

ALLGEMEINE
ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE

Vorwort

frommann-holzboog

PHILIPP HÖFELE/LORE HÜHN: Das Böse im Anthropozän? Zur Frage nach der Zeitgemäßheit eines moralphilosophischen Grundbegriffs – Ein Vorwort zum Schwerpunkt	271
--	-----

Schwerpunkt

BURKHARD NONNENMACHER: Überlegungen zu Kants Begriff des Bösen im Anthropozän vor dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre Luthers	287
--	-----

JÖRG NOLLER: Natur als Person? Kant über das Böse im Anthropozän	309
---	-----

LOUISA ESTADIEU: Das ‚Aufzehren der Natur‘ Hegels Analyse des Bösen in der Perspektive des Anthropozän	323
---	-----

PHILIPP HÖFELE: Zur mimetischen Dimension des Bösen im Anthropozän: Überlegungen im Anschluss an Schelling und die Kritische Theorie	345
--	-----

Essay

MELANIE SEHGAL: Erzählen, Situieren, Sorgen: Die Humanities im Anthropozän	369
---	-----

Buchbesprechung

MORITZ VON KALCKREUTH: Die Neue Ontologie im Gespräch	381
--	-----

CHRISTIAN E. W. KREMSENER: Über die Wirtschaftsphilosophie: Ein neues Fach stellt sich vor	387
---	-----

JAN STRASSHEIM: Im Dschungel der Relevanz

393

Nachruf

RALF GISINGER: Mit Jean-Luc Nancy.
Ein Nachruf

401

Das Böse im Anthropozän? Zur Frage nach der Zeitgemäßheit eines moralphilosophischen Grundbegriffs – Ein Vorwort zum Schwerpunkt

PHILIPP HÖFELE / LORE HÜHN, FREIBURG I. BR.*

1. *Das Anthropozän und die Verantwortung des Menschen*

For the past three centuries, the effects of humans on the global environment have escalated. Because of these anthropogenic emissions of carbon dioxide, global climate may depart significantly from natural behaviour for many millennia to come. It seems appropriate to assign the term ‘Anthropocene’ to the present, in many ways human-dominated, geological epoch, supplementing the Holocene – the warm period of the past 10–12 millennia.¹

Mit diesen Sätzen läutete im Jahr 2002 der niederländische Atmosphärenforscher und Nobelpreisträger Paul J. Crutzen im Rahmen eines lediglich eine Seite umfassenden Artikels in der Zeitschrift *Nature* eine neue erdgeschichtliche Epoche ein. Bereits zwei Jahre zuvor auf einer Konferenz der Erdsystemwissenschaften in Mexiko hatte Crutzen diese neue, das Holozän ablösende Epoche öffentlichkeitswirksam ausgerufen,² womit er genau zur Jahrtausendwende eine Debatte anstieß, die in den letzten zwei Jahrzehnten eine ungeheure Breitenwirksamkeit entfaltet hat – und dies nicht nur im Rahmen der Geologie und anderer Naturwissenschaften, sondern vielmehr auch im Kontext der Sozial- und Geisteswissenschaften und selbst über die Grenzen der Wissenschaft hinaus.³

Zwar ist der Gedanke einer epochal neuartigen Dominanz des Menschen über die gesamte Biosphäre unseres Planeten nicht ohne Vorgeschichte, wie auch Paul J. Crutzen und Eugene F. Stoermer in ihrem Artikel von 2000 betonen:⁴ Auf eine solche Do-

* Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzstrategie des Bundes und der Länder – EXC-2193/1 – 390951807.

1 Crutzen (2002), 23. Vgl. auch bereits Crutzen/Stoermer (2000).

2 Vgl. Schwägerl (2014), 9: „Crutzen remembers the moment thus: ‚The chairman mentioned the Holocene again and again as our current geological epoch. After hearing that term many times, I lost my temper, interrupted the speaker and remarked that we are no longer in the Holocene. I said that we were already in the Anthropocene. My remark had a major impact on the audience. First there was silence, then people started to discuss this.‘“ Vgl. auch Davies (2016), 42.

3 Vgl. Crutzen (u.a.) (2011); Steffen (u.a.) (2016); Crutzen (2019); Horn/Bergthaller (2019); Möller/Höfele/Kiesel/Speck (2021). Selbst in dem *Club of Rome*-Bericht von 2018 nimmt der Begriff eine zentrale Stellung ein, vgl. von Weizsäcker/Wijkman (2018), vii u. 16f. Vgl. auch die 2013 und 2014 begründeten Zeitschriften *Anthropocene* und *The Anthropocene Review*.

4 Crutzen/Stoermer (2000), 17.

minanz wies bereits 1864 der Diplomat und Schriftsteller George Perkins Marsh in seinem Werk *Man and Nature* hin, in späterer Auflage von 1874 aussagekräftiger *The Earth as Modified by Human Action* betitelt;⁵ und 1873 sprach der Geowissenschaftler Antonio Stoppani sogar von einer „era antropozoica, l'era novissima, non per la terra soltanto, ma per tutto il creato“⁶. Gleichwohl blieb die von Crutzen und Stoermer aufgestellte These, der zufolge das Holozän mit seinen stabilen klimatischen Bedingungen zu einem Ende gekommen sei und durch das Anthropozän abgelöst wurde, zunächst einmal stark umstritten. Trotz aller Phänomene wie der permanenten Veränderung des Klimas, der Freisetzung von Mikroplastik und anderen Schadstoffen in Ökosystemen bis hin zu einem massiven Rückgang der Biodiversität⁷ ist nämlich die als Datenbasis fungierende Zeitspanne, verglichen mit der des Holozän, relativ kurz für eine geologische Epochendefinition – und dies insbesondere, wenn man den Beginn des Anthropozän nicht wie ursprünglich Crutzen und Stoermer zu Ende des 18. Jahrhunderts ansetzt, sondern erst um die Mitte des 20. Jahrhunderts, wofür neuerdings die von der *Subcommission on Quaternary Stratigraphy* eingesetzte *Working Group on the ‚Anthropocene‘* plädiert hat. Nach einer ersten, bereits positiven Probeabstimmung 2016 hatte diese Arbeitsgruppe am 21. Mai 2019 in einer bindenden Abstimmung das Anthropozän als geologisches Zeitalter bestätigt, sodass nun ein formaler Antrag zur offiziellen Anerkennung des Anthropozän bei der Internationalen Kommission für Stratigraphie eingebracht werden kann. Gleichzeitig hat sich die Anthropozän-Arbeitsgruppe für einen Beginn der neuen Epoche um die Mitte des 20. Jahrhunderts ausgesprochen, da „[t]he sharpest and most globally synchronous of these signals, that may form a primary marker, is made by the artificial radionuclides spread worldwide by the thermonuclear bomb tests from the early 1950s.“⁸

