Vulnerabilität der Natur

Mensch – Tier – Erde

Herausgegeben von
Martin W. Schnell

308 Seiten · broschiert · € 39,90

ISBN 978-3-95832-403-9

© Velbrück Wissenschaft 2025

MARTIN W. SCHNELL

Vulnerabilität der Natur

Mensch – Tier – Erde

»Der Mensch ist wertlos ohne die Erde und die Erde ist wertlos ohne den Menschen.«

(*Denis Diderot, Artikel Homme-Mensch in der Enzyklopädie von 1747*)

»Der einzige Weg, der Natur beizustehen, liegt darin, ihr scheinbares Gegenteil zu entfesseln, das unabhängige Denken.«

(*Horkheimer 1985: 123*)

Die Ausstellung *Das zerbrechliche Paradies* (im Gasometer Oberhausen, von 2021 bis 2023) zeigte anhand von Photographien und Bildmaterial die Schönheit, aber auch die Zerbrechlichkeit der Erde. Die aus Vulkanen zähflüssig auslaufende Lava erschien in diesem Kontext nicht mehr nur als spektakuläres Naturschauspiel, sondern vor allem als Symbol für die Vulnerabilität einer blutenden Erde. Diese Verletztheit resultiert, so eine zentrale Annahme, aus dem vom arbeitenden und herstellenden Menschen zu verantwortenden Kulturprozess. Neu an dieser Ansicht ist die Auffassung, dass die Situation hier und jetzt besonders dramatisch ist, denn »die Erde leistet Widerstand.« (Latour 2018: 26) Sie ist, so Bruno Latour, der »neue Politik-Akteur.« (ebd.: 51) Diese Auffassung steht dem Kulturverständnis, das noch von Simmel, Cassirer und auch von Teilen der neueren Kritischen Theorie vertreten wird, entgegen. Demnach soll sich die Betrachtung der Welt allein auf die geschaffene Kultur beschränken, da nur sie und ihre Artefakte in der Macht des Menschen stehen und von ihm zu verantworten sind (vgl. Schnädelbach 1996). Diese Einschätzung, die das Verhältnis des Menschen zur Natur völlig zu marginalisieren scheint, ist heute zum Problem geworden. Die Erde »reagiert«, indem sie den Menschen mit Folgen der Erderwärmung konfrontiert und ihn Klima und Wetter aussetzt, die als höchst bedrohlich wahrgenommen werden.

Die Demokratie ist gefährdet, wenn sie in den kommenden Jahren auf die Verschlechterung des Klimas nicht erfolgreich reagiert. Hierzulande antworten die Politik und Öffentlichkeit unterschiedlich. Die Initiativen reichen vom Versuch einer Energiewende, die in Gesetzen die

Wärmegewinnung in Haushalten und Industrie vorschreibt, bis zu politischen Protesten einer sich als *Letzte Generation* verstehenden Bewegung überwiegend junger Erwachsener, die durch manche ihrer Aktionen in die Nähe des Verdachts des Ökoterrorismus rückt. Innerhalb Europas kommt es zu merkwürdigen Aufrechnungen: Ist es akzeptabel, dass, um des Klimaschutzes willen, hunderte von Kühen getötet werden, so dass der CO₂-Ausstoß reduziert werden kann? Oder sollte man lieber gegen sog. Superreiche vorgehen, die dem OXFAM-Bericht »Carbon Inequality kills« zufolge durch ihren Technologieeinsatz (Flugzeuge, Autos etc.) in 90 Minuten mehr CO₂ ausstoßen als andere Menschen in ihrem ganzen Leben? Es gibt davon abweichend durchaus ernstzunehmende Stimmen, die erklären, dass der Kampf gegen den Klimawandel bereits verloren sei. Jonathan Franzen und T.C. Boyle schildern eine Menschheit, sie sich in diesem Schicksal einzurichten versucht (vgl. Franzen 2020, Boyle 2023). Statt über Prävention zu philosophieren, sollten wir auf Krisen, wie große Überschwemmungen, reagieren können. Das technische Hilfswerk löst die Endlosdebatten in Politik und Kultur ab. Man vergesse nicht, abends sein Auto auf einer erhöhten Rampe zu parken, damit es nicht vom nächtlichen Hochwasser weggespült wird!

In dieser Situation ist es sinnvoll, grundsätzlich über das, was Natur ist oder sein könnte, wie Kultur und Gesellschaft mit dieser Natur umgehen dürfen oder müssen, in den Dimensionen *Mensch, Tier, Erde* nachzudenken. Vorausgesetzt ist dabei eine Reflexion des Verhältnisses von Mensch, Natur und Kultur. Ausgangspunkt dessen ist das klassische, bis vor noch nicht langer Zeit scheinbar unbefragt geltende Verständnis, das mittlerweile jedoch gestört ist.

Settembrini und der Unfug der Natur

Lodovico Settembrini ist eine fiktive Figur in Thomas Manns Roman *Der Zauberberg*. Settembrini, Humanist und Literat, ist rhetorisch, kritisch und pädagogisch brillant. Er verteidigt die Aufklärung und die Vernunft. In einer Episode erzählt er Hans Castorp, der Hauptperson des Romans, seine Einschätzung des Erdbebens von Lissabon, das 1755 große Teile der Stadt zerstörte. Voltaire kam 1758 in seinem *Candide*, einer empirischen Überprüfung der rationalistischen Philosophie eines Leibniz, auf dieses Ereignis zu sprechen. Settembrini nimmt das zum Anlass, die These zu formulieren, dass Voltaire in seiner Schrift »im Namen des Geistes und der Vernunft gegen diesen skandalösen Unfug der Natur«, den das Erdbeben darstellt, protestierte. Die Natur wird vor den Richterstuhl der Vernunft gerufen und soll sich dort rechtfertigen, warum sie drei Viertel der Stadt und Tausende von Menschen vernichtet hat. Dieses unmögliche Ansinnen ist für den kultivierten Humanisten ein Beleg

dafür, dass es angeblich eine unumgängliche »Feindschaft des Geistes gegen die Natur« (Mann 1982: 276) gäbe, die eine wesentliche Grundlage des Kulturprozesses ist.

