

Angelika Krebs in Zusammenarbeit mit Stephanie Schuster, Alexander Fischer und Jan Müller, *Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders*, Basel: Schwabe 2021, 240 S., ISBN 3-7965-4414-9.

Anders – mit diesem Wort ließe sich die Neuerscheinung *Das Weltbild der Igel*, in deren Untertitel das Adjektiv auch schon vorkommt (*Naturethik einmal anders*), gleich in mehrfacher Hinsicht beschreiben. Dies fängt bereits bei den AutorInnen an: Das Buch ist ein Gemeinschaftsprojekt, an dem neben Angelika Krebs ihre Assistenten Alexander Fischer und Jan Müller sowie ihre Studentin Stephanie Schuster mitgewirkt haben. Doch auch in methodischer und inhaltlicher Hinsicht ist die Studie ‚anders‘: Sie will sich vom philosophischen Mainstream abheben und dadurch nicht nur das fachwissenschaftliche Publikum ansprechen, sondern „Menschen, denen die Natur etwas bedeutet und die ihr Glück [...] auch draußen“ suchen (9).

Dieser Zugriff erscheint den AutorInnen aus zweierlei Gründen notwendig: Zum einen sei die Naturethik im „krassen Gegensatz zwischen Anthropozentrik und Ökozentrik“ erstarrt (12), wodurch auch außerhalb der Wissenschaft gesellschaftliche Spaltungstendenzen befördert würden. Die Wut der *Fridays for Future*-AktivistInnen verstehen sie als erstes Anzeichen einer solchen Spaltung der Gesellschaft „in jung gegen alt, arm gegen reich, ökologisch-erleuchtet gegen hoffnungslos-humanchauvinistisch“ (13). Dieser erste Grund bezieht sich vor allem auf den angezielten anderen *Inhalt* des Buches: Der konstatierte Gegensatz innerhalb der Naturethik soll geheilt werden, indem der eudaimonistische oder ästhetische Eigenwert der Natur als dritter Weg stark gemacht wird. Der behauptete Gegensatz scheint jedoch etwas überzeichnet: Zwar ist der verteidigte, dritte Weg des Eudaimonismus noch nicht so breit ausgetreten wie die klassischen zwei Wege von Anthropozentrik und Ökozentrik, doch haben – neben Angelika Krebs selbst – unter anderem Martin Seel<sup>1</sup> und Konrad Ott<sup>2</sup> durch das Beschreiten eben dieses Weges dazu beigetragen, ihn gangbar zu machen. Zum anderen nehmen die wissenschaftlichen Disziplinen (also vor allem die Naturethik und -ästhetik) Krebs et al. zufolge die Naturerfahrungen der Menschen nicht ernst (genug): Was an der schönen Natur ermöglicht die Resonanzverfahren, die so viele Menschen in ihrem Alltag machen, und warum tun diese so gut? Mit diesem zweiten Grund ist die gewählte, andere *Methode* verbunden: Solche Naturerfahrungen werden anhand von literarischen Passagen aus dem Werk von Peter Kurzeck erläutert.

Dadurch soll eine prägnante Vergegenwärtigung von Erlebnissen in und mit der Natur ermöglicht werden – was die rationale Präzision wissenschaftlicher Texte allein nicht leisten könne. Durch die gewählte Methode erhoffen sich die AutorInnen zudem, auch an das „Herz“ ihrer LeserInnen heranzukommen, da nur so eine grundlegende Veränderung des menschlichen Umgangs mit der Natur möglich wäre. Das Buch soll eine Orientierungshilfe für das praktische Leben in Form einer „Ethik der Natur, in deren Zentrum eine Ästhetik der Natur steht“ (10), anbieten.