Doch diese Fragen nach der Angemessenheit und dem Beginn der neuen erdgeschichtlichen Epoche sind nur die eine Seite der kontrovers geführten Debatte. Deren andere Seite betrifft die damit einhergehenden praktischen und normativen Implikationen, insbesondere die Frage nach dem ‚Subjekt‘ der Verantwortung. Gerade von geisteswissenschaftlicher Seite und insbesondere aus kapitalismuskritischer Perspektive wurde denn auch ein Anthropozän-Begriff im Sinne einer „Geology of Mankind“, wie der Titel des *Nature*-Artikels von 2002 lautet, vehement kritisiert. So ist die Verwendung der Spezies- oder Gattungskategorie im Zuge des Anthropozän-Narrativs⁹ – Crutzen spricht von den ‚Menschen (*humans*) der letzten

5 Vgl. Marsh (1874).

6 Stoppani (1873), 461. Vgl. dazu auch Höfele (2020), 128 f. u. Höfele (2021).

7 Vgl. Steffen/Grinevald/Crutzen/McNeill (2011).

8 Vgl. <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/> (01.06.2021).

9 Zum Anthropozän als ‚Narrativ‘ vgl. genauer Dürbeck (2018, 7–15), die im Anthropozän das „Apokalypsenarrativ“, das „Gerichtsnarrativ“, das „Narrativ der Großen Transformation“, das „(bio-)technologische Narrativ“ und das „Interdependenz-Narrativ“ unterscheidet.

drei Jahrhunderte‘ als Verantwortliche – nicht nur in theoretischer Hinsicht fehlerhaft, sondern zugleich für die Praxis als untauglich zu kritisieren.¹⁰ Die vielfältigen und vielschichtigen Verflechtungen innerhalb des Erdsystems werden derart monokausal und somit letztlich reduktionistisch auf einen Hauptakteur, nämlich die ‚Menschheit‘, hin fokussiert. Damit wird nicht nur die teilweise sogar symbiotische Verstricktheit und Angewiesenheit der menschlichen Spezies auf nicht-menschliche ‚Akteure‘ innerhalb der Biosphäre unseres Planeten ausgeklammert,¹¹ sondern gleichzeitig auch noch die Diversität der menschlichen Gattung in fataler Weise eingeebnet. Dieser unzureichend differenzierenden Perspektive zufolge hat *die* Menschheit insgesamt das Erdsystem in einem solchen Ausmaß verändert, dass neuere und sich derzeit bildende geologische Schichten unverkennbar dessen Signatur tragen, die sich deutlich von derjenigen des Holozän unterscheidet – nämlich in Form von Kohlepartikeln aus der Verbrennung fossiler Brennstoffe, Materialien wie Mikroplastik und nicht zuletzt künstlichen Radionukliden. Zu wenig reflektiert wird hier gerade der Akteur-Status, der allein einem ahistorisch verstandenen menschlichen ‚Gattungswesen‘ zugesprochen wird. Die Redeweise von einer ‚Geologie der Menschheit‘ erweist sich als viel zu abstrakt und undifferenziert, um im Rückgriff auf sie die moralische Verantwortung für die gegenwärtige Situation auch nur annähernd angemessen verhandeln zu können.

Andreas Malm und Alf Hornberg etwa kritisieren das naturwissenschaftlich geprägte Anthropozän-Narrativ vor diesem Hintergrund insofern als ideologisch, als es ein festes Konzept mit bestimmten Implikationen darstelle, das mit einem Paradox einhergehe: Der Klimawandel werde nämlich zum einen „denaturiert [denaturalised]“, indem seine Verursachung nicht mehr im Bereich des Natürlichen gesehen, sondern in den Bereich künstlicher, menschlicher Aktivitäten transferiert werde –, zum anderen werde der Klimawandel zugleich wieder „renaturiert [renaturalised]“ und somit als Folge eines grundlegenden, gleichsam ‚natürlichen‘ Wesenszugs des Menschen als solchen verstanden, analog zur Kulturleistung der Feuerverwendung und -kontrolle.¹² Mit dem Verständnis des Anthropozän als einer ‚Geologie der Menschheit‘ werde mithin eine unzureichend differenzierende Veränderung oder Ersetzung eines Naturbegriffes durch einen anderen angezeigt, ohne zu beachten, dass eine solche Hypostasierung des menschlichen Gattungswesens *als Natur* hochproblematisch und für eine Artikulation ethischer Imperative gar hinderlich ist. Nicht berücksichtigt werde innerhalb eines solchen Anthropozän-Narrativs nämlich, dass es bei der Industrialisierung um einen asymmetrischen Austausch von Ressourcen gehe. Die Spezies Mensch in ihrer Gesamtheit entschloss sich, überspitzt gesprochen, zu keiner Zeit dazu, ihr eigenes Schicksal und

10 Vgl. dazu ausführlicher Höfele (2020), 131–133 u. Höfele (2021).

11 Vgl. Haraway (2003) u. Horn/Bergthaller (2019), 79–99.

12 Malm/Hornberg (2014), 65.

das des Erdsystems in die Hand zu nehmen. So kann abhängig von den Umständen, unter denen ein Mensch geboren wird, die Beeinflussung und Schädigung der Umwelt in erheblicher Weise variieren. Bevölkerungswachstum und der Anstieg von Emissionen korrelieren dabei nicht notwendig. Doch auch die Berichtigung, dass der Klimawandel nicht schlechthin anthropogen, sondern soziogen ist, muss auf seine Grenzen hin reflektiert werden. Denn die Einschränkung der verantwortlichen Akteure auf „Capitalists in a small corner of the Western world“¹³ verdeckt in entscheidender Weise die Komplexität der Wechselwirkungen, die teilweise als geradezu tragisch bezeichnet werden können, wie etwa Timothy Morton herausgestellt hat.¹⁴ Zu undifferenziert werden anthropologische Konstanten bemüht, um die verantwortungsethische Dimension des Problems überhaupt erst einmal beim Namen nennen zu können.

