wahrnehmung der Natur als Mitwelt her neu erschlossen werden. Gerade in der Verbindung von ästhetischer Erfahrung, literarischer Evokation und ethischer Reflexion liegt die Eigenart dieses Zugangs. Begriffliche Klärung wird dadurch nicht ersetzt, wohl aber auf eine breitere und erfahrungsnähere Grundlage gestellt. Erst wo Natur nicht nur gewusst, sondern auch erfahren, erlitten, vermisst und geschätzt wird, kann die Frage nach ihrem ethischen Gewicht ihre volle existenzielle Schärfe gewinnen.

Dem Vorbild dieses neuen naturethischen und naturästhetischen Zugangs folgen auch die Beiträge des vorliegenden Sammelbands. Das zentrale Anliegen dieser Beiträge besteht darin, die im *Weltbild der Igel* angelegten Impulse aus unterschiedlichen Perspektiven aufzunehmen und weiterzuführen. Vorausgegangen ist diesen Arbeiten eine interdisziplinäre akademische Tagung von Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern an der Universität Augsburg. Eine Gruppe Promovierender hat sich unter der Koordination von Raphael Weichlein im Rahmen der Graduiertenschule für Geistes- und Sozialwissenschaften (GGS) zusammengeschlossen, einen *Call for Papers* ausgeschrieben und eine Tagung organisiert, die unter dem Titel «Natürlich interdisziplinär! Das ‹Weltbild der Igel› und andere Perspektiven auf die Natur» am 24. und 25. November 2023 an der Universität Augsburg stattgefunden hat. Insgesamt waren 15 Vortragende aus unterschiedlichen Fachprovenienzen zusammengekommen, welche an verschiedenen Universitäten im gesamten deutschsprachigen Raum als Promovierende oder als Post-Doc-Forschende tätig waren und sind. Frau Krebs hat bei dieser Tagung den Hauptvortrag «Der Morgen als Maler. Ethics meets Aesthetics» gehalten, der zugleich eine Veranstaltung der Public Climate School der Universität Augsburg war.

7 Ebd., 10.

An der Professur für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät entstand im Nachgang an die Tagung die Idee, einen Sammelband zu konzipieren, um die dort vorgetragenen Überlegungen und Diskussionen zu dokumentieren sowie die durch *Das Weltbild der Igel* angestoßene Debatte weiterzuführen. Unter der Koordination von Georg Gasser (Augsburg), Raphael Weichlein (Augsburg, nun Potsdam) und Florian Rieger (Basel) ist so der vorliegende Band entstanden. Er enthält einen Teil der Vorträge in überarbeiteter und erweiterter Form sowie weitere eingeladene Beiträge, die das thematische Spektrum ergänzen. Auf diese Weise beleuchtet der Band das ohnehin multiperspektivische und thematisch breit angelegte Buch *Das Weltbild der Igel* aus unterschiedlichen Blickwinkeln, greift die aus seiner Rezeption erwachsenden Anregungen auf und führt sie weiter.

Thematisch gegliedert sind diese Beiträge in drei Sektionen: (I) Naturethik und Literatur, (II) Naturphilosophie und Naturästhetik, und (III) Spiritualität der Natur. Die Gliederung in diese drei Sektionen ist dabei nicht nur eine äußere Ordnung der Themen, sondern verweist auf einen inneren Zusammenhang der im Band versammelten Beiträge. Denn so unterschiedlich ihre disziplinären Zugänge, Methoden und Gegenstände auch sind, kreisen sie doch um dieselbe Grundfrage, die Angelika Krebs mit dem *Weltbild der Igel* neu ins Zentrum gerückt hat: auf welche Weise Natur dem Menschen so begegnen kann, dass sie nicht bloß als Gegenstand des Wissens, der Nutzung oder der technischen Verfügung erscheint, sondern als eine Wirklichkeit, von der wir uns affizieren und ethisch ansprechen lassen. Gerade hierin liegt der besondere Ertrag des Bandes. Die einzelnen Beiträge stehen nicht nur nebeneinander, sondern bilden in ihrer Verschiedenheit ein Ganzes, weil sie aus je eigener Perspektive ausbuchstabieren, was eine angemessene Lektüre des *Weltbilds der Igel* verlangt.

Dies zeigt sich bereits in der ersten Sektion. Wenn Krebs in ihrem Buch der Literatur eine privilegierte Rolle zuspricht, dann nicht deshalb, weil literarische Texte philosophische Einsichten bloß veranschaulichen würden, sondern weil sie einen Zugang zu Naturbeziehungen eröffnen, der durch rein begriffliche und argumentative Verfahren allein kaum einzuholen ist. Gottfried Gabriel arbeitet dies poetologisch aus, indem er den Erkenntnis- und Gefühlswert literarischer Vergegenwärtigung am Beispiel Kurzecks bestimmt. Christine Kanz lenkt den Blick auf das kritische Naturschreiben der Gegenwart und damit auf jene literarischen Formen, in denen neue Weisen der Wahrnehmung, Anerkennung und affektiven Bindung an die mehr-als-menschliche Welt erprobt werden. Florian Rieger zeigt, dass Literatur auch für das Wissen von Gut und Böse von Bedeutung ist, weil sie moralische Erfahrung nicht abstrahiert, sondern im Konkreten, im Besonderen und im Ambivalenten zur Darstellung bringt. Markus Wölfl schließlich erschließt mit Rilkes Spätwerk eine weitere, historisch anders gelagerte Konstellation, in der sich Ethik und Ästhetik der Natur wechselseitig erhellen. Die erste Sektion macht so insgesamt sichtbar, dass literarische

Darstellung für den naturethischen Diskurs nicht randständig ist. Sie ist ein Ort, an dem philosophisches Fragen selbst freigelegt, geschärft und in seiner existenziellen Tragweite erfahrbar werden kann.

Die zweite Sektion nimmt diese durch Literatur eröffnete Problemstellung auf und überführt sie in stärker systematische, naturphilosophische und naturästhetische Reflexionen. Georg Gasser fragt nach der Möglichkeit naturästhetischer Erfahrung im Anthropozän und damit unter Bedingungen, in denen Natur nicht mehr unschuldig als vom Menschen unberührtes Gegenüber erscheinen kann. David Renz erschließt im Anschluss an Schelling ein Naturverständnis, das sich gegen reduktionistische Verengungen sperrt und Natur als mehr denn bloßes Objekt begreifbar macht. Christian Schnurr problematisiert die vermeintlich klare Trennung von Natur und Chemie und legt damit begriffliche Voraussetzungen offen, die für moderne Naturverhältnisse prägend sind. Florian Wobser erweitert diese Überlegungen um die Frage der audiovisuellen Erscheinungsweisen von Natur, indem er im Kontext der Debatte um das Anthropozän mediendidaktische Überlegungen zugunsten philosophischer Bildung mit filmischen Miniaturen vorstellt. So zeigt die zweite Sektion, dass das von Krebs vorgeschlagene Projekt einer ästhetischen Ökozentrik einer vertieften philosophischen Klärung bedarf, wenn es seinen Anspruch einlösen soll, zwischen anthropozentrischer Verengung und ökozentrischer Überhöhung einen tragfähigen mittleren Weg zu eröffnen.

Die dritte Sektion führt die leitende Fragestellung schließlich in einen Horizont, in dem Naturerfahrung, Selbstverhältnis und Weltdeutung noch einmal anders zusammengedacht werden. Wenn *Das Weltbild der Igel* auch von Natur als Heimat und von Naturspiritualität spricht, dann deutet sich bereits an, dass das Verhältnis des Menschen zur Natur nicht im Ästhetischen oder Moralischen aufgeht. Ana Honnacker zeigt, wie Naturentfremdung in moralische Gleichgültigkeit umschlagen kann. Hans Julius Schneider erschließt mit dem Zendo eine Praxisform, in der Wahrnehmung, Sammlung und Weltbezug neu eingeübt werden. Raphael Weichlein fragt schließlich nach den religionsphilosophischen Implikationen tiefenökologischer und naturspiritueller Haltungen. Die dritte Sektion macht damit deutlich, dass die im *Weltbild der Igel* aufscheinenden Motive von Heiligkeit, Verbundenheit und Transzendenz keine bloßen Randphänomene sind, sondern zur Vertiefung einer Ethik und Ästhetik der Natur beitragen können. Angelika Krebs führt in ihrem abschließenden Beitrag Gedanken aus dem ‹Igelbuch› weiter aus, welche die Kritik an der Prinzipienethik und die Rolle der Gefühle in der Ethik betreffen. Hierbei orientiert sie sich an der Phänomenologie und Wertphilosophie Max Schelers (1874–1928). Schließlich unterstreicht Krebs das Potenzial des Schelerschen Begriffs der vitalen Einsfühlung und den Wert des Lebens für eine ästhetische Ökozentrik, die im *Weltbild der Igel* zwar grundgelegt ist, jedoch mithilfe der Gefühls- und Wertethik Schelers weiterentwickelt werden kann.

Der Zusammenhang der Beiträge besteht somit nicht in einer einheitlichen These oder Methode, sondern in einer gemeinsamen Bewegung des Denkens. Literatur, Naturphilosophie, Naturästhetik und Spiritualität werden im vorliegenden Band nicht additiv nebeneinandergestellt, sondern greifen ineinander. Gerade in dieser Verschränkung wird die Herausforderung sichtbar, die Frage nach der Natur als Mitwelt, Erfahrungsraum und ethisch bedeutsamer Wirklichkeit interdisziplinär weiterzuführen. Dass die Beiträge dabei unterschiedliche Perspektiven eröffnen, ist deshalb kein Mangel an Geschlossenheit, sondern Ausdruck der Sache selbst: Nur in der Vielstimmigkeit der Zugänge wird jenes Ganze sichtbar, das keine einzelne Disziplin und kein einzelner methodischer Zugriff für sich allein einzuholen vermag.

Die Herausgeber danken allen Autorinnen und Autoren für ihr Mitwirken an diesem Sammelband. Sie danken Frau Angelika Krebs für ihre Unterstützung, dieses Projekt zu verwirklichen, sowie ihren persönlichen Beitrag hierzu. Schließlich danken sie Frau Felicitas Löhlein, die als studentische Hilfskraft die einzelnen Beiträge formal redigiert und korrigiert hat, sowie Herrn Dr. Christian Barth, Frau Nathalie Heyblom und Frau Ruth Vachek vom Verlag Schwabe (Basel und Berlin) für die sehr gute und konstruktive Zusammenarbeit.

Augsburg, Basel und Potsdam, im September 2026

Georg Gasser, Florian Rieger und Raphael Weichlein

I. Naturethik und Literatur

Erkenntnis und Gefühl

Poetologische Erwägungen mit Blick auf Peter Kurzecks Roman *Vorabend*

Gottfried Gabriel

Vorbemerkungen

Vielfach besteht die Tendenz, als den eigentlichen Ort der Erkenntnis die Wissenschaften zu bestimmen. Der Erkenntnisbegriff wird dabei an den apophantischen Logos und damit an den propositionalen Wahrheitsbegriff gebunden. Ohne die Stellung dieses Wahrheitsbegriffs auch nur im Geringsten infrage zu stellen, wird es in meinem Beitrag darum gehen, der an der Wahrheit orientierten Erkenntnis den Erkenntniswert des narrativen Mythos *ergänzend* an die Seite zu stellen. Es geht also nicht darum, den Logos gegen den Mythos oder umgekehrt den Mythos gegen den Logos auszuspielen, sondern die Komplementarität von Logos und Mythos zu begründen. In diesem Sinne spreche ich auch von einer Komplementarität der Erkenntnisformen (oder Erkenntnisweisen), die noch weitere Erkenntnisformen einbezieht.

Meine Überlegungen bestehen aus vier Schritten. Erstens wird eine kurze Bestimmung fiktionaler Rede anhand semantischer und pragmatischer Merkmale vorgelegt. Zweitens wird von dieser Bestimmung ausgehend eine Begründung des Erkenntniswerts fiktionaler Literatur vorgelegt. Auf eine genaue Bestimmung des Begriffs der Literatur wird dabei verzichtet, da es sich um einen Familienähnlichkeitsbegriff handelt, der keine scharfe Begrenzung erlaubt. Statt von ‹fiktionaler Literatur› werde ich auch kurz von ‹Dichtung› sprechen, ohne damit unterstellen zu wollen, dass beide Begriffe deckungsgleich sind. Drittens wird die Rolle der Gefühle bei der Rezeption von Literatur und damit deren Gefühlswert im Vergleich mit dem Erkenntniswert analysiert. Viertens werden am Beispiel von Peter Kurzecks Roman *Vorabend* die entwickelten theoretischen Ergebnisse erprobt.

1. Fiktionale Rede

Da im Mittelpunkt des vorliegenden Bandes die Würdigung von Peter Kurzecks Roman *Vorabend* in naturethischer Perspektive steht, verzichte ich auf eine ausführliche Analyse des Begriffs der fiktionalen Rede und belasse es bei einer kurzen Zusammenfassung.[1] Merkmale fiktionaler Rede sind die folgenden:

1) Die Verwendung von Behauptungssätzen, ohne den Sprechakt der Behauptung zu vollziehen, d. h. ohne einen Wahrheitsanspruch für den Inhalt der Behauptungssätze zu erheben.
2) Die Verwendung von Eigennamen ohne Bezug (Referenz) auf die Wirklichkeit.
3) Die Verwendung von (singulären und pluralen) Kennzeichnungen ohne Bezug (Referenz) auf die Wirklichkeit.
4) Die prädikative Verwendung von Ausdrücken für leere Begriffe.

Während im Alltag und in den Wissenschaften solche Verwendungen nicht zulässig sind und durch entsprechende Regeln ausgeschlossen werden, sind Autoren und Autorinnen fiktionaler Texte an diese Regeln nicht gebunden.

2. Der Erkenntniswert fiktionaler Literatur

Der Fiktionsbegriff ist in der Sache unabhängig vom Literaturbegriff. Gibt es doch sowohl Fiktionen, die keine literarischen Qualitäten haben, als auch literarische Texte, die nicht fiktional sind. Fiktionalität ist kein notwendiges und erst recht kein hinreichendes Merkmal von Literatur. Uns interessiert aber besonders die Verbindung von Fiktionalität und Literarizität in der Dichtung als fiktionaler Literatur. Fiktionale Literatur folgt auf Grund ihrer Fiktionalität nicht den Regeln des apophantischen Logos, sondern weicht von diesen gezielt ab. Zu begründen ist daher, wie sie trotz oder gerade wegen ihrer Fiktionalität einen Erkenntniswert haben kann. Sind doch seit Platons Zeiten die Dichter dem Vorwurf ausgesetzt gewesen, uns Lügen aufzutischen. Unter Zugrundelegung eines Begriffs von Lüge, nach dem derjenige lügt, der etwas behauptet, von dem er weiß, dass es nicht wahr ist, ist dieser Vorwurf bereits von Philip Sidney 1595 mit dem treffenden Argument zurückgewiesen worden, dass Dichter schon deshalb nicht lügen, weil sie gar nicht behaupten.[2] Es versteht sich, dass eine Entlastung von der Verpflichtung auf Wahrheit nicht für alle fiktionale Literatur zwischen historischem Roman und Märchen in gleicher Weise gilt. Die genann-

1 Eine ausführliche Analyse fiktionaler Rede in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur findet sich in Gabriel 1975, 2019. Zur Literatur für und gegen den Erkenntniswert der Dichtung siehe ergänzend Gabriel 2011.

2 Vgl. Sidney 1971, 52.

ten Bestimmungen können aber gerade für eine differenzierte Beschreibung unterschiedlicher Grade und Arten von Fiktionalität herangezogen werden. So ist in einem Roman des poetischen Realismus zwar die Erfindung von Personen, nicht aber die Erfindung von sprechenden Tieren erlaubt; und in Fabeln sprechen zwar die Tiere, nicht aber die Kürbisse auf dem Felde.

Mit der Begründung des Erkenntniswerts fiktionaler Literatur sollen andere Funktionen nicht ausgeschlossen werden, insbesondere nicht die wichtige Funktion, auf Gefühle der Leser und Leserinnen einzuwirken. Abwehren möchte ich allerdings solche Literaturtheorien, die einseitig in die andere Richtung gehen, indem sie den Erkenntniswert der Literatur generell bestreiten und einzig deren emotive Funktion anerkennen. Es geht also darum, den Erkenntniswert der Literatur zu sichern, ohne den Emotionswert zu schmälern. Ein völlig disjunktes Verhältnis besteht zwischen Erkenntnissen und Gefühlen ohnehin nicht. So kann eine Erkenntnis schmerzlich sein oder auch ein Glücksgefühl auslösen. Letztlich stehen nicht nur die unterschiedlichen Erkenntnisformen, sondern auch Erkenntnis und Gefühl in einem komplementären Verhältnis der wechselseitigen Ergänzung.

Bevor wir auf die positive Rolle der Gefühle bei der Rezeption fiktionaler Literatur eingehen, ist zunächst die Frage zu beantworten, worin deren Erkenntniswert besteht. Die schlichteste Antwort lautet, dass es in der Dichtung neben Aussagen, die aufgrund fehlender Referenz weder wahr noch falsch sind oder bei vorhandener Referenz falsch sind, auch wahre Aussagen gebe, sodass man selbst aus einem Roman Geschichte und Geografie lernen könne. Nun mag es eine interessante Erfahrung sein, Dublin nach den Beschreibungen von James Joyce im *Ulysses* zu durchstreifen, als Stadtführer ist der Roman aber gewiss nicht geschrieben worden – ungeachtet seiner bis in die Details bestehenden realistischen Referenzialisierbarkeit, die Arno Schmidt von einem «Handbuch für Städtebewohner» sprechen ließ. Eine nicht ganz so schlichte Antwort lautet, dass es nicht *singuläre* Aussagen über historische Personen, Orte und Ereignisse, sondern *allgemeine* Aussagen über den Menschen und die Welt sind, auf deren Wahrheit es in der Dichtung ankomme. Beide Antworten setzen sich dem Einwand aus, dass die Dichtung etwas mitteile, das Wissenschaften wie Geschichte, Geografie, Psychologie und Soziologie genauer sagen könnten. Dieser Einwand bleibt auch dann bestehen, wenn man den Boden der wissenschaftlichen Tatsachen zugunsten utopischer Entwürfe oder moralischer Aufforderungen verlässt; denn auch diese gibt es ja in entsprechenden Texten.

Um der Dichtung einen *relevanten* Erkenntniswert zu sichern, bedarf es eines Erkenntnisbegriffs, der nicht auf Aussagenwahrheit beschränkt ist. Gefordert ist damit eine Erweiterung des Erkenntnisbegriffs. Um diese plausibel zu machen, gilt es zu bedenken: Was Dichtung wesentlich meint, wird nicht in ihr gesagt oder als in ihr enthalten mitgeteilt, sondern gezeigt, und zwar in der Weise, dass ein fiktional berichtetes Geschehen aufgrund seiner Fiktionalität

den Charakter des Historisch-Einzelnen verliert und auf diese Weise – zu einem Besonderen geworden – einen allgemeineren Sinn aufweist. Semantisch gesehen haben wir es dabei mit einer Richtungsänderung des Bedeutens, nämlich mit einem Übergang von der referenziellen zur symbolischen Bedeutung, zu tun. Dieser Übergang vollzieht sich rezeptionsästhetisch (auf Seiten der Leser und Leserinnen) als Aktivierung der reflektierenden Urteilskraft. Im Unterschied zur bestimmenden (= subsumierenden) Urteilskraft, die vom Allgemeinen zum Besonderen absteigt, gilt für die reflektierende Urteilskraft, dass sie in umgekehrter Richtung vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt. Die Kategorie des Besonderen erweist sich als zentral für die Begründung des Erkenntniswerts der Literatur, sofern man die von Georg Lukács vorgenommene Engführung im Sinne des sozialistischen Realismus vermeidet.

Wenn Literatur uns lehrt, die Welt anders als bisher zu sehen, oder unsere Sicht der Welt bestätigt – auch das kann ein Erkenntnisgewinn sein – so tut sie dies nur selten im apophantischen Sprachmodus. In fiktionaler Literatur werden zwar auch propositionale Inhalte mitgeteilt, welche Funktion haben sie aber? In realistischen, naturalistischen und historischen Romanen sind wahre Aussagen in gewissen Grenzen unverzichtbar. Sie machen aber nicht den spezifischen Erkenntniswert derartiger Literatur aus, sondern sie liefern ein Hintergrundwissen, um eine realistische Darstellung zu erreichen. Es muss den Fakten *Genüge* getan werden, ohne dass aber jede Einzelheit stimmen müsste. Daher werden sie auch nicht *behauptet*. Selbst in solchen Fällen, in denen fiktionale literarische Texte den Anspruch erheben, *neue* propositionale Erkenntnisse – etwa Einsichten über die Lebenswirklichkeit – vermitteln zu können, besteht die Erkenntnisleistung doch nicht in der abstrakten *Auf*stellung einer allgemeinen These, sondern in der konkreten *Dar*stellung, nämlich in der narrativen Vergegenwärtigung von deren Inhalt.[3]

Als Standardbeispiel einer solchen allgemeinen These gilt in der Literaturtheorie der Eingangssatz von Tolstois Roman *Anna Karenina:* «Alle glücklichen Familien gleichen einander, jede unglückliche Familie ist unglücklich auf ihre Art.» Natürlich hat dieser Satz schon aufgrund seiner hervorgehobenen Stellung eine lektüre- und erkenntnisleitende Funktion. Es wäre aber vollkommen abwegig, in ihm den Erkenntniswert von Tolstois Roman ausmachen zu wollen. Auf die Frage nach dessen «Hauptgedanken» antwortete Tolstoi denn auch, dass er, um all das zu sagen, was er habe ausdrücken wollen, den gleichen Roman noch einmal schreiben müsste.[4] Mit anderen Worten, die Erkenntnisleistung der narrativen Vergegenwärtigung ist propositional nicht einholbar.

3 Die Auffassung, dass fiktionale Literatur propositionales Wissen vermittelt, wird insbesondere von Köppe 2008 vertreten. Siehe dazu auch Misselhorn 2014, 50–55.

4 Vgl. Tolstoi 1978, 296 f.

Der Umstand, dass ein *Interpret* Behauptungen darüber aufstellt (und auch begründet), was ein Werk vergegenwärtigend zeigt, darf nicht so verstanden werden, als seien diese Erkenntnisleistungen dem Werk selbst zuzuschlagen. Eine Behauptung wie «Der Text vergegenwärtigt die Hilflosigkeit eines Menschen in der-und-der Situation» ist nicht selbst eine Vergegenwärtigung dieser Hilflosigkeit, sondern ein propositionaler Hinweis, unter welchem Gesichtspunkt der Text zu lesen ist.

Der eigentliche Erkenntniswert der Dichtung besteht in der Vergegenwärtigung von Situationen anderer in Gestalt literarischer Figuren. Erweitert wird so der Horizont unseres Verstehens, indem uns eine imaginative ‹Teilnahme› an vielfältigen Erfahrungen, Handlungszusammenhängen, Motiven, Gefühlen, Haltungen, Sichtweisen und Stimmungen ermöglicht wird, die uns selbst im wirklichen Leben nicht zuteil wurden – oder in manchen Fällen auch glücklicherweise erspart geblieben sind.

Die vorausgegangenen Analysen sollten deutlich gemacht haben, warum Dichtung trotz und auch wegen ihrer Fiktionalität einen Erkenntniswert haben kann. Dabei ist hervorzuheben, dass sie der Lebenswirklichkeit häufig näher kommt als die Historie, weil es in der Dichtung gerade nicht auf das Bestehen singulärer Tatsachen ankommt. Deren Leistung besteht vielmehr in einer exemplarischen Vergegenwärtigung der Situation des Menschen in seiner Welt. In diesem Sinne mag es die Dichtung zwar mit derselben Wirklichkeit zu tun haben wie die Geschichtswissenschaft, aber nicht mit Tatsachen, sondern mit der Sicht der Wirklichkeit aus menschlicher Perspektive. Denken wir etwa an den Unterschied zwischen einer historischen Darstellung der Rolle des Bildungsbürgertums im Dritten Reich und der literarischen Vergegenwärtigung der bildungsbürgerlichen Perspektive in der Figur des Erzählers Serenus Zeitblom in Thomas Manns Roman *Doktor Faustus*.

Der Dichtung kommt danach ein Erkenntniswert zu, der nicht auf Aussagenwahrheit hinausläuft. Dieses Ergebnis widerspricht der logischen Tradition von Platon und Aristoteles über Kant bis zu Frege, in der Erkenntnis an propositionale Wahrheit gebunden wird. Gegen eine solche Reduzierung ist festzuhalten, dass Erkenntnis nicht nur durch die Begründung von Behauptungen vermittelt wird. Sie fällt damit nicht mit Wissen im Sinne begründeter wahrer Meinung zusammen. Zu unterscheiden ist zwischen propositionaler Erkenntnis, *dass* etwas der Fall ist, und vergegenwärtigender Erkenntnis, *wie* es ist oder wäre, sich in der-und-der (fingierten oder wirklichen) Situation, Stimmung usw. zu befinden. Die gelungene literarische Vergegenwärtigung von Einstellungen und Lebensformen hat ganz unabhängig von deren moralischer Bewertung einen kognitiven Wert, indem sie uns mit der *conditio humana* imaginativ bekannt macht – gegebenenfalls auch mit deren Perversionen. Es handelt sich in

solchen Fällen glücklicherweise nicht um eine wirkliche Bekanntschaft, nicht um einen direkten epistemischen Kontakt mit den Dingen selbst.

Angelika Krebs geht in dem Buch *Das Weltbild der Igel* ausführlich und auch zustimmend auf meine Arbeiten zum Erkenntniswert der Dichtung ein. Sie benennt allerdings auch vier Kritikpunkte, auf die ich kurz eingehen möchte. In Absetzung von meinem Ansatz will Frau Krebs am Begriff der Wahrheit für die Dichtung festhalten und von der dichterischen Wahrheit die wissenschaftliche Wahrheit als propositionale Wahrheit unterscheiden.[5] Nun ist die Rede von der Wahrheit der Dichtung als poetischer Wahrheit durchaus üblich, und man kann es dabei im Sinne eines terminologischen Entgegenkommens auch belassen, wenn deutlich bleibt, dass damit keine propositionale Wahrheit der prädikativen Form «Es ist so-und-so» gemeint ist, sondern eine Wahrheit der aufweisenden Form «So (wie in der-und-der Dichtung dargestellt) ist es». Derartige Wahrheit ist letztlich der Sache nach doch nichts anderes als die angemessene oder treffend vergegenwärtigende Darstellung des Allgemeinen im Besonderen. Angemessenheit (Adäquatheit) als Kriterium für gelungene Dichtung findet Frau Krebs «zu blass»[6]. Da sie aber kein anderes Kriterium vorschlägt, handelt es sich eher um eine rhetorische Einschätzung. Frau Krebs geht aber noch weiter. Für sie sollten außer dem Wahrheitsbegriff auch «die Begriffe der Behauptung und der Begründung […] nicht für propositionales Wissen reserviert bleiben»[7]. Damit würde meines Erachtens aber das ganze Gefüge der sprechakttheoretischen Unterscheidungen ins Wanken geraten.

Auch die Rede von «nicht-propositional» wird infrage gestellt.[8] Sie sei «zu negativ, zu sehr als Abweichung von der eigentlichen Norm des propositionalen Wissens gedacht». Nun vertrete ich tatsächlich eine Abweichungstheorie der Literatur, von der Vorgabe einer *eigentlichen* Norm kann aber nicht die Rede sein. John Searle nährt einen solchen Verdacht mit der Formulierung, dass das fiktionale Geschichtenerzählen zu den «illokutionären Sprachspielen», wie zum Bei-

5 Vgl. Krebs et al. 2021, 75 f.

6 Ebd., 75; auch ebd., 33.

7 Ebd., 75.

8 Inzwischen finde ich die Formulierung «nicht-propositionale Erkenntnis» nicht recht passend. Ich habe mit ihr ausdrücken wollen, dass es Erkenntnisarten gibt, die nicht an den (propositional zu verstehenden) Wahrheitsbegriff gebunden sind. Eine dieser Erkenntnisarten habe ich positiv als «Vergegenwärtigung» bestimmt. Diese «nicht-propositional» zu nennen, legt das Missverständnis nahe, dass eine sprachliche Vergegenwärtigung keine propositionalen Redeteile enthalten könne. Daher ist es angemessener, den Unterschied als einen der Illokution zu bestimmen und zwischen Behauptung und Vergegenwärtigung als zwei Sprechakten zu unterscheiden. Vergegenwärtigungen sind danach nicht mehr nicht-propositional, sondern nicht-behauptend. Mit dieser Änderung folge ich einem Vorschlag von Carl Friedrich Gethmann.

spiel zum Behaupten, «parasitär» sei.[9] Dieser Verdacht ist in meinem Fall aber nicht berechtigt. Mir geht es um Abweichung als *Befreiung* von den Verpflichtungen, die mit Normen verbunden sind, um auf diese Weise neue Möglichkeiten der Erkenntnis zu eröffnen. Das Konzept der Komplementarität unterstreicht die Gleichberechtigung der Erkenntnisformen.

Überrascht hat mich der Einwand, dass der Begriff der prägnanten Erkenntnis «zu erläuterungsbedürftig»[10] sei. Dieser Begriff macht den gemeinsamen Kern der ästhetischen Konzeptionen von Baumgartens *perceptio praegnans*, Kants *ästhetischer Idee*, Goethes *Symbol*, Ernst Cassirers *symbolischer Prägnanz* und Nelson Goodmans *Exemplifikation* aus. Er ist in dem Buch *Präzision und Prägnanz* ausführlich erläutert worden.[11] Diese Ausführlichkeit ist aber kein Anzeichen einer zu großen Erläuterungsbedürftigkeit, sie bestätigt vielmehr die Relevanz des Begriffs der prägnanten Erkenntnis.

Schließlich meint Frau Krebs: «Das Gefühl spielt bei Gabriel als Erkenntnisform keinerlei Rolle, obwohl er nicht bestreitet, dass Literatur und Kunst mitunter unsere Gefühle ansprechen.»[12] Weiter heißt es, dass ich lediglich «kognitive Empathie», nicht aber «emotionale Sympathie» als Wirkung auf die Leserschaft anerkenne und damit «eine der Hauptquellen der nicht-propositionalen Erkenntnis»[13] außen vor lasse. Dazu ist Folgendes zu sagen: Ich lasse die Sympathie nicht als solche außen vor, sondern nur als Erkenntnisform. Mit dieser Auffassung sehe ich mich in Übereinstimmung mit Max Scheler, den Frau Krebs für ihre Sicht in Anspruch nimmt. Unter kognitiver Empathie verstehe ich das, was Scheler als «Nachfühlen» bestimmt und ich lieber «Einfühlen» nennen würde (siehe dazu den folgenden Teil 3). Wenn Scheler betont, dass das Nachfühlen auf der Ebene des Erkennens verbleibe und noch kein Mitfühlen sei, so besagt dies, dass das Mitfühlen, also die Sympathie, nicht als Erkenntnis zu verbuchen ist. Dem entspricht auch meine Auffassung. Deshalb und *nur* deshalb habe ich die Sympathie in meinen Arbeiten zum Komplementarismus der *Erkenntnis*formen nicht behandelt. Im Folgenden hole ich diese Behandlung nach, wozu mich insbesondere die Analysen von Angelika Krebs angeregt haben. Mit deren Ergebnissen stimme ich weitgehend überein.

9 Searle 1982, 89.
10 Krebs et al. 2021, 76.
11 Vgl. Gabriel 2019, 15–35.
12 Krebs et al. 2021, 76.
13 Ebd.

3. Der Gefühlswert fiktionaler Literatur

Kommen wir nach der Begründung des Erkenntniswerts der fiktionalen Literatur nun zur Begründung von deren Gefühlswert. Ausgehend von der gegenwärtigen Rehabilitierung der Gefühle sind zunächst die Rollen zu unterscheiden, welche die Gefühle bei der Lektüre fiktionaler Literatur spielen. Im Sinne Kants gilt allgemein für die Kunst und insbesondere für die Dichtung, der Kant die höchste Stellung einräumt, dass sie in uns bei Gefallen das Gefühl der Lust und bei Missfallen das Gefühl der Unlust hervorruft. Das Auftreten dieser Gefühle ist allerdings unabhängig von den Inhalten der Dichtung und wird uns daher im Weiteren nicht beschäftigen. Mit Blick auf die Vermittlung von Inhalten sind die folgenden zwei Fälle zu unterscheiden:

Erstens ist die Dichtung in der Lage, uns Gefühle durch prägnante Vergegenwärtigung verstehbar zu machen, zum Beispiel das Gefühl der Entfremdung durch die Lektüre Kafkas. Es geht dabei nicht darum, das Gefühl der Entfremdung in den Lesern wachzurufen oder gar gezielt zu erzeugen. Ein Gefühl zu *verstehen* impliziert nicht, dieses Gefühl auch selbst zu *haben.*

Zweitens kann die Dichtung uns durch ihre Inhalte emotional beeinflussen, bis hin zu einer tränenreichen Erschütterung. Zu fragen ist daher, wie weit die emotionale Wirkung der Dichtung in der Ethik zum Einsatz kommen kann, darf oder soll.

Grundsätzlich ist die Berücksichtigung der Gefühle in der Ethik mit einem Kognitivismus verträglich, sofern die Auslösung der Gefühle nicht – wie im Emotivismus – die Grundlage für ethische Urteile abgibt. Dabei muss es nicht bei einem vergegenwärtigenden Einsatz der Gefühlssprache bleiben, möglich ist auch ein appellierender Einsatz. Eine emotive Vereinnahmung der Dichtung, indem man diese lediglich nach ihrem ethischen Anliegen befragt und bewertet, ist allerdings verfehlt. Es lässt sich bereits als Gewinn verbuchen, wenn man es bei der imaginativen Vergegenwärtigung von Gefühlen belässt.

Ohne literarische Vergegenwärtigungen darauf festlegen zu wollen, kommt gerade der *narrativen* Darstellung eine ausgezeichnete Rolle zu, weil sie Gefühle vorrangig mit relevanten Entscheidungssituationen exemplarisch in Verbindung bringt und damit zur Schulung der moralischen Urteilskraft beiträgt. Im Wechselspiel zwischen subsumierender und reflektierender Urteilskraft gilt es, zwischen allgemeiner Norm und besonderem Fall angemessen zu vermitteln. Gelungene literarische Vergegenwärtigungen beleben die Fantasie der moralisch reflektierenden Urteilskraft und machen sie auf ihrem Weg vom Besonderen zum Allgemeinen für die Komplexität der Lebenswirklichkeit empfänglich. Umgekehrt wird dadurch das moralische Urteilen selbst vor einer vorschnellen oder gar leichtfertigen Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine bewahrt.

Obwohl die Gefahr von Vor-Urteilen besteht, ist es abwegig, das moralische Urteil generell dem Verdacht der «ethischen Gewalt» auszusetzen.[14] Wie Hannah Arendt in ihren Analysen zur Urteilskraft im Anschluss an Kant deutlich gemacht hat, können wir uns des Urteils nicht enthalten. Erst die Urteilskraft rücke die Gegenstände «in die Reichweite menschlicher Sinngebung»[15]. Das Verstehen wird geradezu «in den Dienst des Urteils» gestellt. Dabei bedürfe es allerdings des «freien Gebrauchs der Einbildungskraft», um sich «vorzustellen», also zu vergegenwärtigen, «wie die Dinge von einer Position her aussehen, die wir in Wirklichkeit nicht innehaben»[16]. Demnach folgt auch Arendt der Forderung nach Schulung der Urteilskraft durch die Imagination alternativer Sichtweisen, um zu einfachen und insofern ‹gewaltsamen› Subsumtionen vorzubeugen. Dabei stehen bei ihr nicht-fiktionale Vergegenwärtigungen, «das Erzählen von außergewöhnlichen Taten in einer Geschichte»[17], im Vordergrund.

Der Kognitivismus in der Ethik wird häufig unter Hinweis darauf kritisiert, dass es keine universalisierbaren Normen gebe. Ich denke, das Problem der Begründung moralischer Urteile besteht weniger auf Seiten des Allgemeinen als vielmehr auf Seiten des Besonderen. Über sehr allgemeine moralische Normen dürfte eher eine Einigung zu erzielen sein als darüber, ob eine konkrete Situation *von der Art* ist, dass sie ein besonderer Fall einer bestimmten allgemeinen Norm ist. Zur Schulung der hier erforderlichen Urteilskraft, die, wie Kant hervorgehoben hat, nicht auf Regeln zu bringen ist, liefern Erzählungen – fiktionale und nicht-fiktionale – exemplarische «Forschungsreisen durch das Reich des Guten und Bösen»[18]. Hinsichtlich ihrer Komplexität bleiben die abstrakten standardisierten moralischen Dilemmata, wie man sie aus Lehrbüchern der Ethik kennt, gegenüber literarischen Vergegenwärtigungen zurück. Dichtung kommt in diesem Sinne eine kognitive Relevanz für die Ethik zu. Die begrifflich-diskursiven Argumentationen sind daher durch anschaulich-vergegenwärtigende Erzählungen zu ergänzen.

Ein weitergehender Schritt erfolgt dann, wenn die Dichtung über die moralische Sensibilisierung hinaus eingesetzt wird, um die Leser emotional in ihrem Handeln zu beeinflussen. Zum Einsatz kommen dabei Texte, die ein Mitgefühl mit den Figuren einer Dichtung zu erwecken vermögen. Diese Möglichkeit macht die Dichtung zu einem «Medium für die emotionale Erziehung»[19].

14 So Butler 2003.

15 Arendt 1985, 128; so in der Zusammenfassung der Fragment gebliebenen Überlegungen Arendts durch den Herausgeber R. Beiner.

16 Ebd., 128 f.

17 Ebd., 128.

18 Ricœur 1996, 201.

19 Wettstein 2015; siehe dazu insbesondere Krebs 2015.

Das bedeutet aber nicht, dass das Erkennen unbeteiligt bleibt. Versuchen wir eine Klärung im Ausgang von Max Schelers Phänomenologie der Gefühle. Scheler schreibt:

> Von dem eigentlichen Mitgefühl ist zunächst zu scheiden alles Verhalten, das nur dem *Auffassen*, dem *Verständnis* und eventuell dem *Nachleben* («*Nachfühlen*») der Erlebnisse anderer dient, darunter auch ihrer Gefühlszustände. Diese Akte sind häufig ganz zu Unrecht mit dem Mitgefühl gleichgesetzt worden.
>
> Nicht erst *durch* das Mitleid kommt mir des anderen Leid zur Gegebenheit, sondern dies Leid muß bereits in irgendeiner Form *gegeben sein*, damit ich, mich darauf richtend, *mit*-leiden kann.[20]

Damit ist gesagt, dass ich den Zustand des anderen als Leid erkannt haben muss, bevor ich Mitleid mit ihm empfinden kann. Dem Mitleid geht also ein Erkennen voraus. Dementsprechend schreibt Scheler weiter:

> Das «Nachfühlen» bleibt noch in der Sphäre des *erkennenden* Verhaltens […]. Der Historiker von Bedeutung, der Romanschriftsteller, der dramatische Künstler müssen die Gabe des «Nacherlebens» in hohem Maße besitzen; aber «Mitgefühl» brauchen sie nicht im mindesten mit ihren Gegenständen und Personen zu haben.[21]

Ein emotionales Mitfühlen setzt also ein kognitives Nachfühlen (oder besser: ein kognitives Einfühlen) im Sinne eines verstehenden Nachvollzugs voraus. Da auch das Mitleiden das erkennende Verstehen durchlaufen muss, bleibt es ebenfalls auf Erkenntnis angewiesen. Selbst ein emotionaler Einsatz der Dichtung kommt also nicht ohne kognitivistische Zugeständnisse aus. Umgekehrt verlangt das verstehende Einfühlen zumindest eine emotionale Gestimmtheit. Gefühllose Menschen sind der kognitiven Einfühlung unfähig. Insgesamt ergibt sich somit in der Reihung von verstehendem Nachfühlen (oder Einfühlen), Mitfühlen und Mitleiden ein Dreistufenmodell ansteigender Emotionalität.[22]

Eine Phänomenologie der Gefühle ist nicht ganz einfach, weil hier sprachliche Feinheiten subtile Unterschiede markieren. Dies gilt besonders für das Wortfeld ‹Leid(en)›. So ist Mitleid zu haben noch kein Mitleiden. Man kann sogar Mitleid mit dem Schützen eines ‹unglücklichen› Selbsttors oder eines entscheidenden verschossenen Elfmeters im Fußball haben, ohne dass von einem Mitleiden die Rede sein könnte. Jemandem angesichts des Verlustes eines geliebten Menschen das Beileid auszusprechen, kann durchaus ehrlich gemeint sein, ohne wirklich Leid zu empfinden. Es ergibt sich folgende Reihung emotio-

20 Scheler 1999, 19.

21 Ebd., 20.

22 Wesentlich für die Unterscheidungen ist die Deutung der Vorsilbe ‹mit›. Zu den Formen des Mitgefühls bei Scheler vgl. vor allem Krebs 2015, 112 ff. Dort findet sich in Abbildung 3 eine feinere Gliederung als die von mir vorgeschlagene; vgl. auch Schmetkamp 2019.

naler Intensität: *Beileid aussprechen* ist schwächer als *Mitleid haben*, *Mitleid haben* ist schwächer als *Mitleid fühlen*, und *Mitleid fühlen* ist schwächer als *Mitleiden.*

Zu klären ist, was das ‹Mit-› genauer besagt. Mitfühlen und Mitleiden implizieren keineswegs, dass wir dasselbe fühlen oder leiden wie die Person oder die literarische Figur, mit der wir fühlen oder leiden. Wenn ich mit der literarischen Figur Thomas Buddenbrook in Thomas Manns Roman *Buddenbrooks* mitfühle, weil er starke Zahnschmerzen hat, so heißt das nicht, dass ich selbst auch Zahnschmerzen habe. Wenn ich Mitleid habe mit jemandem, der einen geliebten Menschen verloren hat, so habe ich doch nicht dasselbe Leid wie dieser Mensch. Insofern ist der Spruch «Geteiltes Leid ist halbes Leid» nicht ganz zutreffend. Mitleid mag Trost spenden, kann das Leid aber nicht im wörtlichen Sinn ‹teilen›; denn eine wirkliche Teilung setzt voraus, dass es sich um ein und dasselbe Leid handelt. Schopenhauer geht daher zu weit, wenn er als Grundlage der Moral bestimmt, dass ich – mich mit einem anderen Menschen identifizierend – dessen Leiden «geradezu mit leide, sein Wehe fühle wie sonst nur meines»[23].

Zu bedenken ist zudem, dass das Mitleiden der Gefahr ausgesetzt ist, handlungsunfähig zu machen. Daher gilt es in entsprechenden Situationen, zum Beispiel bei der tätigen Hilfe in einem Erdbebengebiet, das Mitleiden sogar auszuschalten. Insofern ist das Mitfühlen sozusagen das ‹höchste der Gefühle›. Ich denke, dass dies auch für den emotionalen Einsatz von Literatur als ‹Triebfeder› des menschlichen Handelns gilt. Der Gefühlswert der Literatur besteht danach maximal in einem Mitfühlen. Dieses ist stärker als das verstehende kognitive Einfühlen, indem es uns über eine moralische Sensibilisierung hinaus zusätzlich bewegt zu handeln. Der Unterschied lässt sich terminologisch als Unterschied zwischen Empathie und Sympathie fassen. Das *Wie* des Handelns mag in manchen Situationen unter Zeitdruck gefühlsmäßig zu entscheiden sein, ansonsten bleibt diese Entscheidung aber eine Sache rationaler Argumentation. Es ist daher erneut zu betonen, dass eine Ethik, die einzig auf das Gefühl setzt, nicht möglich ist.

Zu beachten ist, dass ein Mitfühlen der Leser auch erregt werden kann, obwohl dem gelesenen Text literarische Qualitäten fehlen. In solchem Fall ist zu entscheiden, ob der moralische Zweck die literarischen Mängel ‹heiligt›. Beim Erkenntniswert fiktionaler Literatur entfällt eine derartige Entscheidung, weil der Erkenntniswert von der literarischen Qualität abhängig ist – über die allerdings gestritten werden kann.

23 Schopenhauer 1977, 740.

4. Analyse der literarischen Stilmittel von Peter Kurzecks Roman *Vorabend*

Angelika Krebs hat mit ihrem Team in *Das Weltbild der Igel* bereits eine ausgezeichnete Studie zu den Stilmitteln Kurzecks vorgelegt. Daher kann ich mich darauf beschränken, die zuvor getroffenen Unterscheidungen anhand von Kurzecks Text zu erproben, und zwar an demjenigen Teil, der naturethisch besonders relevant ist. Es sind dies die Kapitel 10 und 11[24], also lediglich ein kleiner Ausschnitt aus einem Werk von 1015 Seiten. Bevor ich auf den literarischen Erkenntniswert in Verbindung mit dem Gefühlswert dieses Textausschnitts eingehe, ist das Werk selbst in den Blick zu nehmen.

Obwohl Kurzecks Buch *Vorabend* auf dem Einband als «Roman» bezeichnet wird, ist es nicht wirklich ein Roman. Auf S. 2 wird es «Das alte Jahrhundert 5» genannt und damit als 5. Teilband eines umfassenden literarischen Projekts angeführt. Diese Einordnung erfährt man in der Übersicht am Schluss des Buches, wo es heißt: «‹Das alte Jahrhundert› soll abgeschlossen zwölf Bücher umfassen. Fünf Romane der großen autobiographisch-poetischen Chronik sind bereits erschienen.» Die bisher erschienenen Bücher laufen alle unter der Gattungsbezeichnung «Roman». Tatsächlich sind sie, wie es im Zitat treffend heißt, Teile einer «autobiographisch-poetischen Chronik».

Worauf es Kurzeck ankommt, spricht das Motto als Ankündigung aus: «Die ganze Gegend erzählen, die Zeit!», und es sind die wirkliche Gegend und die wirkliche Zeit, die erzählt werden. Die Orts- und Zeitangaben haben einen realen Bezug. Sie sind referenzialisierbar. Von einem Roman erwarten wir dagegen die Einführung fiktiver Figuren durch die Verwendung fiktionaler Namen oder Kennzeichnungen. Bei der im *so genannten* «Roman» auftretenden Figur mit Namen «Carina» handelt es sich, wie die Widmung «Für Carina» offenlegt, um die reale Tochter des realen Erzählers Kurzeck. Es fehlen von den im Kapitel 1 unterschiedenen Merkmalen der Fiktionalität das zweite und das dritte Merkmal. Kurzecks Buch liefert insofern ein Beispiel dafür, dass ‹fiktional› und ‹literarisch› (‹poetisch›) voneinander unabhängige Bestimmungen von Dichtung sind. *Vorabend* ist als autobiografische Chronik kein fiktionaler, aber gleichwohl ein poetischer Text.

Für den im Mittelpunkt der Analyse stehenden Auszug zum *Weltbild der Igel* gilt immerhin das vierte Merkmal der Fiktionalität. Die Vergegenwärtigung der Innenansichten von Igeln und Maulwürfen ist fiktional, da es fluchende Maulwürfe[25] und staunende Igel[26] nicht gibt. Wie steht es mit dem ersten Merkmal für Fiktionalität, dass Behauptungssätze nicht-behauptend verwendet wer-

24 Vgl. Kurzeck 2011, 133–169.
25 Vgl. ebd., 134, Zeile 22.
26 Vgl. ebd., 143, Zeile 5.

den? Eine Besonderheit von Kurzecks Sprache ist der elliptische Stil, die Bildung unvollständiger Sätze. Insofern behauptet er auch nicht. Statt des Sprechakts der Behauptung vollzieht er den Sprechakt der Vergegenwärtigung. Als Chronist beansprucht er aber für die nicht-fiktionalen Teile Wahrheit, ohne dass der Leser zusätzlich eine Begründung erwarten kann. Kurzeck bedient sich durchgehend – in den fiktionalen wie in den nicht-fiktionalen Teilen des Buches – der vergegenwärtigenden Darstellung. Bleibt zu klären, inwieweit der fiktionalen Vergegenwärtigung des Weltbildes der Igel ein Erkenntniswert und ein Gefühlswert zukommt.

Als charakteristisch für die Dichtung hatte ich die Richtungsänderung des Bedeutens im Sinne eines Übergangs von der referenziellen zur symbolischen Bedeutung bestimmt. Bei Kurzeck erfolgt die Richtungsänderung dadurch, dass bei bestehender Referenz diese Referenz exemplarisch zu nehmen ist. Referenziell ist der Text, indem er sich zum Beispiel auf reale Orte wie Lollar, Gießen und Marburg bezieht. Ohne einen solchen konkreten Bezug auf die Wirklichkeit verlöre der Text seine anklagende Wirkung. Diese wird durch die fiktionale Vergegenwärtigung der Innenperspektive der Igel zusätzlich verstärkt.

In den Kapiteln 10 und 11 spricht der Autor von dem Verlust oder zumindest den Einschränkungen von Lebensraum im Zuge der so genannten ‹Erschließung› landschaftlicher Gebiete aus der Innenperspektive der Igel. Diese Perspektive wirft ihrerseits aber auch in exemplarischer Übertragung auf den Menschen ein Licht auf dessen Situation in einer durch die Zerstörung der Natur veränderten Umwelt. Wenn es von den Igeln heißt, «aber müssen erleben, wie vor ihren Augen die Welt, ihre Welt um sie her eilig wegverschwindet»[27], so ist dies auf die Welt der Menschen übertragbar.

Zur Innenperspektive ist zu lesen: «Was sie [die Igel] denken, wissen wir nicht!»[28] Gleichwohl heißt es anschließend von dem Wasser, das die Igel aus den Pfützen im Wald trinken: «Bitter und gut, sagen die Igel, wenn sie es gekostet haben. Genau wie immer, sagen sie. Das hat seine Richtigkeit.»[29] Ein weiteres Zitat:

> Sie [die Igel] haben das Verschwinden der Auwälder hingenommen. Obwohl ihnen gerade in den Auwäldern immer so leicht war. Leicht ums Herz und gutes Essen, gut und reichlich das Essen, jeden Frühling und Sommer. Von der Trauer der Igel wissen wir nichts. Höchstens daß man sie gut aufheben kann, weil sie sich lang hält, das wissen wir von der Trauer der Igel.[30]

27 Ebd., 163.
28 Ebd., 145.
29 Ebd.
30 Ebd., 150.

Weitere Innenansichten werden angesprochen in Sätzen wie «Igel staunen gern.»[31] und «Und die Igel wissen, bald ist wieder August.»[32] Vergegenwärtigt wird, *wie es ist*, ein Igel unter den veränderten Bedingungen zu sein. Die anthropomorphe Übertragung ermöglicht es Lesern und Leserinnen, sich imaginativ in die Situation der Igel empathisch zu versetzen. Der anrührende Text ist eindringlicher und daher wirksamer als ein ökologischer Traktat.

Es gibt übrigens ein sehr schönes Kinderbuch *Der Maulwurf Grabowski* von Luis Murschetz, in dem es um eine vergleichbare Problematik geht. Grabowski wird durch die Arbeit von Baggern und den Lärm von Baufahrzeugen aus seinem angestammten Quartier unter einer grünen Wiese vertrieben. Immerhin findet er nach seiner Wanderschaft an einem anderen Ort einen Platz, an dem er wieder erleichtert seufzen kann «wie behaglich, wie geruhsam». Die Lage der Maulwürfe wird auch von Kurzeck angesprochen:

> Für die Maulwürfe auch immer weniger Platz. Müssen umziehen und umziehen, eine Zumutung, auch noch unterirdisch. Soviel Asphalt. Soviel Bagger und Lärm und Beton, das kapieren sie nicht, eine Idiotie, eine Menschendummheit.[33]

Auffällig ist, dass Kurzeck das Stilmittel elliptischer Sätze im Buch durchgehend einsetzt, wobei die Sätze an unterschiedlichen grammatischen Stellen unvollständig sind. Erkennbar wird dies, wenn man die Sätze vervollständigt:

> Für die Maulwürfe [gibt es] auch immer weniger Platz. [Sie] müssen umziehen und umziehen, eine Zumutung [ist das], auch noch unterirdisch [müssen sie umziehen]. Soviel Asphalt [ist hier]. Soviel Bagger und Lärm und Beton [stört], das kapieren sie nicht, eine Idiotie, eine Menschendummheit [ist das für sie].

Insgesamt wird durch die elliptischen Sätze der Sprachgestus der Vergegenwärtigung verstärkt. Insofern ist unser Text-Auszug für sich genommen literarisch überaus gelungen. Ich gebe allerdings zu bedenken, dass der Einsatz dieses Stilmittels bei einem Text von über tausend Seiten auf die Dauer zu ‹eintönig› wirkt. Ein weiteres gelungenes Textbeispiel:

> August und schon wieder kürzer die Tage. In der Dämmerung erst noch die Vögel, dann eine Grille, der Abendzug, eine verschlafene alte Häckselmaschine, der Wind in den Bäumen (nur leise ein Sommerabendwind, der vielleicht von weither kommt) und in jedem Grasgarten Igel.[34]

31 Ebd., 152, unten.
32 Ebd., 153.
33 Ebd., 134.
34 Ebd., 135.

Prädikate werden nicht zugesprochen, sondern als Stimmungen erzeugend aufgerufen. Die Sprache ist so weniger prädikativ und dementsprechend nicht diskursiv, sondern evokativ.[35] Die Situation der Igel wird nicht wie in einem empirischen Bericht über die Population der Igel und deren Gefährdung statistisch *nach*gewiesen, sondern sie wird literarisch *auf*gewiesen oder «vorgeführt», wie es bei Krebs heißt.[36] Ein besonders eindringliches Beispiel in dieser Hinsicht bietet die folgende Passage, deren sprachliches Stakkato die Anspannung der Igel vor dem Überqueren einer viel befahrenen Straße nicht nur semantisch, sondern auch syntaktisch vergegenwärtigt:

> Die Igel am Fahrbahnrand. Nur eine kleine Gruppe. Rücken naß vom Geniesel und der Bauch naß vom nassen Gras. Aber das macht ihnen nichts. Wollen über die Straße. Wissen genau, wie das geht, aber jetzt geht es nicht. Lichter, die Straße dröhnt und dicht vor ihren Augen der Lichtschein fliegt über die nasse Fahrbahn. Sie schnuppern, sie reißen die Augen auf. Bremst keiner? Will die Straße nicht einen Augenblick anhalten? Voller Anspannung die Igel. Hecheln, halten immer wieder die Luft an. Ununterbrochen die Autos und sie spüren den Fahrtwind. Bei jedem Auto ein Ruck. Sie stehen und begreifen es nicht. Angst nicht, aber Herzklopfen. Immer mehr Herzklopfen. Mit roten Augen die Igel und alles an ihnen entzündet. Und die Sorgen, Flöhe und Zecken fressen sie auf. Fünf abgenutzte schäbige Igel im Dunkeln am Straßenrand. Wie Maulwurfshaufen, nur kleiner. Betäubt von den Abgasen. Betäubt und längst süchtig danach. Stehen und warten. Müssen bei jedem Auto zucken. Müssen immer heftiger zucken. Und wissen nicht, wie lang sie schon stehen und warten – und halten das Warten und halten ihre eigene Ungeduld dann nicht länger mehr aus. Also los! Geduckt losgerannt alle fünf und schon im nächsten Augenblick zwei von ihnen für immer platt. Überfahren. Tot.[37]

Wenn Kurzeck kein Innenleben der Kürbisse auf dem Felde, sondern das Innenleben von Tieren fiktional vergegenwärtigt, so liegt dies daran, dass Tiere wie Menschen leidensfähig sind, weshalb bereits Schopenhauer sie in seine Mitleidsethik einbezieht. Die Vergegenwärtigung von deren Leiden steigert den Erkenntniswert der Empathie und den Gefühlswert der Sympathie.

35 Vgl. zu dieser Unterscheidung Misch 1994.

36 Vgl. Krebs et al. 2021, 53.

37 Ebd., 157 f.

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, hg. von R. Beiner, München/Zürich 1985.

Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt am Main 2003.

Gabriel, Gottfried: Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975. 2., verbesserte und um einen Nachbericht erweiterte Auflage 2019.

–: «Vergegenwärtigungen in Literatur, Kunst und Philosophie», in: Gethmann, Carl Friedrich (Hg.): Lebenswelt und Wissenschaft. XXI. Deutscher Kongreß für Philosophie, 15.–19. September 2008 an der Universität Duisburg-Essen, Hamburg 2011, 726–745.

–: Präzision und Prägnanz. Logische, rhetorische, ästhetische und literarische Erkenntnisformen, Paderborn 2019.

Köppe, Tilman: Literatur und Erkenntnis. Studien zur kognitiven Signifikanz fiktionaler literarischer Werke, Paderborn 2008.

Krebs, Angelika: Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe, Frankfurt 2015.

–: (in Zusammenarbeit mit Schuster, Stephanie/Fischer, Alexander/Müller, Jan): Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders, Basel 2021.

Kurzeck, Peter: Vorabend. Roman (Das alte Jahrhundert 5), Frankfurt am Main/Basel 2011.

Misch, Georg: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens, hg. von Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi, Freiburg/München 1994.

Misselhorn, Catrin: «Die neue Moralismusdebatte. Begriffe – Thesen – Argumente», in: Gut und schön. Die neue Moralismusdebatte am Beispiel Dostoevskijs, hg. von ders., Schamma Schahadat, Irina Wutsdorf und Sabine A. Döring, Paderborn 2014, 25–57.

Ricœur, Paul: Das Selbst als ein Anderer, München 1996.

Scheler, Max: Wesen und Formen der Sympathie, hg. von Manfred S. Frings, Bonn 1999.

Schmetkamp, Susanne: Theorien der Empathie zur Einführung, Hamburg 2019.

Schopenhauer, Arthur: «Preisschrift über die Grundlagen der Moral», in: ders.: Sämtliche Werke, hg. von Wolfgang von Löhneysen, Bd.3, Darmstadt 1977, 629–813.

Searle, John R.: «Der logische Status fiktionalen Diskurses», in: ders.: Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie. Übersetzt von Andreas Kemmerling, Frankfurt am Main 1982.

Sidney, Philip: A Defence of Poetry, hg. von J. A. van Dorsten, Oxford 1971.

Tolstoi, Leo: Tolstoy's Letters, Bd. I, hg. von R. F. Christian, London 1978.

Wettstein, Adrian: Fiktive Geschichten – echte Emotionen. Der Einfluss von Romanen auf das Gefühlsleben, Münster 2015.

Für eine affektive Anerkennung der mehr-als-menschlichen Welt

Das Emotionalisierungspotenzial ‹Kritischen Naturschreibens›

Christine Kanz

1. *Environmental Doublethink* und Emotion – Erklärungsversuche

Nicht die Natur braucht uns, sondern unser Leben hängt von ihr ab. Ohne Pflanzen, über die wir überhaupt zu Sauerstoff gelangen, können wir Menschen und auch die Tiere nicht atmen. Sie bestimmen über die Atmosphäre, wie Emanuele Coccia in seiner *Philosophie der Pflanzen* treffend erklärt:

> Die Pflanzen sind die Ursuppe der Erde, und sie ermöglicht es, dass die Materie Leben werden und das Leben sich zur «rohen Materie» zurückverwandeln kann. Diese radikale Mischung, die alles an ein und demselben Ort koexistieren lässt, ohne Formen und Substanzen zu opfern, nennen wir Atmosphäre.[1]

Die Frage, wie lange der Mensch in der Atmosphäre noch überleben kann, gehört zu den dringlichsten Fragen unserer Zeit. Auch in unseren Breitengraden, in Mitteleuropa, erleben wir aufgrund der fortschreitendenden Erderwärmung immer häufigere und immer länger andauernde Hitzeperioden und Dürren sowie Wirbelstürme, Flutkatastrophen oder Waldbrandereignisse. Dass die zunehmende Häufigkeit solcher Extremwetterereignisse zu den Folgen des menschengemachten Klimawandels gehören, die uns dessen Ausmaß in solchen Momenten erfahrbar werden lassen, ist den meisten Menschen inzwischen im Grunde klar. Emotional berührt sind wir oft aber erst, wenn wir am eigenen Leib von einer Katastrophe betroffen werden.[2] Immer dringlicher stellt sich die Frage, ob, wie und mit welchen Mitteln sich die weltweit deutlich zeigende Klimakatastrophe noch aufhalten lässt.

Während Lebens-, Natur- und Technikwissenschaften um konkret-praktische Lösungen ringen, ist es notwendig, dass wir uns auch in den Geisteswissenschaften mit ökokritischen Fragestellungen auseinandersetzen. Als ein Aus-

1 Coccia 2018, 68. Zur Korrelation von Atmosphäre mit (Gefühls)Stimmung vgl. Schneider 2023, u. a. 37.

2 Zur Differenzierung von Wetter und Klima vgl. Schneider 2023, u. a. 20 sowie 33–38.

gangspunkt könnte ein Blick auf den eigenen Alltag dienen: Inwiefern streben wir hier tatsächlich nach praktischen, individuell umsetzbaren Wegen und Möglichkeiten, ökologisch bewusst und produktiv zu agieren? Täglich aufs Neue begegnen wir dabei unserem «environmental doublethink»[3] – dem Widerspruch zwischen Wissen und Handeln, in dem wir alle befangen sind: Wir wissen viel, sind gut informiert über die Zerstörung, die wir permanent mitverursachen und immer weiter mitvergrößern. Dennoch tun wir viel zu wenig angesichts der drastisch zunehmenden Häufigkeit ökologischer Katastrophen. Worin liegen die Ursachen für diese Inaktivität trotz all der immer alarmierenderen Zahlen und Vorkommnisse in nächster Nähe, wie z. B. die ‹Jahrhundertflut› im rheinland-pfälzischen Ahrtal 2021 oder die verheerenden Waldbrände 2025 in Sachsen/Brandenburg?

Bei der Suche nach Antworten kann gerade auch das gesellschaftskritische Potenzial der Literatur- und Kulturwissenschaften greifen, zumal dann, wenn diese sich auch psychologischen Fragestellungen öffnen. Denn Literatur- und Kulturwissenschaften sind ähnlich wie die Psychologie dazu prädestiniert, über die in Texten, Filmen oder anderen künstlerischen Hervorbringungen präsentierten inneren und unbewussten Konflikte zu reflektieren, sie zu thematisieren, zu beschreiben und gegebenenfalls auch über womöglich anregende Lösungsansätze zu reflektieren. Und so ist, gerade auch, wenn es um Verleugnungs- und Vermeidungsstrategien bezogen auf unser tatsächliches Tun angesichts des Klimawandels geht, eine Auseinandersetzung mit möglichen Ursachen unserer Handlungsarmut vielversprechend. Auf diese Weise lassen sich einige Fakten hinsichtlich unserer ökologisch schädlichen oder unproduktiven Verhaltensmuster, die auf den ersten Blick unerklärlich erscheinen, zumindest etwas besser nachvollziehen. Besonders frappierend ist in diesem Kontext zunächst folgender Befund: Mit *wachsender* Information sowie Datenerhebung zu Klimaveränderungen *sinkt* die Anzahl der Menschen, die von der Existenz des menschengemachten Klimawandels ausgehen (wollen).

Vor dem Hintergrund dieser alarmierenden Beobachtung führte die Psychoanalytikerin Delaram Habibi-Kohlen eine empirische Befragung unter ihren Studierenden durch, deren Ergebnisse sie 2013 publizierte: Trotz unterschiedlicher Haltungen zur Klimakatastrophe reagierten fast alle Befragten irgendwann mit einem «Denkstopp»[4]. Habibi-Kohlen interpretiert dies als ein Ausweichen vor der großen Katastrophe bzw. als «Verleugnung», dass man selbst persönlich betroffen sein könnte und dass es der Mensch ist, der die Verantwortung für die Klimakatastrophe trägt.[5] Dieses Verleugnen, so die Wissenschaftlerin, stelle eine Abwehr des Gefühls von Hilflosigkeit und Ausgeliefertsein dar und könne sogar

3 Buell 1995, 67.

4 Habibi-Kohlen 2013, o. S.

5 Vgl. ebd.

in ein Gefühl der Omnipotenz münden – im Sinne von ‹Wir schaffen das schon›[6]. Mit Freud gedacht, zählt die Verleugnung zu den Abwehrmechanismen, die der eigenen Entlastung dienen. Sie stellt die Weigerung dar, die Realität einer traumatisierenden Wahrnehmung zu akzeptieren. Der Mensch nimmt einen Teil der äußeren Realität, die ungeheure Angst macht oder sogar Panik erzeugen kann, dann gar nicht erst wahr.[7]

In Abgrenzung zu solchen, auf individuelle Vermeidungsmuster zentrierte Positionen innerhalb der Psychoanalyse suchen Vertreter:innen der *Critical Psychology* die Ursachen eher im sozialen Umfeld, in den dort tragenden Diskursen und Machtverhältnissen und den damit zusammenhängenden, herrschenden Emotionen. Matthew Adams bringt die entsprechende Kritik an der Perspektive bisheriger psychologischer Erklärungsmuster folgendermaßen auf den Punkt:

> Central to this perspective is a critique of the framing of individual behaviour change as the problem and solution to climate change in mainstream psychology and a related emphasis on identifying ‹barriers› to proenvironmental behaviour. This framework is argued to be reductive, obscuring or downplaying the influence of a range of factors in shaping predominant responses to climate change to date, including social context, discourse, power and affect.[8]

Zentral für die Argumentation in diesem Beitrag ist vor allem obiger Hinweis auf die Wichtigkeit von «affect». Denn es geht auch um die Wahrnehmung und die Akzeptanz starker emotionaler Dimensionen, die mit dem immer deutlicher spürbaren Klimawandel einhergehen. Dazu gehören Zukunfts- und Verlustängste, Trauer oder Verzweiflung angesichts etwa des immer deutlicher wahrnehmbaren Artensterbens oder der zunehmenden Schäden in unseren Wäldern und Meeren, kurzum: des Naturverlustes.[9] Im Zentrum steht hierbei die Frage,

6 Vgl. ebd.

7 Vgl. Freud 1999, 134. In einem Vortrag an der Berliner International Psychoanalytic University nahm sie diese Beobachtungen auf und verwies auf mögliche Lösungsansätze, so auf die Kritik Erich Fromms in *Haben oder Sein* (1976) an der westlichen, vom marktorientierten «Haben»-Denken geprägten Gesellschaft, dem er seine Vorstellung einer Geisteshaltung des seelischen «Seins» gegenüberstellt, wie sie in religiösen, mystischen und philosophischen Ansätzen (u.a. bei Buddha oder Meister Eckart) zu finden sei. Diese ziele auf ein schöpferisch-kreatives Dasein sowie auf Gemeinwohlorientierung, vgl. Habibi-Kohler 2013, o. S. Ferner verweist sie auf die These David Bells, nach der eine Bewusstmachung bestimmter Emotionen zum politischen Handeln führen könne. Dieses wiederum sei auch eine Strategie der Selbstermächtigung, vgl. ebd.

8 Adams 2021, 13.

9 Dazu nur ein Beispiel: Waldschäden in Europa durch Brände, Stürme und Borkenkäfer werden im Vergleich zu den vergangenen Jahrzehnten unter allen analysierten Klimaszenari-

wie solche Gefühle jeweils mit derartigen Auswirkungen des Klimawandels auf bestimmte Gruppen und Gemeinschaften zusammenhängen. Im Kontext der *Environmental Humanities* wird der wachsenden Herausbildung von Klimaemotionen in einer Reihe neuer Wortschöpfungen und Fachausdrücke Rechnung getragen. Sie dienen nicht zuletzt der Präzisierung und der Ausdifferenzierung der zunehmend komplexen «earth-related mental illnesses» oder der «psychoterratic diseases»[10]. Zu ihnen zählen Gefühlszustände wie ‹globale Angst› oder ‹Solastalgie›, eine von Glenn Albrecht geprägte Bezeichnung für den komplexen Gefühlszustand nach der Zerstörung des eigenen Zuhauses, etwa nach Extremwetterereignissen wie z. B. Überschwemmungen.

Zudem richtet sich der ökokritische Blick zunehmend auf die ungleiche geographische und soziale Verteilung von Traumata und Belastungen durch den anthropogenen Klimawandel. Denn die ökologische Zerstörung ist im Vergleich zum jeweiligen eigenen Beitrag zu ihr disproportional spürbar: Ökonomisch benachteiligte Menschen sind ökologischen Schäden und Desastern in ungleich größerem Ausmaß ausgesetzt als wohlhabende und reiche. Diese sind aufgrund ihres ‹gehobenen› Lebensstils, ihrer meist vielfältigeren Rückzugsmöglichkeiten in den ‹Erholungsraum Natur› und weitaus größeren Mobilität die eigentlichen Hauptverursacher der CO_2-Überbelastung unseres Planeten. Zugleich können sie sich deren Folgen aufgrund ihrer finanziellen Möglichkeiten einfacher entziehen als etwa die Menschen in den lateinamerikanischen Favelas, den südafrikanischen Townships oder auch in den garten- und balkonlosen Mietskasernen, die die Ballungszentren europäischer Großstädte dominieren. Mit Blick auf diese doppelte Ungerechtigkeit und deren gesellschaftlichen und ökonomischen Ursachen, ist die Rede von ‹Verleugnungsstrategien› sowie ‹notwendigen Verhaltensänderungen› aller Menschen zu kurz gedacht und wenig weiterführend.[11] Sinn macht die These vom «environmental doublethink»[12] also vor allem dann, wenn es um den Alltag gut situierter und wohlhabender Menschen in den westlichen Industrienationen geht, die zum allergrößten Teil für das ungeheure Ausmaß ökologischer Zerstörung verantwortlich sind. Sie haben grundsätzlich freien Zugang zu Bildung sowie Entscheidungsfreiheit in Bezug auf ihr Verhalten, weshalb sie Verantwortung für ihr Handeln, auch mit Blick auf die nachfolgenden Generationen, übernehmen könn(t)en.

Wie aber können wir zu einer neuen Haltung gelangen, die zu einem pro-ökologischen Handeln jenseits von Panikmache, aber auch von überzogenem Aktionismus führen kann? Wie gelangen wir zu einem neuen Mitgefühl für

en laut Ergebnis einer internationalen, in der Fachzeitschrift *Science* veröffentlichten Studie am deutlichsten zunehmen, vgl. Grünig/Rammer/Senf et al. 2026, o. S.).

10 Albrecht 2007, 95; vgl. dazu auch Weik 2018, 52–53.

11 Vgl. Adams 2021, 15.

12 Buell 1995, 67.

nicht-menschliche Wesen und Entitäten in unserer Mitwelt, zu mehr Sensitivität und Achtung gegenüber Naturphänomenen? Laut der Psychologin Lea Dohm markieren erst persönliche Betroffenheit und deren Wahrnehmung den Beginn von Klimabewusstsein. Sie seien darum der erste Schritt in Richtung Handeln, wobei auch Dohm auf die Wichtigkeit von Emotionen in diesem Prozess hinweist: «Vom Denken übers Fühlen zum Handeln», lautet darum ihre dezidierte Devise.[13] Daraus leitet sich für uns die zentrale Frage ab, inwiefern Kultur, Kunst und Literatur dazu beitragen können. Was die Ebene der Emotionen angeht, so sind Literatur, Kunst und Kultur schon immer für deren Präsentation zuständig – und damit auch für deren nähere Erkundung. Als Literatur- und Kulturwissenschaftler:innen sollten wir bei der Analyse von auf Natur fokussierenden Texten unser Augenmerk entsprechend auf etwaige Gefühle richten, die mit Blick auf das jeweils dargestellte Mensch-Natur-Verhältnis involviert sind, sowie auf etwaige Emotionen, die bei der Lektüre ggf. geweckt werden. Dies ist eine Möglichkeit, um etwa herauszufinden, welche Texte weshalb besonders wirkungsvoll darin sind, uns mit Blick auf Naturphänomene emotional zu berühren oder unser «environmental doublethink» vor Augen zu führen. Dabei ist sicherlich die Warnung von psychologischer Seite nicht zu unterschätzen, bei der Vermittlung ökologischen Wissens, gerade an jüngere Menschen, eine erhöhte Sensibilität an den Tag zu legen: Eine übermäßige Omnipräsenz der Klimagefühle, insbesondere von übermäßiger Verzweiflung und Angst kann im negativen Sinne auch zur Handlungslähmung führen, gar zu einer «Klimadepression»[14] oder auch zu einer Hinwendung zu simplifizierenden Verschwörungstheorien.[15]

Dass die Klimakatastrophe menschengemacht ist, war ohnehin bereits eine schockierende Einsicht. Erst seit 2000 kursiert überhaupt der Begriff ‹Anthropozän› für das neue Erdzeitalter, das die durch den Menschen verursachten, geologischen, physikalischen und biologischen Veränderungen in planetarem Ausmaß meint. Die Definition geht auf den Atmosphärenchemiker Paul Crutzen zurück, der zusammen mit dem Biologen Eugene Stoermer den Terminus ‹Anthropozän› auf einer Konferenz im Jahr 2000 in die geologische und um-

13 Dohm 2021a, o. S.

14 Vgl. ebd.

15 Vgl. Lickhardt/Werber 2013, 368. Maren Lickhardt und Niels Werber reflektieren im Metzler-Handbuch *Angst* (2013) gemeinsam über die Verknüpfung von «Klimawandel» und Angst und verweisen hier u. a. auf Günther Anders und dessen Warnungen vor atomaren Explosionen seit den späten 1950er-Jahren, welche viele beunruhigten, später jedoch überschattet wurden von anderen mit dem Klimawandel verknüpften Ängsten. Sie betonen (mit Luhmann) die generelle «Unwiderlegbarkeit» von Angst, ebd. 366. Zugleich verweisen sie darauf, dass «Angst vor der klimatischen Apokalypse» zu «Verschwörungstheorien aller Art» führen kann, ebd. 368.

weltwissenschaftliche Diskussion eingeführt hatte.[16] In der Folge wurde als Startpunkt des Zeitalters des ‹Anthropozäns› meist der Beginn des Atomzeitalters Mitte des 20. Jahrhunderts angesetzt.[17] Diese Datierung wurde 2023 wissenschaftlich untermauert – anhand der Ablagerung von Sedimenten am Grund des kleinen Crawford Lake in Kanada. Der zuvor gänzlich unbekannte See wurde in der Folge als «Referenzpunkt» des Anthropozäns bekannt.[18] Ein Jahr später wurde die Verwendung des Terminus ‹Anthropozän› für unser Zeitalter von geowissenschaftlicher Seite 2024 dennoch offiziell abgelehnt.[19] So oder so soll mit dem innerhalb der *Environmental Humanities* etablierten und weiter kursierenden Begriff ‹Anthropozän› auf die Verantwortung des Menschen für den Klimawandel aufmerksam gemacht werden – und zwar auf dessen planetares Ausmaß. Aus Sicht der Wissenschaftshistorikerin Lorraine Daston ist heute allerdings anstatt von «Verantwortung» korrekter von einem «Verantwortungs*gefühl*» zu sprechen.[20] Erst in der Gegenwart seien viele Menschen von einem «Verantwortungsgefühl» ergriffen oder gar «besessen». Zuvor sei es kaum verbreitet gewesen. «Seit eh und je», so Daston, «haben die Menschen die genetische Komposition von Tieren und Pflanzen durch Züchtung geändert. Jetzt passiert es auf einer quantitativ anderen Ebene, aber qualitativ ist das nichts anderes. Was sich geändert hat, ist das Verantwortungsgefühl».[21]

Ebenso nötig wie ein neues Gefühl von Verantwortung mit Blick auf den Zustand unseres Planeten ist sicherlich das «Erleben von Selbstwirksamkeit» in diesem Kontext. Aus beidem resultiert im Idealfall ein «Verpflichtungsgefühl», sich der nicht-menschlichen Mitwelt gegenüber rücksichts- und respektvoll zu verhalten, wie der Bewusstseinspsychologen Udo Boessmann im Gespräch mit der Umweltpsychologin Lea Dohm erklärt:

> Zu den Problemen des Klima(-nicht-)handelns hat die Umweltpsychologie […] bereits einige Antworten gefunden: Neben dem Problembewusstsein braucht es zum Beispiel Verantwortungsgefühl und das Erleben von Selbstwirksamkeit, um unsere «persönliche ökologische Norm» und damit das Verpflichtungsgefühl, sich umweltbewusst zu verhalten, entstehen zu lassen und aufrechtzuerhalten […].[22]

Aus Sicht der Bewusstseinspsychologie kommen laut Boessmann «vor allem die Frage des (nicht) vorhandenen Leidensdrucks» und eine «emotionale Verbindung» ergänzend hinzu, die uns möglicherweise rascher in ein «Klimahandeln»

16 Vgl. Crutzen/Stoermer 2000, 16–17.
17 Vgl. Zalasiewicz 2015, 167.
18 Vgl. Max-Planck-Gesellschaft v. 11.07.2023, o. S.
19 Vgl. Zhong 2024.
20 Daston 2018, 59; eigene Hervorhebung.
21 Ebd.
22 Boessmann, zit. n. Dohm 2021b, 31.

bringen, also zu Aktivitäten im Sinne des Klimaschutzes.[23] Zu einem ähnlichen Schluss gelangen Maren Lickhardt und Nils Werber in einem Überblick zum Thema ‹Angst und Klimawandel›: Letztlich sei es die «mangelnde Wahrnehmbarkeit oder Fühlbarkeit des Klimawandels», der «zum gegenwärtigen Zeitpunkt» bei vielen Menschen zu Leugnung führe.[24] Eine «emotionale Verbindung» zum Klimawandel kann sich dabei über ganz verschiedene Gefühle etablieren: Die Gefühlspalette kann von Angst und Trauer oder gar Verzweiflung angesichts des wahrzunehmenden Verlusts der Artenvielfalt über Liebe zur Natur bis hin zu Wut und Zorn über deren Zerstörung reichen – Emotionen, die von vielen Menschen weltweit bereits mit der Klimakatastrophe verknüpft werden.

Ob Literatur, Film und Kunst auch die Überwindung überkommener Glaubens- und Gefühlsmuster hinsichtlich Umwelt und Klima (mit) anstoßen können, hängt davon ab, inwiefern sie zu einer gesteigerten Umweltsensibilität beitragen können und ob diese letztlich in ein konkretes, produktiv-ökologisches Handeln mündet. Daraus resultiert die Frage, mit welchen Mitteln literarische Werke über Tiere und Pflanzen, Meeres- und Eisgebiete oder Natur- und Umweltkatastrophen Emotionen wie Klima-Angst, Klima-Trauer, Klima-Wut hervorrufen können, wie sie zu mehr Mitgefühl und Fürsorge für ‹die› Natur anregen können,[25] zu einem Gefühl größerer Verbundenheit mit ihr oder sogar einer tief empfundenen Liebe zur Natur. Vor allem: Können sie das, ohne in einen reaktionären oder gar kitschigen Ton zu verfallen? Welche literarischen Texte sind dann darin, auch auf ästhetisch qualitative und reflektierte Weise, besonders erfolgreich? Mit welchen Emotionalisierungsstrategien arbeiten sie etwa? Meine Leitfrage an dieser Stelle betrifft also das Emotionalisierungspotenzial literarischer Werke über Natur, die ökologische Fragen aufwerfen. Möglicherweise führt deren Lektüre zur Einsicht, dass unser persönliches Handeln hier nicht nur gesamtgesellschaftlich gefordert, sondern auch persönlich sinnvoll ist. Es geht also um intrinsische Motivation. Zu den Voraussetzungen da-

23 Ebd.

24 Lickhardt/Werber 2013, 370.

25 Das Wort ‹Mitgefühl› unterscheide ich explizit von Empathie. Mitgefühl gehört, emotionshistorisch gesehen, zu den ‹sympathetischen› Gefühlen. Es bezieht sich auf andere und impliziert Fürsorge, während Empathie und auch Mitleid sich auf die empfindende Person selbst beziehen und deren Gefühlslage ins Zentrum stellen. Mit dem, durch den neurowissenschaftlichen Befund von Spiegelneuronen, neu erregten Interesse an Empathie stellte sich auch die Frage nach der affektiven Wirkung literarischer Texte mit Blick auf Empathie neu. Auch die durch Empathie womöglich verstärkten Level der Handlungsanregung gerieten dadurch neu in den Blick, vgl. Keen 2007, viii, was per se für die Fragestellung hier interessant wäre, jedoch eine komplexere Auseinandersetzung erfordert, als es hier möglich ist. Mittlerweile gibt es eine diffuse Mischung verschiedener Assoziationen mit Empathie. So wird etwa zwischen ‹falsch verstandener› sowie ‹irreführender Empathie› unterschieden, vgl. Keen 2007, 39, weshalb der Begriff in diesem Beitrag bewusst nicht verwendet wird.

für, so meine bereits angedeutete These, gehörte wiederum die Entwicklung von Respekt und Wertschätzung der Natur gegenüber, die letztlich sogar in der bewussten Anerkennung von Natur (als Gegenüber von Eigenwert sowie unschätzbarem Wert für uns Menschen) münden könnte. Auch in dieser Hinsicht wäre das Mensch-Natur-Verhältnis einmal von Grund auf neu zu überdenken.

Gerade die Literatur- und Kulturwissenschaften sind prädestiniert dafür, neue literarische Konzepte von Natur zu erfassen und darüber zu reflektieren. Es gehört zu ihren grundlegenden Aufgaben, weiterführende Ansätze, Ideen und Vorschläge aus den kreativen Künsten wahr- und aufzunehmen, zu analysieren und zu diskutieren. Ähnlich wie Film und Kunst, wenn auch mit anderen Mitteln, kann ein fiktionaler Text auf der literarischen Gedankenbühne durchspielen, ausprobieren, durchexerzieren, was in der faktischen Wissenschafts- und Theoriewelt ausgeklammert wird bzw. (notwendigerweise) werden muss, wenn es um Natur und das Ringen um ein neues, nicht-ausbeuterisches, nicht-zerstörerisches Verhältnis des Menschen zu ihr geht.

2. Staunen und Anerkennung – Annäherungen an die Natur?

Mittlerweile gibt es eine Reihe unterschiedlicher theoretischer und auch literarischer Lösungsansätze und -versuche, (über) Natur zu schreiben. Neben der u. a. von philosophischer Seite diagnostizierten Tendenz, die Natur emphatisch zu beschwören angesichts ihres immer sichtbarer werdenden Verlustes,[26] wird gegenwärtig auch von literaturwissenschaftlicher Seite intensiv versucht, Naturerscheinungen Beachtung zu schenken und neuen Sinn zu verleihen, wie etwa von Ludwig Fischer in einer literaturwissenschaftlichen Studie über *Naturwahrnehmung und Literatur* sowie einem pflanzenkundigen Essay über *Brennnesseln*.[27] Daneben gibt es Vorstöße, sich ganz von ihr zu verabschieden, wie von Timothy Morton mit seinem Eintreten für eine *Dark Ecology*.[28] In einer Gegenwart ‹nach› der Natur versuchen zudem immer mehr literarische Texte, ökokritische Zeitdiagnosen zu stellen und zugleich naturkundliches Wissen zu vermitteln. Nicht selten wirken sie dabei wie Versuche, der Natur nochmal habhaft zu werden.

Spätestens mit der erstmaligen Verleihung des Deutschen Preises für Nature Writing zog im Jahr 2017 das aus dem anglophonen Raum importierte Label ‹Nature Writing› in den deutschsprachigen Literaturbetrieb ein. Seither steht es für die verstärkte Hinwendung zur Natur in der deutschsprachigen Gegen-

26 Vgl. Goldstein 2018, 113.
27 Vgl. Fischer 2018; Fischer 2019.
28 Vgl. Morton 2018.

wartsliteratur ein. Die anfangs erwähnte Einsicht, dass Flora und Fauna letztlich die Menschheit zum Überleben nicht brauchen, die Menschen dafür umso mehr sie und dass «die menschliche Existenz selbst in einem Zeitalter, in dem die Natur von der Technik durchdrungen ist, von natürlichen Ressourcen […] abhängt»[29], durchzieht somit nicht länger mehr nur Umwelt- und Tierrechtsdiskurse. Sie ist auch die zugrundeliegende ‹Botschaft› zahlreicher, unter dem Etikett ‹Nature Writing› subsumierter Texte der letzten Jahre im deutschsprachigen Raum, wie etwa die ‹Naturkunden› der gleichnamigen Reihe von Matthes & Seitz Berlin oder auch Texte wie Esther Kinskys «Geländeroman» *Hain.*[30] So oder so kann den um «Naturerscheinungen» kreisenden Texten der Gegenwart aus Sicht des Philosophen Jürgen Goldstein zeitdiagnostisches und therapeutisches Potenzial zukommen.[31] Nicht von ungefähr ist das 2005 erschienene, 2018 ins Deutsche übersetzte Buch *Nature Cure* (dt. *Heilkraft der Natur*) Richard Mabeys, eines der prominentesten Vertreter des gegenwärtigen britischen *New Nature Writing*, ein Bestseller. Dabei gibt es zwischen dem anglophonen *(New) Nature Writing* und dem deutschsprachigen Naturschreiben der Gegenwart zwar einige Gemeinsamkeiten, aber auch deutliche Unterschiede, nicht zuletzt aufgrund der unterschiedlichen literarischen Traditionen, der gänzlich verschiedenen historischen Konzeptionen von Natur sowie der völlig unterschiedlichen Landschaftsprägungen. Das lässt Differenzierungen und weitere Diskussionen – auch über die angemessene Benennung des boomenden Schreibens über Natur – notwendig erscheinen.[32] Über die Frage, ob es überhaupt eine deutschsprachige Variante des anglophonen *Nature Writing* gibt und welche Merkmale es umfasst, ist eine fruchtbare Debatte entstanden. Simone Schröder etwa führte 2018 als eine der ersten die Naturessays von Alexander von Humboldt, Peter Handke sowie W. G. Sebald als deutschsprachige Varianten des *Nature Writing* an.[33] Während sie ihre Feststellung eines deutschspra-

29 Heise 2010, 170.

30 Die 2020 mit dem Deutschen Preis für Nature Writing ausgezeichnete Schriftstellerin Esther Kinsky zieht den Begriff ‹Geländeliteratur› vor für ihr Naturschreiben. Sie verwendet lieber dieses «Wort, weil es so neutral ist». Es lege «einen weder fest auf Natur noch auf […] Urbanes, es definiert das Umfeld erst mal einfach nur als die zu erkundende Fläche», Teutsch 2018, o. S.

31 Vgl. Goldstein 2019, 13.

32 Vgl. dazu ausführlicher Kanz 2021.

33 Gegeben seien hier jeweils eine Beschreibungsebene, eine Introspektionsebene und eine Reflexionsebene, wobei diese drei Dimensionen unterschiedlich ausgeprägt sein könnten. Entscheidendes Kriterium des «Naturessays» sei die Möglichkeit des «kontinuierlichen Ebenenwechsels» zwischen einem naturkundlichen Beschreiben der sichtbaren physischen Natur, der Introspektion und der Empathie, welche über das individuelle Erleben auch auf übersubjektive Kontexte erweitert werde; Schröder 2018, 344. Darüber hinaus seien die Reflexion und die

chigen *Nature Writing* auf das Genre ‹Naturessay› beschränkte, wurde etwas später von anderer Seite für die Aufweichung einer solchen Begrenzung auf eine bestimmte Gattung plädiert.[34] Andere Stimmen wiederum betrachten *Nature Writing* vor allem als eine bestimmte Art und Weise, über Natur zu schreiben. Aus Sicht Goldsteins etwa steht es für eine bestimmte «Haltung» der «Aufmerksamkeit», die sich auf eine je individuelle Subjektivität fokussiere und in einem «achtsame[n] Schreiben über die eigenen Erfahrungen in der Natur» resultiere. Er versteht ein solches Schreiben als eine «sprachgeleitete Schule der Aufmerksamkeit für eine Entdeckung des Sichtbaren, aber Übersehenen»[35].

Für den hier verhandelten Zusammenhang sind vor allem die Gemeinsamkeiten zwischen dem anglophonen *New Nature Writing* und dem gegenwärtigen deutschsprachigen Kritischen Naturschreiben wichtig. Ob nun als reiner Naturessay, als hybrides Genre oder aber als spezifischer Modus des Schreibens im Bemühen um eine von Achtsamkeit geprägte Fokussierung auf die mehr-als-menschliche Welt definiert: Im Zentrum steht jedenfalls gegenwärtig vermehrt nicht mehr länger der Mensch, sondern, wie etwa in Marion Poschmanns *Hundenovelle* (2008), ein heimatloses Tier oder die Ruderalflora im Brachland urbaner Räume oder auch, wie bei Esther Kinsky, ein «Gelände», auf das sich die Leserschaft ihrer Texte wie *Naturschutzgebiet* (2013), *Hain* (2014) oder *Am Fluß* (2018) einlassen soll. Dass das, was man um sich herum wahrnimmt, die Pflanzen- und Tierwelt zumal, mit dem Menschen verwandt, zumindest ebenbürtig, wenn nicht überlegen ist, ist dabei eine häufig anklingende Auffassung, die von zahlreichen Naturschreibenden geteilt wird – mitunter auch explizit von deren literarischen Figuren.

Die kleinwüchsige Protagonistin Marie in Thomas Hettches Roman *Pfaueninsel* (2014) etwa empfindet eine tiefe emotionale Nähe zu Tieren, Pflanzen und Mineralien und unterhält offensichtliche Verbindungen zu den verschiedenen «Sphären»[36]. Hettche veranschaulicht in seinem auf historischen Quellen beruhenden «Gartenkulturroman»[37], wie Natur um 1800 und in der Folgezeit einem Ästhetisierungsprozess unterworfen wird. So werden etwa die auf der zwischen Berlin und Potsdam gelegenen Pfaueninsel ursprünglich wachsenden Pflanzen gegen neue ausgetauscht. Die nicht an das kühle Klima des Havellandes gewöhnten, vorwiegend exotischen Pflanzen weisen mangelnde Resilienz auf; sie kränkeln rasch und verenden frühzeitig. In einem Parallelprozess führt

interdiskursive Kombination von Material aus verschiedenen Zusammenhängen zusätzliche Charakteristika.

34 Vgl. u. a. Fischer 2019, 45.

35 Goldstein 2018, 104.

36 Hettche 2014, 78.

37 Vgl. Kanz 2022.

der Text diese «Neuerfindung der Natur»[38] und zugleich die psychische Zurichtung der Protagonistin vor, an deren Ende Vernichtung und Zerstörung stehen. Sowohl die frei und krumm wachsenden Pflanzen als auch die körperlich klein gebliebene, weibliche Hauptfigur entsprechen nicht den Schönheitsnormen um 1800. Als ‹Fehler der Natur› stört darum auch Marie den ästhetischen Sinn der den zeitgenössischen Gartenkunstprogrammen verpflichteten Hofgärtner, allen voran des besonders rigoros agierenden Gartendirektors Peter Joseph Lenné. Die über Jahrzehnte, bis in ihr hohes Alter von der Leserschaft begleitete, nach und nach psychisch zugrunde gerichtete Protagonistin wird im Laufe der Lektüre unweigerlich zur Sympathieträgerin, nicht zuletzt wegen ihrer besonderen Nähe zur Natur.

Dass die Protagonistin in einem Anerkennungsverhältnis mit ihrer Umgebung, insbesondere der Pflanzen- und Tierwelt, zu leben versucht, wird von ihr selbst als solches reflektiert. So verdeutlichen mehrere Situationen zwischen Marie und dem jungen Hofgärtner Gustav, dass und wie sie auch ‹auf Augenhöhe› kommunizieren und damit zwischen sich einen reziproken Anerkennungsprozess in Gang setzen können.[39] Zudem sinnieren sie explizit über philosophische Konzepte der Anerkennung. Während Marie ihren Lieblingsphilosophen Rousseau zitiert, verweist Gustav auf das Anerkennungskonzept Hegels: «Für Hegel traten schon die ersten beiden Menschen, als sie sich begegneten, in einen Kampf auf Leben und Tod ein. Aber nicht um Besitz oder etwas anderes kämpften sie, sondern um reine Anerkennung»[40]. Die «Zwergin»[41] Marie – als stets ‹anders› als die anderen Aussehende «eine Expertin für Blicke»[42] – versteht das sofort: «Anerkennung, dachte sie, und noch einmal: Anerkennung. Sie nickte. Zuallererst kämpfen wir mit Blicken, dachte sie»[43]. Allerdings lässt sich aus den Sätzen Gustavs nicht schließen, dass es ihm tatsächlich um eine wechselseitige Anerkennung zwischen Akteur:innen der verschiedenen «Sphären»[44] geht, zumal er Marie wegen ihres ungewöhnlichen Äußeren der Sphäre des Tierischen zuordnet und sich aus diesem Grund, trotz ihrer offensichtlichen gegenseitigen Anziehung, letztlich für immer von ihr lossagen wird. Der junge Hofgärtner wird ein begeisterter Hegel-Adept bleiben, und dieser hat schließlich – neben dem Kampf um Anerkennung – ausdrücklich die Geistigkeit des Menschen hervorgehoben, aufgrund

38 Ebd., 386.
39 Vgl. im Folgenden auch Kanz 2023, 177–179.
40 Hettche 2014, 167.
41 Ebd., 49.
42 Ebd., 233.
43 Ebd., 167.
44 Ebd., 78.

derer sich der Mensch von Pflanzen und Tieren unterscheide.[45] Für Marie hingegen ist schon länger geklärt, dass es «ein Drittes» gibt, und dass man sich zudem «nicht entscheiden [muss] zwischen Pflanze und Tier»[46]. In der fleischfressenden Pflanze Maulbeere beispielsweise erkennt sie «eine Verbindung der beiden Reiche des Vegetabilen und Tierischen»[47]. Für sie verkörpern solche «Hybride» ein Ideal.[48] Darum sucht sie selbst stets die Nähe zu den Tieren und weitet mit ihren Handlungen Hegels Anerkennungskonzept auf Tiere aus. So empfindet die als Kleinwüchsige an verschiedenen körperlichen Symptomen und Phänomenen Leidende z. B. eine physische Verwandtschaft zu den auf die Pfaueninsel gebrachten Affen. Auch fühlt sie sich durch die Blicke des nur ihr gegenüber zutraulichen Löwen in ihrer Identität bestätigt, was als eine Vorstufe von Anerkennung gewertet werden kann.[49] Darüber hinaus verspürt sie eine tiefe Nähe zu verschiedenen Pflanzen, die sie liebevoll umhegt, und sie empfindet eine besondere Zuneigung zu Mineralien. Insbesondere das (historisch belegte) rubinrote Glas des Alchemisten Kunckel hat es ihr angetan. Dieses Glas ist das Ergebnis seiner Versuche, die «verschiedenen Mischungen der Schmelze» zu ergänzen. In seiner *Ars Vitraria Experimentalis* von 1679 kommentierte der historische Kunckel sie; die Rezeptur dafür jedoch gab er niemals preis.[50] Immer aufs Neue vermag das lebendig funkelnde, rötlich reflektierende Licht des ‹Mischprodukts› Glas Marie zu faszinieren, und sie empfindet es als ein für sie bestimmtes ‹Zeichen›.

Die Verbindung zu «verschiedenen Sphären»[51] dieser Protagonistin lässt sich mit derzeit kursierenden Ideen innerhalb der Kulturwissenschaften verknüpfen, wie sie etwa Philippe Descola – im Gefolge von Bruno Latour – entwickelt hat.[52] Da Descola das Konzept ‹Natur› als eine misslungene Erfindung der westlichen Moderne ansieht, sucht er nach Gegenmodellen und Lösungen aus dem Dilemma. Er schlägt vor, Beziehungen und Verbindungen bzw. Austauschprozesse zwischen verschiedenen Akteur:innen zu analysieren – und zwar ohne dabei zwischen spezifischen Sphären, Bereichen oder Kontexten strikt zu trennen. Stattdessen solle versucht werden, «zwischen den Existierenden wie zwischen ihren Bestandteilen Netze von Entsprechungen zu finden, die es ermöglichen, sie zu verbinden»[53]. Dieser Vorschlag birgt genau auch jene kreativ-utopische Dimension, die von Denker:innen des *Material Ecocriticism*

45 Vgl. Hegel 1999, 109–111.
46 Ebd., 78.
47 Ebd., 81.
48 Vgl. ebd., 78.
49 Vgl. ebd., 169 u. 233.
50 Vgl. ebd., 53.
51 Ebd., 78.
52 Vgl. dazu ausführlicher Kanz 2022, 400 f.
53 Descola 2014, 98.

als offene Denkbewegung eingefordert und die gegenwärtig in so zahlreichen auch literarisch präsentierten Verschmelzungsprozessen von Tier und Mensch bzw. Mensch und Pflanze zur Darstellung gebracht wird. Sämtliche Lebewesen, aber auch die materielle Umwelt sowie die Natur, die selbst als «kreativ und agenziell bzw. als Agent» zu denken ist,[54] befinden sich demnach in einem sich stetig verändernden Wechselwirkungsgefüge. Vor diesem Hintergrund wird die Ausweitung des Anerkennungsmodells auch auf das Mensch-Tier/Pflanze-Verhältnis denkbarer.

‹Anerkennung› ist zwar zweifellos zu einem der wichtigsten Begriffe der Gegenwart avanciert, blieb aber eben bislang auf menschliche Interaktionen beschränkt. Die Frage hier muss also sein, ob und wie sich mit Hilfe der Analysekategorie ‹Anerkennung› unser Verhältnis zur nicht-menschlichen Mitwelt neu fassen lässt. Auch die Frage, ob und inwiefern hier dann gegebenenfalls eine affektive Dimension mit hineinspielt, stellt sich. Etablierte sozialphilosophische Anerkennungskonzepte von Hegel über Axel Honneth, Judith Butler, Nancy Fraser bis Thomas Bedorf oder Heikki Ikäheimo könnten dahingehend überprüft werden, inwiefern sie die Sphäre der mehr-als-menschlichen Welt explizit miteinbeziehen (könnten). Literarische Anerkennungskonzepte mit ihrem potenziellen Mehrwert könnten dabei als Anregung und Bereicherung fungieren. Eine der Ausgangsfragen könnte beispielsweise sein, welche weiteren Konzepte, Ergänzungen, welches ‹andere› Wissen sich jenseits rein rational-wissenschaftlicher Modelle von Anerkennung auf literarischer Ebene vermitteln.

Eine solche Ausweitung von Anerkennung auf nicht-menschliche Wesen und Entitäten würde eine Abkehr von dichotomischen Grenzziehungen, etwa zugunsten von Ähnlichkeiten, bedingen. Die Eigenzeit nicht-menschlicher Wesen und ihre gänzlich anderen Modi der Artikulation und Kommunikation wären etwa in ihrer Eigenwertigkeit wahrzunehmen und wertzuschätzen. Zugleich wäre jeweils zu differenzieren, ob und wie ‹Wechselseitigkeit› zwischen Menschen und Tieren bzw. Pflanzen (neu) zu denken wäre: Die Pflanze beispielsweise schaut nicht zurück – das Tier hingegen schon. Beiden kommt zwar keine autonom-bewusste Handlungsmacht zu, aber zumindest ist ihnen eine Wirkkraft, wenn nicht sogar eine Wirk*macht* zu eigen. Mit der Kategorie ‹Anerkennung› in Bezug auf die mehr-als-menschliche Welt bzw. Mitwelt zu operieren, ist auf Basis der bislang virulenten Anerkennungsmodelle deshalb so diffizil, weil insbesondere, v. a. bei Hegel und Honneth, die wechselseitige und v. a. auch die intentionale Dynamik in Anerkennungsverhältnissen im Zentrum steht. Das fortwährende, immer neu aktivierte Kämpfen um Anerkennung ist bislang als aktive und bewusste Reziprozität zwischen Menschen konzipiert. Erst die bewusste Wechselseitigkeit kann dementsprechend ein wechselseitiges Anerkennungsverhältnis konstituieren. Mit Tieren, mehr noch Pflanzen oder

54 Vgl. Sullivan 2015, 57.

gar Mineralien, ist eine solche Wechselseitigkeit kaum möglich, zumal dann nicht, wenn diese intentional gerichtet sein soll. Mit Blick auf nicht-menschliche Wesen und Entitäten, die schließlich keine Anerkennung – zumal keine rational-bewusst, intentional aktivierte – zurückgeben können, macht ein Anerkennungsmodell, welches auf Wechselseitigkeit auf gleicher Ebene beruht, also wenig Sinn. Es sei denn, wir denken *agency,* bezogen etwa auf Tiere und Pflanzen, eben als *Wirk*macht, und nicht länger als *Handlungs*macht. Zumindest ließe sich hier ansetzen. Von vornherein lediglich Vorstufen von Anerkennung in den Blick zu nehmen, etwa von ‹Respekt› zu sprechen, würde zu kurz greifen, da Anerkennung mit mehr ‹Achtungsaufwand› und ‹Eigenenergie› verbunden ist als bloßer Respekt oder auch Resonanz, wobei es zu Letzterer bereits beachtenswerte Versuche und Ansätze gibt.[55] Es gilt also, weiterhin darüber nachzudenken, ob und wie sich in Bezug auf unsere nicht-menschliche Mitwelt mit der Anerkennungs-Kategorie operieren lässt, wie sich ein etwaiges neues Anerkennungsverhältnis denken und umsetzen ließe.