Natur und Kultur

Auch wenn die Kultur nicht einfach der Feind der Natur ist, so sind beide, Natur und Kultur, doch ineinander verwoben. Ältere Ontologien, wie jene von Nicolai Hartmann, betrachteten die Welt als viergeschichtet. Eine physisch-quantitative Grundsicht macht den Anfang. Auf ihr ruhen organische, seelische und schließlich geistige Schichten auf. Die Welt ist, ontologisch gesehen, ein Stufenreich (vgl. Hartmann 1950). Dieser Auffassung widerspricht die Phänomenologie von Beginn an. Demnach bekundet sich die Natur, als mögliches Fundament der Welt, nur durch die von ihr fundierten, kulturellen Schichten. Was eine Pflanze ist, sagt nicht diese selbst, sondern die Botanik. Es geht schlechterdings nicht an, eine erste, natürliche Schicht von einer zweiten, kulturellen klar und deutlich unterscheiden zu wollen, wie Maurice Merleau-Ponty sagt. Weinen und Lachen sind als menschlicher Ausdruck keine organischen Reaktionen, an die sich eine kulturelle Symbolik anhängen würde. »Beim Menschen ist alles hergestellt und alles ist natürlich.« (Merleau-Ponty 1966: 224; Übers. geändert) Es beginnt hier ein Diskurs, der alle Leibphänomene in Anschluss an Husserl bis zu Judith Butler und darüber hinaus mitbestimmt (vgl. Stoller/Vetter 1997). Es ist unumgänglich, die Vulnerabilität der Natur im Lichte des Kulturprozesses zu denken.

Der Kulturprozess

Wir denken den Kulturprozess in einem weiten Sinne im Ausgang von Kant. Ein zentraler Wert dieses Prozesses ist die Freiheit des Individuums, der Gruppe und der Gesellschaft. Freiheit gilt es zu entwickeln, für Kant: durch Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung zu erreichen. Diese Elemente des Kulturprozesses sind insgesamt und unter anderem auf eine »Bezähmung der Wildheit« (*Über Pädagogik*, A 22) des Menschen aus. Kultur ist somit immer auch zwanghaft und damit gegen die Natur gerichtet. Kant: »Zwang ist nötig!« Und zwar unter anderem, um den Wert der Freiheit verwirklichen zu können. Die Kernfrage lautet hier somit: »Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?« (ebd.: A 33).

Der Kulturprozess ist inhaltlich, auf der Basis einer Umarbeitung von Natur, durch eine Erfindung des Neuen gekennzeichnet, das immer auch künstlich ist und daher kein Vorbild in der Natur hat. Dabei formt der

Kulturprozess die Natur um. *Fitzcarraldo* ist der Titel eines Films von Werner Herzog, dessen Hauptfigur mitten im Dschungel ein Opernhaus bauen will und damit versucht, scheinbar Unmögliches zu realisieren. Auch das ist Kultur!

Der Kulturprozess kennt keine fixe Grenze. Ein Haus ist irgendwann bezugsfertig, eine Sonate aufführungsreif, ein Brot durchgebacken, ein Möbelstück benutzbar. Arnold Gehlen bezeichnet diese Ausrichtung als »kulturelle Kristallisation«. In diesem Zustand sind auf einem »kulturellen Gebiet« (Religion, Wissenschaft, Politik etc.) die angelegten Möglichkeiten »in ihren grundsätzlichen Beständen alle entwickelt.« (Gehlen 1961: 233) Doch der kulturelle Prozess des Bauens, Komponierens, Backens, Handwerkens geht darüber hinaus und damit weiter, indem er neue Formen erfindet. Diese »kulturelle Schöpfung« (Castoriadis 2021: 171) ist ein Fortgang, der kein definitives Ende hat. Robert Spaemann spricht gar von einem Fortschritt, in dessen einzelnen Phasen »kein Endzustand erreicht wird. Ja, wir können hier gar nicht einmal sagen, was ein solcher Endzustand eigentlich wäre.« (Spaemann 1983: 131) Der Kulturprozess zeichnet sich damit durch eine Perfektibilität aus, um ein Wort von Rousseau zu verwenden. Der Kulturprozess ist auch ein Prozess des Menschen, der keine festen Bedürfnisse hat, sondern sich ständig überschreitet.

Helmuth Plessner bezeichnet die Exzentrizität bekanntlich als Positionalität des Menschen. Dieser lebt damit über Grenzen hinaus. Dabei macht er sich selbst. »Die Künstlichkeit ist dem Menschen wesensentsprechender Ausdruck seiner Natur.« (Plessner 1982: 25) Jede Ordnung der Kultur muss erfunden, gemacht, hergestellt und realisiert werden.

Eine Politik des Verzichts aus ökologischen Gründen ist mit diesem Kulturprozess bislang nicht zu vereinbaren, sofern an der vorherrschenden Version von Demokratie festgehalten werden soll.

Die Macht des Verzichts

Hat individuelles Verhalten, das die politisch vorgegebenen Schutzmaßnahmen eingehalten hat, in der Coronakrise dazu geführt, dass die Katastrophe ausgeblieben ist? Ist das ein Vorbild für den Umgang mit anderen schweren Krisen wie derjenigen, die mit dem ökologischen Umbau der Gesellschaft verbunden ist?

Die Macht des Verzichts ist nicht zu unterschätzen. Sie ist die Macht einer Utopie. Die Macht des Verzichts ergibt sich im Christentum aus der Stellung zur Passion Jesu Christi. Sich zur Vulnerabilität zu bekennen, der eigenen wie der anderer, und daraus eine Haltung des Zurücknehmens zu entwickeln, folgt einem zentralen Motiv des Christentums. Wer verzichtet, »lässt aus Freiheit Möglichkeiten«, die in seiner Macht liegen, »ungenutzt.« (Adorno 1983: 207)

Wer diese Freiheit auslöst, droht unterzugehen, wie die Geschichte es Don Giovanni lehrt (Mozart, *Don Giovanni*, 2. Akt, Szene 15 und 16).

Bereits in der Stoa war der vernünftige Verzicht, der das Unnötige und Überflüssige kanalisiert, eine Lebenskunst. Otfried Höffe spricht auch von der hohen Kunst des Verzichts. Sie setzt Vermögen voraus. Nur wer einen SUV besitzt oder besitzen könnte, kann darauf verzichten. Wer diese Möglichkeit nicht hat, vermag keinen Verzicht zu leisten. Verzicht ist eine Utopie der Vernünftigkeit. Verzicht ist jedoch nicht immer selbstlos.

