

„Die Wiese lacht.“ Naturpolitische Implikationen der Prosopopöie

„The laughing meadow.“ Natural-political implications of prosopopoeia

ANDREAS HETZEL, HILDESHEIM

Zusammenfassung: In anthropozentrischen Ansätzen der Umweltethik wird immer wieder unterstellt, dass wir der außermenschlichen Natur nur in einem übertragenen oder metaphorischen Sinn moralisch bedeutsame Eigenschaften oder gar intrinsische Werte unterstellen können. Ein modernes wissenschaftliches Weltbild nötige uns zu einem methodischen Anthropozentrismus. Mein Beitrag untersucht in kritischer Hinsicht einige der Voraussetzungen, die diese Argumentation in Bezug auf metaphorisches Sprechen und moderne Weltbilder macht. Ausgehend von Aristoteles, Blumenberg und Ricœur zeige ich, dass rhetorische Figuren wie die Metapher und die Prosopopöie nicht einfach einer unbelebten Entität Leben unterstellen, sondern die Grenze zwischen Lebendem und Nicht-Lebendem politisch verhandeln.

Schlagwörter: Antlitz, Anthropozän, Anthropomorphismus, Ethik, Metapher, Prosopopöie

Abstract: In anthropocentric approaches to environmental ethics, it is repeatedly assumed that we can only attribute morally relevant qualities such as intrinsic values to non-human nature in a figurative or metaphorical sense. A modern scientific view of the world requires us to adopt a methodical anthropocentrism. The paper critically examines some of the presuppositions that this argument makes in relation to metaphorical speech and modern worldviews. Drawing on Aristotle, Blumenberg and Ricœur, I show that rhetorical figures such as metaphor and prosopopoeia do not simply impute life to an inanimate entity, but make the boundary between the animate and inanimate politically negotiable.

Keywords: anthropocene, anthropomorphism, ethics, face, metaphor, prosopopoeia

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.



Im Zentrum aktueller Debatten zur Umweltethik steht die Frage, inwiefern nicht-menschlichen Formen des Lebens – individuellen Pflanzen- und Tierorganismen, Ökosystemen oder evolutionären Linien – ein intrinsischer Wert zugesprochen werden kann. Physio- und ökozentrische Ansätze beantworten diese Frage positiv. Sie gehen davon aus, dass wir die *moral community*, die Gemeinschaft moralisch zu berücksichtigender Wesen, unter Bedingungen der Klimakrise und des Artensterbens nicht länger auf Menschen beschränken können und sollten (vgl. Gorke 2010; Rolston 2012). Um diese Erweiterung der *moral community* zu begründen, orientieren sie sich an aristotelischen Traditionen eines Entelechie-Denkens und betonen, dass es allem, was lebt, in seinem Leben um etwas geht, um ein lebbares Leben. Als stets prekäres und vulnerables kann Leben auf all seinen Organisationsstufen gedeihen oder verkümmern. Darin bewertet es Umwelten auf die Gedeihensbedingungen hin, die sie bereitstellen oder vorenthalten. Was lebt, so ließen sich die entsprechenden Argumente mit Holmes Rolston zusammenfassen, ist nicht nur wertvoll für uns Menschen, sondern „value-able“ (Rolston 1994, 16), also selbst in der Lage, bestimmte Zustände anderen Zuständen gegenüber vorzuziehen. Damit lassen sich nichtmenschliche Lebewesen und ihre Interaktionsformen nicht länger auf den Status bloßer *moral patients* reduzieren, sondern werden zu *moral agents*, zu Mitgliedern einer post-speziesistisch erweiterten *moral community*.

Kritiker:innen physio- und ökozentrischer Ansätze gehen dagegen davon aus, dass es unter Bedingungen eines modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes aus methodischen Gründen unvermeidlich ist, in der Umweltethik anthropozentrisch zu argumentieren (vgl. zuletzt Düwell 2024). Gute Gründe für den Schutz der Natur oder einzelner ihrer Aspekte ließen sich ausschließlich der Rolle ablesen, die sie für gelingendes menschliches Leben spielen. So wird in diesem Zusammenhang gern auf die primäre Produktivität von Ökosystemen verwiesen, von der menschliche Gesellschaften auf mehreren Ebenen abhängen. In ihren Kritiken physiozentrischer Ansätze bemühen Anthropozentriker:innen dabei häufig ein Argument, in dem der Hinweis auf Metaphern und Personifikationen eine zentrale Rolle spielt. Öko- und Physiozentriker:innen wird unterstellt, in unzulässiger Weise moralisch signifikante Eigenschaften von Menschen, etwa ihre Sprachfähigkeit, auf die außermenschliche Natur zu übertragen. Die Möglichkeit des Physiozentrismus, so die Unterstellung, beruhe auf einer Verwendung von Anthropomorphismen sowie auf der Unfähigkeit oder fehlenden Bereitschaft, den Sinn einer Wendung wie *die Wiese lacht* als metaphorischen Sinn zu verstehen.

In meinem Beitrag¹ werde ich den Physiozentrismus dadurch verteidigen, dass ich bestimmte Voraussetzungen problematisiere, die anthropozentrische Kritiker:innen mit ihrem Insistieren auf einer Metaphorizität jeder Rede von intrinsischen Werten der Natur in Anspruch nehmen.² Ich werde in einem ersten Schritt einen Zugang zu ethischen Fragen vorstellen, der sich an die Erfahrung eines Antlitzes bindet, das von uns gerade nicht einfach nur zugesprochen oder unterstellt wird, sondern nur vorausgesetzt werden kann. Emmanuel Levinas, dem wir die differenziertesten Überlegungen zur ethischen Bedeutung des Antlitzes verdanken, bekennt sich zwar ebenfalls zu einem Anthropozentrismus, der allerdings, wie ich zeigen möchte, in einem Spannungsverhältnis zu seinem alteritätsethischen Ausgangspunkt steht (1). In einem zweiten Abschnitt stelle ich den naturethischen Ansatz von Angelika Krebs vor, der dem Physiozentrismus eine anthropomorphisierende Übertragung moralisch signifikanter Eigenschaften auf die Natur attestiert. Als Alternative zum Physiozentrismus formuliert Krebs eine Position, die sie als ästhetischen Eudaimonismus bezeichnet. Aus dessen Perspektive können und sollen uns literarische Texte dadurch für die Bedeutung von Natur für gelingendes menschliches Leben sensibilisieren, dass sie etwa einer Landschaft oder einem Igel ein Antlitz verleihen. Diese Operation bleibe allerdings eine metaphorische. Die philosophische Umweltethik dürfe, wolle sie nicht in schlechte Metaphysik verfallen, übertragene und eigentliche Bedeutungen nicht verwechseln (2). Im dritten Abschnitt werfe ich, um das von Krebs formulierte Verdikt zu hinterfragen, einen Blick auf die Theoriegeschichte der Metapher. Im Mittelpunkt steht dabei Aristoteles, der die Metapher mit der Prosopopöie identifiziert und ihr das Vermögen zuspricht, etwas oder jemanden in der Fülle seiner Lebensmöglichkeiten darzustellen. Damit leistet die Metapher bei Aristoteles eine Verdinglichungskritik, die nicht einfach einer unbelebten Entität Leben unterstellt, sondern uns auf die Unmöglichkeit aufmerksam macht, die Grenze zwischen Leben und Unbelebtem letztgültig zu bestimmen (3). Im abschließenden Abschnitt erläutere ich Konsequenzen dieser Unmöglichkeit, die sich gegen bestimmte naturpolitische Weichenstellungen eines modernen Weltbildes richten. Dieses Weltbild hält uns dazu an, strikt zwischen einer subjektiven Welt mentaler Zustände, einer objektiven Welt naturwissenschaftlich beschreibbarer Fakten sowie einer intersubjektiven

¹ Für wichtige Hinweise danke ich Kira Meyer, Hannes Bohne sowie zwei anonymen Gutachter:innen.