Doch nicht allein aus kapitalismuskritischer, sondern auch aus theologischer Perspektive wurde Kritik an der ungenügend reflektierten Normativität des Anthropozän-Konzepts geübt. Nicht zuletzt geschult an der Vielschichtigkeit biblisch-apokalyptischer Texte kritisiert Jürgen Manemann an dem Anthropozän-Konzept zum einen, dass es als „ein deskriptiver Begriff“¹⁵ daherkomme, ohne dass die gewaltigen normativen Vorentscheidungen dieses Konzeptes überhaupt wahrgenommen werden. Zum anderen gehe der Begriff mit einem „Mangel an Selbstreflexion“ einher, der in einer allzu blauäugigen „Wissenschafts- und Technikgläubigkeit“ seine Wurzeln habe.¹⁶ Dabei kritisiert er an den „Anthropozänikern“, dass sie sich einerseits häufig als eine Art „Weltgärtner“¹⁷ verstünden und dass sie andererseits zugleich nach einer „trans- und posthumanistischen Ära der Perfektibilität“¹⁸ streben. Letztlich meint Manemann eine Art Dialektik innerhalb des Anthropozän-Narrativs identifizieren zu können:

Die Idee des Anthropozäns enthält eine Dialektik, die letztlich in eine neue Philosophie der Menschenflucht umschlägt. Ihre äußere Stoßrichtung zielt auf eine forcierte Hominisierung der Welt. Welt soll weiter vermenschlicht werden, damit der Mensch immer mehr zum Gestalter der Welt, seiner Welt werden kann. Die Idee des Anthropozäns steht für eine entzauberte Welt. Alles, was anders ist, soll nivelliert und schlussendlich in Kultur aufgehoben werden. Am Ende bleibt dann nur noch Kultur übrig. Diese Vision verkennt, dass Kultur sich dadurch aber selbst abschafft. Kultur gibt es bekanntlich nicht ohne das ihr andere: Natur.¹⁹

13 Malm/Hornberg (2014), 64.

14 Vgl. Morton (2016). Dazu Höfele (2020), 132f. und unten, den Beitrag von Philipp Höfele.

15 Manemann (2014), 35.

16 Ebd., 44.

17 Ebd., 89.

18 Ebd., 94.

19 Ebd., 109.

In Manemanns Augen bringt das Anthropozän-Narrativ mittels seiner impliziten, nicht reflektierten Normativität die von Max Weber bereits diagnostizierte Entzauberung der Welt zu einem Abschluss, indem das Kulturwesen Mensch, der ‚Anthropos‘, alles überformt, dabei aber verkennt, dass er mit der Abschaffung der Natur und des Natürlichen sein eigenes Anderes negiert, das ihn letztlich selbst definiert und ausmacht. Diese an einer Dialektik des Selbstausschlusses orientierte Figur menschlicher Entfremdung konkretisiert sich Manemann zufolge paradoxerweise als Menschenflucht im Zeichen einer angeblichen ‚Hominisierung‘ der Welt. Die Pointe von Manemanns Interpretation besteht denn auch gerade in einer Zurückweisung des Anthropozän-Diskurses zugunsten einer „neue[n] Humanökologie, die das Humanum ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt“.²⁰

Zu Recht legt Manemann derart den Finger in die Wunde zumindest der anfänglichen, stark naturwissenschaftlich geprägten Anthropozän-Debatte und identifiziert gleichsam eine ethische Lücke. So hatte Crutzen 2002 ganz im Sinne der von Manemann kritisierten ‚Hominisierung‘ der Welt noch „internationally accepted, large-scale geo-engineering projects, for instance to ‚optimize‘ climate“ gefordert.²¹ Zugleich vermischt Manemann hierbei jedoch zwei zu unterscheidende Ebenen des Anthropozän-Diskurses – nämlich zum einen die diagnostische, dass unberührte Natur sich angesichts der Dominanz menschlicher Technik aufzulösen droht; und zum anderen die normativ-praktische Ebene, die angesichts dieser neuartigen Herausforderung gerade ein reflektiertes Handeln dringend erforderlich macht. Es stellt sich denn auch die Frage, ob nicht das, was Manemann meint gegen den Anthropozän-Diskurs mobilisieren zu müssen, nicht besser *in* diesem selbst und der von ihm gegebenen Diagnose zu verhandeln wäre.²² Die von Crutzen aufgebrachte Rede von ‚der Menschheit‘ als verantwortlichem Akteur im Kontext der Herausforderungen des Anthropozän ist in praktisch-ethischer Hinsicht sicherlich nicht zielführend. Dies rechtfertigt indessen keineswegs, den Anthropozän-Diskurs für per se inkompatibel mit dem Bereich des Ethisch-Humanen zu deklarieren, auch wenn die Anthropozän-Diagnose die traditionellen Konzepte der Ethik in grundsätzlicher Weise in Frage stellt: Wer ist angesichts der komplexen Verflechtungen innerhalb des Erdsystems für die Verwerfungen, wie sie die Anthropozän-Diagnose beschreibt, letztlich verantwortlich? Kann hier überhaupt jemandem und, wenn ja, wem ein ‚böses‘ Handeln attestiert werden? Ist angesichts der umfassenden, teils kaum noch nachvollziehbaren Wechselwirkungen innerhalb

20 Ebd., 125.

21 Crutzen (2002), 23.

22 Dies zeigt etwa der mittlerweile sehr differenziert geführte Diskurs des Posthumanismus in den Geisteswissenschaften, der sich gerade im Gegensatz zum Selbstoptimierungs-Gedanken des Transhumanismus definiert und die neuen ethischen Herausforderungen des Anthropozän in den Blick zu nehmen sucht, vgl. z.B. Parikka (2018), 52 f.

des Erdsystems ‚das Böse‘ überhaupt noch eine adäquate Beschreibungskategorie? Fördert nicht gerade der Anthropozän-Diskurs eine Komplexität von Abhängigkeiten zutage, die *das* Böse zum Verschwinden bringt, indem die ganze Dimension des ‚Nicht-sein-Sollenden‘ auf Faktoren zurückgeführt wird, die das einzelne Subjekt nun wahrlich nicht mehr zu verantworten hat? Das Bild eines Zeitalters von unbeabsichtigten Nebenfolgen menschlichen Handelns²³ mag vordergründig das Neue des Anthropozän charakterisieren, doch welche verantwortungsethischen Implikationen schwingen bei einem solchen Handlungsbegriff mit? Diesen drängenden Fragen stellt sich das vorliegende Themenheft, indem es das ‚Böse im Anthropozän‘ ins Blickfeld zu rücken versucht.