Der Verzichtende glaubt, dass er selbst etwas tun kann und auch sollte. Umweltschutz fängt im Kleinen an. Ideologisch kann diese Haltung werden, wenn der Verzichtende seine Mitmenschen ständig daran erinnert und darüber wacht, dass diese Idee nicht missachtet wird. Distanziert steht der Verzichtende Bürgern gegenüber, die die Veränderung des Verhältnisses zur Natur ganz der gewählten Regierung überlassen und selbst erst verzichten, wenn die Strategie der Politik dieses vorschreibt. Der Verzichtende droht jedoch, seine Energie in ideologischen Debatten zu erschöpfen. Für eine solche Engführung gibt es besonders in Deutschland schon im 20. Jahrhundert zahlreiche Beispiele.

Im März 2024 forderte der *Deutsche Ethikrat* die Politik auf, Rahmenbedingungen für klimagerechtes Leben zu schaffen. Es sei unangemessen, von Einzelnen heldenhaften Verzicht zu erwarten, der aufgrund fehlender Regelungen ins Leere laufen könnte.

Der Mensch verändert die Natur

Alles Sprechen über die Welt setzt ein Dasein voraus, das lebt. Leben lebt, indem es sich reproduziert. Modus dessen ist, Hannah Arendt zufolge, unter anderem die menschliche Arbeit (vgl. Arendt 1981: 14). Arbeit ist, wiederum Marx zufolge, »von mannigfachen Umständen bestimmt.« Dazu zählen die Arbeitskraft, die Wissenschaft, die Technologie, der Produktionsprozess und die »Naturverhältnisse.« (MEW 23: 54) In diesem Sinne ragen in den Arbeitsprozess das Politische (Prinzipien der Arbeitsteilung etc.) und das Herstellen hinein. Das Arbeiten ist auf das Herstellen angewiesen, da es Technik und Instrumente zur Bearbeitung der Natur benötigt. Die Natur als »jungfräulicher Boden« ist dabei selbst »ohne Wert.« (ebd.: 55) Die Arbeit verändert die Natur, das Herstellen zerstört sie (vgl. Schaupp 2024). »Alles Herstellen ist gewalttätig, und Homo faber, der Schöpfer der Welt, kann sein Geschäft nur verrichten, indem er Natur zerstört.« (Arendt 1981: 127)

Gewalt gegen die Natur als Kulturprozess

Die Gewalt gegen die Natur ist ein neutrales Faktum, denn die Natur als solche ist, klassisch gesehen, nicht jemand oder etwas, den man verletzen oder dem man schaden könnte, sondern sie ist, John Locke zufolge, »wertloser Rohstoff.« (Locke, *II. Abhandl.*, Nr. 43) Arbeit und Herstellen sind allein wertstiftend, da sie Werte und das heißt Waren produzieren, die nicht in der Natur wachsen und als Wert einen Gebrauchswert und dann einen Marktpreis haben. Aus einem Lehmklumpen entsteht durch Bearbeitung ein Tonkrug!

Das Werk der Arbeit ist das Eigentum des Menschen. Mit der Einführung des Eigentums kann das Leben des Daseins als Kulturprozess beschrieben werden, dessen oberster Wert die Freiheit darstellt. Die Natur ist eine Grundlage des Kulturprozesses, mehr nicht. Sie ist laut Hegel nur »relativ auf den Geist.« (Hegel 1985: 29)

Freiheit und Eigentum

Die individuelle Person ist frei. Diese Freiheit ist angeboren (Kant) oder Produkt der Geschichte (Hegel); sie ist in jedem Fall der zentrale Wert des modernen Kulturprozesses. Freiheit bedingt nicht nur und nicht allein, aber vor allen Institutionen wie den Gesetzen oder dem Staat ein Recht auf Eigentum. Eigentum ist die Verfügungsgewalt über empirischen oder intelligiblen Besitz, der damit zum Willkürgegenstand wird (vgl. Kersting 1993). Das Eigentum, in dem auch immer ein Stück angeeignete Natur und sei es die Erinnerung an sie steckt, ist unter anderem für die Freiheit relevant, weil sie per definitionem das ist, woran sich Freiheit als gelebte und geordnete verwirklicht.

Die materialistische Lesart erklärt in der ideologiekritischen Erzählung von der ursprünglichen Akkumulation, dass nicht einfach das Eigentum Kultur begründet, sondern eher der »Reichtum der wenigen.« (MEW 23: 741) Kultur ist die Freiheit der Reichen auf Kosten der Armen.

Die idealistische Lesart denkt die Freiheit als Wesensbestimmung des Geistes, der ins Unendliche geht und damit die Natur weit hinter sich lässt.

»Der Mensch ist nicht mehr ein zwischen die Mauern eines endlichen physikalischen Universums eingeschlossener Gefangener. Er kann die Luftmeere durchqueren und alle imaginären, von einer falschen Metaphysik oder einer falschen Kosmologie errichteten Schranken der Himmelsphären durchbrechen. Das unendliche Universum zieht dem menschlichen Verstand keine Grenzen; im Gegenteil, es wird für ihn zum gewaltigen Ansporn. Dem Intellekt kommt die eigene Unendlichkeit zu Bewußtsein, indem er seine Kräfte am menschlichen Universum mißt.« (Cassirer 1996: 35f.)

Der Kulturphilosoph Ernst Cassirer betrachtet das Hinausschreiten des Geistes über die Natur als Bedingungen für Freiheit und Humanität. Erkennen, Technik und Handeln als Praktiken von Kultur zielen seit den Tagen von Francis Bacon gar auf eine Beherrschung der Natur ab (vgl. Bloch 1977: 85ff.). Horkheimer und Adorno beginnen ihre Aufrechnung der Dialektik der Aufklärung nicht zufällig mit einem Verweis auf Bacon. »Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen.« (Horkheimer/Adorno 1981: 8) Die Neuzeit, die sich vom teleologischen Weltbild der Antike und des Mittelalters absetzt, leitet einen erfolgreichen Kulturprozess ein, der im 20. Jahrhundert auch zu einem Problem wird.