² Zu einer umfassenderen Verteidigung des Ökozentrismus vgl. Hetzel 2024.

Welt der Werte und Normen zu unterscheiden. Im Rahmen dieses Weltbildes kommt ein moralischer Status nur Subjekten zu, die einen Blick erwidern, nicht dagegen Objekten, die allenfalls gesehen werden können. Metaphorische und prosopopöietische Strategien, wie sie etwa von literarischen Texten verfolgt werden, verhandeln die Grenzen zwischen dem, was angeblich nur *gesehen* werden kann, und dem, was dazu befähigt ist, mit uns und anderen *Blicke auszutauschen*, immer wieder neu. Sie weisen damit eine moralische Entqualifizierung der Natur zurück, die uns in die aktuellen sozioökologischen Krisen geführt hat (4).

1 Das Antlitz als ethischer Anspruch

Nicht erst an unserer Fähigkeit zur Sprache und Vernunft versichern wir uns wechselseitig unserer Menschlichkeit, sondern bereits an unserem Antlitz. Ein Gesicht *sehen* wir nicht einfach nur, sondern sehen es als etwas, das uns *anblickt*. Das, was das Gesicht vor allem ausmacht, bleibt selbst unsichtbar. Das Gesicht definiert sich dadurch, dass es eher mit einem Anspruch auf Achtung und Anerkennung einhergeht als mit einer Aufgabe für unser Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen. Emmanuel Levinas bindet die Geltung ethischer Ansprüche insofern an eine Empfänglichkeit für das von jedem Antlitz ausgehende Sollen, für die Verantwortung, in der wir uns angesichts der Verletzlichkeit der Anderen vorfinden. Er grenzt sich von deontischen Prinzipienethiken ab, die den *moral point of view* auf ein Wissen um die Rechtfertigungsbedingungen verallgemeinerbarer Prinzipien zurückzuführen suchen.³ Der genuine Raum des Ethischen öffnet sich aus der Sicht des phänomenologischen Philosophen demgegenüber durch eine Erfahrung. Diese Erfahrung, die Erfahrung des Antlitzes, gilt ihm als ontogenetisch erste und in ihren subjektbildenden Konsequenzen tiefste Erfahrung. Sie ist niemals nur eine Erfahrung *von etwas*, eines Objekts etwa, das sich in der Summe seiner Eigenschaften erschöpfen würde. Der

³ Dabei richtet sich seine Kritik nicht primär gegen Kant, dessen Ethik sich für Levinas keineswegs in der Figur eines kategorischen Imperativs erschöpft, der nur deshalb gelte, weil ich um seine Geltungsbedingungen wissen kann. Levinas begreift Kant demgegenüber stärker als Erbe einer naturrechtlichen Tradition, für die der Eigensinn des Ethischen oder das „Faktum der Vernunft“ am kategorischen Imperativ allenfalls aufscheint, sich aber keineswegs auf ihn reduzieren lässt. Zur Möglichkeit, Kant im Lichte von Levinas stärker naturrechtlich als vertragstheoretisch zu lesen, vgl. Rösner 2022.

Überschuss des Antlitzes gegenüber einem bloß gesehenen Objekt lässt sich in keinem propositionalen Wissen abbilden. An diesem Überschuss zeigt sich für Levinas das, was man als den Eigensinn des Ethischen oder den Geltungsgrund der ethischen *obligatio* bezeichnen könnte.

Für Levinas widerfährt uns das ethische Verpflichtet-Werden in jeder kontingenten Begegnung. Es geht als Anspruch von jeder beliebigen Anderen aus, noch bevor wir mit ihr einen Vertrag geschlossen, eine gemeinsame Sprache gesprochen oder uns als Angehörige einer über Kriterien definierten Gemeinschaft (und sei es der Gemeinschaft vernunftfähiger Wesen) zu erkennen gegeben haben. Der Geltungsgrund ethischer Ansprüche erschöpft sich aus dieser Perspektive also weder in einer Konvention, noch lässt er sich in einer Gestalt des Wissens abbilden.⁴ Er zeigt sich uns vielmehr im Antlitz als „Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er die *Idee des Anderen* in mir überschreitet“ (Levinas 2014, 63), „unendlich“ überschreitet, wie Levinas nicht müde wird zu betonen. Er gibt dem *apeiron*, dem Grenzenlosen, mit dem Platon die Idee eines Guten charakterisiert (vgl. Plat. Phil. 28a), welches er „jenseits des Seins und des Wesens“ (Plat. Pol. VI 509b) ansiedelt, einen innerweltlichen Ort. Um im ethischen Sinne gut zu sein, muss ich nicht an der Idee eines Guten partizipieren, sondern mich dem unendlichen Anspruch stellen, der sich im Hier und Jetzt des Antlitzes artikuliert. Von einem „dem-Tode-Ausgesetztsein“ des Anderen, das im Antlitz erfahrbar wird, von seiner „reinen Verletzlichkeit“ (Levinas 1995, 204), werde ich als derjenige adressiert, der „für das Leben dieses Anderen, der vollkommen anders ist, verantwortlich“ zeichnet (Levinas 1995, 205), der diese Verantwortung auch nicht delegieren kann, weder an andere Personen noch an Institutionen oder Verfahren. Die „Unmöglichkeit des Mordes“ konstituiert „die Wahrnehmung des Gesichts“ (Levinas 1992, 18), das dadurch zum Antlitz wird, dass es mir vor allem anderen seine Vulnerabilität mitteilt, mich als Subjekt der Sorge um die Lebbarkeit des Lebens des Anderen überhaupt erst konstituiert.

In der Forschungsliteratur ist immer wieder auf eine gewisse Spannung zwischen dem alteritätsethischen Ausgangspunkt von Levinas, der mit dem Anspruch einer größtmöglichen Inklusivität einhergeht, und seinem offen erklärten Anthropozentrismus hingewiesen worden (vgl. Diehm 2012, Joldersma 2013, Note 2014). Das Antlitz kommt für Levinas ausschließlich Menschen zu. So beruft sich Levinas in einer Kritik der Philosophie Heideggers, die der *physis*, dem, was aus sich selbst heraus geworden ist, einen moralisch signifikanten „Glanz“ (Levinas 1992, 174) zuspricht, ihr

⁴Vgl. hierzu auch Hetzel 2025.

also ein Antlitz zugesteht, zunächst auf den Sokrates des *Phaidros*, welcher „der Landschaft und den Bäumen die Stadt vor[zog], wo man den Menschen begegnet“ (Levinas 1992, 175). Und er ergänzt: „Das Judentum ist ein Bruder der sokratischen Botschaft“ (Levinas 1992, 175); die Tora verpflichte uns dazu, das Antlitz auf den Bereich des Menschlichen zu beschränken. Um dies zu belegen, führt Levinas Stellen der Tora an, die vordergründig als Hinweise auf ein Gebot gelesen werden könnten, Gott auch in seinen nichtmenschlichen Geschöpfen zu verehren:

„In einem beiläufigen Satz: ‚Es war gerade die Zeit der ersten Trauben‘ (Num. 13, 20) leuchtet für einen Augenblick eine Traube auf, die in der Glut einer freigiebigen Sonne reift. O Tamariske, die Abraham in Beer Schewa pflanzte! Einer der wenigen ‚individuellen‘ Bäume der Bibel, der in seiner Frische und in seiner Farbe auftaucht, um inmitten so vieler Wanderungen durch so viele Wüsten die Einbildungskraft zu bezaubern.“ (Levinas 1992, 176)

Levinas beendet diese kurze Anführung von idyllischen Zitaten allerdings mit einer Warnung: „Aber Vorsicht!“ Die Natur begegne uns in der Tora nie als etwas, das wie die griechische *physis* aus sich selbst hervorgegangen ist und um seiner selbst willen verehrt werden sollte. Sie verkörpert demgegenüber „Nahrung, Getränk und Wohnung“ als die „drei Dinge, die der Mensch braucht und die der Mensch dem Menschen anbietet. Dazu ist die Erde da. Der Mensch ist ihr Herr, um den Menschen zu dienen.“ (Levinas 1992, 176) Vor diesem Hintergrund sei es auch evident, dass der Natur kein Antlitz zugestanden werden sollte; dies wäre eine unzulässige, anthropomorphisierende Übertragung. Genau dieser Übertragung mache sich ganz generell die Kunst schuldig, die Levinas entsprechend kritisiert: „Vielleicht sucht die Kunst den Dingen ein Gesicht zu geben, und darin liegt sowohl ihre Größe wie ihre Lüge.“ (Levinas 1992, 18) Die Kunst mache sich einer unzulässigen, prosopopöietischen Übertragung schuldig, sie verleihe einer Sache ein Antlitz, der eigentlich kein Antlitz zustehe, dem Anders-als-Menschlichen.

Damit verlängert die Ethik von Levinas einen Ausschluss, der für einen Großteil der europäischen Ethik-Traditionen typisch ist. Dies ist insofern erstaunlich, als die Figur des Antlitzes als Einspruch gegen jede Beschränkung der *moral community* auf bestimmte, durch Fähigkeiten und Eigenschaften identifizierbare Wesen angesehen werden kann. Wenn mich das Antlitz in eine moralische Verantwortung ruft, bevor ich erkennen kann, wer mich dort anruft oder wie sich der Träger dieses Antlitzes dazu qualifizieren könnte, eine moralische Forderung an mich zu adressieren,

dann ist es auch nicht möglich, eine Gemeinschaft der mit einem Antlitz versehenen Wesen auf Menschen zu beschränken oder überhaupt eigenschaftslogisch zu definieren.

2 Personifikationen in der Naturethik

Die Frage, ob nur Menschen ein Antlitz haben oder vielleicht auch ganz andere Wesen, steht im Zentrum von Angelika Krebs' Monografie *Das Weltbild der Igel* (2022). Die Autorin übernimmt ihre Leitfrage vom Schriftsteller Peter Kurzeck, der in seinem 2011 erschienenen Roman *Vorabend* eine beeindruckende und sprachmächtige Alltagsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1950 und 1980 vorgelegt hat, in der zwei Tendenzen im Mittelpunkt stehen. Einerseits beschreibt Kurzeck das Aufkommen einer besitzbürgerlichen Lebensform, die sich am Wunsch nach Wohlstand, einem Eigenheim, Autos, Fernreisen und ganz generell nach einem immer weiter steigenden Konsumstandard festmacht. Andererseits führt uns der Autor den ökologischen Preis dieser Lebensform vor Augen, die immer weitere Degradation der Landschaften, die wir seit Jahrhunderten mit anderen Lebewesen geteilt, seit Beginn der 1950er Jahre aber immer schonungsloser in eine Ressource und einen Sachbesitz verwandelt haben. Kurzeck führt uns vor Augen, wie die Landschaften ihr Antlitz verlieren und wie die ökologische Degradation mit einer moralischen und psychosozialen Erosion einhergeht. Mit einer anders-als-menschlichen Natur verlieren wir auch den Sinn für die Achtung oder Anerkennung von allem, was sich unserer Verfügung entzieht.

Kurzeck erzählt diese Geschichte nicht nur aus der Perspektive der Autofahrenden, Reisenden, Supermärkte besuchenden Bewohner:innen mittelhessischer Kleinstädte, sondern auch aus der Sicht der Wälder und Wiesen, der Frösche und Schwalben. Er bedient sich also dessen, was in der Literaturwissenschaft als Verfahren der Personifikation bezeichnet wird: Er verleiht dem ein Antlitz, was „eigentlich“ über kein Antlitz verfügt. Eine wichtige Rolle spielen in seinem Buch insbesondere Igel, die auf der Seite der Verlierer der Modernisierung und Flurbereinigung stehen. Ihrem Leiden unter den immer weiter verbauten, vermüllten und mit Pestiziden belasteten Landschaften widmet Kurzeck ein längeres Kapitel, in dem sich auch die folgende Passage befindet, die beschreibt, wie die Igel bei dem Versuch scheitern, ihr Überwinterungsquartier zu erreichen:

„Die Igel am Fahrbahnrand. Nur eine kleine Gruppe. Rücken naß vom Giesel 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 schnupern, 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. 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.“ (Kurzeck 2011, 157 f)

In *Das Weltbild der Igel* knüpft Angelika Krebs vor allem an Kurzecks Igel-Kapitel an. Sie begreift Natur dabei insgesamt als Resonanzraum, den Menschen für ein gelingendes Leben benötigen. „Dass es den anderen gibt und dass es ihm gut geht, macht unser eigenes Leben glücklicher.“ (Krebs 2021, 81) Unter dem „anderen“ versteht Krebs hier explizit auch die anders-als-menschlichen Anderen, also Frösche, Schwalben, Igel, Wiesen und Landschaften. Sie versteht ihre Position aber gleichwohl als anthropozentrisch, geht also nicht davon aus, dass der Natur unmittelbar ein Antlitz oder ein moralischer Status zugestanden werden könne. Achtenswert sei Natur ausschließlich in ihrer Rolle als Erfahrungsraum für Menschen. Krebs charakterisiert ihre Position insofern auch als „ästhetische Ökozentrik“ oder „ästhetischen Eudaimonismus“ (vgl. Krebs 2021, 14), wobei sie mit „ästhetisch“ auf das „als ob“ anspielt, das für Kant die Reichweite ästhetischer Urteile einschränkt. Für Kant empfinden wir eine Blume oder eine Landschaft nur deshalb als schön, weil wir sie so betrachten können, „als ob“ ihnen eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ zukäme. Schönheit ist für Kant nur eine Hinsicht der Beurteilung; ohne die sie beurteilenden Menschen wäre die Natur selbst dort „eine bloße Wüste“ (Kant 1983, 403/B 410), wo sie uns als besonders schön erscheint.