2. *Das Böse früher und heute: Zum Verhältnis von Tradition und Gegenwart*

Es gilt die Kategorie des Bösen angesichts der irreversiblen Folgen menschlichen Handelns im neuen Erdzeitalter des Anthropozän noch einmal grundlegend neu aufzurollen und kritisch zu hinterfragen. Die Herrschaft des Menschen über die belebte wie unbelebte Natur geht mit bisher noch nie dagewesenen Umweltzerstörungen einher, für deren ethische Verantwortung die klassischen Konzepte individueller Zuschreibung und subjektiver Schuld²⁴ offenbar keine tragfähigen Erklärungsmuster mehr bereitstellen. Weder reicht die Bestimmung des Bösen als einer in unserer Sinnlichkeit begründeten dunklen Seite der Natur noch als eines dunklen ‚Hangs‘ hin (vgl. Rel., AA VI, 28–32),²⁵ um die Tragweite des ‚Nicht-sein-Sollenden‘ im Anthropozän auch nur annähernd in den Blick zu bringen. Die klassischen Argumentationsformen der Gesinnungsethik sind wohl ebenso unangemessen wie das noch von Hans Jonas beschworene ‚Prinzip einer Verantwortung‘, das an eine nicht genauer mit Namen genannte Menschheit als Gesamtsubjekt appelliert.²⁶ Kein Zweifel, dass die Problematisierungen, wie sie gerade von Jürgen Manemann vorgenommen wurden, nicht zu übergehen sind. Die Frage nach der Verantwortlichkeit ist nicht nur in juristischer, vielmehr auch in philosophischer Hinsicht viel zu fundamental, um ad acta gelegt werden zu können. Bei aller Neuartigkeit und Komplexität des Phänomens sollte man diese nach wie vor zentrale Frage keinesfalls für obsolet erklären und die faktisch vollzogene Depotenzenierung des Subjekts innerhalb eines es übergreifenden Gesamtgeschehens unter keinen Umständen zum Anlass nehmen, sich von allen verantwortungsethischen Fragestellungen zu dispensieren. Sicherlich ist es überzogen, die Rede vom ‚Falschen‘ und sogar

23 Vgl. Beck (1996); Manemann (2014), 39f.

24 Vgl. Marquardt (1980); Pieper (2008); Safranski (2008).

25 Vgl. Hühn (1998), 74–76; Hühn (2010).

26 Vgl. Jonas (1979).

‚Nicht-sein-Sollenden‘ in ethischer Hinsicht auf den Gesamtzustand der Biosphäre unseres Planeten bedenkenlos zu übertragen. Die tradierte Kategorie des Bösen wäre all ihrer Aussagekraft beraubt, würde sie auf alles und jedes ausgeweitet werden. Es hieße, das Kind mit dem Bade auszuschütten, wollte man vor diesem Hintergrund die verantwortungsethische Dimension, die die Kategorie des Bösen impliziert, leugnen und zum Verschwinden bringen. Es ist die erklärte Absicht der vorliegenden Beiträge, die Aktualität einer im Anthropozän-Diskurs zumeist vergessenen philosophischen Tradition des ‚Nicht-sein-Sollenden‘ aufzuzeigen, und dies mit Blick auf das Ziel und den Impuls praktischer Neuerung. Eine über alle Gebühr hinausgehende Ausweitung der Rede vom ‚Nicht-sein-Sollenden‘ ist allein wenig hilfreich, ebenso läuft der praktische Impuls zur Veränderung ins Leere, wenn er nicht an den verantwortungsethischen Diskurs unserer Tradition rückgebunden wird.

Um es kurz zu machen: Es gilt, sich die normative Komplexität eines ‚Nicht-sein-Sollenden‘ in der Gegenwart bewusst zu machen – und dies im ausdrücklichen Rückgang auf die philosophische Tradition und deren Reflexionsformen. Es geht keineswegs nur darum, der Gefahr eines Rückfalls hinter diese Tradition gegenzusteuern. Es ist schließlich auffällig, dass im gegenwärtigen Diskurs um das Anthropozän derartige ‚Rückfälle‘ häufiger zu verzeichnen sind und grundlegende traditionelle Argumentationsmuster des Bösen nicht einmal als solche identifiziert werden. Es rächt sich jedenfalls bitter, wenn man glaubt, das Scheitern der traditionellen Konzepte sei besiegelt und die Neuheit gegenwärtiger Phänomene fordere dazu auf, die Kernfragen der moralphilosophischen Tradition schon im Vorfeld zu verabschieden.

Kein Zweifel freilich auch, dass im Kontext der Moderne – auch unabhängig von den neuartigen Herausforderungen der Anthropozän-Debatte – die Kategorie des Bösen zum Problem geworden ist und unter Rechtfertigungsdruck steht: So wird das Böse einerseits häufig als Gegenstand eines „Schwarz-Weiß-Denkens“ gebrandmarkt, das individual- und sozialpsychologische Faktoren allzu reduktionistisch abblendet; andererseits wird es als „metaphysisches Relikt“ eines historisch längst überholten Theodizee-Denkens wahrgenommen und in diesem Zuge als unzeitgemäß abgetan.²⁷ Es sollte jedoch nicht vergessen werden, dass insbesondere im 20. Jahrhundert – vor allem im Schatten des Holocaust – breit und kontrovers diskutiert die klassischen Debatten um das Böse wiederbelebt und in kritischer Weise an sie angeschlossen wurde. Erinnerung sei nur an Hannah Arendt, die mit ihrer Formel der ‚Banalität des Bösen‘ in kritischer Überbietung des späten Kant an dessen Figur der ‚Radikalität des Bösen‘ (vgl. bes. Rel., AA VI, 37 f.) anknüpfte und eine vielbeachtete Diskussion ausgehend von ihrem Bericht *Eichmann in Je-*