Krise der Kultur – Vulnerabilität der Natur

Die Krise der Kultur, die am Ende des 19. Jahrhunderts vielfach diagnostiziert worden ist, ist heute auch eine Krise der Natur. Der Kulturprozess ist im Zeitalter von Technologie und Digitalisierung vermutlich an ein gewisses Ende gekommen, weil deutlich ist, dass er die Natur irreversibel zerstört und damit auch Kultur, Geist und Freiheit bedroht. Es ist offenbar dringend erforderlich, ein neues Verständnis und Verhältnis zwischen Natur und Kultur, Freiheit und Notwendigkeit zu denken und auch zu verwirklichen. Natur und Erde gelten heute als vulnabel und damit nicht mehr nur als wertlose Rohstoffe für die Technik, die Arbeit und die Kultur. Dem gerecht zu werden, beinhaltet offenbar einen völligen Paradigmenwechsel im Verständnis des Daseins in der Welt.

Es ist fraglich, wie dieser Paradigmenwechsel konzeptionell aussehen und praktisch realisiert werden könnte. Naheliegend und möglicherweise auch verständlich erscheint als Mittel der Wahl im Falle großer Gefahren der Verzicht. In der Coronakrise vermeidet man den Kontakt mit anderen Menschen, in der Ökokrise die Verfeuerung fossiler Brennstoffe. Vielleicht sind Einschränkungen und Reduktionen auf die Dauer aber allein keine Lösung im Sinne einer Antwort auf die Frage nach einem Paradigmenwechsel des Menschen im Verhältnis der Kultur zur Natur, den Tieren und sich selbst. Eine Politik bestimmter Verbote müsste dann zumindest mit dem Hinweis auf Entwicklungsalternativen verbunden werden. Die Phänomenologie und ihr Umfeld könnten in dieser Situation möglicherweise hilfreiche Gedanken unterbreiten.

Anknüpfungspunkt: Natur

In der europäischen Antike finden sich auf der Suche nach der Natur Fragmente einer Elementenlehre (Xenophanes, Heraklit), die die

Struktur des Seins beschreiben. Nach der Wende zur Metaphysik erscheint die Natur als Inbegriff einer vorgegebenen Ordnung. Alle Kunstfertigkeit und Technik sind im optimalen Falle eine Nachahmung und Vollendung der Natur. Wer ein Haus baut, tut genau das, was die Natur tun würde, wenn sie Häuser sozusagen wachsen ließe.

Ein Nachklang einer Natur, die eine Wahrheit in sich selbst trägt und die der Mensch zu enträtseln hat, ist noch in der Romantik zu vernehmen. Schelling ist ihr Fürsprecher. »Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt.« (Schelling 1957: 297)

Heinrich Heine war ein Kenner, Parteigänger und Kritiker der Romantik. Er findet bei Ludwig Tieck ein »sonderbares Einverständnis mit der Natur.« (Heine 2002: 80) Dazu zählen Pflanzen, Steine, Bäume und damit besonders der Wald. Tieck brachte ihn in die Lyrik und in den deutschen Sang ein.

»Waldeinsamkeit,
mich wieder freut,
Mir geschieht kein Leid,
hier wohnt kein Neid.«
(Tieck 2019: 24)

In der Romantik wird das Verhältnis des Menschen zur Natur thematisiert. Bekannt sind auch William Turners und vor allem Caspar David Friedrichs Konfrontationen mit einer überwältigenden Natur und einer damit verbundenen Erhabenheit, die Kleist geradezu begeisterte. Der Mensch wird sinnlich überwältigt von der Unendlichkeit des Meeres, auftürmenden Donnerwolken oder grenzenlosen Ozeanen, aber die Erhabenheit dieser Schauspiele ereignet sich in unserer Denkungsart. Hier kommt eine von der Aufklärung herkommende Sublimierung und Vergeistigung der Natur zur Geltung. Kant versetzt die Erhabenheit in das Gemüt des Urteilenden und behauptet letztlich eine Überlegenheit des Geistes über die Sinnlichkeit und mithin über die bedrohliche Natur. Schiller dekliniert die Erhabenheit als eine Erhebung des Geistes über die Natur.

Die Romantik verteidigt eine geheimnisvolle Natur, der sich eine industrielle, technische und wissenschaftliche Entzauberung der Natur entgegensezte, so dass alle Interpreten des Buches der Natur unter Verdacht geraten, der Natur nur ihre Moral vorschreiben und einverleiben zu wollen (F. Nietzsche).

Auf den umfassenden Naturbegriff des Mittelalters, seine Differenzierungen und Ansätze kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Das Mittelalter endet, wenn bei Nikolaus von Cues der Satz *ars imitatur naturam* seine Geltung einbüßt (vgl. Flasch 1987: Kap. XIII). Wichtig ist, dass Natur nun aktive und passive Momente aufweist, wie es noch bei Spinoza zu greifen ist. Die Existenz der Welt verdankt sich einer

Gottesnatur (*natura naturans*), der schaffenden Natur, die sich in eine geschaffene Natur (*natura naturata*), die wir als Welt der Erscheinungen erfahren, verwirklicht (vgl. Spinoza *Ethik*, I, Lehrs. 29, Anm.).

In der Moderne tritt die *Vita Activa* und mit ihr die Arbeit in den Vordergrund. Arbeit ist ein »Prozeß zwischen Mensch und Natur.« (MEW 23: 192) Darin kommt es zu einer Entwertung der Natur, da die Wertstiftung in der Welt durch Arbeit realisiert wird. Die Natur und die Erde sinken ihrerseits nun erst zum wertlosen Rohstoff herab. Die Idee einer »Resurrektion der Natur« (MEW 40: 538), durch die Menschen und Natur einer Versöhnung entgegenstreben könnten, erweist sich als romantische Vision. In der Moderne wird zudem die Zukunft als Fortschritt thematisiert. »In der Neuzeit vergrößert sich die Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung ..., genauer, die Neuzeit läßt sich erst als eine neue Zeit begreifen, seitdem sich die Erwartungen immer mehr von allen bis dahin gemachten Erfahrungen entfernt haben.« (Koselleck 1979: 359) Fortschritt ist Fortschritt der Technik. Dieser nimmt »keine Rücksicht auf die Endlichkeit« (Blumenberg 2015: 263) vulnerablen Lebens der Natur und des Menschen.