Statt von einem intrinsischen Wert der Natur spricht Krebs insofern von ihrem „eudaimonistischen“ oder „ästhetischen Eigenwert“ (Krebs 2021, 81), der nur für Menschen besteht, sofern sie sich an einem Aspekt

der Natur erfreuen.⁵ Der ästhetische Eigenwert erschließt sich uns für Krebs nicht immer unmittelbar, sondern wird uns oft erst durch eine künstlerische Vermittlungspraxis nahegebracht. Die Kunst vermag der Welt ein Gesicht zu verleihen. Ihre wesentliche Strategie ist dabei die auch von Kurzeck genutzte Personifikation: „In der Personifikation der Natur drückt sich ihr Reichtum und ihre tragende Kraft für unser Leben aus.“ (Krebs 2021, 66). Aus dieser Beobachtung leitet Krebs die „zentrale methodische These“ ihres Buches ab, die darin besteht,

„dass die für die Fülle und die beheimatende Kraft unserer Lebenswelt so zentrale Anmutung der Natur nur in nicht-propositionaler, evozierender oder sinnlicher Rede, insbesondere durch Personifikation, ausdrückbar ist. Anders gesagt: Die Personifikation der Natur ist notwendig, um unsere spezifische Erfahrung ästhetischer, spiritueller und biographischer Resonanz mit der Natur aufzurufen.“ (Krebs 2021, 71)

So personifiziert Kurzeck seine Igel in einer Weise, die uns ihre Existenz als eine Bereicherung unseres eigenen Lebens erfahren lässt. Er verleiht ihnen ein Antlitz und lässt sie vom Fahrbahnrand aus „auf uns selbst zurückblicken“ (Krebs 2021, 61), in einer Weise, die unsere ökologische Indifferenz und Kälte in Frage stellt. Die Igel bekommen im Roman eine Stimme und ein Gesicht, das uns in eine Verantwortung ruft. Diese Verantwortung besteht für Krebs aber (paradoxaerweise) nicht gegenüber den Igel selbst, sondern gegenüber der Möglichkeit, die sie uns eröffnen, emphatische Resonanzerfahrungen zu machen.

Wenn wir die Natur personifizieren oder ihr ein Antlitz zugestehen, dürfen wir, so Krebs, niemals das Kant'sche „als ob“ vergessen. Die Autorin spricht in diesem Zusammenhang von einem „richtigen“, nämlich „metaphorischen Verständnis der Personifikation“ (Krebs 2021, 14) oder kurz, von einer „metaphorischen Personifikation“ (Krebs 2021, 15). Alles andere wäre, ohne dass Krebs dies für weiter begründungsbedürftig hielte, „schlechte Metaphysik oder Esoterik“ (Krebs 2021, 78). Insofern formuliert Krebs eine „Skepsis“ gegenüber einer „stärkeren Ökozentrik“, die „der

⁵ Dieser Argumentation schließt sich auch Konrad Ott an: „[A]esthetic arguments belong to the category of so-called eudaimonistic arguments in environmental ethics. Such arguments emphasize the role nature can (and should) play in overall rich and flourishing human life“ (Ott 2013, 27). Eudaimonistische Argumente gehörten dabei nicht zum „realm of pure practical reason“, sondern seien „clearly aposteriori“ (Ott 2013, 25).

Natur personale Eigenschaften im wörtlichen Sinne zuschreibt, welche sie nur im metaphorischen Sinne hat“ (Krebs 2021, 82).

Damit gibt sich die Autorin als Vertreterin des bereits erwähnten methodischen Anthropozentrismus zu erkennen, der in der akademischen Umwelt- und Naturethik gegenwärtig weit verbreitet ist. Sahotra Sarkar, einer der wenigen Autoren, die sich intensiver mit ethischen Aspekten des Artensterbens beschäftigt haben, versteht jede mögliche Rede von einem Wert nichtmenschlicher Lebewesen als Folge einer „Übertragung“: Werte, die wir ausschließlich in genuin menschlichen (d.h. in sozialen) Kontexten entwickeln können, werden nachträglich auf nichtmenschliche Aspekte der Natur übertragen (vgl. Sarkar 2005, 81). Die Artengemeinschaften eines subtropischen Waldes können niemals an sich wertvoll sein; sie können dies genauso wenig, wie eine Wiese im wörtlichen Sinne lachen kann. Auch Dirk Lanzerath beschreibt jeden möglichen Wert nichtmenschlichen Lebens als einen „Wert zweiter Ordnung“ (Lanzerath 2008, 147). Dieser hänge von höherrangigen Werten wie Gerechtigkeit, Gesundheit, Schönheit usw. ab, also von Werten, die ausschließlich von menschlichen Interessen her zu denken seien. Jede Rede von Werten verweise auf soziale Praktiken des Gebens von Werten. So wollen und wissen, hoffen und leiden auch Kurzecks Igel für Krebs nur im übertragenen Sinne. Die Personifikation ist ein statthaftes literarisches Mittel, das uns dafür sensibilisiert, welche Bedeutung die Natur als Ganze oder ein einzelner Igel für menschliche Glückserfahrungen haben kann. In der Literatur dürfen die Igel insofern ein Weltbild haben, uns Menschen verstehen oder an ihnen verzweifeln, in der Philosophie dürfen sie dies aber natürlich nicht.

Im folgenden Abschnitt möchte ich genau diese Unterstellung hinterfragen. Dabei betrachte ich, wie das Verhältnis von Metapher und Leben in der klassischen Metapherntheorie bestimmt wurde. Insbesondere für Aristoteles übertragen oder projizieren Metaphern nicht einfach nur ein Leben (und die mit ihm einhergehende Vulnerabilität und Verantwortung) auf etwas an sich Unbelebtes, sondern leisten genau umgekehrt eine Verdinglichungskritik. Sie setzen dabei das Leben, das sie an einer Sache herausstellen, genauso voraus, wie wir aus der Sicht von Levinas auch ein Antlitz nicht konstruieren, sondern nur voraussetzen können.

3 Die Metapher als Prosopöie

In Darstellungen der rhetorischen Figurenlehre wird als Beispiel für die Metapher seit dem Mittelalter häufig die Wendung *pratum ridet*, „die Wiese lacht“, angeführt. Dieses fälschlicherweise Quintilian zugeschriebene, in der Rhetorik-Literatur häufig zitierte Beispiel, das etwa noch von

Hans Blumenberg (1979, 79) diskutiert wird, ist insofern erstaunlich, als es sich hier bei genauerer Betrachtung um eine andere Figur zu handeln scheint, um eine Prosopopöie. Die Prosopopöie, die auf das griechische Substantiv *prosopon*, das Antlitz, zurückgeht, und als Figur erstmals im Hellenismus erwähnt wird (vgl. Hartmann 2003, 811), verleiht einer Sache ein Gesicht, lässt etwas Unbeseeltes und Unbelebtes als beseelt und belebt erscheinen. In den Rhetorik-Lehrbüchern wird die Prosopopöie meist als Gedankenfigur behandelt. So diskutiert Heinrich Lausberg sie als jene Unterart der Allegorie, welche in der „Einführung konkreter Dinge (z.B. eines Flusses) [...] als redender“ (Lausberg 1982, 140) bestehe. Innerhalb der lateinischen Rhetorik-Literatur liegt eine Prosopopöie dann vor, wenn „eine stumme oder gestaltlose Sache die Redegabe erhält“ (Auct. ad Her. IV 53, 66). Sie wird zunächst als *fictio persona* übersetzt und seit dem Humanismus als *personificatio* bezeichnet (vgl. Hartmann 2003, 811).

