

Verantwortung der Menschen für ihre Heimat Erde. Eine Tour d'Horizon mit Hans Jonas

von Dieter Steiner
2017

Als ich 1985 an der ETH Zürich innerhalb des Geographischen Institutes eine Gruppe Humanökologie gründete und mich selbst, der ich vorher völlig anders orientiert gewesen war, in der Situation wiederfand, neues Wissen und neue Vorstellungen von einem Nullpunkt aus aufbauen zu müssen, war *Das Prinzip Verantwortung* von Hans Jonas das erste philosophische Buch, das ich von A bis Z durchlas und zu verstehen suchte. Es fiel mir nicht leicht, ich musste mich richtig durchkämpfen, und von meinen Anstrengungen zeugten 76 Seiten handgeschriebene Notizen! Heute, über 30 Jahre später, möchte ich zu diesem Werk zurückkehren, die in ihm enthaltenen, meiner Meinung nach wichtigsten Punkte zusammenfassend darstellen und es aber auch in einen etwas grösseren Zusammenhang stellen, der auch die Frage ansteuert, ob es auf unser Denken und Tun irgendeinen Einfluss ausgeübt hat.

1. Hans Jonas: Leben und Werk

1.1 In Krieg und Frieden

Hans Jonas wurde 1903 in Mönchengladbach als Sohn des Textilfabrikanten Gustav Jonas und seiner Frau Rosa, geb. Horowitz, der Tochter eines Oberrabbiners, geboren. In seiner Jugendzeit verkehrte er zum Missfallen seines Vaters in zionistischen Zirkeln. Nach dem Abitur wandte er sich 1921 dem Studium der Philosophie, der Theologie und der Kunstgeschichte zu, das er in Freiburg i.Br. bei Edmund Husserl (1859-1938) und Martin Heidegger (1889-1976) begann, in Berlin fortsetzte – wo er sich auch mit der Judaistik vertraut machte –, und 1928 in Marburg bei Heidegger und Rudolf Bultmann (1884-1976) abschloss. Jonas' Dissertation befasste sich mit der spätantiken Gnosis, einer religiösen Weltanschauung, die die materielle Welt als dunkel, finster und dem Menschen fremd wahrnahm und ihre Orientierung in einem jenseitigen Reich des Lichts suchte, aus dem der Mensch ursprünglich stammte. In Marburg kam Jonas auch in Kontakt mit Hannah Arendt, der er – mit Ausnahme eines zwei Jahre dauernden Zerwürfnisses, das sich an Arendts Buch über den Eichmann-Prozess in Jerusalem, in dem von der „Banalität des Bösen“ die Rede war¹, entzündete – bis zu deren Lebensende freundschaftlich verbunden bleiben sollte.

Der weitere Lebensweg von Jonas war von zum Teil dramatischen Erlebnissen und Wendungen geprägt. Unter dem Eindruck wachsender Judenfeindlichkeit emigrierte er nach der nationalsozialistischen Machtübernahme 1933 zuerst nach London und zwei Jahre später nach Palästina, das damals britisches Mandatsgebiet war. Dort lehrte er an der Universität Jerusalem, betätigte sich daneben aber auch bei der Hagana, der zionistischen paramilitärischen Untergrundbewegung, die für die Befreiung von der Mandats Herrschaft kämpfte. Mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges kam es aber zu einer Verständigung zwischen dieser Organisation und der Britischen Armee; Jonas trat der letzteren bei und wurde 1944 Mitglied einer speziellen Jüdischen Brigade, die in Italien zum Einsatz gelangte. Nach Kriegsende war diese Einheit in Deutschland stationiert – Jonas hatte

¹ Amerikanisches Original: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. The Viking Press, New York 1963. Deutsche Übersetzung: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Piper, München 1964.

damals, als er seine Eltern verliess, gelobt, nie zurückzukehren ausser als Mitglied einer erobernden Armee. Jetzt erfuhr er, dass sein Vater schon 1938 gestorben, seine Mutter in Auschwitz ermordet worden war. Er kehrte dann wieder nach Palästina zurück, wo er erneut an der Universität in Jerusalem dozierte und nach Gründung des Staates Israel 1948 in dessen Armee diente, bis er ein Jahr später nach Kanada übersiedelte. In diese Zeit der Wirren fiel aber auch eine Veränderung im privaten Bereich: 1943 hatte er in Haifa Lore Weiner geheiratet, die er schon seit 1937 kannte. Der Ehe entsprossen die beiden Töchter Ayalah (1948) und Gabrielle (1955) und der Sohn Jonathan (1951).

In Kanada hatte Jonas zuerst eine Professur an der McGill University in Montreal inne, danach am Carleton College (heute Carleton University) in Ottawa, wo er sich mit dem Biologen und Systemtheoretiker Ludwig von Bertalanffy (1901-1972) befreundete. 1955 erhielt er einen Ruf an die New School for Social Research in New York, wo er bis zu seiner Emeritierung 1976 lehrte. Die New School war zu jener Zeit ein Hort für europäische Emigranten. Auch Hannah Arendt war dort von 1967 bis zu ihrem Tod 1975 Mitglied des Lehrkörpers. Jonas blieb bis in hohes Alter schriftstellerisch tätig; 1979 erschien sein philosophisches Hauptwerk mit dem Titel *Das Prinzip Verantwortung*, das ihn schlagartig weltberühmt machte. Es ist seither mehrfach neu aufgelegt und über 200'000 Mal verkauft worden ist, und 1987 erhielt Jonas dafür den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. 1992 verlieh ihm die Freie Universität in Berlin die Ehrendoktorwürde, und an dieser Hochschule wurde 1998 auch ein Hans-Jonas-Zentrum gegründet.² Hans Jonas starb 1993 in New Rochelle, USA.

1.2 Vier Schaffensperioden

„Mit unermüdlicher Geduld und gleichmäßiger Ausdauer löst die Philosophie der Gegenwart oftmals Probleme, die eigentlich keiner hat. ... Anders Jonas; er stellte und beantwortete bis ins hohe Alter in seinen Schriften stets konkrete, drängende, überaus beunruhigende Fragen von allgemeiner Bedeutung.“ So schreibt Franz Josef Wetz (2005, 7) in seiner Monografie über Jonas. Wie er darlegt, gliederte sich dessen Denkweg und der daraus resultierende schriftliche Niederschlag in vier hauptsächliche Etappen. Die erste bestand in der Beschäftigung mit der in 2.1 erwähnten Gnosis. Auf der Dissertation aufbauend vervollständigte Jonas das Thema in der Schrift *Gnosis und spätantiker Geist*, von der er einen ersten Teil 1934 (4. Auflage 1988b) publizierte, während ein zweiter infolge der politischen Situation erst 20 Jahre später erscheinen konnte (1954). Bedeutsam ist, dass Jonas in der gnostischen Weltsicht eine Verwandtschaft zu unserer modernen Weltanschauung sah, und zwar speziell zur existenzialistischen Version von ihr. Diese zeichnet sich durch einen naturfremden Nihilismus und einen Materie-Geist-Dualismus aus, was den Menschen dazu verleitet, mit der Natur nach willkürlichem Gutdünken zu verfahren.

In einer zweiten Phase befasste sich Jonas mit Aspekten einer philosophischen Biologie. Er vereinigte zwölf früher geschriebene Aufsätze zusammen mit Ergänzungen zum Buch *Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966, deutsch 1973: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*).³ Darin widmete er sich der Überwindung des eben genannten nihilistisch-dualistischen Weltbildes, indem er das Phänomen Leben in einer Weise interpretierte, die nicht nur dem Menschen, sondern allen anderen Organismen in abgestufter Masse ebenfalls eine Innerlichkeit zusprach und die lebende Natur insgesamt wieder mit einem intrinsischen Wert versah. Das Buch erschien in einer Zeit, da die zunehmend rücksichtslose Haltung der Natur gegenüber so richtig Momentum zu kriegen begann.

² Website: www.hans-jonas-zentrum.de.

³ Inzwischen gibt es eine 1994 bei Suhrkamp erschienene Neuauflage mit dem Titel *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*.

Diese Haltung ist nun aber für uns selbst zur Bedrohung geworden; über unserer Zukunft stehen Fragezeichen, und in dieser Situation benötigen wir eine neue Art von Ethik, die den traditionellen Raum zwischenmenschlicher Verhältnisse übersteigt. Dies führte Jonas in seiner dritten Phase zu seinem schon genannten Buch *Das Prinzip Verantwortung* (1979, Taschenbuchausgabe 1984), mit dem er über die philosophischen Fachkreise hinaus bekannt wurde und einige Aufmerksamkeit erregte, dies im Gegensatz zu seinen Gnosis-Studien, die nur in der gelehrten Welt Anerkennung fanden, und auch zu seiner philosophischen Biologie, die kaum beachtet wurde, in naturwissenschaftlichen Kreisen schon gar nicht. Es war auch das erste Mal, dass Jonas, nachdem er Deutschland 1933 verlassen hatte, wieder in Deutsch publizierte. Er selbst schrieb dazu: „Dem Leser wird es natürlich nicht entgehen, dass der Verfasser die deutsche Sprachentwicklung seit 1933 nicht mehr ‚mitbekommen‘ hat. Ein ‚archaisches‘ Deutsch ist ihm bei Vorträgen in Deutschland von Freundesseite nachgesagt worden ...“ (11). Und bei Wetz (2005, 8 f.) heisst es: „Seine Ausdruckweise erweist sich ... als äußerst eigenwillig, sehr individuell, fast möchte man sagen altmodisch, und ist gerade deshalb anspruchsvoll und klar.“ Mit dem *Prinzip Verantwortung* werden wir uns im Folgenden, wie angekündigt, speziell befassen. In Fortführung seiner Gedanken zu diesem Thema liess Jonas 1985 einen angewandten Teil unter dem Titel *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* folgen.

In seiner letzten und vierten Phase stellte Jonas Vermutungen über das Ganze der Welt an, insbesondere über die Rolle eines möglichen göttlichen Wesens, und veröffentlichte seine Überlegungen in den beiden Büchern *Materie, Geist und Schöpfung* (1988a) und *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (1992). Damit beging er einen Tabubruch, indem er sich gegen den sonst üblichen Konsens wandte, wonach wir in einem „nachmetaphysischen Zeitalter“ leben, womit gemeint ist, dass es keinen Sinn macht, sich philosophisch über nicht beantwortbare letzte Dinge Gedanken zu machen. Mit seiner Auffassung, es bleibe „Sache der Philosophie, sich auf das Ganze zu besinnen“, versuchte Jonas dagegen zu halten (1988a, 63).