In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts erwacht das ökologische Bewusstsein. Die Natur wird als »terra inviolata« (Blumenberg 2015: 260) aufgefasst, um derer Willen die Menschen ihr Anspruchsniveau als *maîtres et possesseurs de la nature* zu reduzieren bereit sind.

Als man in den späten 80er Jahren begriff, dass es nicht nur um die biologische Natur geht, sondern um einen komplexen Prozess, ging man auf den Begriff der nachhaltigen Entwicklung zurück. Der Begriff wird dem Forstwirtschaftler Carl von Carlowitz zugeschrieben, der bereits im späten 17. Jahrhundert für ein Austarieren von Nachwachsen (Ökologie) und Nutzen (Ökonomie) eingetreten ist. Mittlerweile bezeichnet man einen Prozess als nachhaltig, wenn er mindestens ökonomisches Wachstum sozial-, natur- und gesundheitsverträglich versteht und betreibt (vgl. Sachs 2022). Die Lage der Erde erscheint hier bereits als ein wichtiges Thema. Entwicklung ist nicht nur Wirtschaftswachstum, sondern auch Befreiung von Leid und Armut sowie Zunahme von Lebensqualität unter Beachtung der Demographie.

Heute stehen Naturgefahren und Verwundbarkeiten in der globalen Risikogesellschaft im Mittelpunkt. Eine empirische Verwundbarkeitsforschung untersucht Krisen der Natur im Verhältnis zu Krisen des Sozialen (z.B. Hungerkrisen, Unbewohnbarkeit, Migration). Hans-Georg Bohle und Thomas Glade entwickeln Vulnerabilitätskonzepte in Sozial- und Naturwissenschaften (vgl. Bohle/Glade 2007).

Anknüpfungspunkte für eine Neubetrachtung bieten Überlegungen, die das Verhältnis des Menschen zur Natur und dem Tierreich bereits in der Vergangenheit anders aufgefasst haben. Schon Hans Jonas schlägt am Ende seiner Überlegungen zur philosophischen Biologie vor, »die Ethik

als ein Teil der Philosophie der Natur« (Jonas 1994: 401) zu betrachten. Im Werk von Hans Jonas begegnet uns eine Ethik, die ihren Schutzbereich zwar über das Humane hinaus erweitert, die aber keine politische Philosophie hat und daher zu einem ethischen Rigorismus neigt, der sogar inhuman oder doch zumindest undemokratisch werden kann. Die Überwindung der existentiellen Weltangst der Gnosis steht hier im Hintergrund. Bruno Latour zufolge ist die Ökologiebewegung gescheitert, weil sie es nicht geschafft hat, die ökologische und die soziale Frage miteinander zu verbinden. Wir benötigen nicht nur eine Ethik, sondern auch eine Politik der Natur, die die Natur nicht nur umwertet, sondern auch neu bestimmt.

Merleau-Ponty vermerkt in seinen Vorlesungen über die Natur bereits in der Mitte der 50er Jahre, dass es darauf ankomme, einen anderen Begriff der Natur auszuprobieren, der möglichst kein instrumentelles Verständnis beinhaltet. Er knüpft zu diesem Zweck an die vorsokratische Naturidee an. Die Natur sei demnach als Element zu verstehen und das heißt als das, worin wir sind und wodurch wir leben. Sie sei damit nicht in erster Linie ein Objekt der Aneignung (vgl. Merleau-Ponty 2000).

Merleau-Ponty ist auf der Suche nach einer neuen Ontologie gewesen und damit auch nach einem anderen Verständnis von Natur und von Leiblichkeit. Unser Leib ist Bedingung der Möglichkeit des Zur-Welt-Seins und dabei durch eine Empfindsamkeit gekennzeichnet. Diese Vulnerabilität ist auch eine der Natur, die über die in ihr lebenden Menschen vermittelt ist (vgl. Schnell 2020: 130ff.). Diese Überlegungen kommen heute in verschiedenen Initiativen zur Geltung.

Im Nachgang zu den Prozessen in Sachen der Manipulation von Abgasmessungen hat das Erfurter Landgericht im Oktober 2024 erwogen, ob der Natur nicht eigene Rechte zuerkannt werden müssten. Natur wäre dann an sich bewahrenswert und nicht nur im Hinblick auf ein Überleben des Menschen zu betrachten. Tilo Wesche versucht dementsprechend einen Paradigmenwechsel im Verhältnis zur Natur nicht primär von der Vulnerabilität, sondern von der Rechtsphilosophie aus. Er setzt dazu am zentralen Begriff des Eigentums an. »Mit Eigentumsrechten haben sich Gesellschaften in die ökologischen Krisen hineinlegalisiert.« (Wesche 2023: 143) Eigentum als erster, wenn auch nicht einziger Ort der Freiheit kann alles sein: mein Körper, mein Haus, meine Gartenbank, mein Wald. Alle ökologischen Pflichten sind sekundär. Wesche will dieser Gewichtung, die Naturgüter (Wald) und Gebrauchsgüter (Gartenbank) als menschliches Eigentum auffasst, entgegentreten, indem er das Konzept eines nachhaltigen Eigentums entwickelt (vgl. Schnell 2025).

Die Zukunft der Natur ist wesentlich auch eine Frage nach der Zukunft des Menschen – und umgekehrt! Heute wollen die Schülerproteste um Greta Thunberg, die *Fridays for Future* und die politische Gruppierung *Letzte Generation* daraus Konsequenzen ziehen und die Vulnerabilität der Natur in einer Politik abbilden.

Was bedeutet eine Neu- und Andersbestimmung der Natur für den Prozess der Kultur, der auf Ausdifferenzierung, schöpferisch Neues und Anderes aus ist und durch Verzicht allein bisher nicht beschrieben werden kann?

Exkurs: Naturphilosophie

Die alte Naturphilosophie findet ihren Abschluss mit Alexander von Humboldt. Als Parteigänger von Goethe verfolgt er den Ansatz einer universellen Morphologie, die die Welt als *Kosmos* erschließt. Methodisch werden Beobachtung und Messung miteinander verbunden, inhaltlich kommen Erkenntnisse für Geologie, Meteorologie, Soziologie und auch für die Ökologie zur Darstellung.