Doch handelt es sich bei der Wahl der lachenden Wiese als Beispiel für die Metapher wirklich um eine Ungenauigkeit oder Verwechslung oder verbirgt sich im Gegenteil in jeder Metapher eine Prosopopöie, sagt die Prosopopöie vielleicht sogar die Wahrheit über die Metapher? Wie jedes Lachen, steckt auch das metaphorische Lachen der Wiese unmittelbar an, belebt im wörtlichen Sinn. Uns auf das Lachen der Wiese einzulassen bedeutet, uns nicht länger als distanzierte Beobachter:in zu ihr zu verhalten. Sie wird Teil einer Landschaft, die uns umgibt und trägt. Das Lachen der Wiese verbinden wir noch heute intuitiv mit einer freudvollen Naturerfahrung, etwa dem Erblühen einer Landschaft im Frühling; die Wendung erzeugt einen affektiven Resonanzraum, in dem nicht einfach nur wir Menschen Freude empfinden, sondern in dem sich unsere Freude regelrecht dadurch definiert, dass wir sie mit anders-als-menschlichen Lebewesen teilen. So bemerkt Eva von Redecker über die Freude, die uns bei der Rückkehr der Schwalben überkommt: „Vielleicht ist die Freude der Schwalbenankunft gar nicht unsere Freude, sondern ihre. Vielleicht überträgt sich der Jubel der Schwalben auf uns. Sie besingen ihr Glück, nach beschwerlicher Reise einen Ort gefunden zu haben, an dem sie vorerst bleiben können. Wir teilen ihre Freude. Und genießen unsere eigene Freiheit.“ (von Redecker 2023, 24)

Was geschieht also, wenn wir vom Hoffen und Leiden der Igel, von der Freude der Schwalben oder dem Lachen der Wiese sprechen? Verleihen wir der Natur dann ein Antlitz bzw. eine Stimme? Übertragen wir einfach eine uns geläufige, genuin menschliche Reaktionsform auf die außermenschliche Natur? Oder sind die Verben „verleihen“ und „übertragen“ hier letztlich unangemessen? Könnte es sein, dass Metapher und

Prosopopöie nichts übertragen, sondern etwas sichtbar machen, etwa die Wiese in ihren Lebens- und Gedeihensmöglichkeiten?

Blumenberg weist in diesem Kontext zunächst darauf hin, dass Metaphern nicht einfach nur einen Sinn von einer Bedeutungsdomäne in eine andere transportieren, sondern die Grenzen von Bedeutungsdomänen neu verhandeln: „Was in den Eigenschaften einer Wiese unter objektivem Aspekt nicht vorkommt, wird von der Metapher festgehalten. Sie leistet dies, indem sie die Wiese dem Inventar einer menschlichen Lebenswelt zuweist, in der nicht nur Worte und Zeichen, sondern die Sachen selbst ‚Bedeutungen‘ haben“ (Blumenberg 1979, 79). Die Frage, was zum „objektiven Aspekt“ der Wiese zählt, was ihre vermeintlich primären (physikalisch messbaren) und was ihre sekundären (affektiven, ästhetischen und ethischen) Qualitäten sind, wird durch metaphorische Sprechakte bewusst offen gehalten. Damit kommt der Metapher eine kritische Kraft zu: „Die Metapher [...] ist [...] ‚Widerstimmigkeit‘. Diese wäre tödlich für das seiner Identitäts-sorge anheimgegebene Bewußtsein.“ (Blumenberg 1979, 78)

Die Hypothese, die ich im Folgenden ausgehend von Aristoteles weiter erproben möchte, lautet, dass gerade an der Metapher *pratum ridet* ein politisches Potenzial metaphorischen Sprechens insgesamt verdeutlicht werden kann, ein Potenzial, das sich auf eine von Metaphern ausgehende Verdinglichungskritik bezieht, speziell aber auf die Zurückweisung einer metapolitischen Verteilung von Entitäten auf den beiden Seiten einer Grenze zwischen dem Lebenden und dem Unbelebten. Diese Grenze macht sich nicht nur daran fest, welchen Lebewesen wir zugestehen, sprechen zu können, sondern auch, welchen wir erlauben, den Blick aufzuschlagen.

Die Überlegungen, die Aristoteles in seiner *Rhetorik* und *Poetik* zur Metapher anstellt, lassen sich bereits als eine frühe politische Theorie der Prosopopöie rekonstruieren. Seine Metapherntheorie gibt sich dabei als Teil einer umfassenderen Theorie des Lebens zu erkennen, die er vor allem in seiner *Physik* und seiner *Metaphysik* ausformuliert hat. Interpretieren wie Thomas Buchheim (1999) und James I. Porter (2017) machen gegenüber einer von der Scholastik bis zu Heidegger dominierenden substanzmetaphysischen Deutung der Philosophie des Aristoteles geltend, dass der „von Aristoteles geprägte Begriff der Substanz“ weniger im Sinne eines ersten oder letzten Grundes als in dem eines „vollendet Wirklichen“ gelesen werden sollte, nicht als Begriff einer Ursache, sondern als entelechischer Begriff, als Inbegriff der höchsten Erfüllung oder Seinsmöglichkeit einer Sache. Buchheim weist insbesondere darauf hin, dass der Begriff der Substanz (*ousia*) im Werk des Aristoteles nicht von dem getrennt werden könne, was wir als seine „philosophische Biologie“ bezeichnen müssen. Der Umfang der Substanz werde in der *Metaphysik* durch den Begriff „des Lebendigen nahezu

erschöpfend bestimmt“ (Buchheim 1999, 17). Komplementär dazu weisen Vertreter:innen eines neoaristotelischen Naturalismus in der Ethik wie Philippa Foot und Michael Thompson auf die „Unmöglichkeit“ hin „das ‚Besondere‘ an der Idee des Guten zu erklären, ohne daß man über die besondere Art und Weise nachdenkt, wie wir die Welt der *Lebewesen* beschreiben.“ (Foot 2014, 12) Sie deuten die Argumente, mit deren Hilfe Aristoteles das Lebendige charakterisiert, als genuin ethische Argumente.

Da Lebewesen nur von anderen Lebewesen gezeugt werden können und, sofern sie leben, jeweils ganz die Lebewesen sind, die sie sind, kommt die Wirklichkeit (*energeia*) oder das Sein im eminenten Sinne für Aristoteles insbesondere der belebten Natur zu. „Die Lebewesen“, also Pflanzen, Tiere und Menschen, „sind am meisten Substanzen“ (Arist. Met. VII 8, 1034b2). Dies erläutert Aristoteles über einen Vergleich zwischen einem Pferd oder einer Ameise auf der einen und einem Stein auf der anderen Seite. Das Pferd kann nur in seiner gesamten integralen Gestalt und Lebensweise Pferd sein, im Gegensatz zum Stein, der auch dann noch ein Stein bleibt, wenn er durch Abreibung Masse verliert (vgl. Buchheim 1999, 86/87). Hierzu stellt Aristoteles fest: „Das Eigentümliche der Substanz ist daraus zu begreifen, daß notwendigerweise eine weitere Substanz vorher in vollendeter Wirklichkeit da sein muß, welche erzeugt – also etwa ein Tier, wenn ein Tier entstehen soll“ (Arist. Met. VII 9, 1034b16-18). Das Leben ist also substantiell, weil alles Leben anderes Leben voraussetzt, anderes Leben erzeugt und anderes Leben erhält. Leben findet sein Ziel und seine Erfüllung in anderem Leben. Es ist *kath auton*, an sich und aus sich selbst heraus, und darum *physis*, selbsttätiges Werden.