27 Noller (2017), 9. Vgl. Hermanni (2002) u. Höfele (2010).

rusalem hervorrief.²⁸ Nicht unerwähnt sollten auch die Überlegungen Adornos und Horkheimers zu einer sich in der Moderne ereignenden ‚Dialektik der Aufklärung‘ bleiben, die der instrumentellen Vernunft ihren eigenen Spiegel in Gestalt des Mythos vorhält (vgl. GS 3). Während Arendt hierbei trotz allem immer noch in der Nachfolge Kants an einer individuellen Zurechenbarkeit bösen Handelns festhält, weisen Adorno und Horkheimer über das Individuelle hinaus ihre Negativitätsdiagnose in Gestalt eines normativ besetzten ‚Nicht-sein-Sollenden‘²⁹ auf die gesamte Gegenwart hin aus. Wenn auch auf völlig anderem Boden, nämlich im Zuge der Hinterfragung philosophischer Grundkonzepte angesichts des Holocaust, so macht sich hier bereits die kritische Reflexion eines moralphilosophischen Grundbegriffs bemerkbar. Diese bewegt sich letztlich zwischen den spannungsvollen Alternativen eines individuell verantwortbaren Bösen auf der einen und einer auf das Ganze ausgeweiteten Falschheit auf der anderen Seite, wie sie selbst noch und vielleicht in weit höherem Maße für das Anthropozän virulent ist.

Jene kritische Selbsthinterfragung philosophisch-ethischen Nachdenkens über das Böse kann somit gerade als Chance betrachtet werden, die die Tradition dazu befähigt, sich in der Auslotung von Alternativen für neuartige Ausprägungen des Bösen zu öffnen und diese konzeptuell zu fassen.³⁰ Dabei lassen sich letztlich vier Spielarten denken, in denen philosophiehistorische Positionen bezüglich des Bösen in der Gegenwart des Anthropozän erneut Relevanz und Aktualität erlangen können: (1) Gerade wenn man eine Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart annimmt – sei es im Sinne einer ungetrübten Fortschrittsgeschichte, sei es in Gestalt einer Verfallsbewegung „von der Steinschleuder zur Megabombe“ (GS 6, 314) –, so vermag der Rückgang in die Tradition zweifellos von hoher Relevanz zu sein. Denn der Anfang einer Bewegung vermag immer zugleich Aufschluss über die gesamte Bewegung als solche zu geben, wie dies in anderem Zusammenhang auch Martin Heidegger anhand seines philosophischen Programms einer „Destruktion“ der Tradition gesehen hat, insofern man letztere derart „in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* ab[zu]stecken“ vermag.³¹ Im Blick auf das Anthropozän kann dies bedeuten, dass ein Rückgang auf das Ende des 18. Jahrhunderts, das Crutzen und Stoermer als Beginn des Anthropozän identifizierten,³² gerade Wesentliches hinsichtlich des Anthropozän sichtbar zu machen vermag.³³

28 Vgl. Arendt (2007).

29 Vgl. Theunissen (1983).

30 Vgl. auch Neiman (2006).

31 Heidegger (1977), 31.

32 Vgl. Crutzen/Stoermer (2000), 17; Crutzen (2002), 23.

33 Vgl. zu einem solchen Versuch den Sammelband Höfele/Hühn (2021).

(2) Zugleich kann insbesondere die Anschlussnahme an verdrängte Traditionen für die Gegenwart ein höchst fruchtbares Desiderat darstellen. Gerade die Naturphilosophie um 1800 hat denn auch das Mensch-Natur-Verhältnis sowohl in seinen positiven wie negativen Auswüchsen in einer Weise reflektiert, die instruktiv auch noch im Blick auf Lösungen für die Probleme im Anthropozän sein können.³⁴ Denn es haben sich bestimmte Traditionen der Naturphilosophie, von Galilei und Newton ausgehend, bis in die Gegenwart hinein als prägend erwiesen, die insofern als unzureichend für die gegenwärtigen Problemstellungen anzusehen sind, als sie meist auf einer statischen Natur-Geist-Dichotomie beruhen.³⁵ Vor diesem Hintergrund kann es ein lohnenswertes Unterfangen bedeuten, auf die verdrängten Traditionsstränge der Naturphilosophie um 1800 zurückzugehen, um die holistischen, Natur *und* Mensch betreffenden Dimensionen des Bösen im Anthropozän adäquat in den Blick zu bringen. Es kann als eine der Grunderkenntnisse bereits um 1800 angesehen werden, die Verleugnung der Natur als Negation des Ermöglichungsgrundes menschlicher Freiheit ausbuchstabiert zu haben.³⁶

(3) Obgleich philosophische Positionen immer einen historischen Index mit sich führen und daher in ihrem jeweiligen Kontext aufzufassen sind, können aktuelle Antworten auf Probleme der Gegenwart schließlich auch durch neuartige Synthesen von in der Tradition entwickelten Gedankenfiguren formuliert werden. Um sich diese Aktualisierungsmöglichkeit vor Augen zu führen, muss man keineswegs auf die spekulativ aufgeladene Gedankenfigur Walter Benjamins „einer von Spannungen gesättigten Konstellation“ zurückgehen, der darin die Möglichkeit erblickt, etwas „aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprenge“ und es für die Gegenwart fruchtbar zu machen.³⁷ Wie das Themenheft im Rückgang auf Gedanken Schellings und Adornos zur Nachahmung und zum Bösen zeigt,³⁸ erlaubt gerade die Verbindung von Überlegungen beider Autoren die spezifisch mimetische Dimension des Bösen im Anthropozän in neuartiger Weise zu artikulieren. Derart vermag ein ‚böses Handeln‘ auf den Begriff gebracht zu werden, und zwar in einer Weise, die die Anpassung an einen gesellschaftlichen ‚Mainstream‘ verantwortungsethisch im Blick auf das Ganze der Biosphäre unseres Planeten zu reflektieren ermöglicht.