2. Das Prinzip Verantwortung

2.1 „Fortschritt“ als Bedrohung

Zweifellos hatte Hans Jonas, als er am *Prinzip Verantwortung* arbeitete, Kenntnis von der Studie über die *Grenzen des Wachstums* des Club of Rome (Meadows u.a. 1972). Er nimmt darauf in seinem Buch zwar keinen Bezug, aber seine Ausgangsthese zeigt, dass er die pessimistische Sichtweise der „Malthusianer“ als zutreffend erachtete. Das Vorwort beginnt so (Jonas 1984, 7): „Der endgültig entfesselte Prometheus⁴, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden. Dass die Verheissung der modernen Technik in Drohung umgeschlagen ist, oder diese sich mit jener unlösbar verbunden hat, bildet die Ausgangsthese des Buches. Sie geht über die Feststellung physischer Bedrohung hinaus. Die dem Menschenglück zugedachte Unterwerfung der Natur hat im Übermass ihres Erfolges, der sich nun auch auf die Natur des Menschen selbst erstreckt, zur grössten Herausforderung geführt, die je dem menschlichen Sein aus eigenem Tun erwachsen ist.“ Jonas spricht von der „utopischen Treibtendenz der modernen Technik“ und davon, dass es dem Menschen an der nötigen Weisheit mangle. Insgesamt nimmt Jonas an, „dass wir in einer apokalyptischen Situation leben, das heisst im Bevorstand einer

⁴ Wir erinnern uns, Prometheus war im alten Griechenland die mythische Figur, die den Menschen das Feuer brachte und so die zivilisatorische Entwicklung in Gang brachte. „In der Moderne steht er als Symbolfigur für den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt und die zunehmende Herrschaft des Menschen über die Natur“ (<https://de.wikipedia.org/wiki/Prometheus>, 28. Aug. 2017).

universalen Katastrophe, wenn wir den jetzigen Dingen ihren Lauf lassen“ (251)⁵. Dem Vorwurf des Pessimismus begegnet er mit der Feststellung, „dass der grössere Pessimismus auf Seiten derer ist, die das Gegebene für schlecht oder unwert genug halten, um jedes Wagnis möglicher Verbesserung auf sich zu nehmen“ (75).

Später im Buch (251 ff.) identifiziert Jonas das, was hier vor sich geht, als „Baconisches Programm“⁶, das darin bestehe, „das Wissen auf Herrschaft über die Natur abzustellen und die Herrschaft über die Natur für die Besserung des Menschenloses nutzbar zu machen“ (251). Es sei sehr erfolgreich gewesen und zwar in zweifacher, ökonomischer wie auch biologischer Hinsicht, ökonomisch in Form einer Verringerung des Arbeitsaufwandes und eines erhöhten Wohlstandes, biologisch in Form einer massiven zahlenmässigen Vergrösserung der menschlichen Population. Nun aber sei diese Erfolgodynamik, weil ungebremst, in eine äusserst bedrohliche „Überdimensionierung“ hineingeschlittert. „Heute beginnt erschreckend klar zu werden, dass der biologische Erfolg nicht nur den ökonomischen in Frage stellt, also vom kurzen Fest des Reichtums wieder zum chronischen Alltag der Armut zurückführt, sondern auch zu einer akuten Menschheits- und Naturkatastrophe ungeheuerlichen Ausmasses zu führen droht. Die Bevölkerungsexplosion, als planetarisches Stoffwechselproblem gesehen, nimmt dem Wohlfahrtsstreben das Heft aus der Hand und wird eine verarmende Menschheit um des nackten Überlebens willen zu dem zwingen, was sie um des Glückes willen tun oder lassen konnte: zur immer rücksichtsloseren Plünderung des Planeten, bis dieser sein Machtwort spricht und sich der Überforderung versagt. Welches Massensterben und Massensterben eine solche Situation des ‚rette sich, wer kann‘ begleiten werden, spottet der Vorstellung. Die so lange durch Kunst hinangehaltenen Gleichgewichtsgesetze der Ökologie, die im Naturzustand das Überhandnehmen jeder einzelnen Art verhindern, werden ihr umso schrecklicheres Recht fordern, gerade wenn man ihnen das Extrem ihrer Toleranz abgetrotzt hat. Wie danach ein Menschheitsrest auf verödeter Erde neu beginnen mag, entzieht sich aller Spekulation“ (252 f.).

Lynn White, Wissenschaftshistoriker, führte 1967 in einem viel beachteten Aufsatz (White 1967) die heutige Umweltkrise auf das traditionelle jüdisch-christliche Verständnis der Stellung des Menschen auf der Erde zurück, speziell auf die alttestamentliche göttliche Aufforderung: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht“ (Genesis 1.28). Jonas nimmt keinen Bezug auf derartige Interpretationen, sondern sieht das Übel im neuzeitlichen, durch vorwärts strebende Wissenschaft und Technik alimentierten, masslosen Fortschrittsstreben verankert. Das Problem liegt nicht bei der Naturbeherrschung als solcher, sondern bei deren Fehlentwicklung. Schliesslich sind alle Arten zwecks Überleben auf egoistisches Verhalten getrimmt, aber das Prinzip von Fressen und Gefressenwerden verhindert einseitige Dominanzen: „Die Summe dieser gegenseitig limitierenden, immer mit Vernichtung im einzelnen einhergehenden Eingriffe ist im Ganzen symbiotisch ...“ (247)

Auch der Mensch war in der Vergangenheit weitgehend Teil eines derartigen ausgleichenden Netzwerks, auch wenn ihm dank seiner mentalen Entwicklung eine gewisse Sonderstellung zukam: „In der Wahl zwischen Mensch und Natur, wie sie sich im Daseinskampf von Fall zu Fall immer wieder stellt, kommt ... der Mensch zuerst und die Natur, auch wenn ihr Würde zugestanden ist, muss ihm und seiner höheren Würde weichen“ (246). In der neuzeitlichen Entwicklung hat der Mensch nun aber mit seinem wachsenden technischen Können begonnen, das symbiotische Gle-

⁵ Im folgenden beziehen sich die Seitenangaben in Klammern, wenn nicht anders vermerkt, auf Jonas 1984.

⁶ Jonas spricht damit das Selbstverständnis der modernen Naturwissenschaft an, von deren Methodik der englische Philosoph und Jurist Francis Bacon (1561-1626) – neben Descartes – als Begründer gilt. Dessen Auffassung war die, dass der Mensch kraft seiner Vernunft zur Herrschaft über die Natur befähigt sei und diese auch tatsächlich erringen könne, wenn er die Natur als widerspenstige Sklavin behandle, der in einem Inquisitionsprozess mittels Folter die Wahrheit entrissen werde (vgl. Gloy 1995, 179 ff.).

ichgewicht gravierend zu stören und damit alle anderen Lebensformen, aber auch sich selbst zu gefährden. „Kein grösseres Wagnis konnte ‚die Natur‘ eingehen, als den Menschen entstehen zu lassen“ (247). Nun also ist die Zukunft der Menschheit mit derjenigen der Natur auf engste verbunden. Mit der letzteren schonungsvoll umzugehen, müsste also ureigenstes Interesse des Menschen sein. Aber dieses anthropozentrische Argument muss auf einen biozentrischen Gehalt hin erweitert werden: Es hat „doch die in langem Schöpfertum der Natur hervorgebrachte und jetzt uns ausgelieferte Lebensfülle der Erde um ihrer selbst willen Anspruch auf unsere Hut“ (245).

2.2 Die Notwendigkeit einer neuen Ethik

Als Jonas 1993 starb, schrieb Marion Gräfin Dönhoff, Chefredaktorin und Herausgeberin der Wochenzeitung *Die Zeit* in einem Nachruf: „Er [Jonas] war der Meinung, in der heutigen Welt dürfe Philosophie sich nicht nur mit Begriffsbildungen und der Versachlichung von Metaphysik beschäftigen, sondern müsse vor allem lehren, wie der Mensch sich verhalten soll und wo ihm Schranken gesetzt werden müssen“ (Dönhoff 1993). Jedenfalls gilt: „Macht im Verein mit Vernunft führt an sich Verantwortung mit sich“ (248).⁷ Da aber die Ausübung der heute verfügbaren Macht Konsequenzen bis weit in die Zukunft haben kann, muss sich diese Verantwortung an einer Ethik orientieren, die der so erweiterten Zeitspanne gerecht wird. „Der Punkt, auf den es ... ankommt, ist der, dass damit die Verantwortung in einem bisher unabwendbaren Sinn, mit ganz neuen Inhalten und nie gekannter Zukunftsweite, in den Umkreis politischen Tuns und damit politischer Moral eingetreten ist“ (221). Die Reichweite traditioneller Ethik wird bei weitem überstiegen. Der Unterschied zu den heutigen Erfordernissen lässt sich mit fünf Punkten charakterisieren (vgl. 22, 24):

1. Umgang mit der natürlichen Umwelt: Dieser konnte vordem nur in einem lokalen bis regionalen Ausmass Schäden verursachen, die zudem kaum gravierend und vor allem kaum langfristiger Art waren. Heute hingegen verfügen wir über technische Kräfte, die die Umwelt in viel ausgedehnterem, bis zur globalen Ebene reichenden Umfang unmittelbar oder aber weit in die Zukunft reichend allmählich zerstören können.⁸
2. Bezugspunkte der Ethik: Diese hatte es einst nur mit den Beziehungen von Mensch zu Mensch zu tun. Jetzt aber, da die Dinge der Natur völlig unserer Willkür ausgeliefert sind, muss ihr Schicksal in unsere ethischen Überlegungen einfließen. Dies ist im Minimalfall deshalb notwendig, weil wir früher oder später selbst davon negativ betroffen sind (anthropozentrische Ethik), sollte darüber hinaus aber auch um der Natur selbst willen geschehen, deren Phänomene die Zusprechung von Eigenwerten und Eigenrechten verdienen (biozentrische bzw. ökozentrische Ethik, vgl. 7.2 Eine anthropozentrische Einstellung ...).
3. Wesen des Menschen: Dieses ist in der alten Situation von Natur aus gegeben und unveränderlich. Mit den heutigen Möglichkeiten von Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin ist es nun aber selbst zum Objekt technischer Manipulation geworden.