Die moderne Naturphilosophie, die die Entwicklungen der Naturwissenschaften in sich aufgenommen hat, bemühte sich im 20. Jahrhundert um Neubestimmungen der Natur. Natur erscheint seither nicht mehr als an sich seiender, irrelativer Zusammenhang, wie sie seit Galileo Galilei gedacht worden ist, sondern als eine »der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur.« (Heisenberg 1955: 18).

In Weiterführung von Werner Heisenbergs physikalischen und philosophischen Ausdeutungen versteht Carl Friedrich von Weizsäcker die Quantentheorie als »einheitliche Physik.« (Weizsäcker 1971: 223) Sie begründet das Modell einer *Einheit der Natur*, die auch die »Einheit von Mensch und Natur« (ebd.: 470) in sich beschließt. Es gab in den 80er Jahren, auf dem Höhepunkt des damaligen militärischen Wettrennens, die Rede von einer ›Weltformel‹, zu der die Naturphilosophie gelangen könne (vgl. Sandvoss 1986). Damit war gemeint, dass theologische, physikalische und auch ethische Dimensionen der Natur und ihre jeweiligen Wahrheiten in ein möglichst kohärentes System integriert werden sollten. Dieses Programm blieb eine dauernde Ankündigung. Es zeugte immer auch von der Verantwortung der Naturwissenschaften für die Welt und die Natur, aber ebenso vom schlechten Gewissen, das viele Physiker für ihre Mitwirkung bei der Entwicklung und beim Bau der Atombombe empfanden. Dieses bezeugt exemplarisch die Geschichte des J. Robert Oppenheimer, der in den 40er Jahren zunächst der führende Forscher im Bereich der Entwicklung der Atombombe gewesen ist. Nach Testung und Abwurf der Bombe äußerte er starke moralische Skrupel, musste eine Untersuchung gegen sich durchstehen und wandte sich von der Idee der militärischen Nutzung der Atomenergie ab.

Anknüpfungspunkt: Tiere

Lehrreich sind im Zeitalter der Erfindung der neuzeitlichen Vernunft die Kontroversen um das Tier. Eine nachhaltige Konsequenz unter anderen, die aus Descartes' Philosophie des Cogito resultiert, ist die Auffassung, Tiere seien seelenlose Substanzen und damit Maschinen. Tiere unterliegen den Gesetzen der Mechanik, nicht der Metaphysik. Damit ist ein substanzieller Unterschied zwischen Mensch und Tier in die Welt gebracht. Descartes begründet die Perspektive einer radikalen anthropologischen Differenz (vgl. Wild 2006).

Montaigne ist ein Widersacher von Descartes, da er sich hütet, den Menschen zu überschätzen und überzubewerten. Er rechnet Trägheit, Gewohnheit, Krankheit, Schlaf und manch andere Passivität dem Menschen zu, was sich auch in der Frage nach den Tieren niederschlägt. Mensch und Tier sind einander eher ähnlich als radikal voneinander verschieden. Beide sind wesentlich vulnerabel.

Derrida folgt dieser Spur, indem er den vermeintlichen Wertunterschied zwischen Mensch und Tier von der Vernunftausstattung des Menschen ablöst und die Leistungsfähigkeit der Vernunft als solche dekonstruiert. Heidegger behauptet, dass sich der Mensch, im Unterschied zum Tier, zu Seiendem-als-solchem verhalten kann, es also unabhängig von einer als-etwas-Bedeutung zu erschließen vermag. Derrida bestreitet das. »Wie auch immer es um die Differenz zwischen den Tieren bestellt sein mag, [bleibt es bei der Beziehung des Menschen zum Seienden, M.W.S.] eine tierliche, animalische Beziehung.« (Derrida 2010: 226) Auch der Mensch und nicht nur das Tier betrachtet und behandelt das Seiende nicht als solches, sondern stets nur im Licht einer Perspektive (F. Nietzsche). Es erfolgt eine Neubestimmung des Tieres.

Mensch und Tier begegnen sich jetzt. Im Modus der Begegnung erscheint das Tier als jemand, mit dem wir zusammen existieren und uns auseinandersetzen. Die Beziehung zum Tier ist als Konzept asymmetrisch, weil sie vom Menschen aus gedacht wird. Die Beziehung als Begegnung liegt hingegen nicht völlig in der Hand des Menschen. Die Begegnung mit dem Tier etabliert nämlich ein ethisch relevantes Verhältnis der Nicht-Indifferenz. Ich kann mich nicht gleichgültig gegenüber dem Tier verhalten! Ich folge ihm, wie Derrida sagt, ich gehe also auf das Tier als mein Gegenüber ein!

Die *ethisch relevante, weil nicht-indifferente Begegnung mit dem Tier* gibt und lässt mir die Freiheit, auf das Tier einzugehen. Werde ich in der Begegnung einer Anfrage des Tieres im Sinne des Anspruchs *Du wirst nicht töten* ausgesetzt? An dieser Stelle setzen gegenwärtige Überlegungen zur Tierethik an. Die Tiertötung zum Nutzen des Menschen ist ein offenes Problem.

Was bedeutet eine mögliche Neu- und Andersbestimmung des Tieres für den Prozess der Kultur, der auch hier auf Ausdifferenzierung, schöpferisch Neues und Anderes aus ist und durch Verzicht allen bisher nicht beschrieben werden kann?

Und der Mensch?!

Und der Mensch – wie könnte oder müsste er neu oder anders bestimmt werden? Die ökologische Ethik betonte bereits in den 70er Jahren die ambivalente Stellung des Menschen. Er sei Teil der Natur (und darin Tieren und Pflanzen gleich) und Herr über die Natur (und darin Tieren und Pflanzen überlegen). Der Mensch kann die Erde zerstören und zugleich als einziges Wesen Überlegungen anstellen, die Zerstörung zu unterlassen. Klassisch gesehen werden Stellung und Wert des Menschen durch dessen überlegene Fähigkeiten bestimmt. Autonomie, Moralität, aber auch Rationalität und grenzenlose Macht hat kein Tier und keine Pflanze, sondern nur der Mensch. Daraus wurde gefolgert, dass diese überlegenen Fähigkeiten auch einen alle anderen Wesen überragenden Wert des Menschen begründen. Der Mensch ist Person und der einzige Selbstzweck auf Erden. Angesichts der Krise der Kultur im Zeichen der Vulnerabilität der Natur könnte es sinnvoll sein, die Verletzlichkeit und Endlichkeit, die auch dem Menschen eigen ist, stärker in den Mittelpunkt zu rücken, um an die Stelle der Überlegenheit des Menschen seine mögliche Gleichheit mit Tieren und Natur zu akzentuieren (vgl. Schnell 2017). Das müsste dann aber schon der Mensch initiieren, da nur er dazu fähig ist. Insofern lässt sich seine Sonderstellung unter den Wesen nicht gänzlich aufheben und sollte es wohl auch nicht.