34 Vgl. zu diesem Ansatz auch das philosophisch-ethische Teilprojekt „*livMatS* as part of and reaction to the Anthropocene: Ethical and philosophical implications of living materials systems“ innerhalb des Exzellenzclusters *livMatS*, <https://www.livmats.uni-freiburg.de/en/research/research-area-d/anthropocene> (01.06.2021).

35 Vgl. Höfele (2021).

36 Paradigmatisch kann hier der Disput zwischen Schelling und Fichte angeführt werden, vgl. Hühn (2005).

37 Benjamin (1991), 702f.

38 Vgl. unten den Beitrag von Philipp Höfele.

(4) Zu guter Letzt ist aber auch eine Bezugnahme auf philosophiegeschichtliche Positionen denkbar, die Elemente derselben auf andere inhaltliche Kontexte überträgt und derart neue Gedanken und Perspektiven für die Gegenwart eröffnet. So können etwa Adornos und Horkheimers Überlegungen im Kontext der *Dialektik der Aufklärung* auch aufschlussreiche Argumentationsmuster im Blick auf das ‚anthropozänische Böse‘ bereitstellen. Doch eine simple und unreflektierte Übertragung ihrer Grundthese, dass das Aufklärungsprojekt selbst in eine durch Identitätszwang charakterisierte mythologische Herrschaft umkippt, der die Aufklärung doch gerade entkommen wollte, führt auch vor Augen, mit welcher Vorsicht aus anderen Kontexten entnommene Operationsfiguren allein übertragen werden können. Solch eine „Umbesetzung“³⁹ einer Theorie über die Falschheit des Ganzen im Blick auf die Anthropozän-Debatte muss sich nämlich immer auch der Gefahr ausgesetzt sehen, notwendige Differenzierungen zu nivellieren. Wer, so könnte man fragen, kann überhaupt noch als ‚böse‘ bezeichnet werden, wenn alles ohne Ausnahme als ‚Nicht-sein-Sollendes‘ charakterisiert wird? Ganz zu schweigen davon, dass die einer solchen Dialektik eingezeichnete tragische Grundverfassung des Weltganzen⁴⁰ verantwortungsethische Imperative letztlich aushebeln muss. Gleichwohl sind derartige dialektische Prozesse im Blick auf das Anthropozän nicht von der Hand zu weisen, geht doch auch der Anthropozän-Gedanke mit einer Freiheitsprätention des Menschen einher, die ihre eigenen Voraussetzungen in der Natur derart verleugnet, dass nicht nur die Existenz des Menschen, sondern auch noch damit einhergehend die der ganzen Biosphäre auf dem Spiel steht.

Hält man sich diese skizzierten Möglichkeiten einer Aktualisierung philosophischer Traditionselemente vor Augen, so dürfte mehr als deutlich geworden sein, dass derart der verantwortungsethische Diskurs im Anthropozän nur an Tiefenschärfe und Differenziertheit gewinnen kann. Man muss vor diesem Hintergrund eine Argumentation wie diejenige des *Club of Rome*-Berichts von 2018 dezidiert zurückweisen, die dieser angesichts der Herausforderungen im Anthropozän in sicherlich zugespitzter Form meinte vorbringen zu müssen: „Humanity is faced with nothing less than establishing a new mind-set and a philosophy, because the old growth philosophy is demonstrably wrong.“⁴¹ Dass die ‚althergebrachte Philosophie bewiesenermaßen falsch‘ sei, mag vielleicht für manche geistesgeschichtliche Traditionsstränge gelten. Mit diesem Argument indessen die gesamte über 2000-jährige philosophische Tradition zurückzuweisen dürfte sicherlich unangemessen sein und diese Tradition zu monolithisch auffassen – jedenfalls ohne die sie wesentlich kennzeichnenden Brüche, Verdrängungen, Uminterpretationen und

39 Blumenberg (1997), 75. Vgl. dazu auch Hühn (2009), 124.

40 Zur These, dass das Tragische als Vorläuferfigur der Dialektik anzusehen ist, vgl. Szondi (1978). Dazu Höfele (2016).

41 Weizsäcker/Wijkman (2018), 57, vgl. hierzu auch 63–100.

Kehrtwenden.⁴² Lediglich eine sich selbst abkapselnde philosophische Tradition, die nicht bereit wäre, ihre eigenen Kategorien fortwährend aufs Spiel zu setzen und sie auch im interdisziplinären Diskurs mit den Gesellschafts- und Verhaltenswissenschaften zu bewähren, dürfte einer solchen Kritik anheimfallen.

3. Von Luther über den Idealismus zu Adorno: Das Anthropozän im Spiegel der philosophischen Tradition

Im Lichte der ökologischen Zerstörungen, die den Diskurs über das Anthropozän charakterisieren, stehen die seit Kant und auch schon zuvor auf den Weg gebrachten Modelle der Verantwortung für das Böse in der Welt in Bezug auf deren Relevanz und Aktualität auf dem Prüfstand und sind somit philosophisch erneut zu reflektieren. Die Beiträge des Heftes gehen diesem Problem nach, indem sie an die einschlägigen klassischen Bestimmungen des Bösen bei Luther, Kant, Hegel, Schelling und Adorno erinnern und nach deren philosophischer Tragweite für die globalen Veränderungen unserer Zeit fragen.

Der Beitrag von *Burkhard Nonnenmacher* sucht so nach einem aktuellen Konzept des Bösen für das Anthropozän, indem er Immanuel Kants Überlegungen zum Bösen vor dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre Martin Luthers beleuchtet. Im Zentrum des Artikels stehen die von Kant im Rahmen seiner späten Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) entwickelten Begriffe von ‚Gebrechlichkeit‘, ‚Unlauterkeit‘ und ‚Bösartigkeit‘ des Menschen. Dabei wird gefragt, was diese zu den ethischen Fragen im Anthropozän beizutragen haben, welche rechtfertigungstheologischen Probleme mit ihnen verknüpft sind und inwiefern diese Probleme nicht isoliert von der Frage nach dem Bösen im Anthropozän behandelt werden können. Es wird von der These ausgegangen, dass Kants kategorischer Imperativ nicht unabhängig von umweltethischen Pflichten gedacht werden kann, dass mithin eine Achtung der Menschheit in der eigenen Person nicht ohne eine Achtung der Natur als der eigenen Lebensgrundlage möglich ist. Eine Ethik im Anthropozän muss sich denn auch immer zu der Frage verhalten, inwiefern sie in die alten Fragen der Theologie und Philosophie einsteigen will, wenn sie reflektiert auf die konkreten Problemlagen im Anthropozän zu reagieren beabsichtigt.