Weiterführend dürfte es beispielsweise auch sein, den oben erwähnten Vernetzungsgedanken Descolas mit literarischen Konzepten zusammen zu denken, etwa mit jener affektiv-körperlich-sensitiven Dimension, wie sie sich im Werk Yoko Tawadas zeigt. In den Texten der auf Japanisch und auf Deutsch bewusst jeweils anders schreibenden Weltenwanderin ist zudem häufig der erwähnte Verschmelzungsgedanke mit Blick auf den Menschen und dessen nicht-menschliche Umgebung zentral.[56] Bereits einige Jahre vor Hettche vermittelte Tawada mit ihrem kurzen Text *Das Fremde aus der Dose*[57] ein literarisches Anerkennungskonzept, welches ich als «leiblich-affektives Anerkennungsverhältnis» bezeichnet habe.[58] Damit soll angedeutet werden, dass Anerkennung sich

55 Der im Kontext der Auseinandersetzung mit *Nature Writing* u. a. von Goldstein 2018, 108, sowie Malkmus 2020, 22, zitierte Resonanzbegriff im Sinne Hartmut Rosas führt im Rahmen dieses auf eine affektive Anerkennung fokussierenden Beitrags nicht weit genug bzw. greift zu kurz. Zwar geht auch Rosas sozialphilosophisch konzipierte Resonanztheorie von der Wechselseitigkeit und also ebenfalls von einem «bidirektionalen Modus» der Beziehung zwischen Mensch und Mitwelt aus, aber er betont zugleich eine «radikale Entkopplung» seines Resonanzbegriffs von Emotionen, Rosa 2016, 289. Trotz der Affinitäten sind Anerkennungstheorie und Resonanztheorie also nicht «deckungsgleich», wie auch Rosa selbst bereits feststellte; vgl. Rosa 2016, 336. Ob und wie Resonanzerfahrung und Intensitätserlebnisse möglicherweise etwa als ‹Vorstufen› (oder Begleiterscheinungen) dennoch zum Anerkennungsprozess gehören könnten, ist jedoch einer tiefergehenden Überprüfung wert als bislang geschehen, und zwar gerade aus literatur- und kulturwissenschaftlicher Perspektive, insbesondere mit Blick auf literarische Texte der Gegenwart, die u. U. mit ganz eigenen, für uns bislang undenkbaren Anerkennungskonzepten aufwarten. Dieses u. U. produktive Unterfangen kann in diesem Beitrag nicht umgesetzt, lediglich angeregt werden.

56 Vgl. Kanz 2023, 172–177.

57 Tawada 1998.

58 Vgl. Kanz 2023, 171 u. 174–76.

auch auf einer körperlichen und emotionalen Ebene vermitteln und spürbar werden kann, wenn etwa die Worte fehlen bzw. wenn Anerkennung als Intention (noch) nicht gedanklich-reflexiv im Bewusstseinshorizont des (menschlichen) Subjekts angekommen ist. Für den Gedankengang hier ist das insofern weiterführend, als die intentionale Dimension vernachlässigbar ist, auch wenn es ebenfalls um ein auf wechselseitige, reziproke Anerkennungsdynamik bezogenes Konstrukt geht.[59] Um eine Anerkennung von Eigenem, Ähnlichem, Vertrautem drehen sich Tawadas Texte dabei nicht, vielmehr geht es hier um Anerkennung des gänzlich Anderen, völlig Verschiedenen. Insbesondere die ‹eigene› Kultur ist es, die in ihren Texten immer wieder einem ‹doppelten Blick› ausgesetzt ist und ‹mit fremden Augen›, aus einer sich selbst gegenüber distanzierten Perspektive beobachtet wird. Es geht bei ihr immer um Veränderung im Sinne von Entwicklung bzw. um «Verwandlung, Mutation, Deformierung»[60] – und dies meint sie nicht nur im sprachlichen und metaphorischen Sinne, sondern auch in Bezug auf den Körper. Dessen «Verwandlung» zählt sie, neben der steten Reflexion über Sprache und Wasser, zu ihren zentralen Themen. Dabei ist immer auch ein deutliches Faible für das Verspielte, Märchenhafte zu bemerken, aus dem das Staunen der Figuren – und auch das der Leser:innen – immer wieder neu erwachsen kann. Das Staunen, vor allem aber das Staunenkönnen über das Unbekannte, Unvertraute auch in der eigenen Kultur, als eine grundsätzliche Fähigkeit, die eine kreative und offene Welthaltung markiert, gehört dabei in den Texten Tawadas zur ästhetischen Grundhaltung ihrer Figuren. Diese erscheinen nur auf den ersten Blick kindlich-naiv. Letztlich sind sie überaus selbstreflektiert: Sie können das irritierende Potenzial des Staunens und die Erschütterung, die es u. a. bewirken kann, offenbar integrieren. Denn

59 Tawada führt in verschiedenen Texten immer wieder vor, dass Prozesse der Sozialität nicht ohne Vertrauen(svorschuss) sowie andere affektive Prozesse zu denken sind – ein Kriterium, das beispielsweise Honneth in seinem schematischen Dreier-Modell seiner Anerkennungstheorie, das die private, die juristische und die soziale Ebene umfasst, lediglich im Hinblick auf die private Sphäre (Liebe) einkalkuliert hat, wenn er in diesem Kontext von «affektiver Anerkennung» schreibt; Honneth 1990, 1049. Dabei können Emotionen im Grunde zum Paradigma ethischer Impulse schlechthin erklärt werden, wie Tawadas Texte, in denen es verstärkt um Begegnungen und Kontaktanbahnungen zwischen bislang Unbekannten geht, vorführen. Anders als in schematischen Anerkennungs-Modellen, wie sie v. a. von sozialphilosophischer Seite bislang konzipiert wurden, geht es hier nicht nur um die Aneignung neuen, rationalen Wissens über die jeweilige andere Person, sondern um ein körperlich-affektives Erkennen, das letztlich eine Form der Anerkennung darstellt und das sich m. E. auch auf andere, nicht-menschliche Wesen und Phänomene ausweiten ließe. Bei dem hier vorgeführten Konzept des «Anerkennens auf leiblich-affektiver Ebene» können zudem verschiedene Intensitätsgrade erfahren werden, wie sie so wohl nur literarische Texten einfangen und zu vermitteln vermögen.

60 Vgl. Tawada 2008.

sie verharren nicht einfach im Staunen. Vielmehr bildet dieses häufig den Startpunkt eines komplexen und dynamischen Anerkennungsprozesses, welcher hier allerdings hauptsächlich zwischen Menschen stattfindet.

Während sich das Staunen bei Tawada vorrangig auf zwischenmenschliche Kontaktanbahnungen und Kommunikationsprozesse bezieht, ist das Staunen angesichts der mehr-als-menschlichen Welt eine ästhetische Grundhaltung, wie sie im britischen *New Nature Writing* und auch im gegenwärtigen deutschsprachigen Kritischen Naturschreiben häufig anzutreffen ist. Tawada wendet sich in ihren Texten häufig dann der Natur zu, wenn sie den Blick auf das Element Wasser richtet, wobei explizite naturkundliche und ökokritische Äußerungen fehlen, wie sie charakteristisch für das neue Kritische Naturschreiben sind.[61] In verschiedenen Texten über das Reisen vermittelt Tawada immer wieder ein Aufbrechen der Grenze zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Natur, das als Verschmelzungsprozess, gegebenenfalls auch als Vorstufen eines Anerkennungsprozesses jenseits dynamischer Reziprozität und dialogischer Kommunikationsform gelesen werden kann. Dabei werden immer wieder affektiv-körperliche Erlebensweisen wirksam, vor allem in jenen Texten, in denen das Reisen selbst thematisch wird, wie in den Erzählungen *Notizen auf den Lofoten* oder *Bioskoop der Nacht.*

Ähnlich gehört zu den Eigenschaften des gegenwärtigen Kritischen Naturschreibens eben jenes Aufbrechen der Grenzen zwischen dem Menschen und der «mehr-als-menschlichen Welt»[62], welche dann auch eine neue Wertschätzung erfährt. Wertschätzung gilt dabei nicht nur als entscheidendes Kriterium «für die ökologische Betrachtungsweise»[63]. Sie gehört auch, wie der Respekt oder die Achtung, zu den Vorstufen von Anerkennung, welche mit Blick auf die fehlende bewusste Handlungsmacht nicht-menschlicher Wesen und Entitäten neu gefasst werden muss. Sie wäre dementsprechend als ‹Wirkmacht›, ohne intentionale Rationalität und eine darauf beruhende aktive bewusste Reziprozität, zu denken. Es wäre hier zudem von vornherein von einer «asymmetrischen Anerkennung» auszugehen, in denen Tiere, Pflanzen und andere Naturphänomene als «Adressaten von asymmetrischen Anerkennungen» zu fassen sind.[64]

61 Vgl. Kanz 2021, 236–240.

62 Vgl. Abram 2015.

63 Zapf 2002, 26.

64 Vgl. Sturma 2021, 501. Formen der Anerkennung sind, wie Sturma bereits konstatiert hat, stets «von epistemischen Prozessen abhängig. Wenn es neue Erkenntnisse über Zustände und Vorgänge in der Natur gibt, können sich daraus Anlässe für normativen Schutz ergeben – wie etwa im Fall von seltenen oder sehr alten Lebensformen. Vom Ansatz her wird bei asymmetrischen Anerkennungen jenseits der ethischen Gemeinschaft zwischen natürlichen und künstlichen Adressaten unterschieden», Sturma 2021, 501. Derartige Modi der Anerkennung, die man als ‹Anerkennung zwischen den Arten› (‹*interspecies recognition*›) fassen könnte, involvieren etwa die Möglich- oder Fähigkeit differenter Spezies, wechselseitige Prä-

Derartige, Naturphänomene dezidiert aufwertende Ansätze zeigen sich gegenwärtig vielfach in der deutschsprachigen Literatur. Im Werk Ulrike Draesners etwa werden sie auf besonders reflektierte, poetisch vielfältige und ästhetisch anspruchsvolle Weise deutlich, beispielsweise im Buch *Hiddensee:* Die leiblich-affektive, sensitive Wahrnehmung von Naturerscheinungen, mit der sich die weibliche Hauptfigur hier während ihres Aufenthalts auf der kleinen Ostsee-Insel Hiddensee der Natur mehr und mehr ‹nähert›, stellt dabei sicherlich eine erste Vorstufe von Anerkennung dar. Die fortschreitende Annäherung der Protagonistin an die Natur vollzieht sich dabei sehr reflektiert über den eigenen Körper und ihre Gefühle und Empfindungen angesichts der vielfältigen Naturerscheinungen. Die selbst über Naturphänomene dezidiert nachdenkende und auch schreibende Protagonistin schaut z. B. einmal dem Treiben des starken Windes auf Hiddensee zu. Es kommt ihr vor, als ob sie einem «Schauspiel» beiwohne, denn

> sie weiß, dass ‹die Natur› nicht spielt, weil es diese ‹Natur› nur als kulturelles Artefakt gibt, als Menschenkategorie. Dessen ungeachtet hat sie den Eindruck, dem Spielen einer Kraft mit sich selbst beizuwohnen. Ihre Brust weitet sich, die Lunge ist durchpustet, die Haut angegriffen; sowohl ihre eigene Belanglosigkeit als auch ihre eigene körperhafte Schwere sind ihr in diesen Augenblicken angenehm.
>
> Sie ist nicht aus Tang, noch nicht.[65]

Auch wenn der Protagonistin Draesners bewusst ist, dass eine Annäherung an die sie umgebende Natur nicht mit einer Verschmelzung oder Gleichsetzung zu verwechseln ist und sie «nicht» oder «noch nicht» aus «Tang» ist, vollzieht sich im Laufe des mehrwöchigen Inselaufenthalts ein Näherungsprozess, der auf Folgendes hinweist: Zu einem «leiblich-affektiven Anerkennungsverhältnis» gehört neben dem körperlichen Wahrnehmen und dem Staunen eine gewisse Gefühlslage, um zu einer neuen Wertschätzung der nicht-menschlichen Mitwelt zu gelangen, die als Offenheit, gepaart mit Mitgefühl und Fürsorge, etwa für das ganz andere nicht-menschliche Wesen, sei es Tier oder sei es Pflanze, umschrie-

---

senz, Signale und Emotionen wahrzunehmen, diese gegebenenfalls auf irgendeine Weise zu interpretieren und zu beantworten, etwa via Verhalten, Geräuschen oder auch Geruch – Phänomenen also, die u. a. biologische und ethische Bereiche umfassen und z. B. in neu-materialistischen Interdependenz-Konzepten, wie dem einer ‹*species companionship*› (Donna Haraway) auch bereits angedacht worden sind und werden; vgl. Haraway 2003. Das beinhaltet eine Kultivierung von Koexistenz sowie die Akzeptanz der Verwandtschaft (‹*kinship*›) mit anderen Lebensformen, auch die einer gegenseitigen Abhängigkeit voneinander, aus der für den Menschen entsprechende ethische Verpflichtungen resultieren oder gar eine Art Verhaltenskodex, wie er in vielen indigenen Kulturen verankert ist. «Collectively, the indigenous canon of principles and practices that govern the exchange of life for life is known as the Honorable Harvest», Kimmerer 2013, 180.

65 Draesner 2017, 41.

ben werden könnte.[66] Eine wertschätzende Gefühlslage sowie die Fähigkeit zum Staunen sind sicherlich wesentliche Voraussetzungen, um in ein intrinsisch motiviertes Verpflichtungsgefühl gegenüber unserer mehr-als-menschlichen Mitwelt zu geraten.

Dafür, dass dieses auch über die Lektüre bestimmter Texte angeregt werden kann, ist auch Hettches *Pfaueninsel*-Roman einmal mehr beispielhaft: Maries liebenswerter Charakter, ihre Klugheit, ihre neugierige Lebendigkeit und ihre Offenheit führen dazu, dass die Leserschaft die Protagonistin ins Herz schließt oder sich zumindest in ihren Schmerz hineinversetzen kann – sie wird zu Mitgefühl mit ihr und – angesichts des Parallelprozesses, in der die Zerstörung hier stattfindet – auch zu Mitgefühl mit den verendenden Tieren und Pflanzen angeregt. Hettche, der auch Autor der Essaysammlung *Unsere leeren Herzen*[67] ist, hat es offensichtlich darauf angelegt, dass der hier vorgeführte innere und äußere Zurichtungs- und Zerstörungsprozess Mitgefühl und Trauer sowie gegebenenfalls auch Empörung, vielleicht sogar Wut bei den Leser:innen weckt. Sein Roman einer gedemütigten und instrumentalisierten inneren und äußeren Natur regt dazu an, dieser zu mehr Wertschätzung, Respekt oder sogar zu Anerkennung zu verhelfen. Daneben kommt hier ein moralischer Impetus zur Geltung, der besagt, dass der Mensch schuld ist an der Zerstörung der Erde – und dass er die Verantwortung dafür tragen muss. Mit der Evokation einer neuen Herzenswärme, die ein Mitgefühl auch für nicht-menschliche Entitäten nahelegt, spricht sich der Roman *Pfaueninsel*, wenn auch implizit, für die Anreicherung eines rein auf Wissen basierenden ökokritischen Denkens um mehr auch emotionale Beteiligung aus, die gegen den verbreiteten ‹Widerspruch› zwischen Wissen und Nicht-Handeln angesichts der Klimakatastrophe wirksam sein könnte.[68]

Von immer mehr Klimaaktivist:innen wird in jüngster Zeit ebenfalls explizit darauf gedrungen, Klimaaktionen ‹an die Herzen› der Menschen zu richten, anstatt sie anzuklagen.[69] Inwieweit all das auch ein Bedürfnis nach einem neuen Anerkennungsverhältnis zwischen den Menschen und ihrer Mitwelt impliziert, ist dabei ein bisher vernachlässigtes Thema. Deutlich wird allerdings aus allem bisher hier Festgestellten, dass Anerkennung bezogen auf unsere nicht-menschliche Mitwelt nicht länger abgelöst von einer affektiven Dimension zu denken

66 Vgl. Kanz 2023, 171.

67 Hettche 2017.

68 Vgl. Kanz 2022.

69 So die damals 89-jährige, 2025 verstorbene Affenforscherin und Klimaaktivistin Jane Goodall im Sommer 2023 mit Blick auf die ‹Klimakleber:innen›, die sich mit ihren Aktionen auf zentralen europäischen Großstadtstraßen Unmut und Hass bis hin zu physischer Aggression zuzogen, anstatt das erhoffte pro-ökologische Handeln für mehr Klimaschutz, v. a. seitens der Politik und der Industrie, zu erzielen; vgl. Goodall 2023, o. S.

sein kann. In den seit der Auslobung des Deutschen Preises für Nature Writing auch im deutschsprachigen Raum vermehrt unter diesem Label subsumierten Naturtexten kommen Emotionen ebenso, wenn auch meist auf ein spezifisches literarisches Genre bezogen, ins Spiel: So betont Poschmann, insbesondere vor dem Hintergrund der Vielzahl deutschsprachiger «Baumgedichte» trete «der unüberbrückbare Hiatus zwischen Sprache und Welt» hervor. Ihn sieht sie als das «grundlegende Problem» an, das besonders bei der Naturdichtung virulent werde.[70] In diesem Zusammenhang hebt sie in ihren poetologischen Reflexionen *Mondbetrachtung in mondloser Nacht* die Notwendigkeit einer bestimmten Gefühlsarbeit hervor, die sie dezidiert nicht als «sentimentale Verklärung», sondern als «eine poetische Naturwahrnehmung» verstanden wissen will, die «unumgänglich» sei, wenn wir «eine ökologische Katastrophe verhindern wollen»[71]. In der Verwendung der Sprache, so Poschmann, sei es wichtig, dass sich herauskristallisiere, «aus welcher emotionalen Schicht ein Wort, ein Bild stammt»[72].

Eine sprachreflexive Auseinandersetzung mit Emotionen und mit Blick auf die Natur findet sich auch bei anderen Trägerinnen des Deutschen Preises für Nature Writing. So wiederum bei Draesner, die in ihren Texten explizit über das Natur-Mensch-Verhältnis und dessen auch emotionale Anteile reflektiert. Letzteres zeigt sich beispielsweise auch, wenn sich ihre Protagonistin im Inselbuch *Hiddensee* fragt: «Wo ist das Gefühl, wenn es sich nicht ausdrückt? Innen. Wo innen? Wo, wenn Du es gar nicht fühlst? In dir angeklebt wie das Wort ‹Sonne› an die Sonne»[73].

Vor allem im Fokus auf den eigenen Körper der jeweiligen Hauptperson, die Begeisterung und das Staunen über die Natur darin, unterscheiden sich die hier exemplarisch erwähnten Texte nicht wesentlich von Texten des britischen *New Nature Writing.* Robert Macfarlane, ein prominenter britischer Vertreter dieses Genres, betont z. B., dass *Nature Writing* nicht nur den Schaden und Verlust durch Umweltzerstörung spürbar machen, sondern auch Hoffnung spenden könne, indem es die Faszination und das Staunen über die Natur artikuliere und damit einen wichtigen Beweggrund für mehr Engagement für sie anbiete, denn: «We will not save what we do not love».[74] Das aus solch einer Liebe zur Natur resultierende «Verantwortungsgefühl»[75] als energetisierender Anstoß oder intrinsische Motivation für tatsächlich umweltbewusstes Handeln betrifft vor allem eine neue Haltung. Allerdings würde sich durch sie nichts an

70 Poschmann 2018, 123–124.
71 Poschmann 2016, 133.
72 Ebd., 131.
73 Draesner 2017, 123.
74 Vgl. Macfarlane 2013, 167; Kanz 2021, 225.
75 Daston 2018, 59.

der bestehenden Hierarchie zwischen dem Menschen und der nicht-menschlichen Welt ändern. Denn auch ein von Verantwortungsgefühl durchdrungener Mensch erhebt sich über diese, wenn er (weiterhin) für sie entscheiden will. In diesem Sinne ist möglicherweise die von Bernhard Malkmus ins Spiel gebrachte besondere Sensibilität gegenüber der ‹mehr-als-menschlichen Welt› angesichts der von ihm kritisierten «Lebensvergessenheit» insbesondere der Geisteswissenschaften weiterführender. Er plädiert für eine «philosophische Haltung […] gegenüber dem Leben», die «eine zum Staunen fähige und vom Staunen geleitete Haltung»[76] miteinschließt.

Ein Staunen angesichts der Natur ist jedenfalls im *Hiddensee*-Text Draesners immer wieder erkennbar, meist eher implizit, wie in solchen Beschreibungen der sich den Naturerscheinungen auf der Ostseeinsel zunehmend öffnenden Protagonistin: «Steinchen funkeln, Fledermäuse jagen, Käfer krabbeln. Keines dieser Wesen lässt sich vom Leuchtturmlicht stören, die Milchstraße ist stärker als jedes künstliche Strahlen. Zum Greifen nah scheinen die Sterne herab, funkeln und blitzen»[77]. Neben dem Staunen über die verschiedenen Naturerscheinungen sowie einer positiven Hinwendung zu ihnen vermittelt sich in solchen Zitaten zwischen den Zeilen auch ein mit ihnen verbundenes Glücksmoment. Zusätzlich zum deutlich werdenden ethischen Stellenwert, der dem gegenwärtigen Naturschreiben angesichts der Klimakatastrophe beigemessen werden kann, betont Goldstein darum zu Recht auch dessen «diagnostisches und therapeutisches Potenzial» im «Spannungsfeld der Moderne»[78], auf das bereits zu Anfang dieses Beitrags hingewiesen wurde. Aus seiner Sicht kann dieses Potenzial dem «Szientismus […] einen Sprachhumanismus entgegenhalten»[79]. Es sei ein «notwendiges Korrektiv zur technischen Epoche des Anthropozän»[80]. Für Fischer ist die gegenwärtig zu verzeichnende, intensive literarische Fokussierung auf Naturphänomene ebenfalls auf «eine implizite Ethik» und zudem

76 Malkmus 2020, 19.

77 Draesner 2017, 144. Es finden sich im selben Text weitere exemplarische Beispiele: «Glücklich sein: Äste über ihr knarren, als wären sie Türen. Auf moosigem Weg nach oben gehen, langsam die schorfige Moräne hinauf. Der Wald ist nicht unheimlich, seine Luft scheint nur mit besonderen Stoffen gefüllt. Brausende, kleinschaumige Gischt eines Sommertages. Sie atmet sie ein.», ebd., 197. Oder: «Kohlweißlinge, flatternd über der Kleinbuschigkeit. Alles hier strebt und hält sich kräftig. Inmitten der Nesseln das falsche Heckenkirschenrot, darunter erneut Waldameisen. Die Einschnürungen ihrer geschlechtslosen Körper. Wie schwarz sie glänzen.», ebd., 196.

78 Goldstein 2019, 13.

79 Goldstein 2018, 104.

80 Vgl. die Verlagsankündigung zu Jürgen Goldsteins Buch *Naturerscheinungen* (2019), https://www.matthes-seitz-berlin.de/buch/naturerscheinungen.-die-sprachlandschaften-des-nature-writing.html, [29.07.2024].

auf «Prozesse der Selbstfindung in Naturumgebungen» hin angelegt.[81] Demnach wohnt der neuen «Hinwendung zur natürlichen Mitwelt» und zum «Gebrauch der Sinne» ein gegendiskursiver Impuls inne, dem Fischer sogar «Protestenergie» attestiert.[82] Denn *Nature Writing* fungiere weder «als ökologische Propaganda noch als ästhetisches Beruhigungsmittel inmitten der globalen ökologischen Krise». Vielmehr erzähle es «Gegengeschichten».[83]

3. ‹Kritisches Naturschreiben› für die ‹mehr-als-menschliche Welt›

Wie ihre naturkundigen Texte als «Gegengeschichten» funktionieren und wie deren Verfasser:innen bei ihrem Schreiben jeweils vorgehen, erklären diese teilweise selbst. Das Ziel Judith Schalanskys zum Beispiel ist es, unter der dezidierten Zurücknahme des eigenen Ego in einer Art Achtsamkeitsprojekt sehr genau Details in der Natur, vor allem in der Pflanzenwelt, zu beschreiben und dabei naturkundliche Bestimmungsbücher zu Rate zu ziehen: Die Natur wird damit zu einer Art «Achtsamkeitsschule»[84], in der sich die Autorin als Lernende bewegt und genau beschreibt, was sie wahrnimmt – nicht zuletzt auch, um sich eine zunehmende Differenzierungsgabe hinsichtlich verschiedenster Naturerscheinungen neu anzueignen. Neben der Beschreibungsebene geht es Schalansky dezidiert um eine kritische Dimension: So sei das «Spritzfahrzeug» in den Blick zu nehmen, welches «das Rapsfeld gerade zum dritten Mal bespritzt»[85].

Poschmann bringt in ihrer Preisrede ebenfalls eine kritisch-ethische Dimension ins Spiel, wenn sie darauf hinweist, dass sie versuche, in ihren Texten auf die der Zerstörung zugrundeliegenden «Mechanismen» hinzuweisen, etwa die «Machtausübung einiger weniger» und deren zügellose Bereicherung «ohne die geringste Rücksichtnahme auf die Endlichkeit der Ressourcen, ohne Weitblick und ohne Respekt»[86]. Eine ökokritische Dimension in der Lyrik der Schriftstellerin stellte die Literaturkritikerin Sigrid Löffler bereits 2014 fest; sie erkannte in Poschmanns

81 Vgl. Fischer 2019, 61 f.

82 Vgl. ebd., 58 f.

83 Vgl. ebd., 59, 171. Von ‹Protest› sind selbstverständlich Dissenz, Kritik und aktivere Verhaltensmodi, wie ‹Intervention›, zu unterscheiden. Vielleicht sollte man diese Schattierungen also zukünftig adäquater unter dem Sammelbegriff ‹kritische Energien› oder ‹emotives Gegenpotenzial› subsumieren.

84 Zit. n. Dürbeck/Kanz 2020, 22.

85 Schalansky 2020, 331.

86 Poschmann 2018, 132.

> Naturlandschaften […] weder Idylle noch unversehrte Wildnis. Vielmehr prägt ein deutliches Bewusstsein für die zivilisatorischen Beschädigungen ihren Blick auf die Landschaft. Heile Natur und unberührte Wildnis im romantischen Sinne kann es in dieser Welt, in unserer Welt der zersiedelten, der industriell vernutzten und ökologisch zerstörten Regionen nicht mehr geben.[87]

Ähnlich wie in Texten Schalanskys und Poschmanns vermittelt sich auch in Passagen Draesners «Protestenergie», etwa wenn im *Hiddensee*-Text zwischen «Natur-‹Müll›» und «Menschenmüll» differenziert und dabei das Wort ‹Müll› in «Natur-‹Müll›»[88] in Anführungszeichen gesetzt wird, oder wenn von einer Erdölbohrung auf der Insel Hiddensee sowie auf der Insel Rügen im Jahr 1967 die Rede ist: «Man fand nichts, was die Förderung gelohnt hätte»[89]. Die Protagonistin kritisiert sie als ein Beispiel von «Zugriff», moniert «[d]as Denken dahinter» und das «Jagen» nach «Geld».[90] Im «Geländeroman» *Hain* der (wie Poschmann und Draesner) ebenfalls mit dem Deutschen Preis für Nature Writing ausgezeichneten Schriftstellerin Esther Kinskys wird gleich zu Anfang eine «Schädlingsplage» erwähnt, «die die Ernte bedrohte»[91], und im Kapitel «Amseltage» ist die Rede davon, dass auf dem Friedhof, einem «Vogelort», «[s]tatt» der «Stimmen» der Vögel lediglich das «Summen eines Sendemastes […] in der Luft lag»[92].

Auch das Artensterben ist zunehmend Thema kritischer Einlassungen gegenwärtig Schreibender, und dabei werden zunehmend neue Formate und Modi erprobt, wie in dem von Draesner in Kooperation mit dem Institut für Biodiversität an der Universität Leipzig erarbeiteten Internet-Projekt *Exit Erdbeerklee*[93]. Ihr im Netz zur Verfügung gestelltes, selbst vorgetragenes, gleichnamiges Gedicht führt den Zerstörungsprozess in einem Kurzfilm buchstäblich vor Augen: Ein langsam fortschreitendes Verschwinden einzelner Buchstaben – die Auflösung dessen, was unsere durchalphabetisierte Kultur gewissermaßen zusammenhalten soll – und das Artensterben in der Natur werden parallelisiert und in einer sich simultan steigernden Bild- und Buchstabenauflösung visualisiert. Zugleich wird dieser Zerstörungsprozess in Töne umgesetzt, d. h. wir haben es mit einem audiovisuellen Text-Projekt zu tun. Das Projekt wurde durch das Aussterben einer bestimmten Klee-Art in den Auenwäldern von Leipzig angeregt. «Aussterben – überbewertet» heißt es hier einmal – vermutlich in Anspielung auf in der Gesellschaft noch immer virulente Zynismen oder häufig zu

87 Löffler 2014, 23.
88 Draesner 2017, 52.
89 Ebd., 53.
90 Ebd.
91 Kinsky 2018, 20.
92 Ebd., 36.
93 Draesner 2020.

hörende Wendungen der Ignoranz und (zur Schau gestellte?) Gleichgültigkeit gegenüber der Klimakatastrophe.[94]

4. Resümee und Ausblick

Mit solch einer mehr oder weniger explizit durchscheinenden kritischen Haltung stehen die hier exemplarisch vorgestellten Autorinnen für ein Schreiben über die und mit der Natur ein, das neben der von einer dezidierten Sprach-, Anerkennungs- und Gefühlsarbeit geprägten Ebene der detailgetreuen Deskription und häufig auch lehrreichen naturkundlichen Ausführungen eine deutlich kritische Dimension beinhaltet. Auch darum erscheint die Bezeichnung «Kritisches Naturschreiben» für diese neuen Naturtexte angemessener als das anglophone Label ‹*Nature Writing*› mit seiner ganz anderen Tradition und Geschichte.

Insgesamt indiziert das neue Kritische Naturschreiben, dass der Mensch und sein Verhältnis zu anderen Spezies sowie zur unbelebten Natur gegenwärtig grundsätzlich neu austariert wird. So richtet sich das Mitgefühl der Leser:innen von Hettches *Pfaueninsel* zunächst vor allem auf die körperlich beeinträchtigte Protagonistin, weitet sich mit fortschreitender Lektüre jedoch auch auf die zahlreichen fragilen, schnell kränkelnden, bald nach ihrer Einfuhr aus wärmeren Gefilden zuhauf verendenden exotischen Pflanzen und Tiere aus.

In dieser Hinsicht verweist die Rede von Anerkennung, die eine auch affektive Dimension beinhaltet, auf den hier zentralen Punkt: Es geht um (zum Handeln motivierende, produktive, ‹sympathetische›) Emotionen wie eine (aus dem Staunen gewachsene) Faszination für Naturerscheinungen, um ein neues (Fürsorge beinhaltendes) Mitgefühl für Pflanzen und Tiere sowie um eine sich vertiefende Verbundenheit mit Naturphänomenen, vielleicht sogar um eine neue Naturliebe. Angesichts der Klimakatastrophe wäre eine solche positive und produktive Gefühlslage wesentlich, da alles rationale Wissen um sie nicht ausreicht, uns nicht nur zum Umdenken, sondern auch zu einem konsequent produktiv-ökologischen, das heißt auch: fürsorglichen, um Anerkennung bemühenden Handeln zu bewegen.[95] Denn tatsächlich wollen wir wohl, mit Mac-

94 Vgl. ebd., o. S.

95 Fischer greift in seinem Buch *Naturallianz* Blochs Plädoyer auf von einem «Natursubjekt» auszugehen, mit dem sich menschliches Dasein und Handlungen vermitteln müsse: «Die den Menschen objektiv, das heißt: in einer nicht zu überspringenden Andersheit gegenübertretenden Naturerscheinungen sollen mit dem ihnen innewohnenden ‹Agens› erkannt und *anerkannt* werden. […] Das Verhältnis des menschlichen Subjekts zu ihnen sei zu begreifen als das einer konkreten Wechselwirkung von menschlicher Absicht, Rationalität, Planung, Handlung und natürlichen Strebungen, Potenzialen, Kräften, Entwicklungen.» Die gesellschaftliche Praxis dieser Vermittlung hatte Bloch als «Naturallianz» bezeichnet; Fischer 2025, 143, Hervorhebung C. K.

farlane formuliert, nur das retten, was wir zutiefst lieben. Es geht also um ein durch Literatur angeregtes – letztlich auf der Ebene der Imagination und der Emotion intrinsisch motiviertes – Mitgefühl für das, was wir heute noch als ‹Natur› wahrnehmen können, und es geht nicht zuletzt auch um ein neues Verpflichtungsgefühl für die nächsten Generationen und deren zunehmend berechtigte Wahrnehmung ihrer «Zukunft als Katastrophe».[96]

Literatur wird dadurch eine große Kraft zugewiesen. Die Schriftstellerin Siri Hustvedt verlieh diesem Anstiftungspotenzial von Worten – und damit auch von Literatur – in folgendem Statement während der Corona-Pandemie treffend Ausdruck:

> […] aber so viel ist sicher: Der Mensch existiert als Teil der Natur, nicht außerhalb von ihr. Wir sind Herdentiere, in voller Abhängigkeit voneinander rund um den Globus, aber wir sind ebenso mit unsichtbaren Populationen in unserem Körper verwoben. Wir brauchen sie, aber sie können uns auch krank machen. Das ist die wichtige Lektion des Virus: globale ökologische Interdependenz. Unsere Worte sind ebenso notwendig zum Überleben, und auch sie sind ansteckend […].[97]

Literarische Werke, zumindest jene, die auch nach ästhetischer und inhaltlicher Qualität streben, können sich bei alldem nicht mit banal-plakativen Floskeln, Bildern oder Zeichen begnügen. Vielmehr können sie strategisch-gezielt Vermittlung von Wissen mit dem Wecken von Emotionen verknüpfen – ohne ideologisch, propagandistisch oder kitschig zu sein. Das mag oft genug einer Gratwanderung gleichkommen. Doch gerade literarisches Schreiben verfügt über ein unerschöpfliches Reservoir an kreativen Möglichkeiten. Anders als es etwa die Naturwissenschaften vermögen, kann gerade das Arsenal der gänzlich anderen Artikulationsformen und -möglichkeiten von Literatur uns in andere Menschen hineinversetzen lassen – und auch ein Mitgefühl mit nicht-menschlichen Wesen und Entitäten wie Tieren oder Pflanzen wecken. Literarische Texte können eine neue Sensitivität und Sensibilität anregen, gerade in Zeiten, in denen wir uns «die globale ökologische Interdependenz»[98] täglich neu vor Augen führen müssen. Gemäß einer zentralen Annahme der Kulturökologie können Literatur, Film und andere Künste das Verhältnis des Menschen zur Natur (neu) konstituieren.[99] Sie können alternative Zukunftskonzepte imaginieren,

96 Vgl. Horn 2014.

97 Hustvedt 2020, o. S. Oder, mit Buell, Heise und Thornber formuliert, «the outside-the-box thought experiments of literature and other media can offer unique resources for activating concern and creative thinking about the planet's environmental future»; Buell/Heise/Thornber 2011, 418.

98 Hustvedt 2020, o. S.

99 Vgl. Goodbody 1998, 25. Für Hubert Zapf ist Literatur eine eigene «logische Kraft»; Zapf 2016, 149. Ihre kulturökologische Funktion liegt demnach in ihren Möglichkeiten, über Bilder und Worte bestehende, das Mensch-Naturverhältnis betreffende kulturelle Erzähl-

vorstellbarer machen, provozieren. Sie können das imaginative Repertoire zur Verfügung stellen, mit dem die Ursachen und die Konsequenzen des Klimawandels empfunden, vermittelt und debattiert werden können. Eine dementsprechend emotionswissenschaftlich, psychologisch und auch anerkennungstheoretisch informierte literatur- und kulturwissenschaftliche Analyse des neuen Schreibens in/über/mit Natur kann als Anregung oder Inspirationsquelle dienen, sich all das bewusst zu machen: sich zukünftig ‹als Teil der Natur› zu verstehen anstatt sie sich ‹untertan zu machen› und sich der Verpflichtung zu stellen, für eine lebbare Zukunft auf der Erde zu sorgen, indem wir persönlich vom Denken ins Fühlen, in die Selbst-Reflexion und letztlich in ein Handeln geraten.[100]

muster herauszufordern oder gar zu transformieren. Eine wesentliche Rolle kommt dabei der Imaginationskraft der Lesenden zu. Den Gedanken, dass die je eigene Erfahrung und Imaginationskraft der Lesenden die Basis der individuellen Analyse und Interpretation literarischer Texte darstellt, hatte in den 1990er-Jahren bereits Wolfgang Iser in die Diskussionen zur Rezeption von Literatur eingebracht, vgl. Iser 1993.

100 Alexa Weik von Mossner betont ebenfalls die Wichtigkeit des durch Film und Literatur angesprochenen sensorischen und emotionalen Levels. Ihr Fokus liegt v. a. auf US-amerikanischen Texten und Filmen und u. a. der Frage, wie Umweltnarrative dazu anregen können, für menschliche und nicht-menschliche Andere zu sorgen, vgl. Weik von Mossner 2017, v. a. 1–16 u. 19–49. Sie vertritt die mit Befunden aus den *Cognitive Culture Studies* untermauerte These, dass «emotionally powerful renderings of human-nature relationships play an important role in our engagement with environmental narrative and that such engagements can have substantial repercussions in the real world», ebd., 9. Ihr Versuch, einen kognitiv-ökokritischen Ansatz mit Einsichten der *affective narratology* zu verknüpfen, vgl. Weik 2018, sowie die jüngsten Befunde des *Empirical Ecocriticism*, u. a. Schneider-Meyerson et al. 2023, stellen bedenkenswerte Zugänge dar, sich mit der Frage nach einer ethisch-politischen Stimulierung der Rezipient:innen tiefergehender auseinanderzusetzen, als es an dieser Stelle geleistet werden kann.

Literaturverzeichnis

Abram, David: Im Bann der sinnlichen Natur. Die Kunst der Wahrnehmung und die mehr-als-menschliche Welt, Klein Jasedow 2015.

Adams, Matthew: «Critical psychologies and climate change», in: Current Opinion in Psychology 42, 2021, 13–18.

Albrecht, Glenn et al.: «Solastalgia: the distress caused by environmental change», in: Australian Psychiatry 15: Supplement, 2007, 95–98.

Buell, Lawrence: The Environmental Imagination: Thoreau. Nature Writing, and the Formation of American Culture, Cambridge 1995.

Buell, Lawrence/Heise, Ursula K./Thornber, Karen: «Literature and Environment», in: Annual Review of Environment and Resources 36, 2011, 417–440.

Coccia, Emanuele: Die Wurzeln der Welt. Eine Philosophie der Pflanzen, übers. v. Elsbeth Ranke, München 2018.

Crutzen, Paul/Stoermer, Eugene: «The ‹Anthropocene›», in: IGBP Global Change Newsletter 41, 2000, 16–17.

Daston, Lorraine: «Interview», in: Lenzen, Manuela: «Der Mensch – leider allzu mächtig? Lorraine Daston im Gespräch», in: Psychologie Heute: Natur & Psyche 54, 2018, 56–59.

Descola, Philippe: Die Ökologie der Anderen: Die Anthropologie und die Frage der Natur, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Berlin 2014.

Dohm, Lea: «Vom Denken zum Handeln». Vortrag im Rahmen der Online-Vortragsreihe der Universität Wien «Klimabildung For Future – Interdisziplinäre Perspektiven auf die Klimakrise», 2021a, verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=BzIOYkLO7iA [20.12.2024].

–: «Über das Bewusstsein der Klimakrise Analogien zur individuellen Berührbarkeit», in: dies./Peter, Felix/van Bronswijk, Katharina (Hgg.): Climate Action – Psychologie der Klimakrise. Handlungshemmnisse und Handlungsmöglichkeiten, Gießen 2021b, 29–43.

Draesner, Ulrike: Mein Hiddensee, München 2017.

–: Exit Erdbeer-Klee (D 2020); Regie: Stefan Harder, verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=8zdovV_cko4 [23.12.2024].

Dürbeck, Gabriele/Kanz, Christine: «Gibt es ein deutschsprachiges Nature Writing? Gebrochene Traditionen und transnationale Bezüge», in: dies. (Hgg.): Deutschsprachiges Nature Writing von Goethe bis zur Gegenwart. Kontroversen, Positionen, Perspektiven, Berlin 2020, 1–37.

Fischer, Ludwig: Brennnesseln. Ein Portrait, Berlin 2017.

–: Natur im Sinn. Naturwahrnehmung und Literatur, Berlin 2019.

–: Naturallianz. Perspektiven für ein verändertes Naturverhältnis, Berlin 2025.

Freud, Sigmund: «Abriß der Psychoanalyse», in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 4, Frankfurt am Main 1999, 67–138.

Goldstein, Jürgen: «Nature Writing. Die Natur in den Erscheinungsräumen der Sprache», in: Dritte Natur 1, 2018, 100–113.

–: Naturerscheinungen. Die Sprachlandschaften des Nature Writing, Berlin 2019.

Goodall, Jane: «‹Du musst dein Herz zeigen›. Interview mit Jens Tönnesmann», in: Zeit online, Nr. 31, 2023, verfügbar unter: https://www.zeit.de/2023/31/jane-goodall-affen-forschung-aktivismus [23.12.2024].

Goodbody, Axel: «Literatur und Ökologie. Zur Einführung», in: ders. (Hg.): Literatur und Ökologie, Amsterdam 1998, 11–40.

Grünig, Marc/Rammer, Werner/Senf, Cornelius et al.: «Climate change will increase forest disturbances in Europe throughout the 21st century», in: Science 391/6789, 2026, verfügbar unter DOI: 10.1126/science.adx6329 sowie https://www.science.org/doi/10.1126/science.adx6329 [06.03.2026].

Habibi-Kohlen, Delaram: «‹Klimawandel› und wieso man sich als Psychoanalytiker damit beschäftigen kann», in: Psychoanalyse Aktuell, 2013, verfügbar unter: https://www.psychoanalyse-aktuell.de/artikel-/detail?tx_news_pi1%5Baction%5D=detail&tx_news_pi1%5Bcontroller%5D=News&tx_news_pi1%5Bnews%5D=134&cHash=14b90ede8de64839b2f268dd60266595 [13.12.2024].

Haraway, Donna: The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness, Chicago 2003.

Hegel, Georg W. F.: «Phänomenologie des Geistes», in: ders.: Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 2, Hamburg 1999.

Heise, Ursula K.: Nach der Natur. Das Artensterben und die moderne Kultur, Berlin 2010.

Hettche, Thomas: Pfaueninsel, Frankfurt am Main 2014.

Honneth, Axel: «Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung», in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 44/501, 1990, 1043–1054.

Horn, Eva: Zukunft als Katastrophe, Frankfurt am Main 2014.

Hustvedt, Siri: «Auch Worte können ansteckend sein», in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.04.2020, verfügbar unter: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/serie-mein-fenster-zur-welt-auch-worte-koennen-ansteckend-sein-16723173.html [14.12.2024].

Iser, Wolfgang: The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology. Baltimore 1993.

Kanz, Christine: «Nature Writing oder ‹Kritisches Naturschreiben›? Plädoyer für eine neue Kategorie», in: Non Fiktion. Arsenal der anderen Gattungen. Thema 16/1, 2021, 211–240.

–: «‹Wildwuchs›: Thomas Hettches Gartenkulturroman Pfaueninsel aus Sicht der Plant Studies», in: Stobbe, Urte/Kramer, Anke/Wanning, Berbeli (Hgg.): Literaturen und Kulturen des Vegetabilen. Plant Studies – Kulturwissenschaftliche Pflanzenforschung, Frankfurt am Main u. a. 2022, 383–406.

–: «Überlegungen zur affektiv-leiblichen Anerkennung von Diversität und der mehr-als-menschlichen Welt», in: Meyer, Anne-Rose/Spedicato, Eugenio/Weller, Christiane (Hgg.): Gesellschaftliche Verantwortung: Politik und Poetik, in: Auteri, Laura (Hg.): Wege der Germanistik in transkultureller Perspektive. Akten des XIV. Kongresses der Internationalen Vereinigung für Germanistik (IVG) Palermo 2021, Bd. 5, Frankfurt am Main u. a. 2023, 171–182.

Keen, Suzanne: Empathy and the Novel, Oxford 2007.

Kimmerer, Robin Wall: Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teaching of Plants, Minneapolis 2013.

Kinsky, Esther: Hain. Geländeroman, Berlin 2018.

Lickhardt, Maren/Werber, Niels: «Klimawandel», in: Koch, Lars (Hg.): Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2013, 366–374.

Löffler, Sigrid: «Laudatio», in: Winkels, Hubert (Hg.): Marion Poschmann trifft Wilhelm Raabe, Berlin 2014, 21–30.

Mabey, Richard: Die Heilkraft der Natur, übers. v. Claudia Arlinghaus/Christa Schuenke/Britta Waldhof, Berlin 2018.
Macfarlane, Robert: «New Words on the Wild. Robert Macfarlane Reflects on the Recent Resurgence in Nature Writing», in: Nature 468, 2013, 166 f.
Malkmus, Bernhard: «Die Poesie der Erde ist nie tot. Robert Macfarlane gibt Landschaften ihre Sprache zurück», in: Neue Rundschau 131, 2020, 18–26.
Max-Planck-Gesellschaft: «Die Verortung des Anthropozäns. Forschende verkünden wichtigen Schritt zur Festlegung eines neuen geologischen Zeitalters», 11.06.2023, verfügbar unter: https://www.mpg.de/20614478/anthropozaen-crawford-lake [20.12.2024].
Morton, Timothy: Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence, New York 2018.
Poschmann, Marion: Hundenovelle, Frankfurt am Main 2008.
–: Mondbetrachtung in mondloser Nacht. Über Dichtung, Berlin 2016.
–: «Laubwerk. Zur Poetik des Stadtbaums. Rede zur Verleihung des Deutschen Preises für Nature Writing 2017», in: Dritte Natur 1/1, 2018, 114–133.
Rosa, Hartmut: Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.
Schalansky, Judith: «Beitrag zu einer Podiumsdiskussion über ‹Nature Writing›», abgedruckt in: «From Both Sides Now: Nature Writing auf Literaturfestivals», in: Dürbeck, Gabriele/Kanz, Christine (Hgg.): Deutschsprachiges Nature Writing von Goethe bis zur Gegenwart. Kontroversen, Positionen, Perspektiven, Berlin 2020, 317–333.
Schneider-Meyerson, Matthew/Weik von Mossner, Alexa/Malecki, Wojciech/Hakemulder, Frank: Empirical Ecocriticism. Environmental Narratives for Social Change, Minneapolis 2023.
Schneider, Birgit: Der Anfang einer neuen Welt. Wie wir uns den Klimawandel erzählen, ohne zu verstummen, Berlin 2023.
Schröder, Simone: «Deskription, Introspektion, Reflexion. Der Naturessay als ökologisches Genre in der deutschsprachigen Literatur seit 1800», in: Zemanek, Evi (Hg.): Ökologische Genres. Naturästhetik – Umweltethik – Wissenspoetik, Göttingen 2018, 337–353.
Sturma, Dieter: «Asymmetrische Anerkennungen jenseits der ethischen Gemeinschaft der Personen», in: Siep, Ludwig/Ikäheimo, Heikki/Quante, Michael (Hgg.): Handbuch Anerkennung, Wiesbaden 2021, 499–504.
Sullivan, Heather I.: «New Materialism», in: Dürbeck, Gabriele/Stobbe, Urte (Hgg.): Ecocriticism – Eine Einführung, Köln u. a. 2015, 57–67.
Tawada, Yoko: Das Fremde aus der Dose, Graz/Wien 1992.
–: «Die Wortreisende. Interview m. Carsten Klooke», in: Zeit Online, 16.09.2008, verfügbar unter: http://www.zeit.de/online/2008/38/yoko-tawada [22.12.2024].
Teutsch, Katharina: «Über Natur schreiben heißt über den Menschen schreiben. Esther Kinsky im Gespräch mit Katharina Teutsch», in: Deutschlandfunk. Essay und Diskurs, 28.01.2018, verfügbar unter: https://www.deutschlandfunk.de/nature-writing-ueber-natur-schreiben-heisst-ueber-den-100.html [19.12.2024].
Weik von Mossner, Alexa: Affective Ecocriticism. Empathy, Emotion, and Environmental Narrative, Columbus 2017.
–: «From Nostalgic Longing to Solastalgic. A Cognitive Approach to Love in the Anthropocene», in: Bladow, Kyle/Ladino, Jennifer (Hgg.): Affective Ecocriticism: Emotion, Embodiment, Environment, Lincoln 2018, 51–69.
Zalasiewicz, Jan: «Die Einstiegsfrage: Wann hat das Anthropozän begonnen?», in: Renn, Jürgen/Scherer, Bernd: Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge, Berlin 2015, 160–180.

Zapf, Hubert: «Cultural Ecology of Literature – Literature as Cultural Ecology», in: ders. (Hgg.): Handbook of Ecocriticism and Cultural Ecology, Berlin/Boston 2016, 135–153.
–: Literatur als kulturelle Ökologie: Zur kulturellen Funktion imaginativer Texte an Beispielen des amerikanischen Romans, Tübingen 2002.
Zhong, Raymond: «Are We in the ‹Anthropocene,› the Human Age? Nope, Scientists Say», in: The New York Times, 05.03.2024, verfügbar unter: https://www.nytimes.com/2024/03/05/climate/anthropocene-epoch-vote-rejected.html [31.01.2025].

Literatur und das Wissen von Gut und Böse

Florian Rieger

1. Einleitung

Kann Literatur, können allen voran Gedichte oder Romane wie Peter Kurzecks *Vorabend* (2011) eine Quelle von Wissen sein? In *Das Weltbild der Igel* (2021) beantworten Angelika Krebs, Stephanie Schuster, Alexander Fischer und Jan Müller diese Frage mit einem entschiedenen *Ja!* Sie argumentieren, dass wir durch die Rezeption von Literatur sehr wohl Wissen gewinnen können. Und um den Nachweis für diese These zu führen, holen sie sich u. a. die Unterstützung von Gottfried Gabriel, der in seiner Monografie *Erkenntnis* (2015) eine Unterscheidung von verschiedenen Wissensformen vorschlägt, anhand derer sich der Erkenntniswert von Literatur genauer bestimmen lässt.[1]

Gabriel unterscheidet dabei zwischen einem propositionalen *Wissen-dass* und einem nicht- propositionalen *Wissen-wie*, welches wiederum in zwei Formen auftreten kann: entweder als ein *praktisches* Wissen-wie (*know-how*) oder als ein *phänomenales* Wissen, wie es ist oder sich anfühlt, in einem bestimmten Zustand zu sein. Gabriel schafft so einen Raum für die These, dass Literatur eine Quelle von Wissen sein kann, denn sie kann ihm zufolge ein nicht-propositionales Wissen-wie vermitteln.[2] Es handelt sich laut Gabriel allerdings nur um ein Wissen in einem sehr weiten Sinn. Einen Wahrheitsanspruch will er der Literatur nämlich – u. a. aufgrund der Fiktionalität der darin verwendeten Redeform – nicht zugestehen. Das bleibt bei Gabriel allein dem propositionalen Wissen-dass vorbehalten, während Literatur lediglich beanspruchen kann, bestimmte Inhalte möglichst angemessen darzustellen, weshalb sie auch allein nach diesem Maßstab der *Angemessenheit* zu bewerten ist.[3]

Dieser Sichtweise Gabriels stehen Krebs et al. zweigeteilt gegenüber: Einerseits begrüßen sie Gabriels Pionierleistung, was die These hinsichtlich des Erkenntniswertes von Literatur angeht. Sie übernehmen daher auch seine Kartierung der verschiedenen Wissensformen und schließen sich ihm darin an, dass Literatur ein nicht-propositionales Wissen vermittelt. Andererseits üben sie jedoch zugleich Kritik und benennen explizit die folgenden Kritikpunkte:

1 Vgl. dazu Gabriel 2015, Kap. 5 u. 6, insbes. Kap. 9 und ferner Krebs et al. 2021, 72–78.
2 Vgl. Gabriel 2019, 22–28 und ausführlich Gabriel 2015, 125–145.
3 Vgl. Gabriel 2015, 130–136 und Krebs et al. 2021, 75.

(1) Dass Gabriel den Wahrheitsanspruch nur für das propositionale Wissen-dass reservieren will, ist in den Augen von Krebs et al. eine unangemessene Verkürzung. Man verbaut sich so die Möglichkeit, auch die Einsichten, die man u. a. durch Dichtung oder religiöse Kontemplation gewinnen kann, als Wahrheiten aufzufassen.
(2) Die Rede von einem «*nicht*-propositionalem Wissen» ist zu negativ und gibt dem propositionalen Wissen eine Vorrangrolle, ohne dass dies eine offensichtliche Berechtigung in der Natur der Sache hätte.
(3) Gabriel vernachlässigt weitere Differenzierungen auf der Seite des Wissens-wie, denn sowohl beim praktischen Wissen gäbe es noch weitere Wissensformen zu berücksichtigen wie auch beim phänomenalen Wissen, da dieses ebenso ein *empathisches* Wissen um die emotionalen Befindlichkeiten anderer Personen und ein *evaluatives* Wertwissen umfasst.
(4) Schließlich unterschlägt Gabriel vollkommen, dass auch Gefühle und Emotionen eine Hauptquelle unseres Wissens sein können.[4]

In Reaktion auf diese Schwächen entwickeln Krebs et al. Gabriels Ansatz weiter und prägen einen Begriff von Wissen, der nicht nur negativ, in Abgrenzung zum propositionalen Wissen-dass bestimmt ist, der der Erkenntnisfunktion unserer Emotionalität Rechnung trägt und bestens zur evozierenden und anmutenden Redeform der Literatur passt.[5] Sie bezeichnen diese Wissensform als «sinnlich» und argumentieren dafür, dass auch den entsprechenden «sinnlichen Erkenntnissen» ein genuiner Wahrheitsanspruch zukommt.[6]

In meinem Beitrag möchte ich mich dieser kritischen Haltung gegenüber Gabriel in gewisser Hinsicht anschließen und die von Krebs et al. vorgebrachte Kritik etwas weiter zuspitzen. Zu diesem Zweck werde ich, inspiriert durch Überlegungen von İlham Dilman,[7] auf eine besondere Form von Wissen aufmerksam machen, die wir als «Wissen von Gut und Böse» bezeichnen können. Nach einigen einleitenden Bemerkungen (Kap. 2) werde ich im Hauptteil versuchen, anhand einer Analyse der Novelle *The Beast in the Jungle* (1903) von Henry James die Form dieses Wissens in groben Konturen nachzuzeichnen (Kap. 3 und Kap. 4). Dabei wird insbesondere zu zeigen sein, wie dieses Wissen mit unserer dialogischen Interaktion mit anderen Personen verwoben ist und in gewisser Weise mit dem Wissen zusammenfällt, das wir darin von diesen anderen Personen, aber auch von uns selbst gewinnen. Zum Abschluss (Kap. 5) werde ich diese Form von Wissen in der soeben angedeuteten Kartierung von

4 Zu diesen Kritikpunkten siehe Krebs et al. 2021, 75 f.

5 Die Idee einer besonderen *evozierenden* Redeform, die in Dichtung und Romanen zur Geltung kommt, übernehmen Krebs et al. von Misch 1994.

6 Vgl. Krebs et al. 2021, 76–79.

7 Vgl. u. a. Dilman 1990 und Dilman 1984.

Wissensformen verorten und fragen, inwiefern Literatur uns ein solches Wissen von Gut und Böse zugänglich machen kann.

2. Die Realität von Gut und Böse

Wann immer wir von einem «Wissen» sprechen, scheint die Frage berechtigt, auf welche Realität sich das jeweilige Wissen bezieht. Und diese Frage können wir natürlich auch dann stellen, wenn es um unser (moralisches) Wissen von Gut und Böse geht.[8] Aber was genau ist diese Realität von Gut und Böse?

Es ist wohl keine sonderlich kontroverse These, wenn wir sagen, dass sich die Realität von Gut und Böse vor allem in unseren zwischenmenschlichen Beziehungen und Interaktionen zeigt, d. h. in unseren interpersonalen Begegnungen und den wechselseitigen Reaktionen, die unser gemeinsam geteiltes Leben charakterisieren und dieses so zu einem gemeinsamen Leben machen. Auf diese Weise zeigt sich dann auch die Realität des Guten z. B. im liebenden Blick, den Mutter und Kind austauschen; oder in der Dankbarkeit der Person, der gerade geholfen wurde. Umgekehrt zeigt sich die Realität des Bösen u. a. in den allzu vielen Grausamkeiten, die von den unzähligen Kriegsschauplätzen dieser Welt berichtet werden; oder aber in den zynischen Einstellungen, die manche politischen Entscheidungsträger gegenüber dem Leid derer an den Tag legen, die von ihnen abhängig sind. Die Realität des Bösen liegt in diesen Handlungen und Einstellungen, sie zeigt sich jedoch ebenso in unseren Reaktionen darauf, in unserem Schaudern und unserer Abscheu, mit der wir vor diesem Übel und Unrecht zurückschrecken. Dieses Zurückschrecken ist in gewisser Weise unsere Anerkennung der Realität des Bösen. Und darin wissen wir zugleich von diesem Bösen.[9]

Inwiefern können wir in diesem Zusammenhang dann aber von einem «Wissen» sprechen? Klar ist, dass damit kein nachträglich zu formulierendes Wissen-dass gemeint ist; vielmehr liegt das fragliche Wissen im Vollzug der

8 Auf den Zusatz «moralisch» werde ich im Folgenden verzichten, wenn es um das fragliche Wissen von Gut und Böse geht, obgleich es m. E. voll und ganz zutrifft, diese Form von Wissen als ein «*moralisches* Wissen» zu bezeichnen. Ich will diesen Bezug zum Thema der Moral und des Moralischen aber ausklammern, da ich hier nicht näher auf die Diskussion um Moralität und das sogenannte «Moralsystem» eingehen kann, die sich insbesondere in Anschluss an Williams 1972 und Williams 1985, Kap. 10 entwickelt hat. Obwohl ich der Moralismus-Kritik Williams' in vielfacher Hinsicht zustimme, glaube ich, dass dadurch zugleich einige Missverständnisse drohen. Da diese Problematik allerdings nicht unmittelbar den Gedankengang meines Beitrags berührt, kann sie im gegenwärtigen Kontext ausgeblendet bleiben. Einen Einstieg in diesen Themenkomplex bietet u. a. Gaita 1997.

9 Vgl. Dilman 1990, 199: «We could say that to recognize evil is to turn away from it; it is in this recoil that a person knows evil.» Vgl. zu diesem Punkt ferner auch Gaita 1991, 59–63.

affektiven Anerkennung – hier: im Zurückschrecken selbst. So sieht es auch Dilman: Er legt nahe, dass unser Wissen von Gut und Böse als eine Form der Bekanntschaft (*acquaintance*) zu verstehen ist. Und das impliziert einen unmittelbaren Kontakt mit dem Guten und Bösen – einen Kontakt, der unser Leben grundlegend transformiert. Aber nicht nur dann, wenn wir das Böse selbst erleiden und dessen Realität an der eigenen Haut erleben, berührt uns die Realität von Gut und Böse, sondern auch dann, wenn uns das Leid Anderer nahegeht und wir darauf entsprechend reagieren, z. B. indem wir den Leidenden mit Mitleid begegnen oder – falls wir ihnen selbst ein Übel zugefügt haben – indem wir in der Reue unsere eigene Zutat zu diesem Bösen anerkennen.[10] Diese affektiven Reaktionen des Mitleids, der Reue oder auch der Schuld, sind gleichfalls Ausdruck unseres unmittelbaren Kontakts mit dem Bösen und unserer Anerkennung von dessen Realität. Zugleich ist in diesen affektiven Reaktionen jedoch eine bestimmte Form der *Liebe* vorausgesetzt. Denn das Zurückschrecken vor dem Bösen (in unserem Entsetzen oder unserer Schuld) ist in gewisser Weise nichts anderes als Ausdruck eines Sehnens nach dem Guten, d. h. Ausdruck dieser Liebe.[11] Die Fähigkeit zu einer solchen Liebe muss allerdings entsprechend kultiviert werden, was üblicherweise in der Erziehung geschieht. Und was wir auf diesem Weg lernen, basiert dabei auf unserem unmittelbaren Kontakt mit dem Guten und Bösen. Dilman beschreibt dies wie folgt:

> A person develops the capacity for such love in his affective, moral development as an individual. This learning takes place in the context of his relationships, those in which he becomes who he is. He learns from what the others bring to these relationships – their concern and affection, their way of looking at and caring for things, their dependability and integrity. I have characterized what this learning makes possible as an acquaintance with good and evil through contact with these in one's affective reactions in particular situations. These are reactions in which one is oneself. […]. [To] have knowledge of good and evil one needs to have been touched by their operation in particular circumstances and to have responded to it. It is in these responses […] that one makes contact with good and evil.[12]

Unser Wissen von Gut und Böse hängt davon ab und erfordert, dass wir in direkten Kontakt mit dem Guten und Bösen selbst kommen. Und das geschieht

10 Vgl. Dilman 1990, 197: «This knowledge [of good and evil] is a form of acquaintance and the contact in question is one that transforms his life. A person who has had such contact with good and evil has not only witnessed other people suffer evil, seen cruelty, callousness, betrayal and worse, he has been touched by what he has seen, he has responded to it.»

11 Vgl. ebd., 198: «A person's reactions of horror, guilt, and remorse are, therefore, inseparable from and at the same time expressions of his love for what he sees under the aspect of the good, a love which gives meaning and unity to his life. Indeed, in Plato's view, a person's knowledge of good and evil lies in just this love, it is his love of goodness itself.»

12 Ebd., 199 f.

innerhalb der *Beziehungen*, in denen wir aufwachsen und zu den Personen reifen, die wir sind. Aber dass wir so mit der Realität von Gut und Böse in Berührung kommen, geschieht wiederum erst *in* unseren konkreten Reaktionen auf die Handlungen und Einstellungen anderer Personen. Das heißt die Realität von Gut und Böse wird uns erst dadurch bekannt und vertraut, dass wir in bestimmten Situationen so-und-so auf Andere reagieren (insbesondere auf das, was diese Anderen in unsere gemeinschaftlichen Beziehungen einbringen, deren Sorgen, Affekte und Belange).

Bereits diese erste, oberflächliche Skizze zur Realität des Guten und Bösen legt also nahe, dass unser Wissen von Gut und Böse eng mit unserer interpersonalen Interaktion mit Anderen verwoben ist. Wie sich aber gleich zeigen wird, fällt dieses Wissen von Gut und Böse letztlich mit dem Wissen zusammen, dass wir in dieser Interaktion von anderen Personen und auch von uns selbst erlangen. Und um diesen Zusammenhang zwischen Selbstwissen, dialogischer Interaktion mit Anderen und unserem Wissen von Gut und Böse nun weiter aufzuklären, sollten wir als nächstes der Frage nachgehen, zu welcher Art von Selbstwissen uns die dialogische Begegnung mit Anderen verhilft.

3. Selbst-Sein und Selbstwissen

Auch wenn die Interaktion mit Anderen sicherlich häufig durch Täuschung und Verstellung gekennzeichnet ist, scheint es nicht allzu abwegig zu behaupten, dass wir unser *wahres* Gesicht bzw. unser *wahres* Selbst vor allem dort zeigen, wo es um das geht, was uns wichtig ist, und darum, es gegenüber Anderen zu verteidigen. In diesem Sinn sind unsere affektiven Reaktionen auf Andere daher eine Weise des Selbst-Seins und folglich eine Quelle für ein entsprechendes Selbstwissen.[13] Dilmans artikuliert diesen Zusammenhang folgendermaßen:

> [It] is in his relationships with others, in activities in which he comes in contact with other people that a person finds himself. It is in our transactions with other people that we learn what makes us grow and be ourselves, that we develop our loyalties and ‹find› or ‹become› who we are.
>
> Paradoxically here these two words mean the same thing. For in finding ourselves what we find is not something ready-made, waiting to be discovered. We find a mode of being in which we are ourselves, and this is something that we achieve. We emerge from naivety, innocence, falsity, a purely habitual existence, or one in which we are largely what others expect us to be, to ‹become› authentic or true. This is what constitutes self-knowledge.[14]

13 Vgl. erneut Dilman 1990, 200: «I have characterized what this learning makes possible as an acquaintance with good and evil through contact with these in one's affective reactions in particular situations. These are reactions in which one is oneself.»

14 Ebd., 205.

Dass der hier von Dilman verwendete Begriff der Wahrheit ein besonderer ist, scheint schon auf den ersten Blick klar. Es zeigt sich aber noch deutlicher, wenn man berücksichtigt, dass diese Wahrheit unserer selbst offenbar nichts damit zu tun hat, irgendeinem vorgefertigten Muster zu entsprechen. Es ist also nichts, was man in einem wörtlichen Sinn «entdecken» oder was einem unverhofft einfach «zufallen» könnte. Es ist vielmehr eine Errungenschaft, d. h. etwas, das man selbst erreichen muss. Und laut Dilman erreichen wir dies nirgendwo anders als in der konkreten Interaktion mit anderen Personen. Darin sind wir nämlich unmittelbar mit den Erwartungen und Forderungen Anderer konfrontiert, mit deren Interessen, Sorgen, Hoffnungen und allem, was ihnen wichtig ist. Und das fordert uns natürlich gleichsam dazu auf, selbst Stellung zu beziehen in der Frage, was für uns wichtig und von Bedeutung ist. Dabei ist es zwar möglich, dass wir uns hinter diversen Rollenmustern verstecken und somit der Frage ausweichen, wie wir selbst sein und leben wollen. Sobald wir uns jedoch dieser Frage selbst stellen, etwa indem wir den anderen Personen und deren Erwartungen entsprechend *begegnen*, zeigen wir genau in diesen Reaktionen unser authentisches, wahres Selbst.[15]

Sich diesen Anforderungen in konkreten Situationen zu stellen (und immer wieder zu stellen), entsprechend zu agieren und auf Andere zu reagieren, ist demnach sowohl ein Weg, um mit der Realität von Gut und Böse in Berührung zu kommen, als auch ein Weg zur Authentizität und Wahrheit seiner selbst.[16] Doch Dilman geht sogar noch einen Schritt weiter und behauptet, dass dieses authentische Selbst-Sein mit einer bestimmten Form von Selbstwissen zusammenfällt. Denn authentisch man selbst zu sein, ist ihm zufolge, was dieses fragliche Selbstwissen konstituiert.[17] Aber wie ist das zu verstehen? Um dies etwas weiter aufzuklären, lohnt sich ein Blick auf die Schattenseite der hier diskutierten Verhältnisse, also auf die Möglichkeit der *Selbsttäuschung*, die sich anhand eines literarischen Beispiels, nämlich der Figur des John Marcher aus der Novelle *The Beast in the Jungle* (1903) von Henry James, recht gut illustrieren lässt.[18]

15 Vgl. zu diesem Punkt auch Dilman 1991, 245–249.

16 Vgl. Dilman 1990: «What [a person] meets in life from the outset, what he makes of it, both open up his horizons and also set the direction in which he can move without falsity, determining what are real choices for him. There is no one, predetermined direction in which he must advance if he is to find greater authenticity. But as he makes his choices – friends, occupations, interests – commits himself in what he takes on, the direction in which he is to find such authenticity becomes more determinate. Unless he has been deceiving himself all along or chosen a life of pure conformity, it is within these limits that he will find himself.»

17 Vgl. ebd., 205: «We emerge from naivety, innocence, falsity […] to ‹become› authentic or true. This is what constitutes self-knowledge.»

18 Meine Lesart dieser Novelle verdankt dabei sehr viel der sorgfältigen Analyse von Krebs 2015, 253–260. Zur Interpretation der Novelle vgl. ferner auch Yeazell 1991, 167–169 und Pippin 2000, 92–105, der diese Novelle im weiteren Rahmen der Modernitätskritik interpretiert.

Marchers Leben ist ganz von einer besonderen, fixen Idee bestimmt. Er glaubt seit jeher, dass für ihn «etwas Ungewöhnliches und Merkwürdiges» vorgesehen sei. Möglicherweise ist es sogar etwas «Ungeheuerliches und Schreckliches», das ihm früher oder später einfach «zustoßen» und ihn «überwältigen» wird wie ein «lauerndes Raubtier im Dschungel» (*beast in the jungle*).[19] Diese fixe Idee – es ist geradezu eine Obsession – zwingt Marcher aber zu einer durch und durch passiven Haltung des *Wartens*. Dies ist mithin *das* charakteristische Merkmal Marchers, was in einer gleich noch zu diskutierenden Schlüsselszene besonders deutlich wird: Er ist ständig darin begriffen, zu warten und zu warten, bis ihn sein eigentümliches Schicksal irgendwann einmal plötzlich ereilt. Selbst einen Beitrag zu diesem Schicksal zu leisten, es sozusagen selbst in die Hand zu nehmen und aktiv zu werden, daran denkt Marcher jedenfalls nicht.[20]

Nun entfremdet diese Obsession mit seinem «Beast in the Jungle» John Marcher aber auch zusehends von seiner sozialen Mitwelt.[21] Dies geht sogar so weit, dass er eigentlich niemanden mit der «wirklichen Wahrheit» über sich selbst und sein Schicksal behelligen will.[22] Doch letztlich ist auch das nur ein Symptom seiner narzisstischen Selbstverblendung, was durch die Interaktion mit der anderen Hauptfigur der Novelle – May Bartram – besonders deutlich wird. Diese Interaktion zwischen John Marcher und May Bartram steht dabei selbst unter dem Vorzeichen der fixen Idee Marchers. Denn May weiß von dieser Idee, vom Raubtier und dem Schicksal, das dadurch für John vorgezeichnet zu sein scheint. John hat May dieses Geheimnis über sich und sein Los weit vor Beginn der Novelle einmal verraten. Und beim Wiedertreffen der beiden, mit dem die Novelle einsetzt, führt diese Mitwisserschaft Mays dazu, dass sie mit John eine besondere Form der Beziehung eingeht: Sie willigt ein, gemeinsam mit John zu warten und nach dem Raubtier, also nach Johns Schicksal, Ausschau zu halten.[23]

Dieses gemeinsame Warten besteht dann darin, dass die beiden immer wieder viel Zeit mit- einander verbringen, dass sie auch gemeinsamen Aktivitäten nachgehen, z. B. häufig die Oper zusammen besuchen.[24] Dabei scheint sich auch John zwischendurch ganz dieser geselligen Zweisamkeit hingeben zu können, doch letztlich sind für ihn diese gemeinsamen Unternehmungen lediglich etwas, was er glaubt, May schuldig zu sein, um so dem Eindruck eines offenkundigen Ego-

19 Siehe dazu u. a. James 1937, 71, 79.

20 Diese passive Haltung passt natürlich nicht so recht zu Marchers Namen, der sich vom Englischen «to march» (*vorangehen*, *marschieren*) herleitet, wie Krebs 2015, 258 richtig bemerkt. Pippin 2000, 92 legt nahe, dass die Namensgebung hier mit einer gehörigen Portion Ironie zu verstehen ist.

21 Diese Entfremdung wird auch dadurch unterstrichen, dass Marcher von Außenstehenden in der Regel als «merkwürdig» (*queer*) empfunden wird, siehe James 1937, 81.

22 Vgl. James 1937, 77 f.

23 Vgl. ebd., 73 f.

24 Vgl. zu diesem Punkt u. a. ebd., 82–84, 90 f.

ismus entgegenzuarbeiten.[25] Für John Marcher ist und bleibt diese Beziehung zu May nämlich vorrangig ein Mittel zum Zweck. Er nutzt Mays Mitwisserschaft, um sich mit ihr über *sein* besonderes Los auszutauschen, vor allem, um zusammen mit ihr zu ergründen, was es wohl sein könnte, das ihm dereinst Überwältigendes zustoßen wird.[26] May erkennt allerdings nach und nach, dass John durch sein langjähriges Warten und Ausschauhalten derart geprägt worden zu sein scheint, dass er unfähig wird, einen wesentlichen Aspekt seiner Situation selbst zu sehen und zu begreifen.[27]

Die Schlüsselszene der Novelle bestätigt dies eindrücklich.[28] Nach vielen Jahren des gemeinsamen Wartens ist May mittlerweile sterbenskrank geworden. John Marcher kommt an einem kalten Aprilabend zu einem seiner letzten Besuche, u. a. weil er ahnt, dass May etwas über ihn und sein Schicksal weiß, was ihm selbst entgeht; und das will er noch herausfinden, bevor May stirbt. Nach einigen Worten über die gemeinsame Zeit des Wartens auf Johns «Raubtier» erhebt sich May schließlich, um John doch noch darauf zu bringen, dass sein «Beast in the Jungle» immer schon vor seinen Augen stand, nämlich in Form ihrer *Liebe*.[29] Doch John bemerkt das erneut nicht. May bleibt minutenlang vor ihm stehen und lässt ihn warten; oder genauer, es ist John, der wieder *nur* wartet, bis sich May – zu seinem Erstaunen – mit einem Schaudern von ihm abwendet.[30]

Johns fixe Idee und die damit verbundene Selbsttäuschung hat ihn also so weit gebracht, dass er nicht einmal ansatzweise auf den Gedanken kommt, in dieser Situation selbst aktiv zu werden, d. h. May in voller Aufrichtigkeit entgegenzutreten und als Liebende *anzuerkennen.* In Anschluss an eine Unterscheidung von Richard Moran können wir auch sagen, dass John Marcher hier eine rein *theoretische* Haltung zu sich und seinem Schicksal einnimmt.[31] Er glaubt, dass ihm irgendeine Tatsache über sich und sein Leben entgeht und dass May ihm genau dieses Tatsachenwissen (wie eine Art Geheimnis) mitteilen, gleichsam auf ihn «entladen» kann.[32] Aber dadurch wird vollständig vernachlässigt, was Moran als «*deliberative* Haltung» bezeichnet. Dies ist ein andersartiger Bezug auf uns selbst, der sich vorrangig dort zeigt, wo wir selbst Stellung beziehen und durch unsere Aktionen und Reaktionen der Frage antworten müssen, wie

25 Vgl. ebd., 83 f., 90.
26 Vgl. ebd., 101.
27 Vgl. ebd., 87 f.
28 Vgl. ebd., 98–107.
29 Zu dieser Lesart vgl. Krebs 2015, 254 f.
30 Vgl. James 1937, 105 f.
31 Zur fraglichen Unterscheidung vgl. Moran 2001, Kap. 2.5 und vor allem Kap. 3.
32 Vgl. James 1937, 99: «He wanted the knowledge he lacked to drop on him, if drop it could [.. .].»

wir leben wollen, was wir gutheißen und was nicht.[33] Dies ist die Sphäre des authentischen Selbst-Seins; und das Wissen, das wir so von uns haben, wenn wir uns dieser deliberativen (und normativen) Aufgabe des Selbst-Seins stellen, ist von anderer Art als das (theoretische) Tatsachenwissen, das John Marcher sucht. Dass es Marcher an diesem deliberativen Selbstwissen mangelt, ist letztlich Teil seiner Selbsttäuschung,[34] genauso wie auch seine Unkenntnis und Blindheit gegenüber May und ihrer Liebe ein Moment dieser Selbsttäuschung ist. Aber das sollte nicht verwundern, denn wie nun zu zeigen ist, ist das fragliche Selbstwissen, das John Marcher fehlt, wesentlich mit einem Wissen bzw. mit einem Bekannt- und Vertraut-Sein mit anderen Personen verknüpft.

4. Interpersonale Anerkennung und Selbstwissen

Was May John Marcher an Wissen voraus hat, wird in den Unterhaltungen zwischen beiden mindestens an einer Stelle sehr deutlich. In der oben diskutierten Schlüsselszene sinnieren beide zu Beginn, wie weit sie gegangen sind, als sie sich gemeinsam vorzustellen versucht haben, was wohl Johns «Beast in the Jungle» sein könnte. May stellt etwas wehmütig in Frage, ob sie wirklich weit bzw. weit genug gegangen sind. Und das gibt Anlass zu einem Dialog, den Marcher mit folgender Frage einleitet:

> «Do you mean you're prepared to go further?»
>
> > She was frail and ancient and charming as she continued to look at him, yet it was rather as if she had lost the thread. «Do you consider that we went far?»
>
> «Why I thought it the point you were just making — that we *had* looked most things in the face.»

33 Vgl. zu diesem Punkt Dilman 1984, 167: «[The] relation of a person to what makes him the person he is cannot be the same relation as the one between a thing and its properties. This has been pointed out very forcefully by Jean-Paul Sartre. When he said that an individual human being ‹transcends› his feelings, desires, and the various features of his character, he meant that the individual can himself be aware of them so that he can endorse or repudiate them and thus assume responsibility for what he is. They do not belong to him in the sense that the properties of a stone belong to it.». Ausführlicher zur Sartreschen Provenienz dieses Begriffs von Selbstwissen, inkl. einer kritischen Korrektur der Einseitigkeit, die sich bei Sartre selbst findet, vgl. Dilman 1991.

34 Moran 2001, Kap. 3.2 legt nahe, dass ein Leben in einer rein «theoretischen Haltung» eine Form der *Unaufrichtigkeit* (*mauvaise foi*) ist, wie sie von Sartre in *Das Sein und das Nichts* diskutiert wird, siehe Sartre 1993, 119–160. Und bei genauerer Betrachtung ließe sich mit Sicherheit zeigen, dass John Marchers Fall eine paradigmatische Instanz dieser Unaufrichtigkeit ist. Da dies für meine gegenwärtigen Überlegungen jedoch keine unmittelbare Relevanz hat, gehe ich hier nicht weiter darauf ein.

> «Including each other?» She still smiled. «But you're quite right. We've had together great imaginations, often great fears; but some of them have been unspoken.»[35]

Sich einander von Angesicht zu Angesicht zu begegnen, ist gerade das, wozu John Marcher nicht fähig ist. Es wundert daher nicht, dass er auch diesen Wink übergeht, den May ihm hier zu geben versucht. Denn ihm ist vor allem daran gelegen, das Gespräch auf das zu lenken, was May seiner Meinung nach *weiß* und ihm vorenthält.[36] Doch ein solches Wissen, das John sucht, ist nicht vorhanden. Was May ihm gegenüber voraus hat, ist kein Wissen über ihn und sein Schicksal. Es ist vielmehr eine besondere *Einstellung*, die sie ihm gegenüber einzunehmen vermag.[37] Sie kann ihm als Person begegnen; d. h. ihn so anerkennen und so lieben, wie er ist.[38] Wir können auch sagen: Mays Wissen besteht hier nicht darin, dass sie irgendetwas Besonderes *über* John weiß, sondern darin, dass sie *ihn selbst* als Person *kennt*. Letzteres ist ein Wissen durch Bekanntschaft,[39] das uns zuvor schon begegnet ist (siehe Kap. 2). Und was diese Form von Wissen im gegenwärtigen Kontext auszeichnet, charakterisiert Dilman wie folgt:

> One can find out something about another person second-hand, by reading his biography, a reference or testimonial or by watching him. Although one may learn a great deal *about* him in these ways, one does not come to know *him.* If one met him face to face one could at best say, ‹I know a lot about you›. To know him one would have to be the object of his response, a response directed to one as an individual, and one would have to respond to him oneself. There is obviously a difference between watching or observing a person and actually meeting him.[40]

Die besondere Einstellung, die May gegenüber John Marcher voraus hat, besteht wesentlich in einer solchen Bekanntschaft. Sie *kennt* John selbst, weiß um seine Schrullen, seine Obsession mit dem «Raubtier» und wie er darin aufgeht. May hat dieses Wissen, weil sie John immer wieder von Angesicht zu Angesicht begegnet ist und so als Individuum Rezipientin seiner Einstellungen und Reaktionen war. Um eine andere Person in diesem Sinn zu kennen, bedarf es eines solchen unmittelbaren Kontakts, eines persönlichen *Austauschs* auf individueller Ebene. Und dazu ist May imstande, weil sie selbst diesen Schritt wagt und

35 James 1937, 101.

36 Vgl. ebd., 101 f.

37 Wir könnten auch sagen, es ist eine «Einstellung zu seiner Seele» und nicht eine bloße «Meinung» über ihn, wie Wittgenstein diesen Unterschied in einer Bemerkung seiner *Philosophischen Untersuchungen* (PU) auch formuliert, siehe *PU* II, iv. Vgl. dazu auch Winch 1987 und Dilman 1984, 150–154.

38 Vgl. James 1937, 126, siehe das Zitat in Fn. 192 unten.

39 Vgl. dazu auch Russell 1910/1911.

40 Dilman 1990, 208.

sich der Begegnung mit John stellt.[41] Die besondere Tragik ihrer Situation ist jedoch, dass ihre Einstellung gegenüber John und somit ihre Liebe ohne Erwiderung bleibt. Aufgrund seiner Verblendung durch die Idee des Raubtiers im Dschungel ist John nämlich nicht für diese Begegnung mit May empfänglich. Sein Versäumnis, May als Liebende anzuerkennen, bezeugt darum aber auch einen Mangel an Selbstwissen – und das, obwohl John ja beständig nach einem Wissen über sich und sein Schicksal sucht. Seine Obsession lässt ihn jedoch am falschen Ort suchen, weshalb er sich letztlich selbst nicht kennt, da er sich – bedingt durch seine Selbsttäuschung – nicht in die Offenheit der dialogischen Begegnung hinauswagt.[42]

Als es viel zu spät ist, ganz am Ende der Novelle, bemerkt allerdings auch John sein Versäumnis. Und bezeichnenderweise gewinnt er diese Einsicht gerade dadurch, dass es ihm letztlich doch noch gelingt, einer anderen Person von Angesicht zu Angesicht zu begegnen. Nach dem Tod Mays ist John zunächst rastlos, bis er schließlich Trost in regelmäßigen Besuchen an ihrem Grab findet.[43] Eines Tages begegnet er dort auf dem Friedhof einem anderen Trauernden. Und es ist der *Blick* in die Augen des Anderen, der John erschüttert. Im Moment dieser unmittelbaren Begegnung sieht John im Antlitz des Anderen dessen ganzes Leid.[44] Das verschafft ihm aber zugleich die Einsicht darüber, was ihm selbst immer schon gefehlt hat, nämlich eine echte Leidenschaft; eine Leidenschaft, wie sie sich eben auch in der Trauer um eine Frau zeigt, die um ihrer selbst und als sie selbst geliebt wurde.[45] John Marcher realisiert auf diese Weise, was sein «Beast in the Jungle» war: Es war May, wie sie in der oben diskutierten Szene vor ihm stand und sich ihm in ihrer Liebe offenbart hatte.[46]

41 Auch mit Blick auf diesen *Austausch* ist die Namensgebung zu beachten: Der Name «Bartram» leitet sich vom Englischen «barter» (*Tausch*) ab, worauf Krebs 2015, 258 explizit hinweist.

42 Dass John Marchers Selbsttäuschung u. a. auch etwas mit einem Mangel an Mut zu tun hat, spricht dafür, dass dies mit einer *Unaufrichtigkeit* (*mauvaise foi*) in Sartres Sinn zu tun hat; vgl. Fn. 178 oben. Hinweise darauf gibt auch Pippin 2000, 101 f., obgleich er den Bezug zu Sartre selbst nicht herstellt.

43 Vgl. James 1937, 119–121.

44 Vgl. ebd., 122–124.

45 Vgl. ebd.: «No passion had ever touched him, for this was what passion meant […][.] The sight that had just met his eyes named to him, as in letters of quick flame, something he had utterly, insanely missed, and what he had missed made these things a train of fire, made them mark themselves in an anguish of inward throbs. He had seen *outside* of his life, not learned it within, the way a woman was mourned when she had been loved for herself: such was the force of his conviction of the meaning of the stranger's face, which still flared for him as a smoky torch.»

46 Vgl. ebd., 125 f.

Als ihm das klar wird, erschließt sich ihm letzten Endes auch, was May wusste und geahnt hat – und wie sie selbst in dieser Vorahnung noch ganz um ihn als (geliebte) Person besorgt war. Diese Anerkennung seitens May, welche er ihr jedoch aufgrund seiner Selbstverblendung vorenthalten hat, bringt ihm dann mit bitterem Nachdruck das Wissen zu Bewusstsein, das ihm die ganze Zeit gefehlt hat:

> [He] had failed, with the last exactitude, of all he was to fail of; and a moan now rose to his lips as he remembered she had prayed he mightn't know. This horror of waking — *this* was knowledge, knowledge under the breath of which the very tears in his eyes seemed to freeze. Through them, none the less, he tried to fix it and hold it; he kept it there before him so that he might feel the pain. That at least, belated and bitter, had something of the taste of life.[47]

Henry James benennt es selbst so: Was John Marcher in seinem Schrecken am Ende zuteil wird, ist ein Wissen. Es ist ein Wissen, das ihm durch die Begegnung mit dem leidenden Fremden zugänglich wird. Aber durch den Blickkontakt mit dem Fremden lernt John nicht einfach nur etwas – irgendeine Tatsache – über diesen Fremden. Er macht zugleich Bekanntschaft mit ihm als Person, die leidet. Und durch die Anerkennung des fremden Leids kommt John dann auch zum lang ersehnten Selbstwissen, was wiederum nicht so zu verstehen ist, als wüsste John daraufhin *etwas* über sich, was er zuvor nicht gewusst hat. Er erkennt sich selbst, insofern er sich nun eingesteht und begreift, dass er in einer Selbsttäuschung gelebt und deshalb verpasst hat, Mays Liebe zu erwidern und folglich mit ebenso viel Leidenschaft zu leben, wie sie es (vermutlich) immer schon getan hat.[48]

In diesem emotionalen Zustand, in den John Marcher durch die Begegnung mit dem trauernden Fremden gerät, bekommt John somit am Ende der Novelle doch noch eine «Kostprobe» des echten, unverfälschten Lebens. Er ist diesem Leben durch diese Begegnung mit voller Wucht ausgesetzt; und dieses Ausgesetztsein kann als ein Schritt aus der Selbsttäuschung hin zu Authentizität und Wahrheit verstanden werden.[49] Jedenfalls ist es prinzipiell möglich, das Ende der Geschichte so zu deuten, wonach diese Begegnung mit dem Fremden

47 Ebd., 126.

48 Vgl. ebd.: «The escape would have been to love her; then, *then* he would have lived. *She* had lived — who could say now with what passion? — since she had loved him for himself[.]»

49 Vgl. Dilman 1990, 205: «[C]oming to [self-knowledge] involves emerging from ignorance or returning from self-deception. The ignorance in question is a form of innocence, not having been exposed to life and learnt from such exposure. This is how one learns the ‹separateness› of others and moves towards greater autonomy. As for the self-deception from which such a person emerges, it is a deception of the self. Such falsity is in the person, and not just in his beliefs about himself. Thus ignorance as naivety or innocence and self-deception are antitheses of self-knowledge.»

in John eine Läuterung und letztlich auch echte *Reue* auslöst.[50] In diesem Fall umfasst das Wissen, das John laut Henry James am Ende zuteil wird, zugleich ein Bewusstsein davon, dass er May verletzt und ihr Leid zugefügt hat. Schließlich hat er den Wert von May als Person verkannt und verachtet, da er nicht imstande war, sie als eine Person anzuerkennen, der Liebe gebührt. Und genau das scheint er zu begreifen, als ihm am Ende schmerzhaft bewusst wird, dass May ihn zwar so geliebt hat, wie er ist, dass er sie jedoch immer nur unter dem Blickwinkel seines Egoismus und im Lichte ihres *Nutzens* für seine Obsession betrachtet hat.[51] Seine Reue ist die Anerkennung dieses Bösen (vgl. Kap. 1), für das sich John folglich zu verantworten hat.

Sollte John am Ende tatsächlich eine solche genuine Reue empfinden, dann fallen in dieser affektiven Reaktion aber offenbar dreierlei Momente zusammen: Diese Reue ist (a) Johns nachträgliche Anerkennung von May und ihrer Liebe, sie ist (b) ein Schritt zur Wahrheit und Authentizität seines Lebens und sie ist (c) ein direkter Kontakt mit dem Guten bzw. dem Bösen, dessen Realität John in seiner Reue anerkennt. Gleichzeitig ist diese Reue aber, das haben wir bereits betont und James sagt es wörtlich, ein *Wissen*, und zwar ein Wissen von Gut und Böse.[52] Doch auch May ist im Besitz dieses Wissens; es zeigt sich in ihrem Schaudern, mit dem sie sich in besagter Schlüsselszene von John abwendet. Sie wendet sich dabei von der Realität des Bösen ab, das sie in Johns (selbst verschuldetem) Unvermögen wahrnimmt, sich auf ihre Liebe einzulassen und dieser Liebe zur Geltung zu verhelfen. Diese Einsicht und die Anerkennung der Realität dieses Bösen zeigt sich letztlich aber ebenso darin, dass wir als Leser:innen der Novelle entsprechend mit Ablehnung auf die selbstverliebte Figur des John Marcher reagieren, was umso mehr der Fall sein dürfte, wenn wir das Ende der Geschichte anders deuten und John keine genuine Reue zugestehen.[53] Auch diese Reaktion, die sich uns in der Rezeption der Novelle aufdrängen mag, ist eine Instanz der Anerkennung der Realität von Gut und Böse. Zeigt sich in dieser Reaktion also auch unser Wissen um diese Realität? Dieser Frage wollen wir nun

50 Pippin 2000, 104 f. legt eine andere Interpretation nahe, gemäß der Marcher selbst am Ende der Novelle sein «Beast» und somit seine Selbstverblendung nicht los wird. Und in dieser Hinsicht will man Marcher vielleicht auch keine echte Reue zugestehen. Für meine Ausführungen spielt das aber keine größere Rolle, da es ja zumindest vorstellbar ist, dass der Gemütszustand Marchers, wie er von James am Ende der Novelle beschrieben wird, eine genuine Reue enthält. Und allein diese Möglichkeit genügt für meine Argumentation.

51 Vgl. James 1937, 126: «*She* had lived — who could say now with what passion? — since she had loved him for himself; whereas he had never thought of her (ah how it hugely glared at him!) but in the chill of his egotism and the light of her use.»

52 Vgl. ebd.: «This horror of waking — *this* was knowledge, knowledge under the breath of which the very tears in his eyes seemed to freeze.»

53 Krebs 2015, 259 f. gibt dieser Reaktion auf die Lektüre von *The Beast in the Jungle* einen sehr deutlichen Ausdruck.

abschließend nachgehen, um so auch noch einmal auf die eingangs aufgeworfene Frage nach dem Erkenntniswert von Literatur zurückzukommen.

5. Fragen zur Form dieses Wissens von Gut und Böse

Auf dem Weg der bisherigen Überlegungen hat sich der Begriff des Wissens von Gut und Böse hoffentlich schon etwas weiter aufgeklärt, insbesondere die Verbindung zum Selbstwissen und zum authentischen Selbstsein einerseits sowie zum Begriff des Wissens bzw. der Bekanntschaft mit anderen Personen andererseits. Natürlich müsste weitaus mehr ausgeführt werden, um diese besondere Form von Wissen klarer in den Blick zu bringen. Anhand dessen, was ich bisher gesagt habe, kann aber auf mögliche Bedenken zumindest schon Folgendes entgegnet werden: Wer zweifelt, ob das, was ich als Wissen von Gut und Böse präsentiert habe, wirklich als ein «Wissen» bezeichnet werden kann, setzt in diesem Zweifel vielleicht stillschweigend eine andere Wissensform als Ideal voraus. Aber warum sollten wir diese Voraussetzung unhinterfragt hinnehmen? In gewisser Weise lässt sich ja auch James' *The Beast in the Jungle* als eine Allegorie darauf lesen, dass genau diese Voraussetzung fragwürdig und problematisch ist, dass z. B. ein propositionales Wissen über etwas oder jemand nicht immer alles ist und dass uns die Fixierung darauf auf Abwege führt – genauso wie John Marcher auf ähnliche Weise in die Irre geführt wird und so zentrale Aspekte seines Lebens verkennt.

In diesem Sinne sollten sich meine Ausführungen zum Wissen von Gut und Böse aber auch in die Kritik einspannen lassen, mit der sich Krebs et al. von den Vorbehalten distanzieren, die Gabriel gegenüber dem Erkenntniswert von Literatur zu haben scheint (vgl. Kap. 1). Zumindest scheint es so, als könnten diese Ausführungen die eingangs erwähnten Kritikpunkte, vor allem die Punkte (3) und (4) unterstützen, auf welche ich mich hier beschränken werde.

Blicken wir zunächst auf Kritikpunkt (4): Was die Überlegungen zum Wissen von Gut und Böse gezeigt haben sollten, ist, dass unsere Emotionen selbst eine Quelle von Wissen sein können.[54] Schließlich sind es vor allem unsere emotionalen, affektiven Reaktionen auf das Verhalten und die Einstellungen Anderer – oder, im Fall der Reue, auf unser eigenes Verhalten und unsere eigenen Einstellungen –, in denen wir in direkten Kontakt mit der Realität von Gut und Böse, aber auch mit der Realität anderer Personen und somit auch unserer eigenen Realität (unserem «wahren Selbst») kommen. Diese Emotionen sind die Manifestationen dieses Kontakts, sie sind jedoch zugleich eine Manifestation unseres Wissens, d. h. unserer Bekanntschaft und Vertrautheit mit der so gewussten Realität. Dies dürfen wir aber *nicht* so verstehen, dass der relevante Kontakt

54 Vgl. erneut Krebs et al. 2021, 76.

gleichsam nur ein Mittel ist, um daraufhin etwas *über* die anderen Personen, über uns selbst und über die Realität des Guten und des Bösen zu lernen und zu wissen. Auf diese Weise würden wir erneut auf die oben erwähnte Voraussetzung zurückfallen und stillschweigend eine andere Form von Wissen zum Ideal erheben. Dadurch wäre die besondere Form verkannt, die unser Wissen von Gut und Böse aufweist und gemäß der der fragliche Kontakt – und somit auch unsere emotionalen Reaktionen – selbst die Manifestation dieses Wissens sind.[55]

Wie wir gesehen haben, kritisieren Krebs et al. ferner auch (3), dass Gabriel weitere Differenzierungen innerhalb des Wissens-wie, also sowohl auf der Seite des praktischen *Know-how* als auch auf der Seite des phänomenalen Wissens-wie vernachlässigt (siehe Kap. 1). Angesichts der vorangegangenen Ausführungen müsste man diesen Kritikpunkt aber vielleicht sogar noch ein wenig schärfer formulieren. Zwar kann zugestanden werden, dass auch für das Wissen von Gut und Böse ein praktisches *Know-how* eine Rolle spielen kann, insofern das Sich-Einlassen auf andere Personen und die dialogische Begegnung mit ihnen ja durchaus eine gewisse Fertigkeit zu verlangen scheint. Zudem dürfte ebenso ein phänomenales Wissen dafür hilfreich sein, etwa ein empathisches Wissen darüber, wie es sich für die andere Person anfühlt, in dieser oder jener Situation zu sein. Allerdings ist es fraglich, ob das Wissen von Gut und Böse vollständig auf diese beiden Formen des Wissens-wie zurückgeführt werden kann oder ob es nicht eher als eine eigenständige Form von Wissen neben diesen beiden anderen Formen geführt werden müsste. Und in diesem Sinn wäre die Kartierung der Wissensformen, die Gabriel vorgelegt hat, nicht einfach nur zu erweitern, sondern in gewisser Hinsicht neu zu gestalten.

Für Letzteres spricht, dass der Kontakt, den das Wissen von Gut und Böse charakterisiert, nicht mit einer bloß allgemeinen Relation, etwa einer allgemeinen Weise des Sich-auf-einander-Beziehens, verwechselt werden darf. Es kommt dabei stets auf den konkreten Kontakt mit einer bestimmten anderen Person hier und jetzt an, was dieser Beziehung und somit auch jeder Aktivierung dieses Wissens von Gut und Böse eine Singularität verleiht, die beispielsweise zwischen verschiedenen Instanzen eines praktischen Wissens-wie, etwa verschiedenen Aktualisierungen der Fähigkeit des Nähens, nicht vorhanden ist.

55 Vgl. Dilman 1984, der diesen Punkt mit Bezug auf eine mögliche Entfremdung zwischen Eheleuten betont: «The way they are unable to meet in their responses is what we have in mind when we say that they no longer know each other. They haven't forgotten something each knew about the other, they have lost contact. This contact is not a means to knowing the other – in the way, for instance, that observation is a way to knowledge in the sciences. No, the knowledge I am speaking of lies in the contact. Such contact is the form which our acquaintance with another person takes. We could in fact characterise the knowing in question as ‹knowledge by acquaintance›.»

Das Wissen von Gut und Böse hängt daran, sich auf die andere Person selbst einzulassen, sie als Individuum anzuerkennen und ihr in unseren emotionalen Reaktionen entsprechend *selbst* zu begegnen. Mit anderen Worten: Es kommt darauf an, die andere Person selbst zu *kennen*, was jedoch weder mit einem praktischen noch mit einem phänomenalen Wissen-wie koinzidiert – gleichgültig, wie fein wir diese beiden Formen des Wissens-wie differenzieren.[56] Und das liegt u. a. auch daran, dass wir hierbei im Kontakt mit der anderen Person nicht einfach passiv-rezeptiv bleiben können (wie etwa John Marcher in seiner Selbstverblendung). Es ist wesentlich auch ein Tätigsein von uns selbst gefordert, insofern wir der anderen Person selbst begegnen und uns in die Offenheit dieser dialogischen Begegnung hinauswagen müssen. Ein praktisches *Know-how* oder ein phänomenales Wissen darüber, wie es ist, einer anderen Person so zu begegnen, kann dabei sicherlich helfen; aber es ersetzt nicht den aktiven Part, den wir jeweils selbst übernehmen müssen.[57]

Es ist nicht ausgeschlossen, dass genau dieser Aspekt abschreckend wirken mag. Wie kann man *das* noch als «Wissen» bezeichnen? Diese Zweifel kann ich hier nicht weiter zerstreuen. Etwas Hoffnung können wir jedoch, wie ich glaube, aus der Analyse von James' *The Beast in the Jungle* schöpfen; denn diese Analyse hat m. E. nahegelegt, dass die Suche nach dieser besonderen Form von Wissen, wie ich sie in meinem Beitrag zu umkreisen versucht habe, nicht vollkommen vergebens zu sein scheint. Aber gerade das bringt uns zur entscheidenden Frage zurück: Vermittelt uns denn diese Novelle ein solches Wissen von Gut und Böse? Kann sie das? Und wie steht es in dieser Hinsicht um den Erkenntniswert von Literatur?