Damit schließt es, nach mehr als zwanzig Jahren, an die früheren naturethischen Arbeiten von Angelika Krebs an. Sowohl ihre UNO-Studie *Ethics of Nature – A Map* (1999)<sup>3</sup> als auch der bereits zwei Jahre zuvor von ihr herausgegebene und mit einem Überblicksartikel versehene Sammelband *Naturethik*<sup>4</sup> sind und waren prägend für die philosophische Fachdebatte. Der bereits darin etablierten eudaimonistischen Argumentationslinie als drittem Weg zwischen Anthropozentrik einerseits und Ökozentrik andererseits ist Krebs auch in der vorliegenden Neuerscheinung treu geblieben. Schon damals hat sie der Natur drei verschiedene Formen von eudaimonistischem Eigenwert zugestanden: „ästhetischen Eigenwert, Heimateigenwert und (nicht-transzendente) Heiligkeit“<sup>5</sup>. Doch während Krebs ihre Position früher im „Terrain des unverkürzten, eudämonistischen reichen Anthropozentrismus“ verortet hat, betitelt sie diese heute als „ästhetische Ökozentrik“ (14). Die Umbenennung hält sie für nötig, da ansonsten „unterbelichtet [bleibt], dass sehr wohl Pflichten, wenn auch nur binnenmoralische, und auch das nur in einem metaphorischen Sinne, gegenüber der Natur bestehen.“ (82) Um hervorzuheben, dass diese metaphorischen Pflichten dennoch einen realen Bezugspunkt haben und nicht ungehört bleiben dürfen, wählt sie nun die, gegenüber der früher gewählten („eudaimonistischen, ästhetischen oder reichen“) Anthropozentrik (ebd.), stärkere Einordnung als (ästhetische) Ökozentrik.

Das Buch stellt eine wertvolle Ergänzung von Krebs' früheren naturethischen Schriften dar, insofern es die drei genannten Schwerpunkte – das Schöne, die Heimat und die Heiligkeit der Natur – in ihrer Bedeutung für das gute Leben des Menschen und die damit verbundenen ethischen Konsequenzen detaillierter darlegt. Im *ersten Kapitel*

verteidigen Krebs et al. vor dem Hintergrund einer sentientistischen Argumentation die Erkenntnis-kraft von Gefühlen, die besonders durch Literatur evoziert werden könnte. Die emotionale und literarische Prägnanz, die eine notwendige Ergänzung der verbreiteten wissenschaftlichen Präzision darstelle, wird als Rechtfertigung für die Personifikation der Natur angeführt. Diese Personifikation ist den AutorInnen zufolge eine notwendige Metapher, da man ohne sie den dreifachen eudaimonistischen Eigenwert der Natur im Sinne ihrer Schönheit, Heiligkeit und Heimatlichkeit nicht erfassen kann (81). Mit der Figur der *Personifikation als notwendiger Metapher* erhoffen sie sich, eine Mittelposition zwischen bloßer Projektion einerseits und esoterischer Metaphysik andererseits zu finden (82). Dadurch soll der „Geist unseres Zeitalters, de[r] immer vermessener[e] Imperialismus von Naturwissenschaft und Technik“, überwunden werden (ebd.). Doch ist der argumentative Schritt, den die AutorInnen machen, um diesem Imperialismus zu entkommen, dann nicht weitreichend genug. Wenn der „Alleinvertretungsanspruch auf Wahrheit“ (14) der Naturwissenschaften konsequent in Frage gestellt und dagegen geltend gemacht werden soll, dass sich „auch in der ästhetischen Erfahrung [...] Welt und Wahrheit“ offenbaren (ebd.), dann ist die Figur der notwendigen Personifikation dafür zu schwach. Dies tritt im Buch an mehreren Stellen zutage, wie ich im Folgenden erläutern werde.

Vor allem im zweiten Kapitel, in dem sich die AutorInnen dem landschaftlich Schönen zuwenden, wird die genannte Schwachstelle deutlich. Ästhetische Resonanzempfindungen halten sie für einen wesentlichen Bestandteil des guten Lebens – davon ausgehend, dass Menschen Teil des Ganzen der Natur sein wollen und in der Resonanzempfindung dieses Bedürfnis stillen können (110 f.). In der ästhetischen Wahrnehmung der schönen Natur werde das betrachtende Subjekt durch die Atmosphäre der Natur beziehungsweise der Landschaft in eine Stimmung versetzt. Allerdings komme die Atmosphäre erst durch den Menschen in die Natur: Wenn der Mensch die Natur symbolisch, also als Sinnbild für sein eigenes Leben, betrachte, „dann ‚spricht‘ sie zu uns. [...] Atmosphäre ist also ‚nur‘ im metaphorischen Sinne *in* der Natur.“ (104). Diese ästhetische Personifikation der Natur sei eine notwendige Metapher, zum einen, weil nur dann von Landschaften gesprochen werden könne, die durch Atmosphären überhaupt erst konstituiert werden (ebd.), zum anderen, da ohne eine solche Personi-