Ebenfalls im Ausgang von Immanuel Kant geht der Beitrag von *Jörg Noller* der Frage nach, inwiefern sich spezifisch anthropogene Handlungsmuster im Anthropozän im Rückgang auf Kants praktische Philosophie als unmoralisch verstehen

42 Vgl. zu einer ungleich differenzierteren Bewertung der philosophischen Tradition angesichts der ökologischen Krise Hösle (1995). Vgl. zu dieser Ambivalenz der Tradition auch unten den Beitrag von Louisa Estadiou.

lassen. Zwar enthalte Kants Philosophie keine direkten Überlegungen zum Phänomen des ‚anthropozänischen‘ Bösen, doch – so die These des Autors – lasse sich diese moderne Form des Unmoralischen ‚analogisch vermittelt‘ über Kants Begriff der Schönheit und der subjektiven (Un-)Zweckmäßigkeit im Rahmen der reflektierenden Urteilskraft konzeptuell fassen. Einerseits sei Kants Begriff des Bösen sicherlich zu eng, um den Phänomenen des Anthropozän gerecht zu werden. Andererseits können Phänomene wie Umweltzerstörung mit Kant aus ästhetisch-symbolischer Perspektive als böse verstanden werden. Das systematisch Zerstörte und an seiner zweckmäßigen Entfaltung bewusst Gehinderte könne denn auch mit Kant als ‚Symbol des Sittlich-Bösen‘ interpretiert werden.

Inwiefern G.W.F. Hegels Analyse des Bösen auf die Anthropozän-Debatte in fruchtbarer Weise bezogen werden kann, dieser Fragestellung geht sodann der Aufsatz von *Louisa Estadiou* nach. Unter Bezugnahme auf Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* von 1830 sucht der Beitrag in anthropologischer Hinsicht zu zeigen, inwiefern die Möglichkeit des Bösen auf der spannungsreichen Konstitution des Menschen zwischen animalischer und rationaler Natur basiert. Zum einen wird hervorgehoben, dass nach Hegel menschliche und nicht-menschliche Lebewesen wesentliche Strukturmerkmale teilen. Zum anderen geht indessen mit dem Menschen – im Gegensatz zu den Tieren und deren notwendiger Trieb- und Bedürfnisbefriedigung – die Fähigkeit des Denkens und damit die Gefahr einer ‚Triebentkoppelung‘ einher. Gerade diese Möglichkeit der Triebentkoppelung vermag sich nämlich in einem selbstsüchtigen Willen zu artikulieren, der die Gefahr einer grenzenlosen Destruktivität enthält, wie sie sich auch noch in den Problemen des Anthropozän zeigt. Gleichwohl stellt der Artikel abschließend die kritische Frage, ob Hegel trotz des Potenzials seines Ansatzes für eine anthropozänische Ethik nicht gleichzeitig auch in diejenige geistesgeschichtliche Tradition einzuordnen ist, die mit für die gegenwärtigen Umweltprobleme verantwortlich ist, insofern die Natur hier als Raum der Unfreiheit verstanden wird. Diesem argumentativen Einwand hat sich gerade die Kritische Theorie verschrieben, der sich, neben F.W.J. Schelling als Vorläufer dieses Einwandes, der abschließende Beitrag des Schwerpunktes von *Philipp Höfele* zuwendet. Der Beitrag argumentiert für die These, dass ein ‚böses Handeln‘ im Anthropozän gerade unter Bezugnahme auf zwei Positionen der philosophischen Tradition gedacht werden kann. So hat einerseits Schelling in seiner ‚mittleren‘ Philosophie ab 1809 eine Konzeption des Bösen vorgelegt, die ein Wechselverhältnis zwischen einem Einzelnen und dem Ganzem der Natur zu beschreiben erlaubt. Andererseits haben Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* von 1947 Überlegungen zur Mimesis sowie zur Mimikry im Blick auf das Böse im Antisemitismus entwickelt, die insbesondere den gesellschaftlichen Anpassungsdruck moralisch, und zwar selbst noch im Blick auf Phänomene im Anthropozän, zu reflektieren erlauben. Wie in einem weiteren Schritt gezeigt wird, stellt diese Form von Nachahmung das negative Gegenstück zu dem wirkungsgeschichtlich

ungleich bedeutsameren positiven Mimesis-Begriff dar, den Adorno in der *Negativen Dialektik* von 1966 und seiner postum veröffentlichten *Ästhetischen Theorie* nicht zuletzt im Kontext seiner Schelling-Rezeption entfaltet. Sowohl diese von ‚Ratio begleitete Mimesis‘ im Falle Adornos wie auch die von Schelling 1800 postulierte ‚freie Nachahmung‘ weisen letztlich, so die abschließende These des Beitrages, eine Korrekturmöglichkeit der verkehrten Mensch-Natur-Beziehung im Anthropozän auf.