Die Antwort auf diesen Fragekomplex hat zwei Seiten: In einer Hinsicht kann uns die Lektüre von James' Novelle ein Wissen von Gut und Böse vermitteln oder dieses Wissen zumindest befördern. Dies ist möglich, denn wie wir gesehen haben, fordert die Rezeption dieser Novelle von uns ja gleichermaßen eine entsprechende emotionale Reaktion heraus; und angesichts der narzisstischen Selbstverblendung von John Marcher wird diese Reaktion vermutlich vor allem negativ ausfallen, d. h. wir werden uns – genauso wie May – mit Schrecken von Johns verachtender Haltung gegenüber May abwenden, wodurch wir zugleich die Realität dieses Bösen anerkennen. In unserer emotionalen Reaktion

56 Vgl. zu diesem Punkt auch Dilman 1984, 161 f.

57 Vgl. dazu auch Dilman 1990, 206: «Self-knowledge thus is not to be equated with ‹knowing what one is like›. It goes beyond recognizing one's capacities, inclinations and vulnerabilities. It involves taking an attitude towards these and determining one's course in life. […] Selfknowledge is thus to be understood not simply in terms of what beliefs a person holds about himself, but also in terms of what attitudes he takes towards the object of these beliefs as well as towards other things. When he is true in these attitudes it is to *himself* that he is true.»

auf den Verlauf der Geschichte treten wir somit selbst in einen Austausch, allerdings nicht direkt mit John Marcher oder May Bartram. Denn fiktiven Charakteren können wir nicht in der Weise begegnen, wie es für das Wissen von Gut und Böse erforderlich ist.[58] Unser Gegenüber ist hier vielmehr Henry James selbst, der uns durch die Komposition der Novelle zu den entsprechenden Reaktionen und Emotionen bringt, in denen sich unser Wissen von Gut und Böse aktiviert (vgl. Kap. 4). Und so können wir auch *von* James und seiner Kunst lernen, uns von ihm ansprechen lassen und uns in der Auseinandersetzung mit seiner Novelle weiterbilden.[59] Denn selbst wenn die Reaktionen, die die Novelle in uns provoziert, nicht an die Elemente einer genuinen, dialogischen Begegnung heranreichen, so können wir dennoch an diesen Reaktionen wachsen und uns als Personen bilden.

Nichtsdestotrotz bleibt in diesem Fall jedoch ein wesentlicher Aspekt außen vor – das ist der negative Teil unserer Antwort. In der Rezeption von Literatur kommt es nämlich auch in einer anderen Hinsicht nicht zu einer echten Begegnung mit einer anderen Person. Nicht nur, dass wir keiner konkreten Person hier und jetzt gegenübertreten; das, worauf wir reagieren, ist zugleich gewissermaßen inszeniert, und zwar so, dass genau diese Reaktionen provoziert werden. Daher fehlt in diesem Fall ein zentrales Element dessen, was das Wissen von Gut und Böse auszeichnet, d. h. die Authentizität einer direkten Begegnung mit anderen Personen, welche uns zugleich zwingt, in unseren Reaktionen gleichfalls unser wahres Selbst zu zeigen.[60] Diesen direkten Kontakt von Angesicht zu Angesicht, in dem wir uns selbst einer anderen Person gegenüberstellen, kann man nicht ersetzen. Allerdings kann uns Literatur – wie bereits erwähnt – darauf vorbereiten, indem sie unsere Empfindungsfähigkeit und somit unsere Fähigkeit zu entsprechenden emotionalen Reaktionen schult.[61] Und das ist gewiss nicht wenig. Es verdient großes Lob, dass sich Krebs et al. – genauso wie schon (mit einigen Abstrichen) auch Gabriel – für diese Einsicht so beherzt einsetzen.

58 Vgl. zu diesem Punkt auch Scruton 1997, 354 f. und vor allem Dilman 1984, 156: «[W]hat one imagines entering into [while reading a good biography] is scripted and what one brings to it in one's response makes no difference to the scenario. One does not engage with a character in a novel, although one may learn from the portrayal of his engagements with other characters.»

59 Zur Idee eines «Lernens *von*» siehe vor allem Beardsmore 1973.

60 Vgl. auch zu diesem Punkt Scruton 1997, 354 f.

61 Vgl. ebd., 355: «Through the free play of sympathy in fiction our emotions can be educated, and also corrupted. And that is one reason why art matters.» Vgl. dazu auch Krebs 2015, 242 f.

Literaturverzeichnis

Beardsmore, Richard W.: «Learning from a Novel», in: The Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol. VI: Philosophy and the Arts, London 1973, 23–46.

Dilman, İlham: «Our Knowledge of Other People», in: ders.: Philosophy and Life. Essays on John Wisdom, Den Haag u. a. 1984, 145–178.

–: «Self-Knowledge and the Reality of Good and Evil», in: Gaita, Raimond (Hg.): Value and Understanding. Essays for Peter Winch, London/New York 1990, 194–215.

–: «Sartre and Our Identity as Individuals», in: Cockburn, David (Hg.): Human Beings, Cambridge/ New York 1991, 245–264.

Gabriel, Gottfried: Erkenntnis, Berlin 2015.

–: Präzision und Prägnanz. Logische, rhetorische, ästhetische und literarische Erkenntnisformen, Leiden u. a. 2019.

Gaita, Raimond: Good and Evil: An Absolute Conception. 2. veränd. Aufl. 2004, London 1991.

–: «The Moralization of Good and Evil», in: Alanen, Lilli/Hinämaa, Sara/Wallgren, Thomas (Hgg.): Commonality and Particularity in Ethics, Houndmills 1997, 235–259.

James, Henry: «The Beast in the Jungle», in: ders. (Hg.): The Novels and Tales of Henry James. New York Edition, Volume XVII, New York 1937, 59–127.

Krebs, Angelika: Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe, Frankfurt/ Main 2015.

–: (in Zusammenarbeit mit Schuster, Stephanie/Fischer, Alexander/Müller, Jan): Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders, Basel 2021.

Kurzeck, Peter: Vorabend, Frankfurt/Main 2011.

Misch, Georg: Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens, Freiburg 1994.

Moran, Richard: Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge, Princeton/Oxford 2001.

Pippin, Robert B.: Henry James and Modern Moral Life, Cambridge/New York 2000.

Russell, Betrand: «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description», in: Proceedings of the Aristotelian Society, New Series 11, 1910/1911, 108–128.

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. 9. Aufl. 2003, Reinbek 1993.

Scruton, Roger: The Aesthetics of Music, Oxford/New York 1997.

Williams, Bernard: Morality. An Introduction to Ethics, Neuaufl. 1993, Cambridge 1972.

–: Ethics and the Limits of Philosophy. erw. Aufl. 2011, London/ New York 1985.

Winch, Peter: «Eine Einstellung zur Seele», in: ders.: Trying to Make Sense, Oxford 1987, 140–153.

Wittgenstein, Ludwig: «Philosophische Untersuchungen», in: ders.: Werkausgabe, Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/Main 1984, 225–618.

Yeazell, Ruth B.: «The Imagination of Metaphor», in: Clarke, Graham (Hg.): Henry James. Critical Assessments, Vol. IV: Reading the Writing: Novels, Novellas and Stories, Mountfield 1991, S. 167–186.

Versuch einer Wiedergewinnung

Zur Ethik und Ästhetik der Natur in Rainer Maria Rilkes Spätwerk[1]

Markus Wölfl

In *Das Weltbild der Igel* (2021) plädiert Angelika Krebs für «eine Ethik der Natur, in deren Zentrum eine Ästhetik der Natur steht»[2]. Dies meint einen naturethischen Neuansatz, der die phänomenologische Wahrnehmung und die sinnliche Erfahrung der Natur gegenüber logisch-epistemischen Begründungsansätzen aufwertet. Dabei wird auf eine ganzheitliche Auffassung von der Natur gezielt, welche so auch – und insbesondere – in ihrer Schönheit erfasst werden soll. Nur wenn die auf diesem Wege begreifbar gemachte «Wichtigkeit der naturästhetischen Erfahrung für das Glück eines jeden menschlichen Lebens» entprivatisiert und wieder in ihr ethisches Recht gesetzt werde, könne die naturbezogene Moralphilosophie schließlich zu einer praktischen Ethik des «Weiterdenken[s]» und des «Andersleben[s]» beitragen.[3] In einer so begründeten Naturethik rückt entsprechend die erkenntnisleitende Kategorie der Evokation in den Mittelpunkt. Krebs verortet diese weniger in der disziplinären Philosophie als vielmehr in der Literatur. Als Resonanzboden menschlicher Wahrnehmung und Möglichkeitsraum menschlicher Identitäten im Anschluss an Paul Ricœur und Robert Musil[4] erscheint sie geradezu prädestiniert, ästhetische Naturerfahrungen zu spiegeln, zu vergegenwärtigen und mitzuteilen. Entsprechend lässt Krebs jedes Kapitel in *Das Weltbild der Igel* mit dem *close reading* eines Abschnitts aus Peter Kurzecks Roman *Vorabend* (2011) beginnen; vorangestellt ist überdies ein fiktives Gespräch des Schriftstellers mit der Autorin. Um eine «hohe Verweisdichte»[5] von naturästhetisch signifikanten Textpassagen mit intensiver «Leuchtkraft»[6] untereinander zu erreichen, sollten alle Stellen von demselben Autor oder derselben Autorin kommen. «Es hat Jahre gedauert, bis wir ‹unseren› Autor, sein Werk und die passenden Zitate gefunden

1 Für Hinweise und Anregungen danke ich Prof. Dr. Angelika Krebs, PD Dr. Franz Fromholzer, PD Dr. Hans-Joachim Hahn, Dr. Andrea Voß, Dr. Emanuel Seitz und Raphael Weichlein M.phil., lic. theol.

2 Krebs et al. 2021, 10.

3 Ebd.

4 Vgl. Mayer 2005, 9.

5 Krebs et al. 2021, 10.

6 Ebd., 11.

haben»[7], bekennt Krebs. Dabei stand neben Kurzeck der Dichter Rainer Maria Rilke in der engsten Wahl; aufgrund seines geringeren zeitlichen Abstands zur Gegenwart wurde jedoch Kurzeck der Vorzug gegeben.[8] So erscheint es lohnenswert, im Rahmen des vorliegenden Beitrags das Potenzial Rilkes für eine Naturethik im Sinne Krebs' einmal auszuloten und eine Betrachtung der Natur in seinem Spätwerk den Kurzeck-Lektüren aus *Das Weltbild der Igel* an die Seite zu stellen.

Eine systematische Studie über die ‹Natur bei Rainer Maria Rilke› hat Alfred Hagemann vorgelegt. Er schlüsselt den Betrachtungsgegenstand über die drei Motive des Waldes, des Gartens und des Parks auf, die er durch Rilkes Gesamtwerk verfolgt.[9] Hagemann profiliert Rilkes Naturauffassung dabei als eine dezidiert moderne, die zwar dezidiert anthropozäne Fragestellungen wohl noch nicht in Gänze einholen, aber die ihre Relevanz für die Gegenwart dennoch behaupten kann. Den drei Kategorien des Waldes, des Gartens und des Parks bei Rilke ist demnach bereits gemein, dass sie nicht mehr von der Natur als einer voraussetzungsfrei gegebenen Umwelt ausgehen. Vielmehr handelt es sich bei ihnen um Naturräume, in denen die Natur vom Menschen eingehegt und seiner formgebenden Gestaltung unterworfen ist. Die Verbindung zu einer urtümlichen, gestaltungsfrei vorgefundenen Natur hält darunter am ehesten noch der Wald aufrecht. Dies geschieht in der Moderne jedoch bereits wesentlich über dessen kulturgeschichtliche Mythisierung zum Raum «des Anderen, des Ursprünglichen und der Freiheit», zum Ort der «Wildheit und [der] Abgeschiedenheit»[10]. In seiner phänomenologischen Erscheinung steht dem bei Rilke nicht so sehr, wie dies in der allgemeinen Auffassung der Gegenwart wohl der Fall wäre, seine forstwirtschaftliche Nutzung und das sich daraus ergebende Waldbaukonzept entgegen, als vielmehr seine Funktionalisierung als Nebeneffekt des Urbanisierungsschubs im ausgehenden 19. Jahrhundert. Mit der beginnenden Moderne wird der Wald so zum Naherholungsgebiet außerhalb der Stadt,[11] in dem sich temporär Abstand zur Verdichtung der Bebauung, zur Beschleunigung der Lebensweise und zum zunehmenden Geräuschpegel gewinnen lässt.[12] Vom Wald unterscheidet den Park und den Garten, dass es sich bei ihnen um Naturräume innerhalb der Stadt handelt: beim Park um einen öffentlichen und sozialen, beim Garten um einen privaten Raum, der das Potenzial des Idyllischen in sich birgt. Im Hinblick auf die Naturauffassung tritt bei beiden der Aspekt der gestaltgebenden Formung in den Vordergrund. Demnach verweisen Parks und Gärten auf ihren menschlichen Gestalter, ähnlich wie

7 Ebd.
8 Persönliche Mitteilung von Angelika Krebs, Augsburg, 24. 11. 2023.
9 Vgl. Hagemann 2015.
10 Butzer/Jacob 2021, 688.
11 Vgl. Lenhart 2016, 148.
12 Vgl. Payer 2007, 777 f.

Skulpturen und Plastiken auf ihren bildenden Künstler verweisen.[13] Dem korrespondiert eine gegenüber dem erwanderten Wald geringere Körperlichkeit in der Erfahrung der Räume; die Bewegung des Gangs weicht hier der Statik des Blicks. Dieser Primat des Sehsinns entspricht wiederum der von Rilke kritisch angesetzten Hierarchie der Sinne in der urbanen Moderne. In seinem späten Werk sucht er ihr mit einer Poetik der Multisensualität produktiv zu begegnen, um die Starrheit des Blickens zugunsten einer flexibleren und ganzheitlicheren Wahrnehmung aufzubrechen.[14] Das Sehen ist darüber hinaus für Rilke etwas, das in der Moderne ebenso wenig wie die Natur als voraussetzungsfrei gegeben angenommen werden kann, sondern das erst – oder wieder – gelernt werden will. «Ich lerne sehen»[15], lautet die programmatische Selbstbekundung des Protagonisten in seinem Roman *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910). Der dem dänischen Landadel entstammende achtundzwanzigjährige Dichter Malte Laurids Brigge hat nach dem Tod all seiner Verwandten das ländliche Anwesen der Familie verkauft und ist kürzlich nach Paris gezogen. Zusammen mit der ihm hier aufscheinenden Bedrohung sozialer Deklassierung und der Infragestellung seines bisherigen dichterischen Werks infolge der gänzlich verschiedenen Wahrnehmungs- und Lebensweise führen Maltes erste Großstadterfahrungen zu einer tiefgreifenden Identitätskrise. Sie zu überwinden, macht eine grundständige Neuorientierung erforderlich.[16] Malte sieht sich von den sinnlichen Eindrücken der modernen Großstadt überwältigt, da er von seinem Herkunftsmilieu nicht mit Strategien zur Bewältigung der urbanen Zivilisation ausgestattet worden ist. Die gewohnte Nachtruhe bei offenem Fenster verunmöglicht ihm im modernen Paris den Schlaf. Verkehrslärm und allerlei Geräusche von Nachtschwärmern halten Malte wach, bis ihn zwei Bewohner der Natur an das ländliche Dänemark zu erinnern scheinen:

> Elektrische Bahnen rasen läutend durch meine Stube. Automobile gehen über mich hin. Eine Tür fällt zu. Irgendwo klirrt eine Scheibe herunter, […] die kleinen Splitter kichern. Dann plötzlich dumpfer, eingeschlossener Lärm von der anderen Seite, innen im Hause. Jemand steigt die Treppe. […] Jemand ruft. Leute laufen, überholen sich. Ein Hund bellt. Was für eine Erleichterung: ein Hund. Gegen Morgen kräht sogar ein Hahn, und das ist Wohltun ohne Grenzen. Dann schlafe ich plötzlich ein.[17]

Kennzeichnend für Maltes ungeschulte Wahrnehmung ist, dass die Reize nicht äußerlich vor ihm ablaufen, sondern er dynamisch von ihnen affiziert wird. Doch macht ihn dies auch auf eine innerliche und reflexive Dimension seiner Wahrneh-

13 Vgl. Lenhart 2016, 148.
14 Vgl. Pasewalck 2002, 10.
15 Rilke 2002, 8.
16 Vgl. Engel 1997, 182.
17 Rilke 2002, 7 f.

mung aufmerksam, derer er sich bislang nicht bewusst gewesen ist: «es geht alles tiefer in mich ein und bleibt nicht an der Stelle stehen, wo es sonst immer zu Ende war»[18], heißt es weiter nach der Aussage: «Ich lerne sehen». Das heißt hier auch, dass Malte umdenken muss: Stille in der Nacht, nur unterbrochen durch Hundegebell und Hahnenkrähen, bedeutete in der Großstadt – anders als auf dem Land – nicht Ruhe und Frieden, sondern deutete vielmehr gerade darauf hin, dass etwas Schlimmes passiert sein muss, vor dem das urbane Treiben angespannt innehält.[19] Vor diesem Hintergrund ließe sich das Postulat des Sehen-Lernens etwa mit Rüdiger Görner deuten als das Programm eines sich selbst bewussten, sinnlichen Erfahrens «wider jegliche […] Verfestigung des Denkens oder Betrachtens»[20], bei dem sich äußere Eindrücke mit inneren reflexiven Prozessen richtungsoffen verschränken. Von diesem Prinzip ist auch hinsichtlich der Naturauffassung in Rilkes Spätwerk auszugehen.

Die anders als bei Hagemann vorgenommene Beschränkung auf das Spätwerk Rilkes im vorliegenden Beitrag begründet sich nicht allein aus dem Ansatzpunkt des *Malte*-Romans,[21] sondern liegt zudem durch die naturethische Fragestellung im Anschluss an Krebs nahe. Die *Malte-Aufzeichnungen*, in denen Rilke auch die Erfahrungen seiner eigenen Paris-Aufenthalte in den Jahren 1902 und 1903 verarbeitet, erscheinen nur vier Jahre vor dem Beginn des Ersten Weltkriegs. Dieser Krieg bedeutete einen «Zeitenbruch»[22], der das überkommene Wert- und Ordnungsgefüge außer Kraft setzte und zum moralischen Kreditverlust traditioneller Autoritäten beitrug. In dieser Situation fundamentaler Orientierungsbedürftigkeit konnte sich Mathias Mayer zufolge das ethische Potenzial der Literatur in besonderer Weise entfalten.[23] Darauf weist nicht zuletzt das literarische Spektrum der Profilierung der Natur unter dem Eindruck des zu Ende gegangenen Krieges in den Jahren unmittelbar nach 1918. Während etwa Ernst Jünger mit der Titelmetapher seines narrativen Kriegsberichts *In Stahlgewittern* (1920) den Krieg in der Sphäre der Natur selbst zu verorten scheint, sieht sich der anfänglich noch affirmative und kurzzeitig seinerseits als Soldat eingesetzte Rilke durch den Ersten Weltkrieg von der Natur nunmehr

18 Ebd., 8.

19 Vgl. ebd.

20 Görner 2004, 14.

21 Mit den *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* lässt die Rilke-Forschung gemeinhin «[d]as späte Werk» (1910–1922) beginnen, dessen Ende durch die Vollendung der *Duineser Elegien* markiert wird. Daran schließt sich «[d]as späteste Werk» bis zu Rilkes frühem Tod im Jahr 1926 an. Vorliegender Beitrag betrachtet beide Werkphasen zusammen, mit Schwerpunkt auf dem nach Ende des Ersten Weltkriegs entstandenen Werk. Zur Segmentierung von Rilkes Werk vgl. Engel (Hg.) 2004, 175–181.

22 Mülder-Bach 2000.

23 Vgl. Mayer 2010, 9f.

vollständig entfremdet. An Gräfin Aline Dietrichstein schreibt er am 6. August 1919 aus dem graubündnerischen Soglio:

> Und da wuchs mit jedem Tage der Wunsch nach einer gründlichen äußeren Veränderung, […] nach einer Reise in ein fremdes, vom Krieg nicht unmittelbar betroffenes Land, nach seinen Landschaften, Städten, Strömen, Brücken und Waldungen: denn was ich in diesen schmerzvollen letzten Jahren am leidensten verloren habe, war eben der mir sonst so nahe Anschluß an die Natur. […] Der Mensch dieses Krieges und jeder Zeitgenosse dieses Menschen, ich selbst, schien mir so weit von der Welt der Natur weggerückt –, sich auf einen Baum, auf ein Feld, auf die Gnade eines Abends zu beziehen, kam mir eigenmächtig und unwahr vor, denn was wußte der Baum, das Feld, die Abendlandschaft von diesem unseligen, verheerenden, tötenden Menschen?[24]

Dieses «fremde[], vom Krieg nicht unmittelbar betroffene[] Land» ist die Schweiz, die Rilke sich im Frühjahr 1919 zum neuen Lebensmittelpunkt gewählt hat.[25] Mit ihren intakt gebliebenen Privatgärten und einer Landschaft, in die keine Kriegsspuren eingetragen sind, erscheint sie Rilke als geeigneter Ort, einen lebenspraktischen wie ästhetischen Versuch zu unternehmen, den im Ersten Weltkrieg verlorenen «nahe[n] Anschluß an die Natur» wiederzugewinnen. In der Übersiedlung in die Schweiz findet das Bedürfnis Rilkes nach einer grundständigen Neu- und Umorientierung nach den Verheerungen des Ersten Weltkriegs, welche auf die Natur hin gerichtet ist, ihren äußeren Ausdruck. Mit der Veränderung des Lebensumfelds geht auch ein Abstandnehmen vom geistigen und literarischen Leben Deutschlands und Österreichs einher, in dem er zuvor rege verkehrt hat. Stattdessen wendet er sich nun ganz der romanischen Welt zu: Frankreich, Spanien und Italien. Die multisprachliche und im Herzen der beiden Kulturkreise gelegene Schweiz musste Rilke auch in dieser Hinsicht als geradezu ideale Umgebung für sein Ansinnen erscheinen. Nachdem er den Spätsommer des Jahres 1919 in Soglio verbracht hat, erkundet er im Herbst über Lausanne und Chur den deutschsprachigen Teil des Landes im Rahmen einer seltenen Vortragsreise[26] und lässt sich über den Winter 1919/20 in Locarno nieder.[27] Im darauffolgenden Jahr unternimmt er ziellos anmutende Reisen etwa nach Zürich, Paris und Venedig, die darauf verweisen, dass Rilkes Versuch einer Wiedergewinnung des «nahe[n] Anschluß[es] an die Natur» ohne ästhetische Produktivität nicht zu denken ist.[28] Den gesuchten Arbeitsort findet er, nachdem er im Sommer 1920 vom Genfer See aus nach Süden ins Wallis weitergereist ist, im kleinen Château de Muzot bei Sierre. Am 26. Juli 1921 bezieht

24 Rilke 1950, 589 f.
25 Vgl. Schnack 1990a, 643 f.
26 Vgl. Rilke 1986.
27 Vgl. Schnack 1990a, 650–682.
28 Vgl. Koopmann 2001, 28 f.

er den mittelalterlichen Schlossturm.[29] Er ist fortan Rilkes Wohn- und Arbeitsort bis zu seinem Tod im Jahr 1926, an dem er während dieser Jahre gewichtige Teile seines Spätwerks verfasst.

Nach seinem Einzug auf Muzot richtet Rilke seine besondere Aufmerksamkeit auf die Neugestaltung des Gartenbereichs durch einen Gärtner unter seiner Anleitung; an den Blumengarten legt er dabei auch selbst Hand an.[30] Dieser Tätigkeit kommt Charles Taylor zufolge im Zeichen der Moderne ethische Signifikanz zu. In *Sources of the Self* (1989) erläutert er anhand einiger Verse aus Rilkes zweiter *Duineser Elegie* (1912)[31], zu gärtnern bedeute in diesem Deutungsrahmen «a grateful acceptance of a limited space, with its own irregularities and imperfections, but within something can flower. The moral inspiration comes not from the prospect of transformation but from the hard-won ability to cherish this circumscribed space»[32]. Dabei stellt Rilke das Gärtnern zu seiner dichterischen Tätigkeit in Analogie. An die Gärtnerin Lisa Heise schreibt er am 19. Mai 1922 von Muzot: «Mein inneres Gärtnern war herrlich diesen Winter. Das plötzlich wieder heile Bewußtsein meiner tief bestellten Erde ergab mir eine große Jahreszeit des Geistes und eine lange nicht mehr gekannte Stärke des Herzstrahles»[33]. Rilke bezeichnet sein Dichten hier als «inneres Gärtnern» und vergleicht es mit dem Lauf der Jahreszeiten und ihrer jeweiligen Sonnenintensität, wobei der Jahreslauf von natürlichen und dichterischen Früchten kontrastiv überblendet wird. Jene schriftstellerischen Erträge des Winters 1921/22, auf die er hier anspielt, sind maßgeblich die *Sonette an Orpheus* und der Abschluss der zehn Jahre zuvor in Italien begonnenen *Duineser Elegien*, die beiden großen Gedichtzyklen seiner späten Schaffensphase. Rilkes französischer Übersetzer Maurice Betz berichtet, dass Rilke aufgrund des «rauhen, einsamen Winter[s]» auf Muzot jene «beispiellose[] Konzentration […] wiedergefunden» habe, die ihm die Vollendung der *Duineser Elegien* ermöglicht habe, bevor er vom «mit einer fast italienischen Plötzlichkeit» einsetzenden «Walliser Frühling» zu ausgiebigen Spaziergängen durch seine neue Wahlheimat angeregt worden sei.[34] Die Überkreuzung des Jahreslaufs scheint demnach über die griffige Analogie hinaus als produktionsästhetischer Rahmen überaus ernst zu nehmen. In diese Richtung argumentiert auch Martina Krießbach-Thomasberger, wenn sie festhält: «Die Landschaft des Wallis bildet Ort und räumliche Bedingung für Rilkes Spätwerk. […] Landschaft und dichterischer

29 Vgl. Schnack 1990b, 753.

30 Vgl. Hagemann 2015, 174 f.

31 «Fänden auch wir ein reines, verhaltenes, schmales / Menschliches, einen unseren Streifen Fruchtlands / zwischen Strom und Gestein», Rilke 1996, 207.

32 Taylor 1989, 346.

33 Rilke 1950, 786.

34 Betz 1938, 95.

Vorgang treten in ein besonderes Verhältnis»[35]. Die Kategorie der Landschaft nimmt dabei die Position der von Hagemann aus dem Gesamtwerk Rilkes destillierten Naturräumen des Waldes und des Parks ein. Als öffentlicher, weitläufiger Naturraum, der durch körperliche Bewegung erfahren wird, tritt die Landschaft in Rilkes Spätwerk so dem Garten als privatem und umgrenztem Ort an die Seite. Weiterhin wird die Natur in der Landschaft dabei nicht als voraussetzungsfrei gegeben angenommen, sondern gleichermaßen als menschlich gestaltet begriffen. Gegenüber dem Park und dem Wald kommt bei ihr jedoch den Prozessen der sinnlichen Wahrnehmung und der bewusstseinsmäßigen Reflexion ein ungleich größerer, ja schlechthin konstitutiver Stellenwert zu. Nach Krießbach-Thomasberger ist eine Landschaft grundsätzlich «ein Ausschnitt, eine bestimmte Region, nicht nur Erdoberfläche und ihre Erscheinung», sondern auch «Atmosphäre» wie etwa «Luft und Himmel».[36] Sie ist vom Menschen gestaltet und belebt. Dabei erschließt sie sich nicht von selbst, sondern bedarf stets der ästhetischen Wahrnehmung durch einen Betrachter. Diese naturräumliche Kategorie ist zugleich der ausschlaggebende Grund, aus dem heraus sich Rilke dazu entschließt, im Wallis heimisch zu werden. Am 25. Juli 1921, dem Tag vor seinem Einzug auf Muzot, schreibt er aus Sierre an Fürstin Marie von Thurn und Taxis:

> [W]as mich […] auf der anderen Seite hält, ist dieses wunderbare Valais: ich war unvorsichtig genug, hier herunter zu reisen, nach Sierre und Sion; ich habe Ihnen erzählt, einen wie eigentümlichen Zauber diese Orte auf mich ausüben, da ich sie voriges Jahr, um die Zeit der Weinlese, zuerst sah. Der Umstand, daß in der hiesigen landschaftlichen Erscheinung Spanien und die Provence so seltsam ineinanderwirken, hat mich schon damals geradezu ergriffen: denn beide Landschaften haben in den letzten Jahren vor dem Krieg stärker und bestimmender zu mir gesprochen als alles übrige; und nun ihre Stimmen vereint zu finden in einem ausgebreiteten Bergtal der Schweiz![37]

Das so aufgefasste Wallis erscheint Rilke als attraktive Synthese aus der spanischen und der provenzalischen Landschaft, deren Charakteristika er nicht etwa mit ‹Eigenschaft› oder ‹Merkmal› bezeichnet, sondern anthropomorphisierend mit dem Begriff der Stimme. Zur in diesem Sinne gleichsam personalen Gestaltwerdung der Walliser Landschaft tragen für Rilke aus der Vegetation und der Fauna besonders die gleichermaßen dem Naturraum des Gartens zugehörigen Blumen und Schmetterlinge bei, wodurch die beiden naturräumlichen Kategorien eher als kongruent denn als gegensätzlich erscheinen. Daneben benennt Rilke großflächig zu erfassende gestalterische und atmosphärische Gegebenheiten, die er gleichzeitig mit analytischen Kriterien der bildenden Kunst ästhetisch ausdeutet, wie «den Hang eines Weingelands, den Wald, die Waldwiese

35 Krießbach-Thomasberger 1989, 63.
36 Krießbach-Thomasberger 1989, 64.
37 Rilke 1950, 677.

oder das graue Gestein zum Hintergrund» oder den «unbeschreiblichste[n] (fast regenlose[n]) Himmel», der «von weit oben her an diesen Perspektiven» teilnehme und diese «mit einer so geistigen Luft» beseele, dass «das besondere Zueinanderstehen der Dinge» mitunter an die spannungs- und beziehungsreiche Konstellation von Sternbildern auf dem Nachthimmel erinnere.[38] Dabei ist die Landschaft nicht als Kulisse eines anderweitig distanziert bleibenden Ichs gedacht, sondern, lesbar auch im Anschluss an das Postulat des «Sehen-Lernens» aus dem *Malte*-Roman oder das produktionsästhetische Bild des «inneren Gärtnerns», als etwas, das den Betrachter innerlich affiziert. Dieser Betrachter ist hier Rilke selbst. Dem entsprechend schreibt er am 02. März 1922 an Xaver von Moos über das Wallis:

> Es sind nicht seine Berge, die mich überzeugen, sondern der merkwürdige Umstand, daß sie (sei es durch ihre Gestaltung oder auch ihre besondere Verteilung) raum-schaffend sind: wie eine Rodinsche Skulptur eine eigene Geräumigkeit in sich mitbringt und um sich herum ausgibt: so benehmen sich – für meinen Blick – die Berge und Hügel in diesen Gegenden des Valais; unerschöpflich geht Raum aus und zwischen ihnen hervor, so daß diese Talschaft des Rhône alles andere als eng ist –, so durchaus verschieden von jenen (z. B. oft so pittoresken, aber das Gefühl beengenden) Tälern in Graubünden. […] [S]o, wie ich es erlebe, scheint mir das Wallis nicht allein eine der herrlichsten Landschaften, die ich je gesehen habe, – sondern auch in großartiger Weise fähig, dem Ausdruck unserer inneren Welt vielfältige Äquivalente und Entsprechungen anzubieten […].[39]

Damit wird die auf Komplementarität zielende Annäherung von Landschaft und Garten auf eine reflexive Ebene gehoben. Das der Vollendung der *Duineser Elegien* zugrundeliegende produktionsästhetische Prinzip des «inneren Gärtnerns» als eines Jahreslaufs mit überkreuzten Jahreszeiten des Säens, Erntens und auch Zehrens wird von Rilke in seinem zum Jahresende 1923 auf dem Schlossturm entstandenen Gedichtzyklus *Sieben Entwürfe aus dem Wallis oder Das kleine Weinjahr* an der Walliser Landschaft entsprechend bespiegelt. «Geschrieben für den Freund und Gast-Freund [Werner Reinhart], als ein kleiner weihnachtlicher Ertrag seines Schloß-Gutes zu Muzot»[40], lautet die Widmung. Der Zyklus vergegenwärtigt, ästhetisiert und reflektiert einen Jahreslauf der Weinlese im Wallis, welche Rilke gegenüber Marie von Thurn und Taxis an zwei Stellen als Charakteristikum der Landschaft dieser Region hervorgehoben hat. Mit der Weinrebe macht er eine Kulturpflanze zum literarischen Sujet, die nicht nur das spezifisch moderne Moment der Naturauffassung als menschlich gestaltet einholt, sondern zudem einen weiteren Berührungspunkt zwischen den naturräumlichen Kategorien der Landschaft und des Gartens darstellt. So

38 Ebd., 678.
39 Rilke 1935, 109 f.
40 Rilke 1996, 295.

handelt es sich bei den Weinreben um Pflanzen, die gesät, gepflegt und abgeerntet werden wollen wie die Obstbäume, die Rilke in seinem Garten von Muzot stehen hatte; zugleich prägen die Weinberge, denen in ihrer Anlage mithin eine besondere ästhetische Qualität zukommen mag, maßgeblich die landschaftliche Physiognomie des Wallis. Der Gedichtzyklus setzt ein mit dem «plötzlichen Wechsel der Farben auf der Jahreszeiten-Scheide von Winter und Vorfrühling»[41], so Rainer Gruenter. Ausgehend von einer Erinnerung an den Schnee beginnt da der Wein aus «[d]umpfe[r] Erde» wieder zu «gedeih[en]», bevor er am «reinen Tag» des Frühlings in Blüte «glüht» und seinen «Zukunftsduft» unmerklich verströmt.[42] Durch die biblische Erzählung vom Ringen Jakobs mit dem Engel hindurch gelesen wird der Weinstock unter dem apollinischen «Sonnen-Riesen» am «großen Sommertag», der den Wein reifen lässt und die dionysische Sinnesfreude der «von der gebenden Rebe zur Schale» transfigurierten Trauben nach ihrer Lese im Herbst vorbereitet.[43]

Im kleinen Walliser *Weinjahr*-Zyklus werden fünf deutsche von zwei französischen Gedichten gerahmt. Dies mag dem zweisprachigen Kanton Reverenz erweisen, doch Rilkes französischsprachiges Dichten im Spätwerk geht sowohl hinsichtlich der Ernsthaftigkeit des Anspruchs als auch der literarischen Produktivität weit darüber hinaus. Nicht weniger als vier große französischsprachige Gedichtzyklen verfasst Rilke in seinen letzten Lebensjahren von 1923 bis 1926: *Vergers* (‹Obstgärten›), *Les Quatrains Valaisans* (‹Die Walliser Vierzeiler›), *Les Roses* (‹Die Rosen›) und *Les Fenêtres* (‹Die Fenster›). Letzterer wurde posthum von Rilkes Partnerin während seines Schweizer Lebensabschnitts, der Malerin Baladine Klossowska, zusammengestellt und auch illustriert. Die drei noch von Rilke selbst zur Veröffentlichung vorbereiteten Zyklen lassen sich zugleich als eine Trilogie lesen, die sowohl produktionsästhetisch als auch im Hinblick auf die Sujets aus der Umgebung Muzots und seines Schlossgartens sowie der Walliser Landschaft schöpft, und die die beiden für Rilkes Spätwerk bedeutsamen Naturräume des Gartens und der Landschaft eingehend bespiegelt. Die ersten beiden Zyklen erscheinen gemeinsam im selben Band unter dem Titel *Vergers suivi des Quatrains Valaisans* im Juni 1926.[44] Die potenzielle Komplementarität von Garten und Landschaft scheint sich hier schon in der gewählten Publikationsform abzubilden. Der Band erscheint überdies nicht in Rilkes deutschem Hausverlag, dem Insel-Verlag, sondern in Paris bei Gallimard in der Reihe der *Éditions de la Nouvelle Revue Française.* Mit dieser Entscheidung dokumentiert Rilke seinen Anspruch, ein gültiges Werk vorzulegen, das nicht dem deutschen, sondern dem französischen Kulturkreis angehört. Dies steht im Einklang mit seiner Abkehr

41 Gruenter 1986, 240.
42 Rilke 1996, 296 f.
43 Ebd., 297 f.
44 Vgl. Rilke 2003, 444.

vom deutsch-österreichischen Kontext und seiner Hinwendung zur romanischen Welt im Zuge seiner Übersiedlung in die Schweiz im Jahr 1919, mit der Rilke ja den Versuch einer Wiedergewinnung seines im Ersten Weltkrieg verlorenen «nahen Anschluß[es] an die Natur» verbunden hat. Die mit diesem Ziel vorgenommene weitreichende lebensweltliche Veränderung entspricht dabei der geistigen Neuorientierung. Nicht zuletzt der womöglich nach wie vor verblüffende Entschluss, nunmehr auf Französisch zu dichten,[45] bildet Rilkes bewussten Wechsel des Kulturkreises im Dienst einer auf die Natur hin gerichteten grundständigen Umorientierung folgerichtig in der Sprache ab. Dabei werden auch Spezifika der französischen Sprache auf die Ebene ästhetischer Reflexion gehoben, was Rilkes literarischen Anspruch an seine französische Lyrik untermauert. Dies zeigt sich schon im Titel des ersten Gedichtzyklus *Vergers*. Der mit Rilke persönlich bekannte Jean Rudolf von Salis berichtet, Rilke habe das französische Wort *verger* so sehr geliebt, «daß er von ihm sagte, es hätte ihm den Mut gegeben, die ‹geliehene Sprache› zu schreiben»[46]. Manfred Engel und Dorothea Lauterbach erläutern, dass *verger* zunächst «einen bestimmten Nutzgartentypus» bezeichnet, «wie er für das Wallis von R[ilke]s Zeit besonders charakteristisch und landschaftsprägend war»[47]. Rilke hat sich darunter zuvorderst eine frische und duftende Wiese mit Obstbäumen vorgestellt.[48] Engel und Lauterbach analysieren die vielschichtigen Bezüge und Anklänge, die das gesprochene Wort aufrufe, welches in seiner Symmetrie und seiner Nachbildung des Ein- und Ausatmens ohnehin ästhetisch besonders reizvoll sei: lateinisch *ver* (‹Frühling›), mit all seinen kultisch-mythologischen Assoziationen der Frühlingsfeier, französisch *verge* (‹Phallus›) und *vergé* als Teil von *papier vergé* (‹Papier mit Wasserzeichen›) sowie, ins Poetologische hinüberreichend, *vers* (‹Vers, Verszeile, Gedicht›).[49] Engel/Lauterbach regen davon ausgehend eine denkbare Übersetzung des Titels *Vergers* mit ‹Lyrische Obstgärten› an, welche die selbstreflexive Vielschichtigkeit andeuten könnte.[50] Unter das Brennglas nimmt Rilke den *verger* im gleichnamigen Mikrozyklus innerhalb der *Vergers* (Nr. 29).[51] Ausgehend von einer den begrifflichen Assoziationsreichtum berücksichtigenden poetologischen Reflexion des Wagnisses, den *verger* in ‹geliehener Sprache› («langue prêtée») dichterisch zu beschreiben,[52] nähert sich das Ich aus zwei entgegengesetzten Richtungen diesem reichen Garten an. In sei-

45 Mit *L'œuvre inconnu* überschreiben Manfred Engel und Dorothea Lauterbach sicherlich nicht ganz zu Unrecht ihren Kommentar, als sie Rilkes französische Lyrik in einem Supplementband zur vierbändigen Ausgabe von 1996 vorlegen, vgl. Rilke 2003, 381.

46 Salis 1975, 207.

47 Engel (Hg.) 2004, 441.

48 Vgl. Salis 1975, 207.

49 Vgl. Engel (Hg.) 2004, 441.

50 Vgl. ebd.

51 Vgl. Rilke 2003, 36–43.

52 Vgl. ebd., 36.

nen Ästen, seinem Laubwerk und seinem Gras verbindet sich demnach das Schwere, Erdgebundene und Bleibende mit dem Leichten, Schwebenden und Flüchtigen. Dieser ‹Gegensatz› («contraste») ist auf einen ‹stillen Brunnen› («calme fontaine») als dem ‹Mittelpunkt› («centre») des *verger* hin ausgerichtet, in dessen stetem Wasserfluss der Gegensatz ‹ineinander überfließt› («il se confond»).[53] Das vermeintlich Gegensätzliche erweist sich im *verger* so als komplementär, und die bewusstseinsmäßige Wahrnehmung seiner phänomenologischen Erscheinung stiftet ein ästhetisch befriedigendes und vielleicht auch erhebendes Erlebnis. Dass die Natur in der Moderne nur mehr in menschlich gestalteten Räumen wie etwa hier dem Obstgarten zu haben ist, muss ihrer Erfahrungsqualität dabei nicht entgegenstehen – im Gegenteil.

Dieses evokative Potenzial verfolgt Rilke auch im zweiten französischen Gedichtzyklus, den *Vergers* im Erstdruck an die Seite gestellten *Quatrains Valaisans*. Die ‹Walliser Vierzeiler› gestalten eine Physiognomie der Landschaft des Wallis als dichte Beschreibung, die poetisch überformt wird. Ganz der Konfiguration der naturräumlichen Kategorie der Landschaft entsprechend, wird diese dabei nicht als flächig gegeben vorgelegt, sondern von einem menschlichen Beobachter, dem lyrischen Ich, erfasst. Sein Blick wandert durch die Landschaft, selektiert einzelne Wahrnehmungsphänomene, konstelliert und abstrahiert sie. Im Ergebnis des Texts interagieren so Einzelobjekte mit flächenhaften Landschaftsmerkmalen, Farben, Lichteffekten, Bewegungen, Tönen sowie tages- und jahreszeitlichen Veränderungen.[54] Das Gedicht Nr. 2 entfaltet ein literarisches Panorama der Walliser Berge, indem das lyrische Ich seinen Blick über die weite Landschaft streifen lässt:

> Pays, arrêté à mi-chemin / entre la terre et les cieux, / aux voix d'eau et d'airain, / doux et dur, jeune et vieux, // comme une offrande levée / vers d'accueillantes mains : / beau pays achevé, / chaud comme le pain ![55]

In der ersten Strophe wird eine diachrone und zugleich dynamische Metapher des Gebirges entwickelt. Das ‹Land, angehalten auf halbem Wege zwischen der Erde und den Himmeln›, nimmt auf dessen Entstehung aus tektonischen Verschiebungen heraus Bezug. Die sinnlich-phänomenologische Wahrnehmung seiner Physiognomie wird dabei reflektiert als, mit Rilkes Formulierung gegenüber von Moos, «raum-schaffend[e]» Auffaltung von Erdmasse mit ihren natürlichen Ressourcen des Wassers und des Erzes. Diese gestaltgebenden Merk-

53 Ebd., 40.

54 Vgl. Engel (Hg.) 2004, 443 f.

55 Rilke 2003, 80. Ins Deutsche übertragen von Rätus Luck: «Land, angehalten auf halbem Wege zwischen der Erde und den Himmeln, mit Stimmen von Wasser und Erz, sanft und hart, jung und alt, // wie eine Opfergabe, emporgehoben zu empfangenden Händen: schönes, vollendetes Land, warm wie das Brot!», Rilke 2003, 81.

male werden, wie in Rilkes Brief an Marie von Thurn und Taxis, zu ‹Stimmen› («voix») anthropomorphisiert. In ihrem Kontrast aus ‹sanft und hart, jung und alt› erweisen sie sich dabei, ähnlich wie beim *Vergers*-Mikrozyklus, als nur vermeintlich gegensätzlich. Tatsächlich fügen sie sich wiederum zum harmonischen, ästhetisch befriedigenden Erlebnis (‹schönes, vollendetes Land›). Die suggestive Wirkung kann dabei mit Winfried Eckel als «eine[] Art Epiphanie»[56] gelesen werden. In diesem Sinne hat jüngst auch Sophie-Grace Chappell ihre Studie über die Ethik des Erfahrens unter ein als Schlusswort nachgeholtes Motto Rilkes gestellt.[57] Die gesteigerte Wahrnehmungsqualität des Landschaftserlebnisses wird im zweiten ‹Walliser Vierzeiler› noch dynamisiert und, ihn affizierend, auf den lyrischen Betrachter gewendet. Die Landschaftsepiphanie des Ichs wird hierbei mit dem Moment vor dem Empfang der christlichen Kommunion verglichen. Wie der Leib Christi wird ihm die Landschaft als ‹Opfergabe› ‹emporgehoben› gezeigt, um sie ihm ‹zu empfangenden Händen› zu spenden. Im Anschluss an Eckel ließe sich dieser Vorgang deuten als eine Kommunikation zwischen dem Ich und der Landschaft, welche sich wechselseitig Zeichen geben und Zeichen sind.[58] So gelesen erwanderte hier das betrachtende Ich die Landschaft mit seinem Blick und spräche deren gebirgige Gestalt direkt an; die Landschaft antwortete ihm, ‹mit Stimmen von Wasser und Erz›, und spendete ihm die ‹Opfergabe› einer epiphanischen Erfahrung ihrer selbst, in der sich das vermeintlich Gegensätzliche ästhetisch vervollkommnet und gegenseitig ergänzt.

Dieses Prinzip der ästhetisch vermittelten Komplementarität verdichtet Rilke auf die Rose, die er nicht nur in seinem dritten französischen Gedichtzyklus *Les Roses* in den Mittelpunkt rückt. In der Rose korrespondieren äußeres und «inneres» Gärtnern, Lebenspraxis und dichterisches Werk in besonderer Weise. So hat Rilke in seinen Schweizer Jahren eine große Affinität zu dieser Blume, die er im Garten von Muzot mit besonderer Hingabe anpflanzt und pflegt, gerne verschenkt und deren Blätter er als Lesezeichen in seine Bücher legt.[59] Abseits ihrer ohnehin stark aufgeladenen Motivgeschichte entwickelt er eine weitgehend eigenständige Symbolik der Rose aus der sinnlichen Wahrnehmung ihrer phänomenologischen Erscheinung heraus. Wie Rilke die Naturräume des Gartens und der Landschaft als menschlich gestaltet begreift, geht er auch bei der Rose von der menschlichen Formgebung aus; eigentlich gemeint ist, worauf Engel und Lauterbach aufmerksam machen, die durch Züchtung überhaupt erst entstandene Edelrose.[60] Ihr eigen ist demnach eine besonders

56 Eckel 1994, 213.
57 Vgl. Chappell 2022, 428.
58 Vgl. Eckel 1994, 215.
59 Vgl. Rilke 2003, 539 f.
60 Vgl. ebd., 541.

dichte Fülle an Blütenblättern, die sich zur sinnlichen und ästhetisch vollkommenen Form fügen. Zugleich bedingt ebendiese herbeigezüchtete Dichte, dass der Rose die pflanzlichen Fortpflanzungsorgane fehlen. Der «erfüllte Raum der Rose» hat so, mit Engel/Lauterbach, «eine leere Mitte»; dieses «Ineinander von Fülle und Leere»[61] stellt demnach den Kern von Rilkes Rosensymbolik dar. Ihr Potenzial ruft Rilke schließlich in seinem am 27. Oktober 1925 auf Muzot verfassten Epitaph ab, den er testamentarisch als Inschrift für seinen Grabstein an der Bergkirche im nahegelegenen Raron bestimmt: «Rose, oh reiner Widerspruch, Lust, / Niemandes Schlaf zu sein unter soviel / Lidern»[62]. Die in das Symbol der Rose eingegangenen Linien hin zu einer lebenspraktisch ergänzten, auf die Natur hin gerichteten Poetik und Ästhetik der Komplementarität und der gesteigerten Wahrnehmung bilden in dieser Hinsicht ganz wörtlich den Schlussstein von Rilkes Leben.

Der Rose, der Landschaft und dem Garten war ihre jeweilige menschliche Formgebung gemein, so wie für alle in der Moderne erfahrbaren Naturräume von ihrer Gestaltung durch den Menschen ausgegangen wurde. Gleichwohl tat dies ihrer Erfahrungsqualität keinen Abbruch. In enger Verschränkung von Lebenspraxis und ästhetischer Produktivität in einem bewusst gewählten Umfeld bestritt Rilke den Versuch, seinen im Ersten Weltkrieg verlorenen «nahe[n] Anschluß an die Natur» wiederzugewinnen als einen fortdauernden Prozess, der nicht bei einer urtümlichen, in der Erfahrungswirklichkeit nicht vorgefundenen Erscheinungsform der Natur an sein Ende kommen muss, um erfolgreich sein zu können. Dennoch, so ließe sich an dieser Stelle kritisch einwenden, verbliebe damit gerade eine solche unkultivierte, nicht menschlich mit- oder umgestaltete Natur als Leerstelle und womöglich uneingelöster Anspruch. Dabei ist die poetische Reflexion dieser Kategorie durchaus Teil von Rilkes Versuch im Wallis. In der am 07. und 08. 02. 1922 auf Muzot verfassten achten *Duineser Elegie*, einem der gewichtigen dichterischen Erträge des produktiven ersten Winters im Schlossturm, heißt es:

> Mit allen Augen sieht die Kreatur / das Offene. Nur unsre Augen sind / wie umgekehrt und ganz um sie gestellt / als Fallen, rings um ihren freien Ausgang. / Was draußen *ist*, wir wissens aus des Tiers / Antlitz allein; denn schon das frühe Kind / wenden wir um und zwingens, daß es rückwärts / Gestaltung sehe, nicht das Offne, das / im Tiergesicht so tief ist. Frei von Tod.[63]

Der Einstieg in die Elegie eröffnet eine Trennung zwischen dem Menschen und der «Kreatur», die sich in ihrer Existenz in jeweils unterschiedlichen Daseinsräumen realisiert. Diese sind, wie Peter Szondi herausgearbeitet hat, gleichwenig vor-

61 Ebd., 542.

62 Rilke 1996, 394.

63 Rilke 1996, 224; Hervorhebung im Original.

aussetzungsfrei gegeben, sondern werden durch den jeweiligen Blick im Akt des Sehens als Räume konstituiert. Dabei unterscheidet sich die Blickrichtung von Mensch und Kreatur; nicht ursprünglich, sondern weil der Blick des Menschen «rückwärts», auf die «Gestaltung» hin umgewendet, «wie umgekehrt» und gleichsam eingeschlossen worden ist.[64] Der Daseinsraum der Kreatur dagegen wird, mehr Chiffre als Begriff, als «das Offene» bezeichnet. Die Schwierigkeiten der Deutung scheinen jedoch bereits bei der Bezeichnung der Gegenposition zum Menschen einzusetzen. Romano Guardini identifiziert die «Kreatur» mit der etymologisch verwandten «Schöpfung»[65], eine Deutung, die vor dem Hintergrund von Rilkes vielschichtiger, am französischen *verger* sichtbar gewordenen Poetik des Begriffs durchaus nicht von vornherein abwegig erscheint. Karen Leeder hat jüngst gestützt auf den weiteren Fortgang der Elegie vorgeschlagen, unter der «Kreatur» spezifisch die «Pflanzenwelt» aufzufassen.[66] Gängig und naheliegend ist es freilich, die «Kreatur» auf das «Tier» in den ersten Versen der Elegie zu beziehen. Das «Offene» lässt sich so gelesen, nach Szondi, als der Daseinsraum des Tieres deuten.[67] Dabei sind die Tiere nicht die alleinigen Bewohner des «Offenen»: «Es ist vielmehr der Existenzraum alles Seienden mit der einen Ausnahme des Menschen»[68], so Szondi weiter. Der Mensch kann diesen Raum demnach infolge der Umkehrung seines Blicks nicht mehr selbst erfahren und an ihm anteilig werden, sondern ihn nur noch auf dem Antlitz des Tieres ablesen.[69] Giorgio Agamben führt weiter aus, der Mensch habe die Welt «immer […] vor sich» und fände «nie den Zugang» zu jenem Raum des «Offenen», in dem sich das Tier bewege.[70] Diese Lesart vertritt daneben nicht nur der Widmungsträger der Achten Elegie, der Schriftsteller Rudolf Kassner,[71] sondern auch Rilke selbst. Dass dem Tier ein spezifischer Daseinsraum zukommen könnte, der dem Menschen unzugänglich ist, scheint Rilke bereits knapp eineinhalb Jahre vor dem Verfassen der Achten Elegie angedacht zu haben. In dieser Zeit fördert Rilke das Talent des später umstrittenen Malers Balthus, bürgerlich Balthasar, eines Sohns seiner Schweizer Lebensgefährtin Baladine Klossowska. Als Zehnjähriger verfertigt dieser einen Zyklus von Tuschzeichnungen über die Freundschaft zu seiner Katze Mitsou und seine Trauer, nachdem sie ihm davongelaufen ist. Balthus erinnert sich an die tröstende Äußerung Rilkes von einer «Natur der Katzen», die «wirklich zu kennen»[72] unmöglich sei. Um dem jungen Balthasar durch ein Vorwort

64 Vgl. Szondi 1975, 431.
65 Guardini 1961, 292.
66 Vgl. Leeder 2024, 200.
67 Vgl. Szondi 1975, 431.
68 Ebd., 436.
69 Vgl. ebd., 431.
70 Agamben 2003, 65.
71 Vgl. Kassner 1984, 278.
72 Balthus 2022, 917.

zu einer Verlagspublikation seiner Bildergeschichte *Mitsou* zu verhelfen, verfasst Rilke im November 1920 einen kurzen Essay über die Frage: «Qui connaît les chats?»[73] Als sein erster veröffentlichter Text in französischer Sprache[74] steht er in seinem Spätwerk zugleich an neuralgischer Stelle. Etwa vier Jahre nach der Niederschrift der achten *Duineser Elegie* interpretiert Rilke in einem Brief an seinen interessierten Leser Lev P. Struve das «Offene» selbst. Am 25. Februar 1926 schreibt er ihm:

> Sie müssen den Begriff des ‹Offenen›, den ich in dieser Elegie vorzuschlagen versucht habe, *so* auffassen, daß der Bewußtseinsgrad des Tieres es in die Welt einsetzt, ohne daß er sie sich (wie wir es tun) jeden Moment gegenüberstellt; das Tier ist *in* der Welt; wir stehen *vor ihr* durch die eigentümliche Wendung und Steigerung, die unser Bewußtsein genommen hat…[75]

Auch Szondi benennt in seiner Interpretation der Achten Elegie das menschliche Bewusstsein als den entscheidenden Umstand, der den Menschen vom «Offenen» getrennt habe und ihn seither davon ausschließe. Unter Verweis auf den Elegienteilvers «[f]rei von Tod» argumentiert er, dass es sich bei diesem Bewusstsein zum einen um das Bewusstsein vom Tode und das entsprechend daraufhin gerichtete Leben handelt.[76] Dabei ließe sich sicherlich wie Szondi an Heideggers «Sein zum Tode»[77] und darüber hinaus wohl auch an dessen «In-der-Welt-Sein»[78] denken. Zum anderen handelt es sich aber auch um das Bewusstsein davon, dass die eigene Umwelt eine vom Menschen gestaltete ist.[79] So heißt es weiter in der Achten Elegie: «*Wir* haben nie […] / den reinen Raum vor uns, in dem die Blumen / unendlich aufgehn. Immer ist es Welt / und niemals Nirgends ohne Nicht: das Reine, / Unüberwachte, das man atmet und / unendlich *weiß* und nicht begehrt»[80]. Folglich scheint die Trennung des Menschen vom «Offenen» unüberwindlich. Der Mensch lebt demnach immer «vor» der von ihm gestalteten «Welt», während die urtümliche, nicht menschlich geformte Natur, «in» der man lebte, in die Nähe einer wörtlichen Utopie, eines Nicht-Orts gerückt wird, welcher lediglich noch in Umkreisungen wie «reiner Raum», «Nirgends ohne Nicht» und «das Reine, Unüberwachte» fasslich gemacht werden kann.

73 Rilke 1966, 1099.
74 Vgl. Salis 1975, 82.
75 Rilke 1996, 673; Hervorhebung im Original.
76 Vgl. Szondi 1975, 434.
77 Vgl. ebd., 435.
78 Heidegger 1977, 71.
79 Vgl. Szondi 1975, 437.
80 Rilke 1996, 224; Hervorhebung im Original.

Literaturverzeichnis

Agamben, Giorgio: Das Offene. Der Mensch und das Tier. Aus dem Italienischen übers. von Davide Giuriato, Frankfurt am Main 2003.

Balthus [Klossowski, Balthasar]: «Die verlorene Katze», in: Ebneter, Curdin/Unglaub, Erich (Hgg.): Erinnerungen an Rainer Maria Rilke. Texte von Augenzeugen, Bd. 2 (En face 4:2), Wädenswil 2022, 916–917.

Betz, Maurice: Rilke in Frankreich. Erinnerungen, Briefe, Dokumente, Wien u. a. 1938.

Butzer, Günter/Jacob, Joachim (Hgg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole, 3. Auflage, Berlin 2021.

Chappell, Sophie-Grace: Epiphanies. An Ethics of Experience, Oxford 2022.

Eckel, Winfried: Wendung. Zum Prozeß der poetischen Reflexion im Werk Rilkes (Epistemata, Reihe Literaturwissenschaft 127), Würzburg 1994.

Engel, Manfred: «‹Weder Seiende, noch Schauspieler›. Zum Subjektivitätsentwurf in Rilkes *Malte Laurids Brigge*», in: Hauschild, Vera (Hg.): Rilke heute. Der Ort des Dichters in der Moderne, Frankfurt am Main 1997, 181–200.

— (Hg.): Rilke-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Unter Mitarbeit von Dorothea Lauterbach, Stuttgart/Weimar 2004.

Görner, Rüdiger: Rainer Maria Rilke. Im Herzwerk der Sprache, Wien 2004.

Gruenter, Rainer: «*Das kleine Weinjahr*. Ein Walliser Jahreszeiten-Zyklus Rainer Maria Rilkes», in: Arbeitsstelle Achtzehntes Jahrhundert der Gesamthochschule Wuppertal (Hg.): Die vier Jahreszeiten im 18. Jahrhundert, Heidelberg 1986, 235–245.

Guardini, Romano: Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der *Duineser Elegien*, 2. Auflage, München 1961.

Hagemann, Alfred: Natur bei Rainer Maria Rilke. Wald, Park, Garten und ihre literarische Darstellung, Frankfurt am Main u. a. 2015.

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Bd. I/2, Frankfurt am Main 1977.

Kassner, Rudolf: Sämtliche Werke, hg. von Ernst Zinn und Klaus E. Bohnenkamp, Bd. 7, Pfullingen 1984.

Koopmann, Helmut: Die Dichter und das Wallis (Ausburger Universitätsreden 43), Augsburg 2001.

Krebs, Angelika (in Zusammenarbeit mit Schuster, Stephanie/Fischer, Alexander/Müller, Jan): Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders, Basel 2021.

Kriessbach-Thomasberger, Martina: «Ein Walliser Landschafts-Gedicht Rilkes», in: Schmidt-Bergmann, Hansgeorg (Hg.): Rilke und Kassner (Blätter der Rilke-Gesellschaft 15), Sigmaringen 1989, 63–78.

Leeder, Karen: «Landschaften der Imagination. Die Ökologie der *Duineser Elegien*», in: Hoffmann, Torsten/Paleari, Moira/Unglaub, Erich (Hgg.): Rilke und das Judentum. 100 Jahre *Duineser Elegien* (Blätter der Rilke-Gesellschaft 37), Göttingen 2024, 198–206.

Lenhart, Elmar: Rez. zu Hagemann 2015, in: Journal of Austrian Studies 49(1/2), 2016, 147–149.

Mayer, Mathias: «Literaturwissenschaft und Ethik», in: Geppert, Hans Vilmar/Zapf, Hubert (Hgg.): Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven, Bd. 2, Tübingen 2005, 5–20.

–: Der Erste Weltkrieg und die literarische Ethik. Historische und systematische Perspektiven (Ethik – Text – Kultur 4), München 2010.

Mülder-Bach, Inka (Hg.): Modernität und Trauma. Beiträge zum Zeitenbruch des Ersten Weltkrieges, Wien 2000.
Pasewalck, Silke: ‹Die fünffingrige Hand›. Die Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung beim späten Rilke (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Neue Folge 21), Berlin/New York 2002.
Payer, Peter: «The Age of Nosie. Early Reactions in Vienna, 1870–1914», in: Journal of Urban History 33(5), 2007, 773–793.
Rilke, Rainer Maria: Briefe aus Muzot, 1921 bis 1926, hg. von Ruth Sieber-Rilke und Carl Sieber, Leipzig 1935.
–: Briefe, hg. vom Rilke-Archiv in Weimar, in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke besorgt durch Karl Altheim, Wiesbaden 1950.
–: Sämtliche Werke, hg. vom Rilke-Archiv, in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke besorgt durch Ernst Zinn, Bd. 6, Frankfurt am Main 1966.
–: Schweizer Vortragsreise 1919, hg. von Rätus Luck, Frankfurt am Main 1986.
–: Werke, hg. von Manfred Engel, Ulrich Fülleborn, Horst Nalewski und August Stahl, Bd. 2, Frankfurt am Main 1996.
–: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, hg. von Manfred Engel, Stuttgart 2002.
–: Supplementband zu Rilke 1996, hg. von Manfred Engel und Dorothea Lauterbach. Übertragungen von Rätus Luck, Frankfurt am Main 2003.
Salis, Jean Rudolf von: Rilkes Schweizer Jahre. Ein Beitrag zur Biographie von Rilkes Spätzeit, Frankfurt am Main 1975.
Schnack, Ingeborg: Rainer Maria Rilke. Chronik seines Lebens und Werkes, Bd. 1, Frankfurt am Main 1990a.
–: Bd. 2, Frankfurt am Main 1990b.
Szondi, Peter: Das lyrische Drama des Fin de siècle (Studienausgabe der Vorlesungen 4), hg. von Henriette Beese, Frankfurt am Main 1975.
Taylor, Charles: Sources of the Self. The Making of Modern Identity, Cambridge (Mass.) 1989.

II. Naturphilosophie und Naturästhetik

Schönheit trotz moralischer Schuld?

Naturästhetik im Anthropozän

Georg Gasser

1. Einleitung

Ein erklärtes Ziel des Buches *Das Weltbild der Igel* ist es, die Naturerfahrung des Menschen ernst zu nehmen. Naturästhetische Erfahrungen werden nicht als rein subjektive Zuschreibungen menschlicher Betrachter gedeutet, sondern als eine Dimension der Natur, die sich durch den Menschen als sinnsuchendes Wesen mitkonstituiert. Eine einigermaßen intakte Natur lädt zu ästhetischer Resonanz ein, da wir als einfühlende und mitfühlende Wesen unserer Umwelt nicht als distanzierte Betrachter gegenüberstehen, sondern diese uns unmittelbar affektiv anspricht.[1]

In naturästhetischen Debatten wird immer wieder das Argument vorgebracht, dass uns die Natur auch deswegen ästhetisch anspricht, weil wir sie als eigenständig und unabhängig vom Menschen begreifen. Diese Annahme ist auch im *Weltbild der Igel* leitend: «Schöne Architektur kann uns wie schöne Natur in der Welt beheimaten, aber es ist die menschliche, menschengemachte Welt, als deren Teil wir uns begreifen»[2], während die Natur sich selbstständig und ohne menschliches Zutun entwickelt. In gewisser Weise tritt uns die Natur im Unterschied zu Artefakten als ein eigenständiges «Gegenüber» entgegen, das sich menschlichen Vorgaben, Planungen und Zwecksetzungen in letzter Weise entzieht. Darin sieht auch Martin Seel den ästhetischen Anziehungspunkt der Natur. Sie ist für uns interessant «wegen der Selbstständigkeit und Veränderlichkeit ihrer Gestaltungen, wegen der ungelenkten Fülle der Erscheinungen, die sie unseren Sinnen darbietet. In diesen Aspekten erscheint Natur anders als alles, was vom Menschen vollbracht werden kann.»[3] Untersuchungen zu Erfahrungen der Erhabenheit der Natur betonen ebenfalls diese Aspekte, die dann aber hin zum Unkontrollierbaren und Übermächtigen gesteigert werden. Die Konfrontation mit unzugänglichen Gebirgen, stürmischen Ozeanen oder dem unendlichen Sternenhimmel evoziert im Menschen ein ehrfürchtiges Bewusstsein von den Grenzen des eigenen Verstehens sowie der eigenen Verletzlichkeit

1 Vgl. Krebs et al. 2021, 110.

2 Krebs et al. 2021, 111.

3 Seel 1996, 228.

und Vergänglichkeit.[4] Derartige Erfahrungen führen den Menschen über rein ästhetisches Erleben hinaus und regen ihn dazu an, über seine eigene Stellung im Kosmos nachzudenken. Sie können den Zugang zu tiefergehenden Sinnfragen und zu einer Spiritualität eröffnen, die den Respekt und die Kostbarkeit der Natur zugänglich und ihre Zerstörung als schmerzhaften Frevel begreiflich macht.[5]

Dass der menschliche Einfluss die Natur inzwischen auf tiefgreifende Weise global umgestaltet, ist offensichtlich. Der Klimawandel führt Veränderungen herbei, welche Ökosysteme global betreffen und deren Folgen noch gar nicht absehbar sind. Für die Naturästhetik werfen diese Entwicklungen unterschiedliche Fragen auf: Wird es in einer durch den Klimawandel stark veränderten Natur noch positive naturästhetische Erfahrungen geben oder werden diese weniger intensiv sein, da sie sich auf eine vielfach ge- bzw. zerstörte Natur beziehen? Ist eine naturästhetische Wertschätzung einer vom Klimawandel betroffenen Natur überhaupt noch moralisch zulässig oder verbietet dies das Wissen der zerstörerischen Auswirkungen des Klimawandels? Anders formuliert: Werden sich Menschen vermehrt für den Klimawandel verantwortlich fühlen und daher vornehmlich mit negativen Gefühlen wie Scham, Schuld oder Trauer auf eine dadurch veränderte Natur reagieren? Neue Begriffsprägungen wie Flugscham[6] deuten zumindest darauf hin, dass in Zukunft der Blick auf die Natur von einem «moralischen Makel» geprägt sein könnte, sodass ungetrübte ästhetische Erfahrungen der Natur seltener als in früheren Epochen auftreten werden.

Die erste Frage ist empirischer Art und verlangt nach einer Prognose derart zukünftiger naturästhetischer Erfahrungen, die einen gewissen spekulativen Charakter mit sich bringt. Die zweite Frage bezieht sich hingegen auf die Verhältnisbestimmung von Naturästhetik und Naturethik und fragt nach möglichen Gründen, weshalb wir eine Natur, die durch menschliche Einflüsse in ihrer Ursprünglichkeit, Vielfältigkeit und Eigenständigkeit stark eingeschränkt ist, weiterhin als ästhetisch ansprechend und schön erfahren dürfen. Die folgenden Ausführungen entwickeln Antworten auf diese Fragen. Zuvor soll aber noch der Begriff naturästhetischer Werterfahrung umrissen werden.

2. Zum Begriff der naturästhetischen Werterfahrung

Ästhetische Eigenschaften entstehen durch wertschätzende Erfahrungen, bei denen wir Gestalt, Aussehen und Bedeutungen eines Gegenstands um ihrer selbst willen wahrnehmen. Insofern kann ein ästhetischer Wert als nicht-instru-

4 Z. B. Dokic/Arcangeli 2020 und Bethelmy/Corraliza 2019.

5 Vgl. Krebs et al. 2021, 154.

6 Vgl. Ozturkcan/Ozdinc 2024.

mentell charakterisiert werden, da er um seiner selbst willen zu respektieren ist.[7] Kant spricht daher davon, dass ästhetische Wahrnehmung ohne persönliches Interesse erfolgen sollte: «Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön.»[8] Ohne alles Interesse bedeutet, dass keine persönlichen, religiösen, politischen, wirtschaftlichen, moralischen oder sonstigen Interessen den ästhetischen Eindruck vorgeben und festlegen. Es geht, wie Martin Seel es ausdrückt, «im Akt ästhetischer Wahrnehmung um den Vollzug einer jeweiligen Wahrnehmung als einer solchen Wahrnehmung.»[9]

Die ästhetische Qualität einer solchen Wahrnehmung lässt sich getrennt vom Wahrnehmungssubjekt nicht adäquat verstehen. Sie wird vom Subjekt mitkonstituiert; d. h. die Reaktion eines wahrnehmenden Subjekts bestimmt die erfahrene ästhetische Qualität mit. Insofern weisen ästhetische Erfahrungen einen wesentlich relationalen Aspekt auf.[10] In diesem Zusammenhang ist auch das epistemische Prinzip der Bekanntschaft (*acquaintance principle*) zu sehen, welches besagt, dass ein direkter Zugang zu einem Gegenstand notwendige Voraussetzung ist, um eine angemessene ästhetische Werterfahrung von ihm machen zu können.[11] Gemäß diesem Prinzip sind erstpersönliche Erfahrungen unerlässlich, um ästhetische Urteile zu epistemisch verlässlichen Urteilen zu machen. Ästhetische Werterfahrungen samt den ästhetischen Urteilen darüber beruhen auf dem direkten Zugang zum entsprechenden Objekt im Unterschied zu sonstigen Informationen, die etwa in Form einer Beschreibung durch Dritte weitergegeben werden können.

Naturästhetische Werte stellen eine Kategorie innerhalb ästhetischer Werte im Allgemeinen dar. Sie unterscheiden sich etwa von den ästhetischen Werten eines Kunstwerks wie einem Bild oder einer Skulptur auf bedeutsame Weise. Diese Gegenstände sprechen primär unseren Sehsinn an und wir verhalten uns ihnen gegenüber als Beobachter. Die Interaktion mit einem Bild besteht etwa darin, von einer bestimmten Distanz aus dieses zu betrachten (was natürlich in der Folge auch imaginative Aspekte nach sich ziehen kann). Zudem ist das Bild klar von seiner Umgebung unterschieden; in einem Ausstellungsraum ist der

7 Dies schließt nicht aus, dass ein zusätzlicher instrumenteller Aspekt vorliegen kann, etwa wenn ein ästhetischer Wert zur Steigerung menschlichen Wohlbefindens beiträgt und insofern ein Mittel hierfür ist.

8 Kant, KdU, § 5, AA V: 211.

9 Seel 1996, 51.

10 In diesem Sinne sind ästhetische Werte nicht intrinsisch, da äußere Bedingungen wie die Existenz eines wahrnehmenden Subjekts für deren Existenz erforderlich sind. Zur näheren Unterscheidung zwischen intrinsischen/extrinsischen und nicht-instrumentellen/instrumentellen Werten siehe z. B. Korsgaard 1983.

11 Eine ausführliche Diskussion dieses Prinzips findet sich bei Sauchelli 2016.

Raum meist so konzipiert, dass das Bild sich davon klar und deutlich abhebt, um die Aufmerksamkeit des Betrachters darauf zu lenken. Schließlich ist das Bild ein statisches Objekt; Veränderungen am Bild werden meist als ein negativer Verfallsprozess wahrgenommen, der durch Erhaltungsmaßnahmen unterbunden werden soll.[12]

Natürliche Gegenstände sprechen hingegen nicht nur vornehmlich den Sehsinn an, sondern alle Sinne. Natur wird gehört, gerochen, ertastet und geschmeckt.[13] Natürliche Gegenstände sind darüber hinaus Bestandteil eines größeren Ökosystems und können auch nur angemessen im Kontext ihrer Umwelt wahrgenommen werden. Wir stehen einem möglichen Gegenstand naturästhetischer Werterfahrung nicht wie einem Ausstellungsgegenstand betrachtend gegenüber, sondern sind vielmehr Teil einer Umwelt, aus welcher wir einen Ausschnitt interaktiv herausgreifen. Die verschiedenartigen Verbindungen dieses Gegenstands mit seiner Umwelt bestimmen die ästhetische Werterfahrung mit. So treten etwa die hellen Augen einer Eule in der dunklen und stillen Nacht stärker hervor als in der noch vom Licht durchfluteten und durch die Geräusche menschlicher Aktivitäten durchsetzten Abenddämmerung. Oder die Schönheit des Panzers einer Landschildkröte wird einem besonders bewusst, wenn deutlich wird, dass die Farbschattierungen die Schildkröte zwischen Steinen so gut tarnen, dass das Tier oftmals «übersehen» wird. Schließlich zeichnen sich natürliche Objekte durch einen dynamischen und sich verändernden Charakter aus. Lebewesen befinden sich laufend in Entwicklungsphasen, aber auch die unbelebte Natur durchläuft Veränderungen mit den Jahreszeiten und durch das langzeitige Einwirken von Naturkräften wie Wind, Sonne, Regen oder Kälte. Man denke etwa an einen Wald, in dem verschiedene Zeitebenen zusammenlaufen: Neben dem regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten ist ein Wald Ergebnis vielfältiger ökologischer Prozesse, die menschliche Zeiterfahrung bei Weitem überschreiten, da Wälder in Jahrhunderten oder gar Jahrtausenden zu dem werden, was sie heute sind.[14] Dasselbe gilt natürlich auch für Gebirge, Küsten, Gewässer, Graslandschaften oder Wüsten. Ästhetische Naturerfahrungen sind somit nicht statisch, sondern prozesshaft angelegt.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass naturästhetische Werterfahrungen *prima facie* um ihrer selbst willen erfahren und nicht primär von ande-

12 Es ist anzumerken, dass diese kurze Skizze von Kunstwerken eine primär kontrastive Funktion hat. Die Abgrenzung hin zu Naturgegenständen ist fließend, gerade wenn Kunstinstallationen bewusst die Umgebung und das Publikum einbeziehen oder sogar das Kunstwerk einen performativen Charakter hat und die Interaktion mit dem Publikum erst dieses mitkonstituiert.

13 Brady 2005 betont, dass Geruch und Geschmack in ästhetischen Überlegungen zu Unrecht meist keine bedeutsame Rolle spielen.

14 Siehe dazu Rolston III 1998.

ren Interessen des Erkenntnissubjekts mitkonstituiert werden, alle Sinne ansprechen, dynamischen Charakter haben und daher Veränderungen zum Wesen naturästhetischen Empfindens dazugehören. Die durch die Klimaveränderung ausgelösten Prozesse wie längere Trockenperioden, ein Abschmelzen der Gletscher, früheres Blattwachstum im Frühjahr und sich verändernde Verhaltensweisen von Tieren sind natürliche Prozesse, die sich zuerst einmal in derartige naturästhetische Kategorien einfügen. Die Frage ist aber, ob diese vom Menschen ausgelösten Veränderungen als derart massiv einzustufen sind, dass sie eine neue Beurteilung naturästhetischen Empfindens einfordern, da sie nicht mit bisherigen natürlichen Veränderungen vergleichbar sind. Ändern sich also im Anthropozän auf fundamentale Weise naturästhetische Erfahrungen?

3. Das Anthropozän und Naturästhetik

Wenngleich der Begriff des Anthropozäns nicht unumstritten ist, markiert seine Verwendung dahingehend einen kulturgeschichtlichen Einschnitt, als der Mensch durch seine Eingriffe inzwischen so massiv die Natur verändert hat, dass die Folgen noch in Hundertausenden von Jahren nachweisbar sein werden – etwa hinsichtlich Klimaveränderung, Abnahme der Biodiversität, Landschaftsumgestaltung oder Rückstände menschengemachter Stoffe wie Plastik oder radioaktiver Isotope. Angesichts dieser massiven, bewussten und unbewussten Eingriffe in die Natur lässt sich legitimerweise die Frage stellen, ob der Mensch in Zukunft noch die Natur als selbstständige und ungelenkte Fülle von Erscheinungen empfinden können wird. Kann Natur – um die zentralen Kategorien im *Weltbild der Igel* zu nennen – weiterhin als Ort der Schönheit, Heiligkeit und Heimat empfunden werden?

Zweifelsohne stellen die weitreichenden Folgen menschlichen Handelns unter zeitlicher und räumlicher Rücksicht eine besondere Herausforderung beim Blick auf die Natur der Zukunft dar: Bei einem Alpental können wir uns retrospektiv vorstellen, wie Gletschermoränen den Untergrund geschliffen haben, Felsbrocken mitgetragen wurden oder abtransportiertes Gestein sich in Senken abgelagert hat. Das Zusammenwirken zahlreicher geologischer Kräfte hat das Tal über einen langen Zeitraum hinweg geformt und ihm seine heutige Struktur gegeben. Aber vor vielen tausend Jahren wäre ein solches geologisches «Resultat» vermutlich nicht prognostizierbar gewesen. Können wir also etwas Gehaltvolles über zukünftige naturästhetische Erfahrungen aussagen, wenn wir eine vom Klimawandel geprägte Natur der Zukunft noch gar nicht kennen?

Ausgehend von der Annahme, dass ein robustes epistemisches Fundament jeglicher Wahrnehmungserfahrung einen direkten Wahrnehmungsbezug voraussetzt, ist zu sagen, dass jeder gegenwärtige Versuch, ästhetische Urteile über zukünftige Naturerfahrungen zu fällen, mit einer schwächeren Rechtfertigungs-

basis einhergeht, da eine erstpersönliche Wahrnehmung nicht möglich ist. Allerdings ist es möglich, Prognosen zu fällen, da wir uns überlegen können, welche ästhetischen Qualitäten die Entwicklung zukünftiger Landschaften und natürlicher Prozesse mit sich bringen wird. Ausgehend von Erfahrungen, wie bisherige natürliche Veränderungen sowie menschliche Umgestaltungen der Natur sich auf unser ästhetisches Empfinden ausgewirkt haben, lassen sich Überlegungen formulieren, wie in der Zukunft Menschen ästhetisch auf eine veränderte Natur reagieren werden. Dabei ist es naheliegend anzunehmen, dass wir hierzu bereits über einen ausreichend großen Erfahrungsschatz verfügen. Schließlich sind die meisten der uns vertrauten Landschaften das Resultat massiver menschlicher Einflussnahme und großflächiger Umgestaltung. Wenn im *Weltbild der Igel* beklagt wird, dass «die Dörfer keine Dörfer mehr sind und die Landschaften keine Landschaften, seitdem alle Straßen geteert wurden und man ‹überall im vierten Gang durchfahren› kann […] und das Land zwischen den Dörfern leergeräumt, ‹schön übersichtlich›»[15] ist, dann kommt deutlich das Bewusstsein zum Ausdruck, dass sich unser derzeitiges Naturerleben von demjenigen früherer Generationen stark unterscheidet. Der derzeitige Zustand der globalen Natur ist Ausdruck einer großflächigen Ausbeutung nicht erneuerbarer natürlicher Ressourcen, globaler Verschmutzung sowie beschleunigter Habitatveränderungen, die meist mit Abnahme der Biodiversität einhergehen. Di Paola und Ciccarelli sprechen von «mashed-up-environments», da viele Landschaften inzwischen das Resultat einer zufälligen Mischung anthropogener und nicht anthropogener Transformationsprozesse sind.[16] Exemplarische Beispiele sind stadtnahe Gebiete oder post-industrielle Flächen, die von der Natur «zurückerobert» werden. Die naturästhetischen Erfahrungen solcher Landschaften lassen sich als gemischt beschreiben, da Erfahrungen der Schönheit einer sich rasch an neue Gegebenheiten anpassenden und dort florierenden Natur neben hässlichen Eindrücken verkümmerter oder gänzlich zerstörter Naturlandschaften existieren. Di Paola und Ciccarelli sprechen bei «mashed-up-environments» von einer gewissen ästhetischen Desorientierung, da klassische Unterscheidungen wie natürlich/künstlich, wild/domestiziert, vertraut/fremd oder menschlich/nicht-menschlich verschwimmen und gemeinsam auftreten.[17]

15 Krebs et al. 2021, 28.

16 Di Paola/Ciccarelli 2022. Sie diskutierten als konkretes Beispiel das *Priolo Saltpans Nature Reserve* auf Sizilien, ein ca. 55 Hektar großes Naturschutzgebiet mit mehr als 250 Vogelarten inmitten eines der größten petrochemischen Industriegebiete Europas. Das Naturschutzgebiet ist in dieser Form ohne konkrete Planung aufgrund einer zuerst weitflächigen industriellen Nutzung des Gebiets und dann eines teilweisen Wegzugs der Petrochemie und der damit verbundenen Aufgabe bisher genutzter Flächen entstanden.

17 Vgl. ebd., 88.

Neben derartigen erstpersönlichen Erfahrungen von stark menschlich geprägten Naturlandschaften als Fundament prognostischer Vorhersagen naturästhetischer Empfindungen im Anthropozän lässt sich auch auf literarische und filmische Szenarien zurückgreifen, um zu imaginieren, wie Menschen auf ganz andere Umwelten ästhetisch reagieren könnten. Als ein Beispiel kann der dystopische Manga *Nausicaä aus dem Tal des Windes* des japanischen Anime-Regisseurs und Graphikers Hayao Miyazaki herangezogen werden. Es handelt sich um eine Geschichte in ferner Zukunft, in der eine Katastrophe die Zivilisation und die natürlichen Ökosysteme weitgehend zerstört hat. Menschen haben aber dennoch Wege gefunden, trotz verschmutzter Luft und aggressiver Rieseninsekten in wunderschönen und giftigen Wäldern zu überleben. Nausicaä, die Hauptprotagonistin der Geschichte, wandert inmitten riesiger Giftpflanzen mit einer Gasmaske umher und wundert sich, dass eine für den Menschen lebensfeindliche Umwelt Schönes hervorbringen kann. Verschiedene Erklärungsansätze stehen zur Verfügung, um zu plausibilisieren, dass eine unter lebensfeindlichen Bedingungen entstandene Natur als schön empfunden werden kann, selbst wenn sie keine geeigneten Lebensgrundlagen für den Menschen mehr bereitstellt.

Sieht jemand etwa in der Fremdheit und Rätselhaftigkeit der Natur den wesentlichen Grund ästhetischer Erfahrungen, da emotionale Reaktionen hervorgerufen, unsere Vorstellungskraft aktiviert und Respekt eingefordert werden,[18] dann gibt es keinen Grund anzunehmen, dass im Anthropozän unser naturästhetisches Empfinden unterminiert oder eingeschränkt wird. Eine sich eigenständig entwickelnde Natur, die sich menschlichen Kategorien und Zwecksetzungen entzieht, ist weiterhin gegeben.

Eine abgeschwächte Variante dieses Ansatzes besagt, dass wir uns zwar stets als ein Gegenüber der Natur erfahren werden, aber daher auch das Bedürfnis verspüren, uns ihr emotional-kognitiv anzunähern. Wir streben danach, die Kluft zwischen uns und unserer Umwelt zu schließen. Daher strebt der Mensch nach einer aktiven und sinnlichen Teilhabe an der Natur. Naturästhetische Qualitäten ergeben sich daher nicht aus einer reinen Perspektive der Betrachtung, sondern durch das Begehen und Interagieren mit der Natur.[19]

Aber auch die Ansicht, dass naturästhetische Erfahrungen ein angemessenes wissenschaftliches Verständnis des betrachteten Gegenstands erfordern,[20] kann herangezogen werden, um für die Schönheit der Natur im Anthropozän zu plädieren: Erst wenn wir verstehen, wie sich die Natur trotz der ökologischen Tragödie des Klimawandels behaupten und adaptive Strategien entwickeln konnte, werden wir einen passgenauen Blick auf die Natur entwickeln

18 Vgl. Godlovitch 1994.

19 Vgl. Berleant 2014.

20 Vgl. Carlson 2010.

und sie ästhetisch adäquat wertschätzen oder den Verlust an Biodiversität, Adaptionsfähigkeit oder Eigenständigkeit beklagen. Ein wissenschaftliches Verständnis dafür, wie und weshalb sich die Natur durch den Klimawandel verändert, enthüllt also ihre Schönheit bzw. negative ästhetische Aspekte.

Diese kurzen Ausführungen zeigen, dass verschiedene naturästhetische Zugänge die These stützen können, dass auch eine uns noch nicht näher bekannte, aber durch das Anthropozän sich stark verändernde Natur prinzipiell eine vergleichbare Grundlage für ästhetische Empfindungen darstellen kann wie die uns derzeit bekannte Natur. Die Tatsache, dass wir bereits jetzt weitgehend in einer stark durch menschliche Eingriffe veränderten Umwelt leben und Erfahrungen des Schönen nicht gänzlich abwesend sind, spricht dafür, dass auch die naturästhetischen Erfahrungen künftiger Generationen mit den unsrigen vergleichbar sein werden. Sogar Prinzessin Nausicäa kennt noch Erfahrungen einer schönen Natur, wenngleich diese durch anthropogene Einflüsse zu einer für den Menschen lebensfeindlichen Umwelt mutiert ist. Davon zu unterscheiden ist die Frage, ob Prinzessin Nausicäa eine Natur, die sich infolge menschlicher Zerstörung so entwickelt hat, auch als schön empfinden darf oder ob die Einsicht des zerstörerischen Verhaltens des Menschen den Blick auf die Natur moralisch «eintrüben» sollte. Diese Frage betrifft die Verhältnisbestimmung ästhetischen Empfindens und moralischen Urteilens.

4. Ästhetische Erfahrungen und moralische Urteile

In der Klimaethik wird immer wieder das Problem der raumzeitlichen Verzögerung klimaschädlichen Handelns betont. Da die Auswirkungen des Klimawandels zeitlich und örtlich von den Verursachern entfernt auftreten, ist es schwierig, den Grad der Verantwortung der beteiligten Akteure genau zu bestimmen. Hauptbetroffene des Klimawandels sind die zukünftigen Generationen, während aktuelle Entscheidungsträger unmittelbare Konsequenzen ihres Handelns nur eingeschränkt spüren. Daher haben sie auch nur bedingt die Motivation, klimaschädliches Verhalten zu verändern.[21] Das Problem der zeitlichen Verzögerung betrifft vornehmlich die moralische Frage der Verantwortung, aber es lässt sich auch auf naturästhetische Überlegungen anwenden. Da der Klimawandel die Natur auf gravierende und vornehmlich negative Weise beeinflussen wird, betrifft er auch die ästhetische Erfahrung zukünftiger Naturphänomene. Wenn wir die Mächtigkeit eines Gletschers betrachten, können wir uns auch die Kräfte vorstellen, die seine Struktur geformt und das am Fuße des Gletschers liegende Tal über Jahrtausende herausgebildet haben. Die ästhetische Erfahrung der Erhabenheit dieses stummen Riesen umfasst auch glaziologische

21 Vgl. Gardiner 2011 und Kallhoff 2015.

Betrachtungen, die weit in die Vergangenheit zurückreichen. Im aktuellen Zustand des Gletschers spiegelt sich seine Geschichte wider, die gewissermaßen darin mitenthalten ist. Aber was ist mit zukünftigen Prozessen, die wir noch nicht erlebt haben und auch nicht erleben werden, da sie zu weit entfernt in der Zukunft liegen? Lässt sich etwas Sinnvolles über diese zukünftigen ästhetischen Erfahrungen sagen, die unserem Wahrnehmungshorizont entzogen sind?

Mithilfe des genannten Bekanntschaftsprinzips lässt sich dafür argumentieren, dass die Erfahrung ästhetischer Werte nur inadäquat an Dritte vermittelt werden kann. Epistemische Zeugenschaft im Bereich der Ästhetik wird dadurch im besten Fall erschwert, im schlimmsten Fall verunmöglicht.[22]

Angesichts der Dynamik und Prozesshaftigkeit natürlicher Gegenstände dürfte die Herausforderung epistemischer Zeugenschaft nochmals zunehmen, da ästhetische Eigenschaften sich rasch verändern können. Der fluide Charakter natürlicher Prozesse dürfte noch schwerer an Dritte weitergegeben werden können, als dies bei unveränderlichen oder relativ statischen Gegenständen der Fall ist. Angesichts des Klimawandels erweist sich diese Herausforderung als besonders schwierig, da frühere ästhetische Naturerfahrungen nur bedingt als Grundlage für Projektionen in die Zukunft taugen dürften, da ein starker Wandel der uns vertrauten Natur prognostiziert wird. Naturästhetische Werterfahrungen im Anthropozän vorhersagen zu können, erweist sich somit unter zweifacher Rücksicht als schwierig: Einerseits können wir keine direkten Erfahrungen zukünftiger Naturphänomene machen und andererseits lassen sich aufgrund der Prozesshaftigkeit und Adaptionsfähigkeit der Natur keine fundierten Prognosen über ihre Entwicklung angesichts tiefgreifender klimatischer Veränderungen anstellen. Kurzum, der Versuch, jetzt ästhetische Erfahrungen einer zukünftigen Natur vorherzusehen, hat eine schwache epistemische Rechtfertigungsbasis, weil erstpersönliche Erfahrungen fehlen und aus derzeitigen erstpersönlichen Erfahrungen nur ungewisse Vermutungen über die Zukunft gemacht werden können.

Die Frage nach zukünftigen ästhetischen Naturerfahrungen hat nicht nur eine ästhetische Dimension, sondern naheliegenderweise auch eine moralische, da die menschengemachte Klimaveränderung mit ihren gravierenden Folgen als ein vom Menschen erzeugter Schaden für die Natur zu verstehen ist. Die Position, die ein intrinsisches Verhältnis zwischen ästhetischen und moralischen Werterfahrungen annimmt, ist die des Moralismus. Er geht davon aus, dass moralische Konzepte und Urteile z. B. in Kunstwerken eingebettet sind, sodass ein moralisches Urteil mit ästhetischer Wertschätzung einhergeht. Kunstwerke können (und sollen) uns durch ihre ästhetischen Qualitäten moralische Einsichten vermitteln und wenn sie dies nicht tun bzw. problematische moralische

22 Vgl. Robson 2022, der die Möglichkeit epistemischer Zeugenschaft ästhetischer Urteile verteidigt.

Einsichten vermitteln, dann hängt dies mit ungenügenden ästhetischen Qualitäten zusammen. Eine Tragödie, die kein Mitleid hervorruft oder eine Komödie, die nicht zum Lachen einlädt, weist mangelnde ästhetische Qualitäten auf.

Dem Moralismus steht die Position des Autonomismus gegenüber, der ästhetische Qualitäten als unabhängig von moralischen oder sonstigen Präferenzen und Bewertungen versteht. Ein interesseloses Wohlgefallen steht im Zentrum ästhetischer Erfahrung. Diese Position besagt nicht, dass keine moralischen Bewertungen aufgrund ästhetischer Empfindungen vorgenommen werden können. Sie betont nur, dass derartige Bewertungen für die ästhetische Erfahrung selbst keinen bestimmenden Charakter haben, sondern dieser vor- oder nachgelagert sind.[23] Zwei Beispiele dienen zur Illustration dieses Gedankens.

Man stelle sich erstens eine ästhetisch sehr ansprechende Vogelart vor, die mit zunehmender Häufigkeit in den nördlichen Gebieten Europas auftaucht, z. B. den Bienenfresser. Aufgrund der wärmeren Temperaturen erschließt sich dieser Vogel neue Lebensräume. Nun schätzt jemand das schöne Federkleid und den filigranen Flug des Vogels, aber weiß nicht, dass er erst durch den Klimawandel in diesen nördlichen Breiten beobachtet werden kann. Ein Ornithologe klärt schließlich die betreffende Person darüber auf. Soll sie jetzt, da sie die Ursache kennt, weswegen der Vogel neuerdings in diesen Breiten anzutreffen ist, den Vogel als ästhetisch weniger wertvoll einschätzen? Handelt es sich um ein oberflächliches ästhetisches Empfinden, das den Kontext vernachlässigt? Begeht sie einen moralischen Fehler, wenn sie dies nicht tut, weil sie die problematischen klimatologischen Verschiebungen nicht adäquat berücksichtigt? Die Forderung, die ursprüngliche ästhetische Erfahrung im Lichte dieser zusätzlichen Information zu revidieren, scheint nicht sehr überzeugend zu sein. Obwohl Schädigungen an der Natur naheliegenderweise zur Erklärung seines Auftauchens in diesen Breiten dazugehören, werden die ästhetischen Qualitäten des Bienenfressers wie das auffällige und farbenfrohe Federkleid oder seine eleganten Flugbewegungen davon nicht gemindert. Moralische Fragen treten gemeinsam mit der Besiedlung neuer Habitate durch den Bienenfresser auf, aber sie betreffen nicht direkt die ästhetische Wahrnehmung.

Zweitens lässt sich vorstellen, dass Gletscher sich aufgrund der Klimaerwärmung zurückziehen und dort, wo vormals Gletscherzungen bis in die Alpentäler hinunterreichten, neue Landschaften entstehen. Diese Entwicklung zeichnet sich zuerst einmal durch Phänomene wie Wasserknappheit, instabile Moränenhänge und den Verlust einzigartiger Lebensräume wie hochalpiner Feuchtgebiete aus, weswegen von einem Verlust der damit verbundenen ästhetischen Qualitäten gesprochen werden kann. Allerdings entwickeln sich mit der Zeit neue Ökosysteme, da durch den Rückzug der Gletscherzungen Gebiete zuerst von Pionierpflanzen und dann von weiteren spezialisierten Pflanzen- und

23 Eine gute Einführung in diese Debatte gibt Gaut 2013.

Tierarten besiedelt werden. Während die mit der früheren Gletscherlandschaft verbundenen ästhetischen Eigenschaften verschwinden, gehen mit der Entwicklung neuer Ökosysteme neue ästhetische Eigenschaften einher, etwa indem Blütenpflanzen wie der Gelbe Steinbrech, das Alpen-Leinkraut oder der Gletscherhahnenfuß die freigewordenen Flächen zunehmend besiedeln.

Für Vertreter des Autonomismus findet eine Veränderung der naturästhetischen Qualitäten statt; während zuvor etwa das «ewige» Eis, die Stille oder das intensive leuchtende Blau des Gletschers wahrgenommen wurden, sind es jetzt die bunten Farben der kleinen Blüten und die Widerstandskraft dieser Pionierpflanzen angesichts extremer Bedingungen wie mangelndem Nährstoffangebot, großen Temperaturschwankungen und sehr kurzen Vegetationsphasen. Für Vertreter des Moralismus sind diese naturästhetischen Qualitäten getrübt durch das Bewusstsein, dass sie sich nur aufgrund des Rückzugs des Gletschers einstellen konnten. Die Erfahrung des Verlusts verhindert es, dass diese naturästhetischen Qualitäten ohne Makel bewundert werden können, oder unterminiert sogar dauerhaft jegliche Form der Bewunderung. Es stellt sich allerdings erneut die Frage, ob diese moralischen Überlegungen naturästhetischem Befinden direkt zuwiderlaufen oder ob nicht diese Überlegungen eine höherstufige reflexive Bezugnahme auf eine vorgängige, unmittelbare naturästhetische Wahrnehmung darstellen. Dies würde auch der Autonomismus nicht ausschließen wollen – zumindest nicht in einer gemäßigten Form – da er nur besagt, dass ästhetische Erfahrung nicht unmittelbar von sonstigen Faktoren beeinflusst ist, aber nicht, dass ästhetische Erfahrung nicht ein Anlass für weitere moralische Überlegungen und Einsichten sein kann.

Ist es also möglich, den Vollzug naturästhetischer Wahrnehmung als ein Wahrnehmen zu begreifen, bei dem unser sinnliches Sensorium ganz im Hier und Jetzt auf den Wahrnehmungsgegenstand bezogen ist? Die vorliegende Frage kann vermutlich nicht abschließend beantwortet werden, aber zumindest auf eingeschränkte Weise scheint die Position des Autonomismus naheliegend zu sein, wenn man berücksichtigt, wer die naturästhetische Erfahrung macht: Hat die betreffende Person die Veränderung dieses Ortes selbst miterlebt und den Rückzug der Eisflächen unmittelbar beobachtet, so dürfte ihre Wahrnehmung der jetzt blühenden Pionierpflanzen durch die Erinnerung an das hier früher vorfindliche Gletschereis mitbestimmt sein. Die jetzige Wahrnehmung kann von den Erinnerungen an die frühere Beschaffenheit der Landschaft beeinflusst werden, sodass ein Moment des Verlusts in die gegenwärtigen naturästhetischen Erfahrungen direkt einfließen kann.[24]

Eine Person hingegen, die die Gletscherzunge nie gesehen hat, sondern bestenfalls Fotos oder Berichte davon kennt, verfügt über kein solches Moment

24 Die Passagen aus dem Werk Peter Kurzecks, die im *Weltbild der Igel* genannt werden, sprechen sehr häufig derartige Verlusterfahrungen an.

des Verlusts aufgrund erstpersönlicher Erfahrungen. Sie kennt unmittelbar nur die durch den Klimawandel bereits erfolgten Veränderungen der Landschaft.[25] Dank Berichten über die ehemalige Gletscherzunge, die sich über diese Landschaft erstreckte, und dem Wissen über den allgemeinen Gletscherschwund im Alpenraum kann sie eigene Imaginationen und moralische Überlegungen auf ihre naturästhetischen Erfahrungen beziehen, aber diese sind kein intrinsischer Teil davon. Man denke an die uns vertrauten Kulturlandschaften, die über Jahrtausende durch menschliche Eingriffe geprägt wurden.[26] Wir erfahren diese Landschaften zuerst einmal nicht als defizitär, da wir meist nur ihre gegenwärtigen Ausgestaltungen kennen. Eine intensivere Auseinandersetzung mit der Historie dieser Landschaften mag uns betrüben, weil etwa wichtige Rückzugsgebiete für bestimmte Tier- und Pflanzenarten weitgehend verschwunden sind oder der Einfluss des Menschen dauerhaft und nachhaltig ursprüngliche Landschaftsformen verdrängt hat. Aber eine Landschaft, die wir nur (noch) als solche kennen, die auf tiefgreifende Weise von menschlichen Eingriffen geprägt und betroffen ist, zeigt sich uns weniger als eine Welt voller moralischer Makel als eine Welt, mit deren «vormenschlichem Urzustand» wir vertraut waren und deren Verlust wir miterlebt haben. Naturästhetische Erfahrungen werden von uns laufend im Lichte unserer Erfahrungen kontextualisiert, und in diesem Fall ist der Verlust des «Urzustands» kein direkter Teil des Erfahrungskontexts. Wie betont, bedeutet dies nicht, dass dieser Verlust nicht betrauert und über seine moralische Bedeutung nicht reflektiert werden kann; der Punkt ist, dass es plausibel ist anzunehmen, dass diese Reflexionen nicht ein intrinsisches, sondern ein nachgelagertes Moment naturästhetischer Erfahrungen sind.

Ist diese These aber noch gültig, wenn sich aufgrund des Klimawandels die Alltagswelt vieler Menschen grundlegend zum Negativen ändern wird und damit auch die Anzahl und Qualität positiver naturästhetischer Erfahrungen? Matthew Auer betont etwa, dass Frauen und Mädchen in armen Ländern vom Klimawandel besonders hart betroffen sein werden: «Agrarian women may spend more time engaged in outdoor activities in a climate-changed world, but the increasing burden, drudgery, and danger of this work will likely spoil or simply preclude aesthetic encounters with nature.»[27]

Auer macht deutlich, dass in einer von Hitze, Dürre oder Extremwetterereignissen geprägten Umwelt naturästhetische Erfahrungen abnehmen bzw. für

25 In der Erkenntnistheorie wird in diesem Zusammenhang zwischen «Wissen durch Bekanntschaft» von X und propositionalem Wissen über X unterschieden. Vgl. Grundmann 2017, 66.

26 Eine Darstellung, wie vielschichtig und oftmals für uns kaum mehr erkennbar Landschaften durch menschliche Nutzung umgestaltet wurden, gibt Küster 2023.