Levinas macht darauf aufmerksam, dass das *kath auton*, mit dem Aristoteles die *physis* charakterisiert, nicht primär ontologisch zu verstehen ist, sondern ethisch. Um den Unterschied zwischen einem „in Bezug auf uns“ (Levinas 2014, 85) und einem „anderen Sein“ zu verdeutlichen, das jede „Form, die dem Selben angeglichen ist, zerstört, um sich als Anderes zu gegenwärtigen“ (Levinas 2014, 87 f), greift er das *kath auton* des Aristoteles auf. Das *kath auton* verkörpert ein „Mehr, das [...] außerhalb der Totalität ist“ (Levinas 2014, 22), außerhalb unserer Versuche, alles Seiende begrifflich zu bestimmen und praktisch zu bewältigen. Für Levinas ist das *kath auton* also der Ausdruck genau der „Unendlichkeit“ eines Antlitzes, das mich in meiner Selbstgenügsamkeit immer schon in Frage stellt.

Bei Aristoteles finden wir die erste Erwähnung des Substantivs und die erste umfangreiche theoretische Diskussion der Metapher. Dabei bleibt diese Diskussion eng mit seinen Überlegungen zur Substantialität des Lebens verbunden. In der *Poetik* definiert er die „Metapher“ als „Übertragung eines *anderen* Wortes [mod. Übers. AH: *onomatos allotriou epiphora*] und

zwar entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung, oder von der Art auf die Art, oder gemäß der Analogie“ (Arist. Poet. 1457b). Die Metapher macht uns also auf Analogien aufmerksam. Aristoteles räumt ihrer Fähigkeit zum Etablieren von Analogien einen zentralen Stellenwert ein. In der poetischen Kraft des Bildens von Metaphern drückt sich ein Vermögen aus, „Ähnlichkeiten zu erkennen“ (Arist. Poet. 1457b), das Aristoteles bei den noch von Platon als Gefahr für den philosophischen Wahrheitsbezug verfeimten Dichtern wie Homer besonders ausgeprägt findet. Aristoteles lobt die Metaphern dafür, dass sie „am meisten bewirken sowohl in der Dichtung als auch in den Reden“ (Arist. Rhet. 1405a).

Die Art ihrer Wirkungen besteht darin, dass sie uns Ähnlichkeiten „vor Augen führen“ (Arist. Rhet. 1405b), sie also nicht erzeugen, sondern uns für sie aufmerksam machen. *Einer* spezifischen Ähnlichkeit räumt Aristoteles dabei einen besonderen Stellenwert ein, nämlich der Ähnlichkeit von beseelten und unbeseelten Dingen. Die Metapher verfügt über die Kraft, das vermeintlich „Leblose als Belebtes“ (Arist. Rhet. 1411b) erscheinen zu lassen, es uns in seiner Wirksamkeit (*energeia*) bzw. in seinem Lebenspotenzial zu vergegenwärtigen. Wie Paul Ricœur herausarbeitet, leistet die Metapher für Aristoteles eine „*mimesis physeos*“, eine Nachahmung des Seins im Werden bzw. eine „Offenbarung des Wirklichen als Tat“ und Leben: „Die Menschen ‚als handelnde‘ und alle Dinge ‚als wirkende‘, *in actu* darstellen: das könnte durchaus die ontologische Funktion der metaphorischen Rede [bei Aristoteles] sein.“ (Ricœur 1986, 55) Die Sprache der Dichtung, die wir heute als „Literatur“ bezeichnen, ahmt für Aristoteles nicht einfach eine vorab bestehende Welt der Tatsachen nach, sondern ist eine „*mimesis praxeos*“ (Arist. Poet. 1447a), ein Nachahmen von Leben und Handeln, und das heißt vor allem: selbst eine Form des Handelns, als dessen erste Instanzen Metaphern gelten können. Aristoteles lobt die Literatur also genau für das, was Levinas an ihr kritisiert. Sie stellt das, was sie darstellt, in seiner Lebendigkeit dar, lässt es uns in seinen Lebensmöglichkeiten erkennen und gerade nicht als Objekt. Das Leben der Literatur erweist sich darin, dass sie einen Widerstand gegen alle Tendenzen verkörpert, bestimmten Aspekten der Welt ihre Lebendigkeit abzusprechen.

Aristoteles aktualisiert mit seiner prosopopöietischen Poetik eine ältere Tradition, die etwa mit der Orphik assoziiert werden kann. Orpheus galt als der Sänger, der einen Einspruch gegen die Grenze zwischen Belebtem und vermeintlich Totem formulierte, dem auch die Bäume und Tiere lauschten und der diesen umgekehrt „selbst eine Sprache verleiht und den Sprechenden so zu einem Teil der ihn umgebenden Welt macht“ (Weber 2023, 223). Die ältesten Odendichter, Pindar und Bakchylides, verstehen ihr Dichten als eine Praxis, die „allen Dingen einen Glanz

verleiht“ (Bakchylides 8, 4–5). Sie verbinden dabei das Substantiv *aletheia*, das Platon später im Sinne einer durch Ideenwissen verbürgten Wahrheit verwenden sollte, mit dem dichterischen Anspruch, ihre Gegenstände auf der Höhe ihrer Lebensmöglichkeiten darzustellen und diese Lebensmöglichkeiten zu präfigurieren.⁶

Wenn Aristoteles im ersten Buch seines gleichnamigen Werks die *Rhetorik* als die „Fähigkeit“ definiert, „das Überzeugende, das jeder Sache innewohnt, zu erkennen“ (Arist. Rhet. 1355b), es hervorzuheben und rednerisch zu steigern, greift er damit auf die Poetiken der älteren Odendichter zurück. Den Gegenstand der Rede oder Dichtung müsse man, so führt Aristoteles auch in der *Poetik* aus, in der „bestmöglichen Form des sprachlichen Ausdrucks [*léxeos areté*]“ (Arist. Poet. 1458a) zur Erscheinung bringen, und zwar auch dann, wenn er selbst dieser Form noch nicht entspreche. Dabei dürfe sich die Dichtung auch der Fiktionalisierung bedienen, die von Aristoteles im Gegensatz zu Platon nicht als Trugbild diffamiert, sondern als „Vorahmung“ (Blumenberg 1981, 93) oder Präfiguration eines seinen Möglichkeiten entsprechenden Lebens gelesen wird.

In der römischen Antike differenziert Quintilian die Metapherntheorie des Aristoteles weiter aus. Der Kern bleibt dabei erhalten: Metaphern zeichnen sich über die Kraft aus, Lebloses als belebt auftreten zu lassen: „Und manchmal aus solchen Metaphern, die in kühner und beinahe waghalsiger Übertragung gewonnen werden, entsteht wunderbare Erhabenheit, wenn wir gefühllosen Dingen ein Handeln und Leben verleihen“ (Quint. Inst. or. VIII 6,11). Die Metapher berührt sich hier explizit mit der Prosopopöie, die die Unterscheidung der Reiche des Lebenden und des Unbelebten in Frage stellt. Sie „verleiht“ der Wiese kein Antlitz, sondern lässt uns innewerden, dass auch die Wiese über ein Antlitz verfügt. Damit repolitisiert sie tendenziell eine anthropozentrische Rechtfertigungsordnung, die sich über das Ziehen von Grenzen zwischen dem Belebten und dem Unbelebten stabilisiert. Diese Grenze ist zugleich eine Grenze zwischen dem, was über ein Antlitz, ein *prosopon*, verfügt, und dem, was vermeintlich kein Antlitz aufweist, eine Grenze zwischen dem, was unseren Blick erwidern kann und dem, was nur, als Objekt oder Gegenstand, gesehen wird.