fikation ästhetische Naturerfahrung unmöglich sei, diese aber zum guten menschlichen Leben dazugehöre (109). Warum aber sollten Atmosphären in der Landschaft – fernab der angesprochenen, pragmatischen Notwendigkeit – keine Realität besitzen? Krebs et al. machen damit ein Zugeständnis an den Konstruktivismus, demzufolge der Mensch diese Atmosphären erfindet, erschafft bzw. in die Natur hineinlegt. Hier fragt sich die Leserin, warum die AutorInnen die zuvor von ihnen selbst aufgestellte These, dass sich auch in der ästhetischen Erfahrung Welt und Wahrheit offenbaren können, nicht ernst nehmen und die Wirklichkeit von Atmosphären in Landschaften anerkennen. Und auch grundsätzlicher lässt sich mit Blick auf den zweiten behaupteten Sinn der These von der Notwendigkeit der Personifikation der Natur fragen, weshalb man die ästhetischen Erfahrungen des Schönen, Heiligen oder Heimatlichen in der Natur immer schon im Sinne einer personifizierenden Metaphorik verstehen sollte.

Das dritte Kapitel entwickelt die spirituelle Naturerfahrung als eine Facette der ästhetischen; mit Konrad Ott<sup>6</sup> könnte man solche Erfahrungen auch als „transästhetisch“ verstehen: In ihnen erscheint das Naturschöne als ‚mehr‘ als nur schön. In diesem Kapitel spielt die metaphorische Personifikation erneut eine wichtige Rolle: Die Referenz auf ‚Gott‘ verstehen die AutorInnen als eine metaphorische, die eine spirituelle Erfahrung zum Ausdruck bringen soll, ohne sich auf einen personalen Schöpfergott zu beziehen (146 f.). Dabei gehen die AutorInnen von einem Bedürfnis des Menschen nach einem Sinn im Leben aus. Diesen können sie finden, wenn sie „loslassen“ und sich dem, was einfach nur ist, wie es ist – also der Natur – „um seiner selbst willen zuwenden“ (155). In einer solchen Haltung könnte die Natur dann als heilig erfahren werden, wenn auch nicht als heilig an sich, sondern für uns. Dies hält das AutorInnenkollektiv für ausreichend: „Es reicht, wenn die Natur für uns heilig und schön ist. Denn wir sind es, die die Natur kaputt machen. Würden wir umdenken und umfühlen, dann wäre die Natur fast schon gerettet.“ (ebd.) Die spirituelle Resonanz mit der Natur gehört wie schon die ästhetische zum guten Leben dazu – und insofern wir anderen Menschen moralischen Respekt ihrer „Kernbestände des guten Lebens“ schulden, sollte die schöne Natur und die von ihr gegebene Möglichkeit zur spirituellen Resonanz erhalten bleiben. Dieser Aspekt der Heiligkeit der Natur geht ihnen zufolge einher mit einer „Umkehr der Beweislast“:

„Wer etwas verändern will, sollte ziemlich gute Gründe dafür haben.“ (152)

Im vierten Kapitel verteidigen die AutorInnen die Bedeutung der schönen Natur als Heimat und möchten dadurch auch zu einer kritischen Wiederaufnahme des Heimatbegriffs beitragen (164). Auch hierbei gehen die AutorInnen von einer anthropologischen Konstante aus: Menschen hätten ein Bedürfnis nach einer speziellen Identität (165). Heimat sei nun ein Teil der Identität, wobei Heimat den Ort der Kindheit und damit (auch) Natur meint (174). Aufgrund ihres Anteils an der Identität kommt der Heimat Krebs et al. zufolge ein Eigenwert zu (177). Der rote Faden ihrer Argumentation, die notwendige Personifikation der Natur, wird in diesem Kapitel erneut aufgegriffen: Die beiden von ihnen angeführten literarisch-essayistischen Beispiele nehmen eine solche Personifikation vor. Allerdings bleibt unklar, weshalb die Funktion der Heimat für die individuelle Selbstverortung und das daraus erwachsende Gefühl der Geborgenheit auf die Personifikation der Natur angewiesen sein sollte. Die Anerkennung, dass der Ort der Kindheit mit vielen Erinnerungen aufgeladen ist und konstitutiv für die eigene Selbstwerdung war, scheint ausreichend, um sich ebendort geborgen zu fühlen.