27 Auer 2019, 6.

die meisten Menschen ‹mehr Hässlichkeit› («more ugliness»)[28] bedeuten. In einer solchen Welt werde die Unterscheidung zwischen naturästhetischen Erfahrungen und naturethischen Überlegungen zu einer akademischen Spitzfindigkeit, da negative Aspekte diese Erfahrungen dominieren. Das Schöne reduziert sich dann auf das Natürliche als solches: «Grossly deformed nature may be considered beautiful simply because it is still recognized as somehow natural.»[29]

Auch diese dystopischen Beispiele lassen sich allerdings im Sinne des Autonomismus auflösen. Ist die naturästhetische Erfahrung vornehmlich von negativen Qualitäten geprägt, so ist dies nicht primär moralischen Überlegungen geschuldet, sondern die Tatsache, dass die Welt auf bestimmte Weise beschaffen ist und daher auch entsprechend wahrgenommen wird. Es lässt sich durchaus vorstellen, dass in einer solchen dystopischen Welt die primäre existenzielle Grundstimmung zur Welt[30] eine negative ist, d. h. dass die jeweilige Hintergrundorientierung die Wirklichkeit vornehmlich als eine hässliche, aus dem Gleichgewicht gebrachte, lebensfeindliche oder zerstörte erfahrbar macht. Dass eine solche Beschaffenheit der Welt das Resultat fragwürdiger moralischer Handlungen ist, sei unbestritten, aber dies ist nicht der entscheidende Punkt, wenn es um das Empfinden selbst geht. Eine solche Welt löst negative Empfindungen aus, weil ihr der Zauber und die Schönheit der Natur weitgehend entschwunden sind, und nicht weil moralische Urteile über Verhaltensweisen, die überhaupt erst zu diesen dystopischen Zuständen geführt haben, das jeweilige Empfinden festlegen. Schließlich mag auch eine Welt voller positiver naturästhetischer Qualitäten das Resultat nicht umweltschädigender und umweltsensitiver Verhaltensweisen sein, aber diese sowie ihre moralischen Bewertungen stehen nicht im Zentrum des Gehalts der naturästhetischen Erfahrungen selbst.

Es sei nochmals betont, dass eine solche Deutung keineswegs impliziert, dass ästhetische Erfahrungen von moralischen Überlegungen isoliert oder unzugänglich für moralische Bewertungen wären. Vielmehr deutet sie darauf hin, dass naturästhetische Erfahrungen auch künftig primär durch die jeweiligen qualitativen Merkmale der Natur geprägt sein werden – unabhängig davon, wie sehr sich diese von früheren Naturzuständen unterscheiden. Diese Differenzen treten zunächst als sinnlich-ästhetische Eindrücke hervor, nicht als moralische Urteile. Auch wenn der Klimawandel als tiefgreifende, ökologisch problematische Umgestaltung der Natur zu bewerten ist, wird die veränderte Natur weiterhin – als ansprechend oder weniger ansprechend – zunächst im Modus des Erlebens, nicht des Urteilens, erfahrbar bleiben. Aber auch eine positive naturästhetische Reaktion entbindet nicht von der moralischen Pflicht zur Reflexion über das eigene Verhalten gegenüber der Natur. So mag das strahlende Türkis-

28 Ebd., 8.

29 Ebd., 9.

30 Zu existenziellen Grundstimmungen siehe Ratcliffe 2012.

Blau des Karatschai-Sees in Russland zuerst einmal einen ästhetisch positiven Eindruck hervorrufen. Aber es ist abwegig anzunehmen, dass dieser Eindruck gemeinsam mit dem Wissen, dass dieser besondere Farbton durch eine hohe radioaktive Verseuchung mitbedingt ist, die Akzeptanz von Verhaltensweisen impliziert oder gar fördert, die zur radioaktiven Verseuchung der Umwelt führen. Eine rein naturästhetische Betrachtung dürfte spätestens dann von einer moralischen Reflexion ergänzt werden, sobald die betrachtende Person Wissen darüber erlangt, wie dieser intensive Blauton zustande kommt und welche sozial-ökologischen Folgen damit verbunden sind. Die positive ästhetische Wahrnehmung einer zerstörten Natur impliziert nicht, dass diese Zerstörung auch geduldet wird. Dies wäre erst dann der Fall, wenn das zur ästhetischen Erfahrung dazugehörige Wissen, welche natürlichen Sachverhalte dieser Erfahrung zugrunde liegen, keinerlei moralische Reaktion nach sich ziehen würde.

5. Schluss

Werden wir im Anthropozän die Natur noch als schön empfinden können? Und falls ja: Dürfen wir das überhaupt? In diesem Beitrag habe ich beide Fragen mit einem «Ja» beantwortet. Auch wenn der Begriff *Anthropozän* erst vor wenigen Jahrzehnten eingeführt wurde, ist der Mensch schon viel länger der dominierende Gestaltungsfaktor natürlicher Umwelt. Die meisten Menschen kennen nur eine vom Menschen tiefgreifend veränderte Natur. Bis auf wenige indigene Gemeinschaften fernab moderner Einflüsse wissen wir kaum mehr, was «Natur vor dem Anthropozän» bedeutet. Die Natur, die wir als schön empfinden, ist die Natur des Anthropozäns.

Dieses naturästhetische Empfinden steht aber nicht im Widerspruch zu einem wachsenden Bewusstsein, dass wir uns fragilen Restbeständen einer Natur gegenübersehen, die es vor weiteren menschlichen Zugriffen zu schützen gilt und die im Sinne eines «Natur Natur sein lassen»[31] sich wieder entwickeln müssen, damit wir «mehr Schönheit» relativ ungestörter Ökosysteme bewundern können.

Neben der Frage des tatsächlichen ästhetischen Erlebens ist auch die moralische Bewertung zu bejahen: Es ist nicht moralisch bedenklich oder gar verwerflich, eine vom Menschen veränderte und gestörte Natur als schön zu betrachten, da ästhetisches Empfinden nicht unmittelbar mit moralischen Bewertungen zusammenhängt. Auch wenn wir an problematischen Verhaltensweisen mitwirken, impliziert ein positives Naturerleben keine automatische Billigung dieser Verhaltensweisen. Im Gegenteil: Positives naturästhetisches Empfinden kann zur Reflexion und Verhaltensänderung motivieren, damit die

31 So das Leitmotiv des Prozessschutzes in deutschen Nationalparks. Vgl. Bibelriether 2017.

Schönheit der Natur bewahrt und vermehrt werden kann. Ästhetische Werte haben das Potenzial, unsere Beziehung zur Natur zu fördern sowie Impulse für eine naturethische Reflexion zu geben. Würde der naturästhetische Blick hingegen ständig durch den moralischen getrübt oder die Natur im Anthropozän gar nicht mehr als schön empfunden, dann liefe der Mensch Gefahr, durch eine gänzlich negative Grundstimmung zur Natur jegliche existenzielle Verbindung mit ihr zu verlieren.

Sich den ästhetischen Blick für die Schönheit der Natur zu bewahren samt dem ethischen Bemühen um ein Wissen, welche menschliche Verhaltensweisen schädlich für sie sind und wie sie bestmöglich vermieden werden können, ist daher die aussichtsreichere Alternative. *Das Weltbild der Igel* ist ein engagierter Beitrag für diesen ästhetisch-ethischen Zugriff: Die Kultivierung des Sinns für die Schönheit und Werthaftigkeit der Natur soll unser Herz wandeln, damit all das Wissen, das wir über die Naturzerstörung bereits erlangt haben, nicht auf einer kognitiven Ebene «versandet», sondern in entsprechende Verhaltensänderungen einfließen kann. Denn «ein gewandeltes Herz muss auch nicht extra dazu motiviert werden, seinen Einsichten Taten folgen zu lassen».[32]

Literaturverzeichnis

Auer, Matthew R.: «Environmental Aesthetics in the Age of Climate Change», in: Sustainability 11, 2019, 5001, 1–12, doi:10.3390/su11185001.

Berleant, Arnold: «Environmental Sensibility», in: Studia Phaenomenologica XIV, 2014, 17–23, doi: 10.17613/M6FN10R7B.

Bethelmy, Lisbeth C./Corraliza, José A.: «Transcendence and Sublime Experience in Nature: Awe and Inspiring Energy», in: Frontiers in Psychology 10, 2019, doi: 10.3389/fpsyg.2019.00509.

Bibelriether, Hans: Natur Natur sein lassen. Die Entstehung des ersten Nationalparks Deutschlands: Der Nationalpark Bayerischer Wald, Schönberg 2017.

Brady, Emily: «Sniffing and Savoring: The Aesthetics of Smells and Tastes», in: Light, Andrew/Smith, Jonathan M. (Hgg.): The Aesthetics of Everyday Life, New York 2005, 177–193.

Carlson, Allen: «Contemporary Environmental Aesthetics and the Requirements of Environmentalism», in: Environmental Values 19/3, 2010, 289–314.

Di Paola, Marcello/Ciccarelli, Serena: «The Disorienting Aesthetics of Mashed-Up Anthropocene Environments», in: Environmental Values 31/1, 2022, 85–106.

Dokic, Jérôme/Arcangeli, Margherita: «At the Limits: What Drives Experiences of the Sublime», in: British Journal of Aesthetics 61/2, 2020, 145–161.

Gardiner, Stephen M.: A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change, Oxford 2011.

Gaut, Berys: «Art and Ethics», in: Gaut, Berys N./Lopes, Dominic (Hgg.): The Routledge Companion to Aesthetics. Third Edition, London 2013, 394–403.

32 Krebs et al. 2021, 212.

Godlovitch, Stan: «Icebreakers: Environmentalism and Natural Aesthetics», in: Journal of Applied Philosophy 11/1, 1994, 15–30.

Grundmann, Thomas: Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie, Berlin 2017.

Kallhoff, Angela: «Klimakooperation – Kollektives Handeln für ein öffentliches Gut», in: dies. (Hg.): Klimagerechtigkeit und Klimaethik, Berlin 2015, 143–168.

Kant, Immanuel: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften [=AA], Berlin 1900 ff.

Korsgaard, Christine: «Two Distinctions in Goodness», in: The Philosophical Review 92/2, 1983, 169–195.

Krebs, Angelika (in Zusammenarbeit mit Schuster, Stephanie/Fischer, Alexander/Müller, Jan): Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders, Basel 2021.

Küster, Hansjörg: «Kulturelle Perspektiven für die Landschaft. Landschaft ist stets kulturell bestimmt», in: ders. (Hg.): Heimaten. Von Natur, Kultur und Ideen geprägte Landschaften, Göttingen 2023, 29–43.

Ozturkcan, Selcen/Ozdinc, Mesut: «Flygskam and its Implications for Sustainable Tourism: A Social Media Analysis of the Flight Shaming», in: Palazzo, Maria/Foroudi, Pantea (Hgg.): Contemporary Marketing and Consumer Behaviour in Sustainable Tourism, London 2024, 158–174 (https://doi.org/10.4324/9781003388593-12).

Ratcliffe, Matthew: «The Phenomenology of Existential Feeling», in: Fingerhut, Joerg/Marienberg, Sabine (Hgg.): Feelings of Being Alive, Berlin 2012, 23–54 (https://doi.org/10.1515/9783110246599.23).

Robson, Jon: Aesthetic Testimony: An Optimistic Approach, Oxford 2022.

Rolston, Holmes III: «Aesthetic Experience in Forests», in: Journal of Aesthetics and Art Criticism 56/2, 1998, 157–166.

Sauchelli, Andrea: «The Acquaintance Principle, Aesthetic Judgments, and Conceptual Art», in: The Journal of Aesthetic Education, 50/1, 2016, 1–15 (https://doi.org/10.5406/jaesteduc.50.1.0001).

Seel, Martin: «Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur», in: ders. (Hg.): Ethisch-ästhetische Studien, Frankfurt a. Main 1996, 220–243.

–: «Ästhetik und Aisthetik. Über einige Besonderheiten ästhetischer Wahrnehmung – mit einem Anhang über den Zeitraum der Landschaft», in: ders. (Hg.): Ethisch-ästhetische Studien, Frankfurt a. Main 1996, 36–69.

Anthropomorphismen und Naturverständnisse

Eine spekulative Perspektive im Anschluss an Friedrich W. J. Schelling

David Renz

1. Einleitung

Der vorliegende Beitrag setzt sich kritisch mit der gegenwärtigen Verwendung von Anthropomorphismen in der Naturbeschreibung auseinander, insbesondere in Bezug auf die unspezifischen Beziehungsgeflechte und Andersartigkeiten innerhalb der Natur. Ausgehend von der metaphorischen Frage, ob wir alle «Igel» sind, greift der Beitrag Angelika Krebs' Werk *Das Weltbild der Igel* auf, um die Verbindung zwischen Mensch und Natur zu beleuchten und die Probleme herkömmlicher anthropomorpher Deutungsmuster aufzuzeigen. Dabei werden die unreflektierte Zuschreibung menschlicher Eigenschaften auf nichtmenschliche Lebewesen sowie die daraus resultierenden Missverständnisse und erkenntnistheoretischen Herausforderungen untersucht. Der Beitrag betont die Notwendigkeit, anthropomorphe Metaphern kritisch zu dekonstruieren, um ein differenzierteres Verständnis natürlicher Phänomene und der Beziehungen zwischen Mensch und Natur zu ermöglichen. Als exemplarisches Beispiel wird die Komplexität der Biodiversität angeführt (Kap. 2).

Vor diesem Hintergrund wird eine methodische Kontextverschiebung vorgeschlagen, bei der Friedrich W. J. Schellings spekulative Naturphilosophie als theoretischer Rahmen dient (Kap. 3). Schellings Ansatz, eine Synthese von Natur und Geist zu schaffen, sowie sein Verständnis der Natur als Ausdruck eines schöpferischen Prinzips bieten eine fundierte Grundlage, um die Grenzen anthropomorphen Denkens zu hinterfragen. Die Anwendung seiner Methodik der spekulativen Betrachtung erlaubt es, ein erweitertes Naturverständnis zu entwickeln, das ohne die Einschränkungen anthropomorpher Perspektiven auskommt (Kap. 4 und 5).

Im abschließenden Teil des Beitrags wird ein Diskurs über die ethischen Implikationen und Herausforderungen des Umgangs mit epistemischen Ungewissheiten in komplexen natürlichen Systemen geführt (Kap. 6). Es wird argumentiert, dass ein vertieftes Verständnis der Natur sowie eine reflektierte Haltung gegenüber den in ihr inhärenten Ungewissheiten – inspiriert von Schellings Naturphilosophie – wesentliche Beiträge zum Schutz der Biodiversität und der sich in ihr befindlichen Natur leisten können. Abschließend wird

die Dringlichkeit betont, ethische Konzepte zu entwickeln, die die offenen Fragen und die vielfältigen Bedeutungsebenen der Natur einbeziehen, um eine nachhaltige und respektvolle Beziehung zur Umwelt zu fördern.

2. Anthropomorphismen: Nutzen und Fallstricke

Anthropomorphismen, also die Zuschreibung menschlicher Eigenschaften auf nicht-menschliche Lebewesen, sind sowohl in der Wissenschaft als auch im Alltag weit verbreitet. Sie dienen der Vereinfachung komplexer Sachverhalte und erleichtern das Verständnis von Phänomenen, die sich ansonsten schwer vermitteln lassen. Im Alltag helfen sie, Naturphänomene greifbarer zu machen, indem sie durch menschliche Analogien eine emotionale Verbindung zur Natur fördern. Diese Verbindung kann eine schützende Haltung gegenüber der Natur unterstützen, da sie eine empathische Sicht auf die Umwelt stärkt.[1]

In der Wissenschaft und insbesondere in der Umweltethik wird der Anthropomorphismus jedoch kritisch betrachtet. Die Zuschreibung menschenähnlicher Eigenschaften und Fähigkeiten an Tiere und Pflanzen wird als unzulässige Vermenschlichung gedeutet, da sie die *Andersartigkeit* nicht-menschlicher Lebewesen nicht ausreichend beachtet. Dies führt zu epistemologischen und methodischen Verzerrungen. Der Botaniker Francis Hallé kritisiert etwa die anthropomorphen Zuschreibungen von «Intelligenz» in der Biologie der Pflanzen mit den Worten: «Die Pflanze weiß nichts, verwendet nichts. Sie hat keine Bedürfnisse, Pläne oder ein Ziel. Unsere tierische Sprache eignet sich nicht für die Vermittlung der pflanzlichen Wahrheit.»[2] Hallé argumentiert, dass Begriffe wie «Intelligenz» in der Beschreibung von Pflanzenprozessen irreführend seien, da sie die biochemischen und evolutionär determinierten Mechanismen als bewusstes Handeln fehlinterpretieren. Diese Zuschreibungen verzerren die pflanzliche Realität und projizieren menschliche Eigenschaften auf Lebensformen, die fundamental anders funktionieren. Die Philosophin Angelika Krebs betont hingegen, dass Anthropomorphismen dann gerechtfertigt seien, «[…] wenn sie erstens unersetzbar eine Erkenntnis ausdrück[en], ohne die wir zweitens nicht gut leben können.»[3] Diese Bedingung erfüllt jedoch die häufige Verwendung von Begriffen wie «Intelligenz» im Kontext von Pflanzen nicht. Werke wie *Die Intelligenz der Pflanzen*[4] oder *Das Geheime Leben der Bäume*[5] setzen anthropomorphe Begriffe oft unkritisch ein, wodurch ein fragwürdiges Bild entsteht: Ist «Intelligenz» lediglich eine metaphorische Umschreibung für unbekannte

1 Vgl. dazu die Studie Kattmann 2005.
2 Hallé 2022.
3 Krebs et al. 2021, 78.
4 Mancuso/Viola 2015.
5 Wohlleben 2015.

pflanzliche Prozesse, oder verweist sie auf tatsächliche, bislang unverstandene Phänomene? Diese Unklarheit verdeutlicht die Schwierigkeit der unpräzisen Verwendung anthropomorpher Metaphern.

Der Nutzen solcher Anthropomorphismen liegt vor allem in ihrer Anschaulichkeit. Sie vereinfachen komplexe biologische Prozesse und machen sie einem breiten Publikum verständlich. Wenn Pflanzen als «intelligent» bezeichnet werden, soll damit beispielsweise ihre Fähigkeit verdeutlicht werden, sich an komplexe Umweltbedingungen anzupassen. Problematisch ist jedoch, dass Begriffe wie «Intelligenz» nicht eindeutig definiert werden. In der Wissenschaft führt diese semantische Breite zu Missverständnissen, da menschliche Konzepte wie die des Bewusstseins, das oftmals als Voraussetzung für Intelligenz betrachtet wird, auf nicht-menschliche Lebensformen projiziert werden.[6] Dadurch entsteht ein irreführendes Bild von Pflanzen, das deren Eigenlogik und biologische Andersartigkeit verzerrt.

Eine zentrale Gefahr von Anthropomorphismen liegt demnach darin, dass sie die Unterschiede zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebensformen verwischen. Pflanzen verfügen über Mechanismen, die sich grundlegend von tierischer Intelligenz unterscheiden. Anthropomorphe Darstellungen suggerieren jedoch, dass Pflanzen in einer menschenähnlichen Weise denken oder fühlen können. Dies projiziert somit auch menschliche Normativitäten auf die Pflanzenwelt und verstellt den Blick auf deren Andersartigkeit. Gleichzeitig besteht das Risiko, dass solche Darstellungen eine missverständliche Grundlage für ethische Argumentationen schaffen, da sie Lebewesen entweder idealisieren oder instrumentalisieren. Wie Angelika Krebs betont, erscheint diese Art des «Umgang[s] […] uns als ein Vergehen an der Natur selbst, wollten wir sie auf ein bloßes Objekt, Instrument oder eine Ressource zu unserem Gebrauch reduzieren.»[7]

Eine jüngst erschienene Untersuchung kam bei der Thematik der anthropomorphen Darstellung insbesondere von komplexen Systemen zu dem Schluss, dass es für diese Darstellung oft «[…] no sound scientific evidence»[8] gibt. Trotz ihrer Gefahren sind Anthropomorphismen in der Wissenschaftskommunikation häufig unvermeidlich. Insbesondere bei der Darstellung komplexer Systeme wie der Evolution können sie das Verständnis erleichtern und Bewunderung für die Natur wecken. So wird etwa die Wiederentdeckung des Langschnabeligels[9] (*Zaglossus attenboroughi*) mit Begriffen beschrieben, die menschliche Analogien aufgreifen, denn «[e]r hat Stacheln wie ein Igel, eine Ameisenbär-Schnauze und ähnelt einem Wesen aus dem Harry-Potter-Univer-

6 Vgl. Toepfer 2011, 215–230.
7 Krebs et al. 2021, 79.
8 Robinson et al. 2024, 20–31.
9 Vgl. University of Oxford 2023.

sum»[10]. Solche Vergleiche sind hilfreich, um eine gewisse Faszination für dieses Tier zu vermitteln, bergen jedoch die Gefahr, die Andersartigkeit der dargestellten Lebensformen zu verschleiern.

An dieser Stelle stellt sich die zentrale Frage für den folgenden Beitrag: *Wie kann mit Anthropomorphismen in Wissenschaft und Ethik so umgegangen werden, dass sie einerseits die Komplexität und Andersartigkeit nicht-menschlicher Lebensformen beachten und andererseits ihre Anschaulichkeit für ein breites Publikum bewahren?* Diese Frage ist nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch relevant, denn es gilt, die Balance zwischen Verständlichkeit und wissenschaftlicher Präzision zu finden. Deswegen will dieser Beitrag, ausgehend von Schellings spekulativer Naturbetrachtung, eine Grundlage dafür entwickeln, natürliche Prozesse in ihrer Andersartigkeit zu beschreiben, ohne sie durch menschliche Normen zu verzerren. Dies soll anhand der Biodiversität, die als ein komplexes System verstanden werden soll, exemplarisch dargestellt werden. Ziel ist es, die natürlichen Prozesse in ihrer Andersartigkeit für uns Menschen in ihrer noch epistemisch ungewissen Bedeutung zu verstehen lehren. Besonders in Bezug auf die Biodiversität kann dieser Ansatz helfen, anthropomorphe Verzerrungen zu vermeiden und gleichzeitig die Faszination für die Vielfalt des Lebens zu erhalten.

Anthropomorphismen stellen ein zweischneidiges Schwert dar: Einerseits können sie dazu beitragen, die Bedeutung und Komplexität natürlicher Phänomene zu vermitteln, die den Menschen oft als ungewiss erscheinen. Ungewiss erscheinen sie gerade deswegen, da zwar wissenschaftliche Methoden existieren, um solche Phänomene zu modellieren, die Wahrscheinlichkeit ihres tatsächlichen Eintretens jedoch häufig unbekannt bleibt. Andererseits bergen Anthropomorphismen erhebliche Risiken, da sie leicht zu Missverständnissen und unzulässigen Projektionen führen können, wie bereits gezeigt wurde. Eine reflektierte und kritische Verwendung solcher Begriffe ist daher essenziell. Insbesondere in den biologischen Teildisziplinen sollten anthropomorphe Begriffe nicht unkritisch verwendet werden, sondern stets unter Berücksichtigung ihrer metaphorischen oder heuristischen Funktion hinterfragt werden. Nur durch eine solche Reflexion lässt sich eine Balance zwischen Anschaulichkeit und wissenschaftlicher Präzision herstellen.

Diese Perspektive auf einzelne nicht-menschliche Lebewesen oder Spezies erhält eine zusätzliche Bedeutung, wenn sie in den größeren Kontext der Biodiversität eingebettet wird. Ein Verständnis von Biodiversität eröffnet eine weitere Dimension für die kritische Betrachtung von Anthropomorphismen. Daher ist es sinnvoll, zunächst ein Konzept von Biodiversität zu erarbeiten, um darauf aufbauend die Funktion und Problematik von Anthropomorphismen weiterführend zu analysieren.

10 Tagesschau 2023.

3. Biodiversität als komplexes Interaktionsgeflecht

Biodiversität wird häufig auf die Artenvielfalt reduziert, umfasst jedoch ein weitaus komplexeres Spektrum. Die Convention on Biological Diversity (CBD) definiert Biodiversität als «the variability among living organisms from all sources including, inter alia, terrestrial, marine and other aquatic ecosystems and the ecological complexes of which they are part; this includes diversity within species, between species and of ecosystems.»[11]

Dies bedeutet, dass Biodiversität neben der *Artenvielfalt* auch die Vielfalt von *Lebensräumen*, *genetischen Ressourcen* und *den Interaktionen in Ökosystemen* einschließt. Biodiversität kann demnach als eine «Summe verschiedener Strukturverhältnisse zwischen Individuen, Arten und Habitaten»[12] verstanden werden, die sich auf verschiedenen Ebenen manifestiert: von der Anzahl der Individuen einer Art über die Unterschiedlichkeit der Lebensräume bis hin zu funktionalen Einheiten, die durch Interaktionen in Ökosystemen geprägt sind. Darüber hinaus betont der Begriff «Biodiversität» die prozessuale Dimension des Lebendigen, also dessen kontinuierliche Entfaltung und Entwicklung.

Der Ursprung des Begriffs liegt im Biodiversitätsforum von 1986, das von der US National Academy of Sciences organisiert wurde. Dabei wurde «Biodiversität» als Kombination aus «biologisch» und «Diversität» formuliert, jedoch bewusst auf die Endung «-logisch» verzichtet. Ziel war es, den Fokus von einer rein wissenschaftlichen Analyse hin zu einer gesellschaftlichen und politischen Aufmerksamkeit auf den Schutz der biologischen Vielfalt zu lenken. Dadurch sollte eine mögliche emotionale als auch normative Betrachtung der biologischen Vielfalt ermöglicht werden, um Schutzmaßnahmen zu fördern. Diese sprachliche Anpassung schuf zugleich Raum für anthropomorphe Interpretationen, da die Verbindung von wissenschaftlicher Erkenntnis mit einem ethischen Appell eine Übersetzungsleistung erforderte, die sich oft anthropomorpher Begriffe bedient.

Gleichzeitig bringt diese Verbindung epistemologischer und normativer Dimensionen Herausforderungen mit sich. Einerseits ermöglicht die Offenheit des Begriffs eine breite interdisziplinäre Anwendbarkeit, insbesondere durch die Nutzung von Anthropomorphismen. Andererseits führt diese Offenheit zu Problemen der Abgrenzung und Konkretisierung. So bleibt beispielsweise auch unklar, wie anthropogene Einflüsse auf die Biodiversität zu bewerten sind: Während menschliche Eingriffe häufig zum Verlust von Artenvielfalt führen, können sie zugleich auch neue Formen der Vielfalt schaffen, etwa durch die bewusste Förderung bestimmter Arten oder die Einführung neuer Lebensräume.

11 CBD 1992, 4.

12 Lanzerath 2008, 147.

Demnach umfasst Biodiversität auch eine doppelte Perspektive: den Schutz als auch die Nutzung der natürlichen Vielfalt. Diese Doppelheit führt zu Spannungen zwischen dem Eigenwert der in der Biodiversität befindlichen Natur und ihrer Funktion als Ressource. Besonders problematisch wird diese Spannung, wenn anthropomorphe Darstellungen verwendet werden, da sie die Eigenlogik nicht-menschlicher Lebensformen verzerren und anthropozentrische Normen auf die in ihr enthaltende Natur projizieren. Eine differenzierte, interdisziplinäre Diskussion darüber, welche anthropomorphen Konzepte in diesem Kontext angemessen sind, ist bislang unzureichend entwickelt. Dabei stellt sich insbesondere bei der zuvor dargestellten beabsichtigten Begriffsentwicklung «Biodiversität» die Frage, ob und wie auf anthropomorphe Vorstellungen verzichtet werden kann, ohne die Andersartigkeit und Komplexität nicht-menschlicher Lebensformen aus dem Blick zu verlieren. Im weiteren Verlauf dieses Beitrags und im Hinblick auf die zuvor aufgestellte Frage wird anstelle einer direkten Diskussion über die Angemessenheit spezifischer anthropomorpher Begriffe oder Konzepte ein alternativer Zugang entwickelt. Dieser basiert auf der Naturphilosophie von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) und zielt darauf ab, ein Verständnis der Natur zu formulieren, das die Andersartigkeit der Lebewesen in den Vordergrund stellt. Schellings Ansatz könnte eine Möglichkeit bieten, die Rolle des Menschen im Gefüge der Natur zu reflektieren, ohne dabei anthropomorphe Projektionen zu verwenden. Indem er natürliche Prozesse in ihrer Eigenlogik beschreibt, eröffnet Schellings Philosophie möglicherweise einen neuen Zugang zur Biodiversität und ihrer Natur.

4. Eine Neubetrachtung der Natur

Im folgenden Kapitel wird die spekulative Naturbetrachtung Schellings ausgehend von seiner Naturphilosophie rekonstruiert. Zunächst erfolgt eine historische Kontextualisierung seiner Philosophie (Kap. 4.1), um die Entwicklung seines naturphilosophischen Ansatzes im geistesgeschichtlichen Rahmen nachzuvollziehen. Darauf aufbauend wird seine spezifische Methodik der spekulativen Betrachtung (Kap. 4.2) herausgearbeitet, die für ein alternatives Naturverständnis notwendig ist.

4.1 Historischer Kontext und Grundlagen

Schellings Denken lässt sich nur im Kontext der philosophischen Strömungen seiner Zeit angemessen verstehen. Eine zentrale Rolle spielte dabei seine intensive Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants und der Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes. Schelling, der als Schüler

des Tübinger Stifts gemeinsam mit G. W. F. Hegel und F. Hölderlin studierte, widmete sich in seinen frühen Arbeiten der Frage nach einem ursprünglichen Prinzip, das die Grundlage aller Philosophie bilden sollte – dem «Absoluten»[13] oder «Unbedingtem»[14]. Diese Begriffe hatte Fichte bereits formuliert, allerdings verankerte er das Unbedingte ausschließlich im Ich, aus dem sich alle weiteren Erkenntnisse ableiten lassen.[15] Schelling ging über diesen Ansatz hinaus, indem er das Unbedingte nicht allein in der menschlichen Subjektivität suchte, sondern es auch in der Natur selbst verortete. Während Fichte die Natur als bloße Projektion des Ichs verstand, begriff Schelling sie als eigenständige Realität. Dieser Paradigmenwechsel markiert eine Abkehr von den restriktiven Grenzen der Transzendentalphilosophie und etabliert Schellings Position innerhalb der klassischen deutschen Philosophie. Die Natur wird bei Schelling zu einem eigenständigen, nicht vom Ich abhängigen Seinsbereich, der in einer wechselseitigen Beziehung zum Subjekt steht.

Einen entscheidenden Einfluss auf Schellings Entwicklung hatte Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790). Kant erweiterte hier den Naturbegriff, indem er nicht nur die Natur als Produkt menschlicher Erkenntnis betrachtete – wie in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) –, sondern auch deren Zweckmäßigkeit und deren Einbettung in einen umfassenden Zusammenhang von Mensch und Natur in den Fokus rückte. Schelling griff diesen erweiterten Naturbegriff auf und machte die Zweckmäßigkeit der Natur zu einem zentralen Element seiner Philosophie. Für Schelling stellt die Natur den Inbegriff der Bedingungen dar, die das Ich erst ermöglichen.[16]

Insbesondere in der Auseinandersetzung mit Fichtes Verständnis des Ichs wird Schellings philosophische Eigenständigkeit deutlich. Während Fichte das Ich ausschließlich in Form von Aktivität und Selbstbewusstsein begreift und Fragen nach einem Zustand des Ichs vor dem Selbstbewusstsein strikt ablehnt,[17] stellt Schelling die Frage nach den realen Bedingungen, die das Selbstbewusstsein erst ermöglichen. Diese genetische Darstellung der Vorgeschichte des Selbstbewusstseins führt ihn zur Naturphilosophie, in der *die Natur als Voraussetzung* für die Entstehung des Selbstbewusstseins verstanden wird.[18] Hierin

13 Für Schelling ist das «Absolute» der letzte «Realgrund unseres Wissens»; Schelling 1980, 14.

14 Wohingegen das «Unbedingte» das ist, was Schelling zufolge eine «Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens» herzustellen verfolgt; Schelling 1856, 112.

15 Vgl. Schmied-Kowarzik 1996, 102–106.

16 Vgl. ebd., 181 und vgl. Wetz 2023, 72–76.

17 Dazu schreibt Fichte: «Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstseyn kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist»; Fichte 1971, 97.

18 Vgl. Schmied-Kowarzik 1996, 181.

liegt der entscheidende Unterschied zwischen Schellings Naturphilosophie und Fichtes Transzendentalphilosophie.

Schellings Naturphilosophie bringt eine grundlegende Neudefinition des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, Geist und Natur mit sich. Während die Transzendentalphilosophie primär von der Aktivität des Subjekts ausgeht, begreift Schelling die Natur als das Andere,[19] das dem Subjekt vorausgeht und es überhaupt erst ermöglicht. Die Natur wird für Schelling selbst zum «Unbedingten», das nicht nur Grundlage der Erkenntnis, sondern auch des Seins darstellt.

Dieser Paradigmenwechsel steht im Kontext der wissenschaftlichen und philosophischen Entwicklungen seiner Zeit. Schellings Versuch, die Trennung zwischen Geist und Natur aufzuheben, reflektiert nicht nur die Fortschritte der Naturwissenschaften, sondern auch die Suche nach einem umfassenden Weltverständnis, das den Menschen als Teil eines größeren Ganzen begreift. Gleichzeitig bleibt Schelling der Philosophie seiner Zeit mit ihrem Idealismus verpflichtet, indem er Natur und Geist in einem höheren Prinzip zu vereinen sucht.

Schellings frühe Werke, wie *Von der Weltseele* (1798) und seine Beiträge zur Naturphilosophie, markieren nicht nur eine kritische Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie, sondern auch den Beginn einer eigenständigen Denktradition. Inspiriert von Giordano Bruno[20] und Baruch de Spinoza[21], begreift Schelling die Natur als lebendiges, zweckmäßiges und dynamisches Ganzes. Dabei rückt er gerade die Andersartigkeit der Natur in den Fokus seiner Betrachtungen.

Der naturphilosophische Ansatz Schellings kann als Versuch verstanden werden, Kants erweiterten Naturbegriff zu integrieren und zugleich die Einseitigkeit von Fichtes Wissenschaftslehre zu überwinden. Diese Synthese führt Schelling zur Entwicklung einer spekulativen Betrachtung, wodurch er später seine Philosophie als «spekulative Physik»[22] bezeichnete.

4.2 Spekulation als Methode

Schelling selbst charakterisiert seine Naturphilosophie übergreifend als «spekulativ»[23]. Seine spekulative Naturphilosophie gründet sich auf spezifische Annah-

19 Vgl. Hofmann 1999, 38–52.

20 Vgl. Schelling 2016, 335–453.

21 Vgl. Schmied-Kowarzik 1996, 109.

22 Vgl. Krings 1985, 111–129.

23 Schelling verstand unter «Spekulation» zunächst den Ausdruck «spekulative Physik» (erstmals in seiner *Einleitung*, vgl. Schelling 2004, 32 f.). Da sich diese Bezeichnung im Verlauf seines Schaffens auf das Verständnis der Natur in ihrer Gesamtheit ausdehnt, wird hier im weiteren Verlauf von «spekulativer Naturphilosophie» gesprochen; vgl. Sandkühler 1999, 1127–1138.

men, die als fundamentale Erklärungsursachen in die Natur integriert werden. Dies geschieht, indem Schelling versucht, die Natur *a priori*, also aus evidenten und notwendigen Bedingungen heraus, zu konstruieren. Seine Naturphilosophie gründet auf dem Unbedingten, welches als eine Form produktiver Tätigkeit in ihrer unbeschränkten Ausprägung konzeptualisiert wird. Schelling betrachtet das Unbedingte als letzten Grund, als kein Naturprodukt. Folglich sollte das Unbedingte der Natur in ihrer konstruktiven Tätigkeit lokalisiert werden, welche Schelling als Produktivität versteht.[24] Wenn jedoch die Produktivität als Prinzip angesehen wird, bezieht sie sich nicht auf ein spezifisches empirisches Konzept, sondern auf die Idee der Natur selbst. So gesehen konzentriert sich Schellings Naturphilosophie auf die Entwicklung einer Naturkonzeption, die darauf abzielt, die Genese spezifischer Naturprodukte aus der ursprünglichen Produktivität zu konstruieren.

Die spekulative Naturphilosophie gründet auf der These, «[d]ie erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft [zu sein], alles auch aus Natur-Kräften zu erklären […]»[25]. Dieses Paradigma zeichnet sich durch eine realistische Weise des Erklärens aus, die – so betont Schelling – im Kontrast zur idealistischen Erklärungsweise der Transzendentalphilosophie steht.[26] Die Naturphilosophie verfolgt Ersteres, indem sie ihr Erklärungsprinzip aus den Gegebenheiten der Natur *ableitet*. Es ist jedoch wichtig zu bemerken, dass dies kein rein empirisches Verfahren ist, da das zugrundeliegende Prinzip die empirische Natur transzendiert. Schelling zielt also nicht auf eine traditionelle naturwissenschaftliche Erklärung ab, die auf eine der damals üblichen Methoden der Naturwissenschaften beschränkt wäre. Hier unterscheidet sich die spekulative Naturphilosophie deutlich von empirischen Naturwissenschaften. In Bezug auf das Verständnis seines Naturbegriffs ist diese Unterscheidung von Bedeutung, da sie eine klare Abkehr vom mechanistischen Weltbild impliziert.

Im Unterschied dazu fokussieren sich die empirischen Naturwissenschaften auf messbare Phänomene. Während sie «nur auf die Oberfläche der Natur, und das, was an ihr objectiv und gleichsam Aussenseite ist, sich richtet»[27], strebt die spekulative Naturphilosophie danach, «das innere Triebwerk und das, was an der Natur nicht-objectiv ist»[28], zu erfassen. Das «nicht-objectiv[e]» Element der Natur beinhaltet jene Aspekte, die sich nicht in der empirisch beobachtbaren Natur zeigen. Schelling zufolge liegt die Aufgabe der Spekulation darin, dieses «nicht-objectiv[e]», also das Subjektive in der Natur, das, was der Natur zugrunde liegt, zu konstruieren und damit die Natur als *Idee* zu entfal-

24 Vgl. dazu Heuser-Keßler 1986, 95–109.
25 Schelling 2004, 31.
26 Vgl. ebd.
27 Ebd., 33.
28 Ebd., 32 f.

ten.[29] Diese Form der Natur ist jedoch nicht durch Empirie erfassbar, sondern kann ausschließlich durch spekulative Begründungen erschlossen werden. Die Begründungen erreicht der Mensch – so Schelling – dadurch, dass er durch sein philosophisches Beobachten und Hinterfragen sich selbst in einen «Widerspruch» zu der von ihm wahrgenommenen Natur bringt und dadurch eine Entzweiung zwischen dem Gegenstand und der Anschauung des Gegenstands beziehungsweise zwischen einem Ding und dem Begriff des Dings hervorruft. Dieser Zustand ist zwar noch nicht befriedigend, aber notwendig, um einen höheren Zustand der *bewussten Harmonisierung* zu erreichen und so auch erste epistemische Erkenntnisse über die Natur zu erlangen.[30]

Schelling beabsichtigt deshalb, das Bedingte aus dem Unbedingten, also seinen grundlegenden Ursachen herzuleiten. In diesem Kontext zielt die spekulative Naturphilosophie darauf ab, die «ursprünglichen Bewegungsursachen in der Natur»[31] aufzuspüren und zu verstehen. Solche fundamentalen Ursachen – oder anders: den primären Grund der Natur – verortet Schelling in einem *dynamischen Prinzip.* Indem er das Prinzip als dynamisch interpretiert, rückt die ursprüngliche Dynamik in den Fokus als das erste und grundlegende Prinzip. Schelling betrachtet diese Dynamik zugleich als Ausdruck der Produktivität der Natur. Die spekulative Naturphilosophie widmet sich folglich der Entfaltung dieser Produktivität und strebt danach, die Natur als ein *produktives Subjekt* zu konzeptualisieren.[32]

Ein Schlüsselkonzept innerhalb von Schellings spekulativer Naturphilosophie ist die Unterscheidung zwischen *natura naturans* und *natura naturata.* Die *natura naturans* bezeichnet die schöpferische, produktive Natur, die sich selbst hervorbringt und permanent in Bewegung ist. Sie repräsentiert die ursprüngliche Dynamik, das «Subjektive» der Natur, das als reine Tätigkeit gedacht wird. Schelling beschreibt diese schöpferische Produktivität als die Grundlage allen Seins: «Die Natur als Productivität […] ist das Prinzip, das der Natur Subjektivität verleiht.»[33] Im Gegensatz dazu steht die *natura naturata*, die geschaffene Natur, also die einzelnen Erscheinungsformen der Natur, die sich als konkrete Produkte manifestieren. Während die empirische Wissenschaft sich ausschließlich mit der *natura naturata* beschäftigt, versucht die spekulative Naturphilosophie, zur *natura naturans* vorzudringen und die Natur als eine selbstreferenzielle, produktive Einheit zu begreifen. Schelling verweist darauf, dass die *natura naturata* nur als Ausdruck der ursprünglichen Produktivität der *natura naturans* zu verstehen ist: «Alles Einzelne (in der Natur) sey nur eine Form des Seyns selbst, das Seyn selbst aber = abso-

29 Vgl. Schmied-Kowarzik 1996, 179.
30 Vgl. Breitenbach 2008, 153–173.
31 Schelling 2004, 32.
32 Vgl. Schmied-Kowarzik 1996, 173.
33 Schelling 2004, 41.

luter Tätigkeit.»[34] Diese Differenzierung ermöglicht es ihm, die Natur nicht als ein passives Objekt, sondern als ein lebendiges, sich selbst organisierendes Subjekt zu denken. Die Natur ist somit nicht nur Gegenstand menschlicher Betrachtung, sondern selbst schöpferische Kraft.

Ein weiteres zentrales Element der Spekulation bei Schelling ist die Reflexion der Stellung des Menschen innerhalb der Natur. Der Mensch ist für Schelling nicht bloß Betrachter der Natur und somit auch nicht ein Wesen, das sich Anthropomorphismen bedienen muss, sondern *selbst ein Teil des Naturprozesses.* Die Entwicklung des selbstbewussten Geistes wird dabei als höchste Stufe der Naturentwicklung verstanden: Der selbstbewusste Geist ist lediglich ein Abschnitt im Entwicklungsprozess der Natur. Damit ist der Mensch sowohl Naturwesen *als auch* bewusster Akteur innerhalb der Natur, der sich seiner selbst und der Natur bewusst werden kann.

Schellings Naturverständnis zielt somit darauf ab, den Menschen zu seiner ursprünglichen Einheit mit der Natur zurückzuführen, ohne dabei seine bewusste Reflexionsfähigkeit aufzugeben. Erst durch diese Reflexion kann der Mensch die Andersartigkeit der Natur besser verstehen, indem er sie nicht auf anthropomorphe Kategorien reduziert. Stattdessen ermöglicht die spekulative Betrachtung eine Perspektive, in der die Natur nicht nur als äußeres Objekt, sondern als integraler Bestandteil des menschlichen Lebens begriffen wird. Der Mensch wird so zu einem Vermittler zwischen der *natura naturans* und der *natura naturata*, indem er das innere Prinzip der Natur erkennt und reflektiert.

Abschließend ist zu fragen, ob dieses spekulative Verständnis eine geeignetere Grundlage bietet, um die Andersartigkeit nicht-menschlicher Lebewesen zu berücksichtigen. Schellings Ansatz scheint in der Lage zu sein, eine Balance zwischen der Anerkennung der Eigenlogik der Natur und der Reflexion über die menschliche Stellung innerhalb der Natur herzustellen. Das soll im Folgenden abschließend genauer untersucht werden.

5. Mit neuem Blick: Die Bedeutung von Schellings Naturverständnis für den Schutz der Biodiversität

Schellings Naturphilosophie erfährt im aktuellen Arten- als auch Biodiversitätsdiskurs noch wenig Beachtung. Dennoch scheint sie besonders geeignet zu sein, um einerseits die neuesten Erkenntnisse der Naturwissenschaften zu reflektieren und andererseits ein neues Verständnis des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur zu entwickeln, das auch unabhängig von Anthropomorphismen möglich erscheint. Vor dem Hintergrund der aktuellen Biodiversitätskrise kann die potenzielle Relevanz der Naturphilosophie Schellings nicht vernachlässigt

34 Schelling 2001, 78.

werden, weshalb auch Franz J. Wetz widersprochen werden muss, wenn dieser polemisch behauptet, «Schellings untergehende Sonne [werfe] bloß lange Schatten!»[35] Dank seiner kritischen Perspektive auf eine zu undifferenzierte, rein mechanische Naturforschung, die eine Trennung von Mensch und Natur sowie von Subjekt und Objekt weiter befördert, kann Schellings Ansatz als Wegweiser gesehen werden, um diese Dichotomien zu überwinden und speziell die Natur im Kontext der Biodiversität in einem neuen Licht zu betrachten und so eine Faszination für Phänomene innerhalb der Natur zu befördern, ohne neue Begrifflichkeiten einzuführen. Daher wird im Folgenden zunächst erörtert, was aus der Rekonstruktion folgt (Kap. 5.1), indem nochmals konkret auf Schellings Naturverständnis eingegangen wird, um anschließend die Bedeutung dieses Ansatzes für das menschliche Verhältnis zur Natur darlegen zu können (Kap. 5.2).

5.1 Das Mensch-Natur-Verständnis nach Schelling

Eine Zunahme an epistemischen Erkenntnissen geht oft mit einer Zunahme der Beherrschung der Natur selbst einher. Das Aufdecken des geheimnisvollen «Schleiers» der Natur führt oftmals zu einer Distanzierung des Menschen von der Natur, eine Gefahr, die sich nicht selten als existenzielle Angst entpuppt. Deshalb sucht der Mensch nach einer neuen Konzeption der Natur als «Ganzer», die ihn in eine Ordnung mit seiner Umwelt bringt. In Zeiten des großen Artensterbens und der ökologischen Krise scheint das naturphilosophische Konzept Schellings wegweisend zu sein.

Schelling zielt darauf ab, die Erkennbarkeit der Natur zu reflektieren, im Anschluss daran den alten Dualismus von Geist und Materie beziehungsweise Mensch und Natur zu überwinden und erst dann die Welt als zweckmäßig geordnete Einheit zu charakterisieren. Das war die Idee der spekulativen Betrachtung (vgl. Kap. 4.2). Wobei sich gerade der letzte Aspekt als der problematischste in seinem Konzept herausstellt: Sollte es konsequent umgesetzt werden, müsste sich auch eine Naturphilosophie als Identität von Natur und Geist denken lassen. Dies ist der Identifikator zur Naturphilosophie Schellings: «Die Lehre von der Identität des Objectiven und Subjectiven, daß nämlich das Objective nur ein Objectiv-Subjectives ist, ist der Schlüssel zur Ercenntniß der höchsten Erscheinungen der Natur.»[36] Das Prinzip der Identität von Natur und Geist bildet somit die Grundlage der Naturphilosophie Schellings. Denn «[v]orher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande»[37], in der naiven Einheit

35 Wetz 2023, 221.
36 Schelling 2021, 458.
37 Schelling 1994, 102.

mit der Natur, gelebt – noch ohne Fragen nach der Erkenntnis der Außenwelt, dem Zusammenhang von Mensch und Natur oder nach der Einheit der Natur. Aber die Menschheit könnte in jenem Zustand nicht verbleiben. Der «Geist [Schelling meint hier vor allem den selbstbewussten Geist – Anm. d. Verf.], dessen Element Freiheit ist, […] [musste] sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden und dem ungewissen Schicksal seiner eigenen Kräfte überlassen»[38]. So verließ der Mensch also den Naturzustand auf dem Weg der Spekulation, auf dem die Trennung von Mensch und Natur keine permanente ist und somit nicht zur Dissoziation von Mensch und Natur führt. Schellings Ziel ist es eher, die Trennung aufzuheben und die Einheit zwischen Mensch und Natur wiederherzustellen, indem der Mensch seine durch die Spekulation neu erlangten epistemischen Fähigkeiten dazu nutzt, um, «was im menschlichen Geiste ursprünglich und nothwendig vereinigt war, […] jene Trennung auf immer aufzuheben»[39]. Hier zeigt sich die Aktualität seiner Naturphilosophie in einem epistemologischen Gewand. Für das Naturverständnis Schellings ist bedeutsam, dass es für ihn keinen Dualismus zwischen Mensch und Natur im eigentlichen Sinne gibt, weil die nichtmenschliche und die menschliche Natur nur verschiedene Stufen (das heißt unbewusste und bewusste) derselben Tätigkeit sind. Die ursprüngliche Identität von Natur und Geist ist also der Grund für die Einheit mit der nicht-menschlichen Natur. So sind für Schelling in der Natur dieselben Gesetze verwirklicht wie im menschlichen Geist, was deren Erkennbarkeit durch intellektuelle Fähigkeiten ermöglicht. Diese Erkenntnisfähigkeit ist der entscheidende Punkt in Schellings spekulativer Naturphilosophie.

5.2 Asymmetrische Verhältnisse im Konzept der Biodiversität

Das Verhältnis von Mensch und Natur kann naturalistisch – das heißt von der Natur aus – betrachtet werden, wie dies partiell bereits bei Schelling ersichtlich wurde (vgl. Kap. 4.2.), indem er die Differenz zwischen Natur und Mensch letztlich auf eine Stufenfolge beschränkt und so als asymmetrisch bestimmt. Mit «Asymmetrie» ist hier zunächst nicht ein Wertgefälle gemeint, sondern eine strukturelle Differenz in den Beziehungen zwischen Mensch und nicht-menschlichen Lebensformen. Diese Differenz betrifft erstens eine epistemische Asymmetrie, insofern Menschen über reflexive Mittel verfügen, Naturverhältnisse zu beschreiben und zu bewerten. Zweitens besteht eine kausal-praktische Asymmetrie, da menschliches Handeln gegenwärtig in besonderem Maß in ökologische Prozesse eingreift. Drittens folgt daraus eine normative Asymmetrie: Verantwortung ist nicht symmetrisch verteilt, sondern fällt primär demjenigen

38 Ebd., 12 f.
39 Ebd.

Akteur zu, der Eingriffe verstehen, rechtfertigen und modifizieren kann. Diese Betrachtung kann also nicht als grundlose Projektion auf die Natur abgetan werden, wie es bei anthropomorphen Beschreibungen der Fall ist. Sie begleitet ethisch den Pfad in die ontologischen Kontexte des Menschen, ohne in eine unverhältnismäßige Vermengung von materialistischen und normativen Konzeptionen zu verfallen, die in der Natur keine Entsprechung finden. Deshalb stellt eine ernsthaft zu berücksichtigende naturalistische Betrachtung im Kern eine normative Interpretation der Sachverhalte dar, die den Menschen – ungeachtet seiner umfassenden Einflussmöglichkeiten – als integralen Bestandteil der Biodiversität und der damit umfassten Natur postuliert. Die methodische Herausforderung jedoch, die sich in dieser erweiterten Betrachtungsart manifestiert, liegt in der graduellen Verblassung solcher Anhaltspunkte für normative Festlegungen. Insbesondere dann, wenn ein übermäßiger Physiozentrismus vertreten und somit die Grenzen der ethischen Gemeinschaft von Personen überschritten werden. Diese Problematik würde auch bei einer direkten Übertragung von Pflichten aus der Naturphilosophie Schellings entstehen und in Fehlschlüssen münden. Deshalb sollten Anhaltspunkte für den ethischen Schutz nicht mehr in den Eigenschaften und bestimmten Fähigkeiten der einzelnen Lebewesen in der Natur innerhalb der Biodiversität gesucht werden und damit auch nicht die durch Anthropomorphismen einhergehenden projizierten Normen, sondern in den Entwicklungspotenzialen natürlicher Prozesse sowie in der Kritik an einer exploitativen menschlichen Handlungsweise.

Bei der Ausarbeitung eines Ansatzes, der den Menschen inkludiert, ist es essenziell sicherzustellen, dass die normative Bewertung so konstruiert wird, dass sie nicht in der Betrachtung der Biodiversität zu einem verstärkten Anthropozentrismus führt. Vor dem Hintergrund menschlicher Interventionen bedarf es deshalb einer ethischen Neubewertung. Es sollte evidenzbasiert sichergestellt werden, dass bei der Frage, wie der Gegenstandsbereich der Biodiversität geschützt werden kann, nichtmenschliche Entwicklungen nicht ohne triftigen Grund eingeschränkt werden, und dass kein rücksichtsloses menschliches Verhalten der Natur gegenüber vorliegt. An dieser Stelle ist der Übergang von der ontologischen zur ethischen Ebene zu explizieren: Wenn der Mensch nicht außerhalb, sondern innerhalb der Natur verortet wird, dann kann sein Handeln nicht mehr als äußerlicher Zugriff auf eine bloße Ressource verstanden werden. Zugleich verfügt der Mensch – anders als andere Lebensformen – über die Fähigkeit, Eingriffe zu prognostizieren, normativ zu bewerten und institutionell zu steuern. Genau aus dieser Verbindung von Zugehörigkeit und Reflexionsmöglichkeit ergibt sich kein Recht auf Dominanz, sondern eine gesteigerte Rechenschaftspflicht. Der Naturalismus mündet damit in eine Theorie asymmetrischer Verantwortung. Asymmetrisch, weil nur der Mensch in der Lage ist, die von ihm ausgehenden Eingriffe als moralisch verantwortbare oder unverantwortliche Handlungen auszuweisen.

Ein geeigneter Ansatz könnte in einem «integrativen Naturalismus»[40] gefunden werden, der auf einem spekulativen Naturverständnis fußt. In diesem Kontext erlangt der Mensch vor dem Hintergrund seines Handelns und seiner Weltvorstellungen ein reflektiertes Verständnis von dem, was er in der Natur epistemisch erkennen kann und was er epistemologisch feststellen muss: dass er selbst ein Teil der betrachteten Natur ist. Diese Betrachtung basiert auf der Prämisse eines identischen Entwicklungsprozesses von Natur und menschlichem Geist und vermeidet so zugleich simplifizierende kompatibilistische Herangehensweisen, die einzelwissenschaftliche Postulate akzeptieren, welche methodisch fundierten Annahmen aus anderen Disziplinen widersprechen.[41] Ein integrativer Naturalismus befördert gleichermaßen eine ausgewogene anthropozentrische Perspektive wie auch einen Ansatz, der normative Differenzierungen im Umgang mit fortgeschrittenen Ökosystemen und Lebensformen ermöglicht. Ein solcher Naturalismus berücksichtigt sowohl den natürlichen Kontext und die Entwicklung des Menschen als auch die spezielle Rolle seines entwickelten (Selbst-)Bewusstseins, wie sie von Schelling konzipiert wurde. Hinsichtlich der Entwicklungsstadien des Geistes – im Sinne des menschlichen Verstandes – betont Schelling nicht die Überlegenheit dessen gegenüber weniger entwickelten Lebensformen, sondern seine Fähigkeit, zu erkennen, dass der Mensch ebenso wie alle anderen Lebensformen derselben Natur entspringt. Allerdings nimmt der Mensch aufgrund seines Geistes und seines Selbstbewusstseins eine einzigartige Position innerhalb der Natur ein. In einer überindividuellen Betrachtung lässt sich argumentieren, dass die Natur im Menschen eine Form der Selbstreflexion annimmt, oder wie Schelling es formuliert: «Die Natur [wird] im Menschen [zum] sichtbaren Geist, der Geist [zur] unsichtbaren Natur.»[42] Von dieser Position des Menschen und seines entwickelten Geistes leitet sich jedoch keine Legitimation für unbeschränkte Eingriffe in die Natur ab. Die dem Menschen vom Menschen zugeschriebene epistemische Sonderstellung beschränkt sich nicht nur auf das Wissen um die Strukturen der Natur, besonders im Kontext der Biodiversität, ihren einzelnen Lebensformen und der Beziehungen zwischen den einzelnen Lebensformen; sie umfasst insbesondere auch das Wissen darüber, welche Handlungen geboten sind. Epistemische Fähigkeiten und normative Verpflichtungen sind demnach eng miteinander verknüpft und nicht isoliert zu betrachten. Für die Bestimmung asymmetrischer Verantwortung im Kontext der Biodiversität sind mindestens vier Kriterien leitend:

40 Sturmer 2008, 385.

41 Vgl. dazu die Kritik bei Burgat 2022, 61–68, dass Pflanzen «intelligent» seien.

42 Schelling 1994, 102.

(1) Vulnerabilität, also die Verletzlichkeit von Arten, Populationen und Ökosystemen;
(2) Irreversibilität, da bestimmte Verluste – etwa das Aussterben von Arten – nicht kompensierbar sind;
(3) Interdependenz, weil Eingriffe regelmäßig systemische Folgewirkungen erzeugen; und
(4) epistemische Ungewissheit, die gerade eine Verschärfung von Vorsorgepflichten begründet. Asymmetrische Verantwortung meint daher nicht, dass der Mensch alles wissen muss, sondern dass er unter Bedingungen unvollständigen Wissens begründungspflichtig handelt.

Vor allem der Aspekt der Verpflichtung erfordert sowohl geltungstheoretische als auch motivationale Begründungen, die in einer naturalistischen Betrachtungsweise vorrangig beim Menschen ansetzen müssen. Ein exemplarisches Beispiel für solche Begründungsansätze ist der normative Umgang mit anderen Lebensformen, wie er etwa in Tierethiken bereits diskutiert wird. Tierethiken können als normative Schnittstellen zu weiteren Lebensformen im Rahmen der Biodiversität hilfreich sein – so sind etwa große Menschenaffen in ihrer evolutionären Entwicklung dem Menschen bekanntermaßen sehr ähnlich und teilen daher viele Eigenschaften und Fähigkeiten mit ihm. Wesentlich ist jedoch, dass den Affen – nach aktuellem Wissensstand – die Fähigkeit fehlt, spezifische Verhältnisbestimmungen wie auch «Intelligenz» explizit auszudrücken oder diese in ihren Kommunikationssystemen zu objektivieren. Dies führt mit Blick auf den Menschen zur Asymmetrie, die dieser durch sein Bewusstsein interpretieren sollte. Jenseits des Rahmens der ethischen Gemeinschaft von Personen finden normative Grundkonzepte, wie sie etwa im Postulat der Menschenwürde zu finden sind, kaum Anwendung. Sie müssen durch Begriffe wie Schutz oder Fürsorge substituiert werden. Solche Begriffe sind wiederum in der Lage, auch für asymmetrische Verhältnisse von nichtmenschlichen Lebewesen, also der Natur innerhalb der Biodiversität, zu greifen. Letztlich muss daher die Frage gestellt werden, was asymmetrische Verhältnisse im Konkreten zum Schutz der Biodiversität beitragen können.

6. Fazit und Ausblick

Der methodische Ansatz, von der Problemstellung im Umgang mit Anthropomorphismen bis hin zur Erörterung der Naturphilosophie Schellings und seiner spekulativen Betrachtung auf die Natur, ist komplex, aber wesentlich. Erst er fundiert die Reflexion über das hier entwickelte Naturverständnis. Dabei soll im Folgenden, nach einer kurzen Zusammenfassung, gezeigt werden, inwiefern die in Kapitel 2 formulierte Frage beantwortet werden kann (Kap. 6.1). Zudem sollen Implikationen dieses Verständnisses für eine prospektive Ethik ausgelotet werden,

die sich dem Schutz der Biodiversität beziehungsweise der sich in ihr befindlichen Natur verpflichtet fühlt (Kap. 6.2). Diese Betrachtungen sind essenziell, um über die in dem vorliegenden Beitrag beschriebenen Diskurs hinausgehende Perspektiven zu eröffnen und zudem zu evaluieren, welche Bedeutung die gewonnenen Einsichten speziell für einen zukünftigen umweltethischen Diskurs haben könnten, der von stark ausgeprägten Ungewissheiten durchzogen ist.

6.1 Fazit oder: Was ein Naturverständnis, das auf die aktuellen Anthropomorphismen reagiert, zum Schutz der Biodiversität beitragen kann

Zentral für diesen Beitrag war die Frage, wie ein Naturverständnis entwickelt werden kann, das unreflektierte Anthropomorphismen vermeidet und zugleich eine Grundlage für den Schutz der Biodiversität schafft. Dazu wurde zunächst die Semantik von «Biodiversität» kritisch analysiert. Dieses zeigte, dass dessen Komplexität nicht nur aus der Kombination instrumenteller und intrinsischer Werte resultiert, sondern auch durch epistemische Ungewissheiten verstärkt wird. Diese Ungewissheiten, die aus unserem begrenzten Wissen über die Interaktionen und Strukturen der Biodiversität herrühren, erfordern eine methodische Reflexion, um den Begriff nicht in vereinfachende oder anthropozentrische Muster zu zwängen. Schellings Naturphilosophie bietet hierfür eine vielversprechende Grundlage, indem sie die Natur als ein dynamisches Subjekt-Objekt begreift und damit den Dualismus zwischen instrumentellem und intrinsischem Wert überwindet. Entscheidend ist dabei der in Kapitel 5.2 entwickelte Übergang. Aus der naturphilosophischen Einsicht, dass der Mensch Teil der Natur ist, folgt nicht automatisch eine Ethik. Ethisch relevant wird diese Einsicht erst dadurch, dass der Mensch innerhalb dieser Natur eine reflexive und handlungswirksame Sonderstellung einnimmt. Daraus ergibt sich eine asymmetrische Verantwortung, die weder anthropozentrische Dominanz legitimiert noch eine symmetrische Gleichstellung aller Lebensformen behauptet, sondern die menschliche Eingriffsmacht an erhöhte Begründungs- und Vorsorgepflichten bindet.

Rückblickend lässt sich zunächst festhalten, dass die in Kapitel 2 erörterten Probleme im Kontext der Biodiversität insbesondere dadurch verschärft werden, dass es unklar bleibt, welcher Naturbegriff dem zugrunde liegt. Das Verständnis von Natur als Subjekt führt zu der Erkenntnis, dass der Mensch auf seiner bewussten (Entwicklungs-)Stufe auch als Teil dieser Natur anzusehen ist. Wie in der Tierethik ersichtlich wird, verfügen die meisten Lebewesen nicht über die Möglichkeit, ihr Verhältnis zum Menschen «intelligent» zu kommunizieren. Daraus ist jedoch nicht zu folgern, dass sie nicht in einer Beziehung zum Menschen stehen. Aufgrund dieser Unklarheiten und der komplexen Beziehungsdynamik zwischen Mensch und Natur im Rahmen der Biodiversität können nicht-menschliche Lebe-

wesen keine moralischen Verpflichtungen gegenüber menschlichen Subjekten haben, da sie selbst keine moralischen Subjekte sind. Allerdings kann ihnen ein moralisch relevanter Status – auch wenn dieser graduell abgestuft ist und epistemisch oftmals ungewiss bleibt – durch den hier entwickelten Naturbegriff zugeschrieben werden. Die Anerkennung der Andersartigkeit von Lebensformen in der Biodiversität sollte im Vordergrund stehen, nicht die Konstruktion eines symmetrischen Verhältnisses. Die Andersartigkeiten sollten nicht anthropomorphisiert, sondern in ihrer Eigenart moralisch angemessen berücksichtigt werden. Das wird insbesondere dann möglich, wenn der Mensch sich auf seine besondere Rolle innerhalb dieser Natur besinnt und seine intellektuellen Kompetenzen zur Selbstreflexion nutzt, um – über die epistemischen Ungewissheiten hinausblickend – seine eigenen Verpflichtungen zu erkennen, die dazu beitragen, spezifische Zustände der Biodiversität zu schützen.

Eine angemessene Berücksichtigung dient nicht nur dazu, den semantischen Schwierigkeiten zu begegnen, sondern bietet auch im Hinblick auf einen weiteren Aspekt dieses Beitrags eine Motivationsbasis für den aktiven Schutz des Gegenstandsbereichs der Biodiversität. Indem die Natur innerhalb der Biodiversität und ihre nicht-menschlichen Lebewesen als Subjekt-Objekte mit jeweils eigenen Interessen betrachtet werden, ergibt sich aus den ethischen Prinzipien der Universalisierung und der Unparteilichkeit eine moralische Berücksichtigungspflicht für alle nicht-menschlichen Lebewesen. Auch wenn der Mensch diese Lebewesen etwa aus Mangel an Wissen und Begriffen nicht vollständig beschreiben kann, ihnen also permanente Ungewissheiten bestehen bleiben, sollte er aufgrund seiner besonderen Position versuchen, dennoch eine möglichst präzise Beschreibung zu erreichen – ein Bestreben, dem deshalb im Kontext eines asymmetrischen Verhältnisses kontinuierlich nachgegangen werden muss. In diesem Verhältnis ist der Mensch zwar die Quelle moralischer Urteile; dennoch werden sie nicht willkürlich gefällt. Vielmehr orientiert sich der Mensch als moralisches Subjekt an den spezifischen Lebensformen nicht-menschlicher Lebewesen gerade dann, wenn er diese als ihm gegenüberstehende «Subjekte» versteht und respektiert. Erst dies ermöglicht es dem Menschen, einen Einblick in die ihnen inhärenten Bedürfnisse zu erhalten und sie zu bewerten, um die Prozesse und Dynamiken der Lebewesen beziehungsweise ihre Ökosysteme zu schützen. Es ist daher die Aufgabe des Menschen als moralisches und intellektuelles Subjekt, nicht-menschliche Lebewesen als Objekte moralischer Betrachtung anzuerkennen und für sie Verantwortung zu übernehmen. In diesem Sinne sollte der Mensch, im Einklang mit Schellings Naturphilosophie, die Biodiversität als ein Konzept mit Subjekt-Objekten betrachten und der in ihr befindlichen Natur entsprechend – wie sich selbst als Subjekt – begegnen.

Durch den Naturbegriff Schellings wird demnach nicht nur die Möglichkeit eröffnet, reflektiert zu hinterfragen, wie mit bestimmten nicht-menschlichen Lebensformen innerhalb der Biodiversität umgegangen werden sollte, son-

dern die Natur als Subjekt eröffnet auch die Chance, inmitten epistemischer Ungewissheiten ihre Andersartigkeit anzuerkennen. Diese Andersartigkeit entzieht sich dem menschlichen Verständnis, sie kann jedoch im Menschen beispielsweise durch ihre Ästhetik resonieren. Indem die Natur als ein Teil des Menschen im Sinne der *natura naturans* und der Mensch als Teil der Natur begriffen wird, ist der Mensch der Natur gegenüber zum Schutz verpflichtet.

Wie sich dieses Verständnis von Natur in ethischer Hinsicht manifestieren könnte, wird abschließend im folgenden Ausblick skizziert.

6.2 Ausblick oder: Wie ein ethischer Schutz von Biodiversität aussehen könnte

Die Integration der Biodiversität in umweltethische Überlegungen ist komplex, gekennzeichnet durch asymmetrische Verhältnisse[43] und epistemische Ungewissheiten[44], teilweise ohne einen klar definierten moralischen Adressaten sowie ohne die Überlappung bestimmter Eigenschaften und Fähigkeiten – die über grundlegende biologische Prozesse hinausgehen – mit denen des Menschen. In diesem Kontext gestaltet sich eine theoretische Begründung deutlich komplexer als beispielsweise in der Tierethik. Schellings Naturbegriff bietet dennoch einige vielversprechende Ansätze zum Schutz des Gegenstandsbereichs der Biodiversität in umweltethischen Diskursen.

Im Kontext der in Kapitel 4 und 5 dargestellten Überlegungen zielt die Berücksichtigung der Biodiversität zwar auch auf den Schutz von Lebewesen ab, vorrangig aber auf den Schutz bestimmter Zustände der Gegenstandsbereiche innerhalb der Biodiversität. Die Herausforderung liegt darin, die Abhängigkeitsverhältnisse und Auswirkungen menschlichen Verhaltens auf zukünftige Zustände angesichts der bestehenden Ungewissheiten abzuschätzen. Folglich sollte der Schwerpunkt beim Einbeziehen der Biodiversität auf einer kritischen Analyse menschlichen Verhaltens – insbesondere exploitativer Art – gegenüber der Natur liegen, wobei gerade hier Schellings Ansatz als theoretischer Rahmen dienen kann.

Mangelndes Verständnis für den Wert natürlicher Produkte ist ein Hauptgrund für den Rückgang der Artenvielfalt und des exploitativen Verhaltens. Schellings Naturbegriff trägt dazu bei, die menschliche Beziehung zur Natur so zu definieren, dass ein umfassendes Selbstinteresse etabliert wird. Dieses Selbstinteresse beschränkt sich nicht nur auf direkte Präferenzen, die durch mechanische und anthropomorphe Zuschreibungen verständlich gemacht werden sol-

43 Vgl. dazu weiterführend Pinsdorf 2016, 167–185.

44 Wie mit dem in der Ungewissheit befindlichen «Nichtwissen» ethisch im Kontext der Biodiversität umgegangen werden könnte, zeigt Hetzel 2015, 247–270, in Ansätzen auf.

len. Es ermöglicht dem Menschen vielmehr, in einen Erkenntniszustand zu gelangen, in dem er durch die Erkenntnis seiner eigenen Position innerhalb der Natur die temporale Dimension bestenfalls in ein reflektiertes Verhalten miteinbezieht.

Aus ethischer Perspektive ist gerade exploitatives Verhalten[45] kritisch zu betrachten, da oftmals der Grund für den Anspruch auf bestimmte Produkte beziehungsweise Ressourcen der Natur nicht transparent gemacht wird. Deshalb sollte für eine naturethische Einbeziehung des Naturbegriff Schellings die Entwicklung eines Konzepts an drei formalen Bestimmungen ausgerichtet werden: i) an der Verwendung des Begriffs «gut», ii) an der Vergleichbarkeit zu anderen etablierten Anwendungen in Naturethiken und iii) an einer spezifischen Perspektive oder einem bestimmten Standpunkt.

Wenn es machbar ist, für einen bestimmten Adressaten qualitative Zustände zu definieren und ihm dementsprechend ein «gutes» Verhalten zuzuschreiben, kann es dem Menschen gelingen, trotz der Asymmetrien zwischen ihm und den nicht-menschlichen Lebewesen innerhalb der Biodiversität ein rücksichtsvolles Verhältnis zu ihnen aufzubauen. Kritisch angemerkt werden muss hier aber, dass die Verwendung des Ausdrucks «gut» nicht auf die Bedeutung «gut für den Menschen» eingeschränkt werden sollte beziehungsweise mit Schelling auch nicht eingeschränkt werden kann (vgl. Kap. 4). Die spezifische Verwendungsweise des Terminus «gut» gestaltet seinen jeweiligen Kontext abhängig davon, auf welche Eigenschaften und Fähigkeiten sich die Attribution bezieht. Andernfalls besteht das Risiko, dass eine naturethische Einbeziehung in einem reinen Eigennutzkalkül mündet. Es ist dabei nicht zwingend notwendig, dass der Adressat ein Bewusstsein besitzt oder Empfindungen hat. Im Kontext der Biodiversität bedeutet das: Es würde ausreichen zu argumentieren, dass es für ein Ökosystem vorteilhafter wäre, sich in einem bestimmten Zustand zu befinden. Diese qualitativen Zustände sollten darüber hinaus mit Werten vergleichbar sein, die anderen Adressaten aus normativen Gründen zugeschrieben werden. Bei dieser Vergleichbarkeit muss nicht notwendigerweise an menschliche Personen gedacht werden. Es genügt, wenn Lebensformen oder auch Ökosysteme als Referenzen herangezogen werden, die bereits mit triftigen Argumenten als Grundlagen für normative Verpflichtungen anerkannt sind. Schließlich muss für den Adressaten eine bestimmte Perspektive oder ein Standpunkt existieren, der als Korrelat für die Attribuierung von qualitativ besseren oder schlechteren Zuständen fungiert. Für den Schutz der Biodiversität wäre es ausreichend, wenn ein klar definierter organisatorischer Zusammenhang identifiziert würde, der als Rahmen für die entsprechenden deskriptiven und normativen Kriterien dienen könnte.

45 Vgl. dazu Korff 1993, 66–87 und insbesondere UFZ 2018.

Wie in Kapitel 2 dargelegt, werden normative Bewertungen hinsichtlich der Biodiversität oftmals von einem besonderen Standpunkt aus formuliert. Dieser Standpunkt zeichnet sich durch bestimmte epistemische Beschränkungen und spezifische Interessen aus. Aus dieser Position wird dann über die Qualität oder den Zustand eines Ökosystems geurteilt und bestimmt, ob etwas als «gut» oder «schlecht» zu betrachten ist. Vor allem bleibt ein zentrales epistemisches Problem offen: die praktische Herausforderung, konkrete Kriterien wie Qualität, Quantität oder Verteilung so zu bestimmen, dass sie verlässliche Aussagen darüber zulassen, was für Menschen und nicht-menschliche Lebensformen, die Teil der Biodiversität sind, als «gut» oder «schlecht» gilt.

Moralisch relevante Entscheidungen für den Schutz des Gegenstandsbereichs der Biodiversität sollten relational sein und die langfristigen ökologischen sowie sozialen[46] Konsequenzen berücksichtigen. Der Schutz bedarf einer tiefgreifenden Begründung, die sowohl die instrumentellen als auch die intrinsischen Werte der Biodiversität umfasst. Schellings Naturphilosophie leistet genau hier einen wesentlichen Beitrag zum Diskurs, indem sie den Schutz der Biodiversität nicht als isolierte Aufgabe begreift, sondern als Teil eines umfassenden ethischen Rahmens. In diesem Rahmen kann die Biodiversität nicht auf eine der beiden Werteebenen heruntergebrochen werden, weil der Mensch immer ein Teil der Natur bleibt, denn erst «im Menschen [schlägt die Natur] die Augen auf und bemerkt, dass sie da ist».

Literaturverzeichnis

Breitenbach, Angela: «Vernunft in der Natur: Kants teleologischer Naturbegriff als Ansatz zu einer Umweltphilosophie», in: Rohden, Valerio et al. (Hgg.): Recht und Frieden in der Philosophie Kants, Berlin 2008, 153–173.

Ceddia, M. Graziano: «The impact of income, land, and wealth inequality on agricultural expansion in Latin America», in: PNAS 116/7, 2019, 2527–2532.

Convention on Biological Diversity (CBD): Text of the CBD, 1992, verfügbar unter: https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf [03. 12. 2024], 4.

Fichte, J. G.: «Zur theoretischen Philosophie I», in: Fichte, Immanuel H. (Hg.): Fichtes Werke, Stuttgart 1971, 97.

Hallé, Francis: Sind Pflanzen Tiere wie alle anderen?, 2022, verfügbar unter: https://youtu.be/qxNhLe1cHCg?si=_v22Pbh_gj5Qd2Se [03. 12. 2024].

Hetzel, Andreas: «Zur normativen Relevanz von Nichtwissen für eine Ethik der Biodiversität», in: Wehling, Peter (Hg.): Vom Nutzen des Nichtwissens: Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven, Bielefeld 2015, 247–270.

Heuser-Keßler, Marie-Luise: Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation der Natur, Berlin 1986.

46 Für ein Beispiel der Darstellung der gegenseitigen Abhängigkeit vgl. Ceddia 2019, 2527–2532.

Hofmann, Markus: «Die Natur als das nicht ganz Andere des Menschen. Zum Verhältnis von Natur und Mensch in der Natur- und Identitätsphilosophie Schellings im Hinblick auf eine Ökologische Rechtsphilosophie», in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 85/1, 1999, 38–52.

Kattmann, Ulrich: «Lernen mit anthropomorphen Vorstellungen? – Ergebnisse von Untersuchungen zur Didaktischen Rekonstruktion in der Biologie», in: Zeitschrift für Didaktik der Naturwissenschaften 11, 2005, 165–174.

Korff, Wilhelm: «Mensch und Natur. Defizite einer Umweltethik», in: Göhner, Richard (Hg.): Die Gesellschaft für morgen, München 1993, 66–87.

Krebs, Angelika (in Zusammenarbeit mit Schuster, Stephanie/Fischer, Alexander/Müller, Jan): Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders, Basel 2021.

Krings, Hermann: «Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings», in: Heckmann, Reinhard et al. (Hgg.): Natur als Subjektivität, Cannstatt 1985.

Lanzerath, Dirk: «Der Wert der Biodiversität. Ethische Aspekte», in: Deutsches Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften (Hg.): Biodiversität, Baden-Baden 2008.

Mancuso, Stefano/Viola, Alessandra: Die Intelligenz der Pflanzen, München 2015.

Pinsdorf, Christina: Lebensformen und Anerkennungsverhältnisse. Zur Ethik der belebten Natur, Berlin 2016.

Robinson, David G. et al.: «Mother trees, altruistic fungi, and the perils of plant personification», in: Trends in Plant Science 29/1, 2024, 20–31.

Sandkühler, Hans J.: «Philosophie IX: Naturphilosophie», in: Enzyklopädie Philosophie, Hamburg 1999, 1127–1138.

Schelling, F. W. J.: «Einleitung in die Philosophie der Mythologie», in: Schelling, Karl F. A. (Hg.): Schellings sämmtliche Werke, Stuttgart 1856.

–: «Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795)», in: Buchner, Hartmut et al. (Hgg.): Historisch-kritische Ausgabe, Stuttgart 1980.

–: «Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)», in: Durner, Manfred (Hg.): Historisch-kritische Ausgabe, Stuttgart 1994.

–: «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie», in: Jacobs, Wilhelm G./Ziche, Paul (Hgg.): Historisch-kritische Ausgabe, Stuttgart 2001.

–: «Schriften (1799–1800)», in: Jacobs, Wilhelm G./Durner, Manfred (Hgg.): Historisch-kritische Ausgabe, Stuttgart 2004.

–: «Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge», in: Durner, Manfred/Radrizzani, Ives (Hgg.): Historisch-kritische Ausgabe, Stuttgart 2016.

–: «‹System der gesammten Philosophie› und weitere Schriften (1804–1807)», in: Binkelmann, Christoph/Unger, Daniel (Hgg.): Historisch-kritische Ausgabe, Stuttgart 2021.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: «Von der wirklichen, von der seyenden Natur». Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Stuttgart 1996.

Sturmer, Dieter: «Die Natur der Freiheit. Integrativer Naturalismus in der theoretischen und praktischen Philosophie», in: Philosophisches Jahrbuch 115, 2008, 385–396.

Tagesschau: Phantastisches Tierwesen wiederentdeckt, 2023, verfügbar unter: https://www.tagesschau.de/wissen/forschung/seltener-langschnabeligel-fotografiert-100.html [03.12.2024].

Toepfer, Georg: «Intelligenz», in: Historisches Wörterbuch der Biologie, Stuttgart 2011, 215–230.

University of Oxford: Found at last: Bizarre, egg-laying mammal finally rediscovered after 60 years, 2023, verfügbar unter: https://www.ox.ac.uk/news/2023-11-10-found-last-bizarre-egg-laying-mammal-finally-rediscovered-after-60-years-1 [03. 12. 2024].

Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung (UFZ): Werte der Natur aufzeigen und in Entscheidungen integrieren – eine Synthese, 2018, verfügbar unter: https://www.ufz.de/export/data/462/211806_TEEBDE_Synthese_Deutsch_BF.pdf [27. 12. 2024].

Wetz, Franz J.: Friedrich W. J. Schelling zur Einführung, Hamburg 2023.

Wohlleben, Peter: Das geheime Leben der Bäume. Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer verborgenen Welt, München 2015.

Vom Stoff zur Praxis

Naturphilosophie der Chemiekritik

Christian Schnurr

1. Einleitung. Chemiekritik am Kriseln?

Die gesellschaftliche Debatte um das Naturverhältnis der Chemie ist seit der Jahrtausendwende etwas abgeflacht. Während die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts die Hochphase der Chemiekritik erlebte – mit Meilensteinen wie Rachel Carsons Bestseller *Silent Spring* (1962), der Gründung von Umweltbehörden, den Bestrebungen zum Schutz der Ozonschicht, den großen Chemiekatastrophen von Seveso (1976), Bhopal (1984), Basel/Schweizerhalle (1986) und nachfolgenden Kritiken (*Seveso ist überall*, 1987) –, hat sich in der breiten Öffentlichkeit mittlerweile eine eher indifferente Haltung der Chemie gegenüber eingeschlichen. So legen es die Bevölkerungsumfragen der letzten Jahre nahe.[1] Das ist insofern bemerkenswert, als sich die grundsätzlichen Chemieprobleme der ‹Risikogesellschaft›[2] nicht fundamental geändert haben. Statt DDT, Dioxin und FCKWs machen heute Mikroplastik, PFAS und endokrine Disruptoren Probleme. Den Verbesserungen in der Chemikalienpolitik, z. B. durch die europäische REACH-Verordnung (Registration, Evaluation, Authorisation and Restriction of Chemicals), steht das ungebremste Wachstum der Chemiebranche gegenüber.[3] Eine ‹grüne Transformation› der Chemie steht kaum in Aussicht, obwohl seit etwa fünfzig Jahren auch innerhalb des Chemiesektors Ansätze zu grüner, nachhaltiger oder zirkulärer Chemie entwickelt werden.[4] Es gibt keinen Grund, nicht mehr kritisch auf die Chemie zu blicken, aber der Rückgang spektakulärer Unfälle, die Präsenz anderer Problemtechnologien (Gentechnik, Künstliche Intelligenz) und veränderte Schwerpunktsetzungen in der Umweltbewegung (Klimaneutralität) scheinen der Chemiekritik etwas die Luft aus den Segeln genommen zu haben.

Fast scheint es, als hätte sich die Chemiekritik in die Nische des Konsumbereichs zurückgezogen. Wenn wir heutzutage nach dem Gegensatz von Chemie und Natur suchen, finden wir ihn im Supermarkt, in der Produktwerbung, auf Plastikverpackungen, die mit natürlichen Inhaltsstoffen werben, in Drogeriemärkten, die chemiefreie Naturkosmetik anbieten, in Apotheken, die Natur-

1 Vgl. Hampel 2017; Royal Society of Chemistry 2015.
2 Beck 1986.
3 Vgl. Persson et al. 2022, 1515.
4 Vgl. Krasnodębski 2022, 114 f.

heilmittel anpreisen, … «Ist das natürlich oder ist da Chemie drin?»[5] – diese Frage, mit der ich in einem früheren Beitrag versucht habe, die alltagssprachlich geläufigste Spielart der Chemie–Natur-Dichotomie abzubilden, ist auch insofern sinnbildlich für den gegenwärtigen chemiekritischen Diskurs, als sie sich hauptsächlich auf Konsumprodukte bezieht. Man hört die Frage nicht im Bundestag, auf Bürgerversammlungen oder im Rundfunk, sondern im Supermarkt, an der Ladentheke und am Esstisch. Drückt sich Chemiekritik heutzutage weniger im politischen Forum oder im Kulturbereich aus als vielmehr auf der Wurstverpackung, der Shampoo-Flasche und im Kühlregal?

Für eine umfassend angelegte «nachhaltige Stoffpolitik»[6] ist ein solcher Fokus auf individuelle Konsumentscheidungen sicherlich nicht tragfähig. Im Gegenteil: Während die letzten Jahrzehnte enorme Fortschritte in der Regulierung besonders gefährlicher Einzelstoffe gesehen haben, gehören systematischere Probleme, wie das stetig wachsende chemische Produktionsvolumen, zu den ungelösten Problemen der Chemiepolitik. Von einer auf den Privatkonsum fokussierten Chemiekritik darf man sich hier wenig systematisches Transformationspotenzial erwarten. Zumindest aber zeugt der Fokus auf Produkte, die mit der leiblichen Inkorporation chemischer Stoffe zu tun haben (Ernährung, Medizin, Kosmetik), von der Einsicht, dass im Gegensatz ‹Chemie versus Natur› letztlich der menschliche Leib – «die Natur, die wir selbst sind»[7] – auf dem Spiel steht. Insofern lässt sich auch diese scheinbar nur auf den Konsumbereich bezogene Spielart der Chemiekritik für ökopolitische Debatten fruchtbar machen.

2. Zielsetzung. Vom Stoff zur Praxis

Für die Chemiekritik war der Naturbegriff immer von zentraler Bedeutung. Mit dem einleitend skizzierten Rückzug der Chemiekritik in den Konsumbereich (diese Behauptung gilt es an anderer Stelle kritisch zu prüfen) ist zu befürchten, dass der Naturbegriff zu einer Art ‹Herkunftsangabe› für Stoffe verkümmert. Die Gegenüberstellung von ‹Chemie› und ‹Natur› bezieht sich in den Beispielen aus dem Konsumbereich nur noch auf *Stoffprodukte*, die entweder aus Organismen und Mineralien (‹natürliche Stoffe›) oder durch chemische Synthese gewonnen werden (‹künstliche Stoffe›). Ich nenne das die *genealogisch-stoffbezogene* Chemie–Natur-Dichotomie; sie reduziert ‹Chemie› auf einzelne problematische Stoffe und ‹Natur› auf eine alternative Rohstoffquelle.

5 Schnurr 2022a.
6 oekom 2022.
7 Böhme 2019.

In diesem Beitrag argumentiere ich stattdessen für eine *ökologisch-praxisbezogene* Sichtweise auf das Verhältnis von ‹Chemie› und ‹Natur›. Ich werde ‹Chemie› nicht als Summe einzelner Stoffe vorstellen, sondern als technowissenschaftliche Praxis («Was ist Chemie?»). Anschließend werde ich ‹Natur› nicht als Herkunftssigel für Stoffprodukte, sondern als ökologisches System mit Beziehungsqualitäten durchdenken («Was ist Natur?»). Beides führe ich zusammen, wenn ich an zahlreichen Beispielen ausführe, wie der Naturbegriff im Rahmen einer ökologisch orientierten, praxisbezogenen Chemiekritik seine Relevanz für das Formulieren einer nachhaltigen Stoffpolitik wiedergewinnen kann («Naturbeziehungen chemischer Praktiken»).

3. Was ist Chemie?

3.1 Warum die Frage?

Chemiker (und andere, die angeben, für die Chemie zu sprechen) tun sich erstaunlich schwer mit dem Begriff der ‹Natur›. Hubert Markl, ehemaliger Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Max-Planck-Gesellschaft, hat einmal gefragt: «Warum kann es […] im Verständnis der Öffentlichkeit als so ausgemacht gelten, daß ‹Chemie› das gerade Gegenteil von ‹Natur› sein muß, daß ‹chemisch› fast gleichbedeutend mit ‹unnatürlich›, ja geradezu mit ‹widernatürlich› geworden ist? […] Was ist das für ein kurioser Naturbegriff […]?»[8] Wie kann es sein, dass – wenn man der Alltagssprache Glauben schenkt – eine Naturwissenschaft im Ausschlussverhältnis zur Natur, ihrem Gegenstand, steht?[9]

Die meisten Arbeiten zu diesem Thema – nennenswerte Sammelbände sind von Mittelstraß und Stock[10], Janich und Rüchardt[11] und in jüngerer Vergangenheit von Weitze, Schummer und Geelhaar[12] erschienen – fokussieren sich allein auf den Naturbegriff und verlassen sich darauf, dass ohnehin klar ist, was mit ‹Chemie› gemeint ist. Dabei scheitert beispielsweise Markl, der nach dem obigen Zitat argumentiert, wie ‹chemisch› es doch in der belebten Natur zugehe (Nukleinsäuren, Enzyme, Botenstoffe …), daran, dass er nicht zwischen verschiedenen Begriffsverwendungen von ‹Chemie› differenziert.

Chemie ist die Wissenschaft von den Stoffen, von ihrem Aufbau, ihren Eigenschaften und ihren Umwandlungen. Diese (auf den Chemienobelpreisträger

8 Markl 1992, 140 f.
9 Vgl. Bensaude-Vincent 2005, 11.
10 Vgl. Mittelstraß/Stock 1992.
11 Vgl. Janich/Rüchardt 1996.
12 Vgl. Weitze et al. 2017.

Linus Pauling zurückgehende[13]) Definition hört man mit ziemlicher Sicherheit, wenn man im deutschsprachigen Raum ein Chemiestudium beginnt. Wenn man im Alltagssprachgebrauch von ‹der Chemie› spricht, meint man allerdings etwas Breiteres. In Sätzen wie «die Chemie verpestet unsere Umwelt» meint ‹Chemie› weniger eine Form des Wissens als mehr eine Form des Herstellens; die Chemie wird mit ihren Produkten gleichgesetzt. In Sätzen wie «die Chemie hat einen schlechten Ruf» meint ‹Chemie› nicht etwas, das hinter Universitätswänden liegt und nur Menschen in Laborkitteln beschäftigt, sondern ein aktives, die Gesellschaft und Umwelt materiell veränderndes Produktionsregime. ‹Chemie› im Alltagssprachgebrauch ließe sich wohl am besten ausformulieren als *die gesellschaftliche Domäne der wissenschaftlich-technischen Stoffherstellung*. Damit nimmt die Alltagssprache vorweg, was sich in der akademischen Diskussion über die Chemie erst in den letzten Jahren gefestigt hat, nämlich das Verständnis von Chemie als ‹Technoscience›.

3.2 Chemie als Technoscience

Der Begriff ‹Technoscience› wurde gegen Ende der 1970er-Jahre vom Philosophen Gilbert Hottois geprägt, ursprünglich im kritischen Gegenentwurf zur damals (in seinen Augen) hauptsächlich sprach- und diskursorientierten Philosophielandschaft. Über den Soziologen und Philosophen Bruno Latour popularisierte sich der Begriff weitergehend, insbesondere in den Science and Technology Studies (STS).[14] Die Debatte war dabei lange auf Nanotechnologie und synthetische Biologie fokussiert und erreichte die Chemie erst relativ spät. Vor allem die Arbeiten der Chemiehistorikerin und -philosophin Bernadette Bensaude-Vincent[15] trugen dazu bei, dass Chemie mittlerweile als paradigmatische Technoscience angesehen wird.

‹Technoscience› bezeichnet im Allgemeinen ein wissenschaftliches Paradigma, in dem Technik zunehmend zum Milieu, Treiber und Endzweck von Naturwissenschaft wird.[16] Während man beispielsweise manche antiken Formen von Naturwissenschaft als rein spekulativ-kontemplativ-verbal beschreiben könnte, zeichnen sich moderne und insbesondere zeitgenössische Naturwissenschaften dadurch aus, dass sie in technologischen Settings (in Laboren mit technischen Apparaten, in Teilchenbeschleunigern, in Modellorganismen) aktiv, kreativ und produktiv auf die materielle Welt einwirken.[17] Modernes naturwis-

13 Vgl. Pauling 1956.

14 Vgl. Hottois 2013.

15 Vgl. Bensaude-Vincent 2013; Bensaude-Vincent/Loeve 2018; Bensaude-Vincent/Simon 2008.

16 Vgl. Bensaude-Vincent/Loeve 2018, 170.

17 Vgl. Hottois 2013, 320.

senschaftliches Wissen kommt durch Symbiosen mit technischen Geräten, Instrumenten, Apparaten und Materialien zustande, und ist insofern durch technische Infrastruktur (ko-)konstituiert. Umgekehrt sind technologische Fortschritte zunehmend an wissenschaftliche Neuerungen geknüpft, die wiederum durch verbesserte technologische Möglichkeiten ermöglicht werden. In Fusionsreaktoren, Computertomografen oder Elektronenmikroskopen lässt sich kaum trennen, was Technik und was Wissenschaft ist.[18] Damit verschwimmt im Paradigma von Technoscience auch die Grenze zwischen reiner und angewandter Wissenschaft.[19]

Chemie zeichnet sich in mehrerlei Hinsicht als Technoscience aus.

(1) Chemisches Wissen hat «Herstellungscharakter»[20]. Chemie ist paradigmatisch für eine Wissenschaft, die die materielle Welt nicht durch unbeteiligte Beobachtung, sondern durch Intervention erfasst. Dafür hat der frühe Chemiker Marcellin Berthelot den Spruch geprägt «La chimie crée son objet»[21], die Chemie kreiert ihren Gegenstand. Zum einen gilt das bereits für Substanzen, die Chemiker aus ‹der Natur› isolieren, d. h. aus mineralischen oder biologischen Quellen extrahieren und aufreinigen. Diese werden zur Strukturüberprüfung typischerweise separat noch einmal synthetisiert, d. h. gefestigtes Wissen über ‹die Natur› erlangt ein Chemiker erst durch ein Zusammenspiel von Analyse und Synthese.[22] ‹Knowing-through-making› wird das in der Chemiephilosophie gerne genannt: Wissen-durch-Herstellen.[23] Dass dabei Wissen über ‹die Natur› in hochtechnologischen Settings anhand von aufwendig purifizierten Substanzen unter fein konstruierten Bedingungen erlangt wird, ist für Chemiker, die sich in ihrer Arbeit an einem naturalistischen Naturverständnis orientieren, kein Widerspruch.[24] In einem weiteren Sinn stellt die Chemie ihren Gegenstand her, nämlich indem sie die stoffliche Welt nicht mit der vorfindbaren, sondern mit der herstellbaren identifiziert. Die Chemie als Naturwissenschaft ist von einem dynamisch-potenzialistischen Naturverständnis geleitet, in dem ‹Natur› die Fülle chemischer Möglichkeiten bezeichnet.[25] Schon in den Anfängen der modernen Chemie haben sich Chemiker nicht mit dem zufriedengegeben, was sie an Stoffen in Mineralien oder Organismen vorfanden; die organische Synthesechemie hatte bereits 1830 mehr synthetische Stoffe hergestellt als bislang aus ‹natürlichen› Quellen bekannt waren.[26] Heutzutage stammen von

18 Vgl. Channell 2017, 1 f.
19 Vgl. Bensaude-Vincent/Loeve 2018, 182.
20 Schummer 1994.
21 Berthelot 1876; zit. n. Ruthenberg 2022, 23.
22 Vgl. Ruthenberg 2022, 23–28.
23 Vgl. Bensaude-Vincent 2009.
24 Vgl. Schnurr 2025.
25 Vgl. ebd.
26 Vgl. Ramberg 2022, 7.

den etwa 20 Millionen jemals beschrieben chemischen Spezies nur ca. 5 % aus biologischen oder mineralischen Quellen.[27] In der Chemiephilosophie wurden dafür die Begriffe der «Erweiterung der Wirklichkeit»[28] und der «stofflichen Weltveränderung»[29] geprägt. Chemie ist also erstens insofern eine paradigmatische Technoscience als Chemiker nicht nur im ‹Buch der Natur› lesen, sondern sich vielmehr mit technischen Herstellungsprodukten tatkräftig in die Natur ‹einschreiben›.[30]

(2) Die Chemie ist wie kaum eine andere Wissenschaft an die Industrie angebunden. Akademische und industrielle Chemie verbindet eine ‹Nabelschnur›[31], die sich im Austausch von Forschungsprojekten, Geldern, Ausbildungsmöglichkeiten, Know-how, Rohstoffen, Gerätschaften, technischer Infrastruktur und Personal zeigt. Akademische und industrielle Chemiker sprechen dieselbe (Fach-)Sprache, arbeiten im selben theoretischen und methodischen Rahmen, nutzen die gleichen Geräte, sind in gemeinsamen Verbänden organisiert und teilen dasselbe berufliche Selbstbild. ‹Chemiker sein› – das ist nicht spezifiziert, es ist in Industrie und Akademie gleichermaßen möglich und findet in vielen Karrieren tatsächlich auch mit einem Bein hier, dem anderen dort statt. Auch chemische Forschung ist nicht auf den akademischen Rahmen beschränkt, tatsächlich übertrumpft die industrielle Forschung diese akademische immer wieder (z. B. in der digitalen Chemie). Der Gradient von Forschung zu Anwendung deckt sich in der Chemie keineswegs mit einem linearen Fluss von Universität zu Industrie.

(3) Ebenfalls für eine Technoscience charakteristisch ist die fließende Grenze zwischen theoretischer und angewandter Chemie. Chemiker sind oft *Entdecker* und *Erfinder* zugleich.[32] Szientometrische Studien über den Zweck der chemischen Stoffherstellung zeigen, dass neue Stoffe hauptsächlich aus zwei Gründen hergestellt werden. Einerseits um die generellen Möglichkeiten chemischer Synthese zu erhöhen (beispielsweise durch die Herstellung eines neuen Katalysators), d. h. gewissermaßen als ‹Selbstzweck› (neue Syntheseprodukte dienen der Herstellung neuer Syntheseprodukte); und andererseits in einem Anwendungskontext, d. h. beispielsweise für die Wirkstoffforschung oder die Materialforschung.[33] In der Chemie koexistiert also beides: selbstreferenzielle, primär epistemische Projekte, die sich um die Expansion chemischen Wissens und Könnens drehen; und anwendungsbezogene Projekte, die explizit von

27 Vgl. Restrepo 2022.
28 Ruthenberg 2022, 28, in Anlehnung an Heidelberger.
29 Schummer 1997a.
30 Balzani/Venturi 2014.
31 Vgl. Laszlo 2007, 333.
32 Vgl. Hottois 2013, 321.
33 Vgl. Schummer 1997b.

nicht-epistemischen Werten geleitet sind, beispielsweise soziopolitischer Relevanz, ökonomischer Attraktivität oder ethischer Bedeutung. Technowissenschaftliche Objekte werden typischerweise nicht als politisch neutral präsentiert, sondern im Zusammenhang mit wert-sensitiven Anwendungen entwickelt, beispielsweise biotechnologische Erfindungen im Kontext von Human Enhancement oder der Umweltkrise.[34] Die Chemie verschreibt sich diesem Paradigma immer offener, vor allem in den jüngsten Versuchen, ihr Image aufzubessern. Wohlstand, Nahrungsmittelsicherheit, Konsum, Entwicklungshilfe, Gesundheitsverlängerung, ökologische Transformation …; die neueste Werbekampagne des Verbands der Chemischen Industrie heißt «Ihre Chemie» (bzw. «Deine Chemie» für die Zielgruppe der Jugendlichen); darin wird öffentlich zur Schau gestellt, dass es bei Chemie um die intime Einwirkung auf das individuelle und gesellschaftliche Leben geht. So wundert es nicht, dass der Chemiker George Whitesides einmal empfohlen hat, auf die Smalltalk-Frage «What is it that chemists do, anyway?» zu antworten: «We change the way you live and die»[35]. ‹Rein theoretische› (im Sinne von ‹anwendungsferne›) Chemie findet man vielleicht noch in der mathematischen Chemie; selbst die Chemoinformatik zeichnet sich schon durch ihre Anwendungsnähe aus. In ihrer Fülle ist Chemie – wenn man diesen Titel noch einmal wörtlich nehmen will – eine durch und durch ‹unreine› Wissenschaft.[36]

Chemie ist also nicht nur Wissen-, sondern auch ‹Machenschaft›. Diese Sichtweise entfaltet sich begrifflich am besten in der Rede von Chemie als ‹Praxis›.

3.3 Chemie als Praxis

Chemie als Praxis zu verstehen hat sich über den «practice turn» in der Wissenschaftsphilosophie schon seit Längerem in der Chemiephilosophie etabliert. Dabei meint man in einem engen Sinne jedoch hauptsächlich, dass technische Instrumente, Apparate und praktisches Laborhandwerk für chemisches Wissen (ko-)konstitutiv sind.[37] Der Blick auf Chemie als Praxis lässt sich aber auch breiter fassen, was ich hier versuchen möchte (denn nur so lässt sich das Naturverhältnis der Chemie umfassend bestimmen).