Im Kontext eines Kommentars zu Aristoteles' *De Anima* und Jean-Luc Nancys Arbeiten zu einer Phänomenologie des Berührens wirft Jacques Derrida die Frage auf, ob sich mit der Unterscheidung von Sehen und

⁶ Vgl. zu dieser Bedeutungsverschiebung der *aletheia* bei Platon die Arbeit von Detienne 1968.

Blicken eine spezifische Politik verbinden könnte, eine Politik, die bestimmte Lebewesen in einen verworfenen Bereich dessen verbannt, was unseren Blick nicht beantworten kann:

„Muß man nicht wählen zwischen Erblicken, ja Blicke Austauschen oder Überkreuzen, und Sehen, ganz einfach nur Sehen? Und zunächst einmal zwischen das Sehende sehen und das Sichtbare sehen? Denn wenn unsere Augen etwas Sehendes sehen als Sichtbares, wenn sie eher einen Blick zu sehen glauben als Augen, in diesem Maße zumindest, in diesem Maße als solchem, sehen sie nichts, folglich [...] nichts Sichtbares. Sie versinken in einer Nacht.“ (Derrida 2007, 8 f)

Mit der „Nacht“ am Ende des Zitats spielt Derrida auf Hegel an, auf das Motiv einer „Nacht der Welt“ (Hegel 1974, 204), das der deutsche Idealist in seiner *Jenaer Realphilosophie* als eine Art Abgrund einführt, der sich mir im Blick des Anderen auftut. Im Blick in die Augen des Anderen „sehe“ ich, dass dieser Andere niemals in meinen Erwartungen und Zuschreibungen aufgeht. Den Blick des Anderen, der mich zugleich anerkennt und in Frage stellt, kann ich gerade nicht sehen. Gegen Hegel und Levinas drückt Derrida aber zugleich eine Skepsis aus, die sich an der Frage „muss man wählen?“ festmacht. Eine Wahl zwischen Blicken und Sehen würde das Ziehen einer Grenze implizieren, die die Welt vorschnell in beseelte und unbeseelte Wesen, in Mensch und Tier etwa, einteilt. In *Das Tier, das ich also bin* wird Derrida diese Skepsis aufnehmen und vertiefen, wenn er der Frage nachgeht, „wie ein Tier einem ins Gesicht blicken kann“ (Derrida 2006, 25). Ausgehend von Erfahrungen des Angeblicktwerdens, etwa von einer Katze, kritisiert Derrida den Anthropozentrismus der Alteritätsethiken von Hegel und Levinas: „Denn ein Denken des Anderen, des unendlich Anderen, der mich anblickt, müßte [...] die Frage und die Anfrage des Tiers privilegieren“ (Derrida 2006, 167). Die Wiese als lachende aufzunehmen, würde also in vergleichbarer Weise bedeuten, sie nicht länger nur zu sehen, sondern sie „mit dem Vermögen [zu] belehnen, den Blick aufzuschlagen“ (Benjamin 1974, 646) und damit auch moralische Ansprüche an uns zu adressieren.

4 Politische Einsätze des Metaphorischen

Prominente Kritiker der Metapher wie Thomas Hobbes stoßen sich an genau dem, was Blumenberg als ihre „Widerstimmigkeit“ bezeichnet hatte, an ihrem Potenzial, Grenzziehungen, die Weltbilder und die in ihnen implizierten Hierarchisierungen von Subjektpositionen stabilisieren, in

Bewegung zu bringen. Für Hobbes sind „Metaphern [...] wie Irrlichter und sie dem Denken zugrunde legen heißt, durch eine Unzahl von Widersinnigkeiten wandern, und an ihrem Ende stehen Streit und Aufruhr und Ungehorsam“ (Hobbes 2004, 37). Im Anschluss an Aristoteles und Quintilian betonen Blumenberg und Ricœur die verlebendigende Seite metaphorischer Rede. Sie zeichnen dabei ihr Vermögen, „Streit, Aufruhr und Ungehorsam“ zu stiften, gerade aus. Für Blumenberg und Ricœur *reagiert* die Metapher nicht einfach nur auf eine sich verändernde Welt, sondern *agiert* selbst als Kraft der Veränderung. Wie Blumenberg attestiert auch Ricœur der Metapher zunächst eine Widerstimmigkeit und vergleicht sie mit dem, „was Gilbert Ryle einen *category mistake*, einen Kategorienfehler nennt“ (Ricœur 1986, 87). Jede Metapher gehe zunächst aus einem ontologischen Fehler oder einem Missachten etablierter Aufteilungen von Welt einher. Ricœur kann sich dabei auf die antike Rhetorik berufen, die eine Nähe zwischen Tropen und sprachlichen Fehlern betont hatte. Die antiken Autoren können dabei kein letztes *Kriterium* für die Unterscheidung von Fehlern und Figuren angeben (vgl. Hetzel 2011, 322ff.). Ob sich eine widersinnige sprachliche Wendung als Fehler oder Figur entpuppen wird, scheint von ihrem kommunikativen Erfolg abzuhängen. Manche Abweichungen vom üblichen Gebrauch zünden und *funktionieren* einfach, sie erschließen uns Welt in einer zuvor für undenkbar gehaltenen Weise. Die kanadische Altphilologin und Lyrikerin Ann Carson spricht in diesem Zusammenhang von „true mistakes of metaphor“ (Carson 2000, 31), wahren Fehlern, die poetische oder metaphorische Rede begehe.

Welcher Art von Kategorienfehler macht sich nun die Metapher *pratum ridet* schuldig? Sie verstößt gegen die vielleicht grundlegendste Kategorisierung von Welt, die die Moderne für sich in Anspruch nimmt, die Ausdifferenzierung der einen, vormodernen Welt in drei Welten, die mit jeweils eigenen Rationalitäten und Geltungsansprüchen der auf sie bezogenen Urteile einhergehen. In einer von Max Weber über Karl Popper bis zu Jürgen Habermas reichenden Deutungstradition bedeutet Modernisierung vor allem Differenzierung zwischen einer subjektiven Welt mentaler Zustände, einer objektiven Welt wissenschaftlich beschreibbarer Tatsachen und einer sozialen Welt der Normen und Werte (vgl. Habermas 1981, 115 ff.). Ein Nicht-Anerkennen der entsprechenden Grenzen wird als Ausdruck eines animistischen Weltbildes oder einer psychischen Pathologie gedeutet. Das hat insbesondere Folgen für die Thematisierung gesellschaftlicher Naturverhältnisse. Die von Max Weber beschriebene weltgeschichtliche Rationalisierung, die den gesellschaftlichen Modernisierungsprozess in Europa ermöglicht habe, führe uns, so Habermas, unausweichlich zu einer „Skepsis

gegenüber der Möglichkeit, den geschwisterlichen Umgang mit einer nicht-objektivierten Natur rational auszugestalten“ (Habermas 1981, 327).

Die Wiese hat unter den vermeintlich alternativlosen Bedingungen der weltgeschichtlichen Rationalisierung nichts zu lachen. Bei Habermas und vielen anderen Autor:innen, die die Moderne als Ergebnis einer funktionalen Differenzierung zwischen drei Welten deuten, können wir beobachten, dass ihre Plädoyers für einen methodischen Anthropozentrismus, also dafür, dass wir Natur ausschließlich objektivistisch betrachten können, mit der These einhergehen, dass wir zwischen wörtlichem und übertragenem Sprachgebrauch immer klar unterscheiden, also etwa jede „Metaphorik“ auf die hinter ihr liegende „Wahrheit“ (Habermas 1988, 263) überschreiten können. Die Wiese kann also, wenn überhaupt, nur in einem uneigentlichen Sinn lachen. Ein Antlitz komme, so hatte ja selbst Levinas betont, allein uns Menschen zu, eine theoriepolitische Entscheidung, die einen Bereich des Nichtmenschlichen regelrecht als Bereich dessen produziert, was ethisch nicht relevant ist.