⁷ „Macht“ ist hier zu verstehen als Wirkungs- oder Durchsetzungsvermögen, d.h. ein Mensch verfügt über die nötige Freiheit, sich gegenüber anderen Menschen durchsetzen zu können, und über den Willen, dies auch zu tun. „Macht ... ist ... legitim, d.h. in ihrem Sein und Wirken *gerechtfertigt nur als verantwortete Macht*“, so schreibt auch der Rechtswissenschaftler Peter Saladin (1984, 90), dem wir weiter unten in 6.1 noch begegnen werden. Zur weiteren Behandlung des Themas „Macht“ in Jonas' Begründung seiner Ethik siehe Abschnitt 4.7.

⁸ Hier stellt sich vermutlich die Frage, ob Jonas die Vergangenheit in dieser Beziehung nicht zu rosig sieht, wenn man an die weitgehende Entwaldung des Mittelmeergebietes schon in der Antike denkt oder sich die Vernichtung der endemischen Ökosysteme vor Augen hält, die jeweils auf die Besiedlung einer Insel durch den Menschen folgte. Einige sehen sogar den Menschen für das Verschwinden der pleistozänen Megafauna am Ende der Eiszeit verantwortlich an, aber das ist umstritten.

4. Räumliche und zeitliche Ausdehnung: Unter früheren Verhältnissen befand sich das, worauf die Ethik abzielte, in räumlicher und zeitlicher Nähe. Erinnern wir uns z.B. an das biblische Gebot „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“ Jetzt aber steht es in unserer Macht, ausgedehnte Teile der natürlichen Umwelt unmittelbar oder aber weit in die Zukunft wirkend allmählich zu zerstören und damit auch unbeteiligte menschliche Gemeinschaften in Gegenwart oder Zukunft in Mitleidenschaft zu ziehen.
5. Notwendiges Wissen: Neben dem sittlichen Willen benötigt eine moralisch motivierte Handlung auch Wissen. Früher genügte solches der Art, wie es sich im Zusammenleben der Menschen in natürlicher Weise ergab. Unter heutigen Umständen braucht es Wissen, das dem kausalen Ausmass des menschlichen Handelns grössengleich ist. Die wissenschaftlichen Analysen, die dazu durchgeführt werden, können der Aufgabe aber nur zum Teil gerecht werden, weil Vorhersagen unweigerlich mit Unsicherheiten verbunden sind. Wie mit der damit entstehenden Lücke umgegangen wird, erhält selbst eine ethische Bedeutung.

Auf eine zusammenfassende Kurzformel gebracht, heisst dies alles, dass es um eine lebbare Zukunft geht. Die aktuelle Situation ist aber so, dass sich nur gegenwärtige Interessen Gehör verschaffen können, während die „Zukunft“ in keinem Gremium vertreten ist, womit ungeborene Generationen machtlos sind (vgl. 55). Was Not tut ist somit die Formulierung einer Zukunftsethik.

2.3 Kant erweitert

Jonas wählt bei seinen Überlegungen zu einer neuen Ethik den so genannten kategorischen Imperativ von Immanuel Kant (1724-1804) als Ausgangspunkt. Dieser lautet: „Handle so, dass du auch wollen kannst, dass deine Maxime allgemeines Gesetz werde.“⁹ Jonas liefert dazu die folgende Ausdeutung: „Die Existenz einer Gesellschaft menschlicher Akteure (handelnder Vernunftwesen) vorausgesetzt, muss die Handlung so sein, dass sie sich ohne Selbstwiderspruch als allgemeine Übung dieser Gemeinschaft vorstellen lässt“ (35). Das bedeutet, wie Jonas weiter erklärt, dass diese moralische Vorschrift selbst keinen moralischen, sondern einen logischen Gehalt hat. Und das heisst weiter, dass heutiges Tun ohne Rücksicht auf folgende Generationen erfolgen, ja dass ohne Selbstwiderspruch die Menschheit aussterben kann. Um das zu vermeiden, muss ein den heutigen Problemen angemessener Imperativ etwa so lauten: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (36). Dass wir das Recht, zukünftigen Generationen das Leben zu verunmöglichen, nicht haben, das sei, so meint Jonas, theoretisch gar nicht leicht zu begründen, ohne einen religiösen Bezug sei es vielleicht unmöglich. Offensichtlich ist aber, dass sich Kants Imperativ an das Individuum richtete, während Jonas' Gegenstück eher auf die öffentliche Politik zielt, da seine Dimension das private Verhalten übersteigt. In der Tat ist es ja so, dass, wenn ich als Einzelner unter Vielen z.B. entscheide, kein Auto zu fahren, um nicht zum Klimawandel beizutragen, wenig bewirke. Trotzdem muss ein Wandel in Richtung zukunftsverträglichen Handelns von Individuen ausgehen. Wenn es mir gelingt, Mitmenschen so zu animieren, dass ein Schneeballsystem ins Rollen kommt, kann dies zu einem flächendeckenden Bewusstseinswandel in der Öffentlichkeit und schliesslich in der Politik führen.

Ein wichtiger Unterschied ist ferner, dass die ethische Forderung in der Version von Kant einen gesinnungsethischen, in der von Jonas einen verantwortungsethischen Charakter hat. Diese Unterscheidung, Gesinnungsethik versus Verantwortungsethik, geht auf den deutschen Soziologen Max Weber (1864-1920) zurück. Auf Kant sich beziehend, sagte dieser, es sei richtig, dass echte Sittlichkeit auf einer moralischen Gesinnung gründen müsse, einer Haltung, die das Gute um des Guten willen tun wolle und nicht auf anderes ziele, aber das genüge nicht. Es müssten auch die Fol-

⁹ Zu Kants Ethik siehe z.B. Störig 1985, 407 ff.

gen des Tuns bedacht und dafür die Verantwortung übernommen werden. Da aber die Folgen nicht mit Sicherheit vorhergesehen werden können, muss unter Berücksichtigung von deren wahrscheinlichem Eintreten mit bestem Wissen und Gewissen operiert werden. Im Originalton: „... es ist ein abgründiger Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet – ‚der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim‘ oder unter der verantwortungsethischen: dass man für die (voraussehbaren) *Folgen* seines Handelns aufzukommen hat“ (Weber 2014, 82). Jonas’ stimmt in diesem Sinne mit Weber überein, weitet aber den Bereich der Verantwortung von der jetzt lebenden menschlichen Gemeinschaft auf die Natur und auf die Zukunft aus (vgl. Wetz 1994, 114 ff.) Was aber soll „mit bestem Wissen und Gewissen“ praktisch heissen? Jonas identifiziert hier zwei zukunftsethische Pflichten, deren Erfüllung in zwei anzuwendende Prinzipien mündet. Die erste Pflicht hat mit dem Wissen zu tun und besteht in der „Beschaffung der Vorstellung von den Fernwirkungen.“ Ist diese vorhanden und zwar in der Form von unterschiedlichen Möglichkeiten, kommt das Prinzip des „Vorrangs der schlechten vor der guten Prognose“ zur Anwendung. Die zweite Pflicht betrifft das Gewissen und umfasst die „Aufbietung der dem Vorgestellten angemessenen Gefühl“ und soll so das Prinzip aktivieren, das Jonas „Heuristik der Furcht“ nennt (62 ff.).

2.4 Rationalität und Emotionalität

Primat der schlechteren Prognose

Damit wir überhaupt Prognosen miteinander vergleichen können, ist die Wissenschaft gefordert: Man erwartet von ihr, dass sie aus dem gegenwärtigen Zustand heraus Projektionen in die Zukunft liefern kann. Das aber ist natürlich ein Geschäft, das prinzipiell mit grossen Unsicherheiten verknüpft ist, unter anderen aus den folgenden Gründen: „... die jeder (auch elektronischen) Rechenkunst spottende Komplexität gesellschaftlicher und biosphärischer Wirkungsganzheit; die wesenhafte, stets mit Überraschungen aufwartende Unergründlichkeit des Menschen; und die Unvorhersagbarkeit, das heisst Nicht-Vorerfindbarkeit, künftiger Erfindungen“ (66). Je nach getroffenen Annahmen wird man deshalb zu besseren oder schlechteren Resultaten gelangen. Mit der Forderung, wahrscheinliches Unheil stärker zu gewichten als wahrscheinliches Heil, macht Jonas die hier angesprochene Ungewissheit zu einem Teil der ethischen Theorie. Zur Begründung dieses Grundsatzes vergleicht er die Situation mit dem Schiessen auf ein Ziel: „der Treffer ist nur eine von unzähligen Alternativen, die alle sonst mehr oder weniger weite Fehlschüsse sind; und obwohl man sich in kleinen Dingen deren viele um der selteneren Erfolgchance willen leisten kann, so doch in grossen Dingen nur wenige, und in den ganz grossen, irreversiblen, die an die Wurzeln des ganzen menschlichen Unternehmens gehen, eigentlich gar keine“ (70). Die biologische Evolution operiert nach dem Prinzip der kleinen Dinge, und dies mit äusserst gemächlicher Geschwindigkeit, so dass eine sehr fehlerfreundliches Verfahren resultiert, bei dem nie das Ganze in Gefahr ist. Im Vergleich dazu spielt die moderne Entwicklung der menschlichen Technologie gross auf und stürmt im Eiltempo vorwärts; für Korrekturen bleibt kaum, für Besinnung gar keine Zeit. Richtet man sich, Jonas’ Forderung akzeptierend, an der schlechteren Prognose aus, muss man sich im erwähnten Streit zwischen Malthusianern und Füllhörnlern auf die Seite der ersteren schlagen und das auf einen Kollaps hin steuernde Weltmodell der Meadows ernst nehmen. Wer die Haltung von Jonas unangemessen pessimistisch findet, erhält von ihm die folgende Antwort: „Der grössere Pessimismus [ist] auf seiten derer ..., die das Gegebene für schlecht oder unwert genug halten, um jedes Wagnis möglicher Verbesserung auf sich zu nehmen“ (75).