Literatur

- Adorno, Theodor, *Gesammelte Schriften*, 20 Bde., Frankfurt a. M. 1970–1986 (zit.: GS).
- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München/Zürich 2. Aufl. 2007.
- Beck, Ulrich, „Wissen oder Nicht-Wissen? Zwei Perspektiven ‚reflexiver Modernisierung‘“, in: ders./Anthony Giddens/Scott Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1996, 289–315.
- Benjamin, Walter, „Über den Begriff der Geschichte“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt a. M. 1991, 691–706.
- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1997.
- Crutzen, Paul J., *Das Anthropozän. Schlüsseltexte des Nobelpreisträgers für das neue Erdzeitalter*, München 2019.
- Crutzen, Paul J. (u. a.), *Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang Energie und Politik im Anthropozän*, Berlin 2011.
- Crutzen, Paul J., „Geology of Mankind“, in: *Nature* 415 (2002), 23.
- Crutzen, Paul J./Stoermer, Eugene F., „The ‚Anthropocene‘“, in: *Global Change Newsletter* 41 (2000), 17 f.
- Davies, Jeremy, *The Birth of the Anthropocene*, Oakland, California 2016.
- Dürbek, Gabriele, „Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses“, in: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 3.1 (2018), 1–20.
- Haraway, Donna, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Abt. I: *Veröffentlichte Schriften 1914–1970*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1977.
- Hermanni, Friedrich, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002.
- Höfele, Philipp/Hühn, Lore (Hg.), *Schopenhauer liest Schelling. Freiheits- und Naturphilosophie im Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Mit einer Edition von Schopenhauers handschriftlichen Kommentaren zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2021.
- Höfele, Philipp, „Schelling – Goethe – Schopenhauer: Zur holistischen Betrachtung der Natur in der ‚Sattelzeit‘ um 1800“, in: Höfele/Hühn (2021), 163–198.
- Höfele, Philipp, „Das Anthropozän – Krise der modernen Naturphilosophie? Zur historischen Verortung einer aktuellen Debatte“, in: Hiroko Masumoto/Harald Schwaet-

- zer/Henriette Stahl/Kirstin Zeyer (Hg.), *Natur in der Lyrik und Philosophie des Anthropozäns. Zwischen Diagnose, Widerstand und Therapie*, Münster 2021 (in Druck).
- Höfele, Philipp, „The Changed Role of Anthropology in the Anthropocene“, in: Silvia Salardi/Michele Saporiti (Hg.), *Le tecnologie ‚moral‘ emergenti e le sfide etico-giuridiche delle nuove soggettività. Emerging ‚moral‘ technologies and the ethical-legal challenges of new subjectivities*, Turin 2020, 125–144.
- Höfele, Philipp, „Das Tragische als Kritikfolie der Moderne. Zur Ambivalenz des Willensbegriffes bei Schelling und Heidegger“, in: Marco Menicacci (Hg.), *Das Tragische: Dichten und Denken. Literarische Modellierungen eines ‚pensiero tragico‘*, Heidelberg, 71–89.
- Höfele, Philipp, „Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts“, in: *Theologie und Philosophie* 85.2 (2010), 242–260.
- Hösle, Vittorio, „Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise“, in: ders., *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München 2. Aufl. 1995, 166–197.
- Horn, Eva/Bergthaller, Hannes, *Anthropozän zur Einführung*, Hamburg 2019.
- Hühn, Lore, „Le mal chez Schelling et Schopenhauer“, in: Alexandra Roux (Hg.), *Schelling en 1809. La liberté pour le bien et pour le mal*, Paris 2010, 229–245.
- Hühn, Lore, *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs*, Tübingen 2009.
- Hühn, Lore, „Die Verabschiedung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas. Der Grunddissens zwischen Schelling und Fichte im Lichte ihres philosophischen Briefwechsels“, in: *Fichte-Studien* 25 (2005), 93–111.
- Hühn, Lore, „Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers“, in: Christian Iber/Romano Pocaï (Hg.), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, Cuxhaven/Dartford 1998, 55–94.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1979.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, I. Abteilung: Werke (Bd. I–IX); II. Abteilung: Briefwechsel (Bd. X–XIII); III. Abteilung: Nachlaß (Bd. XIV–XXIII); IV. Abteilung: Vorlesungen (Bd. XIV–XXIX), hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff. (zit.: AA).
- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Kant (1900 ff.), Bd. VI, 1–202 (zit.: Rel.).
- Malm, Andreas/Hornborg, Alf: „The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative“, in: *The Anthropocene Review* 1 (2014), 62–69.
- Manemann, Jürgen, *Kritik des Anthropozäns. Plädoyer für eine neue Humanökologie*, Bielefeld 2014.
- Marquard, Odo (u. a.), „Malum“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1980, Bd. 5, 653–706.
- Marsh, George Perkins, *The Earth as Modified by Human Action. A New Edition of Man and Nature*, New York 1874.
- Möller, Martin/Höfele, Philipp/Kiesel, Andrea/Speck, Olga, „Reactions of Sciences to the Anthropocene: Highlighting Inter- and Transdisciplinary Practices in Biomimetics

- and Sustainability Research“, in: *Elementa Science of the Anthropocene* 9.1 (2021), 1–16.
- Morton, Timothy, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, New York 2016.
- Neiman, Susan, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a. M. 2006.
- Noller, Jörg, *Theorien des Bösen zur Einführung*, Hamburg 2017.
- Parikka, Jussi, „Anthropocene“, in: Rosi Braidotti/Maria Hlavajova (Hg.), *Posthuman Glossary*, London/New York 2018, 51–53.
- Pieper, Annemarie, *Gut und Böse*, München 3. Aufl. 2008.
- Safranski, Rüdiger, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Frankfurt a. M. 8. Aufl. 2008.
- Schwägerl, Christian, *The Anthropocene: The Human Era and How It Shapes Our Planet*, Santa Fe/London 2014.
- Steffen, Will (u. a.), „Stratigraphic and Earth System Approaches to Defining the Anthropocene“, in: *Earth's Future* 4 (2016), 324–345.
- Steffen, Will/Grinevald, Jacques/Crutzen, Paul/McNeill, John, „The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives“, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 369.1938 (2011), 842–867.
- Stoppani, Antonio, *Corso di geologia*, Bd. 2: *Geologia stratigrafica*, Mailand 1873.
- Szondi, Peter, „Versuch über das Tragische (1961)“, in: ders., *Schriften*, Bd. 1: *Theorie des modernen Dramas (1880–1950)*, Frankfurt a. M. 1978, 149–260.
- Theunissen, Michael, „Negativität bei Adorno“, in: Ludwig von Friedeburg/Jürgen Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M. 1983, 41–65.
- von Weizsäcker, Ernst Ulrich/Wijkman, Anders, *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. A Report to the Club of Rome, in Cooperation with 34 more Members of the Club of Rome Prepared for the Club of Rome's 50th Anniversary in 2018*, New York 2018.

Dr. Philipp Höfele, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Philosophisches Seminar, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg; E-Mail: philipp.hoefele@philosophie.uni-freiburg.de

Prof. Dr. Lore Hühn, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Philosophisches Seminar, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg; E-Mail: lore.huehn@philosophie.uni-freiburg.de