Eine Praxis lässt sich definieren als etabliertes und wiederholbares Muster von Handlungen mit einem beabsichtigten Ergebnis, das durch (sich ändernde) Normen für korrektes Verfahren geformt und diszipliniert wird.[38] Praktiken be-

34 Vgl. Bensaude-Vincent 2013, 336.
35 Whitesides 2015, 3207.
36 Vgl. Bensaude-Vincent/Simon 2008.
37 Vgl. Llored 2013, 748.
38 Vgl. Harré 2013, 202.

ruhen auf einem Repertoire an Wissen und Fähigkeiten, das in unterschiedlichen Graden den Praktizierenden bewusst sein und öffentlich diskutiert werden kann. Praktiken beinhalten vereinbarte Bewertungsstandards, die oft von Institutionen verwaltet werden. Die ‹Wertigkeit› einer Praxis wird dabei nicht nur anhand ihrer Effizienz im Erreichen des gesetzten Zieles beurteilt, sondern auch anhand von moralischen Kriterien, die ihre Verträglichkeit mit dem sozialen, politischen, ökonomischen oder ökologischen Kontext, in dem sie stattfindet, miteinbeziehen. Eine Praxis findet demnach nicht in einem gesellschaftlichen Vakuum statt, sondern ist situiert innerhalb eines konstanten Diskurses der Bewertung.[39]

Chemie kann in diesem Sinne verstanden werden als *Repertoire an Praktiken eingebettet in eine Matrix von Theorien.*[40] Eine chemische Praxis ließe sich definieren als *etabliertes und wiederholbares Muster an Handlungen im Umgang mit chemischen Stoffen*, das in ein *chemisches Theoriegebäude* eingebettet ist und in einem *konkreten gesellschaftlichen Kontext* stattfindet und daher einem *Diskurs der Bewertung* ausgesetzt ist. Damit geht ein breites Verständnis von chemischer Praxis einher. Beispielsweise ist das Ausbringen von Pflanzenschutzmitteln ebenso eine chemische Praxis wie das Einnehmen von Proteinpulver zum Muskelaufbau. An chemischen Praktiken beteiligt ist in diesem Sinne ein breites Feld an Akteuren: die chemische Wissenschaft, die chemische Industrie, der Bereich der Vermarktung chemischer Produkte, die staatlichen und internationalen Regulierungsbehörden, die Chemiegesetzgebung, die Anwender und die Konsumenten chemischer Produkte.[41]

Die obige Definition schließt im Übrigen auch aus, was *nicht* als chemische Praxis zu gelten hat. Wenn ich einen Haufen Salz mit einer Schaufel von A nach B trage, stehe ich zwar im Umgang mit einem chemischen Stoff, die Handlung ist aber nicht in einen Kontext chemischer Theorie eingebettet (mehr dazu siehe 2); es ist also eine Praxis (nicht einmal das, wenn man streng ist), aber keine *chemische.* Ebenso sind Anthropomorphosierungen auszuschließen. Der STS-Forscher Dimitris Papadopoulos spricht beispielsweise davon, dass das Verströmen von Pheromonen eine chemische Praxis von Organismen sei: «[P]heromones are not just signaling molecules; they are chemical practices of organisms that erect their worlds.»[42] Diese Begriffsausdehnung ist abzulehnen vor dem Hintergrund, dass eine Praxis typischerweise von sozial vereinbarten Prinzipien oder Regeln geleitet ist. Nicht jedes chemische Ereignis ist also auch eine chemische *Praxis.*

39 Vgl. Harré/Llored 2019, 1–5.
40 Vgl. ebd., 1.
41 Vgl. Mehlich et al. 2017, 1211.
42 Papadopoulos 2021, 45.

Mit dem beschriebenen Verständnis von Chemie als Praxis geht Verschiedenes einher.

(1) Chemie wird zum Pluralwort. Versteht man Chemie als Praxis, ergibt sich natürlich ein heterogenes Bild.[43] Die chemische Herstellung von Arzneimitteln ist eine andere Praxis (mit anderen Methoden, Qualitätsstandards, Kontrollinstanzen und ethischen Belangen) als die chemische Herstellung von Spülmittel. Chemie bezeichnet nicht *eine* Praxis, sondern ein Repertoire an *Praktiken*. In der Green Chemistry (mehr dazu später) hat sich dieser Sprachgebrauch bereits etabliert, sodass bisweilen im Plural von «chemistries» gesprochen wird: «Over the past few years, the chemistry community has been mobilized to develop new chemistries that are less hazardous to human health and the environment.»[44]

(2) Wenn man Chemie als Pluralität von Praktiken begreift, stellt sich natürlich die Frage, was diese Praktiken untereinander als ‹chemisch› eint. Eine ähnliche Frage wurde in der Chemiephilosophie schon in Bezug auf die Pluralität chemischer Subdisziplinen diskutiert. Den «chemical core of chemistry» hat Chemiephilosoph Joachim Schummer als ‹kognitive Architektur› beschrieben, bestehend aus (a) systematischem chemischem Wissen auf der Ebene des Experiments, (b) der Aufklärung der Struktur und der chemischen Eigenschaften (Reaktionsverhalten) von chemischen Spezies, (c) der Klassifizierung und Ordnung chemischer Stoffe in Klassifikationssystemen und (d) der Fundierung dieser Arbeit durch chemische Strukturformeln.[45] In diesem Sinne lässt sich, so möchte ich argumentieren, eine Praxis als umso ‹chemischer› bezeichnen, je mehr sie dieser kognitiven Architektur verschrieben ist. Die Praxis des Kochens kann man beispielsweise mehr oder weniger chemisch vollziehen, im Extremfall kulminiert sie in der Idee der Molekulargastronomie. Die zunehmende Präsenz chemischen Wissens und chemischer Syntheseprodukte kann man auch als «Chemisierung»[46] eines Praxisbereichs bezeichnen. Die «Chemisierung der Landwirtschaft»[47] begann beispielsweise mit dem Verständnis der Pflanzenernährung als chemischem Prozess (Justus von Liebig) und setzte sich in der Einführung von Mineraldünger und Pestiziden fort.

(3) Chemische Praktiken stehen (oft) im engen Verhältnis mit dem politischen und ökonomischen System, in dem sie praktiziert werden. Dafür ein historisches und ein aktuelleres Beispiel. Während der beiden Weltkriege war insbesondere Deutschland an chemischen Verfahren interessiert, die die nationale Autarkie förderten. Beispielsweise machte der Haber-Bosch-Prozess zur Her-

43 Vgl. Llored 2013, 744.
44 Anastas/Williamson 1996, 1.
45 Vgl. Schummer 1998.
46 Fischer 1993.
47 IUGR 2022.

stellung von Ammoniak aus Luftstickstoff das Deutsche Kaiserreich im Ersten Weltkrieg von Salpeterimporten unabhängig und garantierte den Munitionsnachschub. Im Zweiten Weltkrieg machte die Kautschuksynthese aus Butadien und Natrium (‹Buna›) das ‹Dritte Reich› von Naturkautschuk-Importen unabhängig. Auch die Herstellung synthetischer Kraftstoffe aus der Kohlewertstoffchemie wurde vom nationalsozialistischen Regime aus Autarkiegründen entgegen aller Wirtschaftlichkeit durch Preis- und Absatzgarantien gefördert.[48] Die Verschränkung von chemischer Praxis mit politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen wird hier eindrücklich klar. Ein aktuelleres Beispiel ist die Green Chemistry. Sie wurde in den 1990er-Jahren an der US-amerikanischen Environmental Protection Agency entwickelt – einer staatlichen Behörde also –, mit dem Ziel, die chemische Produktion derart umzugestalten, dass gesundheits- und umweltschädliche Stoffe vermieden oder reduziert werden.[49] Es handelt sich also um ein Repertoire an chemischen Praktiken und Praxismaßstäben, die ein politisches Ziel verfolgen, nämlich den Gesundheits- und Umweltschutz. Der Einfluss ökonomischer, in diesem Fall kapitalistischer Rahmenbedingungen zeigt sich darin, dass Green Chemistry explizit als Win-Win-Modell für Umweltschutz und Privatwirtschaft entwickelt wurde. Paul Anastas, einer der Begründer, bezeichnete Green Chemistry beispielsweise als «tax break» für Unternehmen der Chemieindustrie, die sich durch die vermiedene Umweltbelastung Ausgaben sparen würden. Bisweilen wird gewitzelt, das ‹Grün› in Green Chemistry stehe gleichermaßen für Umweltschutz wie für die Farbe des US-amerikanischen Dollars.[50]

In beiden Beispielen wird klar, dass chemische Praktiken nicht nur in Bezug auf ihre Effizienz, sondern auch hinsichtlich ihrer Verträglichkeit mit dem politischen, ökonomischen, aber auch sozialen und ökologischen Kontext, in dem sie stehen, bewertet werden. Der Praxisbegriff bietet also die Chance, ‹Chemie› holistisch zu verstehen als eine Vielzahl an historisch gewachsenen, in politische und ökonomische Umstände eingefassten Praktiken im Umgang mit chemischen Stoffen.

Bevor nach dem Naturverhältnis chemischer Praktiken gefragt werden kann, muss nun noch geklärt werden, worin die Relevanz des Naturbegriffs für die Chemiekritik bestehen kann. Dazu zuerst ein Wort zur generellen Rolle des Naturbegriffs in der Chemie.

48 Vgl. Marschall 2000, 105–123.
49 Vgl. Llored/Sarrade 2016, 134.
50 Vgl. Krasnodębski 2022, 117.

4. Was ist Natur?

4.1 Warum die Frage?

Der Naturbegriff hat in der Chemie einen ambivalenten Stellenwert. Während Paracelsus die Alchemie noch als Kunst zur Vollendung der Natur verstanden hatte,[51] verlor der klassische (aristotelische) Naturbegriff im Lauf der wissenschaftlichen Revolution seine theoretische und methodische Bedeutung für die neuzeitlichen Naturwissenschaften, darunter auch die Chemie, und wurde von einem naturgesetzlichen ersetzt. In der Wissenschaftsphilosophie wird dieser Umbruch im Naturverständnis der Naturwissenschaften typischerweise am Beispiel der Mechanik illustriert:[52] Während in der aristotelischen Bewegungslehre zwischen «naturgemäßen» und «naturwidrigen» Bewegungen unterschieden worden war (ein schwerer Körper, z. B. ein Stein, bewegt sich naturgemäß zur Erde, naturwidrig von ihr weg),[53] verstand die neuzeitliche Mechanik alle (möglichen) Ortsbewegungen als den Naturgesetzen gehorchend (ein Stein, der nach oben geworfen wird, bewegt sich nicht naturwidrig nach oben, sondern folgt den Naturgesetzen, die sich als Parabelbahn mathematisch formalisieren lassen). Mit dem neuen Begriffsverständnis ging einher, dass sowohl Naturprozesse wie auch die menschlichen Möglichkeiten, in diese einzugreifen, im Rahmen von Naturgesetzen verstanden wurden.[54] Das technisch-‹künstliche› Setting des Experiments wird deshalb in den Experimentalwissenschaften nicht als Gegenstück zur Natur verstanden, sondern als genuiner Ort von Naturerkenntnis. «Chemists have always used the detour of the laboratory to access nature.»[55]

Damit folgt die Chemie einem Selbstverständnis und einer Erkenntnistheorie, «denen es nicht mehr darum geht, die Objekte der eigenen Forschung in natürliche und künstliche zu unterscheiden.»[56] Das drückt sich im gesellschaftlichen Diskurs über die Chemie so aus, dass Chemiker damit überfordert sind, wenn die «Unterscheidung ‹natürlich/künstlich› […] von außen an [sie] herangetragen»[57] wird. Der Chemieprofessor Roland A. Fischer hat eines der ausführlichsten Zeugnisse dafür vorgelegt, wie unsinnig ihm die Anwendung dieser Begriffe auf die Chemie vorkommt. Er schließt: «Das heute gültige che-

51 Vgl. Schummer 2003, 712.
52 Vgl. Hoyningen-Huene 1989, 46; Janich 1996, 57 f.
53 Vgl. Aristoteles, 268b – 269b.
54 Vgl. Bacon 1990, XVIII; siehe auch Schummer 2003, 714.
55 Bensaude-Vincent 2013, 334.
56 Janich 1996, 58.
57 Psarros 1996, 113.

mische Theoriegebäude enthält in seinen Fundamenten keine Unterscheidung zwischen ‹natürlicher› und ‹künstlicher› Chemie.»[58]

Der Naturbegriff kommt vielen Chemikern wie ein Fremdkörper vor, der am besten umgangen wird, wenn man sich Gedanken über den richtigen Umgang mit der Chemie machen will.

> Die Adjektive ‹natürlich› […] und ‹künstlich› für chemische Sachverhalte mögen für bestimmte nichtchemische Zwecke und aus bestimmten Blickwinkeln gute Dienste tun, zur Bewertung chemischer Vorgänge, im Hinblick auf die Spannung zwischen Können und Sollen und zur Rechtfertigung irgendeiner chemisch-stofflichen menschlichen Handlungspraxis taugen diese Begriffe aber nicht.[59]

Fischer macht in seinen Überlegungen einen Kategorienfehler; er vermischt Fragen *der* Chemie («Bewertung chemischer Vorgänge») mit Fragen *über* (bzw. *an*) die Chemie («Spannung zwischen Können und Sollen», «menschliche Handlungspraxis»). Die Trennung ‹natürlich/künstlich› mag für die Bewertung chemischer *Sachverhalte* nicht weit führen (hier stimme ich ihm zu), das sagt aber nichts über die Anwendbarkeit der ‹natürlich/künstlich›-Trennung auf Fragen chemischer *Praxis* in einem weiten Sinn aus (hier widerspreche ich ihm). Jedenfalls hält Fischer Begriffe wie ‹natürlich›, ‹naturidentisch› oder ‹künstlich› für «allesamt viel zu oberflächlich und zu vorurteilsträchtig.»[60] Damit wiederholt er eine Kritik, die im Prinzip schon Robert Boyle formuliert hat, nämlich dass der Naturbegriff zu polysemisch und wertbehaftet sei; er störe die Klarheit des wissenschaftlichen Diskurses und sei besser durch andere, eindeutigere Begriffe zu ersetzen.[61] Diese Meinung hat sich in der Chemie und in den Naturwissenschaften generell durchgesetzt, sodass sich die Naturphilosophie heutzutage in einer paradoxen Lage befindet: Die Bestimmung des Naturbegriffs hängt wesentlich (wenn auch nicht vollständig) von den Naturwissenschaft ab,[62] die allerdings selbst mit dem Begriff fremdeln. Der Naturbegriff muss gegen die Naturwissenschaften – auf die er angewiesen ist – verteidigt werden.

Ich versuche diesen Spagat im Folgenden. Gregor Schiemann hat die Naturphilosophie einmal als «Arbeit am Naturbegriff»[63] beschrieben. Im Falle der gesellschaftlichen Debatte über die Chemie gilt es einen Naturbegriff zu bestimmen, der den Besonderheiten der Chemie gerecht wird, insbesondere nicht in Widerspruch zur chemischen Erkenntnistheorie gerät, der sich aber dennoch

58 Fischer 1996, 121.
59 Fischer 1996, 134.
60 Ebd.
61 Vgl. Boyle 1996, 20f.; siehe auch Spaemann 2012, 19; siehe auch Soentgen 2020a, 115.
62 Vgl. Böhme 1990, 167.
63 Vgl. Schiemann 2014.

nicht mit dem Naturalismus der meisten Chemiker («*Alles ist natürlich*»[64]) zufrieden gibt, sondern die Gegenüberstellung von ‹Chemie› und ‹Natur› in einem ökopolitisch relevanten Sinn ermöglicht. Dafür zeige ich in einem ersten Schritt die Anwendbarkeitsgrenzen der aristotelischen Natur-Technik-Unterscheidung in Bezug auf die Chemie auf und argumentiere in einem zweiten Schritt dafür, ‹Natur› in Debatten über die Chemie aus der Warte der Ökologie zu begreifen.

4.2 Natur versus Artefakt

Der Naturbegriff, wie er uns in der gesellschaftlichen Diskussion über die Chemie interessiert, gewinnt seine Bedeutung aus der Gegenüberstellung mit einem Bereich menschlicher Praxis, beispielsweise der Kunst, der Kultur oder der Technik. Da die Gegenüberstellung von *Natur* und *Technik* von besonderer Bedeutung in der Chemiedebatte ist, fokussiere ich mich hier auf sie. Als Gegenbegriff zu ‹Natur› dient in dieser Unterscheidung üblicherweise der des (technischen) ‹Artefakts›. Man unterscheidet dann zwischen Dingen, die von Natur aus sind, d. h. die ohne Zutun des Menschen entstanden sind, und künstlichen Dingen, die sich menschlich-technischer Kunstfertigkeit verdanken. Der Unterschied von ‹Natürlichem› und ‹Künstlichem› fällt dann mit dem Unterschied von ‹Gewordenem› und ‹Gemachtem› zusammen.[65] In der Chemie ist die Lage allerdings etwas komplexer.[66]

Die Unterscheidung von Dingen, die von Natur aus sind, und Dingen, die durch Technik ins Leben kommen, geht auf Aristoteles zurück. Extensional (dem Begriffsumfang nach) werden ‹Naturdinge› bei Aristoteles durch die Aufzählung von Tieren, Pflanzen und den Elementen bestimmt,[67] intensional (dem Begriffsinhalt nach) als solche, die das «Prinzip ihrer Bewegung»[68] in sich tragen, d. h. deren Veränderung (oder deren Ausbleiben) intern verursacht ist. Technische Dinge, beispielsweise ein Möbelstück, verdanken ihre Gestalt dagegen einem äußeren Designer (dem Techniker), werden im menschlichen Geist entworfen, durch handwerkliche Technik hergestellt und anschließend zweckmäßig bedient.[69] ‹Techne› meint bei Aristoteles also sowohl eine «Form des Wissens», nämlich wie (und warum) eine Sache zu behandeln sei, um einen gewissen Ausgang zu erreichen, als auch eine «Form des Werdens», genauer – im Gegensatz zum natürlichen Werden – die Anfertigung eines gedanklichen

64 Vgl. Janich 1996, 59.
65 Vgl. Birnbacher 2006, 3–7; Krebs 1999, 6.
66 Vgl. Martin 2022b, 9.
67 Vgl. Aristoteles 1987, 192b.
68 Aristoteles 2016, 421.
69 Vgl. Schiemann 1998, 146.

Entwurfes, der anschließend auf einen Werkstoff übertragen wird, indem dieser durch ausdauernde Anwendung von Handwerkskunst und Werkzeug in die gedanklich entworfene Form gebracht wird.[70] Technische Dinge unterscheiden sich von natürlichen dadurch, dass sie ihre Konstitution einem planenden Bewusstsein verdanken; ihre Entstehung ist ideell antizipiert.[71] Bewegung und Veränderung technischer Dinge wird von außen veranlasst, insbesondere bleiben sie auf den Menschen angewiesen, wenn sie reproduziert werden sollen.[72] Das Charakteristikum der Technik ist «reine Äußerlichkeit im Verhältnis zum Gegenstand, auf den sie wirkt.»[73] Aristoteles geht insofern von einem ontologischen Unterschied zwischen natürlichen und technischen Dingen aus. Naturdinge *sind* auf eine andere Art und Weise als Technikdinge. Eine Blume unterscheidet sich von einer Plastikblume nicht nur auf der Ebene der Eigenschaften (z. B. ihrer Weichheit oder ihres Flammpunktes), sondern auch auf der Ebene ihres Entstehens, Werdens und Vergehens.[74]

Lässt sich diese Unterscheidung nun nicht auch auf die Chemie übertragen? Man würde dann zwischen ‹natürlichen› Stoffen, die ohne das Zutun des Menschen (z. B. im Stoffwechsel von Organismen) entstehen, und ‹künstlichen› Stoffen, die ihre Entstehung menschlicher Kunstfertigkeit verdanken, unterscheiden. Ich führe im Folgenden acht Gründe an, warum diese Unterscheidung im aristotelischen Sinn fehlgeht, bevor ich in einem neunten Punkt eine alternative Anwendungsmöglichkeit vorschlage.

(1) Zuerst sei angeführt, dass Aristoteles selbst die Unterscheidung von ‹physis› und ‹téchne› nie auf Stoffe (im modernen Sinn) bezieht, sondern primär auf mesoskopische Einzeldinge. Das ist von Schummer ausführlich dargelegt worden. Laut ihm ist die Unterscheidung von ‹natürlichen› und ‹künstlichen› *Stoffen* von späteren Autoren (Galen, Avicenna) angestoßen worden.[75]

(2) Bei Aristoteles, so Schummer weiter, beziehe sich die Trennung von Natur- und Technikdingen hauptsächlich auf die Rolle der Form- und Zielursache bei der Genese eines Dings.[76] Für nichthomogene Objekte, beispielsweise einen Baum oder eine Säge, lassen sich Form und Ziel vergleichsweise unproblematisch der Natur oder der Technik zuordnen. Bei homogenen Objekten, wie es chemische Stoffe typischerweise sind, tut man sich hier schwerer (siehe 6); Aristoteles versteht ihre Entstehung hauptsächlich im Rahmen von Materi-

70 Vgl. Bartels 1965, 275–282.
71 Vgl. Cürsgen 2023, 46; Schiemann 2021, 159.
72 Vgl. Böhme 1992, 13; Schiemann 1998, 146.
73 Schiemann 2021, 159.
74 Vgl. Böhme 1992, 12 f.
75 Vgl. Schummer 2001, 111.
76 Vgl. ebd., 112.

al- und Bewegursache, insbesondere Wärme und Kälte.[77] Schummer argumentiert deshalb, dass die aristotelische Trennung von Natur- und Technikdingen gerade dort ihre Anwendbarkeit verliert, wo das Reich der Chemie beginnt, nämlich im Bereich homogener Körper.[78]

(3) Vor allem eine *ontologische* Unterscheidung zwischen ‹natürlichen› und ‹künstlichen› Stoffen lässt sich aus den aristotelischen Schriften laut Schummer nicht ableiten. Im Gegenteil: Stofftransformationen, beispielsweise beim Kochen, werden im vierten Buch der Meteorologie (dem ‹chemischen Traktat›) explizit ungeachtet ihres ‹natürlichen› oder ‹technischen› Settings betrachtet.[79] Über das ‹Sieden› sagt Aristoteles beispielsweise: «Der Unterschied, ob es sich in künstlichen Gefäßen oder in organischen Körpern vollzieht, spielt keine Rolle; es handelt sich stets um dieselbe Ursache.»[80] Auch Stoffe wie Gold oder Silber unterscheidet Aristoteles nicht nennenswert danach, ob sie in natürlichem oder metallurgischem Kontext diskutiert werden.[81] Es war nun aber gerade das Wesentliche der aristotelischen Unterscheidung, dass Naturdinge auf eine andere Art und Weise *sind* als Technikdinge. Zwischen ‹natürlichen› und ‹künstlichen› chemischen Stoffen zieht Aristoteles diese ontologische Unterscheidung nicht.

(4) Der vorige Punkt berührt bereits das Problem der ‹naturidentischen› chemischen Stoffe. Die moderne Synthesechemie erlaubt es, die oft hochkomplexen Molekülstrukturen der Stoffwechselprodukte von Organismen synthetisch nachzubilden. Das Ergebnis sind technisch hergestellte, quasi deckungsgleiche Kopien von ‹Naturstoffen›. In der deutschen Aromagesetzgebung wurde dafür einmal der (mittlerweile wieder abgeschaffte) Begriff ‹naturidentisch› geprägt.[82] Dieser Fall ist weder vernachlässigbar noch eine Seltenheit. Da man nicht alle Naturstoffe kennt, könnte prinzipiell jeder synthetische Stoff ein Vorbild in der Natur haben.[83]

(5) Ein ähnliches Problem ergibt sich bei versehentlich hergestellten chemischen Substanzen, die (z. B. ähnlich wie Sägespäne) nicht die typischen Kriterien für Artefakte erfüllen. Prinzipiell ist jedes chemische Syntheseprodukt als unbeabsichtigtes Nebenprodukt einer anderen Reaktion denkbar. Vor allem Schadstoffe entstehen oft als Nebenprodukt von anderweitigen Handlungen, worauf die Philosophin Helena Siipi hinweist.[84]

77 Vgl. Aristoteles 1979, 389b–390b.
78 Vgl. Schummer 2001, 112.
79 Vgl. Schummer 2001, 113.
80 Aristoteles 1979, 318a.
81 Vgl. Schummer 2001, 113.
82 Vgl. Schnurr 2022b.
83 Vgl. Schummer 2003, 729.
84 Vgl. Siipi 2003, 419; 2008, 78.

(6) Vor allem das Kriterium der Funktion stellt sich bei chemischen Objekten schwierig dar. Nehmen wir beispielsweise eine Definition aus der zeitgenössischen Artefaktphilosophie:

> [Technical] artefacts have a purpose or function: they are objects to be used for *doing* things and are characterized by a certain ‹for-ness›. It is this teleological element that sets technical artefacts apart from physical objects. Physical objects, with the exclusion of biological entities, have, as physical objects, no function and exhibit no ‹for-ness›: they acquire a teleological element and become technical artefacts only in relation to human intentionality.[85]

Die meisten synthetischen chemischen Stoffe haben keine Funktion im hier angesprochenen Sinn; sie drücken in ihrer Molekülstruktur (wenn man so will: in ihrer ‹Form›, siehe 7) kein ‹Für-Sein› aus, wie beispielsweise eine Säge durch ihre Zacken nahelegt, dass sie ein technisches Artefakt *fürs* Schneiden ist. Synthetische Stoffprodukte, beispielsweise Acetylsalicylsäure oder Organophosphorsäureester, erfüllen in gewissen Anwendungskontexten (z. B. Medizin, Flammschutz) eine Funktion, sie stellen diese aber keineswegs selbstverständlich durch ihre ‹Form› zur Schau (zumindest in den meisten Fällen, siehe 9).

(7) Auch der Begriff ‹Form› ist eigentlich unpassend für die Struktur eines Moleküls (ich habe ihn ‹for the sake of the argument› verwendet). Synthetische chemische Stoffe werden nicht im selben Sinn *geformt* wie eine Vase oder ein Plastikteil. Sie *formen sich* viel eher und sind dabei nicht von einem technischen Designer in jede beliebige gedanklich entworfene Form zu bringen. Der Philosoph Christian Martin hat dies einmal ausführlich beschrieben. «Ob etwas als Sache gewisser Art, d. h. seiner Form nach, künstlich oder natürlich ist, hängt nun nicht einfach davon ab, ob die Sache gemacht ist oder nicht. Es hängt vielmehr davon ab, ob die Form der Materie der Sache äußerlich aufgeprägt ist oder nicht.»[86] Als Beispiel für ein der Form nach künstliches Ding nennt Martin einen Löffel, der aus völlig beliebigen Materialien gemacht werden kann (Holz, Messing, Plastik), da die vorgegebene Form des Materials in eine gänzlich neue, in ihr nicht angelegte Form gebracht wird. Für chemische Stoffe gilt das nicht. «Um Kohlendioxid herzustellen, kann man etwa nicht beliebigem Material, dessen chemische Beschaffenheiten unwesentlich wären, eine neuartige Form aufprägen.»[87] Chemische Stoffe lassen sich nur herstellen, wenn man spezifische Ausgangsstoffe, deren vorgegebene chemische Beschaffenheit gewisse Transformationsmöglichkeiten erlaubt (und andere verbietet), in ein Arrangement bringt (Lösungsmittel, Druck, Temperatur …), das sie eine neue Form *finden lässt*. Derartige Reaktionen gehorchen ihren eigenen ‹Gesetzen› und sind vom

85 Kroes/Meijers 2006, 1.
86 Martin 2022b, 10.
87 Ebd.

Techniker *steuerbar*; der konkrete Akt der ‹Formung› eines Moleküls geschieht aber nicht durch einen ‹Handgriff›, sondern obliegt der Materie selbst. Nur so lässt sich verstehen, schließt Martin, warum die synthetischen Objekte der Chemie, z. B. Kunststoffe, wesentlicher Gegenstand der *Natur*wissenschaften sind, andere Herstellungsprodukte wie Löffel oder Tische aber nicht.[88]

(8) Allein von der Warte der Chemie aus lässt sich die synthetische Herstellung von Stoffen also als *naturgemäß* auffassen. ‹Natur› wird dabei von Chemikern, wie Fischer oben, ‹naturgesetzlich› verstanden als die vorbestimmten Bedingungen, denen menschliches Handeln unterworfen ist. In der Chemie*philosophie* ist man oft etwas vorsichtig mit dem Naturgesetzbegriff, weshalb eine präzisere Formulierung wäre: «[N]ature in chemistry is the chemical dynamics among all possible substances, their specific reactivities and changeabilities»[89].

(9) Bei chemischen Stoffen fällt also die «Unterscheidung zwischen dem Gemachten und dem Nicht-Gemachten […] nicht einfach mit der zwischen dem Künstlichen und dem Natürlichen zusammen»[90]. Hat eine aristotelisch orientierte Artefaktphilosophie dann überhaupt keinen Platz im Reich der Chemie? Ich würde sagen: Ja, hat sie nicht – aber man muss das «im» wörtlich nehmen. *Innerhalb* des Objektbereichs der Chemie ist die aristotelische Trennung von Naturdingen und Technikdingen unanwendbar. Bemerkenswert ist, dass sie gerade dadurch als Markierung der *Grenzen* des chemischen Objektbereichs herangezogen werden kann! Dort, wo man anfangen kann, sinnvoll von atomaren oder molekularen technischen Artefakten zu sprechen, fängt Chemie an, in Nanotechnologie überzugehen. Nanotechnologische Objekte (zumindest diejenigen, die nicht am Übergangsbereich zur Chemie angesiedelt sind) zeichnen sich ja gerade dadurch aus, dass sie den klassischen Kriterien für technische Artefakte besser entsprechen als chemische Stoffe es tun. Wenn beispielsweise Ingenieure der Firma IBM einzelne Atome unter einem Rastertunnelmikroskop so anordnen, dass sie das Firmenlogo nachbilden,[91] kann man im klassischen Sinn von einer technischen ‹Formung› der Materie sprechen, die in ihr nicht angelegt war (siehe 7). Die Frage, inwieweit sich molekulare Objekte, z. B. Fullerene oder Kronenether, im aristotelischen Sinn als technische Artefakte definieren lassen, kann also zur Klärung der *Grenzen* (und Überschneidungen) von Chemie und Nanotechnologie beitragen.

88 Ebd., 11.
89 Schummer 2003, 732.
90 Martin 2022b, 9.
91 Vgl. Schultz 2013.

4.3 Was folgt aus den genannten Punkten (und was nicht)?

Die Unanwendbarkeit der aristotelischen Natur-Technik-Unterscheidung *innerhalb* des Objektsbereichs der Chemie bedeutet Folgendes: Als *chemische Objekte* (d. h. ihrer chemischen Beschaffenheit nach) haben synthetische Stoffe keinen geringeren Grad an Natürlichkeit als solche, die aus Pflanzen und Tieren extrahiert werden. Sie sind qua Synthese keine Stoffe eigener Art (im ontologischen Sinn). Das betrifft aber nur die *chemische* ‹*Hinsicht*› auf ihre Natürlichkeit. Martin hat nachgewiesen, dass das «natürliche Universum wesentlich so geartet ist, dass seine Erkenntnis eine irreduzible Vielheit wissenschaftlicher Betrachtungsebenen erfordert […] – physikalisch, chemisch, biologisch, ökologisch.»[92] Das Naturganze ist eine «Verschachtelung materieller Substanzen» auf verschiedenen Ebenen; es lässt sich daher «von der Warte unterschiedlicher Seins- und Erklärungsformen» betrachten, kurz: in verschiedenen *Hinsichten.*[93]

Ein synthetischer Stoff, wenn er von der *Warte der Chemie* aus betrachtet wird, steht hinsichtlich seiner *chemischen Beschaffenheit* einem Stoff, der aus einem Organismus extrahiert wurde, nicht an Natürlichkeit nach. Von der *Warte der Biologie* aus gesehen stellt sich die Natürlichkeit eines Stoffes aber wieder anders dar. Hier lässt sich der strukturellen Vielfalt, die sich im Lauf der Evolution in den Stoffwechselprodukten von Organismen ausgebildet hat, ein Sonderstatus zusprechen (den übrigens auch Chemiker anerkennen, wenn sie Sekundärstoffwechselprodukte im Fachjargon als ‹Naturstoffe› bezeichnen). Für die Chemiekritik, so möchte ich argumentieren, kann hauptsächlich die Warte der Ökologie eine Rolle für die Beurteilung der Natürlichkeit eines chemischen Stoffs spielen. Dass ein synthetischer Stoff in chemischer Hinsicht als natürlich zu gelten hat, schließt eine separate Betrachtung seiner Natürlichkeit von der Warte der Ökologie aus nicht aus. Es ist kein Widerspruch, wenn ein bestimmter synthetischer Stoff in chemischer Hinsicht als natürlich, in ökologischer Hinsicht als unnatürlich zu gelten hat.[94]

Im Folgenden lege ich die Grundzüge für eine solche ökologische Perspektive auf die (Un-)Natürlichkeit chemischer Stoffe und Praktiken, indem ich in Anschluss an den Chemiker und Philosophen Jens Soentgen einen ökologischen Naturbegriff bestimme.

92 Martin 2022b, 4, und Verweise darin.

93 Vgl. ebd., 11 f.

94 Vgl. ebd., 12.

4.4 Der ökologische Naturbegriff

Ökologie lässt sich am besten verstehen als Beziehungswissenschaft, nämlich der «Beziehungen des Organismus zur umgebenden Aussenwelt, wohin wir im weitesten Sinne alle ‚Existenz-Bedingungen' rechnen können.»[95] Dieses 1866 von Ernst Haeckel formulierte Programm hat bis heute nichts an Aktualität eingebüßt, im Gegenteil, es ist im «Zeitalter der ökologischen Krise»[96] (eine Beziehungskrise also?) relevanter denn je.

‹Natur› im ökologischen Sinn meint in ihrer Extension: die Biosphäre, d. h. den Lebensraum des Planeten Erde und die darin sich befindlichen Lebewesen; in ihrer Intension: das Beziehungsgeflecht dieser Lebewesen untereinander und zur unbelebten Umwelt;[97] diese Beziehungsgeflechte haben sich über lange Zeiträume im Rahmen evolutiver Prozesse ausgebildet – sie sind also eher im phylogenetischen als im ontogenetischen Sinn zu verstehen (die ökologische Krise ist deshalb vielleicht auch eher eine ‹Verwandtschaftskrise› als eine ‹Beziehungskrise›); man mag sogar sagen, dass «das eine Wesen sein Sein im anderen hat», beispielsweise die Biene «aus Sicht der Ökologie blumenhaft [ist], weil sie ihre Organe auf die Blume eingestellt hat»[98]. Das Beziehungsgeflecht der Organismen drückt sich ‹im täglichen Leben› in physiologischen (z. B. Nahrungskette), emotionalen (z. B. Angst der Beutetiere[99]) und kommunikativen (z. B. Territorium markieren) Austauschen aus; oft sind diese Austausche reziprok. Ökosysteme weisen Emergenz auf,[100] sie sind mehr als die Summe ihrer Konstituenten; sie bauen sich nicht stückweise aus ihren Teilen auf, sondern entstehen als Ganzes – und vergehen als Ganzes.[101] Ökosysteme sind zeitliche Systeme; sie befinden sich im ständigen Wandel, nicht nur im zyklischen Sinn (z. B. Abfolge der Jahreszeiten), sondern im linearen Sinn. Ein See ‹altert› beispielsweise; über lange Zeiträume verlandet er natürlicherweise und es bildet sich ein Moor. In diesem Prozess ändern sich die Lebensbedingungen und damit verbunden die Zusammensetzung der Artengemeinschaft im See – es kommt zu einer unumkehrbaren ‹Sukzession›. Ökosysteme befinden sich also für sich genommen nicht in einem ‹ökologischen Gleichgewicht›.[102] Dieser Ausdruck ist nur zu verstehen bezogen auf den Zeithorizont des (sesshaften) menschlichen Lebens und Nachsorgens. Auch die ‹Stabilität› eines Ökosystems ist immer eine Momentaufnahme. Sie drückt sich aus in der Regenerationsfähigkeit eines Ökosystems, d. h. seiner (begrenzten) Fähigkeit, eine extern

95 Zit. n. Soentgen 2020a, 116.
96 Martin 2022a, o. S.
97 Vgl. Soentgen 2020a, 117 f.
98 Soentgen 2018, 15.
99 Vgl. ebd., o. S.
100 Vgl. Müller et al. 2014.
101 Vgl. Soentgen 2020a, 118.
102 Vgl. Küster 2005, 65–71.

hervorgerufene Veränderung rückgängig zu machen.[103] Ökosysteme sind ortsspezifische Systeme; ihre Ausprägung ist wesentlich von Standortfaktoren geleitet. Dazu tragen die Eigenschaften der Atmo-, Litho-, Pedo- und Hydrosphäre bei, in deren Zusammenspiel sich eine Biosphäre, ein Lebensraum, ausbildet.[104] Ein Ökosystem ist damit in größere Systeme eingebunden, nämlich das Erdsystem und das kosmologische System (Letzteres z. B. über Sonnenlicht und Gravitation).

Aus chemischer Perspektive stellt sich ‹Natur› im ökologischen Sinn vor allem als Stoffkreislauf dar. Mit ‹Stoffkreislauf› ist dabei mehr gemeint als nur eine zyklische Ortsveränderung (etwa, wenn eine Pumpe in einem Gartenteich Wasser im Kreis laufen lässt). Ökologische Stoffkreisläufe sind wesentlich durch den biochemischen Auf- und Abbau von Stoffen geprägt, von Stoff*transformationen* also. Die Umwandlung von chemischen Stoffen in Organismen ist eng mit ihrem Energiehaushalt und Wachstum verknüpft (Primärmetabolismus). Auch die Kommunikation zwischen Organismen ist unter anderem chemisch geregelt; dafür werden im Sekundärmetabolismus beispielsweise Farbstoffe, Gifte oder semiochemische Stoffe (z. B. Pheromone, Allomone) ausgebildet. Chemisches Wissen ist demnach aufs Engste mit der Entwicklung ökologischen Denkens verknüpft und zahlreiche Chemiker haben zu den Grundgedanken der Ökologie beigetragen.[105] Justus von Liebig hat beispielsweise in der *Agrikulturchemie* folgende schöne Naturbeschreibung präsentiert:

> Unsere heutige Naturforschung beruht auf der gewonnenen Ueberzeugung, dass nicht allein zwischen zwei oder drei, sondern zwischen allen Erscheinungen in dem Mineral-, Pflanzen-, und Thierreich, welche z. B. das Leben an der Oberfläche der Erde bedingen, ein gesetzlicher Zusammenhang bestehe, so dass keine für sich allein sei, sondern immer verkettet mit einer oder mehreren anderen, und so fort alle miteinander verbunden, ohne Anfang und Ende, und dass die Aufeinanderfolge der Erscheinungen, ihr Entstehen und Vergehen, wie eine Wellenbewegung in einem Kreislaufe sei.[106]

Ökologisches Denken beinhaltet Wertvorstellungen der Natur gegenüber. Im Lichte der Ökologie erscheint Natur in ihrer Einmaligkeit, Komplexität und Vernetztheit, ihrer Eigenständigkeit und Autonomie, ihrer Resilienz, aber auch Verletzbarkeit, ihrer Zeitlichkeit, Veränderbarkeit und Unwiederbringlichkeit, ihrer ‹Kreativität›, Diversität und Fülle an Ausdrucksformen biologischen Lebens.[107] Die Ökologie denkt «polyzentrisch»[108]; die Natur lässt sich prinzipiell aus der Sicht eines jeden Organismus betrachten. *Auch* der Mensch lässt sich ins Zentrum

103 Vgl. Schaefer 2012, 242.
104 Vgl. Küster 2005, 21.
105 Vgl. Soentgen 2020a, 119 f.
106 Zit. n. ebd., 119.
107 Vgl. ebd., 117.
108 Ebd., 121.

der Betrachtung rücken. Da die Einsichten der Ökologie nicht nur eine naturwissenschaftliche, sondern auch eine ethische und eine Beziehungsdimension haben, bieten sie nicht nur ein Natur*verständnis*, d. h. eine wissenschaftliche, theoretisch-konzeptionelle Aneignung von Natur, sondern auch ein Natur*verhältnis*, d. h. einen praktischen Umgang mit Natur, an.[109]

5. Naturbeziehungen chemischer Praktiken

Nun, da ‹Chemie› in einem praktischen und ‹Natur› in einem ökologischen Sinn beschrieben sind, lässt sich sinnvoll nach dem Naturverhältnis chemischer Praxis fragen. Insofern wir zuvor ‹Chemie› (sozusagen ‹im Plural›) als Vielzahl chemischer Praktiken verstanden haben, fragen wir hier nicht nach *dem einen* Naturverhältnis der Chemie, sondern nach der *Vielgestalt* chemischer Naturbeziehungen. Für diese Frage ist die Betrachtung der ‹ökologischen Eigenschaften›[110] von chemischen Stoffen wichtig (damit möchte ich starten), sie erschöpft sich aber nicht darin, sondern bezieht den *praktischen Umgang* mit Stoffen mit ein (damit möchte ich schließen).

Die Naturbeziehung von chemischen Stoffen drückt sich in ihren *ökologischen Eigenschaften* aus. Auf der ‹Systemebene› betrachtet liegt die Ökologie zwischen der Biologie und den Erdsystemwissenschaften. Ein Ökosystem umfasst eine Organismengemeinschaft an einem Standort, dessen Bedingungen sich (unter anderem) aus dem Erdsystem ergeben. Die ökologischen Eigenschaften eines chemischen Stoffes umfassen deshalb in einem engen Sinn sein Verhalten in Ökosystemen, in einem breiten Sinn aber auch seine Wirkung auf Organismen und das Erdsystem. Ich orientiere mich an der breiteren Sichtweise.

Zu den ökologischen Eigenschaften von chemischen Stoffen gehören in diesem Sinne:

- (Öko-)Toxizität,
- Abbaubarkeit (Bioabbaubarkeit, Photoabbaubarkeit) bzw. Persistenz,
- Mobilität (in Ökosystemen),
- Bioverfügbarkeit (im ökotoxikologischen, nicht im pharmakologischen Sinn[111]),
- Anreicherung, d. h. Bioakkumulation (in einem einzelnen Organismus) und Biomagnifikation (in der Nahrungskette),

109 Für diese Unterscheidung siehe Rink et al. 2004, 14.

110 Vgl. Schummer 1998, 133.

111 Für diese Unterscheidung siehe McLaughlin/Lanno 2014.

- Semiochemische Eigenschaften (Beeinflussung des Verhaltens von Organismen[112]),
- Hormonaktivität (Beeinflussung der Physiologie von Organismen),
- ‹Substrat-Funktion›, z. B. Verfügbarkeit als Nährstoff,
- Ozonabbaupotential,
- Treibhauspotential,
- …

In diesen Eigenschaften drückt sich die Naturbeziehung eines chemischen Stoffes aus. Als besonders ökologisch problematisch sind beispielsweise in der Europäischen Chemikalienverordnung ‹PBT-Stoffe› klassifiziert – Stoffe, die persistent, bioakkumulativ und toxisch sind.[113] Ein Beispiel für PBT-Stoffe sind per- und polyfluorierte Alkylverbindungen (PFAS), die aufgrund ihrer sehr geringen Bioabbaubarkeit (z. T. mit berechneten Halbwertzeiten von über 1000 Jahren[114]) als «Ewigkeitschemikalien» bezeichnet werden. Man könnte sie in ökologischer Hinsicht als ‹unnatürlich› bezeichnen, insofern sie sich nicht in ökologische Stoffkreisläufe einfügen und im Beziehungsgeflecht der Organismen als ‹Störfaktor› wirksam sind (z. B. die Fortpflanzungsfähigkeit von Fischen hemmen). Umgekehrt versucht die Green Chemistry Stoffe zu entwickeln, die ‹benign-by-design› sind, z. B. möglichst geringe Persistenz aufweisen.

Wo liegen die Vorteile einer solchen ökologisch-orientierten Sichtweise auf die ‹(Un-)Natürlichkeit› von Stoffen im Vergleich zu einer aristotelisch-orientierten Sichtweise, die sich hauptsächlich für den Artefakt-Charakter eines Stoffes interessiert? Ich möchte das am Beispiel der Stoffgeschichte des Gummis, wie sie jüngst von Jens Soentgen ausgearbeitet worden ist, erläutern. Gummi stammt ursprünglich aus Amazonien und wird traditionell aus dem Latex-Saft von Kautschukbäumen gewonnen. Schon in indigenen chemischen Praktiken wurde dieser Saft aufwändig behandelt: Durch ein Räucherverfahren über einem Feuer aus speziellen Nüssen wurde das Material chemisch transformiert und dabei elastischer und haltbarer gemacht. Der so erhaltene Gummi war dennoch biologisch abbaubar. Erst nachdem die Europäer das Material für sich entdeckten und die Anfälligkeit des Naturkautschuks gegenüber Licht, Hitze und Mikroorganismen als «Krankheiten» verstanden, die schließlich durch das Vulkanisationsverfahren mit Schwefel behoben werden konnten, bildete sich das Material, wie wir es heute im industriellen Maßstab kennen. Die Schwefel-Vulkanisation, und heutzutage die Anwendung zahlreicher weiterer Additive, nimmt dem Gummi aber auch seine biologische Abbaubarkeit (bzw. zögert diese drastisch hinaus). Die Umweltfolgen dieser Innovation sind weitreichend be-

112 Für eine Übersicht über Semiochemikalien siehe Nordlund/Lewis 1976.

113 Vgl. ECHA.

114 Vgl. Russell et al. 2008.

kannt – vom Reifenabrieb, der die Luftqualität mindert, bis hin zu ‹Reifenfriedhöfen›, die noch aus dem All sichtbar sind.[115] Während es sich sowohl beim indigenen wie auch beim industriell gefertigten Gummi um ‹Artefakte› (wenn man die Kritik in 4.2 einmal hintanstellt) handelt, eröffnet der Blick auf die ökologischen Eigenschaften des Materials die Möglichkeit die Geschichte des Gummis als Verfallsgeschichte zu erzählen, nämlich die eines Materials, das Schritt für Schritt an Natürlichkeit (im ökologischen Sinn) eingebüßt hat.

Die Naturbeziehung der Chemie an den ökologischen Eigenschaften von Stoffen abzuhandeln, hat allerdings auch seine Grenzen. Nehmen wir das Beispiel Kunstdünger: Hier ist *gerade* der Umstand, dass die aus Luftstickstoff hergestellten Stickstoffsalze der Natur *nicht fremd* sind, das Problem. Pflanzen und andere Organismen nehmen sie als Nährstoff auf, was die bekannten Probleme nach sich zieht (z. B. Eutrophierung). Hier führt, wenn man so will, also gerade die ‹Natürlichkeit› des Stoffes (Stickstoffverbindungen sind integraler Bestandteil der ökologischen Stoffkreisläufe) zu ökologischen Problemen.

Der Naturbegriff lässt sich in der Chemiekritik deshalb nur sinnvoll anwenden, wenn man sich nicht auf die Einstufung von Einzelstoffen als ‹natürlich› oder ‹unnatürlich› beschränkt, sondern das Naturverhältnis von chemischen *Praktiken* betrachtet. Die ökologischen Eigenschaften von chemischen Stoffen spielen dafür eine Rolle, sind aber nicht der einzige Faktor. Es geht bei der Bewertung von Naturverhältnissen der Chemie nicht nur um den *Stoff an sich*, sondern um den *praktischen Umgang* mit ihm.

Sehen wir uns dazu einige Beispiele an. Einige wichtige praktische ‹Umgangsformen› mit chemischen Stoffen sind:

- Das Extrahieren: die Gewinnung eines Stoffes aus einem Vorkommen
- Das Synthetisieren: die Herstellung eines Stoffes aus ‹kleineren› Ausgangsstoffen
- Das Modifizieren: die strukturelle Abwandlung eines Stoffes
- Das Ausbringen: die Anwendung von Stoffen in der Umwelt
- Das Einbringen: das Hinzufügen von Stoffen zu Produkten oder Materialien
- Das Einnehmen: die gezielte Aufnahme von Stoffen in den Körper
- …

Jede dieser Umgangsformen setzt sich aus einer Reihe konkreter chemischer Praktiken zusammen, in denen sich jeweils eigene Naturbeziehungen zeigen. Nehmen wir das *Ausbringen* von Stoffen als Beispiel. Eine typische Ausbringungspraxis ist das *Düngen*. Bestimmte chemische Stoffe, zu deren ökologischen Eigenschaften es gehört, Organismen als Nährstoff zur Verfügung zu ste-

115 Vgl. Soentgen 2024.

hen (ich habe das oben ‹Substrat-Funktion› genannt), werden auf einem Feld ausgebracht. Für die Bewertung der Naturbeziehung dieser Praxis spielen nun nicht nur die Stoffeigenschaften eine Rolle, sondern auch die Praxis*gestaltung*. Dazu gehören beim Düngen z. B. die Menge, die Häufigkeit und der Zeitpunkt der Ausbringung des Stoffes. Zu jeder Praxis gehört weiterhin der Kontext – im materiellen Sinn bedeutet das die Umgebungsbetrachtung. Die Praxis des Düngens schließt also die Abwege des Stoffes mit ein, seine Verbreitung in die Umgebung, z. B. in die Hydro- und Atmosphäre. Während der chemische Stoff, z. B. Kaliumnitrat, *für sich allein genommen* nicht ‹unnatürlich› ist (im Sinne seiner ökologischen Eigenschaften) – die meisten Stickstoffdünger sind ‹gemachte› Stoffe, die sich aber chemisch nicht von geologisch vorfindbaren Stickstoffsalzen unterscheiden –, bietet der Praxisbegriff eine umfangreichere Betrachtungsweise an. Da auch Faktoren wie die Größenordnung der Stoffanwendung eine Rolle spielen, lässt sich ab dann von einer prekären Naturbeziehung der Düngepraxis sprechen, wenn die ökologischen Eigenschaften der beteiligten Stoffe zum Störfaktor von Ökosystemen werden, z. B. wenn ein umliegendes Gewässer eutrophiert. Im erdsystemischen Sinn weist die Praxis der Stickstoffdüngung insofern eine gestörte Naturbeziehung auf, wie sie den globalen Stickstoffkreislauf ‹aus dem Gleichgewicht› bringt. Die über das Haber-Bosch-Verfahren gewonnenen Stickstoffverbindungen sind *als Stoffe* im ökologischen Sinn nicht ‹unnatürlich›, die Praxis ihrer Ausbringung kann in gewissen Ausprägungen aber so bezeichnet werden.

Nun führt die Schablone ‹natürlich›/‹unnatürlich› nicht besonders weit. Wenn ‹unnatürlich› einfach mit ‹ökologisch problematisch› zusammenfällt, bietet der Naturbegriff keinen Mehrwert in der Chemiekritik. Sie könnte sich ja sonst in der Terminologie von Ökotoxikologie oder Erdsystemwissenschaft wesentlich präziser ausdrücken. Die Naturphilosophie – als Arbeit mit dem Naturbegriff – muss ihren Beitrag darin leisten, die Naturbeziehung einer chemischen Praxis *inhaltlich zu bestimmen*. Darin kann sie die zugrundeliegenden gesellschaftlichen Naturverhältnisse anzeigen, die sich in chemischen Praktiken ausdrücken. Die Praxis des Düngens ließe sich beispielsweise – mit etwas Mut zum Stilmittel – als *Produktivierung der Natur* beschreiben, d. h. als Ausbau ihrer Produktionsfähigkeiten. Damit legt die Arbeit mit dem Naturbegriff die Verschachtelung der chemischen Praxis der Stickstoffdüngung mit ökonomischen Wachstumsparadigmen offen.

Das Stilmittel, das ich dabei anwende, ist *totum pro parte*; das Ganze (die Natur) wird anstelle eines Teils (ein Feld, eine Pflanze) genannt. Mit dem Stilmittel *totum pro parte* zeigt man die größere Relevanz eines ausschnitthaften Ereignisses an (z. B. «Deutschland gewinnt die Fußball-WM» oder «Wir sind Papst»). Beim Sprechen über die Naturbeziehung der Chemie bietet sich dieses Stilmittel an, um die hinter der konkreten Praxis liegenden gesellschaftlichen Naturverhältnisse anzuzeigen.

Damit ist ein Weg erarbeitet, wie der Naturbegriff sinnvoll auf chemische Praxis angewendet werden kann, sodass sowohl die Materialität des Stoffes, der Umgang mit ihm und der größere Kontext der Handlung in die Bewertung miteinfließen.

Dafür noch einige weitere Beispiele, um sich an den Naturbegriff in der Kritik chemischer Praktiken (neu) zu gewöhnen:

Die Praxis der Synthese naturidentischer Stoffe lässt sich als Versuch der materiellen *Emanzipation von der Natur* beschreiben. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (siehe die obigen Beispiele zur ‹Autarkiechemie›) träumte man von einer «Philosophie der ewigen Synthese», wie es die Historikerin Luitgard Marschall nennt, wenn sie Carl Bosch zitiert: «Es gibt keinen Naturstoff, der sich nicht einmal synthetisch gewinnen ließe. Gestern waren es die Farbstoffe, heute sind es die Düngemittel, morgen wird es das Eiweiß sein.»[116] Wenn beispielsweise im Fall des Stoffes Vanillin (dem Hauptaromastoff der Vanilleschote) heutzutage weniger als 1 % aus Vanillepflanzen stammt und der Rest aus Erdölbestandteilen und Abfällen der Papierindustrie synthetisiert wird,[117] kann man zurecht von einer *Substitution der Natur* sprechen. Dabei verwende ich wieder das Stilmittel *totum pro parte:* ‹Natur› steht für bestimmte einzelne Stoffe in ihr.

Die Praxis der Synthese ‹neuer› Stoffe, die bislang nicht in biologischen oder mineralischen Quellen gefunden worden sind, könnte man als *Erweiterung der Natur*[118] begreifen. Da man mit diesen Stoffen bislang keinen Umgang gehabt hat, ist die Erweiterung aber auch eine *Verfremdung.*

Die Praxis der Extraktion von Stoffen aus geologischen Vorkommen, z. B. der Abbau eines Minerals, lässt sich als *Mobilisierung* der (geologischen) Natur verstehen. Der globalen «Mobilmachung der Materie», die im Begriff des Anthropozäns kulminiert, entspricht auf gesellschaftlicher Ebene der ‹Stoffhunger› der industriellen Moderne.[119] Für unsere Zwecke merkt man an den Beispielen zu anorganischen Stoffen besonders gut, wie sich die Naturbeziehung der Chemie besser anhand des Praxisbegriffs ausdrücken lässt als anhand der Bewertung von einzelnen Stoffen als ‹natürlich› oder ‹unnatürlich›. Stoffe wie Asbest sind ja für sich betrachtet nicht ‹unnatürlich›, problematisieren sich aber im Kontext ihrer Mobilmachung.

Die Praxis der Pestizidanwendung lässt sich als *Sterilisation der Natur* bezeichnen, oder mit den Worten des Zoologen und Ökologen Josef Reichholf als «Bereinigung der Natur».[120] Auch der im Deutschen geläufige Begriff der ‹Ent-

116 Marschall 2000, 114.
117 Vgl. Fache et al. 2016.
118 Vgl. Ruthenberg 2022, 28.
119 Vgl. Soentgen 2020b, 32, 37.
120 Vgl. Reichholf 2021.

wesung› zeugt eindrucksvoll vom lebensfeindlichen Naturverhältnis der Praxis der chemischen Schädlingsbekämpfung.

Chemische Praktiken können auch eine gelingende, wertschätzende Naturbeziehung ausdrücken. Die chemisch-pharmazeutische Praxis, Wirkstoffe mit ähnlicher Struktur herzustellen, wie man sie in den Sekundärstoffwechselprodukten von Pflanzen und anderen Organismen findet, lässt sich als *Orientierung an der Natur* verstehen. Etwa die Hälfte der Wirkstoffe, die in den letzten fünfzig Jahren zugelassen wurden, sind Naturstoffe oder an Naturstoffen orientiert.[121] Darin drückt sich die Erkenntnis der Naturhaftigkeit der Biochemie des Menschen aus.

Viele chemische Praktiken betreffen eben nicht nur die ökologische Natur, sondern direkt den menschlichen Leib, «die Natur, die wir selbst sind»[122]. Auch hier lässt sich im vorgeschlagenen Sinn nach der Naturbeziehung chemischer Praxis fragen. Die Praxis der Einnahme bestimmter Psychopharmaka lässt sich beispielsweise als *Regulierung der Natur, die man selbst ist*, verstehen. Ähnlich ließe sich die Einnahme von Dopingmitteln oder Drogen als *Ekstasieren* beschreiben, als chemisches Hinausgehen über die Natur, die man (gewöhnlicherweise) selbst ist. Daran, dass sich die erarbeitete Sicht- und Sprechweise sowohl auf Ökosysteme wie auch auf den Organismus ‹Mensch› anwenden lässt, sieht man die Ökologizität des Menschen, der *als Natur* ebenso ökologisch konstituiert ist (Stoffwechsel, Genetik, Semiochemie …) wie alle Organismen.

Die Liste der Beispiele ließe sich fortsetzen. Es ging in diesem Beitrag allerdings nicht darum, die Naturbeziehungen der Chemie erschöpfend zu bestimmen, sondern das begriffliche Rüstzeug dafür bereitzustellen. Die Leistung der erarbeiteten Sichtweise auf das Naturverhältnis der Chemie liegt darin, dass der alltagssprachliche Naturbegriff ernst genommen wird und zugleich die Erkenntnistheorie der Chemie gewahrt bleibt. Der Praxisbegriff macht die Naturbeziehung der Chemie zum Politikum; da er nicht nur die Stoffe an sich, sondern den Umgang (z. B. mengenmäßig) mit ihnen miteinschließt, öffnet er den Raum für eine ökonomisch orientierte Chemiekritik. Es ist zu hoffen, dass damit – zumindest von naturphilosophischer Seite – die Grundlagen erneuert sind, um eine Chemiekritik anzuspornen, die sich nicht im Bereich des Individualkonsums verliert, sondern die großen Fragen (un-)nachhaltiger Stoffpolitik angeht.

121 Vgl. Newman/Cragg 2020.

122 Böhme 2019.

Literaturverzeichnis

Anastas, Paul T./Williamson, Tracy C.: «Green Chemistry: An Overview», in: dies. (Hgg.): Green Chemistry. Designing Chemistry for the Environment, Washington 1996, 1–17.

Aristoteles: «Über den Himmel», in: ders.: Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 12., hg. v. Hellmut Flashar.

–: «Meteorologie / Über die Welt», in: ders.: Aristoteles Werke, Bd. 12., hg. v. Ernst Grumach und Hellmut Flashar. Berlin 1979.

–: Physik. Vorlesung über Natur. Erster Halbband. Bücher I-IV. Griechisch-Deutsch, Hamburg 1987.

–: Metaphysik, hg. v. Karl-Maria Guth, Berlin 2016.

Bacon, Francis: Neues Organon, hg. v. Wolfgang Krohn, Hamburg 1990.

Balzani, Vincenzo; Venturi, Margherita (2014): Chemistry. Reading and writing the book of nature. Cambridge: Royal Society of Chemistry.

Bartels, Klaus: «Der Begriff Techne bei Aristoteles», in: Flashar, Helmut/Gaiser, Konrad (Hgg.): Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965, Pfullingen 1965, 275–287.

Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986.

Bensaude-Vincent, Bernadette: Faut-il avoir peur de la chimie?, Paris 2005.

–: «Philosophy of Chemistry», in: Brenner, Anastasios/Gayon, Jean (Hgg.): French Studies in the Philosophy of Science. Contemporary Research in France, Heidelberg 2009, 165–187.

–: «Chemistry as a Technoscience?», in: Llored, Jean-Pierre (Hg.): The Philosophy of Chemistry. Practices, Methodologies, and Concepts, Newcastle upon Tyne 2013, 330–341.

Bensaude-Vincent, Bernadette/Loeve, Sacha: «Toward a Philosophy of Technosciences», in: Loeve, Sacha/Guchet, Xavier/Bensaude-Vincent, Bernadette (Hgg.): French Philosophy of Technology. Classical Readings and Contemporary Approaches, Cham 2018, 169–186.

Bensaude-Vincent, Bernadette/Simon, Jonathan: Chemistry. The impure science, London 2008.

Berthelot, Marcellin: La Synthèse Chimique, Paris 1876.

Birnbacher, Dieter: Natürlichkeit, Berlin/New York 2006.

Böhme, Gernot: «Was ist Natur? Charaktere der Natur aus der Sicht der modernen Naturwissenschaft», in: Chemie in unserer Zeit 24/4, 1990, 167–175.

–: Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt am Main 1992.

–: Leib. Die Natur, die wir selbst sind, Frankfurt am Main 2019.

Boyle, Robert: A free enquiry into the vulgarly received notion of nature, hg. v. Edward B. Davis und Michael Hunter, Cambridge 1996.

Channell, David F.: A history of technoscience. Erasing the boundaries between science and technology, London/New York 2017.

Cürsgen, Dirk: Vom Wesen der Technik bei Aristoteles, Berlin 2023.

ECHA: PBT assessment. Verfügbar unter: https://echa.europa.eu/de/understanding-pbt-assessment [17.02.2025].

Fache, Maxence/Boutevin, Bernard/Caillol, Sylvain: «Vanillin Production from Lignin and Its Use as a Renewable Chemical», in: ACS Sustainable Chem. Eng. 4/1, 2016, 35–46.

Fischer, Hermann: Plädoyer für eine Sanfte Chemie. Über den nachhaltigen Gebrauch der Stoffe, Braunschweig 1993.

Fischer, Roland A.: «Natürlich, naturidentisch, künstlich: Beiträge zur Begriffsbestimmung aus der Sicht eines Chemikers», in: Janich, Peter/Rüchardt, Christopher (Hgg.): Natürlich, technisch, chemisch. Verhältnisse zur Natur am Beispiel der Chemie, Berlin/New York 1996, 121–136.

Hampel, Jürgen: «Ein notwendiges Übel? Chemie in der öffentlichen Wahrnehmung», in: Weitze, Marc-Denis/Schummer, Joachim/Geelhaar, Thomas (Hgg.): Zwischen Faszination und Verteufelung: Chemie in der Gesellschaft, Berlin/ Heidelberg 2017, 55–72.

Harré, Rom: «Conclusion: Chemistry as Practice», in: Llored, Jean-Pierre (Hg.): The Philosophy of Chemistry. Practices, Methodologies, and Concepts, Newcastle upon Tyne 2013, 202–206.

Harré, Rom/Llored, Jean-Pierre: The Analysis of Practices, Newcastle upon Tyne 2019.

Hottois, Gilbert: «Some Remarks on the Origin, Scope and Evolution of the Notion of ‹Technoscience›», in: Llored, Jean-Pierre (Hg.): The Philosophy of Chemistry. Practices, Methodologies, and Concepts, Newcastle upon Tyne 2013, 320–329.

Hoyningen-Huene, Paul: «Naturbegriff – Wissensideal – Experiment: Warum ist die neuzeitliche Naturwissenschaft technisch verwertbar?», in: Zeitschrift für Wissenschaftsforschung 5, 1989, 43–55.

IUGR: Die Geschichte der Chemisierung in der Landwirtschaft, hg. v. Institut für Umweltgeschichte und Regionalentwicklung e.V., 2022. Verfügbar unter: https://www.hs-nb.de/iugr/landschaft-hat-geschichte/landwirtschaft/industrialisierung-in-der-landwirtschaft/chemisierung/duenger-definition-und-einteilung/ [16. 07. 2026].

Janich, Peter: «Natürlich künstlich. Philosophische Reflexionen zum Naturbegriff der Chemie», in: ders./Rüchardt, Christopher (Hgg.): Natürlich, technisch, chemisch. Verhältnisse zur Natur am Beispiel der Chemie, Berlin/New York 1996.

Janich, Peter/Rüchardt, Christopher (Hgg.): Natürlich, technisch, chemisch. Verhältnisse zur Natur am Beispiel der Chemie, Berlin/New York 1996.

Krasnodębski, Marcin: «Reinventing the wheel: A critical look at one-world and circular chemistries», in: Studies in History and Philosophy of Science 96, 2022, 112–120.

Krebs, Angelika: Ethics of nature. A map, Berlin 1999.

Kroes, Peter/Meijers, Anthonie: «The dual nature of technical artefacts», in: Studies in History and Philosophy of Science Part A 37/1, 2006, 1–4.

Küster, Hansjörg: Das ist Ökologie. Die biologischen Grundlagen unserer Existenz, München 2005.

Laszlo, Pierre: «On the Self-Image of Chemists, 1950–2000», in: Schummer, Joachim/Bensaude-Vincent, Bernadette/van Tiggelen, Brigitte (Hgg.): The Public Image of Chemistry, Singapore 2007, 329–367.

Llored, Jean-Pierre: «Global Conclusion: Investigating the Interplay between Chemistry, Chemical Practice, and Philosophy», in: ders. (Hg.): The Philosophy of Chemistry. Practices, Methodologies, and Concepts, Newcastle upon Tyne 2013, 744–755.

Llored, Jean-Pierre/Sarrade, Stéphane: «Connecting the philosophy of chemistry, green chemistry, and moral philosophy», in: Foundations of Chemistry 18/2, 2016, 125–152.

Markl, Hubert: «Die Natürlichkeit der Chemie», in: Mittelstraß, Jürgen/Stock, Günter (Hgg.): Chemie und Geisteswissenschaften. Versuch einer Annäherung, Berlin 1992.

Marschall, Luitgard: Im Schatten der chemischen Synthese. Industrielle Biotechnologie in Deutschland (1900–1970), Frankfurt 2000.

Martin, Christian Georg (Hg.): Naturästhetik im Zeitalter der ökologischen Krise, Paderborn 2022a.
–: «Systematische Einleitung: Die ästhetische Einstellung zur Natur als Gegenstand der Naturästhetik», in: ders (Hg.): Naturästhetik im Zeitalter der ökologischen Krise, Paderborn 2022b, 1–32.
McLaughlin, Mike J./Lanno, Roman: «Use of ‹Bioavailability› as a term in ecotoxicology», in: Integrated Environmental Assessment and Management 10/1, 2014, 138–140.
Mehlich, Jan et al.: «The Ethical and Social Dimensions of Chemistry: Reflections, Considerations, and Clarifications», in: Chemistry 23/6, 2017, 1210–1218.
Mittelstraß, Jürgen/Stock, Günter (Hgg.): Chemie und Geisteswissenschaften. Versuch einer Annäherung, Berlin 1992.
Müller, Felix et al.: «Emergente Ökosystemeigenschaften», in: Schröder, Winfried/Müller, Felix/Fränzle, Otto (Hgg.): Handbuch der Umweltwissenschaften, Weinheim 2014, 1–22.
Newman, David J./Cragg, Gordon M.: «Natural Products as Sources of New Drugs over the Nearly Four Decades from 01/1981 to 09/2019», in: Journal of natural products 83/3, 2020, 770–803.
Nordlund, Donald A./Lewis, W. J.: «Terminology of chemical releasing stimuli in intraspecific and interspecific interactions», in: Journal of Chemical Ecology 2/2, 1976, 211–220.
oekom (Hg.): Zukunftsfähige Chemie. Impulse für eine nachhaltige Stoffpolitik, München 2022.
Papadopoulos, Dimitris: «Chemicals, Ecology, and Reparative Justice», in: ders./Puig de la Bellacasa, María/Myers, Natasha (Hgg.): Reactivating elements. Chemistry, ecology, practice, Durham/London 2021, 34–69.
Pauling, Linus: Chemie. Eine Einführung, Weinheim 1956.
Persson, Linn et al.: «Outside the Safe Operating Space of the Planetary Boundary for Novel Entities», in: Environmental science & technology 56/3, 2022, 1510–1521.
Psarros, Nikolaos: «Protokoll der Diskussion», in: Janich, Peter/Rüchardt, Christopher (Hgg.): Natürlich, technisch, chemisch. Verhältnisse zur Natur am Beispiel der Chemie, Berlin/New York 1996, 109–120.
Ramberg, Peter J.: «Introduction: Creating Modern Chemistry», in: ders. (Hg.): A Cultural History of Chemistry in the Nineteenth Century, London 2022, 1–40.
Reichholf, Josef H.: Die Bereinigung der Natur, Berlin 2021.
Restrepo, Guillermo: «Chemical space: limits, evolution and modelling of an object bigger than our universal library», in: Digital Discovery 1/5, 2022, 568–585.
Rink, Dieter/Wächter, Monika/Potthast, Thomas: «Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsdebatte: Grundlagen, Ambivalenzen und normative Implikationen», in: Rink, Dieter (Hg.): Naturverständnisse in der Nachhaltigkeitsforschung, Frankfurt 2004, 11–34.
Royal Society of Chemistry (2015): Public Attitudes to Chemistry, Cambridge: Royal Society of Chemistry.
Russell, Mark H. et al.: «Investigation of the biodegradation potential of a fluoroacrylate polymer product in aerobic soils», in: Environmental science & technology 42/3, 2008, 800–807.
Ruthenberg, Klaus: Chemiephilosophie, Berlin/Boston 2022.
Schaefer, Matthias: Wörterbuch der Ökologie, Heidelberg 2012.
Schiemann, Gregor: «Natur auf dem Rückzug. Zur Relevanz der aristotelischen Unterscheidung von Natur und Technik», in: Hauskeller, Michael/Rehmann-Sutter, Christoph/

Schiemann, Gregor (Hgg.): Naturerkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme, Frankfurt am Main 1998, 145–160.
–: «Naturphilosophie als Arbeit am Naturbegriff», in: Kummer, Christian (Hg.): Was ist Naturphilosophie und was kann sie leisten?, Baden-Baden 2014, 151–169.
–: Lebenswelt und Wissenschaft. Zum Spannungsverhältnis zweier Erfahrungsweisen, Berlin/Boston 2021.
Schnurr, Christian: «‹Ist das natürlich oder ist da Chemie drin?› Ansätze zu einer transdisziplinären Verständigung über die ‹(Un-)Natürlichkeit› der Chemie», in: GAIA – Ecological Perspectives for Science and Society 31/2, 2022a, 94–102.
–: «Naturprodukte im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit», in: Martin, Christian Georg (Hg.): Naturästhetik im Zeitalter der ökologischen Krise, Paderborn 2022b.
–: «The concept of ‹nature› in chemistry in a digital and ecological age», in: Foundations of Chemistry 2026 (https://doi.org/10.1007/s10698-025-09536-2).
Schultz, Colin: IBM Engineers Pushed Individual Atoms Around to Make This Amazing Stop-Motion Movie, hg. v. Smithsonian, 2013. Verfügbar unter: https://www.smithsonianmag.com/smart-news/ibm-engineers-pushed-individual-atoms-around-to-make-this-amazing-stop-motion-movie-46572014/ [11.01.2025].
Schummer, Joachim: «Die Rolle des Experiments in der Chemie», in: Janich, Peter (Hg.): Philosophische Perspektiven der Chemie. Beiträge zum 1. Erlenmeyer-Kolloquium der Philosophie der Chemie. Unter Mitarbeit von Nikolaos Psarros, Mannheim u. a. 1994, 27–51.
–: «Die stoffliche Weltveränderung der Chemie: Philosophische Herausforderungen», in: Hubig, Christoph (Hg.): Cognitio humana. Dynamik des Wissens und der Werte, Berlin 1997a, 429–436.
–: «Scientometric studies on chemistry II: Aims and methods of producing new chemical substances», in: Scientometrics 39/1, 1997b, 125–140.
–: «The chemical core of chemistry», in: HYLE – international journal for philosophy of chemistry 4, 1998, 129–162.
–: «Aristotle on technology and nature», in: Philosophia Naturalis 38, 2001, 105–120.
–: «The notion of nature in chemistry», in: Studies in History and Philosophy of Science Part A 34/4, 2003, 705–736.
Siipi, Helena: «Artefacts and Living Artefacts», in: Environmental Values 12/4, 2003, 413–430.
–: «Dimensions of Naturalness», in: Ethics and the Environment 13/1, 2008, 71–103.
Soentgen, Jens: Ökologie der Angst, Berlin 2018.
–: «Der ökologische Naturbegriff», in: Heichele, Thomas (Hg.): Mensch – Natur – Technik. Philosophie für das Anthropozän, Münster 2020a, 115–130.
–: «Die ‹Mobilmachung der Materie›. Stoffströme und Stoffkreisläufe aus Sicht der stoffgeschichtlichen Forschung», in: Zeitschrift für Medienwissenschaft 12/23-2, 2020b, 32–40.
–: Indigenous knowledge and material histories. The example of rubber, Cambridge 2024.
Spaemann, Robert: Philosophische Essays, Stuttgart 2012.
Weitze, Marc-Denis/Schummer, Joachim/Geelhaar, Thomas (Hg.): Zwischen Faszination und Verteufelung: Chemie in der Gesellschaft, Berlin/Heidelberg 2017.
Whitesides, George M.: «Reinventing chemistry», in: Angewandte Chemie 54/11, 2015, 3196–3209.

‹Epiphanien der Natur› als audiovisuelle Ausdrucksformen

Grundzüge einer Didaktik des ‹Nature Filming› in ökozentrischer Hinsicht

Florian Wobser

1. Ein Diskurs, dem es um alles geht – und die *kleine Form*

Nähert man sich *Natur* als einem Begriff, der komplementär zu *Kultur* ist, aus der kontroversen *Anthropozän*-Debatte heraus, stehen erstens diese beiden Termini erneut in Frage. Geologisch entscheidet sich das ‹Menschenerdzeitalter› daran, ob die Gattung ‹Mensch› zu einer Naturkraft mit ökologisch problematischen Folgen geworden sei; als philosophische Reflexionskategorie führt es zur Frage, ob jener Naturbegriff anzupassen sei. Der Natur-Kultur-Dualismus der modernen, cartesianischen Philosophie wird abermals kritisch hinterfragt, indem *monistische* und *hybride* Modelle oder das Konzept ‹dritte Natur›[1] gewürdigt werden. Plutonium, Mikroplastik u. a. dringen in ‹äußere› und ‹innere› Natur ein, was einerseits anzeigt, dass Artefakte nicht mehr klar abgrenzbar sind von einer nicht anthropogenen Welt.[2] Andererseits ist aus der Diskussion etwas Luft herauszulassen, sobald man die vermeintliche Dichotomie pragmatisch, aristotelisch-abwägend als polares Begriffsspektrum charakterisiert.[3]

Wenn auch die Rede vom ‹Ende der Natur› also doch zu apodiktisch wirkt, ist zweitens der langfristige ökologische Prozess, worin sich Menschen, andere Tiere und weitere Lebewesen befinden, als existenzielles Risiko keineswegs wegzudiskutieren. Ordnet man dieses Geschehen in erdhistorische Tiefe ein, die – nach allem, was wir *jetzt* wissen – mit dem Urknall vor 13,82 Milliarden Jahren begann, erscheint es doch als eindeutig, dass die ressourcenintensive Kultur sich exponentiell steigert als ‹*great acceleration*›.[4] Deren empirisch erforschte und diagrammatisch gebündelte Signatur ist die des Anthropozäns (Abb. 1).

1 Vgl. Noller 2023, 7–28.

2 Vgl. ökologisch bereits McKibben 1989 bzw. epistemologisch Hampe 2011.

3 Vgl. hierzu auch die Positionierung von Krebs et al. 2021, 29; 42.

4 Vgl. für die äußerst vielfältige gesellschaftliche Relevanz dieser aktuellen Entwicklung insgesamt Stöcker 2022 insbesondere im Anschluss an Steffen et al. 2015 (bzw. Abb. 1).

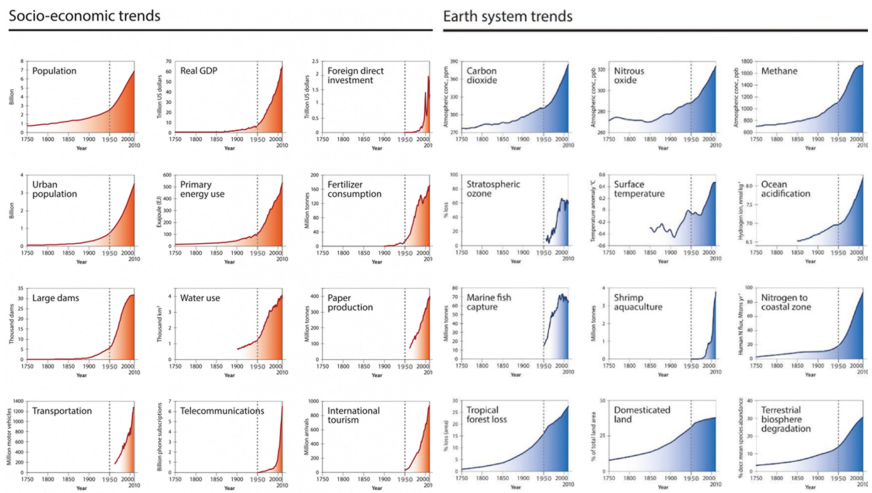

Abb. 1: ‹*great acceleration*› – Signatur des Anthropozäns, zitiert nach Steffen et al. 2015, 4;8.

Die rasante Beschleunigung hat einige lebensweltliche und umweltethische Konsequenzen; sie lassen sich am Beispiel der Digitalisierung nachvollziehen: Zu Beginn der Nullerjahre wies Hartmut Rosa auf eine *Beschleunigung* hin, die er u. a. mittels Rebound-Effekten durch E-Mails belegte.[5] Noch vor dem *iPhone* prägte der Soziologe seine These zur langfristigen *Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, die Menschen in der Arbeitswelt und Freizeit oft an die Grenzen der Belastbarkeit führt,[6] so dass gegenwärtig Chancen auf *Entnetzung* diskutiert werden.[7] Der Stress der ‹user› ist analog zum Stress des Planeten Erde; ‹planetare Grenzen›[8] werden sukzessive überschritten. Dieser prekären Entwicklung ließe sich ökologisch entgegenwirken, indem einer Konzeption der Nachhaltigkeit gefolgt würde, die konsequenter wäre als u. a. die des globalen Projekts Bildung für nachhaltige Entwicklung (= BNE).[9]

Ökozentrik statt Anthropozentrik scheint zum einen das Gebot der Stunde zu sein. Während die Position bereits lange Diskussionen zum Spannungsfeld zwischen Anthropo- bzw. Physiozentrismus (und vieler abwägender Varianten) aufruft, worin Angelika Krebs schon seit den 1990er-Jahren differenziert wie

5 Vgl. Rosa 2005, 119 f.; 206 ff.

6 Vgl. hierzu exemplarisch Crary 2014.

7 Vgl. systemtheoretisch insgesamt den komplexen Entwurf in Stäheli 2021, den systemtheoretischen Entwurf in Stäheli 2021 und Überlegungen zur philosophisch-ethischen Bildung in Wobser 2026b.

8 Vgl. diesen ebenfalls diagrammatisch gebündelten Ansatz in Rockström et al. 2009.

9 Vgl. den Überblick in Antweiler 2022, 410–422 und philosophie-/ethikdidaktisch zu BNE in Wobser 2023.

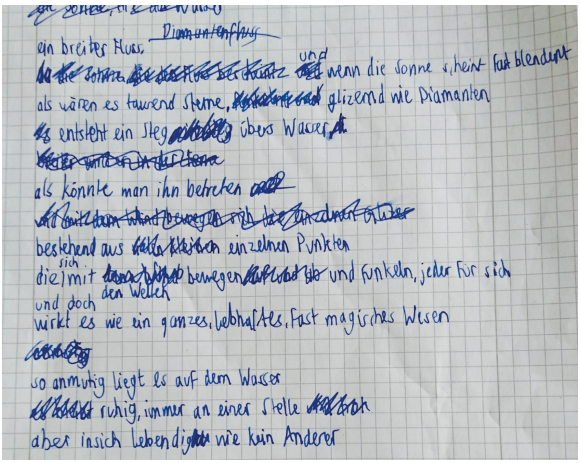

Abb. 2 [Foto: privat]: ‹~~*Diamantenfluss*~~› – Der Inn im Gedicht einer Schülerin (Jg. 7). Verfasst wurde dieses Gedicht [der Name der Schülerin ist unbekannt] in meinem BNE-Projekt zum Nature Writing am Passauer Gymnasium Leopoldinum im April 2022 am Ufer des Flusses.

dezidiert mitwirkt, ist es zum anderen zugleich entlastend, dass Krebs mit ihrem von ihr so genannten ‹Igel-Buch› in der Gegenwart eine *ästhetische* Ökozentrik vertritt.[10] Diese Prämisse soll in diesem Aufsatz mit meinen Überlegungen zur philosophisch-ethischen Bildung im Anthropozän für methodisch auszugestaltende vielfältige Naturzugänge verbunden werden.[11] Auch in der Fachdidaktik Philosophie/Ethik bleibt die Ästhetik zu hintergründig, obwohl deren Rückgriffe auf Künste und *aisthesis* für diese hohe Potenziale haben. Diese didaktische Einsicht sollte in Zeiten des exakten analytischen und empirischen Urteilens nicht in Vergessenheit geraten. Ein Interesse von Krebs wiederum ist das Integrieren von Literatur für anschauliches, konkretisierendes Philosophieren, d. h. primär als *Nature Writing*, hier ganz besonders Peter Kurzecks Roman *Vorabend* aus dem Jahre 2011. Der Nature-Writing-Stil hat

10 Vgl. die sachliche Kontinuität und den begrifflichen Wandel in vor allem Krebs 1997 und Krebs et al. 2021.

11 Während bedeutsame Grundlagen meines sowohl intradisziplinär integrativen als auch inter- bis transdisziplinären Verständnisses von Philosophie- und Ethikdidaktik in diesen Beitrag eher punktuell einfließen, habe ich dieses weite Spektrum in den letzten Jahren auf vielfältige Weisen zugunsten von Medien- und Natursensibilität aufgespannt; vgl. hierzu Wobser 2024a und jeweils die Sammelbände Wobser 2024b bzw. 2025b (gemeinsam mit Philipp Thomas).

jüngst viel Aufschwung erhalten und wurde schon didaktisch zum ethischen Philosophieren aufgegriffen (Abb. 2).[12]

Jener Ansatz von Krebs hat ebenfalls eine didaktische Dimension, die im Fortlauf des hier eingeleiteten Textes in Horizonte der fachdidaktischen Bildung eingeordnet wird (Kap. 2). Sein Potenzial soll fachdidaktisch differenziert akzentuiert werden. Danach folgen Ausführungen, die jene auf Literatur bezogene ‹ästhetische Ökozentrik› analog zu ‹Epiphanien der Natur› vertiefen (Kap. 3). Letztere sollen auf das bislang nur in Ausnahmefällen erschlossene Gebiet eines *Nature Filming* ausgedehnt werden (Kap. 4). Im Fazit wird die natur- bzw. medienästhetisch legitimierte Position resümiert (Kap. 5).

~~Diamantenfluss~~
ein breiter Fluss
und wenn die Sonne scheint fast blendend
als wären es tausend Sterne glitzernd wie Diamanten
entsteht ein Steg übers Wasser
als könnte man ihn betreten
bestehend aus einzelnen Punkten
die sich mit den Wellen bewegen und funkeln
jeder für sich
und doch wirkt es
wie ein ganzes, lebhaftes, fast magisches Wesen
so anmutig liegt es auf dem Wasser
ruhig, immer an einer Stelle
aber in sich lebendig wie kein Anderer

Zum Abschluss dieser Einleitung soll dem komplexen Diskurs zum Anthropozän, worin es *um alles* geht, noch das *didaktische Prinzip der kleinen Form* opponiert werden. Krebs selbst bezieht sich mit Kurzecks Roman auf weit über 1000 Seiten. Gewiss könnte dieses Buch auch in Etappen oder ausgewählten Stellen gelesen und für ökologisches Philosophieren genutzt werden. Ich folge hingegen der didaktischen Überzeugung, dass die Komplexität um das ‹Menschenerdzeitalter› viel mehr gezielte Vereinfachung, didaktisch wohlbegründete Verkürzung, notwendig macht. Jene Genealogie und Akzeleration unserer heiklen Lebenssituation sind fast unvorstellbar; es gilt auch für deren räumliche Weite, die im All *unendlich*, auf der Erde global, oder gleich *planetar* sei.[13] So gilt es – nach allem, was wir *hier* für dienlich halten –, den Überblick zu bewahren. An anderer Stelle habe ich Fotografien der Erde aus der Tiefe des Alls, wie ‹*blue marble*›, und ihre Effekte einer Humandezentrierung auf Chancen

12 Vgl. zum literaturhistorischen, ökologisch-poetologischen Horizont Fischer 2019 und Goldstein 2019 bzw. philosophie-/ethikdidaktisch Thomas 2018 und Wobser 2022.

13 Vgl. historiographisch Chakrabarty 2022 bzw. interdisziplinär Hanusch et al. 2021.

zum Philosophieren untersucht.[14] Die methodischen Ideen folgen dem Modell des ‹*overview effect*›, den unmittelbar nur die Astronaut:innen erfahren können, der jedoch über faszinierende Fotografien weitervermittelt wird.[15] Indirekt ist damit die These verknüpft, dass unser Planet, das sprichwörtliche ‹Raumschiff Erde›[16], eine *Heterotopie* ist – wir uns an keinem Nicht-Ort, doch an einem *anderen* Ort befinden.

Anhand vieler ausgewählter, kurzer Sequenzen aus Spielfilmen und Dokumentationen mit künstlerischem Anspruch habe ich bislang bereits verdeutlicht, dass darin inszenierte Erfahrungen in der Natur meiner – siehe unten – ökophänomenologischen Überzeugung nach auch Rezipient:innen in einer Lehr-Lern-Situation sensibilisieren können. ‹Inmitten der Natur zu sein›, heißt so häufig – erneut – am *anderen* Ort zu sein, mit *anderer*, nicht alltäglicher Zeit.[17] Im ‹Igel-Buch› fasziniert mich der Abschnitt, worin Krebs betont, dass Nature Writing bewirke, dass Rezipient:innen sich fühlen können, als seien sie ‹aus der Zeit gefallen›.[18] Diese *heteroptopen* und *heterochronen* Qualitäten, die eine Brücke zwischen Natur- und Medienästhetik bilden können, sollen in diesem Beitrag unten in *audiovisuellen Miniaturen* aufgezeigt werden, die nicht *plot* oder *document* sind, sondern die ‹Natur› als kleine Form intensivieren. Diese Auswahl an kurzen Clips ist nicht zufällig oft auffällig *langsam*, hat ihre *eigensinnige* Zeit.[19] In ihr fällt man – ästhetisch im ‹Als-Ob› (s. u.) – aus jener Alltagszeit der ‹Großen Beschleunigung› heraus. Diese hör- und sehbaren Filme versetzen Rezipient:innen an andere Orte – es muss also gar kein Blick von außen auf den Planeten sein, es kann ein Natur-Detail im Raum sein, *als Ort*, der wahrnehmbar wird. Solch ein Detail appelliert an Rezipient:innen, ruft nicht nur ästhetische, auch leibliche Dimensionen auf, die diesseits messbarer Zeit liegen. Diese Zeit ist keine des Über- bzw. Draufblicks, sondern eine der beiläufigen Beobachtung des Szenischen, eines Hinhörens und Dreinblickens.

14 Vgl. Wobser 2024b, 202–205.

15 Durch Weltraumfahrer:innen kommentiert wird dieser *erhabene Effekt* eines planetaren Über- bzw. Draufblicks im kurzen Filmessay *Overview* von Guy Reid aus dem Jahre 2012.

16 Vgl. auf die frühe Ökobewegung um 1968 zurückgehend Fuller 2010.

17 Vgl. zu verschiedenen cineastischen Spielfilmen und künstlerischen Dokumentationen Wobser 2021, 168 ff.; 2023a, 182–187 bzw. 189 f.; 2024b, 207 ff.; 2024c, 233–236.

18 Vgl. Krebs et al. 2021, 124–128.

19 *Raum und Zeit* sind zentrale naturphilosophische Kategorien (vgl. Boström/Krohs 2020), die sich zu einer kosmologischen Geschichte und lebensweltlichen Tiefe öffnen, deren Dichte leiblich-ästhetisch (vgl. Karafyllis 2020; Schlette 2020) erfahrbar ist. Im Ziel *rechter Zeitmaße* spitzt sich eine jede *Ökologie der Zeit* zu, die von Vertreter:innen der *humanities* wie *sciences* angestrebt wird (vgl. dazu bereits Held/Geißler 1993).

2. Nicht-propositionales Wissen und der Fachdiskurs zu philosophischer Bildung

Hinhören und Dreinblicken, das sind sensible Modi, mit denen der Akteur oder die Akteurin sich speziellen Eindrücken zwischenzeitlich *überlässt*; sie stehen für sinnliches Denken, das *nicht* mit deutlichen Begriffen *allein* gelingt. Folgt man – wie es Krebs macht – erstens dem Erkenntnismodell des Wissens von Gottfried Gabriel, dann kommt man, sei es für Literatur oder Film, nicht an *undeutlichen,* doch *klaren* Begriffen vorbei.[20] Krebs spricht an derselben Stelle heuristisch vom Spektrum aus *Evokation und Diskurs*; während dieser auf propositionales Wissen ziele, das Glauben prüfe und Wahrheit beanspruche, ist es jene, die auf das gleichwertige, nicht-propositionale Wissen ziele, dessen weniger hermetisches Kriterium die Angemessenheit sei. Diese Erkenntnis umfasse praktisches und phänomenales Wissen, das Prägnanz statt Wahrheit erzeuge. Es liege nicht zuletzt in Künsten vor, die oft mehr *zeigen* als sie sagen – Philosophie solle diese drei Wissensformen differenzieren, ästhetische und performative Akte in Literatur und Film stärkten die ‹evokative› Erkenntnis. Letztere sei nicht vertikal-hierarchisch, eher horizontal-vielfältig; eine Fülle der Qualia, voller anschaulicher und konkretisierender Sinnlichkeit.

Die Unterscheidung zwischen dem propositionalen und nicht-propositionalen Wissen hat auch fachdidaktische Implikationen. Ordnet man das komplementäre Modell in den Bereich des Fachdiskurses zur philosophisch-ethischen Bildung ein, dem auch ich selbst zuneige, erinnert es an diskursive und präsentative Symbole im Anschluss an Ernst Cassirer und Susanne K. Langer; sie sind zweitens Grundlage des symboltheoretischen Fachdidaktikmodells, das auf didaktisch-methodische Vielfalt zielt,[21] was auch Unterrichtsmedien betrifft. Christian Gefert vertritt den Ansatz theatralen bzw. performativen Philosophierens.[22] Er greift u. a. semiotische Ausdrucksformen auf, die ein Philosophieren und eine Erkenntnis ermöglichen, die er wiederum dekonstruktiv unterläuft. Er folgt hierzu Jacques Derrida und wertet spontane Assoziationen für problemorientierte Diskurse auf, so dass das «Philosophieren per se immer unabgeschlossen und vorläufig [ist], da sich Bedeutungen (vermutlich) nicht endgültig fixieren lassen […]».[23]

Während das dreigliedrige Erkenntnismodell von Gabriel/Krebs im Modus des Wissens bleibt, lässt es sich mit Gefert *kompetenzorientiert* öffnen. Stehen die Wissensformen im Schaubild von Krebs eher unvermittelt nebeneinander, bietet das Risiko des dekonstruktiven Unterlaufens bei Gefert auch die Chance,

20 Vgl. Gabriel 2015, 57–69; 97–145 und Krebs et al. 2021, 72–78; speziell 73.
21 Vgl. Runtenberg 2016, 45–53.
22 Vgl. hierzu Gefert 2002 bzw. Gefert 2017.
23 Vgl. Gefert 2018, 18 f.

dass jene *gleichwertige Komplementarität* einer Nicht-/Propositionalität *klar* wird; kognitive *Kenntnisse* werden in der Konsequenz zu lebensweltlichen *Fähigkeiten*. Mit dem Wechsel vom Begriff im engen Sinne in die weite Welt des Ausdrucks ist der ambivalente Umstand verbunden, dass phänomenale Fülle und Offenheit der Prägnanz widerstreiten und die Begrifflichkeit nicht nur als undeutlich, sondern weniger klar erscheint. Doch liegt darin wirklich ein Risiko?

Wenn die komplexe Begriffsrelation ‹Natur› und ‹Kultur› nach Krebs nicht dichotom, eher polar ist (s. o.), könnte man zu diesem Widerstreit aus Wissen und Kompetenz sagen, dass wahrheitsorientierte Angemessenheit letztlich auch diskursiv immer nur ungefähr vorliegt. Wenn Krebs für Kurzecks Natur-Roman auch von ‹Resonanz› spricht, zugleich von Anmutung (von Ausdruck, Charakter, Stimmung oder Atmosphäre),[24] deutet sie an, dass heuristisch mehr im Spiel ist, u. a. begrifflich unklares Wissen. Befragt man darüber hinaus eine Einführung ins *Nature Writing*, findet man emphatische Akkumulationen natürlicher Überfülle, die auf Leibphänomenologie Bezug nehmen,[25] auf die Tradition, die über kognitive Begrifflichkeit hinaus den höchsten Grad des sinnlichen Ausdrucks würdigt. Derselbe ringt um Anerkennung. Der Biologe und *Nature Writing*-Experte Ludwig Fischer ergänzt thesenartig:

> *Natur in ihrem abendländisch-neuzeitlichen Sinn ist eine hybride Kategorie. Sie lässt sich als solche gar nicht literarisch darstellen bzw. vergegenwärtigen.* […] ‹Die Natur› gibt es aber nicht für die Sinneserfahrung. Konkret […] wahrnehmbar und zugänglich, sind nur Einzelerscheinungen in bestimmten Umgebungen: Lebewesen wie Pflanzen, Tiere, Mikroben, unbelebte Formationen wie Gestein, Erde, Wasser, Schnee, Wolken und Gestirne und so fort.[26]

Eines der Risiken besteht in der beinahe überdehnten Begrifflichkeit, ein Modus, der einem sensiblen und *sensibilisierenden* Philosophieren über die Natur aber gerecht wird. Nature Writing ist hierbei vor allem ein ästhetisch attraktives Medium für den Unterricht. Auch bei Bildern, seien diese bewegt, seien diese unbewegt, müssen Akteur:innen philosophischer Praktiken und ihrer didaktischen Modellierung beachten, wie *aisthesis* und *semiosis* zusammenfinden. Stefan Maeger hat den *Umgang mit Bildern* im Jahre 2013 existenzphänomenologisch legitimiert, indem er die Kooperation aus Sehsinn und Einbildungskraft als quasi-taktile Kompetenz begreift. Diese zielt laut Maeger auf «*spürendes Sehen*» bzw. «*[a]tmosphärisches Wahrnehmen*»[27], wobei Bild- oder Filmmedien

24 Vgl. Krebs et al. 2021, 16 ff. und 107–111 bzw. 70 und 98–106.

25 Vgl. exemplarisch Fischer 2019, 81–90.

26 Ebd. 113.

27 Maeger 2013, 225.

zugleich ein «Gefühlsexperiment»[28] auslösen könnten, das methodisch zu gestalten sei.

Diese Fähigkeiten im weiten Spektrum aus Analysieren, Wahrnehmen und Kreativsein sind mit einem integrativen Kompetenzmodell von Johannes Rohbeck zu legitimieren.[29] Die von diesem so konzipierten fachlichen Fähigkeiten sind nicht zu verwechseln mit der pädagogisch-psychologischen Nivellierung von Kompetenzen, deren Funktionalismus völlig zurecht seit langer Zeit sehr kontrovers diskutiert wird. Das grundlegende Modell von Rohbeck hingegen bietet meiner Auffassung nach für ein sowohl sinnliches als auch rationales ethisches Philosophieren noch immer zahlreiche Chancen. Es schließt Perspektivvielfalt auf Phänomene ein, wozu der Leib aktiv wird und spielerisches Unterlaufen dichotomer oder polarer Gegensätze zählen.[30] Rohbeck ist es auch, der sich für Anerkennung der Literarizität ausspricht, was für das Nature Writing und genauso für die *Filmizität* audiovisueller Medien zutrifft. Sie umfasst viele Genres und Stile, woraus veranschaulichend-konkretisierende Funktionen für das argumentative Philosophieren resultieren.[31]

3. Filmkunst, Ökozentrik und *Epiphanien?*

Im Denken von Gilles Deleuze mit Félix Guattari fallen *aisthesis* und *semiosis* vielleicht am ausdrücklichsten zusammen. In ihrer Schrift *Was ist Philosophie?* wird die Grunddisziplin u. a. mit Künsten verknüpft, wobei ein «Denkakt»[32] immer mit mannigfaltigen «Sensibilia»[33] *eins werde.* Dieses sinnliche Denken, das mit Philosoph Marc Rölli begrifflich ‹transzendentaler Empirismus› und mit Medienbildungswissenschaftler Olaf Sanders ‹doppelte Artikulation› ist,[34] also multisensorisch Ausdruckskraft gewinnt, zieht gleich zwei Bücher zum Kino-Film nach sich. Es ist für unseren Kontext interessant, dass Deleuze Filmizität ab etwa 1950, seit im (avantgardistischen) Spielfilm statt etablierter Linearität eine neue zerstreute Situativität die Handlung prägt, als *Zeit-Bild* fasst. Es ist

28 Ebd., 230.

29 Vgl. Rohbeck 2016, 89–102.

30 Vgl. speziell ebd., 99.

31 Vgl. zur *Literarizität* ebd., 199–221, und zur *Filmizität* insgesamt Wobser 2025b bzw. für den fachdidaktischen Zusammenhang auch Wobser 2024a, 251–267.

32 Deleuze/Guattari 2003, 28.

33 Ebd., 9.

34 Vgl. zur historisch-systematischen Einordnung Rölli 2012 und zur filmisch-performativen Zuspitzung Sanders 2020.

der Übergang zum «reinen optisch-akustischen Bild»[35], ein ästhetisch-performatives *Ereignis*, das «zum Denken zwingt»[36].

Durch dieses sinnreiche Film-Denken wird offenbar, dass Zeiterleben genauso die Naturerfahrung wie auch Ästhetik der Medienkunst betrifft. Bei Deleuze, der anders als Derrida (s. o.) nicht auf die Unabschließbarkeit der Bedeutung, sondern auf deren *Instantanität* hinweist, mit der jede:r – inner- oder außerhalb des Kinos – intuitiv umgehen können solle, liegt so eine filmische Heuristik vor, deren rhizomatische Verknüpfungen aus Sinnes- und Erkenntniskräften eine jede «Logik der Unter- und Überordnung»[37] verneint und deren komplementäre «Logik von Teil und Ganzem»[38] noch unterläuft. Was bleibt, ist die jemand affizierende Multisensorik, die in jeder Begriffsbildung Wirkung entfalte. Deleuze und Guattari folgen dem Motto, wonach man «dringend anexakte Ausdrucke [braucht], um etwas exakt zu bezeichnen»[39]. Deleuze, der sich wie Derrida ebenso um die Vermittlung des Philosophierens Gedanken machte,[40] folgt dem doppelten Imperativ der Filmbildung, der auf ‹*audiovisual literacy*› ziele: «All dies verlangt nach einer Pädagogik, insofern wir in einer neuartigen Weise das Visuelle lesen und den Sprechakt auf neue Art hören müssen.»[41]

Damit ergibt sich eine gewisse Nähe zu jenem literar-philosophischen Ansatz von Krebs und speziell dazu, dass sie bei der Lektüre von Kurzecks Roman nahezu (s. o.) ‹*aus der Zeit gefallen*› sei. Das ‹Rausfallen› meint aber ein ‹Reinfallen› in Zeit, die hier für vermittelte Naturerfahrung steht. Es seien Momente der Dauer, mit Henri Bergson der *durée*,[42] die Krebs u. a. in ihrem Appell zum «freudigen Verweilen»[43] in der Natur begrüßt. Eine Phänomenologie natursensibler Zeit dehnt sie auf Aspekte der Achtsamkeit, Zyklizität und Ewigkeit aus, wobei darin ästhetische Resonanzerfahrungen lägen.[44] Konträr zur großen Hetze jener Beschleunigung (s. o.) ist *Resonanz* ein Gegenstück, das Krebs jüngeren Überlegungen von Hartmut Rosa verdankt.[45] Resonieren erinnert an leibliche Kontemplation, die seit längerer Zeit etabliertes Ziel der Naturästhetik ist.[46]

35 Deleuze 1997b, 14.
36 Ebd., 206.
37 Krebs et al. 2021, 73.
38 Ebd.
39 Deleuze/Guattari 1997, 35.
40 Vgl. Wobser 2024a, 142–154.
41 Deleuze 1997b, 316.
42 Vgl. insgesamt Bergson 2013.
43 Krebs et al. 2021, 113.
44 Vgl. ebd. 117–128 bzw. ebd., 107–111 und passim.
45 Vgl. hierzu Rosa 2016.
46 Vgl. Seel 1991, 38–88; zuvor bereits Böhme 1989.