Das fünfte Kapitel trägt eine kurze Kritik an der kapitalistischen (Aus-)Nutzung der Natur vor und schließt mit der Hoffnung auf eine institutionelle wie auch alltagspraktische Umorientierung, „[d]amit die Welt noch weitergeht“ (211). Hier verwundert allerdings die Behauptung, dass die Kritik am Kapitalismus seit dem Zusammenbruch des ‚realen Sozialismus‘ nicht mehr so angesagt sei (198): Schließlich wird beispielsweise in der Degrowth-Debatte seit mehr als einem Jahrzehnt der kapitalistische Wachstumszwang im Namen der Nachhaltigkeit angegriffen.

Das Bestreben des Buches, eine Orientierungshilfe für (potenziell) alle zu sein und nicht nur zur fachwissenschaftlichen Debatte, sondern zur Rettung der Natur beizutragen, ist in Anbetracht der ökologischen Krise unterstützenswert. Der ver-

folgte Weg zwischen Anthropozentrismus und Ökozentrismus ist dabei in der Tat vielversprechend: Die Beachtung der Ästhetik für die Naturethik ist, wie Krebs et al. gezeigt haben, unabdingbar und der ästhetische Eigenwert der Natur nimmt im Argumentationsraum der Umweltethik einen wichtigen Platz ein. Doch auch wenn die (nicht-transzendente) Heiligkeit und Schönheit der Natur in einem bloß metaphorischen Sinne genügen sollten, um etwas zur praktischen Lösung der Naturzerstörung beizutragen: Das Anliegen des Buches, den Alleinvertretungsanspruch der Naturwissenschaften auf Wahrheit in Frage zu stellen, müsste ernster genommen werden, als die AutorInnen dies selbst tun. In diesem Sinne lädt die Studie von Krebs et al. dazu ein, das Feld der Naturästhetik weiter zu bestellen.

Kira Meyer (Kiel)  
kirameyer@philsem.uni-kiel.de

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> M. Seel (1991), *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt am Main.

<sup>2</sup> Siehe insbesondere K. Ott (2004), „Begründungen, Ziele und Prioritäten im Naturschutz“, in: L. Fischer (Hg.), *Projektionsfläche Natur. Zum Zusammenhang von Naturbildern und gesellschaftlichen Verhältnissen*, Hamburg, 277–321; K. Ott (2013), „Zur Bedeutung eudaimonistischer Argumente für eine ‚tiefe‘ anthropozentrische Umweltethik“, in: M. Vogt/J. Ostheimer/F. Uekötter (Hgg.): *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*, Weimar (Lahn), 149–164.

<sup>3</sup> A. Krebs (1999), *Ethics of Nature. A Map*, Berlin/Boston.

<sup>4</sup> A. Krebs (Hg.) (1997), *Naturethik*. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt am Main.

<sup>5</sup> Ebd., 378.

<sup>6</sup> K. Ott (2013), „Beyond Beauty“, in: ders./S. Bergmann/I. Blindow, *Aest/Ethics in Environmental Change. Hiking through the arts, ecology, religions and ethics of the environment*, Wien/Zürich/Münster/Berlin, 25–38.

---

Sebastian Krebs, *Kripkes Metaphysik möglicher Welten (= Philosophical Analysis, Vol. 80)*, Berlin/Boston: de Gruyter 2019, 218 S., ISBN 978-3-11-065118-8.

Der Titel dieses aus einer Dissertation an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg hervorgegangenen Buches legt nahe, der amerikanische Philosoph

Saul Kripke habe eine Metaphysik möglicher Welten entwickelt, die hier dargestellt werde.