Was bedeutet schließlich eine Neu- und Andersbestimmung des Menschen für den Prozeß der Kultur?

Ökologische Naturästhetik

Als eine gewisse Vorstufe einer Neuausrichtung des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und der Natur kann Gernot Böhmes ökologische Naturästhetik gelten. Böhme versteht sich als Phänomenologe, aber nicht im hegelschen Sinn und auch nicht im Ausgang von Husserl. Böhme teilt die Lehre von der Intentionalität des Bewusstseins nicht und rückt die ästhetische Erfahrung in eine subjektivistische Perspektive, die wir an dieser Stelle nicht erörtern wollen. Interessant ist Böhmes Lehre jedoch als Kultur Tatsache.

Auf der ersten Höhe des ökologischen Bewusstseins plädiert Böhme zu Beginn der 80er Jahre für eine Rehabilitierung des *Anderen der*

Vernunft. Dieser durchaus unglückliche Begriff soll an die Bedeutung einer Leiblichkeit und Natürlichkeit erinnern. Er richtet sich gegen Kants Rationalismus der Person und auch gegen Hegels Vergeistigung der Kultur. Beide Bewegungen sind nämlich immer auch gewaltsam. »Die Gewalt, die der Mensch der Natur antut, tut er primär sich selbst an.« (Böhme 1985: 11)

Eine Neuausrichtung soll durch ein Anknüpfen an Paracelsus und Jakob Böhme erfolgen. Es erscheint dann, »die Natur als bedeutsame Welt, Natur als Ausdruck, Natur als Sprachzusammenhang.« (Böhme 1989: 124) Sie wird durch eine ästhetische Erfahrung als Atmosphäre erschlossen. Wir gehen mit der Natur wie mit einem Element um, durch das wir leben. Im Zuge dessen versteht sich der Mensch neu und anders. »Das Umweltproblem ist ... primär eine Frage der Beziehung des Menschen zu sich selbst.« (Böhme 1995: 14) Der Mensch integriert seine eigene Natürlichkeit in sein Selbstbewusstsein. Das Empfinden der Welt als Atmosphäre, die weder dem Subjekt noch den Dingen allein zugerechnet werden kann, soll einen instrumentellen Zugriff lösen und die Natur als Wahrnehmbares offenbaren (vgl. ebd.: 181ff.).

Inhaltlich plädiert Böhme etwa dafür, »die Natur in die Stadt hineinzuholen.« (Böhme 1989: 63) Für die klassische Moderne gilt die Natur als Erholungsraum an den Rändern der Stadt. Die Stadt selbst ist ein Ort von Beton, Glas und Stahl. Aus heutiger Sicht kommt die Etablierung von Grünräumen in der Stadt nicht nur der Urbanität zugute, sie schafft auch Möglichkeiten, auf extreme Wetterlagen reagieren zu können.

Die ökologische Naturästhetik ist lediglich eine Vorstufe einer Neuausrichtung, da ihr wichtige Parameter fehlen. Wenn jeder Raum Ästhetik ist, dann gilt das auch für das Braunkohleabbaugebiet in Garzweiler. Hier bedarf es offenbar einer ethischen Evaluation, die angibt, welche Atmosphäre wünschenswert ist und welche nicht. Zudem ist eine politische Ökologie (Bruno Latour) unverzichtbar, die als Gestaltungsmacht diese Evaluation in der demokratischen Öffentlichkeit vertritt. In diesem Sinne konnte Adorno für die 60er Jahre formulieren: »So wahr es ist, daß ein jegliches in der Natur als schön kann aufgefaßt werden, so wahr das Urteil, die Landschaft der Toscana sei schöner als die Umgebung von Gelsenkirchen.« (Adorno 1981: 112)

Aspekte eines möglichen Paradigmenwechsels

Die vorliegenden Beiträge betrachten den Diskurs der Vulnerabilität aus verschiedenen Blickwinkeln.

Naturverständnis: Burkhard Liebsch untersucht das menschliche Verhältnis zur Natur. Der Mensch hat die Natur als Übermacht erfahren

und gebändigt. Die technische und kulturelle Beherrschung der Natur scheint nun ihrerseits die Natur zu bedrohen, die daher heute als Schutzgut angesehen wird und eine neue Romantik begünstigt. Es bleibt dabei, zu beachten, dass der aus der Natur hervorgegangene Mensch auch ungefragt aus Anderen hervorgegangen ist und ein Leben erwarten darf, das für ihn, auch in und mit der Natur, lebbar ist.

Diagnose: Sophia Sternath und Thomas Glade verstehen Vulnerabilität als ein interdisziplinäres Konzept, das Merkmale und Umstände benennt, die ein System für Schäden anfällig machen. Das betrifft auch die Natur, was am Klimawandel und dessen Risiken ablesbar ist.

Ethik: Jan-Christoph Heilinger betrachtet die Klimakrise als ökologisches, soziales und politisches Problem, das ungleiche Verletzlichkeiten fixiert und fragt nach einer gerechten Verteilung von Verantwortung für Veränderungen in kosmologischer Hinsicht. Christine Dunger und Martin W. Schnell stellen den Beitrag der Public-Health-Ethik, die sich auf Gesellschaften und ihre Bevölkerung bezieht, zum Diskurs der ökologischen Nachhaltigkeit heraus. Tobias Vogel prüft aus Sicht der Kritischen Theorie die Geltungsgründe für eine Umweltethik, die die Natur in den Kulturprozess integriert, am Beispiel des Naturzentrismus von Hans Jonas und des Wahrheitsanspruchs sozialer Praktiken bei Bruno Latour.