Heuristik der Furcht

Das Wissen allein um mögliche katastrophale Zustände in der Zukunft genügt aber nicht. Was wir nicht sehen, kümmert uns nicht unbedingt. Wir benötigen deshalb eine Motivation, die uns antreibt, solche Zustände mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln nach Möglichkeit zu verhindern. Dazu sollen wir, so lautet Jonas' Forderung, eine innere Vorstellung einer im Argen liegenden Zukunft entwickeln. Nur dann können wir sehen, was schützenswert ist und was unbedingt vermieden werden sollte. Hierbei kann uns eine menschliche Eigenschaft zustatten kommen, die nämlich, dass uns das Erkennen des Schlechten viel leichter fällt als das des Guten. „Über das Schlimme sind wir nicht unsicher, wenn wir es erfahren; über das Gute gewinnen wir Sicherheit meist erst auf dem Umweg über jenes. ... Was wir *nicht* wollen, wissen wir viel eher als was wir wollen. Darum muss die Moralphilosophie unser Fürchten vor unserem Wünschen konsultieren, um zu ermitteln, was wir wirklich schätzen“ (64). Allerdings: Ist es sicher, dass das Erkennen des Schlechten auch sofort von abschreckenden Gefühlen begleitet wird? Hier besteht ein Problem. Eine Imagination ist nicht im selben Masse imstande, eine Furcht hervorzurufen, wie eine aktuelle Situation, in der ich selbst die direkt erlebende und betroffene Person bin. Die notwendige Furcht muss also erst „beschafft“ werden, aber wie? „Es kann sich ... nicht ... um eine Furcht ... handeln, die uns vor ihrem Gegenstand eigenmächtig befällt, sondern um eine Furcht geistiger Art, die als Sache einer Haltung unser eigenes Werk ist“ (65). Wir müssen eine Bereitschaft entwickeln, uns vom gedachten Unheil kommender Generationen affizieren zu lassen.

Zwei Seiten der Ethik

Mit diesen beiden Pflichten bzw. Prinzipien ist ausgedrückt, was für jede ethische Theorie der Fall sein muss: „Sie muss beides ins Auge fassen: den *rationalen* Grund der Verpflichtung, das heisst, das legitimierende Prinzip hinter dem Anspruch auf ein verbindliches ‚Soll‘, und den *psychologischen* Grund seiner Fähigkeit, den Willen zu bewegen, das heisst für ein Subjekt die Ursache zu werden, sein Handeln von ihm bestimmen zu lassen. Das besagt, dass Ethik eine objektive und eine subjektive Seite hat, deren eine es mit der Vernunft, die andere mit dem Gefühl zu tun hat“ (163). Das heisst doch aber, so kann man argumentieren, dass Jonas keineswegs eine reine Verantwortungsethik propagiert, sondern einer Verschmelzung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik das Wort redet. Offensichtlich liegt das Schwergewicht der rationalen Komponente bei der letzteren, das der emotionalen dagegen bei der ersteren. Eine rational konzipierte Handlung ist für ihre Ausführung auf eine emotional getönte Motivation angewiesen. Dazu der österreichische Philosoph Peter Strasser: „Viel spricht dafür, dass unsere Moral aus unseren Gefühlen erwächst ... Unsere Gesinnung ... ist die Weise, wie wir kraft unserer persönlichen und kulturellen Prägung auf Gefühle reagieren, auf die eigenen und die der anderen. ... „Ohne Mitgefühl gibt es keine Ethik, ausser das Recht des Stärkeren“ (Strasser 2017). Er meint auch, Weber hätte seine Unterscheidung keineswegs in einer einander ausschliessenden Form verstanden. Man könnte vielleicht sagen – um eine andere Webersche Wortschöpfung zu verwenden –, er habe damit eine Differenzierung von „Idealtypen“

vorgenommen.¹⁰ Man hofft, dass es für jeden Menschen unmöglich ist, bei dem, was er tut, rein gesinnungsethisch bzw. rein verantwortungsethisch zu agieren.

Es ist angebracht, an dieser Stelle ergänzend auf den Naturphilosophen Klaus Michael Meyer-Abich Bezug zu nehmen, der in seinem Buch *Wissenschaft für die Zukunft* darlegt, dass wir unseren Gefühlen schon im Erkenntnisprozess Raum geben sollten; er spricht deshalb von „erkenntnisleitenden Gefühlen“ und sagt: „Der Mangel an Vernünftigkeit der heutigen Zivilisation beruht auch auf einem Mangel an Gefühlsbildung. Wo Vernunft waltet, bleiben die Gefühle nicht im archaisch Verborgenen, sondern verwandeln sich in Gedanken. ... Vernunft ohne Sinnen- und Gefühlsgehalt ist leer, Sinne und Gefühle ohne Vernunft sind blind“ (Meyer-Abich 1988, 131).

2.5 Pflicht zum Dasein und zu einem Sosein

Wir sind also dazu aufgerufen, Verantwortung dafür zu übernehmen, dass sich das menschliche Tun in Richtung einer lebhaften Zukunft entwickelt. Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das so oder so kann, mit anderen Worten ist er ein moralfähiges Wesen, das moralisch, aber auch unmoralisch handeln kann. „... dass nur er allein Verantwortung *haben* kann, bedeutet zugleich, dass er sie für andere - selber mögliche Verantwortungssubjekte - auch *haben muss* ... die Fähigkeit dazu ist die zureichende Bedingung ihrer Tatsächlichkeit“ (185) Hinsichtlich der Verantwortung für die Zukunft ist nun die weitere Existenz der Menschheit das „Erste Gebot“ (186). Man kann natürlich, unter der Annahme, es sei kein Kraut gegen unseren Gang Richtung Abgrund gewachsen, argumentieren, die sich daraus ergebenden misslichen Lebensbedingungen könnten zukünftigen Generationen nicht zugemutet werden, womit nichts gegen ein Aussterben der Menschheit spreche. Jonas erinnert in diesem Zusammenhang an die in einem engeren Rahmen während der Nazizeit von verzweifelten Emigranten geäußerte Auffassung, man dürfe in eine solche Welt keine Kinder bringen (88). Solche Haltungen, so verständlich sie sein mögen, sind aber gemäss Jonas nicht haltbar. „Gegenüber alledem kommt die *Existenz* der Menschheit immer zuerst, gleichviel, ob diese sie nach dem bisher Vollführten *und* seiner wahrscheinlichen Fortsetzung verdient: Es ist die selbstverbindliche, immer transzendente *Möglichkeit*, die durch die Existenz offengehalten werden muss. ... Zugespitzt lässt sich sagen: die Möglichkeit, dass es Verantwortung gebe, ist die allem vorausliegende Verantwortung“ (186). Wir haben also eine unbedingte Pflicht zum *Dasein* einer künftigen Menschheit, dies im Gegensatz zur bloss bedingten Pflicht jedes Einzelnen zum Dasein. „Über das individuelle Recht zum Selbstmord lässt sich reden, über das Recht der Menschheit zum Selbstmord nicht“ (80).

Das „Zweite Gebot“ betrifft das *Sosein* der zukünftigen Menschheit. Man könnte sagen, dies sei das einzig Wichtige, über das Dasein bräuchten wir uns angesichts des weiterhin virulenten Fortpflanzungstriebes keine Gedanken zu machen.¹¹ In der Tat ist es ja aber so, dass es die von uns selbst kreierte Verschlechterung der Lebensbedingungen ist, die gleichermassen zu einer Gefahr für

¹⁰ In seinem Buch *Wirtschaft und Gesellschaft* schreibt Weber: „Die Soziologie bildet ... *Typen*-Begriffe und sucht *generelle* Regeln des Geschehens. ... Damit etwas *Eindeutiges* gemeint sei, muss die Soziologie ... ‚reine‘ (*Ideal*’-)Typen von Gebilden jener Art entwerfen, welche je in sich die konsequente Einheit möglichst vollständiger *Sinnadäquanz* zeigen, eben deshalb aber in dieser absolut idealen *reinen* Form vielleicht ebensowenig je in der Realität auftreten wie eine physikalische Reaktion, die unter Voraussetzung eines absolut leeren Raums errechnet ist“ (Weber 1980, 9 f.).

¹¹ In neuerer Zeit ist aber eine markante Reduktion der männlichen Fruchtbarkeit als Folge einer verminderten Spermienhäufigkeit und -qualität und dem vermehrten Auftreten von Hodenkrebs festgestellt worden. Dass dabei ein Zusammenhang mit in der Umwelt zirkulierenden hormonaktiven Stoffen besteht, ist eine starke Vermutung. Diese Stoffe stammen aus Pestiziden, Flammenschutzmitteln, Kunststoffen und Kosmetika. In der Schweiz ist diese Thematik von 2001 bis 2008 in einem Nationalen Forschungsprogramm (NFP 50) untersucht worden (s. *NZZ* 2008). Könnte es sein, dass die chemielastigen menschlichen Aktivitäten in einem Rückkopplungsprozess das Problem der Überbevölkerung lösen werden?

das Dasein wie auch das Sosein werden kann; die beiden hängen miteinander zusammen. Ohne das Dasein kann es aber auch kein Sosein geben, so dass unser aktiver Einsatz für den Fortbestand des ersteren, über die Frage der Fortpflanzung hinaus, an vorderster Stelle steht. Das entbindet uns aber nicht von der zweiten Pflicht, die sich für annehmbare Bedingungen des zukünftigen Daseins einsetzen muss. Spätere Menschen können uns als Urheber ihres Unglücks anklagen, was von uns heute eine zum voraus antwortende Pflicht verlangt, künftiges Unglück zu vermeiden. Ein bedenklicher Fall wäre der, dass zukünftige Generationen, obschon sie Opfer unseres heutigen Tuns sind, sich nicht beklagen, weil sie sich nicht vorstellen können, dass es anders sein könnte. „... die Abwesenheit von Beschwerde wäre dann selber die grösste Anklage ...“ (89) - warum? Nicht die von uns antizipierten *Wünsche* der künftigen Menschen sind entscheidend, „sondern ihr *Sollen*, das nicht von uns gemacht ist und über uns beiden steht. Ihnen ihr Sollen unmöglich machen ist das eigentliche Verbrechen ...“ (89) Damit ist gemeint, dass es um die Pflicht der kommenden Generationen geht, ein würdevolles, wirkliches Menschsein anzustreben. Unsere Pflicht ist es, dafür zu sorgen, dass die Fähigkeit dazu erhalten bleibt, dass sie nicht durch die „Alchemie unserer ‚utopischen‘ Technologie“ torpediert wird (89).