An dieser Stelle ist es wichtig, dass *diese* Zeit nicht nur mit linearer Uhrzeit kontrastiert oder Ewigkeit als Erfahrung von *Präsenz* in Kurzecks Natur-Roman von jener großen, weiten Landschaft hergeleitet wird,[47] sondern alternativ auch von Details eines Ortes ausgehen können, die audiovisuell inszeniert werden (Kap. 4). Natur- und filmästhetisch liegt dann *Eigenzeit* vor,[48] die für ein Sensibilisieren im ‹Natur›-Kontakt sorgen kann. Der Kurzschluss von ‹Natur› und ‹Film› mutet didaktisch also treffend an, weil erstens Unterricht oder Lehre nicht nur draußen im Grünen stattfindet, so dass medial anspruchsvoll simulierte Primär- als Sekundärerfahrung drinnen gestaltet wird. Zweitens kann die Analogie technisch und filmpoetologisch weiter unterfüttert werden: Film basiert grundsätzlich – noch immer – auf dem Montieren, was der Autor und Regisseur Alexander Kluge wie folgt beschreibt:

> Das Auge sieht 1/48 Sekunde nach außen und 1/48 Sekunde nach innen. Die Wirkungen der Filmmontage sind durch diese Pausen erst möglich. Die Information steckt bei Montagewirkungen weder in der ersten noch in der folgenden Abbildung, sondern beruht auf nachwirkenden Bildern, im Idealfall auf ‹ungesehenen› Bildern […].[49]

Die Rezeptionsprozesse von Film und Natur sind zeittheoretisch vergleichbar. Dieser irritierende Umstand wird klar, wenn Michael Hampe im Verlauf seiner naturphilosophischen Diskussion auf eine temporale Differenz verweist:

> Zehnmal schlägt eine Stubenfliege mit den Flügeln in der Zeitspanne von dreißig Tausendstelsekunden, doch wir erkennen die einzelnen Flügelschläge nicht, geschweige denn das Früher oder später, das sie miteinander bilden […]. Die kürzeste Dauer einer Erfahrung von etwas, das früher oder später als etwas anderes ist, ist für uns Menschen dreißig Millisekunden.[50]

Diese Analogie aus Montage (24 Nicht-/Bilder pro Sekunde im Wechsel) und Naturerfahrung (3/100-Sekunde als physiologische Grundlage) ist drittens noch zu vertiefen. Deleuze hält Mitte der 1980er-Jahre fest, dass sich in ‹*jump cuts*› einer ‹*Nouvelle Vague*› um Jean-Luc Godard immer wieder ein «Abgrund der Zeit»[51] eröffne – eine rezeptionsästhetische These, die an Effekte des ‹Aus-der-Zeit-Fallens› erinnert. Kluge hingegen ergänzt seine Aussage zur Montage, indem er ‹nachwirkenden› Bildern – und Tönen – attestiert, dass diese «auf-

47 Vgl. Krebs et al. 2021, 119–128.

48 Vgl. in soziologischer und interdisziplinärer Hinsicht Nowotny 1989.

49 Kluge 1985, 105 f. Kluge geht hier aber selbst der *Dominanz des Sehsinns* auf den Leim; dass er auch Ton meint, wird aber in einem anderen filmpoetologischen Essay von ihm deutlich: «Das Zusammentreffen von sprachlichen, akustischen und visuellen Formen und ihrer Integration in der Montage macht den Film zu komplexeren Aussagen fähig, als dies einer dieser Formen allein möglich wäre» (Kluge et al. 1980, 16).

50 Hampe 2011, 210.

51 Deleuze 1997b, 108.

grund der Differenz, der Lücke in der Information kontrastreicher Bilder als Epiphanie entstehen»[52]. ‹Epiphanie› ist ein großes, wohl zu großes Wort – es umfasst aber eine Dimension, die ebenfalls Krebs übernimmt, wenn man um ihre Freude an Sophie Grace Chappell bzw. an deren Abhandlung *Epiphanies. An Ethics of Experience* aus dem Jahre 2022 weiß.[53]

Dieser filmdidaktische Ansatz zur kleinen Form neigt auch der *Ethik der Epiphanie-Erfahrung* zu. Chappell gibt die Definition einer solchen unvermuteten Erscheinung, die plötzlich auftritt, «a moment that makes us glad to be alive […], an illuminating discovery […] a revealing scene or moment»[54], der hier ‹Natur› betrifft.[55] Gewisse ‹Mikro-Erfahrungen› mittels zeigender Künste[56] als präsentatives «spatiotemporal indexing»[57], das ein eigenes Zeiterleben auslöste, sind auch gemeint.[58] Die Literatur wird aufgewertet, die wie Nature Writing einen ‹sense of place› stärke.[59] Die Wahrnehmungs- und Denkfigur der Epiphanie erinnert u. a. an die ‹*apparition*› bei dem Dialektiker Theodor W. Adorno, die mimetisch als Negativität aufscheint[60] oder an die ‹*Widerfahrnis*›, bei dem Phänomenologen Bernhard Waldenfels, die etwas Unverfügbares anzeigt und Responsivität auslösen soll.[61]

Davon weicht Chappell aber ab, die selbst tatsächlich eine Ethik schreibt. Größere wie kleinere Epiphanien enthielten «value in experience»[62], eine normative Basis für die «ethics of sensibility»[63], die ebenso gutes, ökologisches Handeln auslösen könne. Nach Chappell sei «a peak of delight; or of vividness; or of forcefulness or intensity»[64] Fundament *und* Vollzug dieser bzw. graduell aller Erfahrung.[65] So wie die in diesem Beitrag verfolgte cineastische Feier des Fragments gegen das grell-schrille TikTok zu schützen ist, muss eine *Ethik des*

52 Kluge 1985, 105 f.

53 Vgl. hierzu Krebs 2025, 46 f.

54 Chappell 2022, 3 f.; vgl. hierzu auch 11–21; 112 ff.

55 Andreas Hetzel folgt jüngst unter dem Titel-Gebot *Vielfalt achten* ähnlichen Motiven zu einer *Ethik der Biodiversität*, worin er Nature Writing explizit als Medium zur Stärkung des kantianischen Gefühls der Achtung beurteilt (2024, 340–344).

56 Vgl. Chappell 2022, 3; 26 f.

57 Ebd., 142.

58 Vgl. ebd., 172 ff.

59 Vgl. ebd., 178–186.

60 Vgl. Adorno 1993, passim, eine Konzeption, der auch Kluge nahesteht (s. o.).

61 Vgl. Waldenfels 2013.

62 Chappell 2022, 8.

63 Ebd., 10.

64 Ebd., 9.

65 Vgl. ebd. 156–220.



Abb. 3 [Foto: privat]: Lektüre von *Epiphanies* – Passau, am Inn, Juni 2024

Sensibilisierens mit Natur-Film nicht religiös überhöht werden.[66] Zwar gibt es etwa auch bei Derrida und Deleuze messianisches bzw. praktizistisches Hoffen auf ‹Kommendes› und auf ‹mikropolitische Effekte›; mit der Analogie aus Natur und Film liegt hier aber allein die Überzeugung einer Sinnhaftigkeit der Sinnlichkeit in der Ästhetischen Bildung besonders mittels künstlerischer audiovisueller Medien vor. Für diese Bildungsprozesse kann, sei es auch Pädagogisierung, die eher passiv wirkende Haltung nach Chappell[67] leicht relativiert werden, indem den Lernenden zu deren gezielter Aktivierung geeignete Beispiele *vorgestellt werden*; ich stimme der Einschätzung zu, dass dafür, gerade wenn keine explizite Ethik beabsichtigt ist, auch der rhetorische Stil des ethischen Philosophierens geändert werden kann,[68] was weiter unten auch anschaulich werden wird (Kap. 4).

Kleine audiovisuelle Formen – unten folgen Beispiele (Kap. 4) – sind mit einer Studie von Josef Früchtl aus dem Jahre 2013 auch an das Ziel des *Vertrauens in die Welt* zu binden. In seiner *Philosophie des Films* setzt sich der Ästhetiker der späten Frankfurter Schule über Walter Benjamin und Adorno hinaus mit Deleuze und dem dessen Denkstil zuneigenden Phänomenologen Jean-Luc Nancy auseinander. Aus deren Äußerungen zum Film leitet Früchtl, deren jeweiliges Changieren zwischen Ästhetik und Metaphysik kritisch abwägend,[69] in einem transzendentalen Modus – dem ästhetischen ‹Als-Ob› (s. o.) – nach

66 Zum Religiösen, Spirituellen oder Heiligen positionieren sich die hier relevanten Autor:innen jeweils doch anders; vgl. abwägend ebd., 4 und Fischer 2019, 129 ff. bzw. entschieden Krebs et al. 2021, 135–159.

67 Vgl. Chappell 2022, 227–234.

68 Vgl. ebd., 94–104 bzw. fachdidaktisch durchaus ähnlich Rohbeck 2016, 222–236.

69 Vgl. hierzu Früchtl 2013, 110–115; 75.

Kant eine Affirmation her, an der er von der anderen Seite der Grenze zur Metaphysik festhält: *Evidente Erfahrung der Existenz*[70] sei durch Filmkunst möglich bzw. würde in ihr Ausdruck gewinnen, eine These, die, bezieht man sie auf ‹Natur›, an ‹ästhetische Ökozentrik› nach Krebs erinnert. Nicht zufällig verbindet Früchtl in der Einleitung seiner Aufsatzsammlung seinen eigenen Ansatz mit der – nichts bleibt in unserer Zeit retrospektiv gültiger – Krisenhaftigkeit ihrer Gegenwart:

> Vertrauen ist ungesichert und fundamental zugleich. […] Sein ästhetischer Reiz liegt darin, genau diese Dopplung erfahrbar zu machen. Das Kürzel, unter dem dies geschieht, lautet auf ‹Als-ob›. […] Ästhetische Erfahrungen bestärken uns darin, so zu tun, also ob wir Vertrauen in die Welt haben könnten. Das ist ihre ontologische Leistung. Und sie ist angesichts der groß angelegten westlichen Weltvertrauensvernichtung gewiss nicht gering zu achten.[71]

4. Ausgewählte filmische Miniaturen als audiovisueller Ausdruck von ‹Natur›

Welche Art audiovisueller Miniaturen soll nun, nach dem Aufwand didaktisch-methodischer Legitimierung, ins Auge und ins Ohr geraten? Die kleine Form bündelt Komplexität mitunter *schlicht.* Diese ‹Nature-Filming›-Didaktik in ökozentrischer Hinsicht kann sich an viele richten, ebenso junge Menschen, sollte jeweils auch diskursiv (s. u.) eingebunden werden, für sie ausgewählte Unterrichtsmedien müssen nicht zu diffizil sein. Das erste Beispiel eines attraktiven Clips, der ‹Natur› einfängt, könnte ein Klassiker des ‹Nature Filming› sein – der stumme, 12 min lange Schwarzweiß-Film H_2O von Ralph Steiner aus dem Jahre 1929, der laut Wikipedia ein *cinepoem* sei. Darin inszeniert der Filmpionier viele Szenen und Momente fließenden, spritzenden, ruhenden Wassers, im Stile jener *Symphonie der Großstadt* von Walter Ruttmann aus dem Jahre 1927, wobei nur die Formen des titelgebenden Elements im Fokus stehen. Nach dem Intro herrschen in Schattenwürfen verstärkt kontemplativ wirkende Ansätze einer Abstraktion vor, wie sie zeitgleich z. B. auch durch Oskar Fischinger, u. a. in *An Optical Poem* im Jahre 1938, mit analogen Mitteln des frühen Films konstruiert wurden.

H_2O ist kein ‹Gefühls-› (s. o.), vielmehr ein Wahrnehmungsexperiment, das *heterochronotope* Spezifika von Wasser zeigt, und ‹atmosphärisches Wahrnehmen› ermöglicht. Es ist bei diesem Stummfilm zwar auf das Dreinblicken beschränkt (zum Hinhören s. u.), doch die Augen werden mit mannigfaltigen Formen, durch das Licht und die Perspektivik erzeugt, konfrontiert und heraus-

70 Vgl. ebd., 7–17.

71 Ebd., 14.



Abb. 4–9 [eigene Screenshots]: Stills aus H_2O (1929) von Ralph Steiner (12 min)

gefordert. Semiotische Reflexion ergänzt *aisthesis*, indem früh jener Natur-Kultur-Gegensatz aufscheint, sobald Ventile oder andere mechanische Artefakte in den Kurzfilm integriert werden (Abb. 5; 0:00:22–0:00:41). Der eher technische Start, der nach der industriellen Kraft oder auch Macht des Wassers fragt, geht danach mehr und mehr in eine Meditation zur *fließenden* Ästhetik über.

Dass das *liquide* Element nicht nur – dem Titel von Steiner gemäß – ein Stoff ist, H_2O, das macht der Chemiker und Phänomenologe Jens Soentgen in der im Jahr 2024 veröffentlichten *Philosophie des Wassers* klar. Darin wird die naturwissenschaftliche Sicht auf das Element nicht in Abrede gestellt, aber um phänomenologische Reflexionen ergänzt. Methodischer Maßstab scheint hier einmal mehr das Resonieren mit dem Wasser zu sein:

> Hier geht es darum, das Wasser neu zu denken […], das Wasser mit neuen Augen zu sehen, nämlich nicht als beliebige Substanz unter unendlich vielen anderen, sondern als eine eigene Welt, als ein schimmerndes, scheinbar durchsichtiges, in Wahrheit aber dunkles und geheimnisvolles Phänomen.[72]

Die Ausführungen von Soentgen zu Wasser als Umgebung, Stoff und Bild sind interdisziplinäre Kontextualisierung von H_20, weil die «belebende, befreiende, lösende Fähigkeit» des Wassers als das «*Medium der Kreativität* schlechthin»[73] gedeutet wird. Das Wasser findet variierend *in Bewegung* Ausdruck,[74] die bei aller Dynamik auch Rhythmik und zeitphänomenologische Dichte besitzt.[75] So-

72 Soentgen 2024, 14.
73 Ebd., 162.
74 Vgl. ebd., 217–221.
75 Vgl. ebd. 50 f. bzw. 35 f. und 55–62.

entgen nennt Ute Guzzoni mit ihrer philosophischen Wasserstudie aus dem Jahre 2015 als eine Vordenkerin, um sich dem *Fließen* diskursiv zu nähern, das nach Heraklit ein «Zerfließen der Zeit» sei;[76] Soentgens Langessay zum menschlichen *Pakt mit dem Feuer* aus dem Jahre 2021 kann vertiefend für einen gezielten Vergleich der beiden Elemente genutzt werden.

Mit Steiners Clip kann ein kreatives Zusammenspiel aus präsentativen und diskursiven Medien gelingen, das in einem Lehr-Lern-Arrangement konkret methodisch auszugestalten wäre.[77] Hierbei wären Kompetenzen der *aisthesis* und der *semiosis* zu würdigen. Wasser-Inszenierung (Abb. 4–9) und naturästhetische bis leibphilosophische Diskurse fielen dann medienästhetisch mit dem Prinzip der ‹*Verflüssigung*›[78] in eins. Mit Rohbeck wiederum sollte das Wahrnehmen sowie das Kreativsein gefördert werden, was auch ‹*Spüren*›[79] integriert. Wird dabei die *Beziehung* zum Wasser[80] sensibel befragt, kann die Naturbeziehung gestärkt werden.[81] Aus einer Natur- würde so eine *Ökophänomenologie*, die indirekt doch auf Umweltbildung setzen könnte.[82] Wie durch Krebs selbst erörtert, ist es zwischen ‹ästhetischer Ökozentrik› und physiozentrischer Ethik nur ein schmaler Grat. Der filmdidaktische Ansatz betrifft erneut auch BNE (s. o.); er ist eine *Nachhaltigkeitsvision*, die nicht nur kognitivistisch auf *systemorientiertes Denken*, sondern auf die Naturbeziehung setzt.[83]

Orientieren wir uns bei unserer Auswahl an geeigneten Beispielen des ‹Nature Filming›[84] weiterhin an den Aggregatzuständen des Wassers, sind zweitens Sequenzen aus Chris Welsbys *Sky Light* aus dem Jahre 1986 interessant. Zu diesem Installations- und Medienkünstler schreibt Filmtheoretikerin Laura Mulvey, dass er sowohl ‹landscape-› als auch ‹weather-artist› sei, der Dynamiken des Wetters mit seiner künstlerischen Filmpoetologie verbinde.[85] Dazu notwendig ist der Einsatz von Licht, das bei Welsby ähnliche Effekte (Abb. 10; 12; 14) erzeugt wie bei Steiner (s. o.). Zusätzlich kommen aber erstens Farbfilter ins

76 Vgl. ebd., 129 bzw. insgesamt auch 121–147.

77 Alle vier ausgewählten Clips in diesem Abschnitt sind ebenfalls filmische Modelle für produktions- und handlungsorientierte Verfahren, auf deren Skizzierung hier leider verzichtet werden muss; vgl. aber unlängst dazu Wobser 2025a.

78 Vgl. im Anschluss an erneut Kluge hierzu Wobser 2024a, 95–222.

79 Vgl. zur fachdidaktischen Relevanz dieser sensiblen Fähigkeit Runtenberg 2016, 63 ff.

80 Vgl. Soentgen 2024, 146–149.

81 Vgl. in naturpädagogischer Hinsicht grundlegend Dittmer/Gebhard 2021.

82 Krebs fordert die *Personifikation* von Naturphänomenen (2021, 64–72; 78 ff.; als Beispiel Abb. 2 oben), Soentgen adressiert Feuer und Wasser metaphorisch als ‹*Quasi-Lebewesen*›; meine Filmbeispiele sind nicht frei von Personifikation, zeigen aber eher *elementare Szenen und Momente als Mikro-Epiphanien* nach Chappell.

83 Vgl. den programmatischen Kompetenzrahmen für BNE der EU 2022, 20–26.

84 Die Beispiele entnehme ich der spannenden Monographie MacDonald 2001.

85 Der Kommentar von Mulvey findet sich auf Welsbys Homepage https://chriswelsby.uk/.

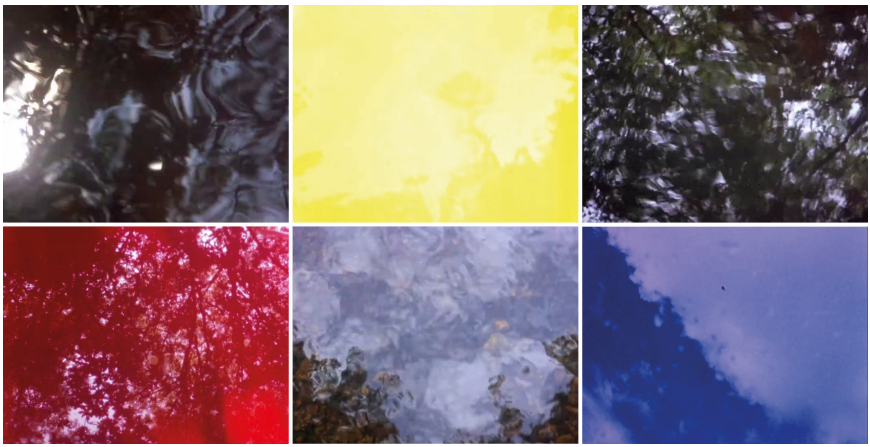

Abb. 10–15 [eigene Screenshots]: Stills aus *Sky Light* (1986) von Chris Welsby (26 min). Ich beziehe mich hier auf ein Preview (4 min) auf der Homepage Welsbys, das allen gratis online zugänglich ist; dieser Kurzfilm ist in einer DVD-Sammlung (2005) erschienen, deren Ausstattung Mulveys Text umfasst.

Spiel, die Szenen in der Natur grell gelb oder düster rot (Abb. 11; 13) einfärben. Zweitens hat der Film eine irritierend klingende Tonspur, die mehrfach durch Sound eines – vermutlich – Geigerzählers aus dem Off geprägt wird und auf der Radiowellen unklare Informationen liefern. Mit dem Hinweis auf Radioaktivität wird ein Spannungsfeld aus dem Sicht- bzw. Hörbaren und dem Nichtwahrnehmbaren erzeugt, das in seiner Ambivalenz unheimlich anmutet.

Anders als im Stummfilm von Steiner muss es bei dem Clip von Welsby methodisch also nicht nur ums Dreinblicken, sondern sollte es auch um exaktes Hinhören gehen. Hier gibt die auditive Ebene (unklar bleibt, ob es sich dabei um Bild- oder Fremdtöne handelt) dieses Wahrnehmungsexperiments, aber auch der visuelle Einsatz der Farbfilter explizite, zu deutende Hinweise auf eine provozierende ‹*Störung*›. Sie findet entlastend filmästhetisch Ausdruck, meint aber das globale ökologische Problem, auf das kurze Zeit nach der Reaktorkatastrophe von Chernobyl der Sound jenes Geigerzählers, die Infos aus dem Radio und der wiederkehrende Regen – der ggf. ‹*sauer*› ist; Abb. 15 – verweisen.[86]

Es würde sich anbieten, die Clips Steiners und Welsbys für formale und inhaltliche Vergleiche zu nutzen. Welsbys Kurzfilm ist hier näher an der ökologischen Polykrise, wobei Plutonium als Stoff mit hoher Halbwertszeit ebenso eine diskursive Funktion für die Anthropozän-These hat. Drittens wäre dieser ökologische Kontext noch zu vertiefen, indem zum einen etwa Christoph Kel-

86 Zu diesem zeitkritisch-ökologischen Kontext ist eine Rezension aus *The Village Voice* (Mai 1989) auf Welsbys Homepage hilfreich.



Abb. 16–19 [eigene Screenshots]: Stills aus *The Whole Earth* (2007) von Christoph Keller (5 min)

lers *The Whole Earth* aus dem Jahre 2007 genutzt würde. Der Schriftsteller und Künstler zeigt visuell und auditiv, vielleicht doch etwas überdeutlich, Kontraste aus Naturidylle (Abb. 16; 19) und Technik (Abb. 17; 18), die als Passagierjet, der viermal schnell und aufdringlich, nicht ohne Ironie, die Wahrnehmung der Rezipient:innen im scheinbaren Wolken-Idyll plötzlich auf sich zieht (0:00:40; 0:01:50; 0:03:10; 0:04:17; Abb. 16–19). Zum anderen könnten Sequenzen aus Essay-Filmen, die mittels ihres Kommentars diskursiver zu rezipieren sind, genutzt werden, um die anthropozäne Problematik zugespitzt zur Diskussion zu stellen. Neben Filmen von Werner Herzog[87] wäre hierzu auch eine kurze Stelle in *The Sky on Location* von Babette Mangolte aus dem Jahre 1982 geeignet.

In dieser Sequenz von nur zwei Minuten wird zu Beginn abermals ein Kontrast zur technologischen Kultur markiert (Abb. 20), bevor die Kamera halb-/total (Abb. 21; 22) Landschaftsszenen mit Erde und Eis zeigt, die kommentiert werden.[88] Dann geht die Regisseurin auf hohe Temperaturschwankungen ein, die sie mit ihrem Team auf der Sierra-Höhe in Utah/USA auszustehen habe – sie besteht bereits viele Jahre vor der breiten öffentlichen Wirksamkeit des Klimadiskurses darauf, dass ein Grad an globalem Temperaturanstieg zu

87 Vgl. zu einer Absturzmetapher der Moderne in Herzogs *Fata Morgana* (1971) bzw. in *Encounters at the End of The World* (2008) Wobser 2023, 182 ff.; speziell zur Wüste, zu Erdöl und Magma/Lava hingegen zusätzlich auch die Kunstdokus in *Lessons of Darkness* (1992) bzw. *Into the Inferno* (2016) vgl. Wobser 2026a.

88 Vgl. Babette 1982, 0:38:07–0:40:17.



Abb. 20–23 [eigene Screenshots]: Stills aus *The Sky on Location* (1982) von Babette Mangolte (78 min)

problematischen Folgen als Klimakatastrophe führen könne. Auf den Gegensatz aus individuell wahrnehmbarer und abstrakter, nur messbarer Differenz folgen Reflexionen zum langsam, aber allmählich schmelzenden Schnee. Sie schließt, dass das Wetter «changes, patterns, fluctuation»[89] meine, die in Relation zum Tages- oder Jahresverlauf relativ seien. Sie spricht das folgende Fazit, wozu der Himmel gezeigt wird (Abb. 23): «The physicality of living outdoors is in its extremes. But at the same time, the concreteness of this experience means little, when you realize, that the rise of just one degree in world temperature could melt twenty percent of the polar ice, change the ocean shorelines and transform the great plains into a desert»[90].

Weitere Aggregatzustände des Wassers könnten als filmische Miniaturen noch gewürdigt werden,[91] doch bleiben wir zuletzt viertens – aus gegebenem Anlass – bei Eisschmelze. Alexander Kluge publizierte im Jahre 2010 den Clip *Das Ende eines Eiszapfens mit Himmelsgestirn in der Ferne.* Kluge hält darin zuerst eine zerfließende Eisblume fest (Abb. 24), worauf das Titel-Insert einge-

89 Ebd. 0:39:35.

90 Ebd. ab 0:39:56.

91 Es böte sich zusätzlich *Fog Line* (1970; 11 min) von Larry Gottheim an, um *Nebel* als (gasförmiges) Wasser einzubeziehen; er ist selbst ‹*Dazwischen*›: «Der Nebel vereinzelt, gerade weil er die Umrisse verwischt, nicht nur die des Anderen, des im Nebel nur schemenhaft Wahrgenommenen, sondern auch die eigenen. Das ist […] Erfahrung des In-der-Schwebe-Bleibens der Bezüge, der Möglichkeiten vor der Ermöglichung» (Guzzoni 2015, 213).



Abb. 24–29 [eigene Screenshots]: Alexander Kluge (2010): *Das Ende eines Eiszapfens…* (3 min)

blendet wird (Abb. 25); dann folgt der schmelzende Eiszapfen, worin sich die Sonne spiegelt (Abb. 26–28), es folgen schließlich ein technischer Defekt (ggf. als Ende des Analogfilms?) und der kontraintuitive Titel des Songs, der auditiv alles begleitet (er erzeugt als solcher Irritation; Abb. 29). Dieser äußerst stark durch seine vereinnahmende Musik geprägte Kurzfilm changiert in seiner Wirkung zwischen Sentimentalität und melancholischer Freude.[92]

Kluge fängt hier Details ein, *Singuläres*, durch den technischen Zufall verstärkt, das er im Outro assoziativ als ‹wild› markiert, nicht ohne es in eine Spannung zu stellen zur (abwesenden) Urbanität – Natur und Kultur opponieren hier folglich erneut reizvoll. Der Fremdton, die auf Xylophon und Streichern basierende, experimentelle Musik von Morton Feldman, ist dabei selbst äußerst intensiv, den einfachen Bildern in der Ausdruckskraft mindestens ebenbürtig; die Klänge wirken paraphrasierend *und* kontrapunktierend. Die Deutung ist unklar, nur die durch Kluge gewählte Montage zeigt sich mehr als klar, vielleicht ist durch sie eine minimale Epiphanie möglich. Offenbar ist der Clip nicht zuletzt als Allegorie auf die Klimakrise zu deuten.[93]

92 Vgl. ähnlich zu C. S. Lewis auch Chappell 2022, 33–38.

93 Immer wieder setzt Kluge die mannigfaltigen Aggregatformen des Wassers in Szene, auch als eine Metaphorik des Politischen (vgl. Wobser 2017, 99 ff.), das nach 1945 wohl kaum je so unter Druck stand, wie jetzt – das Wasser nähert sich dem Siedepunkt.

5. Fazit oder Filmdidaktik gegen ‹Weltvertrauensvernichtung› im Anthropozän?

Kluges audiovisuelle Miniatur (s. o.) macht – nur einmal mehr – augenscheinlich, dass Film, anders als Literatur, eine Lichtkunst ist. Mit Licht geht ebenso das Wasser Symbiosen ein. Einige daraus resultierende Motive sind u. a. Spiegel, Stille, Weite, Fließen, die auch das hier ausgewählte ‹Nature Filming› (Kap. 4) prägen. Jener Diskurs, der das würdigt, spielt sich auch an Grenzen zum Kitsch ab[94] – eine Hoffnung auf Ästhetische Bildung, die in diesem Beitrag artikuliert wird, ist nicht im Beweis zu bejahen (oder auch zu verneinen). Andere Perspektiven auf Natur sind dabei immer mitzudenken; so betont Krebs mit Kurzeck als ein mögliches jähes Ende jeder Romantisierung, dass «Eiszapfen töten können»[95]. Krebs' ‹ästhetische Ökozentrik›, deren filmische Variante sich oben beispielhaft auf das Wasser bezieht, liefert ein Zusammenspiel aus Form und Diskurs, die beide die Philosophie betreffen, speziell das Philosophieren (Kap. 2). Es bleibt darin immer ein ‹Natur-Rest›[96], das Wasser, es wirkt sich performativ aus – es ist bildaffin,[97] wirkt anti-dichotom,[98] es neigt zugespitzt auch zum *queeren*[99] Denken, tangiert also in vielerlei praktischen wie theoretischen Hinsicht jene Polarität der Begriffe von ‹Natur› und ‹Kultur› (Kap. 1).[100]

Wenn all das kein ethischer Eskapismus sein soll, dann dürfen die audiovisuellen *Heterochronotopien*, die sich in *präsentativen* Medien, vielleicht sogar epiphanisch (Kap. 3), Ausdruck verschaffen, in denen man *präsentisch* aus der Zeit heraus und in diese hineinfällt, nicht zu hermetisch sein. In allen Clips gibt es die spezifischen Orte des Wassers nicht ohne den Himmel, einen maximalen Raum, der ebenso für die «Bedeutung von Zeithorizonterweiterung»[101] steht, die gerade im Anthropozän und seiner tiefen Zeit umweltethisch bedeutsam, aber auch herausfordernd ist. Wenn hierbei die kontemplative Eigenzeit der filmischen Minaturen gegen jene rasante ‹Große Beschleunigung› gerichtet ist, sollte sich die kleine Form auch für deren Diskurs öffnen, dessen Ausdrucks-

94 Vgl. Krebs et al. 2021, 198 ff. und Soentgen 2024, 195–198.

95 Krebs et al. 2021, 131.

96 Vgl. hierzu Guzzoni 2015, 204 f.

97 Vgl. ebd., 14–23 sowie Soentgen 2024, 167–216.

98 Vgl. Guzzoni 2015, 10–14.

99 Vgl. Soentgen 2024, 198–216.

100 Durch Erhöhung einer Natur- und Mediensensibilität wird indirekt immer auch die Frage der *Geschlechtlichkeit* in aller Offenheit gestellt (vgl. Karafyllis/Kirchhoff 2020; Hansen/Gerner 2024).

101 Großheim 2012, 9.

kraft sie erhöht.[102] Allein so wird ökophänomenologisch in einem dynamischen Anschluss an Angelika Krebs die «Emanzipation des Jetzt und des Dieses»[103] ermöglicht, die über Modelle natur- und mediensensibler philosophischer Filmbildung hinaus gutes, vielleicht auch ökologisches Handeln motivieren könnte.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt am Main 1993.
Antweiler, Christoph: Anthropologie im Anthropozän. Theoriebausteine für das 21. Jahrhundert, Darmstadt 2022.
Bergson, Henri: Philosophie der Dauer. Textauswahl von Gilles Deleuze, Hamburg 2013.
Böhme, Gernot: Für eine ökologische Naturästhetik, Frankfurt am Main 1989.
Boström, Kim J./Krohs, Ulrich: «Raum und Zeit», in: Kirchhoff, Thomas/Karafyllis, Nicole C. (Hgg.): Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch, Tübingen 2020, 116–122.
Chakrabarty, Dipesh: Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter, Berlin 2022.
Chappell, Sophie Grace: Epiphanies. An Ethics of Experience, Oxford 2022.
Crary, Jonathan: 24/7. Schlaflos im Spätkapitalismus, Berlin 2014.
Deleuze, Gilles: Das Bewegungs-Bild. Kino 1, Frankfurt am Main 1997a.
–: Das Zeit-Bild. Kino 2, Frankfurt am Main 1997b.
Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie [II], Berlin 1997.
–: Was ist Philosophie? Frankfurt am Main 2003.
Dittmer, Arne/Gebhard, Ulrich: «Naturerfahrung als Naturbeziehung. Symbolische Bedeutung, ästhetische Kulisse und naturethische Intuition», in: Gebhard, Ulrich et al. (Hgg.): Naturerfahrung und Bildung, Wiesbaden 2021, 19–39.
Europäische Kommission: Green Comp. Der Europäische Kompetenzrahmen für Nachhaltigkeit, Luxemburg 2022.
Fischer, Ludwig: Natur im Sinn. Naturwahrnehmung und Literatur, Berlin 2019.
Früchtl, Josef: Vertrauen in die Welt. Eine Philosophie des Films, München 2013.
Fuller, Buckminster: Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde und andere Schriften, Hamburg 2010.
Gabriel, Gottfried: Erkenntnis, Berlin 2015.
Gefert, Christian: Didaktik theatralen Philosophierens. Untersuchungen zum Zusammenspiel argumentativ-diskursiver und theatral-präsentativer Verfahren bei der Texteröffnung in philosophischen Bildungsprozessen, Dresden 2002.
–: «Kompetenzmodelle für philosophische Bildungsprozesse», in: Rohbeck, Johannes/Thurnherr, Urs/Steenblock, Volker (Hgg.): Empirische Unterrichtsforschung und Philosophiedidaktik, Dresden 2008, 16–26.

102 Es ist leichter, für ästhetisch-performativ motivierte Symbiosen aus Naturwissenschaft und Ökophänomenologie zu werben als ethischen Relativismus auszuschließen – Chappell unterwirft die ‹*descriptive phenomenology*› und deren Ziel der ‹*encounter with values*› zuletzt den vergleichsweise doch viel stärker etablierten Habermas'schen Diskursregeln (vgl. 2021, 111–155; 396–419).

103 Großheim 2012, 9; vgl. auch 111–132.

–: «Theatrales Philosophieren – performatives Denken in philosophischen Bildungsprozessen», in: Nida-Rümelin, Julian/Spiegel, Irina/Tiedemann, Markus. (Hgg.): Handbuch Philosophie und Ethik. Bd I: Disziplinen und Themen, Paderborn 2017, 240–244.

Goldstein, Jürgen: Naturerscheinungen. Die Sprachlandschaften des Nature Writing, Berlin 2019.

Großheim, Michael: Zeithorizont. Zwischen Gegenwartsversessenheit und langfristiger Orientierung, Freiburg/München 2012.

Guzzoni, Ute: Wasser. Das Meer und die Brunnen, die Flüsse und der Regen, Freiburg/München 2015.

Hampe, Michael: Tunguska oder Das Ende der Natur, München 2011.

Hansen, Line/Gerner, Nadine: Ökofeminismus. Zwischen Theorie und Praxis, Münster 2024.

Hanusch, Frederic/Leggewie, Claus/Meyer, Erik: Planetar denken. Ein Einstieg, Bielefeld 2021.

Held, Martin/Geißler, Karlheinz A. (Hgg.): Ökologie der Zeit. Vom Finden der rechten Zeitmaße, Stuttgart 1993.

Hetzel, Andreas: Vielfalt achten. Eine Ethik der Biodiversität, Bielefeld 2024.

Karafyllis, Nicole C.: «Leibliche Naturverhältnisse», in: Kirchhoff, Thomas/Dies. (Hgg.): Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch, Tübingen 2020, 176–185.

Karafyllis, Nicole C./Kirchhoff, Thomas: «Geschlechtliche Naturverhältnisse», in: dies. (Hgg.): Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch, Tübingen 2020, 239–247.

Kluge, Alexander: «Die Macht der Bewußtseinsindustrie und das Schicksal unserer Öffentlichkeit», in: Bismarck, Klaus von (Hg.): Industrialisierung des Bewußtseins. Eine kritische Auseinandersetzung mit «neuen» Medien, München/Zürich 1985, 51–129.

Kluge, Alexander/Reitz, Edgar/Reinke, Wilfried: «Wort und Film», in: Eder, Klaus/ders. (Hgg.), Ulmer Dramaturgien. Reibungsverluste, München/Wien 1980, 9–27.

Krebs, Angelika: «Naturethik im Überblick», in: dies. (Hg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt am Main 1997, 337–379.

— (in Zusammenarbeit mit Schuster, Stephanie/Fischer, Alexander/Müller, Jan): Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders, Basel 2021.

–: «Kopf oder Herz. Das Gefühl als Organ sittlicher Erkenntnis», in: Wobser, Florian/Thomas, Philipp (Hgg.): Philosophische Bildung neu denken: Perspektiven auf die Vielfalt der Vernunft, Bielefeld 2025, 41–52.

Kurzeck, Peter: Vorabend, Frankfurt am Main 2011.

MacDonald, Scott: The Garden in the Machine. A Field Guide to Independent Films, Berkeley 2001.

Maeger, Stefan: Umgang mit Bildern. Bilddidaktik in der Philosophie, Paderborn u. a. 2013.

McKibben, Bill: Das Ende der Natur, München 1989.

Noller, Jörg: Ethik des Anthropozäns. Überlegungen zur dritten Natur, Basel 2023.

Nowotny, Helga: Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls, Frankfurt am Main 1989.

Rockström, Johan et al.: «Planetary boundaries: Exploring the safe operating space for humanity», in: Ecology and Society 14(2), 2009, verfügbar unter: http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/ [16.07.2026].

Rölli, Marc: Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus, Wien/Berlin 2012.

Rohbeck, Johannes: Didaktik der Philosophie und Ethik, Dresden 2016.

Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt am Main 2005.

Runtenberg, Christa: Philosophiedidaktik. Lehren und Lernen, Paderborn 2016.
Sanders, Olaf: Deleuzes Pädagogiken. Die Philosophie von Deleuze und Deleuze/Guattari nach 1975, Hamburg 2020.
Schlette, Magnus: «Ästhetische Naturverhältnisse», in: Kirchhoff, Thomas/Karafyllis, Nicole C. (Hgg.): Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch, Tübingen 2020, 186–195.
Seel, Martin: Eine Ästhetik der Natur, Frankfurt am Main 1991.
Soentgen, Jens:. Pakt mit dem Feuer. Philosophie eines weltverändernden Bundes, Berlin 2021.
–: Philosophie des Wassers, Zug 2024.
Stäheli, Urs: Soziologie der Entnetzung, Berlin 2021.
Steffen, Will et al.: «The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration», in: The Anthropocene Review 2(1), 2015, 81–98.
Stöcker, Christian: Die Große Beschleunigung. Klimawandel, Digitalisierung, Wirtschaftswachstum – wie wir uns in einer sich exponentiell verändernden Welt behaupten können, München 2022.
Thomas, Philipp: «Naturphilosophie ‹von innen›? Zu einem bisher unerschlossenen Bereich philosophischer Bildung», in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 4, 2018, 17–28.
Waldenfels, Bernhard: «Verfremdung und Verwunderung», in: Pazzini, Karl-Josef/Sabisch, Andrea/Tyradellis, Daniel (Hgg.): Das Unverfügbare. Wunder, Wissen, Bildung, Zürich/Berlin 2013, 37–50.
Wobser, Florian: «Flüssigmachen – Alexander Kluges politische Heterotopie kooperativer Öffentlichkeit zwischen Debatten im vollen Vorlesungs- und Projektionen im leeren Kinosaal», in: Stollmann, Rainer/Combrink, Thomas/Martens, Gunther (Hgg.): Kooperation. Keiner ist alleine schlau genug, Kluge-Jahrbuch 4, Göttingen 2017, 79–102.
–: «Ethikunterricht als Sensibilisierung in klimaethischer Hinsicht. Kreative Verfahren zu ausgewählten Unterrichtsmedien zur Mensch-Natur-Beziehung», in: Ethik & Unterricht 4, 2022, 44–49.
–: «‹De-/Zentrierung› des Menschen im Anthropozän – Reflexion wissenschaftlichen und künstlerischen Ausdrucks im Film (Herzog; Geyrhalter)», in: Kloeg, Julien (Hg.): International Yearbook for Philosophical Anthropology, Vol. 11: art/science, Berlin u. a. 2023a, 173–195.
–: «Inwiefern und mit welchen Mitteln sollte der Anthropozentrismus der Bildung für nachhaltige Entwicklung (BNE) im Philosophie- und Ethikunterricht kritisch hinterfragt werden? Überlegungen zu einer fachdidaktischen Konzeption auf Grundlage der Anthropozän-These», in: Bussmann, Bettina (Hg.): Philosophiedidaktik und Bildungsphilosophie: Kontroversen und neue Aufgaben, Berlin 2023b, 65–81.
–: Interviews und audiovisueller Essayismus Alexander Kluges. Ein ästhetisch-performatives Bildungsprojekt und seine Relevanz für Philosophie- und Ethikunterricht, Berlin 2024a.
–: «Mensch-Natur-Beziehungen im Anthropozän. Ideen für Bildung und Didaktik im Fach Philosophie/Ethik», in: ders. (Hg.): Anthropozän. Interkulturelle Perspektiven und philosophische Bildung, Frankfurt am Main/New York 2024b, 193–216.
–: «Sensible Begegnung und Gemeinschaft im Anthropozän – mediendidaktische Überlegungen zum Anime-Klassiker *Mein Nachbar Totoro* (1988) von Hayao Miyazaki», in: Lehnert, Nils (Hg.): Idyllen und Sehnsuchtsorte in Kinder- und Jugendliteratur/-medien. Fachwissenschaftliche Analysen – fachdidaktische Modellierungen, Weinheim/Basel 2024c, 227–244.

–: «Kunst und BNE – ‹Visionen› für eine ökologisch nachhaltige Zukunft?», in: Ethik & Unterricht 2, 2025a, 20–24.
–: «Zu einer kinematographischen Form der Vernunft. Prinzipien, Verfahren, Beispiele», in: ders./Thomas, Philipp (Hgg.): Philosophische Bildung neu denken: Perspektiven auf die Vielfalt der Vernunft, Bielefeld 2025b.
–: «deterritorialisieren – Versammeln von Naturkräften (Wüste, Erdöl & Magma/Lava) in Filmen von Werner Herzog im Kontext des Anthropozän-Diskurses», in: Prager, Julia (Hg.): Versammeln. Mediale, räumliche und politische Konstellationen, Wien 2026a, 170–183.
–: «Entnetzung» als (post-)digitale Aufklärung?. Interdisziplinäre Überlegungen zur Vernetzung und philosophisch-ethischen Bildung, in: Schröter, Christian/Geiger, Jonathan D./Gramelsberger, Gabriele (Hgg.) Digitale Aufklärung. Grundfragen unseres Verhältnisses zum Digitalen. Paderborn 2026b, 99-115.

Medien

[alle Links letztmalig am 31. 12. 2024 abgerufen]

Fischinger, Oskar: An Optical Poem (US 1938); verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=6Xc4g00FFLk.
Larry Gottheim: Fog Line (US 1970); verfügbar unter: https://www.dailymotion.com/video/x9x3e5.
Herzog, Werner: Fata Morgana (D 1971), DVD.
–: Lessons of Darkness (D/F/GB 1992), DVD.
–: Encounters at the End of the World (CAN/US/D 2007), DVD.
–: Into the Inferno (UK/D 2016), Netflix.
Keller, Christoph: The Whole Earth (D 2007); verfügbar unter: https://vimeo.com/channels/978645/142777872.
Kluge, Alexander: «Das Ende eines Eiszapfens mit Himmelsgestirn in der Ferne», in: ders.: Wer sich traut, reißt die Kälte vom Pferd. Landschaften mit Eis und Schnee (D 2010), DVD 1.3.
Mangolte, Babette: The Sky on Location (US 1982) [https://ok.ru/video/4159278222010].
Reid, Guy: Overview (US 2012); verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=CHMIfOecrlo&t=2s.
Ruttmann, Walther: Berlin – Symphonie einer Großstadt (D 1927); verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=TVqPoV9q4ck.
Steiner, Ralph: H20 (US 1929); verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=1STF_usLSQY&t=1s.
Welsby, Chris: Sky Light (US 1988), DVD British Artists' Films 2005; Preview (4/26 min); verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=TVqPoV9q4ck.

III. Spiritualität der Natur

The spiritual danger in not owning a farm

Moralische Indolenz als Problem mangelnder Naturbeziehung

Ana Honnacker

1. Ökologischer Negationismus und das Problem des Nicht-Handelns

Je drastischer die wissenschaftlichen Prognosen mit Blick auf den Klimawandel, Artensterben oder die Belastung von Luft, Böden und Gewässern werden, umso mehr drängt sich die Frage auf, warum angesichts der Befunde bislang kein umfassendes Umsteuern stattgefunden hat. Obwohl die Faktenlage um die diversen ökologischen Krisen weithin bekannt ist, bleiben ernsthafte Bemühungen um die Transformation hin zu einer nachhaltigeren Lebensweise aus. Diese *nonresponse* scheint zunehmend erklärungsbedürftig. Die These, die im Folgenden vertreten werden soll, ist, dass die mangelnde Handlungsbereitschaft weder auf ein reines Defizit an Wissen noch an Sorge zurückzuführen ist. Vielmehr, so mein Vorschlag, handelt es sich um Denk- und Handlungsblockaden, die auf kulturellen Hintergrundbedingungen beruhen, die tief in unserer Lebensform verwurzelt sind. Damit greifen individualistische Ansätze zu kurz, die darauf setzen, Menschen mit mehr Information zu versorgen («*if people only knew*») oder an ihre Empathie zu appellieren («*if people only cared*»). Wie die Soziologin Kari Norgaard gezeigt hat, verkennen beide explanatorischen Zugänge, dass es eine soziale Organisation des Denkens und Fühlens gibt.[1]

Insofern ist es eben nicht ausreichend, mehr Wissen zur Verfügung zu stellen oder Mitgefühl evozieren zu wollen, um Menschen zum Handeln zu bewegen. Zum einen löst der «*information dump mode*», wie Timothy Morton diese Strategie nennt, eher Abwehr aus und produziert bloße «*factoids*»: Zahlen und Diagramme sind nicht ausreichend, um eine Änderung der praktischen Weltbeziehung zu erreichen. Zwar sind (natur-)wissenschaftliche Befunde gut abgesichert und auch öffentlich kommuniziert, was jedoch fehlt, ist eine Übersetzung in eine lebensweltlich resonante Sprache.[2] Zum anderen stehen Normalitäts- und Identitätsvorstellungen der Integration des Wissens ins Bewusstsein – und auch dem Affiziert-Werden durch dieses Wissen – entgegen. Umweltwissenschaftler:innen mahnen seit Jahrzehnten, dass sich am Umgang mit den plane-

1 Vgl. Norgaard 2011, 63–95.

2 Vgl. Morton 2018, 7–23 und Leggewie/Welzer 2010, 34.

taren Ressourcen etwas ändern muss. Diese öffentlichen Interventionen sind auch nicht ganz folgenlos geblieben. Seit den 1960er-Jahren lässt sich durchaus ein wachsendes ökologisches Bewusstsein ausmachen.[3] Die gegenwärtige Situation zeichnet sich daher durch einen paradoxen Charakter aus, den Norgaard als «*knowing and not knowing*»[4] bezeichnet. Die daraus resultierende Indolenz, das Unbewegtsein und Verharren im *business as usual*, lässt sich durch eine Rekonstruktion aus pragmatistischer Perspektive weiter erhellen: Versteht man Überzeugungen als Handlungsdispositionen, so kann die Diagnose gestellt werden, dass die Indolenz einen Mangel an Überzeugung darstellt. Anders gesagt: Dass nicht wirklich geglaubt wird, dass wir es mit einer Situation zu tun haben, die eine Modifikation unserer Praktiken erfordert. Jonathan Safran Foer spricht daher auch von «*knowledge-without-belief*»[5]. Auch Angelika Krebs identifiziert hier weniger einen Mangel an Wissen als ein gewissermaßen gescheitertes Begreifen.[6] Ich möchte diesen epistemischen Zustand des unwirksamen Wissens, dass sich nicht in Handlungsbereitschaft ausmünzt, genauer als eine Melange aus *Nicht-Glauben-Wollen* und *Nicht-Glauben-Können* fassen, die wesentlich durch den kollektiv gesetzten Rahmen des Denkbaren und des Fühlbaren bedingt ist, also von bestimmten Normalitätsvorstellungen und den entsprechenden Praktiken und Selbstverständnissen abhängt. Das, was ich im Anschluss an Bruno Latour *ökologischen Negationismus*[7] nennen möchte, also die Verdrängung und Leugnung der ökologischen Realität, ist damit auch als ein Problem der Lebensform zu begreifen. Das, was sich als Indolenz zeigt, beruht auf einer vielschichtigen, komplexen Entwirklichung der diversen Krisenphänomene, die einerseits durch die Beschaffenheit der Krisensymptome selbst begünstigt wird, andererseits als Schutzreaktion zu verstehen ist: Ökologischer Negationismus stellt eine Form des Emotionsmanagements und des Identitätsschutzes dar und zielt damit letztlich auf den Erhalt von Sinn. Ich werde zeigen, dass eine zunehmende lebensweltliche Beziehungslosigkeit zur Natur eine wesentliche Rolle hinsichtlich des Negationismus spielt, und zwar sowohl auf Ebene der sinnlichen Entwirklichung als auch auf Ebene der sozial strukturierten moralischen Ansprechbarkeit. An diese Problembeschreibung anschließend nehme ich das Plädoyer für Naturerfahrung als «Gegengift» zu diesem oftmals als Entfremdung beschriebenen Zustand kritisch in den Blick und gebe einen Ausblick auf mögliche Ansätze, die Indolenz zu überwinden.

3 Vgl. z. B. Jamieson 2017, 18–34.
4 Vgl. Norgaard 2011, 52–62.
5 Vgl. Foer 2019, 3–71.
6 Vgl. Krebs et al. 2021, 36.
7 Vgl. Latour 2017, 26–30; 351.

2. Von der Unwirklichkeit der Krise (und welche Rolle Entfremdung dabei spielt)

Dass eine angemessene Reaktion auf die verschiedenen ökologischen Krisen ausbleibt, lässt sich in Teilen über kognitive und psychologische Dispositionen des Menschen erklären. In der stärksten Variante dieses explanatorischen Ansatzes wird dann die These vertreten, dass Menschen schlicht evolutionär nicht dafür ausgestattet seien, mit dieser Art von Problem umzugehen oder es auch nur wahrzunehmen. So benennt etwa Dale Jamieson die sinnlichen Spezifika des Klimawandels, die den menschlichen Erkenntnisapparat nur bedingt ansprechen, mit Blick auf eine Einsicht in die drohende Gefahr als «the most difficult obstacle of all».[8] Und tatsächlich spielen sich viele der relevanten Phänomene unterhalb der menschlichen Wahrnehmungsschwelle ab und bleiben – zumindest eine ganze Weile – unbemerkt und außerhalb des sensorischen Erfahrungshorizonts. So ist die chemische Zusammensetzung der Atmosphäre oder von Gewässern und Böden nicht unmittelbar beobachtbar oder den Sinnen anderweitig zugänglich. Zu der mikroskopischen Qualität der Veränderungen tritt auch ihre zeitliche Beschaffenheit: Prozesse wie das Abschmelzen von Eisschilden laufen, gemessen an der Zeitskala menschlicher Erfahrungswelt, extrem langsam und damit unmerklich ab. Aus dieser Inkommensurabilität der Temporalitäten ergibt sich das Problem der *shifting baselines*, eine «Veränderung der Wahrnehmung parallel zu sich verändernden Situationen in der sozialen und psychischen Umwelt»[9]. Mit anderen Worten: Es stellt sich eine «schleichende Normalität» ein, eine Art Gewöhnungseffekt, der an den Umständen nichts Ungewöhnliches, Beunruhigendes wahrzunehmen vermag. Ein typisches Phänomen dieser Art ist zum Beispiel die «Landschaftsvergesslichkeit»: Der Schwund von Gletschern oder Wäldern wird nicht bemerkt, da er allmählich geschieht und somit nicht ins Bewusstsein tritt.[10] Auch in einer anderen Hinsicht spielt die Frage der Zeitlichkeit eine Rolle. Auf das problematische *Kurzfristdenken* als Teil der *conditio humana* hat bereits Rachel Carson hingewiesen: «Es ist Menschenart, etwas mit einem Achselzucken abzutun, das uns vielleicht nur als vage Drohung eines künftigen Unheils erscheint.»[11] Auf diese Dimension wird hinsichtlich der moralischen Ansprechbarkeit noch einmal zurückzukommen sein. Zunächst einmal aber trägt die Zukünftigkeit zu einem Ausbleiben einer spontanen Alarmreaktion bei, die durch unmittelbare

8 Jamieson 2017, 61, vgl. ebd., 4; 102 f.

9 Leggewie/Welzer 2010, 94.

10 Vgl. z. B. Hetzel 2024, 39 f. So kommt es zur einer «*generational, environmental amnesia*», vgl. Gottlieb 2019, 209–211.

11 Carson 2007, 193.

Ereignisse mit akutem Bedrohungscharakter, z. B. der Begegnung mit einem Raubtier in freier Wildbahn, ausgelöst werden.

Darüber hinaus handelt es sich bei Phänomenen wie dem Klimawandel oder dem Artensterben um das, was Timothy Morton «*hyper objects*» nennt: Sie kommen immer nur in Ausschnitten, in Teilphänomenen (wie einer Hitzewelle oder einer weniger verdreckten Windschutzscheibe) in den Blick, nie als Ganzes. Damit bleiben sie abstrakt und diffus.[12] Der hohe Grad an räumlicher, aber auch zeitlicher Fragmentierung führt, wie Stephen Gardiner prominent ausgeführt hat, nicht nur zu einer Verantwortungsdiffusion, sondern dazu, dass das Problem allzu leicht verdrängt, also als nicht vorhanden oder zumindest nicht dringlich abgetan werden kann.[13] Die Beschaffenheit der Krise selbst führt mithin zu einer De-Realisierung, die selbst dann greift, wenn wir mit deutlicheren Symptomen konfrontiert sind. «Despite the constant reference to palpable, everyday life experience – foul air, polluted water, and rubbish heaps», so fasst es Barry Commoner zusammen, «there is an air of unreality about the environmental crisis»[14]. Neben dem umrissenen Komplex von psychologisch-kognitiven Dispositionen, die es erschweren, ein Problem, auf das zu reagieren wäre, zu identifizieren, trägt aber auch der schlichte Entzug aus der alltäglichen Lebenswelt zur «Unsichtbarkeit» oder «Verschleierung» bei. So haben bestimmte praktische Bezüge, etwa zum Verlauf der Jahreszeiten, für viele Menschen keine direkte lebensweltliche Relevanz mehr. Entsprechend fallen derartige Phänomene aus dem Fokus von Interesse und Aufmerksamkeit. Damit ist eine erste Ebene benannt, auf der die Rede von der Entfremdung von der Natur virulent wird, nämlich die der (wiederum sozial organisierten) Aufmerksamkeit: Was überhaupt wahrgenommen, als relevant beurteilt wird, obliegt kulturellen Faktoren. Dabei beschränkt sich diese Formierung, die unter dem Stichwort Aufmerksamkeitsökonomie verhandelt werden könnte, jedoch nicht auf die kognitiv-epistemische Dimension, sondern besitzt auch eine evaluative und damit normative Dimension.

Damit greift das Problem der mangelnden Naturbeziehung noch auf eine tiefere Dimension aus, nämlich auf die der moralischen Ansprechbarkeit. Unsere Lebensform setzt uns in ein *praktisches Verhältnis* zur Natur, das nicht nur mögliche Wahrnehmungen bestimmt, sondern auch einen Normalitätsraum absteckt, der Denken und Fühlen gleichermaßen vorstrukturiert und normiert. Damit ist auch unser «Empathiehorizont»[15] bestimmt und schließlich, wen oder was wir moralisch berücksichtigen, von was wir uns berühren und bewegen lassen – oder eben nicht. Mangelnde moralische Ansprechbarkeit führt zu

12 Vgl. Morton 2018, 22; 64 f.

13 Vgl. Gardiner 2006.

14 Commoner 1971, 293; vgl. zum Gefühl des Unwirklichen auch Morton 2018, 39 f.

15 Birnbacher 2022, 178.

mangelnder Verantwortungsübernahme – also zu dem, was man genauer als *moralische Indolenz* bezeichnen könnte.

Bereits Aldo Leopold, einer der Vordenker der US-amerikanischen Umweltbewegung, hatte einen Mangel an Naturerfahrung, oder genauer: Naturbeziehung, als einen wesentlichen Faktor moralischer Gleichgültigkeit benannt: «We can be ethical only in relation to something we can see, feel, understand, love, or otherwise have faith in.»[16] Wir verlieren damit, so fasst es Andreas Hetzel, Natur

> auch als Erfahrungsraum, wodurch wiederum unsere Erfahrungsfähigkeit insgesamt abnimmt. Wir haben keine Landschaften mehr, wissen von keinen Begegnungen mit Tieren und Pflanzen zu berichten, vom Nebel über dem Moor, dem Blühen der Buschwindröschen, vom Pfeifen der Murmeltiere.[17]

Das der Natur entfremdete Leben spielt also dem «Ungerührt-» und «Unbewegtsein» in die Hände. Die Effekte der Entfremdung verstärken sich dabei in einer Art negativer Rückkopplungsschleife selbst und führen, wie Leopold festhält, zu einer immer weiter abnehmenden Verantwortungsübernahme: «Lakking a sense of loss, there is nothing to fight to preserve.»[18]

Die Kluft zwischen «eigentlich Gewusstem» und wirksam veränderten Praktiken wird nun, nicht zuletzt auch im umweltethischen Diskurs, häufig als Motivationsproblem verstanden.[19] Ich möchte dafür plädieren, dass sich diese Lücke auch (und vielleicht besser) als ein *Problem des (moralischen) Empfindens bzw. Angesprochenseins* beschreiben lässt. Lapidar formuliert: Klima, Artenvielfalt und intakte Ökosysteme scheinen uns nichts anzugehen, nicht unsere Angelegenheit zu sein. Wir begreifen uns gar nicht erst als Teil einer moralischen Situation, auf die zu reagieren wäre.[20] Hier spielt konkretes bzw. auch nur gefühltes Nicht-betroffen-Sein eine Rolle: Solange keine schwerwiegenderen Auswirkungen spürbar sind, die Krisensymptome nicht in den eigenen Alltag eindringen, bleiben sie abstrakt, entfernt und werden nicht als die eigenen begriffen. Rachel Carson diagnostizierte eine beinahe schon erstaunliche Gleichgültigkeit, mit der der Mensch seine Lebensgrundlagen aufs Spiel setzt, indem er unter Bedingungen der Ignoranz massive Eingriffe in Ökosysteme vornimmt, der bengalische Autor Amitav Ghosh spricht von einer «großen Umnachtung» und Bruno Latour vergleicht die gegenwärtige Situation gar mit einem Zustand des Wahns.[21] Eine überzeugende Analyse dieses «Achselzuckens» angesichts ei-

16 Leopold 1949, 214.
17 Hetzel 2024, 41.
18 Gottlieb 2019, 210.
19 Vgl. z. B. Birnbacher 2022, 171 f.
20 Vgl. z. B. Gottlieb 2019, 22–26 oder auch Anders 1956, 284–286.
21 Vgl. Carson 2007, z. B. 18–20; 50; 72; Ghosh 2016, 11; Latour 2017, 27.

ner existenzbedrohenden Katastrophe hat Günther Anders geliefert. Mit Blick auf die atomare Vernichtungskraft des Menschen beschreibt er die «Indolenz, mit der wir der Selbstvernichtung entgegentreiben»[22], letztlich als «Unfähigkeit zur Angst». Diese hängt, wie Anders ausführt, aufs Engste mit der Unfähigkeit, an die Möglichkeit dieses – auch noch selbst herbeigeführten – Endes zu glauben, zusammen, mit unserer «Apokalypseblindheit».[23] Dieses Unvermögen, das unter anderem aus progressivistischen Geschichtsvorstellungen resultiert, lässt sich auch mit Blick auf die ökologischen Kipppunkte, die wir ansteuern, als bedeutsamer Faktor ausmachen. Zusätzlich zu den bereits beschriebenen Entwirklichungsdynamiken halten also kulturelle Deutungsrahmen die ökologische Situation auf Distanz: Gegenwärtige Phänomene können nicht als Symptome einer drohenden Katastrophe interpretiert werden. In der Folge mangelt es an Problemempfinden und damit Handlungsmotivation.

Unser empathischer Horizont ist damit deutlich enger gezogen als unsere ökologische Wirkmacht. Unsere gegenwärtigen moralischen Sensibilitäten reichen weder räumlich noch zeitlich weit genug. Das, was Anders das prometheische Gefälle nennt, die nicht mehr überschaubare Zerstörungskraft des Menschen, wiederholt sich quasi auch in der Dimension der Moral: Unsere Empathie hält mit der (räumlichen wie zeitlichen) Fernwirkung unserer Handlungen nicht mit, sodass «wir fühlend kleiner sind als wir selbst»[24]. Die Entwirklichung, die durch die zeitliche Verschiebung der Folgen klimarelevanten Handels erfolgt, erstreckt sich auch auf die zu erwartenden Schäden und Opfer. Die zukünftig Betroffenen affizieren uns deutlich weniger als gegenwärtige, deren Leid wir erfahren bzw. besser vermittelt bekommen können. Als nur mögliche – wenn auch sehr wahrscheinliche –, aber eben (noch nicht) wirkliche Opfer existieren sie gewissermaßen im falschen Modus, um Empathie oder gar Solidarität und damit anderes, sie besser schützendes Verhalten zu motivieren. Sie bleiben abstrakte, «statistische» Opfer: Nicht zu identifizieren und damit unweigerlich anonym.[25] Die Schwierigkeit, sich in ein moralisch angemessenes Verhältnis zu kommenden Generationen zu setzen, spiegelt sich nicht zuletzt auch in den klimaethischen Debatten darum, ob – und wenn ja in welchem Ausmaß – wir Pflichten gegenüber zukünftig Lebenden haben. Mit dem Begriffsinstrumentarium der traditionellen Ethik, die sich an Konzepten wie Rechten und Pflichten, Reziprozität und Risikoabschätzung orientiert, ist ein Problemframing der Generationengerechtigkeit gesetzt, das in Aporien endet.[26]

22 Anders 1956, 266.
23 Vgl. ebd., 263–269.
24 Ebd., 269.
25 Vgl. Birnbacher 2022, 177 f.
26 Vgl. z. B. Gottlieb 2019, 35–38 oder auch Gardiner 2006.

Damit ist aber nicht nur ein theoretischer Mangel beschrieben, der etwa durch bessere Begrifflichkeiten behoben werden könnte. Vielmehr steht hier eine praktische Haltung im Hintergrund, die dazu tendiert, menschliches Handeln an Kosten-Nutzen-Kalkulationen zu orientieren. Die Art und Weise, wie wir uns als (ethisch) Handelnde verstehen, ist dabei auch geprägt durch anthropologische Vorannahmen, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses des Menschen zur übrigen Natur. Hier kommt eine dritte Ebene der Entfremdung ins Spiel: der Verlust des Bewusstseins der Abhängigkeit und des Eingebettetseins in natürliche Umgebungsbedingungen. Diese Tendenz gilt zumindest für Gesellschaften, in denen die meisten Menschen nicht mehr direkt Ackerbau, Viehzucht oder Seefahrt betreiben und direkt mit klimatischen Bedingungen konfrontiert sind, sodass diese schlicht im alltäglichen Leben keine Rolle spielen. «Unsere Zeitgenossen», so beschreibt es Michel Serres,

> nurmehr in Innenräumen lebend und ausschließlich in die ‹Zeit› verstrickt, bedienen sich, in Städten zusammengepfercht, weder der Schaufel noch des Ruders, ja, schlimmer noch, bekommen sie gar nicht mehr zu Gesicht. Dem Klima gegenüber gleichgültig, es sei denn in den Ferien, wenn sie der Welt auf arkadische und tollpatschige Weise wiederbegegnen, verpesten sie ganz naiv, was sie nicht kennen, was ihnen in den seltensten Fällen Wunden schlägt und sie eigentlich nie betrifft. Auf vier Rädern sich fortbewegende Affen und Beschmutzer, die sie sind, lassen sie rasch ihren Unrat fallen, weil sie den Raum, den sie durchmessen, nicht wirklich bewohnen und ihn also in aller Liederlichkeit verunreinigen.[27]

Das lebensweltliche *detachment* wirkt dabei auf das menschliche Selbstverständnis zurück und verleitet dazu, sich nicht als Teil eines Netzes wechselseitiger Abhängigkeitsverhältnisse zu sehen, nicht als Teil der Natur, sondern als getrennt von ihr, als ihr Gegenüber (und im schlimmsten Fall: als ihr überlegen). Kurz: Ein Mangel an Naturbeziehung begünstigt nicht nur ein dualistisches Verständnis von Mensch und Natur, sondern auch das, was Richard Routley *human chauvinism* genannt und als fundamentales Problem der Umweltethik identifiziert hat.[28] Ein Selbstbild, das den Menschen von der Natur isoliert betrachtet, steht zum einen der Wahrnehmung der Gefahr für die eigene Gesundheit, das eigene Leben im Wege, zum anderen wirkt es sich auf die Empathiefähigkeit hinsichtlich nicht-menschlicher Mitlebewesen aus. Damit ist es nicht nur Ergebnis der praktischen Beziehungslosigkeit, sondern fundiert und stabilisiert diese auch.

Im Anthropozän bekommt diese Entfremdung nun einen geradezu paradoxen Zug, ihre Effekte skalieren sich ins Planetare, ohne dass die Interdependenz, in der der Mensch mit der übrigen Natur steht, erfasst würde. So formu-

27 Serres 1994, 53.

28 Vgl. Routley 1973.

liert Michel Serres: «Uns ist die Welt abhanden gekommen. […] Gerade in dem Augenblick, da wir zum ersten Mal physisch auf die globale ERDE einwirken und sie fraglos auf die globale Menschheit zurückwirkt, vernachlässigen wir sie auf tragische Weise.»[29] Damit droht die Entfremdung gleich zu einem doppelten Weltverlust zu führen: Zum einen im Sinne der fehlenden Beziehung des Menschen zur natürlichen Welt, oder genauer: dem fehlenden Bewusstsein über diese Beziehung, zum anderen im Sinne einer materialen ökologischen Beschädigung der «Welt, wie wir sie kennen»: eine massive Änderung der stabilen Rahmenbedingungen seit der letzten Eiszeit, auf die nicht nur menschliche Zivilisation, sondern alles Lebendige eingestellt ist.[30]

Dem Menschen des Anthropozäns kommt jedoch nicht nur zunehmend die Welt abhanden, sondern die Entfremdung wendet sich auf die Entfremdeten selbst zurück. «In unserer immer künstlicheren Welt», so hält Krebs fest, «verlieren wir sukzessive den Sinn dafür, wie viel an unserem Leben trotz allem noch Widerfahrnis (also Natur) ist und wie man damit am besten umgeht.»[31] Bedroht ist also die Einsicht in die «Naturseite unserer eigenen Existenz»[32], und damit der vollumfängliche Sinn für das eigene Menschsein. Die dritte Ebene des Mangels an Naturbeziehung tritt damit nicht zuletzt auch als Selbstentfremdung in Erscheinung. Der Verlust der Verortung in der natürlichen Welt und der damit einhergehende Verlust von Selbstsinn stellt eine zusätzliche, nämlich existenzielle Dimension der Gefahr dar, die mit einer größeren lebensweltlichen Distanz zur Natur einhergeht. Eine Lebensform, die nicht mehr um natürliche Zusammenhänge weiß, weil ihre Praktiken diese umgehen oder ausgelagert haben, droht daher auch in eine gewissermaßen «spirituelle» Schieflage zu geraten, wie sich im Anschluss an Leopold formulieren ließe: «There are two spiritual dangers in not owning a farm. One is the danger of supposing that breakfast comes from the grocery, and the other that heat comes from the furnace.»[33] Diese Dimension tritt angesichts der manifesten Konsequenzen der Beziehungslosigkeit, die schädigenden Praktiken und die beharrliche Indolenz, mit der sie perpetuiert werden, leicht in den Hintergrund. Ich schlage vor, diese tiefste Ebene der Entfremdung nicht als bloßen Nebeneffekt zu behandeln, sondern als Problem, dass es in der Adressierung der Indolenz mitzubedenken gilt. Das, was zunächst als Wissensdefizit erscheint, wurzelt in einem Problem der Lebensform und berührt damit nicht nur Fragen der Wahrnehmung, Aufmerksamkeit oder Bildung, sondern auch der Identität. Damit geht es deutlich über

29 Serres 1994, 54.
30 Vgl. z. B. Horn/Bergthaller 2019, 10 f., 203.
31 Krebs et al. 2021, 109.
32 Ebd., 111. Vgl. ebenso Hetzel 2024, 14.
33 Leopold 1949, 6.

einen rein kognitiven Mangel hinaus: Nicht zu wissen, «woher das Frühstück kommt», geht mit einem potenziellen Sinn- und Selbstverlust einher.

Unter diesen Vorzeichen lässt sich der schizophrene Zustand des «wissenden Nichtwissens», der dem Ökonegationismus zu eigen ist, noch einmal anders perspektivieren: Das, was zu begreifen wäre, hat eine sinnraubende Qualität. Gegen diese Gefahr der Bedeutungslosigkeit, darauf weist etwa Norgaard hin, wird gewissermaßen ein Doppelleben geführt, in dem Sinn durch Alltagsnormalität hergestellt wird.[34] Die Indolenz ist damit Resultat wie auch stabilisierende Bedingung einer entfremdeten Lebensform. Wir halten uns eine Realität vom Leibe, die unsere Lebensgrundlage ebenso bedroht wie unser Selbstverständnis. Dabei bilden die Ungerührtheit und Entfremdung des Menschen gleichsam einen Teufelskreis: Je mehr wir entfremdet sind, umso weniger sind wir affiziert, und je weniger wir affiziert sind, umso leichter fällt es uns, Distanz zur natürlichen Welt zu halten.

3. Zurück zur Natur? Erfahrung als Movens einer neuen Verhältnissetzung

Das *In-Beziehung-Stehen* (bzw. überhaupt erst *In-Beziehung-Setzen*) lässt sich also als eine Vorbedingung moralischer Berücksichtigung und des Angesprochenseins verstehen. Zur Überwindung der moralischen Indolenz und der Etablierung anderer, nachhaltiger(er) Praktiken braucht es demnach einen Wandel der affektiven Haltung und des menschlichen Selbstverständnisses. Es ist nicht ausreichend, neue umweltethische Theorien auszuarbeiten, die eine Ausweitung der *moral community* über den Menschen hinaus anmahnt (an denen es ja auch nicht mangelt). Unsere gegenwärtige *common sense morality,* und damit unsere moralischen Intuitionen, sind durch den Charakter der ökologischen Krise korrumpiert und damit gewissermaßen Teil des Problems.[35] Eine andere praktische Beziehung zur Natur erfordert nicht nur ein Umdenken, sondern eben auch ein «Umfühlen» – Krebs spricht in diesem Zusammenhang von einem «Wandel des Herzens»[36].

Nun ist es naheliegend, zur Überwindung der Beziehungslosigkeit und Ausbildung eines neuen, achtsameren Naturverhältnisses, auf Naturerfahrung zu setzen, und zwar eine solche, die, wie Krebs betont, uns die Möglichkeit zur Einübung in Empathie und Mitleid bietet, uns sensibilisiert für die (moralische)

34 Vgl. Norgaard 2011, 3–5. Norgaard verweist hier auf Parallelen zum Umgang mit nuklearer Bedrohung bzw. bei Hiroshima-Überlebenden.

35 Vgl. etwa Gardiner 2006 und Gottlieb 2019, 1 f.

36 Krebs et al. 2021, 36, vgl. ebd., 10, 155, 212. Vgl. ähnlich auch Leopold 1949, 209 f. Für eine detailliertere affekttheoretische Problembeschreibung vgl. Slaby 2023.

Affordanz, die in der Natur liegt, und damit eine «prägnante Vergegenwärtigung, die plastische Vorführung dessen, was auf dem Spiel steht»[37]. Erfahrungen mit und in der Natur sollen, so der Vorschlag, die moralische Indolenz aufbrechen und unser moralisches Angesprochensein fördern, sodass eine Motivation zur Änderung der Praxis entsteht. Dass Naturerfahrungen relevant für die moralisch-praktische Beziehung zur Natur sind, macht sie des Weiteren unverzichtbar für die Ausbildung einer umfassenden *environmental literacy*. Diese bestünde, so Andreas Hetzel, nicht nur in der Vermittlung von Wissen, sondern auch in Erinnerungsarbeit – nämlich daran, welche Landschaften und Arten bereits verschwunden sind – und der Einübung von Solidarität und Empathie. Sie beginnt «zuhause […], an Orten, die wir konkret bewohnen und die durch ihre je eigenen Umweltgeschichten und Umweltkonflikte geprägt sind»[38]. Der Kultivierung des Umweltwissens (und der Achtung) kommt dabei eine dezidiert praktische Dimension zu, wie Hetzel am Beispiel des Engagements in der ökologischen Landwirtschaft bzw. Formen der Subsistenz veranschaulicht: «Jeder noch so kleine Garten oder Pflanzkübel auf dem Balkon erlaubt uns, ein aufmerksames und achtsames Verhältnis zu unserer Nahrung zu gewinnen, uns die Prozesse und Verflechtungen hinter den ‹Produkten› zu vergegenwärtigen, die wir alltäglich verzehren.»[39] Das *In-Beziehung-Treten* umfasst dabei dezidiert nicht nur die «wilde» Natur, sondern auch die durch und durch kulturierte. Auch die Balkontomate ist ein Stück Natur, mit dem wir uns intensiv auseinandersetzen können (und sollten). Zwar haben Erfahrungen von Wildnis ihre eigene Qualität, die gerade dem Gefühl der Beherrschbarkeit von Natur entgegenstehen. Der Anbau und die Pflege einer Pflanze aber ermöglichen ein intensives «Kennenlernen», bei dem über die Pflanze ebenso viel zu Tage tritt wie über einen selbst. Beredtes Zeugnis davon findet sich zum Beispiel bei Henry David Thoreau. Während seines berühmten Aufenthalts in seiner Hütte am Waldensee streifte er nicht nur durch die Wälder der Umgebung, sondern legte auch einen Bohnenfeld an, dem er sich den Sommer über widmete: «Ich begann meine Bohnenreihen zu lieben, obwohl es ihrer mehr waren, als ich brauchte. Sie verbanden mich mit der Erde […]. Was kann ich von den Bohnen oder was können sie von mir lernen?»[40] Und auch bei Leopold, der die Wichtigkeit der Erfahrung in der Wildnis hervorhob (nicht zuletzt, um ein Gespür für ihren Wert zu entwickeln und somit eine Motivation für ihren Erhalt), entfaltet sich eine tiefe Beziehung nicht nur über Outdoor-Aktivitäten (wie der Jagd), sondern auch über die Farmarbeit. Beim Versuch, ein Exemplar einer bestimmten Gattung der Korbblütler, der Silphien, auszugraben, zeigt sich ihm

37 Krebs et al. 2021, 10, vgl. ebd., 59 f., 69.
38 Hetzel 2024, 365, vgl. ebd., 40 f.
39 Ebd., 366.
40 Thoreau 1999, 169. vgl. ebd., 169–182.

deren Persönlichkeit – indem sie sich nämlich seinem Versuch hartnäckig widersetzt.[41]

Für Leopold spielt Naturerfahrung eine wichtige Rolle bei der Etablierung seiner *land ethic*. Sie zielt auf die Überwindung einer rein menschlichen Moralgemeinschaft, genauer auf die Berücksichtigung auch von Pflanzen und Tieren, aber auch von Böden und Gewässern, zusammengefasst als «Land». Damit ändert sich zum einen der praktische Naturbezug und das, was als legitime Interaktion gilt, entscheidend. Zum anderen gibt es eine Rückwirkung auch auf das Selbstbild des Menschen. Die Aufgabe besteht für Leopold letztlich darin, ein *fellow being* zu werden und sich als Teil einer biotischen Gemeinschaft zu verstehen: «In short, a land ethic changes the role of *Homo sapiens* from the conquerer of the land-community to plain member and citizen of it. It implies respect for his fellow-members, and also respect for the community as such»[42].

Naturerfahrung erscheint damit auch als probates Antidot gegen die «spirituelle» Gefahr der Selbstentfremdung. Die zugrunde liegende These ließe sich folgendermaßen rekonstruieren: Indem der Mensch sich selbst als Naturwesen erfährt, also als eines, das in Interdependenzen und einem Beziehungsgefüge zur übrigen Natur steht, kommt er wieder mehr «zu sich selbst». Wir entdecken gewissermaßen unser «Ökologisch-Sein» neu, das durch die moderne Lebensweise aus dem Bewusstsein gedrängt wurde.[43]

Die Vorstellung, der Weg aus der Beziehungslosigkeit weise «zurück zur Natur», die in der Rede von der Entfremdung zumindest implizit angelegt ist, bedarf allerdings einer genaueren Betrachtung, da sie anfällig für essenzialistische Vorstellungen ist – und zwar in Bezug auf die Natur als Gegenstand der Erfahrung ebenso wie auf die Natur des Menschen. Damit droht sie bestenfalls romantisch, schlimmstenfalls reaktionär zu werden, wie sich etwa anhand primitivistischer Utopien oder rechtsextremer Vereinnahmungen aufzeigen lässt.[44] Darüber hinaus erweist sie sich im Lichte der Diagnose des Anthropozäns als Leitlinie, die neu ausbuchstabiert werden muss, wenn sie nicht aussichtslos (und damit praktisch unwirksam) sein will.

Dabei hat es argumentative Vorteile, den Mangel an Naturbeziehung als Abkehr von der menschlichen «Wesensgemäßheit» zu verstehen und damit eine starke Version der Entfremdungsthese zu vertreten. Ganz in diesem Sinne zitiert Krebs aus der Umweltenzyklika «Laudato Sí»: «Es entspricht nicht dem Wesen der Bewohner dieses Planeten, immer mehr von Zement, Asphalt, Glas und Metall umgeben zu sein.»[45] Aus dieser anthropologischen Annahme leitet

41 Vgl. Leopold 1949, 48 f.
42 Ebd., 204, vgl. ebd., 201–226.
43 Vgl. Morton 2018, 87–102; 213–215.
44 Vgl. etwa Honnacker 2020.
45 LS Nr. 44, zitiert nach Krebs et al. 2021, 140, vgl. zur Enzyklika ebd., 137 f.

Krebs dann erstens die Notwendigkeit naturästhetischer Erfahrung und zweitens das Recht auf diese Erfahrung und damit die Pflicht zur Erhaltung einer Natur, in der diese Erfahrung möglich ist, ab. Dabei hebt sie insbesondere auf die Rolle intakter Landschaften ab.[46] Wenn sich ohne diese der Mensch nicht in ein gelingendes Weltverhältnis setzen kann, so haben wir in der Tat ein starkes Argument, sie zu schützen und zu erhalten. Jedoch sind wir auch mit dem Problem konfrontiert, dass unsere Beheimatung in der Welt der Gegenwart unter diesen Prämissen erheblich eingeschränkt ist, genau genommen unmöglich geworden ist. Eine «unberührte Natur» gibt es im Grunde nicht mehr,[47] sodass die Suche nach Erfahrungen mit «intakten» Landschaften vergeblich bleiben muss. Der Weg aus der Selbstentfremdung wäre damit versperrt, weil es kein Zurück in die Welt des Holozäns mehr gibt, die dem Wesen des Menschen entspräche. Diese starke Lesart der Entfremdungsthese birgt jedoch nicht nur noch das Problem, dass sie keinen praktikablen Ausweg bietet. Sie trägt mit den Annahmen über die Natur des Menschen zudem schweres metaphysisches Gepäck: Wollen wir nicht auf sämtliche Kulturleistungen (und damit menschliche Interventionen in die natürliche Umwelt) verzichten und eine Art «Naturzustand» des Menschen als seine eigentliche und ideale Lebensform konstatieren, bleibt offen, wie sich das, was dem Menschen wesensgemäß sein soll, sich überhaupt substanziell bestimmen ließe.

Ich schlage daher vor, auf die starke essenzialistische Variante zu verzichten, die sowohl ein bestimmtes Wesen des Menschen als auch eine bestimmte Natur(erfahrung) voraussetzt. Vielversprechender scheint es mir, Wege zum Einfinden in die kulturierte und auch beschädigte Natur zu suchen, deren Teil wir sind – und die uns auch zu dem macht, was wir sind. Es muss also darum gehen, wie auch Krebs unterstreicht, den Blick dafür zu schulen, dass auch «die von uns berührte Natur […] nicht unsere eigene Veranstaltung»[48] ist. Natur und Kultur sind entsprechend eher als polares denn als dichotomisches Begriffspaar zu verstehen.[49] Die Landschaften, die uns im Anthropozän umgeben, sind hochgradig hybrid, aber auch in ihnen lässt sich etwas ausmachen, das mit dem korrespondiert, was wir Natur nennen und als solche erfahren können. Mit einem graduellen Verständnis von Natürlichkeit und Künstlichkeit erschließen sich auch die Bäume einer Parkallee oder ein Steinbruch als Natur. Sie sind, zumindest ein Stück weit, der menschlichen Wirkmacht entzogen, und zeichnen sich durch eine gewisse Unverfügbarkeit oder gar Widerständigkeit aus. Bezugspunkt einer solchen Naturerfahrung ist dann nicht ein von mensch-

46 Vgl. Krebs et al. 2021, 111–113.
47 Vgl. z. B. Horn/Bergthaller 2019, 16; 59–79.
48 Krebs et al. 2021, 29.
49 Vgl. ebd. Ausführlicher Birnbacher 2006, 1–16.

licher Intervention unberührter Ausschnitt der Welt, sondern das «Natürliche im Kultivierten»[50].

Damit eröffnet sich die Möglichkeit bedeutsamer Naturerfahrung jenseits intakter Landschaften. Auch in der veränderten oder gar versehrten Natur mag uns etwas über uns aufgehen – und vielleicht gerade dort. Entgegen der Einschätzung von Krebs muss ein Autobahn-Tal dann nicht zwangsläufig als «Unort» gelten oder Windräder als «Verschandelung»[51]. Auch sie können Heimat bedeuten, unsere Identität prägen. Vor allem aber spiegeln sie unsere eigene hybride und fluide Natur: Wir sind Natur- und Kulturwesen gleichermaßen und können mit ganz verschiedenen Graden und Mischungen von Natürlichem und Artifiziellem ein gutes Leben führen. Eine vollständige Subtraktion der Kulturiertheit wäre damit ebenso als Entfremdung zu betrachten. In der Erfahrung einer widerständigen Natur, die an für uns als unwahrscheinlich und damit überraschend empfundenen Orten gemacht wird (wie etwa einer Industrieruine, in der ein Birkenwäldchen Fuß fasst, oder beim Anblick einer Osterglocke, die auf der Verkehrsinsel durchbricht), zeigt sich zudem, dass selbst im Anthropozän die gestaltete Welt nicht umfassend ist. Auch wenn die vielbemühte Metapher von der Natur, die sich etwas «zurückholt» allzu anthropomorphisierend sein mag: Sie expliziert die Einsicht in die Grenzen der Kontrollierbarkeit, mit der Pflanzen, Tiere oder Flüsse mit der gemachten Welt interagieren und zum Teil kollidieren, und kann insofern (und vielleicht in besonderer Weise) zu einem angemessenen, nämlich demütigeren, Naturverhältnis beitragen. Aber selbst da, wo eine Landschaft alles andere als widerständig, sondern eher beschädigt oder zerstört in Erscheinung tritt, wie es etwa in weiten Teilen des Harzes zu beobachten ist, wo Klimawandel und Borkenkäfer den Agrarfichtenwald in eine dystopische Szenerie verwandelt haben, eröffnet sie eine Reflexionsmöglichkeit: Der Anblick bestürzt, macht vielleicht traurig oder wütend und affiziert so die betrachtende Person fast unweigerlich. Motiviert diese Erfahrung zur weiteren Ursachenforschung und Erhellung der Zusammenhänge (was nicht automatisch passiert), so besteht die Chance, dass die Situation nunmehr als eine wahrgenommen wird, die etwas mit einem selbst zu tun hat, die einen also angeht. Der Mensch erfährt sich hier im Idealfall als qua Lebensform mitverantwortlich für die Beschädigungen und wird, wenigstens ein wenig, aus seiner Indolenz gerissen. Die «gebrochene» Landschaft vermag uns also auf ganz eigene Weise anzusprechen und birgt (Selbst-)Erkenntnispotenziale, die einer als intakt und ästhetisch ansprechenden Landschaft eher nicht zukommen.

Fruchtbarer als der Versuch, «zurück zur Natur» zu finden (welcher Zustand der Landschaft wäre das genau?), wäre also, ein umfassenderes Verständnis von Landschaft als Bezugspunkt zu wählen, wie es in Leopolds Landethik

50 Krebs et al. 2021, 29.

51 Vgl. ebd., 16; 29; 172 f.

bereits angelegt ist, und das, wie Hetzel formuliert, «die hochartifiziellen Stadtlandschaften der Moderne»[52] einschließt. Daraus ergibt sich, so Hetzel, dass unsere ökologische Verantwortung eben «nicht nur gegenüber einer vermeintlich unberührten Wildnis» besteht, «sondern auch gegenüber dem Land, das wir bewohnen und gestalten.»[53] Darüber hinaus würde dieser erweiterte Begriff auch erlauben, die umfassenden Bezüge, in der das eigene konkrete «Zuhause» steht, mitzudenken: die globalen Produktions- und Lieferketten, die die Verantwortung über das Lokale hinausragen lassen.[54] Hier könnte eine «kritische Wiederaufnahme des Heimatbegriffs», wie Krebs ihn fordert, anschließen, die «die Wärme und Tiefe des Begriffs» bewahrt, «aber ohne falsche Sentimentalität und ohne Wegpurifizierung des Neuen.»[55] Der Schutz der heimatlichen Natur speist sich dann nicht nur aus einer NIMBY-Attitüde («Not in my backyard»), sondern ist sich der Vernetzung und auch prinzipiellen Veränderbarkeit des Bezugsortes bewusst, ebenso wie über die Bedeutung der kulturellen Praktiken, die diesen Ort prägen (und die ihrerseits durch ihn geprägt sind).

4. Breaking the spell: Entnormalisierung und Kultivierung

Ich hatte moralische Indolenz als «tiefsitzendes» Problem eingeführt: Gefühls- und Wahrnehmungsschemata sind durch kulturelle und soziale Normen beeinflusst, blockiert oder auch verzerrt. Zum einen wird mit dieser Annahme auch der Rekurs auf Erfahrung problematisch: Unsere Erfahrungen sind ebenso stets vermittelt und in Lebensformen eingebettet, und somit nicht ohne Weiteres als verlässliche Wegweiser zu einem anderen, womöglich angemessenerem Handeln und Fühlen zu gebrauchen. Die Normalität der Entfremdung käme dann einer Art Bannzauber gleich, der kein Durchdringen mehr erlaubt. Erfahrung würde stets so interpretiert, dass sie die bestehende Lebensform bestätigt. In der Folge erscheinen ökologischer Negationismus und Indolenz nahezu unüberwindbar. Zum anderen ist die These der Blockade oder Verzerrung insofern stark, als mit ihr vorausgesetzt zu sein scheint, dass es eine irgendwie «eigentliche» oder «unmittelbare(re)» Weise gibt, die Welt zu erfahren, diese also auf die «richtige» Weise repräsentiert, kurz: ein Zugang zur Wirklichkeit an und für sich existiert. Auch die These der Entfremdung tendiert, wie wir gesehen haben, dazu, ein ideales, gewissermaßen «natürliches» Mensch-Natur-Verhält-

52 Hetzel 2024, 132.

53 Ebd., 307, vgl. ebd., 306–308.

54 Vgl. Hetzel 2024, 113.

55 Krebs et al. 2021, 164f., vgl. ebd., 164. Krebs betont die Bedeutung von Heimat für die Identität und geht von einem Bedürfnis der Verwurzelung aus.

nis zu konstatieren, das restituiert werden müsse. Dagegen hatte ich für eine metaphysisch sparsamere Version plädiert, die ohne eine fixe Bestimmung von dem, was «der Mensch» oder «die Natur» ist, auskommt und trotzdem an der entbergenden Kraft der Erfahrung festhält. Mir geht es dabei vor allem um Versuche der Entnormalisierung bestehender Deutungsschemata und Praktiken, man könnte auch sagen, um ihre Ent-Naturalisierung. Indem unsere gegenwärtige Lebensform als kontingent sichtbar wird, wird sie zugänglich für Kritik und Modifikation, sie ist nicht länger alternativlos. In diesem Zusammenhang verfolge ich eine negativistische Methode: Es ist ausreichend, auf problematische Praktiken und Strukturen hinzuweisen, also zu zeigen, wo etwas schädlich ist – ohne Anspruch darauf zu erheben, die ideale Alternative ausbuchstabieren zu können.

Abschließend soll daher noch ein kurzer Blick auf die Bedingungen von Erfahrung als Movens einer neuen Verhältnissetzung, eines «Wandel des Herzens», geworfen werden. Wie also können wir den Bann des Eingeübten, Gewohnten brechen, auf kritische Distanz zur *common sense morality* unserer Lebensform kommen?

Ein möglicher Weg führt über Erfahrungen mit disruptiver Qualität, also solchen, die unser etabliertes Naturverhältnis in ein neues Licht stellen. So haben beispielsweise Erfahrungen des «Unheimlich-Werdens» oder gewaltsamen Hereinbrechens von Natur in die geordnete und scheinbar kontrollierte Lebenswelt das Potenzial, an unsere (illusionären) Vorstellungen von Beherrschbarkeit oder Verzweckbarkeit zu rühren und das Koordinatensystem, auf das wir unsere Wirklichkeit gebaut haben und mit dessen Hilfe wir uns durch sie bewegen, in Frage zu stellen. Einen solchen (alles andere als freiwilligen) grundlegenden Perspektivwechsel schildert etwa die australische Umweltphilosophin Val Plumwood: Sie war 1985 auf einer Kanutour im australischen Outback von einem Krokodil attackiert worden und überlebte nur schwer verletzt. In ihren Reflexionen auf die Geschehnisse benennt sie, dass die Erfahrung des «Beute-Seins» ihre eingespielten Auffassungen über das menschliche Verhältnis zur Natur ins Wanken gebracht habe. Nicht nur sei sie sich ihrer eigenen Verletzlichkeit und Animalität bewusst geworden, sondern auch der Arroganz, die darin liegt, zu glauben, die Natur könne beherrscht werden. Der Angriff ist ein Augenöffner für Plumwood, der sowohl die dualistische Trennung von Mensch und Natur einreißt als auch «the delusions of our view of our ourselves as rational masters of a malleable nature»[56]. Plumwoods Selbstverständnis wird, ebenso wie ihr Weltverhältnis, auf brutalste Weise zurechtgerückt. Die Welt, in der sie sich beheimatet gefühlt hat, erweist sich als vollkommen gleichgültig gegenüber ihrem Überleben: «I glimpsed the world for the first time ‹from the outside›, as no longer *my* world, a raw necessity, an unrecognisably bleak order which would

56 Plumwood 1995, 34.

go on without me, indifferent to my will and struggle, to my life as to my death.»[57] Zunächst resultiert die Erfahrung also in einer völligen Entfremdung, die einer Neuordnung und Wiederbeheimatung bedarf. Dass es sich hierbei auch um eine Rückbesinnung auf verdrängte oder vergessene kulturelle Konzepte und Muster handeln könnte, thematisiert Amitav Ghosh. Auch er beschreibt ein Umschlagen seines Naturverhältnisses im Zuge einer Extremerfahrung. Ghosh gerät Ende der 1970er-Jahre als Student in einen verheerenden Wirbelsturm in Delhi. Was sich später als der erste jemals aufgezeichnete Tornado in dieser Region herausstellt, konfrontiert ihn mit dem wirkmächtigen Einfluss nicht-menschlicher Natur, der seine anthropozentrische Weltsicht in Frage stellt. Diesen durch die Umstände aufgedrängten, geradezu erzwungenen Wechsel expliziert Ghosh als *recognition,* einen spezifischen epistemischen Vorgang des Wiedergewahrwerdens oder auch Wiedererkennens, der ihn mit frühen Erinnerungen und Familienerzählungen über sich verändernde und in das Leben der Menschen eingreifende Landschaften verbindet.[58]

In solchen Erfahrungen des Ausgeliefertseins ist Ausweichen oder Leugnen keine Option mehr, wir sind – gefangen zwischen den Kiefern des Krokodils oder im Auge des Sturms – unweigerlich affiziert, auch ohne besonders sensibilisiert zu sein. Durch die direkte Konfrontation offenbart sich die eigene Verletzlichkeit, die Existenz als natürliches Leibwesen auf eine Weise, die zudem einen Anfangspunkt für die von Anders gestellte Aufgabe, die angemessene Angst zu empfinden, liefert.[59]

Nun können entnormalisierende Erfahrungen dieser Art schon aus moralischen Gründen nur schwerlich zum Bestandteil von Umweltbildung gemacht werden. Zudem sind sie Widerfahrnis auch in dem Sinne, als sie kaum herbeigeführt werden können, eben weil die Erfahrung erst dadurch zu einer disruptiven gerät, dass sie nicht geplant und nicht vorhersehbar ist und gewissermaßen jenseits unseres Normalitätshorizontes liegt. Die Irritation und Ent-Entfremdung, die von ihr ausgehen können, beruhen ja gerade darauf, dass sie die etablierten Schemata sprengt. Entsprechend lässt sie sich nicht zum Zwecke des Umfühlens und Umdenkens instrumentalisieren. Ebenso wenig ist sie probates Mittel, um uns zu unserem «wahren Selbst» zu führen, wie Michael Hampe in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Vorstellung, sich *into the wild* zu begeben, festhält.[60]

57 Ebd., 30.

58 Vgl. Ghosh 2016, 3–15.

59 Auf die zentrale Rolle einer «passenden Furcht», von der wir uns affizieren lassen sollen, verweist auch Jonas 1988, 64 f. Vgl. dazu auch Krebs et al. 2021, 213, die dafür plädiert, dass Jonas' «Heuristik der Furcht» die Liebe zur Natur an die Seite zu stellen sei.

60 Vgl. Hampe 2020, 43–95.

Zwar werden die neuen klimatischen Bedingungen des Anthropozäns zunehmend Gelegenheit bieten, das «Fürchten zu lernen», aber auch weniger extreme Erfahrungen können uns auf kritische Distanz zu unseren Normalitätsvorstellungen bringen. Reaktionen des Unwohlseins, des «Stolperns» und Innehaltens können uns dafür sensibilisieren, was in den eingeübten moralischen Praktiken übersehen und ausgeschlossen wird – dass mit ihnen also etwas «nicht stimmt». Hier wären etwa Empörung oder Trauer Ressourcen der Entnormalisierung und damit sozusagen einer Entfremdung zweiter Stufe: «Entdecken» wir beispielsweise zuvor als reine Nutztiere kategorisierte Tiere als Mitlebewesen, werden sie also plötzlich betrauerbar, so kommen uns die Praktiken ihrer Haltung und Nutzung weniger angemessen, vielleicht sogar ablehnenswert vor.[61]

Auch diese «Kipppunkte» können nicht herbeigeführt werden. Jedoch lassen sich Aufmerksamkeit und Imagination kultivieren, um empfänglicher für sie zu werden, (moralisch) ansprechbarer. Hier kommt etwa der Literatur eine wichtige Rolle zu, die, wie Krebs konstatiert, die Fähigkeit zur «prägnanten Evokation»[62] hat. Sie kann uns ansprechen und uns vergegenwärtigen, welche Verluste uns drohen, was es zu erhalten lohnt (und was vielleicht aufgegeben werden kann). Im Gegensatz zu reiner Information erreicht sie uns über ein «Zeigen, dass», das auch die affektive Seite einer oft rationalistisch verkürzten Vernunft anspricht. So vermag Literatur Gefühle zu aktivieren und moralisch zu kultivieren, wodurch deren Erkenntniskraft geschärft wird, die sich insbesondere auf den phänomenalen und praktischen, also nicht-propositionalen Bereich («Wissen, wie») erstreckt, d. h. Einfühlung und Mitgefühl vermittelt.[63] Allerdings gilt auch hier, dass jene Bilder und Narrative, die zur Verfügung stehen und etwa in Literatur oder Film aufgegriffen und bearbeitet werden, größtenteils Ausdruck des kulturell Eingeübten, eben des Gewohnten, sind. In der Folge sind die etablierten Imaginationswelten nur unzureichend in der Lage, die Krise des Anthropozäns darzustellen und zu bearbeiten.[64] Daher gilt es, um mit Anders zu sprechen, «moralische Streckübungen» zu machen und an «Überdehnungen» der «gewohnten Phantasie- und Gefühlsleistungen»[65] zu arbeiten. Nicht nur, um das prometheische Gefälle zu überwinden, sondern auch, um andere Zukünfte denken und uns von ihnen affizieren lassen zu können. Bereits Hans Jonas empfiehlt, sich die Fernwirkungen menschlichen Handelns, dessen

61 Vgl. Honnacker 2023.

62 Krebs et al. 2021, 10. Zum Verhältnis von Literatur und Philosophie vgl. ebd., 31–37.

63 Vgl. ebd., 10 f.; 52–56. Zur Unterscheidung der Erkenntnisformen und ihrer Gleichwertigkeit vgl. ebd., 72–78.

64 Vgl. etwa Foer 2019, 13–16. Für den zeitgenössischen Roman hat dies ausführlich Ghosh dargelegt, vgl. Ghosh 2016, v. a. 7–11, 15–24, 58–84.

65 Anders 1956, 274.

mögliche und wahrscheinliche Konsequenzen mittels «wohlinformierter Gedankenexperimente» vor Augen zu führen, wie sie beispielsweise in der *science fiction* angestellt werden.[66] Insbesondere Erzählungen des Subgenres der *climate fiction,* von J. G. Ballards Klassiker *Drowned World* von 1962 bis hin zu Helene Bukowskis *Milchzähne* (2016), entwerfen (meist eher dystopische) Szenarien, die nachdrücklicher als jede Klimamodellierung aufzeigen, wie es sich in einer Welt mit veränderten Umweltbedingungen leben würde. Dabei darf, so mahnt es Ghosh an, die Katastrophe nicht zu sehr in die Zukunft verschoben werden: Die Krise des Anthropozäns ist eine (in) der Gegenwart.[67]

Genau an einer solchen Kultivierung der Wahrnehmung des Gegenwärtigen ist dem *Nature Writing* gelegen. Diesem nicht-fiktionalen Schreiben über die Natur, als dessen Gründungsurkunde Thoreaus Bericht über seinen Rückzug an den Waldensee gelten kann, geht es einerseits um ein besseres, und das heißt hier auch ausdrücklich: weniger entfremdetes, Leben, und zwar in der Natur. «Ich bin in den Wald gezogen», so die vielzitierten Worte Thoreaus, «weil mir daran lag, bewusst zu leben, es nur mit den wesentlichen Tatsachen des Daseins zu tun zu haben.»[68] Daraus resultiert nun aber, wie Jürgen Goldstein hervorhebt, gerade keine rückwärtsgewandte Kompensationsbewegung oder eine romantisierende Abwehr der Moderne. Die Folgen einer zunehmenden technologischen Zivilisation (wie die neu erbaute Eisenbahn, die sich auch in Thoreaus «Wildnis» bemerkbar macht) werden von Beginn an kritisch mitreflektiert, entgegen einer schlichten *Back-to-Nature*-Haltung wird jedoch Natur als immer schon kulturierte erkundet und sprachlich zur Erscheinung gebracht. Damit soll, so Goldstein, einem «Analphabetismus im Umgang mit einer Natur, die unserer Lebenswelt nur noch dosiert vorkommt»[69] entgegengewirkt werden. Zwar kann die literarische Beschreibung, wie Goldstein betont, nicht das je eigene unmittelbare Erleben ersetzen, aber sie «wirft […] eine Erfahrungsrendite für diejenigen ab, die das Beschriebene nicht kennen und vielleicht niemals aus eigener Anschauung kennenlernen werden»[70]. Im Gegensatz zu einer rein deskriptiven – und mit dem Anspruch der Objektivität verknüpften – Sprache, wie sie den Naturwissenschaften zu eigen ist, zielt *Nature Writing* über die Hineinnahme des subjektiven Erlebens und einer starken Aufmerksamkeit für Details auf eine «Einweisung in das eigene Erleben»[71] und

66 Vgl. Jonas 1988, 67 f.

67 Vgl. Gosh 2016, 72 f. Vgl. ausführlicher zur *climate fiction* LeMenager 2017.

68 Thoreau 1999, 100. Zu Thoreau als Vertreter des *Nature Writing* vgl. Goldstein 2019, 113–129.

69 Goldstein 2019, 15.

70 Ebd., 25.

71 Ebd., 26.

eine Steigerung der «Resonanzfähigkeit»[72]. Damit werden die Bedingungen gefördert, die es braucht, um Naturerfahrungen zu machen, die die gewohnten Schemata irritieren können.