Mensch: Martin W. Schnell betrachtet Vulnerabilität als den Nullpunkt der Existenz, an dem Sterblichkeit und Macht ununterscheidbar sind. Verletzungen im engeren Sinne sind zum Teil unvermeidlich und stellen nicht immer ein ethisches Problem dar. Hannes Wendler leitet Vulnerabilität des Menschen aus einer Ethik und Ontologie her mit Blick auf Verwundbarkeitserfahrungen, die die klinische Psychologie behandelt. Robert Stöhr betrachtet Vulnerabilität als einen Grund menschlicher Verfasstheit, der sich besonders in konkreten Verletzungssituationen offenbart. Mit Blick auf Menschen mit Behinderungen wird die Funktion von Technik untersucht, die in unterschiedlichen Weisen auf deren Vulnerabilität antworten kann.

Tiere: Martin Huth fragt danach, was es für Menschen bedeutet, mit einer zwischen Fremdheit und Ähnlichkeit changierenden Vulnerabilität von Tieren konfrontiert zu sein. Jan P. Ehlers und Julia Nitsche loten das Spannungsfeld zwischen Tierschutz und Tierversuchen aus und fragen nach den Möglichkeiten eines Ausstiegs der Wissenschaft aus Tierversuchen.

Politik: Andreas Brenner gibt zu bedenken, dass eine Politische Ökologie nicht technokratisch, sondern kulturell verstanden werden müsste, verbunden mit einer Revision der Zeit, die nicht nur auf das Ablaufen der Existenz der Welt schaut. Lukas Nehlsen und Aurora Sauter fragen, ob wir auf eine neue Art der Klimaerzählung hoffen sollten, die nicht nur den Untergang beschwört, sondern auch effektives Handeln gegen die Krise motivieren kann. Martin W. Schnell diskutiert am Beispiel der

Klimaproteste die Bedeutung innergesellschaftlicher Konflikte für die Demokratie und angesichts von Kriegshandlungen zwischenstaatliche Konflikte, die sich auch auf die Natur auswirken und Gesellschaften als vulnerabel zeigen können.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1981): *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
 – (1983): *Minima Moralia*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
 Arendt, Hannah (1981): *Vita Activa*, München/Zürich: Piper.
 Bloch, Ernst (1977): *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
 Blumenberg, Hans (2015): *Schriften zur Technik*, Berlin: Suhrkamp.
 Bohle, Hans-Georg/Glade, Thomas (2007): »Vulnerabilitätskonzepte in Sozial- und Naturwissenschaften«, online unter: <https://homepage.univie.ac.at/thomas.glade/Publications/Bohle&Glade2008.pdf>
 Böhme, Gernot (1985): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
 – (1989): *Für eine ökologische Naturästhetik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
 – (1995): *Atmosphäre*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
 Boyle, T.C. (2023): *Blue Skies*, München: Hanser.
 Cassirer, Ernst (1996): *Versuch über den Menschen*, Hamburg: Meiner.
 Castoriadis, Cornelius (2021): *Fenster zum Chaos. Schriften zu Kultur und Kunst. Ausgewählte Schriften 9*, Bodenburg: Verlag Edition AV.
 Derrida, Jaques (2010): *Das Tier, das ich also bin*, Wien: Passagen.
 Flasch, Kurt (1987): *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: WBG.
 Franzen, Jonathan (2023): *Wann hören wir auf, uns etwas vorzumachen?*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
 Gehlen, Arnold (1961): »Über kulturelle Kristallisation«, in: Konersmann, R. (Hg.) (1996): *Kulturphilosophie*, Leipzig: Reclam.
 Hartmann, Nicolai (1950): *Philosophie der Natur*, Berlin: Walter de Gruyter.
 Hegel, G.W.F. (1985): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
 Heine, Heinrich (2002): *Die romantische Schule*, Stuttgart: Reclam.
 Heisenberg, Werner (1955): *Das Naturbild der heutigen Physik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
 Horkheimer, Max (1985): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/Main: S. Fischer.
 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1981): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Main: S. Fischer.
 Jonas, Hans (1994): *Das Prinzip Leben*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
 Kersting, Wolfgang (1993): *Wohlgeordnete Freiheit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
 Koselleck, Reinhart (1979): *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
 Latour, Bruno (2018): *Das terrestrische Manifest*, Berlin: Suhrkamp.
 Locke, John (1986): *Abhandlung über die Regierung*, Berlin: Suhrkamp.
 Mann, Thomas (1982): *Der Zauberberg*, Frankfurt/Main: S. Fischer.
 Marx, Karl/Engels, Friedrich (1956ff.): *Marx-Engels-Werke* (MEW), Ostberlin: Dietz.
 Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin Walter de Gruyter.
 – (2000): *Die Natur. Vorlesungen an Collège de France 1956–1960*, München: Fink.
 Plessner, Helmuth (1982): *Mit anderen Augen*, Stuttgart: Reclam.
 Sachs, J.D. et al. (Ed.) (2022): *Ethics in Action for Sustainable Development*, New York: Columbia University Press.
 Sandvoss, Ernst R. (1986): »Weizsäcker und die Weltformel«, *Ästhetik & Kommunikation* (61/62).
 Schaupp, Simon (2024): *Stoffwechselfolitik. Arbeit, Natur und die Zukunft des Planeten*, Berlin: Suhrkamp.
 Schelling, G.W.J. (1957): *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg: Meiner.
 Schnädelbach, Herbert (1996): »Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie«, in: Konersmann, Ralf (Hg.) (1996): *Kulturphilosophie*, Leipzig: Reclam.
 Schnell, Martin W. (2017): *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
 – (2020): *Das Ethische und das Politische. Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität*, Weilerswist Velbrück Wissenschaft.
 – (2025): »Die Rechte der Natur. Tilo Wesche über nachhaltiges Eigentum«, *Journal Phänomenologie* (62/2025).
 Spaemann, Robert (1983): *Philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam.
 Spinoza, Baruch de (1977): *Die Ethik nach der geometrischen Methode dargestellt*, Stuttgart: Reclam.
 Stoller, Silvia/Vetter, Helmuth (Hg.) (1997): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien: WUV-Universitätsverlag.
 Tieck, Ludwig (2019): *Der blonde Eckbert*, Stuttgart: Reclam.
 Wesche, Tilo (2023): *Die Rechte der Natur. Vom nachhaltigen Eigentum*, Berlin: Suhrkamp.
 Weizsäcker, Carl Friedrich (1971): *Die Einheit der Natur*, München: Hanser.
 Wild, Markus (2006): *Tierphilosophie*, Hamburg: Junius.