Die Behauptung, dass eine Wiese lachen könne, gilt im Rahmen der modernen Epistemologie als „bloße“ Metapher. Wiesen können innerhalb dieser epistemologischen Ordnung so wenig lachen wie Schwalben Freude empfinden oder Igel etwas befürchten. Diese Epistemologie begünstigt insofern eine Entmoralisierung unserer Naturverhältnisse. Die Sprache der Literatur formuliert, ohne sich dabei auf ein „als ob“ reduzieren zu lassen, einen Einspruch gegen diese Entmoralisierung. Sie erinnert uns daran, dass wir alles, was wir sind, einem Leben verdanken, das uns vor jedem vernünftigen Erwägen und Begründen in eine Verantwortung genommen hat. Metaphern und literarische Texte helfen uns dabei, eine „umsichtige und gerechte Aufmerksamkeit“ (Murdoch 2023, 32) dafür zu entwickeln, dass alles, was lebt, uns zuallererst in seinem Antlitz begegnet.

Literatur

- Aristoteles. 1986. *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles. 1989. *Metaphysik*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Hermann Bonitz. 2 Bände. Hamburg: Felix Meiner.
- Aristoteles. 2018. *Rhetorik*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam.
- Bakchylides. 1968. *Lieder und Fragmente*. Griechisch/Deutsch. Herausgegeben von Herwig Maehler. Berlin: Walter de Gruyter.

-
- Benjamin, Walter. 1974. „Über einige Motive bei Baudelaire.“ In *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, 605–653. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1979. *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Blumenberg, Hans. 1981. „Nachahmung der Natur.“ In *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, 55–103. Stuttgart: Reclam.
- Buchheim, Thomas. 1999. *Aristoteles*. Freiburg: Alber.
- Carson, Anne. 2000. *Men in the Off Hours*. New York: Alfred A. Knopf.
- Derrida, Jacques. 2006. *Das Tier, das ich also bin*. Übersetzt von Markus Sedlaczek. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques. 2007. *Berühren. Jean-Luc Nancy*. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. Berlin: Brinkmann & Bose.
- Detienne, Marcel. 1968. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Éditions de Minuit.
- Diehm, Christian. 2012. „Alterity, Value, Autonomy: Levinas and Environmental Ethics.“ In *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, hrsg. von William Edelglass, James Hatley und Christian Diehm, 11–24. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Düwell, Marcus. 2024. „Zur Ambivalenz von ‚Werten‘ in Diskussionen zur Klima- und Umweltethik.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 72 (2): 159–171.
- Foot, Philippa. 2014. *Die Natur des Guten*. Übersetzt von Michael Reuter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gorke, Martin. 2010. *Eigenwert der Natur. Ethische Begründungen und Konsequenzen*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Nachmetaphysisches Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hartmann, Volker. 2003. „Personifikation.“ In *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. VI, hrsg. von Gert Ueding, 810–813. Tübingen: Niemeyer.

-
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1974. „Jenaer Realphilosophie.“ In *Frühe politische Systeme*, hrsg. von Günther Göhler, 201–335. Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Klostermann.
- Hetzl, Andreas. 2011. *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität der klassischen Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*. Bielefeld: transcript.
- Hetzl, Andreas. 2024. *Vielfalt achten. Eine Ethik der Biodiversität*. Bielefeld: transcript.
- Hetzl, Andreas. 2025. „Geteiltes Leben: Für ein anderes Allgemeines in der praktischen Philosophie.“ *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 50 (2): 191–212.
- Hobbes, Thomas. 2004. *Leviathan. Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens*. Hrsg. Hermann Klenner. Übersetzt von Jutta Schlösser. Hamburg: Meiner.
- Joldersma, Clarence W. 2013. „An Ethical Sinnggebung Respectful of the Non-Human. A Levinasian Environmental Ethics.“ *Symposium* 17 (2): 224–245.
- Kant, Immanuel. 1983. *Kritik der Urteilskraft*. Werkausgabe, Bd. X. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krebs, Angelika. 2021. *Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders*. Basel: Schwabe.
- Kurzeck, Peter. 2014. *Der Vorabend*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Lanzerath, Dirk. 2008. „Der Wert der Biodiversität: Ethische Aspekte.“ In *Biodiversität: Ethik in den Biowissenschaften – Sachstandsberichte des DRZE*, Bd. 5, hrsg. von Dirk Lanzerath et al., 147–206. Freiburg: Alberg.
- Lausberg, Heinrich. 1982. *Elemente der literarischen Rhetorik*. München: Wilhelm Fink.
- Levinas, Emmanuel. 1992. *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Levinas, Emmanuel. 1995. *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. Übersetzt von Frank Miething. München: Wilhelm Fink.
- Murdoch, Iris. 2023. *Die Souveränität des Guten*. Übersetzt von Eva-Maria Düringer. Berlin: Suhrkamp.
- Note, Nicole. 2014. „The Impossible Possibility of Environmental Ethics: Emmanuel Levinas and the Discrete Other.“ *Philosophia: EJournal of Philosophy and Culture* 6: 24–41. Zugänglich unter <https://philosophia->

- bg.com/archive/philosophy-6-2014/the-impossible-possibility-of-environmental-ethics-emmanuel-levinas-and-the-discrete-other/ (abgerufen 20. Juli 2023).
- Ott, Konrad. 2013. „Beyond Beauty.“ In *Aest/Ethics in Environmental Change. Hiking through the Arts, Ecology, Religion and Ethics of the Environment*, hrsg. von Sigurd Bergmann, Irmgard Blindow und Konrad Ott, 25–38. Wien et al.: Springer.
- Platon. 1990. *Werke*. Griechisch/Deutsch. Hrsg. Gunther Eigler; übers. von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Porter, James I. 2017. „Beauty, Value, and the Aesthetics of Life in Kant and Aristotle.“ *Republics of Letters* 5 (1): 1–22.
- Rhetorica ad Herennium. 1998. Lateinisch-Deutsch. Hrsg. und übers. von Theodor Nüßlein. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.
- Quintilianus, Marcus Fabius. 1995. *Ausbildung des Redners*. Zwölf Bücher. Lateinisch/Deutsch. Hrsg. und übers. Helmut Rahn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Redecker, Eva von. 2023. *Bleibefreiheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rösner, Christian. 2018. *Der Grenzgott der Moral. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*. Freiburg: Alber.
- Rolston, Holmes III. 1994. „Value in Nature and the Nature of Value.“ In *Philosophy and the Natural Environment*, hrsg. von Robin Attfield und Andrew Belsey, Royal Institute of Philosophy Supplement 36, 13–30. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rolston, Holmes III. 2012. *A New Environmental Ethics. The Next Millennium for Life on Earth*. London/New York.: Routledge.
- Sarkar, Sahotra. 2005. *Biodiversity and Environmental Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Andreas. 2023. *Alles fühlt. Mensch, Natur und die Revolution der Lebenswissenschaften*. Berlin: Matthes & Seitz.