Ziel des *Nature Writing* war es von Beginn an, ein Verhältnis zur Natur zu ermöglichen, das nicht durch Missachtung oder Ausbeutung geprägt ist, und damit nicht weniger als eine «Kulturrevolution».[73] Der Schlüssel dazu ist ein «Abbau von Selbstverständlichkeiten»[74] und das Aufbrechen von Routinen, insbesondere hinsichtlich eines, so Goldstein, unaufgeklärten anthropozentrischen Selbstverständnisses und entsprechender Praktiken. Zentral dafür sind Erfahrungen des Staunens und Erschreckens, die auf einer «wilde[n] Offenheit für unvorhergesehene Wahrnehmungen» aufruhen, einer «Bewusstseinsweise» der «Nichtbeheimatung, die der Bereitschaft erwächst, das Unheimliche hervortreten zu lassen»[75].

Der Weg zu einer kritischen Distanz zur gegenwärtigen Lebensform bedarf demnach nicht eines bestimmten Zustands der Natur, sondern vielmehr einer «Wildnis des Denkens»[76]. Diese verweigert sich romantischen Naturvorstellungen ebenso wie der Normalisierung des Bestehenden. Damit mag zunächst ein Verlust von Beheimatung und Identität einhergehen. Die Entfremdung von der Entfremdung, die Überwindung von Negationismus und Indolenz, vollzieht sich nicht als bruchlose Rückkehr, weder zur Natur, noch zu sich selbst. Die Beheimatung im Anthropozän steht noch aus.

Literaturverzeichnis

Anders, Günther: «Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit», in: ders. (Hg.): Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München 1956, 235–308.

Birnbacher, Dieter: Natürlichkeit, Berlin/New York 2006.

–: Klimaethik. Eine Einführung, Stuttgart 2022 (durchgesehene und aktualisierte Auflage).

Carson, Rachel: Der stumme Frühling, München 2007.

Commoner, Barry: The Closing Circle. Nature, Man, and Technology, New York 1971.

Foer, Jonathan Safran: We are the weather. Saving the planet begins at breakfast, k. A. 2019.

Gardiner, Stephen M.: «A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption», in: Environmental Values 15/3, 2006, 397–413.

Ghosh, Amitav: The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable, Chicago/London 2016.

72 Ebd., 118.

73 Vgl. ebd., 251 f.; 7–27.

74 Ebd., 276.

75 Ebd., 275.

76 Ebd.

Goldstein, Jürgen: Naturerscheinungen. Die Sprachlandschaften des Nature Writing, Berlin 2019.
Gottlieb, Roger: Morality and the Environmental Crisis, Cambridge 2019.
Hampe, Michael: Die Wildnis, die Seele, das Nichts. Über das wirkliche Leben, München 2020.
Hetzel, Andreas: Vielfalt achten. Eine Ethik der Biodiversität, Bielefeld 2024.
Honnacker, Ana: «Why Mourning for Minks Matters: Rebellious Grief as Practice of Solidarity», in: Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie 6, 2023, 311–324 (https://doi.org/10.1007/s42048-023-00151-4).
–: «Environmentalism and democracy: Pragmatist perspectives on a precarious relation», in: European Journal of Pragmatism and American Philosophy 2, 2020, 1–22 (https://doi.org/10.4000/ejpap.2132).
Horn, Eva/Bergthaller, Hannes: Anthropozän zur Einführung, Hamburg 2019.
Jamieson, Dale: Reason in a Dark Time. Why the Struggle Against Climate Change Failed – and What It Means for Our Future, k. A. 2017.
Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1988.
Krebs, Angelika (in Zusammenarbeit mit Schuster, Stephanie/Fischer, Alexander/Müller, Jan): Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders, Basel 2021.
Latour, Bruno: Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Neue Klimaregime, Berlin 2017.
Leggewie, Claus/Welzer, Harald: Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie, Bonn 2010 (Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung).
LeMenager, Stephanie: «Climate Change and the Struggle for Genre», in: Menely, Tobias/Oak Taylor, Jesse (Hgg.): Anthropocene Reading. Literary History in Geologic Times, University Park 2017, 220–238.
Leopold, Aldo: A Sand County Almanac and Sketches Here and There, New York 1949.
Morton, Timothy: Being Ecological, k. A. 2018.
Norgaard, Kari Marie: Living in Denial. Climate Change, Emotions, and Everyday Life, Cambridge/London 2011.
Plumwood, Val: «Human Vulnerability and the Experience of Being Prey», in: Quadrant 29/3, 1995, 29–34.
Routley, Richard: «Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?», in: Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, 1973, 205–210.
Serres, Michel: Der Naturvertrag, Frankfurt am Main 1994.
Slaby, Jan: «Umfühlen. Gefühlswandel in Zeiten der Klimakrise», in: Stodulka, Thomas et al. (Hgg.): Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft, Berlin 2023, 229–244.
Thoreau, Henry David: Walden. Ein Leben mit der Natur, München 1999.

Spiritualität im Zendo und in der Natur

Hans Julius Schneider

1.

Als *Das Weltbild der Igel* von Angelika Krebs 2021 erschien,[1] fand ich es aktuell, in der Form sehr persönlich und mutig. Es schien mir nötig, die tausend Seiten von Peter Kurzecks Buch *Vorabend* parallel zu lesen. Das war ein gehöriges Stück Arbeit, die sich nach etwas Gewöhnung an den Stil dieses Autors aber durchaus lohnte. Auf eindrückliche Weise beschreibt dieser Roman die Umgestaltung der Alltagswelt in Deutschland nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Genauer, er schildert diejenigen Veränderungen, die den Bedürfnissen *der Menschen* dienen sollten, vor allem ihren *materiellen* Bedürfnissen, einschließlich dem Wunsch, es bequem zu haben. Tiere wie Frösche und Igel gehören zu den sonst wenig beachteten Opfern dieser Umgestaltung; dass Kurzeck ihr Schicksal thematisiert, ist eine Besonderheit.

Die Lektüre von Kurzeck ist für die Rezeption des Buches von Krebs deshalb fast eine Notwendigkeit, weil die Autorin an vielen Stellen von seinen Beschreibungen Gebrauch macht, insbesondere auch von seinen Bemühungen, sich vorzustellen, was sich die Igel über die Menschen denken könnten. Auch spricht dieser Autor trotz seiner Kirchen-Ferne von der ‹Heiligkeit› der Natur, eine Sprechweise, der sich Krebs anschließt. Damit berührt auch Kurzeck den Themenbereich, der uns hier gleich noch beschäftigen wird, ihm entstehen als Romanautor daraus aber keine Begründungsverpflichtungen. Man möchte den Kontext solcher Textstellen kennen, um sowohl dem Roman gerecht werden zu können als auch dem Buch von Krebs.

Ihr Versuch, das Philosophieren mit einem Werk der schönen Literatur zu verbinden, ist zwar nicht ohne Risiko, wenn man (wie die Autorin selbst mit einem witzigen Ausdruck sagt) eine ‹Bambifizierung› der Tiere vermeiden will.[2] Aber ich empfand ihren zweigleisigen Ansatz als legitim und lohnend,

1 Vgl. Krebs et al. 2021.

2 Auch Charles Taylor spricht sich für eine solche Zusammenarbeit aus. Er interpretiert in seinem neuen Buch ausgewählte Werke der romantischen und postromantischen Lyrik als Versuche, neue Artikulationsformen für spirituell-kosmische Themen zu finden, die früher von der christlichen Theologie und der philosophischen Metaphysik behandelt wurden. Er schreibt in diesem Zusammenhang: «Serious philosophy cannot afford to ignore poetic insight»; Taylor 2024, 36. Hier wäre zu fragen, was wir aus seinen z. T. auch erkenntnistheoretischen Überlegungen für die Interpretation der Prosa von Peter Kurzeck lernen können.

was, wie ich feststellen konnte, denjenigen Leserinnen und Lesern anders geht, die mit Kurzeck nichts anfangen können. Trotzdem habe ich mich wiederholt gefragt, warum Krebs nicht zusätzlich auch *wissenschaftliche* Literatur erörtert, in der versucht wird, einem Verständnis der kognitiven Fähigkeiten (des ‹Weltbildes›) von Tieren näher zu kommen. Denn eine wissenschaftliche oder wissenschaftstheoretische Behandlung der aufgeworfenen Fragen muss nicht unbedingt auf entfremdende, ‹entzaubernde› Weise erfolgen. Sie kann auch mit einer Empathie geschehen, bei der die menschliche Leiblichkeit und das damit unvermeidlich verbundene Leid als Brücken zu den Welten nicht-menschlichen, aber empfindungsfähigen Lebens dienen können.[3] Zu fragen wäre an dieser Stelle, ob und wie sich ein noch von mechanistischen Idealen beeinflusster und auf die Möglichkeiten des Experimentierens schauender Naturbegriff, den Krebs zu Recht als einseitig kritisiert, auf wissenschaftstheoretisch akzeptable Weise erweitern lässt.[4] Vielleicht hätte aber diese Einbeziehung stilistisch einen zu großen Spagat erfordert. In diesem Fall würde verständlich, dass eine Entscheidung für Kurzeck zugleich eine Entscheidung gegen eine wissenschaftstheoretische Erörterung sein kann.

Ich hatte mich gefreut, in dem Buch von Krebs viel Verständnis und auch Sympathie für meine an William James und Ludwig Wittgenstein orientierten religionsphilosophischen Gedanken zu finden.[5] Da wir beide in wichtigen Perioden unseres jeweiligen philosophischen Lebens in engerem Austausch mit Friedrich Kambartel standen, der ja ebenfalls religionsphilosophische Themen behandelt hat, ist diese Nähe nicht verwunderlich.[6] Ich war eingeladen, im Basler Seminar von Krebs auch mit ihren Studierenden Fragen aus diesem Bereich zu diskutieren, was mehrfach und intensiv geschah. An diese positive Erfahrung möchte ich mit den folgenden Überlegungen anknüpfen.

2.

Für die Behandlung religionsphilosophischer Fragen erscheint es mir hilfreich, begrifflich zwischen Religion und Spiritualität zu unterscheiden, eine terminologische Konvention, die Krebs übernimmt. ‹Spiritualität› soll dann die Fähigkeit des Menschen bezeichnen, Erfahrungen zu machen, die seine Sicht auf das *Ganze* eines persönlichen Lebens betreffen, auf das menschliche Leben überhaupt oder auf das Ganze ihrer oder seiner jeweils persönlich gefärbten ‹Welt›, und zwar so, dass diese Erfahrungen relevant sind für das Verständnis, das die

3 Eine Einschätzung der zeitgenössischen Diskussion dazu gibt aus philosophischer Perspektive die Sammelrezension von Nussbaum 2022.

4 Vgl. Schneider 1989.

5 Vgl. James 1979, Wittgenstein 2009, Schneider 2008, sowie Schneider (im Druck).

6 Krebs verweist auf Kambartel 1989.

betreffende Person von ihrer Lage hat. Solche Erfahrungen können die bislang gepflegte Sicht dieser Person bestätigen oder auch umwälzen. Wo diese Verbindung zum Handeln besteht, beeinflussen Erfahrungen die Entscheidungen der Person darüber, was sie zu tun hat. Man kann auch sagen, sie prägten ihre ‹Einstellung›, die Weise, in der sie mit dem, was ihr begegnet, umgeht.

Ich gehe davon aus, dass alle Menschen diese hier als Spiritualität bezeichnete Fähigkeit besitzen, auch wenn sie davon in unterschiedlichem Umfang und auf unterschiedliche Weisen Gebrauch machen, und die zufälligen oder bewusst herbeigeführten Umstände, in denen sich diese Erfahrungen jeweils einstellen, sehr unterschiedlich sein können. Als Religionen lassen sich dann die Resultate von Versuchen bezeichnen, spirituelle Erfahrungen zu *artikulieren,* und das heißt auch, sie (in Grenzen) mitteilbar zu machen. Dadurch kann das Wertvolle an ihnen bewahrt werden; man kann versuchen, die Erfahrungen zu vergleichen und sich über ihre Bedeutsamkeit auszutauschen.

Wir wissen, dass sich religiöse Artikulationen voneinander stark unterscheiden, und dies gilt sowohl für die Artikulationsmittel (Sprache, Musik, Gestik, Tanz etc.) als auch für die artikulierten Inhalte, sofern man im Einzelfall überhaupt von Inhalten sprechen kann, was z. B. im Fall der Musik durchaus zweifelhaft ist. Am vertrautesten ist uns diese inhaltliche Verschiedenheit dort, wo das Artikulationsmittel die Sprache ist und wir den Bereich betrachten, in dem Aussagen gemacht werden über den Charakter der jeweiligen Ganzheit, die ‹zur Sprache kommt›, z. B. in Erzählungen über den Ursprung der Welt und die Rolle des Menschen in ihr.

Im Folgenden sollen zwei Kontexte betrachtet werden, die besonders dafür geeignet erscheinen, spirituelle Erfahrungen zu machen, Kontexte, die sich auch als ‹Orte› beschreiben lassen. Diese Orte sind die Zen-buddhistische Meditationshalle und ‹die Natur›. Handelt es sich bei ihnen um unterschiedliche Zugänge zu einer identischen Sache, wie Krebs wohl meint,[7] oder muss man sagen, dass sich bei verschiedenen Zugängen auch die ‹Sachen› unterscheiden?

3.

Der chinesische Zen-Meister Wumen Huikai (1183–1260), der in Deutschland besser unter seinem japanischen Namen Mumon bekannt ist, hat ein Gedicht verfasst, in dem er die gerade genannten ‹Orte› beide anspricht und das deshalb

7 Krebs stellt diese Frage etwas anders. Sie überlegt, ob der von ihr bevorzugte *ästhetische* Zugang zu einem Verständnis der spirituellen Fähigkeiten, also der Weg über die Schönheit der Natur, mehr oder weniger ‹typisch› für diese Fähigkeiten ist als ein Zugang, der von der Notwendigkeit bestimmt ist, mit den *leidvollen* Seiten des Lebens zurecht zu kommen, wie es beim Zen-Weg der Fall ist, der mir selbst wiederholt als Einstieg gedient hat, vgl. Krebs et al 2021, 150.

für unsere Frage nach ihrem Verhältnis zueinander aufschlussreich sein könnte. Es lautet wie folgt: «Die Blumen im Frühling – der Mond im Herbst, / Im Sommer die kühle Brise – im Winter der Schnee! / Wenn unnütze Sachen den Geist nicht vernebeln, / ist dies des Menschen glücklichste Jahreszeit!»[8] Mumon nennt hier vier Natur-Wahrnehmungen, denen er die vier Jahreszeiten zuordnet: die Wahrnehmung von Blumen, vom Mond, von einem kühlen Luftzug und von Schnee. Unvermittelt lässt er dem eine Aussage über den menschlichen Geist und die Möglichkeit menschlichen Glücks folgen: «Wenn unnütze Sachen den Geist nicht vernebeln, / ist dies des Menschen glücklichste Jahreszeit!» Während der erste Teil des Gedichts den ‹Ort Natur› betrifft, deutet der zweite Teil an, worum es in der Zen-Meditation geht, die typischerweise gemeinschaftlich in einem dafür bereitstehenden Raum geübt wird, dem Zendo. Dieser zweite Ort und seine Bestimmung sollen nun zunächst mit wenigen Worten charakterisiert werden, damit dann erwogen werden kann, welche Rolle der andere Ort, ‹die Natur›, für die Entwicklung des menschlichen Geistes und für ein damit möglicherweise verbundenes Glück spielen könnte.

Im Zendo sollen es die versammelten Schüler durch Üben dahin bringen, dass ihnen ihr Geist nicht durch ‹unnütze Sachen vernebelt› wird. Er soll intakt bleiben, soll nicht aufgegeben oder abgeschaltet werden. Im Gegenteil: Indem er vor ‹Vernebelung› geschützt wird, soll ein Schritt in eine besondere Klarheit getan werden, ein Schritt, der als ‹Erleuchtung› oder als ‹Erwachen› bezeichnet wird.[9] In der Zen-Meditation führt der Weg zu diesem Ziel nicht über ein Aussortieren dessen, was als unnütz angesehen wird, so dass nur die erwünschten Inhalte übrig bleiben. Das wäre dem Vorgehen eines altmodischen Landschaftsfotografen vergleichbar, der sich bei der Wahl seines Bildausschnitts darum bemüht, z. B eine Autobahnbrücke oder einen Fabrik-Schornstein nicht auf sein Foto kommen zu lassen. Vielmehr wird in der Zen-Übung der sehr viel radikalere Versuch unternommen, den Bildern, den Gedanken, den Gefühlen, kurz *allen* Inhalten, die uns ungewollt durch den Kopf gehen, *insgesamt* den Zutritt zu verwehren. Mit einem gern benutzten Bild gesprochen: Die sich laufend einstellenden Assoziationen, die uns ständig zu benebeln drohen, sind wie Affen, die von Ast zu Ast springen und denen wir im Alltag immer wieder erlauben, unsere Aufmerksamkeit zu stehlen.

In der Meditation versucht man nun, diese Affen abzuschütteln, sich von ihnen zu befreien. Da sie sich aber nichts befehlen lassen, gelingt dies nicht auf dem direkten Weg, nicht dadurch, dass man *will*, dass sie verschwinden, dass man *sich vornimmt*, sie auszuschließen. Deshalb wird ein indirekter Weg eingeschlagen. Die Zen-Schülerinnen und -Schüler werden dazu angehalten, ihre Aufmerksamkeit auf ein Ersatz-Objekt zu richten. Statt den sich ungefragt ein-

8 Mumonkan 1980, 118.

9 Vgl. Schneider 2016.

stellenden Assoziationsketten zu folgen, sollen sie versuchen, sich ganz auf etwas auszurichten, das sie selbst ein Stück weit steuern können, nämlich auf eine eigene ‹innere› Handlung. Indem sie üben, diese fest im Fokus zu behalten, so die These, können sie die sich sonst aufdrängenden kleinen oder großen Ablenkungen, die sie bei diesen Versuchen immer wieder bemerken müssen, leichter loswerden, als wenn sie ihr Verschwinden nur *wünschen* würden. Eine solche ‹innere› Handlung ist z. B. das stille Zählen der eigenen Atemzüge; von eins bis zehn und dann wieder von vorn. Dabei soll man sich bemühen, auch kleinste Störungen erstens zu bemerken und sie bzw. ihre ‹Gegenstände› dann zweitens so bald wie möglich loszulassen, d. h. sich nicht weiter mit ihnen zu beschäftigen. Schon die einfachste Übung, das Zählen der Atemzüge, enthält also ein Training sowohl der *Achtsamkeit* (Bemerken) als auch der Fähigkeit, die Aufmerksamkeit auf *eine* Sache zu *fokussieren* (Loslassen).

Auf den ersten Blick handelt es sich beim Zählen zwar ebenfalls um eine ‹unnütze Sache›, sie ist aber im hier betrachteten speziellen Kontext ein praktisches Hilfsmittel. Denn auf dem Zen-Weg geht es darum, die autonomen, die ungewollten geistigen Inhalte von sich fernzuhalten. Das Ideal ist dabei das gänzliche ‹Leerwerden›, d. h. die vollständige Abwesenheit der ‹Affen› für eine kürzer oder womöglich länger währende Zeitspanne. Auf diesem Weg lernt man, die Aufmerksamkeit zu konzentrieren, im jeweiligen Augenblick voll präsent, in besonderem Maße ‹lebendig› zu sein. Die so geschulte Achtsamkeit kann sich dann, wie wir sehen werden, auch anderen Gegenständen zuwenden, es muss nicht die eigene Aktivität des Zählens sein. Dem entspricht, dass Mumon im zitierten Gedicht einige ihm offenbar durchaus willkommenen Natur-Wahrnehmungen erwähnt, von Blumen, von einer kühlen Brise etc., die er an dieser Stelle offenbar nicht zu den ‹unnötigen Sachen› zählt.

Der Zustand dieser besonderen Klarheit kann sich zwar spontan und überraschend einstellen, trotzdem wird in der Zen-Tradition versucht, dieses Eintreffen durch hartnäckiges Üben zu begünstigen. Dabei ist unbestritten, dass man diesen Zustand nicht erzwingen kann, und wer sich auf den Übungsweg begibt, bemerkt bald, dass das angestrebte Ziel, wenn es einmal erreicht ist, auch nicht dauerhaft bestehen bleibt. Der Zustand der Klarheit ist also nicht wie ein Plateau zu denken, eine ‹höhere Ebene›, die man einmal erklimmt, um danach sagen zu können, man habe nun alle Anstrengungen hinter sich. Und es ist bemerkenswert, dass die Aufforderung, solche Übungen auf sich zu nehmen, ein Paradox involviert, das der Autor des Buches *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, Eugen Herrigel, mit den Worten beschreibt: «Ich soll also mit Absicht absichtslos werden.»[10] Das im Zen verfolgte Ziel lässt sich nur auf dem Weg der fortgesetzten Übung erreichen, nicht allein durch den guten Willen und auch nicht allein durch ein Studium von Texten. Man kann sagen, das von

10 Herrigel 1959, 42.

Herrigel formulierte Paradox zeige zwei komplementäre Fehler an: Weder soll man versuchen, ‹mit dem Kopf durch die Wand› zu kommen, noch soll man sich bequem dem Dahindämmern überlassen und denken, ‹das kommt alles von allein›. Sowohl die ‹sportliche› Interpretation der Sache, die in unserer Kultur wohl häufiger anzutreffen ist, als auch die ‹faule› Lesart, bei der die Verantwortung für die Entwicklung der eigenen Person an unbestimmte höhere Mächte abgegeben wird, sind Missverständnisse.

Wie steht es nun mit der Aussage Mumons, diese Befreiung des Geistes von den unnützen Sachen sei «des Menschen glücklichste Jahreszeit»? Zunächst soll hier angemerkt werden, dass die mit dem Wort ‹glücklich› ausgesprochene Wertschätzung dieser Art von ‹Leere›, die nichts mit dem ‹pessimistischen› westlichen Nihilismus zu tun hat, auch in unserer Kultur bekannt ist und zwar nicht nur dort, wo es von vornherein um Religiöses geht. So finden wir z. B. bei Bertold Brecht, der sich schon früh für den Daoismus interessierte, ein Gedicht, dessen erste Strophe lautet: «Geh ich zeitig in die Leere / Komm ich aus der Leere voll. / Wenn ich mit dem Nichts verkehre / Weiß ich wieder, was ich soll.»[11]

Es ist nun aber nicht leicht, die Erfahrung dieser Leere, wie wir sagen, ‹in Worte zu fassen›, und es dürfte unmöglich sein, dass dies so gelingen könnte, dass die Worte dem Hörer oder der Leserin die eigene Erfahrung ersetzen. Es finden sich in der Zen-Literatur allerdings immer wieder Andeutungen, die diese Erfahrung zu beschreiben versuchen, z. B. die folgende von Herrigel:

> Dieser Zustand, in dem nichts Bestimmtes mehr gedacht, geplant, erstrebt, erwünscht, erwartet wird, der nach keiner besonderen Richtung zielt und dennoch aus unabgelenkter Kraftfülle sich zu Möglichem und Unmöglichem geschickt weiß – dieser Zustand, der von Grund aus absichtslos und ichlos ist, wird vom Meister als eigentlich ‹geistig› bezeichnet. Er ist in der Tat mit geistiger Wachheit geladen und wird daher auch ‹rechte Geistesgegenwart› genannt. Der Geist, bedeutet dies, ist überall gegenwärtig, weil er nirgendwo, an keiner besonderen Stelle haftet.[12]

Die hier beschriebene Freiheit von allen *bestimmten* Inhalten führt nicht zu einer Stimmung der ‹Gleich-Gültigkeit›. Vielmehr hat sie einen ausgeprägt positiven Charakter, den sie den beiden oben genannten Übungskomponenten ‹Achtsamkeit› und ‹Loslassen› verdankt. Man kann sie als ein Gewahrwerden der Tatsache beschreiben, einer umfassenden Ordnung anzugehören, die man sich nicht selbst ausgedacht oder von einem anderen Menschen auferlegt be-

11 Brecht 1967, 1024.

12 Herrigel 1959, 48.

kommen hat, die man aber bejaht.[13] Es ist gewiss kein Versehen, dass Brecht an der zitierten Stelle schreibt: «Weiß ich wieder, was ich *soll.*»[14]

Wenn Mumon nun mit dem von ihm gewählten Bild sagt, sich in dieser Freiheit des Geistes zu bewegen sei die ‹glücklichste Jahreszeit›, ist der Hinweis angebracht, dass im Buddhismus mit dem Wort ‹glücklich› die schmerzhaften, bedrückenden, ja die entsetzlichen Seiten des Lebens nicht geleugnet werden. Dies gilt nicht nur für die in diesem Kontext häufig genannte ‹persönliche› Trias ‹Alter, Krankheit, Tod›. Auch diejenigen Leiden werden nicht geleugnet, die nicht von Menschen, sondern von ‹der Natur› verursacht worden sind und denen gegenüber wir ebenfalls mehr oder minder hilflos sind, z. B. bei einem Erdbeben. Denn am Ausgangspunkt des Buddhismus, in dem die Zen-Praxis entstanden ist, steht gerade die Bemühung, einen Weg zu finden, auf dem das unvermeidliche menschliche Leiden gemeistert werden kann. Auf ihm soll man lernen, sich so zu orientieren und zu verhalten, dass man das Leid, das jeden Menschen gelegentlich trifft, erträglich finden kann. Man soll z. B. lernen, darauf nicht mit Empörung zu reagieren, so als könnte man bei Widrigkeiten ein Eintrittsgeld zurückverlangen, das man beim ‹Auf-die-Welt-Kommen› ja auch gar nicht bezahlt hat. Dieses Hauptprojekt des Buddhismus, mit dem Leid zurechtzukommen, ließe sich gar nicht ins Auge fassen, wenn man der Meinung wäre, die schrecklichen Seiten des Lebens würde es ‹eigentlich› gar nicht geben, weil die Leid-Überwindung eine eher banale, mühelose Angelegenheit sei, wie es der kritische, oft auf östlich inspirierte Praktiken bezogene Ausdruck ‹Wohlfühl-Religion› signalisiert. Die Anerkennung der Existenz menschlichen Leides ist nicht nur der Grundpfeiler des Buddhismus als Religion, sondern allgemeinphilosophisch gesehen ist sie für alle Menschen auch ein unverzichtbarer Bestandteil eines angemessenen Bildes der *conditio humana* und, wie ich meine, auch von der Natur.[15]

4.

Diese Überlegung bringt mich zum zweiten der oben genannten ‹Orte›, an dem sich, wie es scheint, die mit dem Ausdruck ‹Spiritualität› bezeichnete Fähigkeit besonders gut entfalten kann, zur Natur. Zwei Beobachtungen drängen sich aufgrund des bisher Gesagten auf. Erstens gehört es zu dem, was in der beschriebenen Meditation gelehrt wird, dass man den ‹Schritt zum Erwachen›

13 Vgl. James 1979, 63, und Schneider 2010 (eine leicht überarbeitete englische Version ist erschienen als Schneider 2011).

14 Eigene Hervorhebung.

15 Vgl. hierzu Taylors Hinweise auf Annie Dillard und ihren Satz «Nature also brings mass death» (Pilgrim at Tinker Creek, S. 163) sowie auf Shelley und dessen Überzeugung, dass die Naturkräfte dem Menschen nicht wohlgesonnen sind, vgl. Taylor 2024, 590, 140.

überall und jederzeit erfahren kann, auch völlig unerwartet. Das heißt auch: Dieses Widerfahrnis kann einen nicht nur im Zendo treffen, nicht nur in einem der dafür geschaffenen Kontexte, sondern auch in beliebigen Alltagssituationen. Daraus folgt bereits, dass diese Art des Erwachens *auch* in der Natur erfolgen kann. Radikaler und allgemeiner formuliert: Jedem Menschen, gleichgültig ob er oder sie eine Praxis wie die Zen-Meditation pflegt oder nicht, kann jederzeit eine spirituelle Erfahrung zustoßen. Wenn dies aber alles wäre, was hier zu sagen ist, dann gäbe es keine *besondere* Verbindung von Spiritualität und Natur.

Zweitens hatten wir oben Eugen Herrigel zitiert und dabei eher beiläufig gesehen, dass es als Zen-Übung auch die Praxis einer bestimmten Form des Bogenschießens gibt. Wir können jetzt ergänzen, dass auch andere ‹äußere› Handlungsweisen wie etwa die Tee-Zeremonie oder das Blumen-Stecken (Ikebana) als spirituelle Übungen ausgeführt werden können, nicht nur das eingangs erwähnte ‹innere Zählen›. Es kommt also auf die Art und Weise an, in der man eine bestimmte (innere oder äußerlich sichtbare) Praxis betreibt. Weder die Zahlenreihe noch der Tee noch Pfeil und Bogen haben *für sich genommen* eine besondere Nähe zu jener menschlichen Fähigkeit, die wir als ‹Spiritualität› bezeichnet haben. Warum und unter welchen Umständen erscheint es uns westlichen Menschen aber naheliegend, in der *Natur* einen besonders geeigneten Ort für das Erreichen der oben geschilderten geistigen Wachheit zu sehen, die man als eine höhere Form des Glücks erlebt, während beispielsweise in China bis heute die Natur eher als unheimlich und gefährlich angesehen und deshalb eher gemieden wird? Ausgenommen von dieser Bewertung ist die Erscheinungsform der Natur als Park, besonders dann, wenn er als Umgebung eines Tempels angelegt wurde.

Wenn man sich auf diejenigen Momente beschränkt, in denen wir sie als schön wahrnehmen, könnten wir es im Rahmen unserer eigenen Tradition mit der folgenden Antwort versuchen: Unsere ästhetische Einstellung, die im Gegensatz zur alltäglichen Einstellung, ‹interesselos› ist, bewirkt, dass wir den jeweiligen Natur-Ausschnitt als eine Ganzheit wahrnehmen, in der wir eine vollkommene Ordnung zu sehen meinen, und zwar eine Ordnung, der wir uns selbst als leibliche (atmende, schmerzempfindliche) Wesen zugehörig fühlen. Der ästhetische Blick auf die Natur würde dann ein Mehr als das alltägliche Maß an Achtsamkeit und Loslassen beinhalten, und würde genau darin der oben geschilderten Form der Meditation gleichen. Wir hätten dann einen ‹meditativen› Umgang mit der Natur, in dem z. B. ein Waldspaziergang mehr für uns bedeuten würde als eine auf die Wiederherstellung der Arbeitskraft zielende Erholung.

Hier drängt sich nun die Frage auf, ob diese ästhetische Art der Wahrnehmung der Natur nicht dadurch gefährdet wird, dass auch Schreckliches in natürlichen Abläufen vorkommt, die (anders als im Fall des Klimawandels), nicht in wesentlichen Anteilen vom Menschen verursacht worden sind. Die in der

buddhistischen Meditation angestrebte ‹geistige Wachheit› verschließt die Augen auch vor solchen Katastrophen nicht, sondern nimmt im Gegenteil auch ihre Unabwendbarkeit zum Anlass, nach einem Weg zu suchen, der uns zu einer Einstellung führt, gemäß der wir uns der gefühlten Ordnung trotz ihrer Schrecken als zugehörig empfinden können, sozusagen auch außerhalb des Tempel-Parks. Hierher gehören nicht nur spektakuläre Vorkommnisse, nicht nur Naturkatastrophen, sondern auch die oben angesprochene alltägliche Trias von Alter, Krankheit und Tod.[16]

An diesem Punkt möchte ich eine Nachfrage stellen: Wenn Angelika Krebs schreibt, «[…] die Natur ist in ihrer Größe, Fülle und Dynamik ein Inbegriff dessen, was von sich aus existiert und gut ist",[17] stammt dann die Teil-Aussage, die Natur *sei gut,* allein aus der Erfahrung ihrer Schönheit? Würde eine ausdrückliche Berücksichtigung ihrer eben angesprochenen schrecklichen Seiten, d. h. derjenigen Schrecken, die nicht auf menschliche Handlungen zurückgehen, zu einem Widerruf dieser Aussage führen müssen?

Mit Bezug auf ein von ihr zitiertes Gedicht von Dschuang Dsi und die dort zu findende Aussage, auch noch in den niedrigsten Gegenständen der Natur (wie etwa in einem Kothaufen) sei der daoistische ‹SINN› (d. h. die nicht von uns selbst gemachte Ordnung) zu finden, schreibt Krebs kurz vor der gerade zitierten Stelle: «Mit dieser Wendung hat alles in der Welt seinen eigenen Wert, verlangt Achtsamkeit, ist, wie man auch sagt, ‹heilig›.» Ich sehe nicht genau, wie sich in ihren Augen ‹wertvoll›, ‹Achtsamkeit *verlangend*›[18] und ‹heilig› zueinander verhalten. Und ich erkenne nicht klar, ob in den zitierten Textpassagen ein ‹Trotzdem!› steckt oder nicht, so wie es z. B. im Buchtitel *Trotzdem Ja zum Leben sagen* des Psychotherapeuten Viktor Frankl vorkommt.[19] Ich würde mir also wünschen, hier die Worte ‹gut› und ‹heilig› noch so erläutert zu finden, dass ganz klar wird, warum es legitim ist zu sagen, ‹die Natur› (das Ganze, die ‹Schöpfung›?) sei trotz ihrer schrecklichen Seiten gut. Ich finde Krebs hier ambivalent: In dem Maße, in dem sie die vorgeschlagene Lesart von James übernimmt, vermute ich, dass dieses ‹Trotzdem!› bei ihr durchaus mitgedacht ist, auch wenn sie es an den zitierten Stellen nicht ausführlich expliziert.[20] An-

16 Vgl. Schneider 2015.

17 Krebs et al. 2021, 151.

18 Eigene Hervorhebung.

19 Vgl. Frankl 1982. Frankl versucht in diesem Buch, seine Leidensgeschichte in Auschwitz zu verarbeiten. Die Tatsache, dass er Opfer von menschlichen Verbrechen, nicht von Naturereignissen war, scheint mir für das Verständnis des ‹Trotzdem› im vorliegenden Kontext keine Rolle zu spielen.

20 Dass dieses ‹Trotzdem!› mitgedacht ist, macht eine andere Stelle für mich recht wahrscheinlich, an der Krebs mit Blick auch auf den ästhetischen Zugang von einem «Ringen um die spirituelle Haltung» spricht, und vom «Vorbereiten, Einüben, Herausfallen, Wiedergewinnen und Kultivieren», Krebs et al. 2021, 150.

dererseits scheint mir das Leid, das der Mensch von Seiten der Natur erfährt (anders als das von Menschen verursachte Leid der Igel und Frösche) in ihrem Buch doch *zu wenig* angesprochen zu werden.

Um diese Ambivalenz aufzuklären (für eine ‹Scheidung der Geister›), könnte eine Unterscheidung weiterhelfen, die bei James eine wichtige Rolle spielt.[21] Er scheint sie eher als ausschließend zu verstehen, man könnte sie aber auch so interpretieren, dass sie ein Mehr oder Weniger erlaubt. James unterscheidet nämlich (in Anlehnung an Francis W. Newman) zwischen Menschen, die, was ihre spirituelle Seite angeht, ‹einmal geboren› sind, und solchen, die ‹zweimal geboren› sind. Ich selbst bekenne hier, ein zweimal Geborener zu sein und vermute auch Angelika Krebs auf dieser Seite. Ich fühle mich, was die Gewinnung meiner ‹Einstellung› zur Welt betrifft, dem verwandt, was Frankl mit dem Wort ‹trotzdem› zum Ausdruck bringt. Den Grad an Harmonie mit der Welt, wie sie nun einmal ist, mit ihrem vielfach unverschuldeten Leid, die Akzeptanz der nicht von uns Menschen selbst *gemachten*, sondern *erfahrenen* ‹Ordnung›, ist in meinem eigenen Leben eine Errungenschaft, keine Selbstverständlichkeit. Hier könnte man eine Formulierung von Wittgenstein übernehmen, die er selbst auf die Philosophie und die (von ihm als Kunst verstandene) Architektur bezieht: Die Tätigkeit in diesen Feldern sei, wie er sagt, «eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst. An der eigenen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht.»[22]

Über die Einmal-Geborenen schreibt James, sie hätten das Gefühl, «dass die Natur, wenn man ihr nur hinreichend traut, absolut gut ist.»[23] Manche Aussagen von Krebs könnten so klingen, als würde sie diese Beschreibung für sich ein Stück weit akzeptieren. Wie weit dies tatsächlich der Fall ist, kann sie natürlich nur selbst sagen. Mein kleiner Text erfüllt seinen Zweck, wenn er einige Leserinnen und Leser dazu ermuntert, das von ihr auf höchst anregende Weise auf den Weg gebrachte Gespräch darüber, wie wir Naturphilosophie betreiben wollen, fortzuführen.

21 Vgl. James 1979, 87 ff.

22 Wittgenstein 1994, 52.

23 James 1979, 89.

Literaturverzeichnis

Brecht, Bertold: «Geh ich zeitig in die Leere», in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 10: Gedichte 3, Frankfurt am Main 1967.

Herrigel, Eugen: Zen in der Kunst des Bogenschießens, München-Planegg 1959.

Frankl, Viktor E.: … trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1982.

James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Olten 1979.

Kambartel, Friedrich: «Bemerkungen zu Verständnis und Wahrheit religiöser Rede und Praxis», in: ders. (Hg.): Philosophie der humanen Welt, Frankfurt am Main 1989, 27–43.

Krebs, Angelika (in Zusammenarbeit mit Schuster, Stephanie/Fischer, Alexander/Müller, Jan): Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders, Basel 2021.

Mumonkan: Die torlose Schranke, München 1980.

Nussbaum, Martha C.: «What We Owe Our Fellow Animals», in: The New York Review of Books, 10. März 2022, 34–36.

Schneider, Hans J.: «Anthropomorphes versus anthropozentrisches Denken. Zur ethischen und wissenschaftstheoretischen Bedeutung einer Unterscheidung», in: Gatzemeier, Matthias (Hg.): Verantwortung in Wissenschaft und Technik, Mannheim 1989, 34–45.

–: Religion, Berlin 2008.

–: «‹Sätze können nichts Höheres ausdrücken.› Das ‹Ethische› und die Grenzen der Sprache beim frühen Wittgenstein», in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58, 2010, 55–70.

–: «Wittgenstein's Conception of Ethics. Absolute Value and the Ineffable», in: Wittgenstein Studien 02, 2011, 1–19.

–: «Der Zustand der Welt – ein Skandal?», in: Betz, Gregor/Koppelberg, Dirk/Löwenstein, David/Wehofsits, Anna (Hgg.): Weiter denken – über Philosophie, Wissenschaft und Religion, Berlin 2015, 213–225.

–: «Empirische Metaphysik? Sprachphilosophische Anmerkungen zur Interpretation buddhistischer ‹Erleuchtungserfahrungen›», in: Renger, Almut-Barbara (Hg.): Erleuchtung. Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs, Freiburg 2016, 159–176.

–: Kein Etwas aber auch nicht ein Nichts. Religionsphilosophische Untersuchungen zu Ludwig Wittgenstein, Jürgen Habermas und Charles Taylor, Tübingen im Druck.

Taylor, Charles: Cosmic Connections. Poetry in the Age of Disenchantment, Cambridge Mass. 2024.

Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen, hg. von Georg Henrik von Wright, Neubearbeitung des Textes durch Alois Pichler, Frankfurt am Main 1994.

–: Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen, hg. von Elizabeth Anscombe, Peter M.S. Hacker, Joachim Schulte, Chichester 2009.

Tiefenökologie, Naturspiritualität und die Frage nach Gott – «kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts»?

Raphael Weichlein

1. «Aus Gottes Hand gefallen – genau wie der ganze Müll» (Peter Kurzeck)

> Von allen Seiten die Frösche. Hat Gott sie gerufen? Was will Er von uns? Wir sind viele! Sagen die Frösche. Uns gibt es schon lang! Und jetzt, sagte ich, sind sie tot! Alle Viere von sich! Jeder von ihnen. Vollzählig tot. Du hebst einen auf. Leicht. Trocken und leicht. Gut erhalten. Tot ist tot. […] Ein Bild der Verzweiflung. Ein Kunstwerk. Jeder von ihnen. Oder man könnte praktische kleine Täschchen daraus. Mit Druckknopf? Mit Reißverschluss? Täschchen mit Nähzeug. Schlüssel- und Kleingeldtäschchen. Jeden Tag mehr tote Frösche auf allen Straßen. Wir hätten sie gleich zählen sollen und dann jeden Tag wieder. Eine Buchführung. […] Ein Volk, das aus vielen Stämmen bestand. Und jetzt sind sie alle tot. Immer im Frühling sind ein paar von ihnen überfahren worden. Auch früher schon. Jedes Jahr. […] Aber in diesem Jahr alle! Komplett! Alle tot! Warten sie auf ihre Auferstehung? Soll man mit ihnen warten? Sie alle einsammeln und aufbewahren? Fotos? Eine Ausstellung? Eine Ausstellung mit Katalog und Pressemappe. Erst die Ausstellung und dann die Auferstehung? […] Auferstehung heißt die Ausstellung. Ein Erfolg. Wir sind viele! Sagten die Frösche. Uns gibt es schon lang! Hat Gott uns gerufen?[1]

Es sind bewegende Schilderungen aus Peter Kurzecks (1943–2013) im Jahr 2011 als öffentliches Diktat veröffentlichter Roman *Vorabend*. Er ist der fünfte Band einer ursprünglich zwölf Bücher umfassenden «autobiographisch-poetischen Chronik» mit dem Titel *Das alte Jahrhundert*. Tatsächlich kreist ein Großteil der Schilderungen Kurzecks um die Dekaden nach dem Zweiten Weltkrieg und die mit dem sogenannten Wirtschaftswunder identifizierte Zeit des Wiederaufbaus und der materiellen Konsolidierung in der mittelhessischen Provinz. Der Roman will nicht erbaulich sein, schon gar keine wie auch immer geartete fromme oder belehrende Sprache sprechen. Da er jedoch an entscheidenden Stellen die Perspektive von Igeln (Kapitel 10 und 11) und Fröschen (Kapitel 46, 47 und Anfang 48) einnimmt, macht er Herausforderungen literarisch gegenwärtig, welche die übliche naturethische Reflexion nicht einholen kann. Aus diesem Grund scheint das Werk Kurzecks für Angelika Krebs' Refle-

1 Kurzeck 2011, 764 f. (Kap. 46).

xionen für eine – so der Untertitel ihres Buches – «Naturethik einmal anders» besonders geeignet zu sein. Das Buch selbst ist in Zusammenarbeit mit ihren Baseler Mitarbeitenden Stephanie Schuster, Alexander Fischer und Jan Müller entstanden.

Das Doppelkapitel über die Frösche ist für Angelika Krebs privilegiert, ihre Überlegungen zu einer Spiritualität mit und in der Natur vorzulegen, welches sie mit dem Titel «*Gott schläft:* Zurück zu einer spirituellen Haltung gegenüber der Welt» überschreibt.[2] Dabei weist sie zu Recht auf den ambivalenten Charakter der Frösche in der jüdisch-christlichen Bibel hin, bei der diese nicht nur als Segen, sondern nach der Überlieferung im biblischen Buch Exodus 7,26–8,11 geradezu als Strafe Gottes gegenüber der Verstocktheit des ägyptischen Pharaos fungieren.[3] Im Folgenden geht es nicht darum, Krebs' Auslegung von Kurzecks Frosch-Kapitel darzulegen und diese wiederum zu kommentieren – sie selbst bezeichnet ihre Kurzeck-Interpretation an dieser Stelle als «gewagt-eindeutig».[4] Stattdessen möchte ich Bezügen zur Frage nach Gott, die Kurzeck selbst literarisch aufwirft, nachgehen. Dies ist insofern von besonderem Interesse, als Kurzeck selbst gemäß der Auskunft seines Umfelds und auch anhand seines Gesamtwerks keinem religiösen Bekenntnis im engeren Sinn gefolgt ist. Dennoch ist nach Krebs insbesondere in den Frosch-Kapiteln ein «christliche[r] Subtext unübersehbar».[5] Für eine Naturspiritualität relevant sind indes auch diejenigen Ausführungen, in denen Kurzeck Tiere als beseelt bezeichnet:

> Bei den toten Hühnern die Seelen, sagte ich, oft noch auf den Stangen. Das Huhn tot im Staub. Die gefiederte Seele über dem Huhn auf der Stange. […] Abgenutzt, matt und grau die Seelen der toten Tiere.[6]

Es sind literarische Impulse der Frage nach einer möglichen *Beseelung von Tieren*, die in der jüngeren Theologie erst zaghaft aufgegriffen werden.[7] Einen Zusammenhang zwischen der Frage nach einer Entzauberung der Natur und eines gesellschaftlichen ‹Abfalls von Gott› wirft Kurzeck in einer eindrücklichen Passage auf, in der dieser zugleich seine Fremdheit und Heimatlosigkeit verarbeitet, die ihn als geflüchtetes Kind von Böhmen nach Hessen geführt hat:

2 Vgl. Krebs et al. 2021, 135–159.

3 Vgl. ebd., 139–141.

4 Vgl. ebd., 153.

5 Vgl. ebd., 144.

6 Kurzeck 2011, 415 (Kap. 24).

7 Vgl. jedoch den Sammelband *Animate Theologies* von Enxing et al. 2022a. Auch die Tätigkeiten und Publikationen des Instituts für Theologische Zoologie e. V. in Münster sind in diesem Kontext zu nennen.

> Und mußt dir und den toten Tieren, mußt jedem einzelnen toten Tier händeringend vorsagen, daß das nicht gegen sie persönlich! Kein Affront! Nicht bös gemeint! Keine Absicht! Nichtmal Schicksal! Nur so beiläufig! Zufall! Physik! Ein Nebeneffekt! Daß sie so tot hier liegen! Sssälawieh! Also nicht gekränkt sein! Aus Gottes Hand gefallen – genau wie der ganze Müll! Und die Menschen ja auch! Die Menschen schon länger sogar! Und ich? Warum hier? Warum gehst du hier? fragt man sich, sagte ich. Weit und breit der einzige Mensch, der als Mensch hier geht. Beinah wie als letzter übriggeblieben. Weil du kein Amt hast, kein Auto, kein Haus! Fremd, überall fremd! Aus Böhmen und ohne Haus. Du gehst hier, sprichst mit den toten Tieren. Lernst den Müll auswendig. Und mußt wie immer mit dem Tod, mit dir selbst, mit Zeit und Vergänglichkeit hadern. Schreibst im Kopf Eingaben, Eingaben. Zwecks Gerechtigkeit, Wiederherstellung, Revision. Du gehst und die Autos zischen vorbei. Hier gehst du und stolperst und fluchst pausenlos. Und sollst doch die Schönheit singen![8]

Es ist eine Passage, die ebenfalls von Krebs ausführlich ausgelegt wird.[9] Sie kommt in ihren Reflexionen über Kurzecks Personifikation der Natur zum Ergebnis, dass dies nicht nur als metaphorischer Ausdruck seiner ästhetischen und moralischen Haltung zu verstehen ist, sondern auch dessen *spirituelle Haltung* wiedergibt.[10] Ausgehend von Kurzecks literarischen Ausführungen über Gott, über die Natur und auch über die menschliche Missachtung gegenüber der Natur sei im Folgenden mit Angelika Krebs und auch über sie hinausgehend gefragt, wie eine tiefenökologische Haltung, ein spiritueller Bezug zur Natur und die Frage nach Gott konstruktiv in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden können.

2. «Zurück zu einer spirituellen Haltung gegenüber der Welt» (Angelika Krebs)

2.1 Von Hippie-Treffen, Tiefenökologie und der Umweltbewegung

Als das Woodstock im Deutschen Kaiserreich gilt der Erste Freideutsche Jugendtag 1913 auf dem Hohen Meißner. Dort sprach der Lebensphilosoph Ludwig Klages (1872–1956) ein vielbeachtetes Grußwort. Darin geißelte er Auswüchse der modernen Zivilisation mit ihrer Mordlust an Tieren, der Rodung der Wälder und der Verunstaltung der Landschaft im Namen des vermeintlichen Fortschritts der Technik und Wissenschaft, die in der Diktion dem Ton Kurzecks nicht unähnlich sind:

8 Kurzeck 2011, 770 (Kap. 46).
9 Vgl. Krebs et al. 2021, 143 f.
10 Vgl. ebd., 152.

> [Es] werden schonungslos hingemordet Antilopen, Nashörner, Wildpferde, Kängurus, Giraffen, Strauße, Gnus in den tropischen, Eisbären, Moschusochsen, Polarfüchse, Walrosse, Seehunde in den arktischen Zonen. Eine Verwüstungsorgie ohnegleichen hat die Menschheit ergriffen, die ‹Zivilisation› trägt die Züge entfesselter Mordsucht, und die Fülle der Erde verdorrt vor ihrem giftigen Anhauch. So also sehen die Früchte des ‹Fortschritts› aus! […] Unter den Vorwänden von ‹Nutzen›, ‹wirtschaftlicher Entwicklung›, ‹Kultur› geht er in Wahrheit auf *Vernichtung des Lebens* aus. Er trifft es in allen seinen Erscheinungsformen, rodet Wälder, streicht die Tiergeschlechter, löscht die ursprünglichen Völker aus, überklebt und verunstaltet mit dem Firnis der Gewerblichkeit die Landschaft […]. In seinem Dienste aber steht die gesamte Technik und in deren Dienste wieder die weitaus größte Domäne der Wissenschaft.[11]

Klages hält vor allem die jüdisch-christliche Tradition für schuldig, durch den von ihr gelehrten Anthropozentrismus die Zivilisation ad absurdum geführt zu haben. Mit einigem Recht kann er als Vorläufer der modernen Tiefenökologie (*deep ecology*) gelten[12] – ein Begriff, den der norwegische Philosoph Arne Næss (1912–2009) ab den 1970er-Jahren in die Diskussion eingebracht hat.[13]

Das eigentliche Woodstock fand dann bekanntlich im Jahr 1969 im US-Bundesstaat New York statt. Mit ihr war nicht nur die Hippiebewegung im öffentlichen Bewusstsein angekommen mit der von ihr forcierten Alternativkultur gegenüber dem vermeintlichen oder tatsächlichen ‹Establishment›, sondern mit ihr ging auch eine neue ökologische Bewegung einher. Eine vieldiskutierte theoretische Vorarbeit hierfür bestand in dem 1967 veröffentlichten Aufsatz *The Historic Roots of Our Ecologic Crisis* von Lynn Townsend White (1907–1987). Hierin sieht er insbesondere die Religionen in monotheistisch-abrahamitischer Tradition, also Judentum, Christentum und Islam, als Hauptschuldige an der ökologischen Krise der neueren Zeit:

> Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia's religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God's will that man exploit nature for his proper ends.[14]

---

11 Klages 1956, 8, 12.

12 Dies trifft in einem gewissen Sinn auch bereits auf Baruch de Spinoza (1632–1677), Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Carl Gustav Carus (1789–1869) oder Henry David Thoreau (1817–1862) zu. Zu Spinoza und Rousseau im naturphilosophischen Kontext vgl. die knappen Anmerkungen bei Taylor 2020, 10–13, zu Rousseau und Thoreau vgl. Veiz 2017, 40–46, zu Carus und Klages als Vorläufer der Tiefenökologie vgl. Kozljanič 2008, 81–138.

13 Vgl. Næss 2013.

14 White 1967, 1205. Dass der christliche Glaube entgegen der These Whites zu einer umfassenden Schöpfungsbewahrung verpflichtet, betont jüngst etwa Enxing 2022b, die sich darin unter anderem auch kritisch mit dem sogenannten ‹Herrschaftsauftrag› (*dominum terrae*) des Menschen über die restliche Natur nach Genesis 1,28 auseinandersetzt, vgl. insbesondere ebd., 38–41.

Mitte der 1970er-Jahre wurde die Gaia-Hypothese des Mediziners und Biochemikers James Ephraim Lovelock (1919–2022) und der Mikrobiologin Lynn Margulis (1938–2011) im öffentlichen Diskurs bedeutsam, nach der die gesamte Erde als großer und lebendiger Organismus anzusehen ist. Auch wenn Lovelock und Margulis jegliche religiös-spirituelle Deutung ihrer Thesen abgelehnt hatten, wurde das Konzept von Gaia – benannt nach der griechischen Erdgöttin – zur Chiffre einer quasi-beseelten ‹Mutter Erde›, die es nicht nur zu schützen, sondern auch als heilig zu verehren gelte.[15]

Als Beispiel hierfür kann erneut eine von Woodstock herkommende Alternativbewegung gelten, die sogenannte Rainbow-Family, die seit 1972 in den Vereinigten Staaten und ab 1983 in Europa mehrmals im Jahr von Neumond zu Neumond hierarchiefreie Zusammenkünfte abhält, in denen ein besonderes Nahverhältnis zur Natur bewusst gelebt wird.[16] Im Hintergrund steht hierbei eine Vision, die durch den indigen-nordamerikanischen Stamm der Hopi tradiert und im 1962 von William Willoya und Wilson Brown veröffentlichten Buch *Warriors of the Rainbow* aufgegriffen wurde.[17] Die Autoren bringen mit indigen-nordamerikanischen Mythen hinduistische, buddhistische und christliche Traditionen in Verbindung und beschreiben als «Warriors of the Rainbow» die Wiederkunft eines neuen Stammes, der sich aus allen Nationen der Welt zusammenfinden wird, um die Erde zu retten. Die erwähnten Rainbow-Gatherings stehen in genau dieser Tradition und leben eine besondere Form von Spiritualität mit, aus und für die Natur.[18] Auf den ersten Blick scheint diese Art von Naturspiritualität der Praxis und der Theologie der etablierten monotheistischen Traditionen entgegenzustehen.[19] Ist dem jedoch tatsächlich so?

15 Zur Gaia-Hypothese und deren religiös-spirituelle Deutung vgl. Taylor 2020, 49–56. Für eine befreiungstheologisch-christliche Deutung vgl. Boff 2010, 47–90; zu einer umfassenden theologischen und gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung mit dem Gaia-Konzept im Gefolge Bruno Latours (1947–2022) vgl. Bogner et al. 2021.

16 Im Sommer 2024 fand das *European Rainbow Gathering* in Deutschland im Harz statt, was als bei den lokalen Behörden nicht angemeldetes großes ‹Hippie-Treffen› mitten im Sommerloch medial eine gewisse Aufmerksamkeit erregt hatte und einen überaus großen Polizeieinsatz in der Vollmondnacht am 18. August 2024 – dem Höhepunkt des Gathering – nach sich zog. Berichte hierüber sind online leicht zu finden. Der Verfasser dieser Zeilen war selbst im Kreis der Teilnehmenden.

17 Vgl. Willoya/Brown 1974.

18 Vgl. Veiz 2017, 65.

19 Christopher Slotta unterscheidet bei Naturspiritualität zwischen der Naturspiritualität ethnischer Religionen einerseits, bei dem ein reziprokes Verhältnis zwischen Natur und Mensch zu konstatieren ist und was annäherungsweise dem in den obigen Beispielen ins Feld geführten entsprechen dürfte, und der Naturspiritualität des religiösen Naturalismus andererseits, der sich im säkularen philosophischen Kontext großer Beliebtheit erfreut, wobei hier die Beziehung zwischen Mensch und spirituellem Bezugsobjekt als einseitig aufzufassen ist, vgl.

2.2 Von Naturheiligen und Papst-Enzykliken

Der bereits erwähnte Lynn White sah in den Religionen Ostasiens deutlich naturfreundlichere Haltungen und Praktiken gegeben, was der Sache nach allerdings auch auf kritische Stellungnahmen gestoßen ist.[20] Da Whites Meinung nach für ‹den Westen› die ostasiatischen Religionen de facto keine Inspirationsquelle sein könnten, empfiehlt er, man solle sich im Okzident bei einem besonderen ‹Naturheiligen› orientieren, auch wenn dieser «clearly heretical» sei: *Franz von Assisi* (1181/82–1226). Lynn White wörtlich:

> Francis tried to depose man from his monarchy over creation and set up a democracy of all God's creatures. With him the ant is no longer simply a homily for the lazy, flames a sign of the thrust of the soul toward union with God; now they are Brother Ant and Sister Fire, praising the Creator in their own ways as Brother Man does in his.[21]

White beendet seinen in der Folgezeit intensiv diskutierten und eigentlich gegenüber dem etablierten Christentum sehr kritischen Aufsatz mit dem Worten: «I propose Francis as a patron saint for ecologists.»[22]

Man mag es eine als eine ‹List der Vernunft› (Hegel), als einen Wink der Vorsehung oder auch nur als großen Zufall betrachten: Das ab dem 13. Februar 2013 bis zum 21. April 2025 amtierende Oberhaupt der katholischen Kirche benannte sich nicht nur selbst erstmals nach dem besagten heiligen Franz von Assisi, sondern widmet sein erstes großes Lehrschreiben *Laudato si'* explizit der Frage der Klimakrise, des Umweltschutzes und der Sorge um das gemeinsame Haus der Menschheit, den Planeten Erde. Lynn White nicht unähnlich verweist er auf das Vorbild des Franz von Assisi für sein eigenes Wirken und den Inhalt des Lehrschreibens:

> Ich möchte diese Enzyklika nicht weiterentwickeln, ohne auf ein schönes Vorbild einzugehen, das uns anspornen kann. Ich nahm seinen Namen an als eine Art Leitbild und als eine Inspiration im Moment meiner Wahl zum Bischof von Rom. Ich glaube, dass Franziskus das Beispiel schlechthin für die Achtsamkeit gegenüber dem Schwachen und

Slotta 2024. Ausführlich zur Naturspiritualität ethnischer Religionen vgl. Vaughan-Lee 2020, zum religiösen Naturalismus vgl. Crosby/Stone 2018.

20 Vgl. Taylor 2020, 16f.

21 White 1967, 1206.

22 Ebd., 1207. Paradoxerweise schlägt auch der in gänzlich anderer Geistestradition stehende Philosoph Max Scheler (1874–1928) in seiner erstmals 1912 veröffentlichten Studie *Wesen und Formen der Sympathie* vor, Franz von Assisi als einen «der größten Seelen- und Geistesbildner der europäischen Menschengeschichte» besondere Ehre zukommen zu lassen aufgrund des vom ihm gelebten «kosmovitalen Einsgefühl mit dem Sein und Leben der Natur», Scheler 1973, 97, wie Angelika Krebs am Ende ihres Beitrags in diesem Sammelband herausstellt.

> für eine froh und authentisch gelebte ganzheitliche Ökologie ist. Er ist der heilige Patron all derer, die im Bereich der Ökologie forschen und arbeiten, und wird auch von vielen Nichtchristen geliebt.[23]

Interessant ist nun, dass Angelika Krebs in ihrer im Buch *Das Weltbild der Igel* vorgelegten Naturethik, die bewusst, wie wir bereits gesehen hatten, «einmal anders» sein möchte, nicht nur einen durch Peter Kurzecks Roman *Vorabend* literarisch inspirierten Zugang wählt, sondern im Kapitel zur Naturspiritualität explizit das Lehrschreiben Papst Franziskus' (1936–2025) würdigt.[24] Der Papst erinnere daran, dass Gott überall in der Natur, nicht nur in seinem Ebenbild, also dem Menschen gemäß Genesis 1,27, wirke. Er warne vor einem «fehlgeleiteten Anthropozentrismus» und einem «fahrlässige[n] Egoismus». Notwendig sei ein Wandel des Lebensstils, der einschließe, zu Gott zurückzufinden und den «Sprung ins Mysterium» zu wagen.[25]

Die Papst-Enzyklika *Laudato si'* selbst gliedert sich in eine Bestandsaufnahme hinsichtlich der gegenwärtigen Umweltverschmutzung, des Klimawandels, der Wasserfrage, dem Verlust biologischer Vielfalt sowie sozialer Fragen im ersten Kapitel, in eine Schöpfungstheologie im zweiten, in eine Kritik am modernen Anthropozentrismus als menschlicher Wurzel der ökologischen Krise im dritten Kapitel, in ein Plädoyer für eine ganzheitliche Ökologie im vierten, in Handlungsleitlinien im fünften Kapitel sowie in eine Skizze für eine ökologische Erziehung und Spiritualität im sechsten und letzten Kapitel.

2.3 Zwischen Null und Eins

Es ist hier nicht der Ort, die Ausführungen von Papst Franziskus ausführlich wiederzugeben und zu diskutieren.[26] Stattdessen soll eine Fährte aufgenommen werden, die offenbar von der Enzyklika und der Notwenigkeit eines spirituellen Zugangs zur Natur gelegt worden ist, welche Angelika Krebs zu einem Wagnis veranlasst, das sie selbst überschreibt mit: «Reden wir über Gott».[27] Hierbei schlägt sie eine Skala von null bis eins vor. Auf der einen Seite gibt es eine «traditionell-religiöse Einser-Position», die davon ausgeht, dass es ein transzendentes Wesen gibt, welches kausalen Einfluss auf die Geschehnisse in unserem Leben hat. Auf der anderen Seite steht eine «modern-wissenschaftliche Nuller-

23 Franziskus 2015, n. 10 (Enzyklika *Laudato si'*). Zu von Franz von Assisi inspirierten Impulsen zur gegenwärtigen Klimakrise vgl. ferner Bederna 2021.

24 Vgl. Krebs et al. 2021, 137 f.

25 Vgl. ebd., 138.

26 Vgl. hierzu Vogt 2021, 240–267. Eine umfassende Würdigung von *Laudato si'* aus prozessphilosophischer Perspektive unternimmt der Sammelband von Cobb et al. 2015, der zeitlich unmittelbar nach der Veröffentlichung des Lehrschreibens erschienen ist.

27 Krebs et al. 2021, 144 f.

Position», nach der kein transzendentes Wesen existiert. Nicht nur die Haltung Peter Kurzecks, die sich in seinem Werk ausdrückt, scheint «irgendwo dazwischen» zu liegen,[28] auch der britische Philosoph Roger Scruton (1944–2020), der sehr prägend auf Angelika Krebs gewirkt hat, verortet seine Position diesbezüglich «bei 0,5».[29]

Eine religionsphilosophische 0,5-Position mag ausgewogen erscheinen, sie tut niemandem weh und wird auch niemanden übermäßig provozieren. Darüberhinausgehend erscheint es in der Tat schwierig zu sein, eine Wahrscheinlichkeit für die Existenz eines göttlichen Wesens zu ‹berechnen›, welche etwas höher zwischen 0,5 und 1 zu liegen beansprucht.[30] Der vorliegende Essay möchte daher nicht eine Art Wahrscheinlichkeits-Mathematik im religionsphilosophischen Kontext vorlegen. Allerdings soll der Versuch gemacht werden, dass diejenigen, welche starke und subjektiv transformierende Erfahrungen in und durch die Natur gemacht haben und diese spirituell deuten, epistemisch gerechtfertigt sind, von diesen Erfahrungen auf die Existenz einer transzendenten Wesenheit zu schließen. Hierbei wird sich die von Hans Julius Schneider herausgearbeitete Unterscheidung zwischen *Erlebnis* und *Erfahrung* als hilfreich erweisen.

3. «Kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts» (Ludwig Wittgenstein)

3.1 Spiritualität und/oder Religion?

Spirituell, aber nicht religiös zu sein, liegt durchaus im Trend. Um das Akronym SBNR (*spiritual but not religious*) hat sich eine große fachwissenschaftliche Debatte entfacht.[31] Hans Julius Schneider, dessen «vorsichtige[r] Unterscheidung»[32] sich Angelika Krebs anschließt, bezeichnet ‹spirituell› als eine bestimmte Art von Erfahrung, die als überkulturell und Teil der *conditio humana* anzusehen ist, während ‹religiös› hingegen bestimmte historisch-kulturell bedingte Formen bezeichnet, in denen eine solche Erfahrung sowohl praktisch im Kultus als auch sprachlich oder künstlerisch artikuliert wird.[33] Andererseits

28 Vgl. ebd., 145.

29 Vgl. ebd., 158. Religionsphilosophisch relevant sind insbesondere die Werke Scruton 2012 und Scruton 2014.

30 Genau dies ist das Vorhaben Richard Swinburnes, der recht detailliert und auf eine objektivierende Weise die probabilistische Wahrscheinlichkeit für die Existenz Gottes zu ergründen sucht, vgl. Swinburne 2004, 328–342.

31 Erhellende Übersichtsdarstellungen mit je eigener Positionierung finden sich bei Irrgang 2023 und Gäb 2024.

32 Vgl. Krebs et al. 2021, 147.

33 Vgl. hierzu auch die Ausführungen Schneiders in diesem Band.

konnte anhand zahlreicher Studien und Befragungen der Grazer Religionspsychologe Anton A. Bucher zeigen, dass je nach Definition Spiritualität oder Religiosität der jeweils umfassendere Begriff ist, der den anderen miteinschließen kann. In den seltensten Fällen sind Spiritualität und Religiosität als einander kontradiktorisch zu betrachten, auch wenn der Gegensatz bei Selbstzuschreibungen gerne besonders stark hervorgehoben wird.[34]

Da an dieser Stelle kein Streit um Worte und Bezeichnungen geführt werden soll, sei eine spirituelle Haltung mit einer religiösen näherungsweise als gleichbedeutend beziehungsweise als familienähnlich im Sinne Wittgensteins zu betrachten. Entscheidend ist vielmehr, dass nach Bucher der Kern von Religion und Spiritualität sich in der Haltung einer *Verbundenheit* zeigt, und zwar «zum einen horizontal mit der sozialen Mitwelt, der Natur und dem Kosmos, zum anderen vertikal mit einem den Menschen übersteigenden, alles umgreifenden Letztgültigen, Geistigen, Heiligen, für viele nach wie vor Gott»[35]. Für unser Thema besonders bedeutsam ist das Erlebnis und die Erfahrung einer Verbundenheit mit der Natur. Wie kann dies näher gedeutet werden?

3.2 Von Naturerlebnissen und religiös-spirituellen Erfahrungen

Der Lebensphilosoph Georg Misch (1878–1965) unterscheidet in seiner erst postum veröffentlichten Vorlesung *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens* den Anmutungscharakter von Wasser, wie er beispielsweise von Johann Wolfgang von Goethes Ballade *Der Fischer*[36] literarisch evoziert wird, von der rein deskriptiven Feststellung, dass Wasser als H_2O zu definieren ist. Da auch Angelika Krebs sich explizit im *Weltbild der Igel* auf genau diese Ausführungen Mischs stützt,[37] seien diese direkt anhand dessen eigener Diktion wiedergegeben:

> So handelt es sich bei dem Gefühl des Wassers um das Wissen von etwas Objektivem, einem *so etwas*, das uns begegnet, um eben das Ding, was als Stoff genommen, in der Chemie durch die Formel H_2O chemisch bestimmt wird, aber nun hier in einem gänzlich anderen, und zwar viel ursprünglicheren, natürlichen Sinn genommen, nicht rein und primär als Sache, […] [sondern] zugleich und vornehmlich in seiner Bedeutsamkeit ergriffen vom Lebensbezug aus.[38]

34 Vgl. Bucher 2014, 61–69. Religion und Spiritualität miteinander in einen vollständigen Gegensatz zu stellen, ist eine der Grundaussagen des Buches *Bewusstseinskultur* von Thomas Metzinger (2023). Zu kritischen Rückfragen hierzu vgl. Weichlein 2024.

35 Bucher 2014, 69. Die Verbundenheit mit der Natur, mit der sozialen Mitwelt und mit der Transzendenz arbeitet dieser in Bucher 2022 noch ausführlicher heraus.

36 Vgl. von Goethe 2024 (Ballade *Der Fischer*).

37 Vgl. Krebs et al. 2021, 76 f.

38 Misch 1994, 513.

Diese Bedeutsamkeit oder, wie Misch es auch nennt, der Anmutungscharakter[39] dürfte dem entsprechen, was Angelika Krebs an anderer Stelle auch als «spirituelle Resonanz» oder ästhetische, spirituelle und moralische «Affordanz» bezeichnet.[40] Es scheint der Fall zu sein, dass das Wasser – im metaphorischen Sinn – zu uns ‹spricht›, uns etwas ‹sagt›, was aber offenbar nicht begrifflich-präzise beschrieben werden kann. Gottfried Gabriel, der sich selbst wiederum stark auf Misch bezieht,[41] unterscheidet in diesem Kontext eine praktische und phänomenale Erkenntnis im Gegensatz zur propositionalen Erkenntnis.[42] Wasser – man denke hierbei etwa an einen klaren Bergsee, eine sprudelnde Quelle oder natürlich auch eine bedrohliche Sturmflut[43] – kann etwas in uns ‹stimulieren›, im Gegensatz zu bloßem H_2O. Wer hierbei innerlich mitgehen kann, so möchte ich behaupten, verfügt bereits über Erlebnisse von Reziprozität und Verbundenheit mit der Natur, wie sie von Bucher ausführlich beschrieben werden.[44] Kann ein Erlebnis von Reziprozität und Verbundenheit mit der Natur jedoch schon als religiöse Erfahrung gedeutet werden?

Es ist das Verdienst des bereits erwähnten Hans Julius Schneider, in zahlreichen Publikationen, etwa in seinem Aufsatz *Über den Erkenntnisanspruch religiöser Erfahrungen*, herausgearbeitet zu haben, wann erst sinnvollerweise von einer *religiösen Erfahrung* zu sprechen ist im Gegensatz zu einem bloß religiös konnotierten *Erlebnis*.[45] Während Letzteres als etwas rein Subjektiv-Flüchtiges zu betrachten ist, setzt eine Erfahrung zwar ein Erlebnis voraus, verarbeitet dieses jedoch kognitiv und integriert es in die eigene Identität:

> Ein bestimmtes Erlebnis nennen wir erst durch den Kontext, den es in der Folge gewinnt, eine Erfahrung. Wenn es unser weiteres Leben nicht bestimmt, bleibt es ein Erlebnis. Es bleibt punktuell und wird manchmal schnell vergessen. Es kommt also auf die Verarbeitung des Erlebnisses an, auf seine Integration. […] Unsere Erfahrungen gehen […] in unsere Identität ein, sie formen sie auf nachhaltige Weise. […] Sie prägen unsere Einstellung zu den einschlägigen Bereichen des Lebens und steuern damit unsere zukünftigen Handlungsweisen.[46]

39 Vgl. ebd., 514.

40 Vgl. Krebs et al. 2021, 159.

41 Vgl. Gabriel 2015, 67, sowie ebenso den Beitrag Gabriels in diesem Band.

42 Vgl. auch Krebs et al. 2021, 73 und 148 f.

43 Dass die Natur selbstredend sehr grausam sein kann, hat kein Geringerer als der Theologe, Arzt und Humanist Albert Schweitzer (1875–1965) nachdrücklich betont. Die von ihm so betonte ‹Ehrfurcht vor dem Leben› lässt sich nicht aus der Natur allein ableiten, sondern setzt ein geistiges Prinzip voraus, das dieser wiederum religiös deutet, vgl. Schweitzer 1996, 335. Zu Schweitzer in diesem Kontext vgl. Lienau 2025, 127–130.

44 Vgl. Bucher 2022, 23–58.

45 Vgl. Schneider 2022, ähnlich auch Schneider 2019 sowie jüngst Schneider 2025, 5 f.

46 Schneider 2022, 43.

Schneider strukturiert in seiner Studie *Religion*[47] im Anschluss an William James' berühmte Gifford-Vorlesungen *The Varieties of Religious Experience*[48] religiöse Erfahrungen auf noch genauere Art und Weise, welche Angelika Krebs im Spiritualitätskapitel im *Weltbild der Igel* explizit referiert.[49] Aufgrund der systematischen Bedeutung und zur besseren Übersicht seien die vier Merkmale einer spirituell-religiösen Erfahrung[50] in nummerierten Absätzen dargestellt:

1. Eine spirituelle Erfahrung betrifft die Haltung des betroffenen Menschen zum ‹Ganzen› seines Lebens und der ihn umgebenden Welt. Zentral ist hierbei ein *erlebnismäßiges Ganzes*, welches sich abhebt von rein räumlichen oder zeitlichen Beschreibungen im Sinne einer wissenschaftlichen Kosmologie. Auch die tiefere Bedeutungsebene eines Märchens sei hier zu verorten.
2. Die *leidhafte Dimension* durch Schicksalsschläge wie Misserfolg, Verlust, Krankheit oder Tod ist ein nicht zu vernachlässigendes Merkmal. Nach James ist die nüchterne Wahrnehmung, die Akzeptanz und die gelingende Integration Kern der spirituellen Erfahrung. Dies zeige sich in einer positiven Wendung, was jedoch nicht ein Wegerklären oder eine Verdrängung bedeute.
3. Diese *Wendung zum Positiven* vollzieht sich nach Schneider in drei einzelnen Schritten:
   a. Ihr Ausgangspunkt ist die *Erfahrung der eigenen Machtlosigkeit* dem Leid und Übel gegenüber, verbunden mit einer ‹Entzauberung› oder einer völligen Sinn-Entleerung der Welt, zu dem häufig auch ein Gefühl der eigenen Unvollkommenheit, Antriebslosigkeit oder depressiver Verstimmung gehören kann.
   b. Bedeutsam nach James ist ferner das *Eingeständnis* der eigenen Machtlosigkeit, verbunden mit dem Verlust des Impulses, das Leben aus eigener Kraft noch ‹in den Griff zu bekommen›.
   c. Als dritter Schritt kommt das für den Bereich der Religion entscheidende Moment hinzu, nämlich die subjektiv überraschende Erfahrung, durch die Selbstaufgabe *nicht unterzugehen*, nicht endgültig ins Bodenlose zu fallen. Die betroffene Person kann den Eindruck einer ‹unsichtbaren Ordnung› haben. Es handelt sich um ein besonderes Widerfahrnis, das als eine Art ‹zweite Geburt› erfahren wer-

47 Vgl. Schneider 2008, 53–59.

48 Vgl. James 2022.

49 Vgl. Krebs et al. 2021, 147–150.

50 Schneider spricht, wohl im Anschluss an James, von «religiöser Erfahrung»; Schneider 2008, 53. Krebs und ihre Mitarbeitenden referieren den gleichen Sachverhalt unter der Überschrift «spirituelle Erfahrungen», was ebenfalls die Austauschbarkeit beider Bezeichnungen nahelegt; Krebs et al. 2021, 147.

den kann. Auch wenn sich rein ‹objektiv› gar nichts verändert hat, hat sich bei der betroffenen Person die ‹ganze Welt› schlagartig verändert.

4. Als viertes Merkmal einer spirituellen Erfahrung nennt James den Umstand, dass der Wandel bei religiösen Erfahrungen in der Mehrzahl der Fälle *nachhaltig* ist und beim Betroffenen bleibende seelische Standfestigkeit bewirkt.

Ich habe an dieser Stelle den gestuften Prozess, der nahezu wörtlich sowohl von Schneider als auch von Krebs entnommen ist,[51] ausführlich referiert, weil er meinem Dafürhalten nach sehr griffig und plausibel beschreibt, wie sich eine spirituell-religiöse Erfahrung von einem rein subjektiven Erlebnis abheben kann, was erkenntnistheoretisch von großer Bedeutung ist.

3.3 Atheistisch glauben?

Angelika Krebs überschreibt einen Abschnitt des Spiritualitätskapitels im *Weltbild der Igel* mit einem Zitat Ludwig Wittgensteins (1889–1951), nach der eine Schmerzempfindung «kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts»[52] sei. Die Spätphilosophie Wittgensteins hat Hans Julius Schneider religionsphilosophisch ausgewertet, worauf auch hier sich Krebs explizit bezieht. Schneider zufolge liegt gerade in der bewussten Abkehr von einer Referenzsemantik, das heißt vom festen Bezug einzelner (religiöser) Worte und Sätze auf einen bestimmten ‹Gegenstand› – Krebs spricht auch von «Abbild-», «Namenstäfelchen-» oder «referenzsemantischer» Theorie der Bedeutung[53] –, ein «Befreiungsschlag» mit bedeutenden Konsequenzen für Fragen der Religion vor.[54] So könne insbesondere der Buddhismus als nicht-theistische Religion als «Spiritualität ohne Gegenstand» vor dem Hintergrund der wittgensteinschen Spätphilosophie plausibel gemacht werden. Die von Buddhistinnen und Buddhisten gemachte religiöse Erfahrung sei «nicht ein Nichts», beziehe sich aber gerade nicht auf einen ‹Gegenstand›, den die westliche religiöse Tradition Gott nennt.[55]

Genau in dieser Traditionslinie steht der unlängst erschienene Essay Hartmut von Sass' *Atheistisch glauben*, der sich ebenfalls direkt auf Wittgenstein und Schneider beruft.[56] Er plädiert hierbei für eine Art *Modularisierung des Glaubens*, welche die scharfe Demarkationslinie zwischen Theismus und Atheismus, zwi-

51 Vgl. Schneider 2008, 53–59, und Krebs et al. 2021, 147–149.
52 Wittgenstein 1989, 376 (*Philosophische Untersuchungen*, § 304).
53 Vgl. Krebs et al. 2021, 146 f.
54 Vgl. Schneider 2008, 65–98.
55 Vgl. ebd., 99–136.
56 Vgl. von Sass 2022, 8, 47–50 und 85.

schen glaubenden und nicht-glaubenden Menschen bewusst hinter sich lassen möchte. Damit greift er ein Anliegen auf, das ihrerzeit bereits die Theologin Dorothee Sölle (1929–2003) in ihrem erstmals 1966 veröffentlichten Aufsatz *Atheistisch an Gott glauben?* artikuliert hat.[57] Die Bifurkation zwischen Theismus und Atheismus könne, so von Sass, in einer Haltung des *A-Theismus* aufgelöst werden. Hierbei gelte es verschiedene Formen von Glauben zu unterscheiden. Neben (1.) dem *faktualen Glauben* («glauben, dass») gebe es (2.a) einen *fiduzialen Glauben* («jemandem glauben»), der mit einem (2.b) *personalen Glauben* («an jemanden» oder «an etwas glauben») verwandt und dennoch von diesem unterschieden sei. Hinzu müsse jedoch noch – und dies ist für von Sass das Entscheidende – eine weitere Form des Glaubens kommen, nämlich (3.) ein *modaler Glaube*, der sich darin zeigt, etwas glaubend oder im Glauben zu tun.[58]

Um letztere Form besser zu verstehen, kann ein Blick in die sprachliche Grammatik hilfreich sein: Glaube ist nach von Sass weder als Nomen («der Glaube») noch als Verb («glauben») von besonderer Bedeutung. Erst als *Adverb* werde Glaube lebensnah und greifbar. Der Glaube ermögliche, «alles anders und neu zu sehen» und gerade nicht: «Anderes und Neues zu sehen». So betrachteten sowohl ein Auktionator, ein Kunstliebhaber und eine Chemikerin alle dasselbe Bild, jedoch perspektivisch in gänzlich unterschiedlichen Hinsichten. Auch die Kipp-Bilder, auf die Wittgenstein oft hinweist und Kurzeck als Stilmittel verwendet,[59] erläutern den Umstand eines adverbialen Glaubens sehr gut. Bezogen auf den Umgang mit und die Sicht auf die Natur erläutert dies von Sass wie folgt:

> Die Natur wird nicht als gewinnsteigernde Ressource angesehen, auch nicht als Gegenstand ästhetischer Betrachtung und nicht als ein naturwissenschaftlich zu überprüfender Kausalzusammenhang – sondern der Glaube sieht in ihr Gottes gute Schöpfung, die es zu bewahren gilt […].[60]

In Bezug auf eine mögliche Existenz Gottes kritisiert von Sass nun dasjenige, was er «n + 1-Logik» oder «n + 1-Denken» nennt. Oberflächlich betrachtet scheint es der Fall zu sein, dass Atheisten glauben, dass es in der Welt sämtliche Gegenstände n gibt (also Atome, Tiere, Flughäfen, Organisationen, Bakterien, Gebirge, vielleicht auch Zahlen …), Theistinnen glauben dann offenbar zusätzlich noch, dass es sämtliche Gegenstände n plus den ‹Gegenstand› namens Gott gibt. So gewendet scheint ein Streit um die Existenz Gottes tatsächlich ohne jeden Lebensbezug zu sein. John Searle geht hierbei noch weiter und sagt, dass die Frage nach der Existenz Gottes langweilig und regelrecht unanständig sei:

57 Vgl. Sölle 1979.
58 Vgl. von Sass 2022, 35–44.
59 Vgl. Riedel 2017, 101–106.
60 Von Sass 2022, 51.

> Heutzutage schert sich niemand darum, und es bezeugt einen gewissen Mangel an gutem Geschmack, überhaupt nur die Frage nach der Existenz Gottes aufzuwerfen. Mit den religiösen Dingen ist es wie mit den sexuellen Vorlieben: Man erörtert sie nicht in der Öffentlichkeit, und selbst die abstrakten Fragen werden nur von Langweilern erörtert.[61]

Allerdings werfen die geistig anregenden Ausführungen von Sass' auch kritische Rückfragen auf: (1.) Gibt es in einem adverbialen Sinn tatsächlich Menschen, die, so verstanden, als nicht-glaubend anzusehen sind? (2.) Ist es nicht eine Art *Vereinnahmung*, Menschen mit atheistischem Bekenntnis, die jedoch im Alltag sehr wohl *bona fide* viele Tätigkeiten glaubend vollziehen – und sei es nur den Klick auf die Zustimmung zu Cookies auf Websites oder diversen Allgemeinen Geschäftsbedingungen, die im Detail durchzulesen einfach nur lästig ist? Sind dann nicht auch Kreditinstitute und Banken in diesem Sinne glaubende Institutionen, wenn sie Kredite (vom lateinischen *credere*, glauben) verleihen?

Schließlich (3.): Beim von Sass ins Feld geführten Beispiel des Betrachtens eines Kunstwerks unter drei verschiedenen Rücksichten sind die jeweiligen Perspektiven sehr verschieden. Wiewohl betrachten dennoch alle das Kunstwerk, es liegt also sehr wohl, philosophisch-technisch gesprochen, ein *Referenzobjekt* oder ein ‹Gegenstand› in einem extensionalen Sinne vor. Dieses wird dann intensional auf sehr unterschiedliche Weisen beschrieben. Bei aller Differenz in der Beschreibung können die drei Beobachtenden sich sehr wohl darauf verständigen, dass das Kunstwerk existiert oder dass zumindest ein Streit um dessen Existenz nicht sinnlos, sondern sehr wohl von Bedeutung ist. Erst die angenommene Existenz des Kunstwerks gibt einem Ringen um den Gehalt von unterschiedlichen perspektivischen Wahrnehmungen und Erfahrungen den nötigen Ernst. Dieses Ringen ist, so meine ich, mehr als ein bloßes Sprachspiel.

Auch wenn Hartmut von Sass' Essay *Atheistisch glauben* erst ein Jahr nach Angelika Krebs' *Weltbild der Igel* erschienen ist, habe ich diesen dennoch so ausführlich wiedergegeben und hieran kritische Rückfragen gestellt, weil er inhaltlich sehr nah an den von Schneider vorgelegten religionsphilosophischen Positionen mit der bewussten Abkehr einer Referenz- hin zu einer *Gebrauchssemantik* liegt, die Krebs, wie gesehen, zustimmend aufgreift.[62] Und tatsächlich wurden in diesem Zusammenhang auch gegenüber Schneider Rückfragen gestellt, die an dieser Stelle genannt werden dürfen. Thomas Rensch (1954–2022) formuliert in einer Schneider gewidmeten Festschrift:

> Die von Wittgenstein übernommene Formulierung, bei den Wörtern für Seelisches gehe es nicht um ein Etwas, aber auch nicht um ein Nichts, die Schneider zu Recht auf religiöse Rede und insbesondere auf das Wort «Gott» bezieht, artikuliert nur ganz knapp

61 Searle 2004, 29.

62 Vgl. Krebs et al. 2021, 146 f.

> (und selbst schwer verständlich), was in den religiösen, kritisch-negativen Selbstreflexionen leitend ist: ein verdinglichungskritisches Transzendenzverständnis, das aber spezifisch religiöse kulturelle Praxisformen der meditativen, kontemplativen, sakramentalen, liturgischen, künstlerischen Vergegenwärtigung von Transzendenz gerade nicht ausschließt, sondern, recht verstanden, gerade freisetzt.[63]

Schneider selbst verteidigt in seiner erhellenden Rezension zu Ansgar Beckermanns Buch *Glaube*[64] im Kontext auf den Vorwurf eines Glaubens an ‹Gespenster› oder ‹Geister› den sprachlichen Bezug auf geistige ‹Gegenstände› wie Gier, Eifersucht oder Neid, was beispielsweise bei Gerichtsprozessen von außerordentlicher Bedeutung ist.[65] Geistige Gegenstände seien eben keine ‹übernatürlichen› Gegenstände, wobei dann, so meine ich, wiederum die Frage gestellt werden kann, was in diesem Kontext natürlich und übernatürlich bedeutet. Wie auch immer: Der Schmerz, der in Wittgensteins Beispiel (und in der durch Schneider aufgegriffenen Form) so bedeutsam ist, ist eben ein «geistiger Gegenstand».[66] Ist es von hier aus gesehen dann aber ein so anderer Fall – was wohlgemerkt Schneider nicht behauptet –, auch in Bezug auf Gott von einem geistigen ‹Gegenstand› im Sinne einer sinnvollen Referenzsemantik[67] zu sprechen? Werden durch eine anti-realistische Semantik im Hinblick auf geistige Entitäten die Verhältnisse nicht eher verkompliziert?

Der Religionsphilosoph Christian Weidemann setzt sich in einem Aufsatz mit dem provozierenden Titel *Theologischer Antirealismus – und warum er so uninteressant ist* mit dem theologischen Nonkognitivismus, dem Reduktionismus und dem von ihm so bezeichneten Wittgensteinianismus auseinander und kommt zu einer Folgerung, die nicht nur der oben von Searle zitierten entgegensteht, sondern auch vermutlich den Widerspruch Hans Julius Schneiders und Hartmut von Sass' hervorrufen dürfte:

> Ob sich die Hoffnung auf einen mächtigen und gütigen Gott bzw. eine ‹letzte Realität› rational verteidigen lässt, ist die vielleicht folgenreichste Frage der Philosophie, ja der menschlichen Existenz überhaupt. Auf diese Herausforderung mit einer antirealistischen Immunisierung religiöser Praxis zu reagieren, ist nicht nur ein Missverständnis, sondern schlimmer noch: langweilig und uninteressant.[68]

---

63 Rentsch 2010, 343 f.

64 Vgl. Beckermann 2013. Die religionsphilosophischen Bücher von Rentsch 2010, Schneider 2008, Beckermann 2013 erschienen allesamt in der Reihe *Grundthemen Philosophie*, ebenso das oben erwähnte Buch *Erkenntnis* von Gabriel 2015.

65 Vgl. Schneider 2014, 337 f.

66 Vgl. ebd., 340.

67 Nicht unähnlich hierzu spricht in zeitgenössisch-idealistischer Philosophietradition Franz von Kutschera von inneren und äußeren Transzendenzerfahrungen, was er als ‹ungegenständliches Erkennen› bezeichnet, vgl. von Kutschera 2012.

68 Weidemann 2004, 425.

Die Anfrage an theologische Antirealismen sei an dieser Stelle bewusst so stehengelassen. Ein Streit, ob der klassische Theist oder die modale A-Theistin im genannten Sinne die jeweils langweiligere Position vertreten, scheint ohnehin sehr mühselig und beladen zu sein.[69] Ich möchte hingegen in meinen eigenen Überlegungen die Klassifikation Schneiders zur spirituellen Erfahrung in ihrer Differenz zum bloßen Erlebnis besonders stark machen und sie für die Frage der von vielen Menschen als heilig erfahrenen Natur nutzbar machen. Denn in der Tat scheinen mir bei Angelika Krebs und ihren Mitarbeitenden die Ausführungen über spirituelle Erfahrung[70] mit den direkt darauffolgenden Abschnitten mit den Überschriften «Die Natur ist heilig» und «Zum Verhältnis von Moral, Schönheit und Heiligkeit»[71] inhaltlich etwas unverbunden nebeneinander zu stehen. Hierbei kann der Topos vom *Buch der Natur*, der sich in allen monotheistisch-abrahamitischen Traditionen findet, hilfreich sein. Dieser wird, wenn ich recht sehe, von Angelika Krebs jedenfalls nicht explizit thematisiert, was insofern schade ist, als die Autorin sich ja bewusst eines literarisch-bibliophilen Zugangs anhand Peter Kurzecks Buch *Vorabend* bedient.

3.4 Vom klassischen ‹Buch der Natur› und der zeitgenössischen ‹Vision Quest› in der Natur

Um es gleich an dieser Stelle zu sagen: Es ist natürlich trivial, von der Existenz eines Buches auf einen Urheber zu schließen. Im vorliegenden Kontext geht es zunächst um die Frage, ob im metaphorischen Sinn ein beschriebenes ‹Buch der Natur› überhaupt vorliegt. Davor allerdings noch einige Kurzhinweise zum traditionellen Topos des *liber naturae*.[72]

Einer der bekanntesten frühchristlichen Anarchisten, später etwas braver als ‹Wüstenvater› oder gar ‹Mönchsvater› bezeichnet,[73] Antonius der Große

69 Eine Indifferenz in religiös-konzeptionellen Fragen stellt gegenwärtig auch intellektuell insofern eine Herausforderung dar, als viele der diskutierten Positionen oft noch zwischen den Modellen Theismus, Atheismus und gegebenenfalls noch Agnostizismus changieren. Eine diesbezüglich apathische Gleichgültigkeit, eine Art «Etwasismus», bezeichnet Jan Loffeld im Anschluss an angelsächsische Debatten auch als «Apa-Theismus». Den religionssoziologischen Befund verbunden mit einer Deutung aus christlich-pastoraltheologischer Sicht stellt dieser konzise in Loffeld 2024 dar, zum Apatheismus vgl. insbesondere ebd., 34–38.

70 Vgl. Krebs et al. 2021, 147–150.

71 Vgl. ebd., 151–159.

72 Neben dem Topos, die *Natur als Buch* zu betrachten, was ich im Folgenden aufgreife, wäre es auch lohnend, der prozessphilosophisch und -theologisch inspirierten Vorstellung der *Welt als Körper Gottes* nachzugehen, wie dies unter anderem die US-amerikanische Theologin Sallie McFague (1933–2019) als eine ‹ökologische Theologie› vorgelegt hat, vgl. McFague 1993.

73 Vgl. Zander 2011, 11–145, und Gemeinhardt 2013.

(251–356), wurde der Überlieferung nach gefragt, woher er denn seine große Weisheit habe, obwohl ihm doch gar keine Bibliothek zur Verfügung stehe. Er verweist hierbei auf das ‹Buch der Natur›:

> Ein Weltweiser fragte den heiligen Antonius: «Wie kannst du zufrieden sein, Vater, der du des Trostes der Bücher beraubt bist?» Jener antwortete: «Mein Buch, o Weltweiser, ist die Natur der geschaffenen Dinge, die mir, sooft ich die Worte Gottes zu lesen mich sehne, jederzeit offen vor Augen liegt.»[74]

Auch Kirchenväter wie Augustinus von Hippo (354–430) oder Maximus Confessor (um 580–622) oder herausragende Persönlichkeiten wie Hildegard von Bingen (1098–1179) kennen eine Entsprechung zwischen dem *Buch der Natur* und dem *Buch der Heiligen Schrift*.[75] Der französische Dichter und Mönch Alanus de Insulis (um 1120–1202) schreibt: «Jede Kreatur der Welt ist für uns gewissermaßen ein Buch, ein Bild und auch ein Spiegel». Von Bernhard von Clairvaux (1090–1153) wird überliefert: «Glaube einem Erfahrenen. Du wirst einiges mehr in den Wäldern finden als in den Büchern. Holz und Steine werden dich lehren, was du bei deinen Lehrern nicht hören kannst».[76]

Die Zitatreihen ließen sich durch einschlägige Aussagen zahlreicher, in diesem Kontext christlich inspirierter Autorinnen und Autoren problemlos fortsetzen, etwa durch das große *Liber naturae* des Konrad von Megenberg (1309–1374).[77] Galileo Galilei (1564–1642) kämpft mit der Zwei-Bücher-Theorie gegen die Trennung zwischen Wissen und Glauben. Der Astronom Johannes Kepler (1571–1630) nennt sich gar «Priester Gottes am Buch der Natur». Die Auslegung der Bibel könne durch die Auslegung der Natur ergänzt werden.[78]

Auch das Lehrschreiben *Laudato si'* greift indirekt die Tradition der Natur als Buch auf:

> Gott hat ein kostbares Buch geschrieben, dessen Buchstaben von der Vielzahl der im Universum vertretenen Geschöpfe gebildet werden. […] So können wir sagen: Neben der eigentlichen, in der Heiligen Schrift enthaltenen Offenbarung tut sich Gott auch im Strahlen der Sonne und im Anbruch der Nacht kund. Wenn der Mensch auf dieses Sich-Kundtun achtet, lernt er, in der Beziehung zu den anderen Geschöpfen sich selbst zu erkennen.[79]

---

74 Zit. n. Gemeinhardt 2013, 111.

75 Zur gehaltvollen Naturphilosophie der heiligen Hildegard von Bingen vgl. Kather 2012, 42–59.

76 Beide Zitate nach Lienau 2025, 93.

77 Vgl. Peil 2006.

78 Vgl. Lienau 2025, 94. Für Detlef Lienaus eigene konstruktiv-kritische Auseinandersetzung mit Angelika Krebs' im *Weltbild der Igel* vertretenen eudaimonistischen Eigenwert von Natur vgl. Lienau 2025, 123–126.

79 Franziskus 2015, n. 85 (Enzyklika *Laudato si'*).

Schließlich spricht auch der in Religionsfragen so kritisch geltende Immanuel Kant (1724–1804) in seiner *Kritik der Urteilskraft* von der Schönheit und Erhabenheit der Natur, welche der Schönheit der Kunst ausdrücklich vorzuziehen sei.[80] Die Natur wecke nicht nur in ihm ein Bedürfnis, «irgend jemand dafür dankbar zu sein»:

> Setzt einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüts zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen heiteren Genusse seines Daseins befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfnis, irgend jemand dafür dankbar zu sein.[81]

Die Natur im metaphorischen Sinn als Buch zu betrachten, das zum Menschen vor allem in besonderen Situationen der Schwelle oder des Übergangs spricht, ist jedoch mitnichten nur in theologischen Abhandlungen vergangener Jahrhunderte enthalten. So ist heute etwa die säkular-naturspirituelle Form des *Vision Quest*, der Visionssuche, weit verbreitet. Der- oder diejenige, die sich dazu gerufen fühlt, verbringt drei oder vier Tage fastend, meditierend und für sich allein in der Natur im Vertrauen darauf, sich mit dieser (neu) zu verbinden und von einzelnen Begebenheiten, Eindrücken oder Naturbegegnungen konkrete Impulse für den weiteren Lebensverlauf zu bekommen. Der Lebens- und Naturphilosoph Robert J. Kozljanič bezeichnet die Visionssuche in freier Natur als «naturphilosophische Radikalpraxis».[82] In Deutschland bietet etwa das Eschwege-Institut Visionssuchen (*Queste*) in der Natur an, welche sich großen Zulaufs erfreuen.[83]

Selbstredend braucht nicht näher ausgeführt zu werden, dass für zahlreiche Menschen ein Waldspaziergang, eine Bergwanderung, das Baden im klaren Wasser etc. genau das ist, was es zunächst ist, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Dennoch empfinden eine signifikant hohe Anzahl von Menschen Gefühle der Verbundenheit mit der Natur, was sich auch empirisch feststellen lässt. Der bereits erwähnte Psychologe Bucher hat diesbezüglich etliche Studien ausgewertet und kann zusammenfassen, dass Naturverbundenheit nicht ohne Wirkung bleibt. So wirke Naturverbundenheit beglückend, stärke die Gesundheit, steigere geistige Fähigkeiten und motiviere zu umweltschonendem Verhalten.[84] Das Besondere an Buchers Untersuchung ist jedoch, dass er die Verbundenheit mit der Natur zugleich in Verbindung bringt mit der Erfahrung von sozialer Verbundenheit[85] und eben auch mit dem Erleben der Verbundenheit mit Tran-

80 Vgl. Lauster 2004, 61.

81 Kant 2009, 374 (*Kritik der Urteilskraft*, B 416).

82 Vgl. Kozljanič 2008, 52–55, und Kozljanič 2019.

83 Grundlegend zur Visionssuche in der Natur vgl. Koch-Weser/Lüpke 2005, ferner auch Lienau 2025, 194–196.

84 Vgl. Bucher 2022, 47–58.

85 Vgl. ebd., 59–98.

szendenz.[86] Zudem fällt hierbei auf, dass die Richtungen von Verbundenheit sich wechselseitig verschränken und zumindest partiell einander bedingen.

Sowohl das Erleben von Verbundenheit mit der Natur als auch die Praxis der *Vision Quest* scheinen es nahezulegen, dass die Rede von einer *Heiligkeit* oder gar eine Beseelung der Natur eben nicht nur ein Konstrukt einiger Theologen ist, sondern einen konkreten Sitz in der Lebenswirklichkeit bei zahlreichen Menschen unserer Tage hat. Die eingangs erwähnten Hippie-Treffen, der Verweis auf das Phänomen von Tiefenökologie und die Attraktivität sogenannter dunkelgrüner Religionen sollten genau diesen Umstand untermauern.[87]

3.5 Abschluss und Gretchenfrage: Hat das ‹Buch der Natur› einen Urheber?

Angelika Krebs' Einladung «Reden wir über Gott»[88] mag für nicht wenige abschreckend klingen oder langweilig erscheinen. Dennoch ist die Frage, ob die Rede von *Heiligkeit der Natur* in etwas oder jemandem gründet, welcher zwar nicht über oder in einem kruden räumlichen Sinn ‹außerhalb› der Natur steht, nach wie vor eine legitime philosophische Frage. Gründen meint hierbei nicht eine Verursachung im kausalen Sinn, sondern eine Grundlegung in ontologisch-metaphysischer Hinsicht.[89] Heiligkeit kann nach meinem Dafürhalten so aufgefasst werden, dass sie in jemanden oder in etwas Heiligem in einem absoluten Sinn *gründet* beziehungsweise darin grundgelegt ist. Eine so verstandene Heiligkeit verleiht auch naturspirituellen Praktiken wie dem *Vision Quest* einen Ernst im besten Sinn des Wortes: Gibt es ein höheres Wesen, das in und durch die Natur in einer wie auch immer zu verstehenden Weise ‹spricht›? Erst dann wäre eine Visionssuche in der Natur nicht eine reine Selbstbespiegelung oder Autosuggestion.