2.6 Nicht-reziproke Verantwortlichkeit

Im Rahmen der herkömmlichen Idee von Rechten und Pflichten, auf ein bilaterales oder multilaterales Netzwerk menschlicher Beziehungen zwischen selbständigen Erwachsenen angewendet, gibt es Verantwortlichkeiten reziproker Art. Nehmen wir Mann und Frau in einer partnerschaftlichen Gemeinschaft als Beispiel. Das ist naturgemäss nicht so bei der Zukunftsethik: Diese kann nur ein nicht-reziprokes Verhältnis darstellen. Die noch nicht existierenden Menschen können keine Forderungen stellen, während umgekehrt die heute lebenden Menschen, die sich verantwortlich für eine für die fernen Nachkommen lebbar Zukunft einsetzen, keine Gegenleistungen beanspruchen können. (84, 177) Das Auftreten von Nicht-Reziprozität ist aber nicht völlig neu: Wir kennen diese aus unserer Beziehung zu unseren unmittelbaren Nachkommen, gewissermassen zur direkt erfahrbaren Zukunft: „Nun gibt es schon in der herkömmlichen Moral *einen* (selbst den Beschauer tief bewegenden) Fall elementarer *nicht-reziproker* Verantwortung und Pflicht, die spontan anerkannt und praktiziert wird: die gegen die *Kinder*, die man gezeugt hat, und die ohne die Fortsetzung der Zeugung in Vor- und Fürsorge zugrunde gehen müssten. ... Es ist dies die einzige von der *Natur* gelieferte Klasse völlig selbstlosen Verhaltens ...“ (85). Eltern kümmern sich normalerweise um ihre Sprösslinge, ohne zu fragen, was diese denn für sie tun.¹²

Hier liege der Ursprung der Idee von Verantwortung überhaupt, schreibt Jonas und redet entsprechend vom Kind als dem „Urgegenstand der Verantwortung“ (234). Aber natürlich besteht ein Unterschied zum Verhältnis gegenüber späteren Generationen. Beim eigenen Kind ergibt sich die Pflicht aus unserer Urheberschaft, das Recht aus dem neuen Dasein und die Beziehung fällt, auch wenn sie eine einseitige ist, somit immer noch in den Bereich des herkömmlichen Prinzips von Rechten und Pflichten. Anders bei der Menschheit in der mittelbaren Zukunft, für die wir eine Verantwortung tragen, unabhängig davon, ob sich Nachkommen von uns darunter befinden oder nicht. Jonas sieht hier, wie oben (in 4.5) schon angesprochen, eine unbedingte Pflicht, die Existenz zukünftiger Menschen zu ermöglichen. Er spricht dabei von der „ontologischen Idee“, die einen entsprechenden kategorischen Imperativ erzeuge, wobei mit dieser Idee ausgedrückt sein soll, dass nicht die Menschen an sich, sondern die Idee des Menschen im Vordergrund steht (92 f.)

¹² Hier wäre anzufügen: Unter Umständen aber überlegen sich die Eltern, was Kinder *später* für sie tun können. Bei armen Familien des Südens werden Kinder nicht zuletzt deshalb aufgezogen, weil sie von früh an zur Sicherung des Lebensunterhaltes mithelfen und sich um die Eltern kümmern können, wenn diese in vorgerücktem Alter sind. Damit haben wir dann eine Art von verzögerter Reziprozität.

2.7 Sein und Sollen

So gesehen liegt somit das erste Prinzip einer Ethik für die Zukunft, wie Jonas ausführt, nicht selber in der Ethik als einer Lehre vom Tun, sondern in der Metaphysik als einer Lehre vom Sein. Daraus ergibt sich aber ein Verstoss gegen das fest etablierte Dogma, wonach es nie einen Weg vom Sein zum Sollen geben könne, und wer trotzdem einen solchen postuliere, einen „naturalistischen Fehlschluss“ begehe. Genau in diesem Dogma aber liegt, wie Jonas (234) betont, „die heutige Crux der Theorie“ der Ethik. Es kann nur Gültigkeit beanspruchen, wenn das vorausliegende Sein als „wertfrei“ eingestuft wird (92). Dann ist die Unableitbarkeit eines Sollens eine tautologische Folge. In der Tat ist es ja üblicherweise so, dass, naturwissenschaftlicher Diktion folgend, alles von Natur aus Existierende als primär wertfrei deklariert wird. Damit aber wird ironischerweise ungewollt eine bestimmte Art von Metaphysik angenommen, eine, die „die sparsamste Annahme von Sein macht (damit natürlich auch die ärmste für die Erklärung der Phänomene, also um den Preis von deren eigener Verarmung)“ (93).

Das ist eine ungewollte Metaphysik deshalb, weil die Moderne einem zweiten, noch fundamentalen Dogma anhängt, demzufolge es keine metaphysische Wahrheit geben kann. Diese Behauptung setzt einen bestimmten Begriff von Wissen voraus, wissenschaftliches Wissen, das es nach Definition nur mit physischen und nicht mit metaphysischen Gegenständen zu tun haben kann. Ist damit aber das Ganze des möglichen Wissens erfasst? Der religiöse Glaube hat dazu Antworten – „zum Beispiel lässt sich aus der ‚Schöpfungsordnung‘ entnehmen, dass nach dem Willen Gottes Menschen in seinem Ebenbilde da sein sollen und dass die ganze Ordnung in ihrer Unverletzlichkeit sein soll“ (94) –, aber der Glaube ist nicht auf Bestellung da. Die Philosophie ihrerseits muss erst nach Antworten suchen, aber auf alle Fälle war bei ihr die Metaphysik „von jeher ein Geschäft der Vernunft, und diese lässt sich auf Anforderung bemühen. ... der um eine Ethik sich mühende weltliche Philosoph muss zuvörderst die *Möglichkeit* einer rationalen Metaphysik einräumen, ... wenn das Rationale nicht ausschliesslich nach den Massstäben der positiven Wissenschaft bestimmt wird“ (94f.).

Für die Zukunftsethik gilt nun aber: „Der Begriff der Verantwortung impliziert den des Sollens, zuerst den des Seinsollens von etwas, dann des Tunsollens von jemand in Respons zu jenem Seinsollen“ (234). Die unmittelbare Evidenz für diese Aussage liefert das oben (4.6) schon angesprochene „Urbild aller Verantwortung“, nämlich der elterlichen für das Kind. Es handelt sich um „das Allervertrauteste ...: das Neugeborene, dessen blosses Atmen unwidersprechlich ein Soll an die Umwelt richtet, nämlich: sich seiner anzunehmen. Sieh hin und du weisst“ (234f.). Wir haben es hier somit mit einem Begriff von Verantwortung zu tun, „der nicht die ex-post-facto Rechnung für das Getane, sondern die Determinierung des Zu-Tuenden betrifft; gemäss dem ich mich also verantwortlich fühle nicht primär für mein Verhalten und seine Folgen, sondern für die *Sache*, die auf mein Handeln Anspruch erhebt“ (174). Wie aber entsteht mein Verantwortungsgefühl, aus dem erst mein Wollen entsteht? „Die Parteinahme des Gefühls ... hat ihren Ursprung nicht in der Idee der Verantwortung überhaupt, sondern in der erkannten selbsteigenen Güte der Sache, wie sie das Empfinden affiziert und die blosser Selbstsucht der Macht beschämt“ (175). Das Stichwort „Macht“ weist auf die Voraussetzung des notwendigen Wirkungsvermögens hin, das erst eine Verbindung vom Wollen zum Sollen ermöglicht. Jonas dazu: „Der Übergang ist vermittelt durch das Phänomen der *Macht* in ihrem einzigartigen menschlichen Sinn, wo sich Kausalgewalt mit Wissen und Freiheit verbindet“ (232). Und: „Das also, was Wollen und Sollen überhaupt verknüpft, die Macht, ist ebendasselbe, was Verantwortung ins Zentrum der Moral rückt“ (233). Meine Macht wird in die Pflicht

genommen: Sie soll der Sache, auf die sie gerichtet ist, in bewahrendem oder kreativen Sinne dienlich sein und nicht einen zerstörerischen Effekt haben.¹³

2.8 Solidarität mit der organischen Mitwelt

Wie schon verschiedentlich angetönt, darf unsere Zukunftsverantwortung nicht nur die Weiterexistenz der Menschheit betreffen, sondern muss auch die natürliche Umwelt mit allen übrigen Lebewesen einschliessen. Ein wirklich menschlich zu nennendes Leben ist nur im Verein mit der Erhaltung der ganzen Biosphäre denkbar. Ich erinnere mich an ein Seminar, das vor Jahren an der Universität Zürich stattfand und in dem der Verhaltensbiologe und Primatenforscher Hans Kummer die Frage stellte, ob es denkbar wäre, dass die Menschheit auf einer auf den Zustand einer „Nährwüste“ reduzierten Erde über die Runden kommen könnte.¹⁴ Damit meinte er eine Situation, in der außer Menschen und Einzellern im wesentlichen keine anderen Lebewesen mehr vorkommen, weil sich die menschlichen Einrichtungen über den ganzen Erdball ausgedehnt haben und für Tiere und Pflanzen kein Platz mehr da ist, und in der die Ernährungsgrundlage der Menschen Algen sind, die in riesigen Tanks gezüchtet werden. Natürlich hatte niemand eine Antwort auf diese Frage, ein solcher Zustand war jenseits unseres Vorstellungsvermögens. Aber gut, wenn wir mal annehmen, es wäre rein materiell-physisch möglich, dann, so glaube ich, würde dieser Zustand trotzdem nie erreicht, weil die Menschheit auf dem Weg dahin schon psychisch zugrunde gegangen wäre. Warum? Der schon einmal genannte Meyer-Abich (2000, 254 f.) gibt darauf diese Antwort: „Ohne die natürliche Mitwelt sind wir gar nicht die Menschheit. Wir sind es nur in der Gemeinschaft der Natur: als Mensch gewordene Natur.“ Hinsichtlich der Verantwortungsfrage drückt Jonas (245) dies so aus: Es gibt eine „Solidarität des Interesses mit der organischen Welt. ... Da beides [Zukunft der Menschheit und Zukunft der Natur] sich ..., ohne eine Karikatur des Menschenbildes, in der Tat nicht trennen lässt, ... so können wir die beiden Pflichten unter dem Leitbegriff der *Pflicht zum Menschen* als eine behandeln, ohne darum in anthropozentrische Verengung zu fallen“ (245).

2.9 Zwecke und Werte in der Natur

Selbst wenn sich beides trennen liesse, meint Jonas (245), hätte die „in langem Schöpfertum der Natur“ – wir könnten stattdessen sagen: im Laufe einer letztlich mysteriös anmutenden Evolution – entstandene „Lebensfülle der Erde“ Anspruch auf unsere Sorge um ihrer selbst willen. Das folgt aus der von Jonas geteilten Ansicht, dass der Natur ein intrinsischer Wert oder ein irreduzibler Eigenwert zukommt, dass sie, mit anderen Worten, einen Wert an sich ausserhalb jeglicher Beziehung zum Menschen hat, und dass dieser Wert auf der Anwesenheit von Zweckhaftigkeit bzw. Teleologie in der Natur gründet. Da, wie mir scheint, die Zukunft unserer Zivilisation nicht zuletzt davon abhängt, welchen Platz die Natur in unserem Bewusstsein einnimmt und in welcher Form sie diesen Platz ausfüllt, lasse ich die in diesem Zusammenhang von Jonas gemachten Überlegungen relativ ausführlich zu Wort kommen und mache dabei auch von seinem Buch *Organismus und Freiheit* Gebrauch.

¹³ Zum Thema „Macht“ vgl. mit 4.2.

¹⁴ Das Seminar fand im Wintersemester 1986/87 unter dem Titel „Ist Naturschutz ökologisch oder ethisch zu begründen?“ statt. An der Leitung waren ausser Hans Kummer, der Sozialethiker Hans Ruh, der Wildforscher Bernhard Nievergelt und der Verhaltensforscher Dennis C. Turner (weit herum als Katzenforscher bekannt) beteiligt. Nievergelt (1991) hat einen Bericht über das Seminar herausgegeben.

Wie Wetz (2005, 77 f.) ausführt, lassen sich nach Nicolai Hartmann (1882-1950) drei Grundarten der Teleologie unterscheiden,¹⁵ eine Typisierung, der offenbar auch Jonas zustimmt:

1. Teleologie der Entstehung und Entwicklung der einzelnen Lebewesen. Es besteht die Annahme, dass ihnen Ziele und Zwecke innewohnen, auf die sie hinstreben. Der Anfang des Denkens in dieser Richtung liegt bei Aristoteles (s. unten > Zur Teleologie der einzelnen Lebewesen);
2. Teleologie der evolutionären Entwicklung der biologischen Welt bis zur Entstehung des Menschen. Die Natur erscheint als Stufenfolge, bei der das Frühere das Spätere und das Niedere das Höhere in seiner Anlage bereits enthält;
3. Teleologie des Ganzen. „Hier wird der realen Welt eine oberste, bewegende oder schaffende Ursprungsmacht vorgeordnet, die als Absolutes, Weltgrund oder Gottheit das Ganze zweckmässig hervorgebracht haben soll“ (Wetz 2005, 78). Wie wir wissen, wird dies in Schöpfungsgeschichten thematisiert.

Jonas äussert sich zu allen drei Arten der Teleologie – er schliesst dabei im *Prinzip Verantwortung* bezüglich 1 und auch 2 an bereits in *Organismus und Freiheit* Gesagtes an. Zu 3 stellte er sich im letzteren Buch die spezielle Frage: „Ist Gott ein Mathematiker?“ (107 ff.). Im allgemeinen Sinne äusserte er sich zum Thema 3 in seinem Spätwerk *Materie, Geist und Schöpfung* (1988a). Ich greife in diesem Fall auf alle drei Quellen zurück, weil es mir im Zusammenhang mit der Verantwortungsfrage wichtig erscheint, ein umfassendes Bild von Jonas' Naturverständnis zu erhalten.

Zur Teleologie der einzelnen Lebewesen

Aristoteles (384-322 v. Chr.) unterschied zwischen einer Bewegungs- oder Wirkursache (*causa efficiens*) und einer Ziel- oder Zweckursache (*causa finalis*).¹⁶ Die erstere steht dem üblichen Verständnis von Ursache und Wirkung in der modernen Naturwissenschaft nahe, bei der physikalische oder chemische Zustände oder Ereignisse A physikalische oder chemische Zustände B zur Folge haben. Die zeitliche Richtung zeigt strikte von der Vergangenheit in die Zukunft. Umgekehrt ist es bei der Zielursache: Die Setzung eines zukünftigen Ziels bewirkt jetzt die Suche nach Mitteln, mit denen dieses Ziel verwirklicht werden kann. Das ist nur im Zusammenhang mit einem vorausschauenden geistigen Vermögen denkbar. Von uns selbst wissen wir, dass wir mit einem solchen ausgestattet sind: Wir verfügen über eine Innerlichkeit, eine Subjektivität mit einer Denkfähigkeit, die ein zielgerichtetes Handeln gestattet.

Wie aber steht es damit bei unseren nicht-menschlichen Mitgeschöpfen? Bis vor nicht allzu langer Zeit waren der Naturwissenschaft jegliche Gedanken an die Existenz ähnlicher Kapazitäten bei Tieren ein Gräuelfeld. Das hat sich mit der Entwicklung der Ethologie über die letzten Jahrzehnte verändert. Aber noch 1960, als die berühmte englische Schimpansenforscherin Jane Goodall mit ihren Beobachtungen im Gombe-Nationalpark in Tansania begann, herrschte diesbezüglich ein „No-Go“. Flechten wir zur Illustration hier ein, wie sie dies selbst erlebt hat: „Die ganze Zeit über lernte ich immer mehr über die Schimpansen. Als ich sie auseinanderhalten konnte, gab ich ihnen Namen. Ich hatte keine Ahnung, dass dies Anfang der sechziger Jahre in der Verhaltensforschung verpönt war - ich hätte ihnen objektive Nummern geben müssen. Auch beschrieb ich sie als lebhaftere Persönlichkeiten - wieder eine Todsünde: Nur Menschen besaßen Persönlichkeit. Ein noch schlimmeres Vergehen war es, den Schimpansen so etwas wie menschliche Gefühle zu attestieren. Zur damaligen Zeit herrschte ... die Auffassung vor, nur Menschen hätten Geist, und nur Menschen seinen zu

¹⁵ Hartmann (1966, 7 ff.) nennt die drei Arten „Teleologie der Prozesse“, „Teleologie der Formen“ und „Teleologie des Ganzen“. Zum besseren Verständnis des Gemeinten habe ich „Prozesse“ und „Formen“ durch die anschliessend verwendeten Beschreibungen ersetzt.

¹⁶ Insgesamt unterschied Aristoteles vier Arten von Ursachen. Die im Text nicht genannten sind die Stoffursache (*causa materialis*) und die Formursache (*causa formalis*) (siehe dazu z.B. Störig 1985, 183).

vernünftigem Denken fähig. Glücklicherweise hatte ich an keiner Universität studiert und wusste nichts davon“ (Goodall und Berman 1999, 108f.).

Eine „Natur ohne Seele und Geist“: Diese Vorstellung geht, wie allgemein bekannt und von Jonas (1973, 116 f.) bekräftigt, auf den klassischen Dualismus von René Descartes (1596-1650) zurück. Mit seiner Unterscheidung von *res cogitans*, der denkenden Substanz, und *res extensa*, der ausgedehnten Substanz, trennte er das Mentale vom Stofflichen. Die Schaden stiftende Folge dieser Auffassung war die, dass die in der Neuzeit entstehende Wissenschaft der Biologie glaubte, sich ausschliesslich an positiv feststellbaren Tatsachen orientieren, d.h. an das materielle Äussere unter Ignorierung einer Dimension der Innerlichkeit halten zu müssen. Damit aber wurde der Unterschied zwischen „beseelt“ und „unbeseelt“ zum Verschwinden gebracht (Jonas 1973, 3). Tiere waren damit mechanisch operierende Automaten. Umgekehrt konzentrierte sich die Philosophie in einseitiger Weise auf den Menschen – er war ja das einzige Lebewesen mit „Geist“ –, der sich als aus der Natur Herausgefallener angeblich durch einzigartige Merkmale auszeichnet – Merkmale, die in Tat und Wahrheit schon im vormenschlichen Leben wurzeln.

Das lässt sich ohne weiteres sehen, wenn man einen Tabubruch begeht und – so wie oben von Jane Goodall beschrieben – das Verhalten von Tieren in anthropomorpher Sichtweise interpretiert. So wie wir von uns selbst wissen, dass wir, in Sorge um uns selbst, Dinge wollen können, so lässt sich Ähnliches, wenn auch einfacher funktionierend, nicht-menschlichen Lebensformen zuschreiben. Sicher ist mindestens, dass alle Lebewesen auf ihre Weise nach Möglichkeit auf die eigene Erhaltung aus sind, und dies setzt durchgehend die Existenz einer gewissen Innerlichkeit und Subjektivität voraus. Anthropomorphe Übertragungen sind nach Jonas keineswegs abwegig, sondern sinnvoll, ja notwendig. Denn auch wir Menschen sind ja ein Produkt der biologischen Evolution, und das bedeutet, dass wir allen anderen Lebewesen verwandt sind, und diese sind uns verwandt. Und schliesslich ist es ja auch so, dass die Existenz von Innerlichkeit an ihren Wirkungen erkennbar ist. Jonas redet von der „Eigenwirklichkeit“ und meint: „Diese ist so ‚objektiv‘ in der Welt wie die Körperdinge. Ihre Wirklichkeit besagt Wirksamkeit, nämlich Kausalität nach innen und nach aussen, also Kraft zur Selbstbestimmung des Denkens im Denken und zur Leibesbestimmung durch es im Handeln“ (127 f.). Was dabei geschieht, ist nicht an Rationalität im menschlichen Sinne gebunden, wohl aber an ein „Bewusstsein“ in irgendeinem Sinne.