Ich möchte hier nun noch einmal die erkenntnistheoretisch bedeutsame Unterscheidung zwischen einem spirituellen *Erlebnis* und einer spirituellen *Erfahrung* aufgreifen, die wir in genannter kompakter Form Hans Julius Schneider verdanken. Wir erinnern uns: Ein spirituelles Erlebnis ist eine situative, eher private Begebenheit, während eine spirituelle Erfahrung einen Transformations- und Wandlungsprozess anhand von (idealtypisch) vier Schritten kennzeichnet.[90] Von einem Erlebnis lässt sich erkenntnistheoretisch sehr wenig bis nichts ableiten, was in zahlreichen Schriften seines Gesamtwerks etwa Moritz Schlick (1882–1936) auch

86 Vgl. ebd., 99–116.

87 Vgl. hierzu erneut Næss 2013 und Taylor 2020.

88 Vgl. Krebs et al. 2021, 144 f.

89 Zur ontologischen Relation des Gründens (*grounding*) vgl. überblicksmäßig Krämer/Schnieder 2017.

90 Vgl. Schneider 2008, 53–59, und Krebs et al. 2021, 147 f.

im Hinblick auf religiöse Erlebnisse oder phänomenales Erleben betont. Er steht hierbei repräsentativ für eine ganze Philosophietradition propositionalen Erkennens. In seiner 1933/34 gehaltenen Wiener Vorlesung *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang* ist eine Ausführung zu lesen, die sehr konträr zur oben von Georg Misch ins Feld geführten steht, wenngleich beide ziemlich sicher unabhängig voneinander formuliert hatten:

> *Wir stellen also das Leben dem Erkennen gegenüber.* […] Z. B. der Chemiker analysiert eine Substanz, Wasser, und drückt die gefundenen Tatbestände dann mit Worten aus, die schon zur Beschreibung anderer Tatbestände benützt worden sind; so hat er das eine auf das andere zurückgeführt, und das ist der Zweck der Erkenntnis. Es würde aber nichts dadurch geleistet werden, wenn man das Wasser unmittelbar erleben könnte. Man lernt dadurch nicht die Einordnung des Wassers in die übrigen Substanzen der Welt kennen. […] Das gilt auch von allem übrigen, z. B. vom Menschen selbst. Wenn wir den Menschen erkennen wollen, müssen wir alles an ihm, auch sein Seelenleben, in diskursiver Weise behandeln.[91]

Georg Misch hingegen, und ihm folgen Gottfried Gabriel und Angelika Krebs,[92] vertritt einen komplementären Erkenntnisbegriff, der neben rein diskursiven Feststellungen auch evozierende Ausdrücke im Sinne einer *Erkenntnis durch Bekanntschaft* als legitim erachtet. In Fortführung des religionspsychologischen Klassikers William James', der ja vom Leben selbst und einem Erfahrungsbegriff im erweiterten Sinn ausgeht, und anhand der Ergebnisse der Studie von Bucher zur ‹horizontalen› Naturverbundenheit sowie zur ‹vertikalen› Verbundenheit mit der Transzendenz, ist zu sagen, dass nicht wenige Menschen in der Natur tiefgehende und transformierende *spirituelle Erfahrungen* machen, die mehr sind als bloß situative Erlebnisse.

Geht man von einem solchen erweiterten Erfahrungs- und auch Erkenntnisbegriff aus, ist es meines Erachtens legitim, nach einem *Grounding* dieser spirituellen Erfahrung zu fragen und dies dann auch in einer transzendenten Wesenheit verwirklicht zu sehen. Eine transzendente Wesenheit sollte dann nicht einfach als «entbehrliche Zutat»[93] oder als eine Frage von «$n + 1$»[94] marginalisiert werden, sondern ist philosophisch vielmehr als ein sogenanntes henologisches oder *Einheitsprinzip* zu betrachten, welches ein wesentliches Prinzip rationaler Theologie darstellt.[95] Aus genanntem Prinzip heraus wären

91 Schlick 2024, 973 f. (Vorlesung *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang*).

92 Vgl. Gabriel 2015, 67, und Krebs et al. 2021, 73, 77 f.

93 Schneider 2008, 59.

94 Von Sass 2022, 43 und passim.

95 Vgl. Löffler 2017, 210. Auch für Schneider ist die Bezugnahme auf ‹das Ganze› ein wichtiges Charakteristikum von Religion, was er jedoch vor allem in «den Stichworten Geburt, Liebe, Sexualität, Schuld, Krankheit und Tod» angedeutet sieht, vgl. Schneider 2008, 13.

schließlich auch polytheistische oder spiritistische Schlussfolgerungen von spirituellen Naturerfahrungen kritisch zu hinterfragen.

Die Existenz dieser geistigen Wesenheit, welche nicht nur die westliche Philosophietradition, nicht nur die abrahamitisch-monotheistische Glaubenstradition, sondern auch viele andere Religionen und Kulturen der Welt *Gott* (oder verwandte Bezeichnungen) nennen, kann dann – zumindest für diejenigen, die auf eine solche spirituelle Naturerfahrung für sich selbst zurückgreifen können – durchaus mit höherer Wahrscheinlichkeit als bloß «0,5» angenommen werden, wie dies Peter Kurzeck, Roger Scruton und mit ihnen wohl viele andere tun.[96] Insofern ist es aufgrund bestimmter spiritueller Naturerfahrungen legitim, in der Natur ein Buch im metaphorischen Sinn zu sehen und dann zu schließen, dass dieses Buch nicht nur für sich selbst existiert, sondern auch einen *Urheber* hat, der in der Natur wirkt und diese erhält.

Ist dies ein überwältigendes Ergebnis unseres kleinen Kommentars zum Spiritualitätskapitel im *Weltbild der Igel?* Wohl nicht. Aber es ist dennoch hoffentlich «mehr als ein Nichts». Es hätte doch etwas Subversives, gäbe es in Zukunft mehr Menschen, die sowohl naturverbundene Tiefenökologinnen, Hippies und Earth Lovers[97] sind als auch rational an Gott glauben. In diesem Sinne mit Peter Kurzeck und Angelika Krebs: «Reden wir über Gott»[98]. Dem heiligen Franz von Assisi würde das sicherlich gefallen.

Inwieweit Schneiders Rede vom Ganzen mit besagtem henologischen Prinzip in Beziehung gesetzt werden kann, wäre andernorts nochmals eigens zu prüfen.

96 Vgl. Krebs et al. 2021, 158.

97 Zu den *Earth Lovers* vgl. Sprinkle et al. 2021.

98 Krebs et al. 2021, 144 f. Auch der von mir mehrfach zurate gezogene Hans Julius Schneider unterscheidet in seiner jüngsten Monografie mit dem einschlägigen Titel *Kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts* zwischen der *Wahrheit* einer Antwort auf die Frage ‹Existiert Gott?› und deren *Angemessenheit.* Während erstere unentscheidbar sei, könne eine Antwort auf die Frage im Anschluss an Charles Taylor durchaus als ‹angemessen› bezeichnet werden, vgl. Schneider 2025, 138, 141–151. In diesem Sinne äußert sich Schneider nach eigener Aussage nicht mehr als Religionsphilosoph, jedoch aufgrund seiner eigenen Lebenserfahrung nun sehr persönlich und konkret zur Gretchenfrage vonseiten seines Enkels: «Ich selbst bleibe bei der Antwort, die ich kürzlich meinem jüngeren Enkel gegeben habe. Er beklagte sich, in seiner evangelischen Kita viel über Jesus, aber kaum etwas über Gott gehört zu haben. Ob ich denn glaubte, dass es diesen Gott wirklich gebe? Ich habe diese Frage klar bejaht, jedoch hinzugesetzt: Ich glaube aber nicht, dass er aussieht wie ein alter Mann mit weißem Bart. – Ich war überrascht, dass ihm diese Antwort einstweilen völlig genügte», ebd., 139.

Literaturverzeichnis

Beckermann, Ansgar: Glaube, Berlin 2013.
Bederna, Katrin: Alles wird gut? Franziskanische Inspirationen zur Klimakrise, Würzburg 2021.
Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hgg.): Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021.
Boff, Leonardo: Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität, Kevelaer 2010.
Bucher, Anton A.: Psychologie der Spiritualität. Handbuch, Weinheim 2014.
–: Verbundenheit. Über eines der tiefsten menschlichen Bedürfnisse, Münster 2022.
Cobb, John B./Castuera, Ignacio/McKibben, Bill (Hgg.): For Our Common Home. Process-relational Responses to Laudato Si', Anoka 2015.
Crosby, Donald A./Stone, Jerome A. (Hgg.): The Routledge Handbook of Religious Naturalism, London 2018.
Enxing, Julia/Horstmann, Simone/Taxacher, Gregor (Hgg.): Animate Theologies. Ein (un-) mögliches Projekt?, Darmstadt 2022a.
Enxing, Julia: Und Gott sah, dass es schlecht war. Warum uns der christliche Glaube verpflichtet, die Schöpfung zu bewahren, München 2022b.
Franziskus: Laudato si' über die Sorge für das gemeinsame Haus (Enzyklika), 24. Mai 2015.
Gäb, Sebastian: «Spirituality without Religion», in: ders./Reisinger, Doris (Hgg.): Philosophie der Spiritualität / Philosophy of Spirituality, Basel 2024, 115–131.
Gabriel, Gottfried: Erkenntnis, Berlin 2015.
Gemeinhard, Peter: Antonius der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende, München 2013.
Goethe, Wolfgang von: «Der Fischer [1779]», in: Polt-Heinzl, Evelyne/Schmidjell, Christine (Hgg.): Die schönsten Balladen, Ditzingen 2024, 43–44.
Irrgang, Ulrike: «Spirituell, aber nicht religiös!? Über die Entgrenzung des Begriffs der Spiritualität als Chiffre einer Zeitenwende», in: Fischbach, Anne-Kathrin/Tautz, Stephan (Hgg.): Zeiten wenden?! Konstellationen von Gottesreden nach der Postmoderne, Paderborn 2023, 293–309.
James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur, Berlin 2022.
Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, Hamburg 2009.
Kather, Regine: Die Wiederentdeckung der Natur. Naturphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise, Darmstadt 2012.
Klages, Ludwig: «Mensch und Erde [1913]», in: ders.: Mensch und Erde. Zehn Abhandlungen, Stuttgart 1956, 1–25.
Koch-Weser, Sylvia/Lüpke, Geseko: Vision Quest – Visionssuche. Allein in der Wildnis auf dem Weg zu sich selbst, München 2005.
Kozljanič, Robert J.: Freundschaft mit der Natur. Naturphilosophische Praxis und Tiefenökologie, Klein Jasedow 2008.
–: «Die heutige ‹Vision Quest› als naturästhetische Kontemplation und säkularisierte religiöse Naturerfahrung», in: Krebber, Christine Herrera (Hg.): Ganzheitsmedizin IV: Der Weg zu einem neuen Bewusstsein der Heilung / Holistic Medicine IV: The Way to a New Consciousness of Healing, Norderstedt 2019, 245–274.
Krämer, Stephan/Schnieder, Benjamin: «Grounding», in: Schrenk, Markus (Hg.): Handbuch Metaphysik, Stuttgart 2017, 278–284.

Krebs, Angelika (in Zusammenarbeit mit Schuster, Stephanie/Fischer, Alexander/Müller, Jan): Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders, Basel 2021.
Kurzeck, Peter: Vorabend. Roman, Frankfurt 2011.
Kutschera, Franz von: Ungegenständliches Erkennen, Paderborn 2012.
Lauster, Jörg: «Naturerfahrung als Gotteserfahrung? Ein Vermittlungsversuch zwischen Naturästhetik und Schöpfungsglaube», in: Kerygma und Dogma 50, 2004, 55–74.
Lienau, Detlef: Geerdet glauben. Christliche Naturspiritualität, Göttingen 2025.
Loffeld, Jan: Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg 2024.
Löffler, Winfried: «Die Existenz Gottes», in: Schrenk, Markus (Hg.): Handbuch Metaphysik, Stuttgart 2017, 208–213.
McFague, Sallie: The Body of God. An Ecological Theology, Minneapolis 1993.
Metzinger, Thomas: Bewusstseinskultur. Spiritualität, intellektuelle Redlichkeit und die planetare Krise, Berlin 2023.
Misch, Georg: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens, Freiburg 1994.
Næss, Arne: Die Zukunft in unseren Händen. Eine tiefenökologische Philosophie, Wuppertal 2013.
Peil, Dietmar: «Zur Allegorese im Buch der Natur Konrads von Megenberg», in: Märtl, Claudia/Drossbach, Giesela/Kintzinger, Martin (Hgg.): Konrad von Megenberg (1309–1374) und sein Werk. Das Wissen der Zeit, München 2006, 271–282.
Rentsch, Thomas: Gott, Berlin 2005.
–: «Was ist spezifisch religiöse Transzendenz? Kritische Bemerkungen zu Hans Julius Schneider, Religion», in: Tolksdorf, Stefan/Tetens, Holm (Hgg.): In Sprachspiele verstrickt. Oder: Wie man der Fliege den Ausweg zeigt, Berlin 2010, 339–346.
Riedel, Christian: Peter Kurzecks Erzählkosmos. Idylle – Romantik – Blues, Bielefeld 2017.
Sass, Hartmut von: Atheistisch glauben. Ein theologischer Essay, Berlin 2022.
Scheler, Max: Wesen und Formen der Sympathie / Die Deutsche Philosophie der Gegenwart, Bern 1973.
Schlick, Moritz: «Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang» [1933/34], in: ders.: Vorlesungen und Aufzeichnungen zum Begriff der Philosophie, Wiesbaden 2024, 861–1150.
Schneider, Hans Julius: Religion, Berlin 2008.
–: «Das Geistige und die Geister. Oder: Wovon handelt der religiöse Glaube?», in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62, 2014, 336–341.
–: «Bringen religiöse Erfahrungen Erkenntnisse?», in: Frick, Eckhard/Maidl, Lydia (Hgg.): Spirituelle Erfahrung in philosophischer Perspektive, Berlin 2019, 185–196.
–: «Über den Erkenntnisanspruch religiöser Erfahrungen», in: Breul, Martin/Viertbauer, Klaus (Hgg.): Der Glaube und seine Gründe. Neue Beiträge zur Religiösen Epistemologie, Tübingen 2022, 33–48.
–: Kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts. Religionsphilosophische Untersuchungen zu Ludwig Wittgenstein, Jürgen Habermas und Charles Taylor, Tübingen 2025.
Schweitzer, Albert: Kultur und Ethik, München 1996.
Scruton, Roger: The Face of God, London 2012.
–: The Soul of the World, Princeton 2014.
Searle, John: Geist, Sprache und Gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt, Frankfurt 2004.

Slotta, Christopher: «Naturspiritualität revisited», in: Gäb, Sebastian/Reisinger, Doris (Hgg.): Philosophie der Spiritualität / Philosophy of Spirituality, Basel 2024, 175–186.

Sölle, Dorothee: «Atheistisch an Gott glauben?», in: dies.: Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten 1979, 77–96.

Sprinkle, Annie/Stevens, Beth/Klein, Jennie: Assuming the Ecosexual Position. The Earth as Lover, Minneapolis 2021.

Swinburne, Richard: The Existence of God, Oxford 2004.

Taylor, Bron: Dunkelgrüne Religion. Naturspiritualität und die Zukunft des Planeten, Paderborn 2020.

Vaughan-Lee, Llewellyn (Hg.): Spirituelle Ökologie. Der Ruf der Erde, Saarbrücken 2020.

Veiz, Brigitte: Die Rainbow Family. Individuelle und kollektive Identitätskonstruktionen in einer postmodernen Neo-Hippie-Kultur – Ergebnisse einer sozialpsychologischen Feldforschung, Gießen 2017.

Vogt, Markus: Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg 2021.

Weichlein, Raphael: «Sind religiöse Einstellungen intellektuell unredlich? Kritische Rückfragen an Thomas Metzingers Buch Bewusstseinskultur», in: Gäb, Sebastian/Reisinger, Doris (Hgg.): Philosophie der Spiritualität / Philosophy of Spirituality, Basel 2024, 97–113.

Weidemann, Christian: «Theologischer Antirealismus – und warum er so uninteressant ist», in: Halbig, Christoph/ Suhm, Christian (Hgg.): Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie, Frankfurt 2004, 397–427.

White, Lynn Townsend: «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», in: Science 155, 1967, 1203–1207.

Willoya, William/Brown, Vinson: Im Zeichen des Regenbogens. Träume und Visionen des indianischen Volkes, Oberhain 1974.

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus / Tagebücher 1914–1916 / Philosophische Untersuchungen, Frankfurt 1989.

Zander, Hans Conrad: Als die Religion noch nicht langweilig war. Die Geschichte der Wüstenväter, Gütersloh 2011.

Ausblick

«Die Geste der offenen, aufweisenden Hand»

Das Igelbuch weiterdenken mit Max Scheler

Angelika Krebs

1. Einleitung oder Wie es zum Igelbuch kam

Ich bin die Tochter eines Deutschlehrers. Mit Literatur bin ich aufgewachsen, als wäre es das Selbstverständlichste der Welt. Ein Gutteil der Lebenserfahrung, die ich beim Abitur hatte, stammte aus der Dichtung, von Kleist, Storm und Ibsen, von Rilke, Brecht und Ingeborg Bachmann. Philosophie habe ich nur studiert, weil mir ein engagierter Philosophieprofessor in der Studienberatung das Fach Philosophie als ideale Ergänzung zur Literaturwissenschaft empfahl. Die methodische Strenge der Analytischen Philosophie hat mich im Studium in Oxford dann durchaus beeindruckt. Was mir aber in der Philosophie abging, war die Relevanz für das Leben.

Als mein Konstanzer Philosophieprofessor Friedrich Kambartel mich fragte, ob ich nicht promovieren wolle, antwortete ich: «Vielleicht schon, aber bestimmt nicht in Sprachphilosophie». Meine Magisterarbeit hatte sich nämlich mit der Bedeutungstheorie des Oxforder Philosophen Michael Dummett befasst. Das müsse auch gar nicht sein, meinte Herr Kambartel: «Wie wäre es zum Beispiel mit einer Doktorarbeit über die Frage, ob wir gegenüber der Natur alles tun dürfen, was wir tun können?» Das war 1987. Der Bericht des Club of Rome zu den Grenzen des Wachstums ist in den 1970er-Jahren erschienen. Doch in der deutschsprachigen akademischen Philosophie galt angewandte Ethik damals noch als etwas, das, «pfui!», höchstens Utilitaristen machen. Also versuchte ich, eine strenge, nicht-utilitaristische angewandte Ethik der Natur zu entwickeln. Herauskam eine Landkarte mit Definitionen von «Natur», «Anthropozentrismus» etc. und mit insgesamt 13 Argumenten in durchnummerierten Schritten für den Wert der Natur, die ich teilweise als gute und teilweise als schlechte Argumente beurteilte.[1] Trotzdem hatte ich es mir nicht verkneifen können, für die Argumente auch literarische Versionen aufzuführen. Alles andere wäre mir wie ein Verrat an der Literatur und der Fülle des Lebens vorgekommen. So gaben sich Rainer Maria Rilke und Immanuel Kant in meiner Dissertation die Hand. Das hat Friedrich Kambartel und Bernard Williams, meinen Zweitbetreuer, nicht gestört, im Gegenteil. Doch der Drittgutachter, Jürgen Ha-

1 *Ethics of Nature. A Map* 1999, auf Deutsch in verkürzter Form «Naturethik im Überblick» 1997.

bermas, witterte hinter meinen strengen Definitionen und Argumenten eine literarisch inspirierte emotionale Wertethik à la Max Scheler, und so etwas ginge ja wohl gar nicht. Alle philosophische Ethik und natürlich auch die Naturethik sei eine Sache des Verstandes und moralischer Normen im rationalen Diskurs. Sittliche Werte, Gefühle und Literatur hätten in meiner Doktorarbeit nichts zu suchen.

Aus dem Abstand von über 30 Jahren muss ich sagen, Herr Habermas hatte so unrecht nicht mit seiner Witterung, wenn er auch mit seinem abschätzigen Urteil zu sittlichen Werten, Gefühlen und der Literatur danebenlag. Mehr dazu später. Inzwischen hat der «Emotional Turn» ja sogar die akademische Philosophie erreicht. Denken Sie an die in rascher Folge zu Beginn des neuen Jahrtausends erschienenen Bücher *The Emotions* von Peter Goldie, *The Subtlety of Emotions* von Aaron Ben-Ze'ev und *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* von Martha Nussbaum.[2]

Trotzdem hat es 30 Jahre gebraucht bis zu meinem Buch *Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders*, also bis ich in der Naturethik so richtig begriffen habe, dass die Literatur nicht nur die ach so strengen philosophischen Gedanken schön illustrieren kann, sondern selbst und irreduzibel Gedankenarbeit ist – Arbeit an «Gedanken» nun aber in einem weiteren Sinne, dem von Blaise Pascal und ja, genau, Herr Habermas, von Max Scheler im Anschluss an Pascal: «Das Herz hat seine Gründe, von denen der Verstand nichts weiß.» Und da die Literatur mit dem Herzen arbeitet, und nicht nur mit dem Kopf wie die meiste Philosophie, spielt die Literatur in meinem Igelbuch auch die erste Geige. Wie aber kam es zu diesem Sinneswandel?

Eigentlich durch einen Zufall. Ich stieß über eine Kolumne der *Süddeutschen Zeitung* auf den Frankfurter Schriftsteller Peter Kurzeck und seinen Roman *Vorabend* aus dem Jahre 2011. Mit dem Naturthema hatte das zunächst nichts zu tun. Kurzeck galt vielmehr als Schriftsteller, der, wie vor ihm vor allem Marcel Proust, in die Tiefe des Themas «Zeit» eingedrungen ist. Doch geht es in seinem über tausendseitigen Roman *Vorabend*, wie ich beim atemlosen Lesen feststellte, mindestens genau so sehr um das Thema «Natur», sozusagen am «Vorabend» ihrer Zerstörung, wie um das Thema «Zeit». Besonders prägnant sind, was das Naturthema angeht, die beiden Romankapitel zum Weltbild der Igel. Ich habe den Roman als «Nature Writing» entdeckt, worüber sich Peter Kurzeck damals sehr gefreut hat. Vorher war das, so unglaublich es klingt, noch keiner Seele groß aufgefallen.

Doch das war noch nicht alles. Was mich regelrecht erschütterte, war, dass Peter Kurzeck das mit der Natur nach meinem Dafürhalten einfach besser konnte als wir in der akademischen Naturethik. Da gab es für mich nichts zu

2 Vgl. für einen breiteren Überblick die von Aaron Ben-Ze'ev und mir herausgegebene vierbändige Edition *Philosophy of Emotion* 2017.

deuteln – bei aller Liebe zur Strenge der Philosophie, zu Definitionen, schrittweisen Argumenten und kritischen Landkarten von Argumenten. Er konnte es schlicht besser. Und wenn das so war, musste man daraus Konsequenzen ziehen, für die Art, wie man über das Leben und die Natur philosophiert. Man konnte nicht einfach so weitermachen wie vorher.

Und so kam es zum Igelbuch. Ich suchte längere Textstellen aus Kurzecks Roman heraus, zur Schönheit der Natur, ihrer Heiligkeit und ihrem Wert als Heimat – länger, damit sie als Literatur auf das Herz wirken, es wandeln konnten, und weil es ohnehin schon schwierig war, aus diesem dicht gewobenen Roman etwas herausschneiden zu müssen. Ich wollte – mithilfe von Kurzeck – Philosophie *durch* Literatur betreiben, und Literatur nicht nur als Illustration verstandesmäßiger Einsichten benutzen, als bloße pädagogische Steigbügel oder lediglich zur besseren Motivation der Menschen draußen in der Welt. Jedes Kapitel des Igelbuches beginnt also mit so einer Kurzeck-Passage, etwa «Alles ruft», «Gott schläft» oder «Die Wege kennen dich», gefolgt von wiederum literarisch durchsetzten eigenen philosophischen Erörterungen. Zu den drei zentralen, im weiten Sinne ästhetischen Kapiteln (zur Schönheit, Heiligkeit und Heimatlichkeit der Natur) kamen noch zwei Kapitel, eines zum Leiden der Tiere: «Dass wir die Tiere verraten haben» – konkret geht es da um die weisen, aber altmodischen Igel, die auf dem Weg zum Winterschlaf auf bundesdeutschen Straßen ihr Leben lassen – und ein Kapitel zur Konsum- und Kapitalismuskritik: «Von allem zu viel und dabei nie genug». Die Position, für die ich im Buch zusammen mit meinen drei Basler Mitstreiterinnen und Mitstreitern Stephanie Schuster, Alexander Fischer und Jan Müller eintrete, nannte ich «Ästhetische Ökozentrik», «ästhetisch» wegen der Bedeutung der Schönheit der Natur, und «Ökozentrik», weil es in der ästhetischen Liebe zur Natur um die Natur selbst, um ihre Vielfalt, ihren Reichtum, ihre Andersheit und ihren Eigensinn geht und nicht um ihren Nutzen für uns. Im Vergleich dazu nimmt sich die moderne Naturwissenschaft, welche unser Weltbild immer mehr dominiert, reduktionistisch und instrumentalistisch aus. Denn sie hat es vor allem mit allgemeinen Gesetzen zu tun und der Beherrschung der Natur mithilfe dieser Gesetze zum Nutzen des Menschen.

In diesem Artikel möchte ich das Igelbuch mit dem Phänomenologen Max Scheler (1874–1928) weiterdenken. Denn Herr Habermas hatte ja schon recht: Mein ästhetischer Zugang zur Philosophie weist unverkennbar eine große Nähe auf zu dem phänomenologischen Ansatz, den Max Scheler vor einem guten Jahrhundert entwickelte. Wie groß diese Nähe ist, ist mir freilich erst in meinem Forschungsfreisemester *nach* der Fertigstellung des Igelbuchs aufgegangen. In diesem Freisemester konnte ich dem Luxus frönen, jeden Tag, so lange ich wollte, alles aus dem Scheler'schen Gesamtwerk zu lesen, was mich lockte. Nicht nur – und zum zweiten Mal – seine beiden bekannteren Hauptwerke *Wesen und Formen der Sympathie* und *Der Formalismus in der Ethik und die*

materiale Wertethik, sondern auch viele seiner kleineren, oft auf Vorträge außerhalb des akademischen Elfenbeinturms zurückgehenden und daher besonders engagierten und plastischen Schriften, wie *Ordo amoris*, *Reue und Wiedergeburt*, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, *Christliche Demokratie* oder *Zum Sinn der Frauenbewegung.*[3]

Mein Weiterdenken des Igelbuches mit Max Scheler betrifft vor allem drei Punkte. Zum einen sind das zwei Punkte, die im Igelbuch zwar schon anklingen, aber eben nur anklingen, nämlich die *Kritik an der Prinzipienethik* und die *Rolle der Gefühle in der Ethik.* Diese beiden Themen möchte ich in diesem Artikel mit Schelers Hilfe weiter klären und vertiefen. Zum anderen will ich aber, angeregt durch Schelers lebensphilosophische Ader, an einem dritten Punkt, der *Frage des Wertes des Lebens*, einen alternativen Weg zumindest andenken. Mit der Scheler'schen Gefühls- und Wertethik und insbesondere mit seinem Begriff der vitalen Einsfühlung könnte man, so will es mir zumindest inzwischen erscheinen, noch deutlich mehr und anderes für die Natur «herausholen», als das bisher im Igelbuch geschehen ist.

2. Die Nähe zwischen ästhetischer und phänomenologischer Einstellung – und das System in den Dingen

Das Igelbuch unterscheidet in seinem methodischen Kapitel (mit Gottfried Gabriel und Georg Misch) propositionale, diskursive Formen der Erkenntnis von nicht-propositionalen, sinnlichen oder evokativen Formen. Diese Unterscheidung will ich hier nicht noch einmal aufwärmen. Auf der Basis dieser Unterscheidung spricht sich das Igelbuch (mit Friedrich Kambartel und Hans Julius Schneider) bereits klar gegen die Prinzipienethik aus, sei sie utilitaristischer oder kantischer Prägung. Wer meint, der Fülle unseres sittlichen Lebens mit einer einzigen Theorie «Herr» werden zu können, lässt es, wie es im Vorwort heißt, an dem gebührenden Respekt für seine Vielfalt missen: «In den Höhen der Theorie ist die Luft zu dünn, ist die Sprache zu blass, ist der Abstand zum gelebten Leben zu groß, als dass man damit praktisch viel anfangen könnte.»[4]

Stattdessen vertraut das Igelbuch wesentlich auf das, was man mit Max Scheler die «Geste der offenen, aufweisenden Hand» nennen könnte und das «frei und groß sich aufschlagende Auge» der Literatur. Die Formulierungen von der offenen, aufweisenden Hand und vom frei und groß sich aufschlagenden Auge stammen aus dem Aufsatz *Versuche einer Philosophie des Lebens.* In diesem Aufsatz aus dem Jahre 1913 stellt Scheler zwei philosophische Grund-

3 Die *Gesammelten Werke* von Scheler umfassen 15 Bände!

4 Krebs et al. 2021, 12.

haltungen zur Welt einander gegenüber: auf der einen Seite seine eigene phänomenologische oder lebensphilosophische und auf der anderen Seite die typisch moderne rationalistische. Von seinem eigenen philosophischen Zugang zur Welt sagt er:

> Diese Philosophie hat zur Welt die Geste der offenen, aufweisenden Hand, des frei und groß sich aufschlagenden Auges. Das ist nicht der blinzelnde, kritische Blick, den Descartes – mit dem universellen Zweifel beginnend – auf die Dinge wirft; nicht Kants Auge, aus dem der Geistesstrahl so entfremdet wie aus einer «anderen» Welt und so herrschaftlich auf die Dinge fällt und sie durchbohrt. Der Mensch, der hier philosophiert, hat weder die Angst, welche moderne Rechenhaftigkeit und den Berechnungswillen der Dinge gebiert, noch die stolze Souveränität des «denkenden Rohres», die in Descartes und Kant Urquell – das emotionale Apriori – aller Theorien ist. Vielmehr umspült ihn bis in seine geistige Wurzel hinein der Strom des Seins wie ein selbstverständliches und schon als Seins-Strom selbst – von allem Inhalt abgesehen – wohltätiges Element. Nicht der Wille zu «Beherrschung», «Organisation», «eindeutiger Bestimmung» und Fixierung, sondern die Bewegung der Sympathie, des Daseingönnens, des Grußes an das Steigen der Fülle, in der einem erkennend hingegebenen Blick die Inhalte der Welt allem menschlichen Verstandeszugriff immer neu sich entwinden und die Grenzen der Begriffe überfließen, durchseelt hier jeden Gedanken.[5]

Diese Philosophie will die Vielfalt der Welt mithin nicht propositional reduzieren, sondern «aufweisen», sie will keine reine Begriffsanalyse betreiben, sondern das «Wesen» der Dinge und ihre Wesenszusammenhänge «erschauen».

In der *phänomenologischen Einstellung*[6] wendet man sich den Dingen zu, wie sie «in sich selbst»[7] sind. Man arbeitet «nach Maß» und sucht den «natürlichen Konturen der Sache» zu folgen.[8]

Die phänomenologische Einstellung ist offenbar eng verwandt mit dem, was das Igelbuch «ästhetische Einstellung» nennt und als grundlegend für nicht-propositionale, sinnliche oder evokative Ethik ansieht. Dass Kunst (inklusive Literatur) und Phänomenologie einander nahestehen, merkt Scheler, der selbst keine Ästhetik verfasst hat, auch explizit an und zwar in seinen Zusätzen zum Aufsatz *Vorbilder und Führer*. Was Phänomenologie und Kunst gemein hätten, sei die «Struktur des Weltanschauens»[9]. Während der phänomenologische Philosoph «von der Liebe zur Erkenntnis des Wesenhaften in den Dingen» angetrieben ist, ginge es dem Künstler um die «Darstellung und Hervorbrin-

5 Scheler: *Versuche einer Philosophie des Lebens* in seinen Gesammelten Werken (GW) III, 325.

6 Von einer «Methode» will Scheler nicht sprechen, vgl. dazu seinen Aufsatz *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* in GW X, 379.

7 Ebd., 412.

8 Vgl. GW III, 325.

9 GW X, 329.

gung einer Welt, in der die Wesensgesetze reiner und vollkommener erfüllt sind als in der real-zufälligen Welt.»[10] Ich könnte daher mit Scheler den methodischen Ansatz des Igelbuches gut und gerne auch als «phänomenologisch» bezeichnen und die Bedeutung von Peter Kurzeck im Igelbuch über die Nähe von Phänomenologie und Kunst begründen. In seinem eigenen Philosophieren hat Scheler auch immer wieder mit Literatur gearbeitet, mit Goethe, Tolstoi, Dostojewski, Ibsen, Hölderlin, Tagore und anderen mehr.

Mit der *Konstruktion von Theorien*, die *mithilfe möglichst weniger Prinzipien möglichst viel erklären* wollen, hat das ästhetisch-phänomenologische Philosophieren nichts am Hut. Das wissenschaftliche Ideal der theoretischen Sparsamkeit und Reduktion ist ihrer Ehrfurcht vor dem Reichtum der Welt vielmehr diametral entgegengesetzt. Am *Systembegriff* allerdings will Scheler für die Philosophie und die Ethik trotzdem festhalten. Er unterscheidet dabei aber zwischen zwei Arten von Systemen. Diese Unterscheidung ist für die weitere Klärung der ethischen Position des Igelbuches einschlägig.

Schelers Unterscheidung zwischen zwei Arten von Systemen findet sich im Vorwort zu *Vom Ewigen im Menschen*. Die eine Art System sei aus der Vielfalt des Lebens gewachsen, die andere Art von dem auf Einfachheit erpichten Verstand gemacht:

> Philosophie – wie der Verfasser sie versteht – soll systematisch sein – aber ein «System» geben, das nicht auf der Deduktion aus wenigen einfachen Grundsätzen beruht, sondern seine Nahrung und seinen Gehalt aus der eindringenden *Analyse der verschiedenen* Gebiete des Daseins und des Geistigen immer neu *erwirbt*. Ein System, das, nie geschlossen, *wächst im* Leben und *durch* des Lebens immer neue gedankenmäßige Verarbeitung. Ein System ist entweder ein Geschenk von Gnaden der Fülle und Einheit der Person, die philosophiert, oder es ist ein *künstliches* Gemächte des willkürlichen Verstandes. Auf ein «System» der letzteren Art wird der Verfasser auch weiterhin verzichten.[11]

Von einer «Bilderbuchphänomenologie», der gemäß «jeder Wille zum System ein Wille zur Lüge» ist, distanziert sich Scheler bereits in seinem Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik:*

> Denn ebensoweit als die erforschbaren *Sachen* der Welt *selber* einen systematischen Zusammenhang bilden, wäre ja nicht der Wille zum System ein «Wille zur Lüge», sondern es müßte im Gegenteil der Wille, solch in den *Dingen* selbst gelegenen Systemcharakter nicht zu beachten, als Folge eines grundlosen «Willens zur Anarchie» angesehen werden.[12]

10 Ebd., 325.
11 GW V, 4.
12 GW II, 10 f.

Zu dem System in den Dingen gehört für Scheler in der Ethik vor allem die Schichtung des emotionalen Lebens und die dieser entsprechenden Rangfolge der Werte und der sie verkörpernden Vorbilder. Der ethische Aufweis solcher systematischen Zusammenhänge in unserer Sittlichkeit ist, wie die obigen Zitate zeigen, zu trennen von der Konstruktion einer systematischen ethischen Theorie, welche aus wenigen obersten Prinzipien konkrete Urteile und Normen ableitet. Letztere Form der Ethik nennt Scheler auch «*wissenschaftlich*», erstere «*genuin philosophisch*».

Neben diesen beiden Formen von Ethik als sprachlicher und urteilsmäßiger Formulierung unserer Sittlichkeit, der von ihm abgelehnten wissenschaftlichen und der von ihm praktizierten genuin philosophischen, macht Scheler in seinem Formalismusbuch eine dritte Form aus. Das ist die Ethik, welche die Menschen im Leben selbst in «*Anwendung und Gebrauch*» haben. Zu dieser lebensweltlichen Ethik gehörten z. B. Sprichwörterweisheiten und traditionelle Maximen. Durch ein methodisches logisches Verfahren gewinne die wissenschaftliche Ethik ihre Grundsätze aus dem Stoff dieser angewandten Ethik und nehme dann aber für sich in Anspruch, die angewandte Ethik aus eben diesen Grundsätzen heraus zu «rechtfertigen» oder zu «begründen». Zum Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Ethik und dem lebensweltlichen sittlichen «Ethos» schreibt er:

> Selbstverständlich kommt solch «wissenschaftlicher» Ethik nicht nur keinerlei Wert über die intuitiven Evidenzen des Ethos selbst *hinaus* zu (oder gar die Möglichkeit einer Kritik dieses Ethos), sondern auch kein Erkenntniswert, der über das Prinzip der möglichst ökonomischen Formulierung (auf Grund der formalen Logik und ihrer Gesetze) dessen hinausginge, was an Tatsachen in der angewandten Ethik liegt. Sie *formuliert* allein die herrschenden und herkömmlichen Meinungen über sittliche Werte und vermag diese keinerlei Kritik zu unterwerfen, da sie ja ihre Tatsachenbasis sind. Kommt eines ihrer Prinzipien in seinen logischen Folgen in Widerspruch mit der geltenden und angewandten Ethik, so ist nicht diese, sondern dieses Prinzip «falsch» und so lange zu modifizieren, bis die Tatsachen aus ihm folgen.[13]

Vielleicht ist die wissenschaftliche Ethik mit ihrer Betonung von Prinzipien und Ableitungen auch eine Spezialität vor allem des deutschen Kulturraums. Das meint jedenfalls der norwegische Politologe Johan Galtung in seinem Artikel «Kultur und intellektueller Stil». Typisch für den sachsonischen Stil, z. B. in den USA, sei die Frage: «How do you operationalize it?», für den gallischen Stil, z. B. in Frankreich: «Peut-on dire cela en bon français?», für den nipponischen Stil, z. B. in Japan: «Donatano monka desuka?» («Wer ist Ihr Meister?»)

13 Ebd., 312.

und für den teutonischen Stil, z. B. in Deutschland: «Wie können Sie das zurückführen/ableiten?»[14]

Eine zeitgenössische Kritikerin der wissenschaftlichen Prinzipienethik ist Sophie Grace Chappell mit ihrem Buch *Epiphanies* aus dem Jahre 2022. Auch Chappell geißelt das falsche Ideal der Sparsamkeit in der Prinzipienethik und wirft ihr ein «*forcing of the issue*, a kind of reluctance to let things have their natural shape, an insistence on *fitting them into a predetermined framework*»[15] vor.

Chappells eigene Alternative besteht in einem phänomenologisch beschreibenden Ansatz, in dessen Mitte besonders starke Werterfahrungen, Epiphanien, stehen. Den Epiphaniebegriff erläutert sie über die folgenden Merkmale:

> An epiphany is an overwhelming existentially significant manifestation of value in experience, often sudden and surprising, which feeds the psyche, which feels like it «comes from outside» – it is something given, relative to which I am a passive perceiver – which teaches us something new, which «takes us out of ourselves», and to which there is a natural and correct response. (At least one; possibly more.)[16]

Die Wertethik ist, wie man am Beispiel von Chappell sieht, überhaupt nicht überholt und erledigt, «Schnee von gestern», sondern quicklebendig.[17]

Chappell beruft sich übrigens mit ihrem Ansatz vor allem auf Bernard Williams, wenn sie aus seiner Einleitung zu *Moral Luck* zitiert:

> By what right does [moral theory] legislate to the moral sentiments? The abstract and schematic conceptions of «rationality» which are usually deployed in this connection do not even look as though they were relevant to the question — so soon, at least, as morality is seen as something whose real existence must consist in personal experience and social institutions, not in sets of propositions.[18]

Die Kritik des Igelbuchs an der Prinzipienethik ist damit *nicht* als Absage an jede Form systematischer Ethik zu verstehen. Im Gegenteil lässt sich das, was das Igelbuch zu naturbezogenen Emotionen, Stimmungen und Werten herausarbeitet, mit Scheler in Richtung einer systematischen philosophischen Gefühls- und Wertethik ausbauen. Der folgende Abschnitt zeichnet Schelers ethischen Ansatz in groben Strichen nach und stellt damit die Grundlage zur Verfügung

14 Vgl. Galtung 1983, 325.

15 Chappell 2022, 79.

16 Ebd., 8.

17 Vgl. dazu auch den von Christoph Halbig herausgegebenen Chappell-Schwerpunkt der *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 2026 mit meinem Beitrag zu Chappells Kritik an der Prinzipienethik.

18 Williams 1981, X.

für die explorativen Überlegungen zu vitaler Einsfühlung und dem Wert des Lebens im letzten Abschnitt.

Der Zweck dieser Nachzeichnung ist zu zeigen, was es schon alles gibt, woran man also anschließen könnte in Sachen Gefühls- und Wertethik. Denn präsent ist der Scheler'sche Ansatz mitnichten in der zeitgenössischen akademischen Philosophie. Das zeigte mir auch wieder eine Anfrage, die mich kürzlich erreichte. Es ging um einen Sammelband zum Verhältnis der verschiedenen ethischen Ansätze gegenüber der Empirie. Ich wurde angefragt für Güterethik. Als ich erklärte, ich wolle schon etwas beitragen, aber nur zur Gefühlsethik, kam die freundliche Antwort, gerne, aber was das denn sei, die Gefühlsethik.

Nur um eine Präsentation des Scheler'schen Ansatzes also und nicht um eine allfällige Problematisierung unklarer Punkte oder um Kritik ist es mir hier zu tun. Dabei mag meine Darstellung des Ansatzes streckenweise recht dicht und technisch geraten. Als Fingerzeig immerhin auf die vielfachen systematischen Zusammenhänge zwischen Gefühlen und Werten haben jedoch auch diese Passagen ihren guten Sinn, will sagen, ich bitte Sie an diesen Stellen um etwas Geduld beim Lesen.

3. Max Schelers systematische Gefühlsethik

Der Kern von Schelers Ethik besteht aus einer vierfachen Schichtung, Stufung oder Hierarchie von erstens Gefühlen, zweitens Werten und drittens Vorbildern. Alles auf einen Blick zeigt die folgende Tabelle.

	GEFÜHLE	WERTE	VORBILDER
Stufe 1	sinnlich	angenehm oder unangenehm	LebenskünstlerInnen
Stufe 2	vital	edel oder gemein	HeldInnen
Stufe 3	seelisch	wahr, schön, recht oder falsch, hässlich, unrecht	Genies
Stufe 4	geistig	heilig oder unheilig	Heilige

Die philosophische (wesensschauende, apriorische) Wertethik steht und fällt für Scheler mit einer differenzierten Auffassung von Gefühlen. Reduziere man wie etwa Kant fast alle Gefühle auf sinnliche Lust und sehe man zudem den Wert von Dingen in der Lust begründet, die sie bei uns bewirken, dann könne es keine philosophische Wertethik geben, sondern nur eine empirische (induktive, aposteriorische) Untersuchung zu dem, was bei uns so alles Lust auslöst und was wir deswegen wertvoll finden.

Diesem reduzierten, «schlampigen» Bild stellt Scheler eine reiche Phänomenologie unseres Gefühlslebens entgegen. Sie enthält nicht nur, sondern weit mehr als die in der Tabelle aufgeführten vier Gefühlsklassen und reicht von sinnlichen Gefühlen über Affekte, Triebe, Instinkte, vitale Gefühle, Bedürfnisse, seelische Gefühle, Leidenschaften, geistige Gefühle, Gesinnungen, emotionale Akte des Vorziehens und Nachsetzens bis hin zu spontaner Liebe und Hass. Grundlegend ist dabei die Unterscheidung zwischen *bloßer Zuständlichkeit* und *Intentionalität.*

Sinnliche Gefühle sind nach Scheler rein zuständlicher Natur. Wir empfänden sie an bestimmten Stellen unseres Leibes. Als Beispiele nennt er alle Arten des Schmerzes und der sinnlichen Annehmlichkeit «z. B. von Speisen, Getränken, Berührungen, Wollust»[19]. Solche Gefühle seien nie objektlos, aber sie hätten ihr Objekt auch nicht «gegenüber».[20] Vielmehr seien sie lediglich kausal bewirkte «tote Zustände»[21] und blind für den Wert in den Gütern.

Im Gegensatz dazu seien bereits vitale Gefühle und sowieso seelische und geistige Gefühle intentional auf ihr Objekt und den in ihm gegebenen Wert oder Unwert gerichtet. *Vitale Gefühle* wie Frische oder Mattigkeit richteten sich auf das *Auf und Ab des Lebens*, sei es des eigenen, als «Leibgefühl», oder des fremden, als «Lebensgefühl»[22]. *Seelische Gefühle* wie Freude oder Trauer über etwas richteten sich auf *bestimmte Wertverhalte*, wohingegen es in *geistigen Gefühlen* wie Seligkeit oder Verzweiflung um das *Ganze unserer Existenz und der Welt* geht. Das Igelbuch nennt geistige Gefühle «Grundstimmungen», seelische Gefühle «Emotionen», vitale Gefühle «Gesamtleibesempfindungen», «wechselnde Stimmungen» oder «Launen» und sinnliche Gefühle «lokale leibliche Empfindungen».[23]

Vitale Gefühle spielen im Igelbuch beim Aufweis des Eigenwertes der Natur keine nennenswerte Rolle, da sie als globale Unterart von leiblichen, wertblinden Empfindungen verstanden werden. Vielleicht ist das aber ein Fehler. Jedenfalls wird der folgende Abschnitt zu vitaler Einsfühlung genau an diesem Punkt versuchsweise einen anderen Weg einschlagen.

Ein Scheler'sches Beispiel, an dem man das Phänomen der Gefühlsintentionalität gut nachvollziehen kann, ist die seelische Trauer über den Tod eines nahestehenden Menschen. In ihr werde der Unwert des Todes als etwas erlebt,

19 GW II, 335.

20 Vgl. ebd.

21 Ebd., 342.

22 In der Scheler-Sekundärliteratur ist es umstritten, wie man die Scheler'schen Begriffe «Leibgefühl» und «Lebensgefühl» am besten voneinander abgrenzt, vgl. dazu Smith 1976, Geniusas 2015 und Krebs 2025, 90 f. Die hier im Text vorgenommene Abgrenzung ist nur eine mögliche Lesart.

23 Vgl. schon Krebs 2015 für eine notgedrungen nur ungefähre Abgleichung der Scheler'schen Terminologie mit der zeitgenössischen Gefühlstheorie.

welches Trauer «fordert». Könne man aus irgendeinem Grund nicht trauern, leide man darunter. Ein anderes einschlägiges Scheler-Beispiel ist das auf das Leiden eines anderen Menschen intentional gerichtete Mitleid im Unterschied zu der bloß kausalen Ansteckung mit der traurigen Stimmung in einer Gruppe.

Das *Spüren, Schauen und Horchen* auf die in allen nicht bloß zuständlichen Gefühlen intendierten Werte und ihre Zusammenhänge ist für Scheler etwas, das dem *modernen Menschen* weitgehend abhandengekommen ist – im Unterschied zur Kultur des Herzens im Mittelalter, einer Kultur, die als unabhängig von der Kultur des Verstandes begriffen wurde. Der moderne Mensch habe die Einkehr in sich selbst weitgehend verlernt, und habe, wie es in seinem Aufsatz *Ordo amoris* heißt, «zu dem, was er hier hören könnte, von vorneherein kein Vertrauen und keinen Ernst»:

> Man erfaßt das Ganze des emotionalen Lebens nicht mehr als eine sinnvolle Zeichensprache, in der sich gegenständliche Zusammenhänge entschleiern, die in ihrem wechselnden Verhältnis zu uns *Sinn und Bedeutung unseres Lebens regieren*, sondern als völlig blinde Geschehnisse, die an uns ablaufen wie beliebige Naturvorgänge; die man eventuell technisch lenken muß, damit Nutzen erzielt und Schaden vermieden werde – die man aber nicht zu erhorchen hat, indem man auf das bedacht ist, was sie «meinen», was sie uns sagen wollen, was sie uns raten und abraten, wohin sie zielen, auf was sie deuten! Es gibt ein *Horchen* auf das, was uns ein Fühlen der Schönheit einer Landschaft, eines Kunstwerkes sagt, oder ein Fühlen der Eigenschaften der uns gegenüberstehenden Person; ich meine ein horchendes Entlanggehen diesem Fühlen und ein ruhiges Aufnehmen dessen, wo es gleichsam endet – eine Feinohrigkeit für das, was dann vor uns steht, und eine scharfe Prüfung, ob klar, eindeutig, bestimmt ist, was wir so erfahren; eine Kultur der Kritik für das, was hier «echt» oder «unecht» ist, was in der Linie des bloßen *reinen Fühlens* liegt – und was nur der Wunsch, der auf gewisse Zwecke gerichtete Wille oder Reflexion und Urteil hinzutut.[24]

Den *Frauen*, auch noch den modernen Frauen, traut Scheler übrigens, genauso wie das Igelbuch, mehr Gefühl und daher auch mehr Werterkenntnis und Vernunft zu als den Männern. Scheler gehört zu den wenigen Freunden der Frauen, die es in der Geschichte der Philosophie gibt. Von Aristoteles, Kant, Schopenhauer und Nietzsche sind wir Philosophinnen da leider etwas anderes, nämlich die Abwertung zu Vernunftwesen zweiter Klasse, gewöhnt. Es ist deshalb eine wahre Wohltat, bei Scheler in seinem Artikel *Zum Sinn der Frauenbewegung* zu lesen:

> Ja, ich bin der Überzeugung, daß es innerhalb der gesamten Geschichte keine einzige friedliche Bewegung gegeben hat, die eine so durchgreifende Veränderung aller menschlichen Verhältnisse vollziehen wird wie eine siegreiche Frauenbewegung.[25]

24 GW X, 364.

25 GW III, 204.

Einen Mann, der versucht, Werte allein mit dem Verstand zu erfassen, vergleicht Scheler mit jemandem, der sich die Augen zuhält und trotzdem Farben erkennen will oder die Ohren und trotzdem Töne. Die *Objektivität* und intersubjektive Verbindlichkeit von Werten unterscheiden sich seiner Meinung nach auch nicht groß von der der Farben und Töne. Alle drei seien einerseits draußen in der Welt und hingen unabhängig von induktiver Erfahrung auf ihre eigene Art zusammen (als «Geometrie der Farben und Töne»[26] und als Werthierarchie). Alle drei seien aber andererseits auch «subjektiv», insofern sie, ohne von Subjekten zumindest wahrnehm*bar* zu sein, nicht existierten. Es gibt bei Scheler also keinen platonischen Wertehimmel, sondern: «Es gehört zu allen Werten wesensmäßig eine besondere Art des ‹Bewußtseins von etwas›, durch das sie gegeben sind. Eben das Fühlen.»[27]

In der fühlenden Anschauung von Werten könnten wir uns natürlich *täuschen*, wie wir uns auch beim Sehen von Farben und Hören von Tönen täuschen können. Als Hauptquelle von Werttäuschung identifiziert Scheler das Ressentiment.[28] Der Fuchs aus der Fabel von Aesop, dem die Trauben zu hoch hängen und der deswegen die Trauben, ihre Süße und überhaupt alles Gute, an das er nicht herankommt, heruntermacht, hat ein Ressentimentproblem. Er wertet das Gute ab, verkehrt seinen positiven Wert ins Negative, täuscht sich also über seinen Wert, und das nur, weil er selbst das Gute nicht erreicht in seiner eigenen Ohnmacht. Andere Quellen von Werttäuschung, welche Scheler u. a. in *Ordo amoris* auftut, sind die (absolute) «Vergötzung» und die (relative) «Vergaffung». In der Vergötzung oder Idolatrie tritt ein Götze wie Geld oder Macht an die Spitze der Wertpyramide und verdrängt so den eigentlich höchsten Wert des Heiligen. In der Vergaffung, etwa einer vitalen Liebesleidenschaft, die den Geliebten in seelisch-geistiger Hinsicht hoffnungslos überschätzt, wird etwas mehr geliebt, als es seiner relativen Stelle in der Wertordnung gemäß ist. Doch es gibt noch viele andere Quellen der Werttäuschung nach Scheler. Sie weiter zu erkunden und zu systematisieren, würde sich sicher lohnen.

Doch Schelers vielleicht größte und für die Ethik folgenreichste Entdeckung ist, dass unser Gefühlsleben *geschichtet* ist. Das heißt, dass sich unsere Gefühle nicht nur in ihrer Intensität und Qualität unterscheiden, sondern auch in ihrer *Tiefe*. Die deutsche Sprache differenziere fein zwischen «Seligkeit, Glückseligkeit, Glücklichsein (…), Heiterkeit, Fröhlichkeit, Wohlgefühl, sinnlicher Lust und Annehmlichkeit»[29]. Jemand könne selig sein und gleichzeitig körperlichen Schmerz erleiden. Andererseits könne jemand verzweifelt sein und gleichzeitig sinnliche Lust erleben. Weil das Positive und das Negative jeweils

26 GW II, 276.

27 Ebd., 270.

28 Vgl. dazu seinen Aufsatz *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* in GW III, 50.

29 GW II, 332.

auf verschiedenen Ebenen liege, könne es ohne Weiteres koexistieren und würde sich nicht vermischen. Und dies gelte nicht nur für die Extreme, wie in den beiden Beispielen, sondern auch im mittleren Bereich.

Scheler unterscheidet, wie in der obigen Tabelle bereits aufgeführt, im Wesentlichen vier Schichten unseres emotionalen Lebens: erstens (auf der Oberfläche) *sinnliche* Gefühle, zweitens *vitale* Leib- und Lebensgefühle, drittens *seelische* Ich-Gefühle und viertens (in der Tiefe) *geistige* Person-Gefühle (wobei das «Ich» für unser psychisches Ego steht und die «Person» für unser Aktzentrum). Dass es diese vier Schichten gibt, macht Scheler anhand vieler Beispiele, aber auch mithilfe von etlichen Kriterien dingfest.

Bei dem, was Scheler hierbei «*Kriterien*» nennt, handelt es sich natürlich nicht um harte Kriterien zur wissenschaftlichen oder propositionalen Definition von Gefühlsklassen, sondern nur um systematisch gegliederte Erinnerungen an das Wesen dieser Gefühlsarten, welches wir alle aus eigener Erfahrung gut kennen. Gegen harte Kriterien, gegen den Empirismus und Kritizismus, welcher die «Kriteriumsfrage» stets an die erste Stelle setze, polemisiert Scheler u. a. in seinem Aufsatz *Phänomenologie und Erkenntnistheorie.* Als Phänomenologe ist er nämlich überzeugt, dass allen Kriteriumsfragen hinsichtlich eines Gebietes

> ein tiefes *Einleben in den Gehalt* und den Sinn der in Frage kommenden Tatsachen *vorauszugehen* hat. Nach einem Kriterium, ob etwa ein Bild ein echtes Kunstwerk sei, ob und welche bestehende Religion «wahr» sei, pflegt stets derjenige zuerst zu fragen, der draußen steht, der mit keinem Kunstwerk, keiner Religion, in der Wissenschaft mit keinem Tatsachengebiet einen *un*mittelbaren Kontakt unterhält. Wer auf keinem Sachgebiete Arbeit geleistet hat, hat zuerst nach Kriterien dieses Sachgebietes gefragt (Stumpf).
>
> Die Kriteriumsfrage ist die Frage des ewig «anderen» – dessen, der nicht im Erleben, im Erforschen der Tatsachen das wahr und falsch oder die Werte gut und böse usw. finden will, sondern sich über das alles stellt – als ein Richter. Ein solcher aber macht sich nicht klar, daß alle Kriterien erst aus der Berührung mit den *Sachen selbst* abgeleitet sind – und auch «die» Kriterien so abzuleiten sind.[30]

Es sind acht Kriterien, welche Scheler für die Unterscheidung der Gefühlsschichten in Anschlag bringt. Ich zähle die Kriterien hier in aller Kürze auf, um auf die systematischen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Gefühlsarten hinzuweisen. Selbstverständlich müsste man all dies genauer ausführen und hinterfragen.

Das erste Kriterium hatten wir schon: Gefühle sind entweder *zuständlich* wie die sinnlichen Gefühle oder auch intentional wie die vitalen, seelischen und geistigen Gefühle. Auch vom zweiten Kriterium, welches mit dem ersten teilweise überlappt, war schon die Rede: Gefühle, können *leiblich ausgedehnt* sein

30 GW X, 381 f.

und zusätzlich an einer bestimmten Stelle des Leibes *lokalisiert* wie die sinnlichen Gefühle, oder nur leiblich ausgedehnt sein wie die vitalen Gefühle, oder kaum bis gar nicht wie die seelischen und geistigen Gefühle. Zum dritten zeichnen sich Gefühle durch verschiedene, mehr oder weniger leiblich vermittelte Arten der *Bezogenheit auf das Ich bzw. die Person* aus. Ein geistiges Gefühl wie Glückseligkeit quelle direkt aus dem Kern der Person hervor ohne jede leibliche Vermittlung. Zum vierten sind Gefühle dem Erinnern, Nachfühlen und *Mitfühlen* zugänglich und damit potenziell gemeinschaftsstiftend oder nicht. Für sinnliche Gefühle verneint Scheler diese Zugänglichkeit generell, für die anderen Arten bejaht er sie mehr oder weniger. Zum fünften variieren Gefühle in ihrer *Dauer* von flüchtigen sinnlichen Gefühlen bis hin zu verharrenden oder gar ewigen geistigen Gefühlen. Zum sechsten können Gefühle eine *Sinnkontinuität* haben oder, wie sinnliche Gefühle, nur punktuell sein. Das geistige Gefühl der Reue z. B. kann ein negatives Selbstwertgefühl aufgrund einer schlechten Tat aufheben, steht mit ihm also in einer Sinnkontinuität. Zum siebten sind Gefühle in verschiedenen Graden durch *Aufmerksamkeit* schädigbar. Bereits die vitalen Gefühle sind Scheler zufolge in ihrem Ablauf störbar und gedeihen nur in einem Dunkel. Die seelischen Gefühle hätten gar die Tendenz, vor den Strahlen der Aufmerksamkeit ganz zu zergehen. Zum achten und letzten sind Gefühle in verschiedenen Graden *dem Willen unterworfen*, also herstellbar oder lenkbar, am ehesten die sinnlichen, etwa durch die Narkotisierung eines Schmerzes, und am wenigsten die geistigen Gefühle, welchen vielmehr ein Gnadencharakter zukommt.[31]

Den emotionalen Tiefenschichten des Gefühls korrespondieren, wie bereits in der Tabelle aufgeführt, vier Arten von Werten: erstens das *Angenehme*, zweitens das *Edle*, drittens das *Wahre, Schöne und Rechte* sowie viertens das *Heilige*.

Auch für die Wichtigkeitsschichtung der Werte führt Scheler wieder etliche Kriterien an. Manche dieser Kriterien lassen sich leicht auf entsprechende Kriterien für die emotionale Stratifikation abbilden, bei anderen fällt das schwerer. Auch hier zähle ich die fünf Kriterien zunächst einfach nur so auf, bevor ich immerhin zwei von ihnen mit Scheler'schen Beispielen plausibilisiere. Werte seien umso höher, erstens je *dauerhafter* sie sind, zweitens je weniger sie an *Ausdehnung* und Teilbarkeit teilnehmen, drittens je weniger sie auf andere Werte *fundiert* sind, viertens je größer die *Tiefe der Befriedigung* ist, die mit ihrem Fühlen verknüpft ist, und fünftens je weniger ihr Fühlen *relativ* ist auf die Setzung bestimmter wesenhafter Träger mit Sinnlichkeit und Leben.[32] Als Beispiel für das zweite Kriterium der Ausdehnung und Teilbarkeit führt Scheler an, dass ein Kunstwerk im Wert höher steht als ein Stück Tuch oder ein Laib Brot, da es zu seinem Genuss nicht wie das Tuch oder Brot in Stücke geteilt

31 Vgl. zu den acht Kriterien GW II, 335–345.

32 Vgl. ebd., 107–117.

werden muss, sondern gleichzeitig von beliebig vielen erfasst werden kann – es trenne uns nicht, sondern vereine uns. Zur Erläuterung des vierten Kriteriums der Befriedigungstiefe spricht Scheler über die hedonistische Jagd nach immer neuen, immer größeren sinnlichen Vergnügungen, die nur Surrogate und Zeichen der Unbefriedigtheit hinsichtlich höherer Werte seien.

So viel zu den Werten und ihrer Rangfolge. Die *Normen*, um die es Habermas so sehr zu tun ist, sieht Scheler als in den Werten und ihrer Hierarchie gegründet. Das Gute hat bei ihm, wie heutzutage bei Charles Taylor und Michael Walzer, Priorität vor dem Rechten.[33]

Die dritte unmittelbar auf der Werthierarchie fußende Rangfolge ist die der sittlichen Vorbilder: von *LebenskünstlerInnen* (Wert des Angenehmen), über *HeldInnen* (Wert des Edlen) und *Genies* (Kulturwerte der wahren Erkenntnis, des Schönen und des Rechten) bis hin zu *Heiligen* (religiöse, existenzielle oder metaphysische Werte).

Sittliche Vorbilder fungieren bei Scheler als «das primäre Vehikel aller Veränderungen in der sittlichen Welt»[34]. Nichts sei so wirksam wie ein «reines gutes Beispiel», wie die «einsichtige und adäquate bloße Anschauung einer guten Person in ihrer Güte»[35]. Es seien die Vorbilder, welche Personen gut werden lassen, und nicht der Gehorsam oder die aufs Handeln gehende moralische Erziehung und schon gar nicht die Ethik als satzförmige und urteilsmäßige Lehre vom Sittlichen.

Das Verhältnis zwischen demjenigen, der einem Vorbild folgt, und dem Vorbild selbst bestimmt Scheler als eines der «*freien*» *Nachfolge* oder Hingabe:

> Sie ist weder Nachahmung noch Gehorsam, sondern ein von der Haltung der *Hingebung* an das Vorbildexemplar umspanntes Hinein*wachsen* des Person*seins* selbst und der Gesinnung in Struktur und Züge des Vorbildes. Das Vorbild, veranschaulicht an seinem liebesintendierten Exemplar, zieht und ladet, und wir «*folgen*».[36]

Mit «*Gesinnung*», und damit komme ich zum Ende meiner Scheler-Präsentation, meint Scheler nicht nur (wie Kant) die sittliche Orientierung des Wollens, die sich im Handeln mehr oder weniger zeigt, sondern die Wertausrichtung der ganzen Person, auch im Wünschen, Phantasieren, Überlegen, Fühlen, Vorziehen und Lieben und im Ausdruck all dessen. Oft verrate eine «Kleinigkeit» des unwillkürlichen Ausdrucks die wahre Gesinnung eines Menschen. Wer die Gesinnung, den «ordo amoris» eines Menschen erschaut habe, *habe* den ganzen Menschen. Die Gesinnung eines Menschen könne sich freilich wandeln oder kehren, etwa in läuternder und wieder «lebensweich» machender Reue oder

33 Vgl. dazu *Wert und Sollen* in GW II, 211–245.

34 GW II, 561.

35 Ebd.

36 Ebd., 566.

indem ein «Wandel der Liebesrichtung im Mitlieben mit der Liebe»[37] des Vorbildes vollzogen wird.[38]

4. Vitale Einsfühlung und der Wert des Lebens

Das Igelbuch tritt nicht für den Eigenwert alles Lebendigen ein. Es unterscheidet vielmehr zwischen dem moralisch bedeutsamen Empfinden und Handeln (mit echter Teleologie) im menschlichen und tierischen Leben und der moralisch unbedeutenden funktionalkausalen pflanzlichen Organisation. Eine solche Organisation sieht das Igelbuch auch bei technischen Geräten, etwa «lernenden Schachcomputern».[39] Vermutlich ist die Unterscheidung zwischen Teleologie und funktionaler Kausalität aber zu grob und hält der «Berührung» mit der Fülle der Phänomene nicht stand. «Denk nicht, sondern schau!» mahnt ja auch schon Ludwig Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen*.

Max Scheler jedenfalls macht im Zwischenreich zwischen mechanischer Kausalität und geistiger Teleologie eine ganze Stufenfolge aus. In seinem letzten größeren Werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* sieht er am Anfang des Lebens den unbewussten, empfindungslosen und vorstellungslosen *Gefühlsdrang* der Pflanzen. Dann kämen der *Instinkt*, das *assoziative Gedächtnis* und die *praktische Intelligenz* der Tiere. Und erst dann der Mensch, der zwar all dies auch in sich vereint, das Vegetative der Pflanze etwa im Schlaf und das Instinktive des Tieres etwa in seinem Triebverhalten, der aber zudem über *Geist* verfügt.[40]

Genauer bestimmt Scheler den Gefühlsdrang der Pflanze als ein erstes «*Fürsich-* und *Innesein*» des Lebens:

> In ihm ist «Gefühl» und «Trieb» (der als solcher stets bereits eine spezifische Richtung und Zielhaftigkeit «nach» etwas, z. B. Nahrung, Sexualbefriedigung, hat) noch nicht geschieden. Ein bloßes «Hinzu», z. B. zum Licht, und «Vonweg», eine objektlose Lust und ein objektloses Leiden, sind seine zwei einzigen Zuständlichkeiten.[41]

37 Ebd., 566.

38 Eine ausführlichere Darlegung der Grundlinien der Scheler'schen Ethik findet sich in meinem Aufsatz *La négligence générale en matière de sentiment: expérience émotionnelle et connaissance morale* von 2025. Für weitere Sekundärliteratur zur Scheler'schen Ethik vgl. Kanthack 1948, Schütz 1966, Smith 1976, Joas 1997, Spader 2003, Mulligan 2010, Kelly 2011, Geniusas 2015, de Monticelli 2015, 2021, Schloßberger 2020a, Vendrell Ferran 2022, Caminada 2023 und Lang 2023, sowie die Sammelbände *Vernunft und Gefühl*, herausgegeben von Bermes, Henckmann und Leonardy 2003, und *Max Scheler and the Emotional Turn*, herausgegeben von Cusinato and Bruttomesso 2015.

39 Vgl. Krebs et al. 2021, 83, aber auch schon Krebs 1997 und 1999.

40 Vgl. GW IX, 12–32, vgl. auch die Vorgängerunterscheidungen in GW II, 52–57.

41 GW IX, 13.

Dass wir dieses Innenleben von Pflanzen und seinen Ausdruck so leicht verkennen, erklärt Scheler mit der Langsamkeit pflanzlicher Bewegungen: «Der Eindruck, der Pflanze mangele ein Innenzustand, rührt nur von der Langsamkeit ihrer Lebensvorgänge her; vor der Zeitlupe verschwindet dieser Eindruck vollkommen»[42]. Mit der Formulierung von der Zeitlupe spielt Scheler offenbar auf den Stummfilm *Das Blumenwunder* aus dem Jahre 1926 an, welcher pflanzliches Leben im Zeitraffer zeigt.[43]

Zum Blumenwunder-Film schreibt Scheler in einem Brief an seine geschiedene Frau Märit Furtwängler:

> Wunderbar war ein Pflanzenfilm, in dem je 24 St. Pflanzenleben auf eine Sekunde zusammengezogen ist (war mit Wertheimer dort); man sieht die Pflanzen atmen, wachsen u. sterben. Der natürl. Eindruck, die Pflanze sei unbeseelt, verschwindet vollständig. Man schaut die ganze Dramatik des Lebens – die unerhörten Anstrengungen. Am schönsten waren Ranken, die sich an vier nebeneinander gestellten Stangen aufreihen. Das stürmische «Suchen» nach Halt, die «Befriedigung», wenn sie die Stange gefunden, die vergeblichen Versuche (oft sucht die Ranke an einer anderen Ranke Halt, die ebenso haltlos ist, so daß beide zusammenbrechen) u. vor allem: die Erscheinung, daß – sie «verzweifelt» ins Leere greift, sucht und sucht – bis (unerhört!) sie sich nach Mißerfolgen umwendet u. zur 4. Stange zurückkehrt. Das erschütterte mich so, daß ich mit Mühe die Thränen zurückhielt. O wie ist das «Leben» überall gleich süß, zuckend u. schmerzhaft … und wie ist alles, alles Leben eins.[44]

Nicht nur Scheler, auch viele seiner Zeitgenossen, z. B. Oskar Loerke, Rudolf Arnheim und Alfred Döblin, empfanden den Film geradezu als «Offenbarung», «Evidenz» oder «Wahrheitsbeweis» des allem Leben innewohnenden Dranges und Wertes. Und vielleicht reicht ja tatsächlich eine solche allen Menschen durch einen Film technisch ermöglichte, anschauliche, gefühlte, nicht-propositionale Evidenz aus, und der skeptische Verstand, der nach mehr und anderem verlangt, ist auf dem Holzweg.[45]

Auch angesichts dessen, dass wir uns doch eigentlich alle am aufkeimenden Grün des Frühlings erfreuen und uns dadurch selbst verjüngt und erfrischt fühlen, klingt die mechanistische Unterstellung, diese grünenden Pflanzen funktionierten eigentlich wie Maschinen mit einem alljährigen Erneuerungs-

42 Ebd.

43 Das Bild der Zeitlupe ist freilich etwas irreführend, da es eigentlich für die verlangsamende Darstellung oder Dehnung schneller Bewegungen, etwa in einer Sportreportage, verwendet wird und nicht für die beschleunigende Darstellung oder Raffung langsamer Bewegungen.

44 Zit. n. Mader 1980, 117 f.

45 Vgl. zur Rezeption des Films Lindner 2019, zu zeitgenössischer Pflanzen(film)kunst Voigt (Hg.) 2021 und zum gegenwärtigen Stand der Pflanzenphilosophie Kallhoff et al. (Hgg.) 2019.

programm, nach einer reichlich arroganten rationalistischen Position. Wer würde so etwas einem Menschen ins Gesicht sagen, der sich freudig in der frühlingshaften Natur ergeht und dabei endlich seine Winterdepression loswird? Stünde so ein Verstandesmensch, der uns «von oben herab» irrationaler Sentimentalität zeiht, nicht eher «unter uns» und krankte selbst an einem Mangel, und zwar in seinem Gefühlsvermögen? Oder er hätte das Gefühlsvermögen noch, traute ihm aber nicht genug zu?

Scheler würde dies wohl so sehen. Er würde bei einem so überheblichen Rationalisten das zwischen sinnlichen und seelisch-geistigen Gefühlen angesiedelte vitale Gefühl vermissen. Dieses ist als Lebensgefühl (im Unterschied zum Leibgefühl) auf fremdes Leben intentional gerichtet und erschließt seinen Wert. In Schelers *Wesen und Formen der Sympathie* heißt das Lebensgefühl «vitale Einsfühlung» und wird einerseits von distanzierteren Formen des Nach- und Mitfühlens und der seelisch-geistigen Liebe, andererseits von bloß mechanisch-kausaler Gefühlsansteckung unterschieden. Der Begriff der Einsfühlung mit einem «S» in der Mitte betont den Mangel an Trennung zwischen Eigenem und Fremdem als Ur- und Vorform eben dieser Trennung in distanzierteren Formen der Erkenntnis der Gefühle anderer (Einfühlen ohne «S») und der Anteilnahme daran (Mitfühlen). Die Tabelle im Anhang vermittelt einen Überblick über Schelers hochdifferenziertes Unterscheidungsnetz in Sachen Sympathie.[46] Was in der Tabelle und auch in Schelers Werk in unserem Zusammenhang irritiert, ist, dass vitale Einsfühlung zum einen eher negativ als Extremform der wertblinden und sittlich wertlosen mechanischkausalen Ansteckung angesehen wird, zum anderen aber eher positiv als vitalkausale Erkenntnis und instinktives Wissen vom Wert des Lebens. Diese Ungereimtheit dürfte daher rühren, dass Schelers Sympathiebuch in zwei Auflagen erschienen ist, einer von 1913 und einer von 1923, und die Überarbeitung anscheinend nicht sorgfältig genug erfolgte.[47] Von Schelers Gesamtwerk und insbesondere seinem Formalismusbuch aus betrachtet, müsste das «vitalkausale» oder «teleokline» Vermögen der Einsfühlung von mechanischkausaler Ansteckung deutlicher geschieden werden.

Wenn Scheler recht hat und bereits die distanzlose vitale Einsfühlung intentionaler Art ist und uns ein Wissen um den Eigenwert alles Lebendigen vermittelt, dann setzt das Igelbuch mit seinem Aufweis des ästhetischen, spirituellen und identitätskonstitutiven Eigenwertes der Natur «zu weit oben» an, sozusagen bei den höheren Stockwerken unserer intrinsischen Naturbeziehung, und übersieht das Untergeschoss. Das ist übrigens auch der Vorwurf, den der Schelerianer Matthias Schloßberger in seinem Aufsatz *Die Wirklichkeit der Natur. Versuch über die Möglichkeit, die Entfremdung von der Natur zu überwin-*

46 Vgl. ausführlicher Krebs 2015 und 2018.

47 Vgl. dazu Schloßberger 2019, 151 f.

den (2020b) gegen den Resonanztheoretiker Hartmut Rosa erhebt, und um Resonanz geht es dem Igelbuch ja auch.[48]

In Sachen Eigenwert der Natur würde dem Igelbuch also etwas Elementares und Wesentliches fehlen. Doch selbst wenn dem so wäre, dann schmälerte dies nicht die Bedeutung der distanzierteren Formen der Gefühle gegenüber der außermenschlichen Natur und der Eigenwerte, welche sie erschließen – zumal es sich bei Schönheit, Identität und Heiligkeit um sittlich wichtigere, in der Scheler'schen Werthierarchie höherstehende Werte handelt als beim Wert des bloßen Lebens.[49]

Trotzdem macht die Vorstellung Angst, dass unsere Kinder und Kindeskinder, die in einer immer künstlicheren Welt aufwachsen, Gefahr laufen, das elementare Gefühl für das Leben und seinen Eigenwert, ob draußen in der Natur oder drinnen in ihnen selbst und in anderen Menschen, zu verlieren und damit unter elementarer Entfremdung zu leiden. Die Folgen, welche so ein Totalausfall des instinktiven Lebensgefühls allein für die körperliche und seelische Gesundheit und das soziale Miteinander hätte, mag man sich gar nicht ausmalen. Man müsste dies aber schon, wenn denn Scheler recht hat. Man dürfte sich dann nicht nur, wie dies das Igelbuch tut, auf die höheren Eigenwerte konzentrieren. Der Nutzenwert der Natur für unsere Gesundheit etc. ist im Igelbuch selbstverständlich anerkannt. Die eventuell anstehende Kurskorrektur betrifft also «nur» den Eigenwert des Lebens in der Natur.

Scheler geht in seiner Naturphilosophie und Metaphysik sogar noch einen Schritt weiter und sieht den in Pflanzen wirkenden Drang als eine Kraft, einen Dampf, ein Feuer, welches die ganze Natur erfüllt, und spricht daher auch von «kosmovitaler» oder «kosmischer» Einsfühlung.

> Kosmisches Einsgefühl kann es wesensmäßig nur geben, wenn in der Intention der Weltanschauung die Welt als «Ganzheit», als ein *Allorganismus* gegeben ist, den «ein» Leben durchrinnt, also im Falle einer «organologischen Weltansicht».[50]

Eine solche Weltsicht sieht er im indischen Ethos am Werke, etwa im Buddhismus, Brahmanismus und dem Ethos der ihnen engverwandten Lehre des Laotse, in der griechischen Antike, etwa bei Platon und Aristoteles, und auch noch bei uns bis hinein ins 18. Jahrhundert.

Leuchtendes Vorbild ist ihm dabei der heilige Franz von Assisi, der auch Sonne und Mond, Wasser und Feuer, und nicht nur Tiere und Pflanzen als seine Schwestern und Brüder ansah:

---

48 Vgl. zu Scheler über Einsfühlung mit der Natur auch Lang 2019 und Kutlu 2020.

49 Das hätte natürlich auch Folgen für den Eigenwert des menschlichen Lebens und die sittliche Einschätzung von Abtreibung, Euthanasie und Selbsttötung.

50 GW VII, 92.

> Es war aber das Werk eines der größten Seelen- und Geistesbildner der europäischen Menschengeschichte, den denkwürdigen Versuch zu machen, die akosmistische personale, schlechthin nicht mehr herab-, sondern hinaufblickende Liebesmystik des Allerbarmens, die das Christentum herbeigeführt hat und mit der Jesusliebe zur Einheit verschmolz, mit dem kosmovitalen Einsgefühl mit dem Sein und Leben der Natur zur Einheit und zur Synthese in *einen* Lebensprozeß zu bringen. Das war die sehr seltene Tat des Heiligen von Assisi.[51]

Mit dem heiligen Franz von Assisi greift Scheler freilich voll in die Tasten von Metaphysik und Religion. Um eine so große Wende in unserer Weltanschauung ist es mir hier nicht zu tun. Mir geht es nur um die kleinere Wende hin zu einer anderen sittlichen Einstellung gegenüber pflanzlichem Leben. Es war Schelers Plädoyer für Feinohrigkeit und das Vertrauen und den Ernst dazu, das mir dafür Tür und Tor öffnete.

5. Schluss

Dieser Artikel hat – mit Max Scheler – zum einen das dem Igelbuch zugrundeliegende Verständnis von Ethik als systematischer Gefühls- und Wertethik genauer ausbuchstabiert. Zum anderen hat er an einer bestimmten Stelle, der Frage des Wertes des Lebens, die Weichen neu und anders gestellt.

Diese Kurskorrektur ergab sich einerseits aus der werterschließenden Bedeutung unserer intentionalen Gefühle, insbesondere des Lebensgefühls alias der vitalen Einsfühlung. Andererseits ergab sie sich aus der Einsicht in die Notwendigkeit einer feineren Abstufung in den Formen der organischen Natur «unterhalb» von Empfindung und teleologischem Handeln.

Der Kurswechsel steht aber nach wie vor unter einem Vorbehalt. Der Vorbehalt ist, dass Scheler überhaupt recht hat mit dem, was er zu vitaler Einsfühlung sagt. Ist dieses distanzlose Lebensgefühl für pflanzliches Leben wirklich intentional und «gibt» uns den Eigenwert all dessen, was lebt?

Für mein Gefühl «passt das so schon», für das von Rainer Maria Rilke und Peter Kurzeck wohl auch. Und dass man den «Gedanken des eigenen Herzens» mehr vertrauen soll, wenn auch nicht blind, dazu stehe ich dann doch ohne Vorbehalt.

51 GW VII, 97.

Literaturverzeichnis

Ben-Ze'ev, Aaron: The Subtlety of Emotions, Cambridge 2001.

Ben-Ze'ev, Aaron/Krebs, Angelika (Hgg.): Philosophy of Emotion I–IV, London 2017.

Bermes, Christian/Henckmann, Wolfhart/Leonardy, Heinz (Hgg.): Vernunft und Gefühl, Würzburg 2003.

Caminada, Emanuele: «Ethik und Normen», in: Alloa, Emmanuel/Breyer, Thiemo/Caminada, Emanuele (Hgg.): Handbuch Phänomenologie, Tübingen 2023, 294–315.

Chappell, Sophie Grace: Epiphanies, Oxford 2022.

Cusinato, Guido/Bruttomesso, Maria Chiara (Hgg.): Max Scheler and the Emotional Turn, Thaumazein 3, 2015.

Galtung, Johan: «Kultur und intellektueller Stil», in: Leviathan 11/3, 1983, 303–338.

Geniusas, Saulius: «Max Scheler and the Stratification of the Emotional Life», in: The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XIV, 2015, 355–376.

Goldie, Peter: The Emotions, Oxford 2000.

Joas, Hans: Die Entstehung der Werte, Frankfurt 1997.

Halbig, Christoph (Hg.): Special Issue on Sophie Grace Chappell's *Epiphanies*, Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie 9, 2026.

Kallhoff, Angela/Di Paola, Marcello/Schörgenhumer, Maria (Hgg.): Plant Ethics, London 2019.

Kanthack, Katharina: Max Scheler. Zur Krisis der Ehrfurcht, Berlin 1948.

Kelly, Eugene: Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann, Dordrecht 2011.

Krebs, Angelika: «Naturethik im Überblick», in: dies. (Hg.): Naturethik, Frankfurt 1997, 337–379.

–: Ethics of Nature. A Map, Berlin 1999.

–: Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe, Frankfurt 2015.

–: «Nobody Does It Better – Max Scheler über kollektive Empathie», in: Breitenstein, Urs (Hg.): Empathie – individuell und kollektiv, Basel 2018, 155–178.

— (in Zusammenarbeit mit Schuster, Stephanie/Fischer, Alexander/Müller, Jan): Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders, Basel 2021.

–: «La négligence générale en matière de sentiment: expérience émotionnelle et connaissance morale», in: Annales de phénoménologie 24, 2025, 75–112.

–: «Some Values Are More Important Than Others. Max Scheler and Sophie Grace Chappell», in: Halbig, Christoph (Hg.): Special Issue on Sophie Grace Chappell's *Epiphanies*, Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie 9, 2026, Art. 11.

Kurzeck, Peter: Vorabend, Frankfurt 2011.

Kutlu, Evrim: «Max Schelers Beitrag zu einer veränderten Ökologischen Ethik», in: Sepp, Hans Rainer (Hg.): Phänomenologie und Ökologie, Würzburg 2020, 115–131.

Lang, Patrick: «Cultivating the Sense of Emotional Identity with the Living Universe», in: Gutland, Christopher/Yang, Xiaogang/Zhang, Wei (Hgg.): Scheler und das asiatische Denken im Weltalter des Ausgleichs, Nordhausen 2019, 200–213.

–: «La conception schelérienne de l'idéal démocratique d'égalité», in: Alter 2023, 163–183.

Lindner, Ines: «Technik und Magie. Benjamin, Blossfeld und *Das Blumenwunder*. Zur Rezeption eines wieder entdeckten Stummfilms der Weimarer Republik», in: Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie 9/1, 2019, 189–223.

Mader, Wilhelm: Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1980.

Monticelli, Roberta de: «The Sensibility of Reason: Outline of a Phenomenology of Feeling», in: Thaumazein 3, 2015, 139–159.
–: Towards a Phenomenological Axiology. Discovering What Matters, Basingstoke 2021.
Mulligan, Kevin: «Emotions and Values», in: Goldie, Peter (Hg.): The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion, Oxford 2010, 475–500.
Nussbaum, Martha: Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions, Cambridge 2001.
Scheler, Max: Gesammelte Werke I–XV. Bis zu ihrem Tod 1969 herausgegeben von Maria Scheler, seither von Manfred Frings, Bern/Bonn 1954–1997.
Schloßberger, Matthias: Phänomenologie der Normativität, Basel 2019.
–: «Max Scheler», in: Szanto, Thomas/Landweer, Hilge (Hgg.): The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions, London 2020a, 72–86.
–: «Die Wirklichkeit der Natur. Versuch über die Möglichkeit, die Entfremdung von der Natur zu überwinden», in: Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie 10/1, 2020b, 47–60.
Schütz, Alfred: «Max Scheler's Epistemology and Ethics», in: ders.: Collected Papers III, Leiden 1966, 145–178.
Smith, Quentin: «Scheler's Stratification of Emotional Life and Strawson's Person», in: Philosophical Studies XXV, 1976, 103–127.
Spader, Peter: «The Logic of Feeling and the Primacy of the Heart», in: Bermes, Christian/Henckmann, Wolfhart/Leonardy, Heinz (Hgg.): Vernunft und Gefühl, Würzburg 2003, 109–119.
Vendrell Ferran, Ingrid: «Feeling as Consciousness of Value», in: Ethical Theory and Moral Practice 25, 2022, 71–88.
Voigt, Kirsten Claudia (Hg.): Inventing Nature. Pflanzen in der Kunst, Karlsruhe 2021.
Williams, Bernard: Moral Luck, Cambridge 1981.

Anhang zum Beitrag von Angelika Krebs

Fünf Arten des fühlenden Bezugs auf das Gefühl eines anderen

	Definitionen	Kriterien	Beispiele
Nachfühlen	Das «Nachfühlen» und «Nachleben» haben wir also vom «Mitfühlen» streng zu scheiden. Es ist wohl ein Fühlen des fremden Gefühles, kein bloßes Wissen um es oder nur ein Urteil, der andere habe das Gefühl; gleichwohl ist es kein Erleben des wirklichen Gefühles als eines Zustandes. Wir erfassen im Nachfühlen fühlend noch die *Qualität* des fremden Gefühles – *ohne* daß es in uns herüberwandert oder ein gleiches reales Gefühl in uns erzeugt wird (Scheler 1923, 20).	1. nimmt das Gefühl des anderen unmittelbar in seinem Ausdruck wahr und nicht über Schluss oder Nachahmung, gründet in Einsfühlen und fundiert echtes Mitfühlen (Miteinanderfühlen und Mitfühlen «mit») 2. ist intentional gerichtet auf das Gefühl des anderen 3. nimmt nicht teil am Gefühl des anderen (erfasst nur seine Qualität, nicht Realität, ist vereinbar mit Gleichgültigkeit, gar Grausamkeit), hat keinen sittlichen Wert	– was Romanschriftsteller können müssen – unser Nachfühlen der Todesangst eines Vogels
Miteinander-fühlen	Das Leid des A wird dem B hier in keiner Weise «gegenständlich», so wie es z. B. dem Freund C wird, der zu den Eltern hinzutritt und Mitleid «mit ihnen» hat oder «an ihrem Schmerze». Nein, sie fühlen es «miteinander» im Sinne eines Miteinander-fühlens, eines Miteinander-erlebens nicht nur «desselben» Wertverhalts, sondern auch derselben emotionalen Regsamkeit auf ihn (Scheler 1923, 23 f.).	1. verwebt Nachfühlen (als Erfassen der Qualität des Gefühls des anderen) und Mitfühlen (als Gleichrealsetzen des fremden Gefühls) miteinander 2. ist intentional gerichtet auf das Gefühl des anderen 3. nimmt teil am fremden Gefühl als an ein und demselben Gefühl (als Wertverhalt, als Funktionsqualität, nicht als Funktion, hat also Verschiedenheitsbewusstsein des getrennten Ausgangspunkts von individuellen Ichs), ist von höchstem sittlichem Wert	– geteilte Elterntrauer: Vater und Mutter stehen an der Leiche des geliebten Kindes

	Definitionen	Kriterien	Beispiele
Mitfühlen «mit»	Aber hier wird das Leid des A als dem A zugehörig zunächst in einem als Akt erlebten Akte des Verstehens oder Nachfühlens gegenwärtig, und auf dessen Materie richtet sich dann das originäre Mit-leid des B. D. h. *mein* Mitleid und *sein* Leid sind phänomenologisch *zwei verschiedene Tatsachen*, und nicht *eine* Tatsache wie im ersten Falle [dem Miteinanderfühlen] (Scheler 1923, 24).	1. setzt Nachfühlen als geschiedenen, vorhergehenden Akt voraus 2. ist intentional gerichtet auf das Gefühl des anderen 3. nimmt reaktiv teil am Gefühl des anderen (setzt sein Gefühl gleich real, ohne dabei einen eigenen Gefühlszustand zu intendieren), besteht aus zwei Gefühlstatsachen (als Wertverhalt, Funktionsqualität und Funktion), liegt im sittlichen Wert unter dem Miteinanderfühlen	– Mitleid mit trauernden Eltern: der Freund, der zu den Eltern hinzutritt und Mitleid mit ihnen hat
Gefühlsansteckung	Weder besteht hier eine Gefühls-*Intention* auf die Freude und das Leid des anderen, noch irgendein Teilnehmen an seinem Erleben. Vielmehr ist es charakteristisch für die Ansteckung, daß sie lediglich zwischen Gefühls*zuständen* stattfindet, und daß sie ein Wissen um die fremde Freude überhaupt nicht voraussetzt (Scheler 1923, 26).	1. setzt kein Wissen vom Gefühl des anderen voraus 2. ist nicht intentional gerichtet auf das Gefühl des anderen, sondern unbewusst und unwillkürlich (mechanischkausal), kann aber in den Dienst des bewussten Wollens gestellt werden 3. nimmt nicht am Gefühl des anderen teil, sondern stellt einen eigengesetzlichen Strom dar (der alle mitreißt und Dinge tun lässt, die keiner will und verantwortet), hat keinen sittlichen Wert	– Lustigkeit in Kneipe – Lachen von Kindern – Klageton alter Frauen – Heiterkeit einer Frühlingslandschaft – Düsterkeit eines regnerischen Wetters – Kläglichkeit eines Zimmers – Sehen-Wollen heiterer Gesichter um sich – Furchtansteckung in einer Tierherde – «folie à deux» – Massenpanik – revolutionäre Masse

	Definitionen	Kriterien	Beispiele
Einsfühlung	Nur ein gesteigerter Fall – sozusagen ein Grenzfall der Ansteckung – ist die echte *Einsfühlung* (resp. Einssetzung) des eigenen mit einem fremden individuellen Ich. Sie ist ein Grenzfall, insofern hier nicht nur ein fremder, abgegrenzter Gefühlsprozeß für einen eigenen unbewußt gehalten wird, sondern das fremde Ich geradezu (in allen seinen Grundhaltungen) mit dem eigenen Ich identifiziert wird (Scheler 1923, 29).	1. fundiert als Fremdsinn (ursprüngliches oder instinkthaftes Wissen) Nachfühlen und darüber echtes Mitfühlen 2. ist nicht intentional gerichtet auf das Gefühl des anderen, sondern unbewusst und unwillkürlich (aber nicht mechanisch, sondern vitalkausal), ist lokalisiert im Vitalich (Affekte, Triebe, Leidenschaften) zwischen Leib und Person 3. nimmt nicht am Gefühl des anderen teil, ist daher kein echtes Mitgefühl, sondern nur ein Ich-Du indifferenter Strom, der, wo nicht krankhaft (wie in Hysterie oder Besessenheit) oder verdummend (wie in Masse) von sittlichem Wert ist	– «primitives Denken» – antike Mysterien – Hypnose – Hysterie – kindliches Puppenspiel – Besessenheit – liebeerfüllter Geschlechtsakt (als Pforte zum Alllebensstrom) – Masse – Einheit von Mutter und Kleinkind – gezielter Stich der Wespe zur Lähmung der Raupe, um auf ihr Eier abzulegen

Definitionen: Die Definitionen in den Zitaten sind aus Max Schelers *Wesen und Formen der Sympathie* von 1923 entnommen.
Kriterien: 1) Wissen um das Gefühl des anderen; 2) Gerichtetsein auf das Gefühl des anderen; 3) Teilnahme am Gefühl des anderen.

Die Beitragenden

Gottfried Gabriel studierte Philosophie, Germanistik und Allgemeine Sprachwissenschaft an den Universitäten Münster und Konstanz. Es folgten die Promotion und die Habilitation in Philosophie in Konstanz. 1992 Berufung auf eine Professur für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. 1995 Übernahme des philosophischen Lehrstuhls für Logik und Wissenschaftstheorie an der Universität Jena. Seit April 2009 im Ruhestand. Arbeitsgebiete: Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Logik, Ästhetik, Sprachphilosophie, politische Ikonographie. Gabriel ist Hauptherausgeber der abschließenden Bände (11–13) des «Historischen Wörterbuchs der Philosophie».

Georg Gasser studierte Philosophie und katholische Theologie in Innsbruck, London und Notre Dame (USA). Seit 2020 ist er Professor für Philosophie an der Universität Augsburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind philosophische Anthropologie, Metaphysik der Person und analytische Religionsphilosophie.

Ana Honnacker studierte Philosophie, katholische Theologie und Allgemeine Sprachwissenschaft an der Universität Münster. 2014 promovierte sie an der Goethe-Universität Frankfurt mit einer Arbeit zu William James. Seit 2008 forscht und lehrt sie an verschiedenen deutschen Universitäten (u. a. in Münster, Darmstadt, Hildesheim und München). Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Umweltphilosophie (Grundlagen und Ressourcen sozialökologischer Transformation, Mensch-Natur-Verhältnisse, Umweltethik), der politischen Philosophie (Wissenschaft und Politik, emanzipative Bewegungen, Demokratie als Lebensform) sowie in der Religionsphilosophie (Humanismus, Religionskritik). Sie ist u. a. Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie und des Executive Boards des *German Pragmatism Network*.

Christine Kanz studierte Germanistik, Kunstgeschichte, Theaterwissenschaft und Kommunikationswissenschaft in Erlangen, Bamberg und München. 1999 wurde sie an der Universität Bamberg mit einer Arbeit zu Angst und Geschlechterdifferenzen in der Gegenwartsliteratur nach 1945 promoviert, 2008 an der Universität Marburg mit einer Arbeit zu männlichen Gebärphantasien in der Historischen Avantgarde habilitiert. Sie forschte und lehrte an Universitäten in Deutschland, in der Schweiz, in den USA, in Belgien sowie in Österreich.

Sie ist Hochschulprofessorin für Neuere deutsche Literaturwissenschaft im Cluster Mitte in Linz und Salzburg sowie Gastprofessorin an der Universität Gent in Belgien. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen Nature Writing, Ecocriticism sowie literarische Konzepte von Anerkennung.

Angelika Krebs studierte Philosophie, Germanistik und Musikwissenschaft in Freiburg im Breisgau, Oxford und Konstanz. 1993 wurde sie an der Universität Frankfurt bei Friedrich Kambartel, Jürgen Habermas und Bernard Williams mit der Arbeit *Ethics of Nature. A Map* promoviert. Die Habilitation erfolgte 2001 ebenfalls in Frankfurt mit der Schrift *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit.* Seit 2001 hat sie den Lehrstuhl für Praktische Philosophie an der Universität Basel inne. 2015 erschien das Buch *Zwischen Ich und Du – Eine dialogische Philosophie der Liebe* und 2021 *Das Weltbild der Igel.*

David Renz hat einen Abschluss in Biomathematik (M.A., B.Sc.), seit 2019 studiert er evangelische Theologie auf kirchliches Examen an der Universität Bonn. Im März 2024 schloss er ein Masterstudium der Ethik an der Hochschule für Philosophie in München ab. Derzeit ist er in Vorbereitung auf eine Promotion an der Universität Heidelberg.

Florian Rieger hat Philosophie, Soziologie und Geschichte der Frühen Neuzeit in Augsburg und Pittsburgh (USA) studiert. Von 2018 bis 2023 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Augsburg, seit Februar 2024 ist er PostDoc am Philosophischen Seminar der Universität Basel. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Moralphilosophie, Handlungstheorie und Moralpsychologie, mit besonderem Fokus auf moralisches Verstehen und Moralentwicklung. Seine Dissertation erschien 2025 unter dem Titel *Die Idee der Praxis bei Wittgenstein und Aristoteles* im Schwabe Verlag.

Hans Julius Schneider studierte Philosophie, Germanistik, Anglistik und Linguistik in Berlin, Austin/Texas und Erlangen. 1970 wurde er promoviert, 1975 habilitierte er sich; von 1978 bis 1983 war er Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Von 1983 bis 1996 lehrte er als Professor für Philosophie an der Universität Erlangen-Nürnberg, 1996 wurde er auf die Professur für Theoretische Philosophie an der Universität Potsdam berufen. Heute ist er emeritierter Professor des Instituts für Philosophie der Universität Potsdam. Zu seinen Arbeits- und Publikationsschwerpunkten zählen insbesondere Sprachphilosophie, Religionsphilosophie und Wittgenstein-Forschung; zu seinen Büchern gehören *Pragmatik als Basis von Semantik und Syntax* (1975), *Phantasie und Kalkül* (1999), *Religion* (2008) und zuletzt *Kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts* (2025).

Christian Schnurr arbeitet sowohl in den Natur- wie auch den Geisteswissenschaften. Seit Abschluss seines Studiums der Chemie (B.Sc., M.Sc.) an der Technischen Universität München promoviert er dort am Lehrstuhl für Analytische Lebensmittelchemie über bioaktive Naturstoffe (laufend). Parallel dazu verfolgte er Zusatzstudien in Environmental Studies, Literaturwissenschaft und Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Letztere führten zu einem zweiten Promotionsprojekt in Philosophie an der Universität Augsburg, das im Januar 2026 eingereicht wurde. Schnurrs Forschungsschwerpunkt sind interdisziplinäre Studien über das öffentliche Bild der Chemie.

Raphael Weichlein studierte Philosophie und katholische Theologie in München, Berlin und Innsbruck. Von 2020 bis 2025 war er als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg tätig. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Erkenntnistheorie, insbesondere bei Moritz Schlick und Georg Misch, sowie in der Religionsphilosophie. Er ist Priester des Erzbistums Berlin.

Florian Wobser studierte Philosophie und Germanistik (Lehramt Gymnasium) in Rostock, wo er nach seinem Referendariat in Niedersachsen und während seiner Zeit im Berliner Schuldienst im Jahr 2018 mit einer Arbeit zu Alexander Kluges Kulturmagazinen im TV in der Philosophie promoviert wurde. Seine Schwerpunkte in Lehre und Forschung sind Bildung/Didaktik, Medien und Ökologie. Aktuell habilitiert er sich an der Universität Passau zu «Philosophische Bildung im Anthropozän. Fachdidaktische Ideen für vielfältige Zugänge zur Natur» (Arbeitstitel).

Markus Wölfl studierte Germanistik, Geschichte und ‹Ethik der Textkulturen› in Augsburg, wo er im Jahr 2025 mit einer Arbeit über die Physiognomie und Ethik des Hörens in der klassischen Moderne promoviert wurde. Neben Rilke forscht er schwerpunktmäßig zu Elias Canetti und Hugo von Hofmannsthal.



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlagshauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29: «Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?»

Ethik und Ästhetik der Natur

Eine Naturethik, die nicht bei abstrakten Prinzipien stehen bleibt. Im Anschluss an Angelika Krebs' *Das Weltbild der Igel* erkundet dieser Band Natur als Mitwelt: nicht als bloße Ressource, aber auch nicht als spirituell überhöhte Größe, sondern als sinnlich, ästhetisch und affektiv erfahrbare Wirklichkeit. In drei Sektionen – Naturethik und Literatur, Naturphilosophie und Naturästhetik, Spiritualität der Natur – verbinden die Beiträge literarische, systematische und spirituelle Perspektiven auf Naturerfahrung. Angelika Krebs selbst führt im Gespräch mit Max Scheler weiter aus, welche Rolle Gefühle für eine Ethik und Ästhetik der Natur spielen.

Georg Gasser studierte Philosophie und katholische Theologie in Innsbruck, London und Notre Dame (USA). Seit 2020 ist er Professor für Philosophie an der Universität Augsburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind philosophische Anthropologie, Metaphysik der Person und analytische Religionsphilosophie.

Florian Rieger hat Philosophie, Soziologie und Geschichte der Frühen Neuzeit in Augsburg und Pittsburgh (USA) studiert. Von 2018 bis 2023 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Augsburg, seit Februar 2024 ist er PostDoc am Philosophischen Seminar der Universität Basel. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Moralphilosophie, Handlungstheorie und Moralpsychologie, mit besonderem Fokus auf moralisches Verstehen und Moralentwicklung. Seine Dissertation erschien 2025 unter dem Titel *Die Idee der Praxis bei Wittgenstein und Aristoteles* im Schwabe Verlag.

Raphael Weichlein studierte Philosophie und katholische Theologie in München, Berlin und Innsbruck. Von 2020 bis 2025 war er als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg tätig. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Erkenntnistheorie, insbesondere bei Moritz Schlick und Georg Misch, sowie in der Religionsphilosophie. Er ist Priester des Erzbistums Berlin.

SCHWABE VERLAG
www.schwabe.ch

ISBN 978-3-7965-5687-6