Wetz, in seiner Jonas-Monographie, offensichtlich vom konventionellen materialistisch-naturwissenschaftlichen Denken beeindruckt, äussert sich hinsichtlich der Vorstellung von Innerlichkeit in der Tierwelt entsprechend skeptisch. „Die Frage“ schreibt er, „ob Jonas' Argumente für eine solche kühne Behauptung ausreichen oder bereits die Grenzen legitimer Anthropomorphisierung überschreiten, soll hier noch offen bleiben. Im allgemeinen gehen in der Philosophie die Meinungen darüber, was zulässig ist oder nicht, weit auseinander. So gelten auch Jonas' naturphilosophische Ausführungen nicht nur als höchst bedenkenswert, sondern auch als äusserst bedenklich. Skeptisch muss tatsächlich stimmen, dass auch diejenigen Lebewesen von sich aus auf etwas aus sein sollen, bei denen jede Anzeichen zentralnervöser Tätigkeit, Gehirnleben, fehlen“ (Wetz 2005, 89).

Jonas ist mit seinen Auffassungen aber nicht ein Einzelgänger. So ist es an dieser Stelle passend, auf ähnliche, zum Teil noch weitergehende Ansichten des Basler Biologen Adolf Portmann (1897-1982) hinzuweisen. Er stellte in seinem Buch *Neue Wege der Biologie* (1961) die von der Mainstream-Biologie gepflegte Auffassung in Frage, wonach als Folge der in der Evolution wirksamen natürlichen Selektion, die das Nützliche beibehält und das Unnütze ausscheidet, sich die Beschreibbarkeit von Organismen in Begriffen von lebenserhaltenden Funktionen erschöpft. Er meinte: „Es gilt, für die Beurteilung des Organismus einen Ansatz zu finden, welcher der Größe des Lebendigen entspricht“ (Portmann 1961, 224). Dieser Ansatz besteht darin, in diesem Phänomen eine Einheit von Innerlichkeit, Erscheinung und Erhaltung zu sehen. Die Innerlichkeit spielt dabei die Schlüsselrolle: Sie ermöglicht den Lebewesen, eine Beziehung zur Welt einzugehen, und sie

manifestiert sich nach außen als eine Selbstdarstellung in der Erscheinung. Die Erhaltung aber, die bei der üblichen funktionalen Betrachtung einzig und allein untersucht wird, steht im Dienste dieser höheren Merkmale. Das heißt, wir müssen uns mit dem Gedanken vertraut machen, „dass der Organismus nicht dazu da ist, um Stoffwechsel zu treiben, sondern dass Stoffwechsel von ihm betrieben wird, auf dass diese besondere Lebensform in Individuen wirklich sei, da sei. Der Organismus betreibt Stoffwechsel, damit seine spezifische Seinsweise in Einzelwesen sich eine Weile lang in der Erscheinung behaupten kann“ (Portmann 1961, 217).

Portmanns Sichtweise, die hinter der äusseren Erscheinung der Organismen die Kraft einer Selbstdarstellung sieht, leitet über zur allgemeineren zweiteiligen Frage, ob überhaupt bei ihrem stofflichen Funktionieren und, noch weitergehend, bei ihrem stofflichen Aufbau von einer Zweckbestimmung geredet werden kann. Wenn wir hinsichtlich des ersten Teils der Frage, wie Jonas ausführt, anerkennen, dass dem subjektbestimmten Handeln ein Zweckcharakter zukommt, dann gilt das aber nur für die Lebewesen, die über „Bewusstsein“ verfügen und dieses für „willkürliches“ Handeln benützen können. Es gilt nicht für die unterbewussten, nicht-spontanen Organfunktionen wie etwa die Verdauung. Jonas findet dies eine „seltsame Teilung“, die bedeuten würde, dass es einen radikalen, nicht nur einen graduellen Unterschied zwischen den Kreaturen mit und jenen ohne Subjektivität gäbe (131). Offensichtlich gilt: „Jedes Organ in einem Organismus dient einem Zweck und funktionierend erfüllt es ihn. Der übergreifende Zweck, in dessen Dienst die Sonderfunktion steht, ist das Leben des Organismus als ganzes. In einem Organismus ist de facto alles so eingerichtet, dass es im Effekt zu seiner Erhaltung beiträgt ...“ Trotzdem hält die Mainstream-Biologie dafür, dass wir es hier mit einer „blossen Scheinbarkeit des Zweckes im physischen Organismus“ zu tun haben (130). Jonas vergleicht die Situation mit einer Maschine, bei der alles zweckmässig so angelegt ist, dass sie ihre Gesamtfunktion ausüben kann. Hier ist klar, dass, was das Arbeiten der Maschine betrifft, keine Teleologie im Spiel ist. Diese ist aber natürlich bei ihrer Entstehung vorhanden, indem ein äusserer Hersteller sie nach Plan so baut, dass sie eben ihren Zweck erfüllen kann. Dagegen: „Für den Organismus hält die herrschende Theorie dafür, dass es nicht einmal bei dem, was hier der ‚Herstellung‘ entspricht, bei seiner Genese, der Fall ist“, nämlich dass eine Zweckursache wirksam ist. Die Ontogenese wird einfach verstanden als wirkursächliches Resultat des Genoms, dessen chemische Informationen den Aufbau des Organismus steuern (130). Allerdings bleibt damit die Frage, wie es zur Existenz von Genomen kommen kann, die zweckmässig gebaute Lebewesen erzeugen können, eine Frage, der wir uns im folgenden Abschnitt zuwenden.

Lange vor der Entstehung der modernen Naturwissenschaft mit ihrem Wissen über genetische Informationen war Aristoteles der Meinung, jedem Organismus wohne ein Lebensprinzip inne, eine Seele mit der Kraft der Selbstverwirklichung, die zu einer bestimmten Formung des Stoffes führt. Aristoteles sprach von „Entelechie“, womit etwas bezeichnet wird, was sein Ziel in sich selbst trägt.¹⁷ Im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung der Naturwissenschaften zu einer rein atomistisch-mechanistischen Weltanschauung, die nur Wirkursachen kennt, sind solche Ansichten ins Reich spekulativer Metaphysik verbannt und damit als unwissenschaftlich erklärt worden. Allerdings hat es einige Ausnahmen gegeben, von denen ich hier nur ein Beispiel nenne: Der deutsche Zoologe und Philosoph Hans Driesch (1867-1941) kam aufgrund von Experimenten mit einem Seeigel-Keim, der sich nach einer Zweiteilung überraschenderweise in zwei vollständige Tiere entwickelte, zum Schluss, hier sei eine immaterielle, gestaltgebende und regulierende Lebenskraft – er nannte sie im Anschluss an Aristoteles „Entelechie“ – am Werk. Diese Auffassung ist als „Vitalismus“ in die Geschichte der biologischen Wissenschaft eingegangen und als bedauerliche Verirrung gebrandmarkt worden.¹⁸

¹⁷ Siehe dazu z.B. Johannes Hirschberger 1975, 43 f.

¹⁸ Zu Drieschs „Vitalismus“ siehe Meyer-Abich 1989, 318.

Zur Teleologie der biologischen Evolution

Letztlich ist es Jonas' Anliegen, „der psychophysischen Einheit des Lebens den Platz im theoretischen Ganzen“ wiederzuerlangen, der durch den kartesischen Dualismus verloren gegangen ist (1973, 3). Das wird bewerkstelligt, wenn wir die Evolution des Lebens als eine ansteigende, von „primitiv“ zu „entwickelt“ verlaufende Stufenfolge verstehen, „auf deren Skala Komplizierung der Form und Differenzierung der Funktion, Empfindlichkeit der Sinne und Intensität der Triebe, Beherrschung der Glieder und Vermögen des Handelns, Reflexion des Bewusstseins und Griff nach der Wahrheit ihren Platz haben“ (Jonas 1973, 12). Explizit heisst dies aber, dass der Anfang der oben besprochenen Innerlichkeit nicht anders als am Beginn des Lebens angesetzt werden kann und dass sie dann in der weiteren evolutionären Entwicklung eine stufenförmige Höherentwicklung durchläuft. „Wenn aber Innerlichkeit koextensiv mit dem Leben ist, dann kann eine rein mechanische Interpretation des Lebens, d.h. eine Interpretation in blossen Begriffen der Äusserlichkeit, nicht genügen“ (Jonas 1973, 84 f.). Zuflucht zu suchen – wie das häufig der Fall ist – bei der Theorie einer emergenten Evolution taugt nicht.¹⁹ Diese operiert mit der Vorstellung von kritischen Schwellenzuständen, die ein sprunghaftes Auftreten von Neuerungen in der Form von umgreifenderen Kausalitätsstrukturen – zum Beispiel atomar, molekular, kristallisch, organisch – auslösen, die sich dem bisher Existierenden, in dem sie nicht vorgebildet waren, überlagern. Die Entstehung der Subjektivität ist dann ebenfalls ein solcher Sprung, eine Emergenz. Zweck kann dann erst der neuen Stufe angehören, während die älteren Schichten davon unberührt bleiben. Jonas verwirft eine solche Vorstellung als logisch inkonsequent. Ich verzichte hier, auf seine diesbezügliche Argumentation einzutreten, weil diese nicht leicht verständlich und für die mit diesem Artikel verbundene Botschaft letztlich auch nicht wesentlich ist. Nur seine Aussage, dass die Emergenz-Vorstellung der Allmählichkeit der Übergänge in der Evolution widerspreche, sei hier erwähnt (133 f.).

Jonas hält also dafür, dass alles, was uns im Verlauf der Evolution als etwas grundsätzlich Neues auftauchend erscheint, immer schon im bisher Existierenden angelegt ist. Auf den Menschen bezogen leuchtet es nicht ein, „seinen Geist als diskontinuierlich mit der vormenschlichen Geschichte des Lebens zu betrachten“ (1973, 17). Wenn eine Form von Innerlichkeit seit Anfang des Lebens vorhanden ist, heisst dies, dass sie in der folgenden Entwicklung schrittweise zunimmt, was mit einer ebenso wachsenden Freiheit verbunden ist. Die letztere bedeutet aber auch eine steigende Herauslösung aus der Natur und damit, dass die fraglichen Lebewesen immer mehr auf sich selbst zurückgeworfen und auf die eigene Leistung gestellt sind. Eine Philosophie, die eine derartige Sichtweise akzeptiert, muss sich durchgehend sowohl mit dem Körperlichen wie mit dem Geistigen befassen, weil „das Organische schon in seinen niedersten Gebilden das Geistige vorbildet, und ... der Geist noch in seiner höchsten Reichweite Teil des Organischen bleibt.“ Der zweite Teil dieser Aussage ist, wie Jonas feststellt, im Einklang mit modernen Auffassungen, während der erste Teil an antikem Denken anknüpft, und dies ist nach heutiger Auffassung verwerflich. Beide sind aber nach Jonas gültig und voneinander nicht trennbar (1973, 11).

Dies deutet an, dass Jonas hinter die heute allgemein anerkannte moderne Version der Evolutionstheorie Fragezeichen setzt. „Wie jede umfassende Theorie, ist auch die heutige Theorie der Evolution und Genetik ein verwickeltes Netzwerk aus Tatsachenwissen, Hypothesen und Deduktion“ (Jonas 1973, 68). Ihr zentrales Element aber ist auf alle Fälle das Zusammenspiel von Zufallsvariationen bzw. Mutationen im genetischen Apparat auf Seiten des Organismus und von natürlicher Auslese auf Seiten der Umwelt. Das heisst, ob die von einem Lebewesen durch genetische Veränderungen erworbenen neuen Eigenschaften zur Lebenstüchtigkeit beitragen oder nicht, wird von

¹⁹ Jonas bezieht sich auf das 1923 erstmals erschienene Buch *Emergent Evolution* des englischen Psychologen C. Lloyd Morgan (1852-1936).

den vorherrschenden Umweltbedingungen entschieden. Dazu meint Jonas: „Der Philosoph, der das Riesenpanorama des Lebens auf unserem Planeten überblickt und sich selbst als einen Teil davon versteht, wird sich nicht mit der Antwort zufrieden geben (so brauchbar sie als Arbeitshypothese der Naturwissenschaft ist), dass dieser unaufhörliche und weitläufige Prozess, der mit umwegiger Folgerichtigkeit durch Äonen fortschreitet und sich in immer kühneren und subtileren Schöpfungen versucht, in dem Sinne „blind“ gewesen sein soll, dass sich seine Dynamik in der mechanischen Permutation indifferenter Elemente erschöpft, die ihre Zufallsergebnisse als Artformen längs des Weges ablagert und mit ihnen ebenso zufällig die Erscheinungen des Subjektiven veranlasst, die jenen physischen Ergebnissen als rätselhaftes und überflüssiges Nebenprodukt anhaften“ (Jonas 1973, 11). An anderer Stelle schreibt Jonas, die Evolutionstheorie vollende die Vertreibung der Teleologie aus der Natur, der Zweck habe sich damit gänzlich in die Subjektivität zurückgezogen und ganz allgemein mache das Fehlen jeder Zielgerichtetheit aus dem Evolutionsprozess „ein schiereres Abenteuer mit völlig unvorhersehbarem Verlauf“ (Jonas 1973, 69).

Eine unwidersprochen gesicherte Tatsache ist die der Evolution als solcher. Dass eine natürliche Selektion am Werk ist, lässt sich ausserdem logisch aus der vorgegebenen Existenz von Wettbewerb und den Unterschieden der im Wettbewerb stehenden Lebewesen ableiten. Dass Mutationen stattfinden, ist ebenfalls nicht in Frage zu stellen, wohl aber ihr Wesen und ihre Ursache. „Der Zufallscharakter der Mutationen ist eine Hypothese: die Veranlassung mancher durch äussere Kräfte, z.B. durch Bestrahlung, ist eine Tatsache der Laboratoriumserfahrung; aber der erhobene Anspruch, dass diese repräsentativ für alle Mutationen und die ihnen zugrundeliegende Dynamik seien, ist ein blosser Versuch mit Occams Rasiermesser²⁰; und schliesslich, dass diese Art von Variabilität für das Zustandekommen der grösseren taxonomischen Ordnungen ausreiche, ist vorläufig mehr eine metaphysische Behauptung ... als eine wissenschaftliche Hypothese ...“ (Jonas 1973, 68). „Theoretisch muss die Mechanik der Auslese, in die kein Zweck eingreift, den Platz der Teleologie einnehmen, indem sie über die Vorzüge des ihr dargebotenen Zufallsmaterials entscheidet, und zwar nach Kriterien, die, mechanisch wie sie sind, dennoch ‚Fortschritt‘ in gewissen Richtungen begünstigen. Jedoch ist zu beachten, dass sie ‚begünstigen‘ durch Ausscheidung. Auslese ist ihrem Wesen nach ein negativer Ersatz für Teleologie: sie erklärt das Verschwinden, nicht das Auftreten von Formen – sie unterdrückt, aber schafft nicht. ... Durch ihr Sieb gezwungen ... wird das Zufällige konstruktiv; und ohne der ‚List der Vernunft‘ zu bedürfen, resultiert das Paradox des Fortschritts durch Missgeschick, des Aufstiegs durch Zufall“ (Jonas 1973, 75 f.).

Zusammenfassend: Jonas möchte sich nicht mit einem im Prinzip bedrückenden Naturbild zufrieden geben, wie es die moderne Evolutionstheorie vorzeichnet, selbst wenn alles darüber hinausführende Denken heute als „wissenschaftlicher Hochverrat“ gilt (1973, 56). Er plädiert für einen „Zweckbegriff jenseits der Subjektivität“. Dass die letztere von dessen Existenz Zeugnis ablegt, soll nicht auf sie selbst beschränkt bleiben, sondern den Naturbegriff im ganzen tangieren „Wir wollen - letztlich um der Ethik willen - den ontologischen Sitz von Zweck überhaupt von dem in der Subjektspitze Offenbaren zu dem in der Seinsbreite Verborgenen erweitern ...“ (138). Damit möchte Jonas die nihilistische Sinn- und Wertlosigkeit, die sich in der vorherrschenden Vorstellung eines evolutionären Zufallsprozesses ausdrückt, überwinden. Und mit der oben erwähnten Annahme einer durchgehenden Zusammengehörigkeit statt einer Unvereinbarkeit von Materie und Geist soll an die Stelle des Dualismus – oder des Materialismus als eines partikularen Monismus, wenn geistige Erscheinungen als blosser Epiphänomene der materiellen Basis betrachtet werden – durch einen integralen Monismus ersetzt werden (vgl. Jonas 1973, 31 ff.).

²⁰ Der Begriff „Occams Rasiermesser“ geht auf die Zeit der mittelalterlichen Scholastik zurück. Der englische Philosoph und Theologie Wilhelm von Occam (auch Ockham) (1288-1347) plädierte dafür, dass erklärende Hypothesen und Theorien mit höchstmöglicher Sparsamkeit formuliert werden.

Eine ketzerische Fragestellung

Natürlich ist Jonas nicht allein auf weiter Flur mit seinen Fragezeichen zum vorherrschenden Verständnis des Evolutionsgeschehens. Es hat verschiedentlich ähnliche Argumentationen gegeben, zuletzt vom renommierten amerikanischen Philosophen Thomas Nagel²¹ in seinem Buch *Mind and Cosmos* (2012), in dem er erläutert, wieso er der Meinung ist, dass die neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie falsch ist. Dass man, was das Weltbild betrifft, weit herum einem reduktionistischen Weltbild anhängt, damit kann man sich, so Nagel, nicht zufrieden geben. Die Frage des Verhältnisses von Materie und Geist tritt nicht nur lokal als so genanntes Leib-Seele-Problem bei lebenden tierischen Organismen auf, sondern es betrifft das Verständnis der natürlichen Ordnung im ganzen. Vieles spricht dafür, dass die beiden Prinzipien nicht einen dualistischen Gegensatz bilden, sondern einen gemeinsamen, untrennbaren Ausdruck der lebenden Erscheinungen darstellen. Nagel spricht davon, dass diese Auffassung einer gewissen Form von „neutralem Monismus“ entspreche, was mit dem übereinstimmt, das wir oben bei Jonas als „integralen Monismus“ kennen gelernt haben. Das bedeutet aber, dass der der orthodoxen Sichtweise der Biologie entsprechende physikalisch-chemische Reduktionismus dem effektiven evolutionären Geschehen nicht gerecht werden kann. „Je mehr Details wir über die chemische Basis des Lebens und die Komplexheit des genetischen Codes lernen, desto unglaublicher wird der als Standard vertretene historische Bericht“ (Nagel 2012, 5). Mit anderen Worten, es ist nicht plausibel, dass die Lebewesen, wie wir sie kennen, bloss das Resultat einer Reihe von physikalischen Zufällen gepaart mit dem Mechanismus der natürlichen Selektion sind. „Es ist mir bewusst“, schreibt Nagel (2012, 7), „dass solche Zweifel vielen Leuten als unerhört vorkommen werden, aber das hängt damit zusammen, dass fast allen in unserer säkularen Kultur eingebläut worden ist, das reduktionistische Forschungsprogramm als sakrosankt zu betrachten mit der Begründung, alles andere sei keine Wissenschaft.“ Wohlverstanden, Nagel, der sich selbst als Atheist bezeichnet, plädiert damit nicht für eine Art von Theismus, der gewisse Aspekte der natürlichen Welt durch göttliche Intervention erklärt, wohl aber für die nach ihm notwendige Einsicht, dass sich der immanente Charakter der natürlichen Ordnung durch Komplikationen auszeichnet. Diese können mit der Existenz einer Intelligenz in der Natur selbst in Verbindung gebracht werden, die ein teleologisches Prinzip beinhaltet, das auf eine Höherentwicklung, insbesondere auf eine Realisierung der inhärenten geistigen Vermögen gerichtet ist. Zusammenfassend: „Es eröffnet sich die Möglichkeit einer vom Materialismus sehr verschiedenen durchdringenden Konzeption der natürlichen Ordnung – eine, die dem Geist eine zentrale Stellung zuweist statt ihn als einen Nebeneffekt physikalischer Gesetzmässigkeit zu sehen“ (Nagel 2012, 15).

Als Jonas 1966 sein *Phenomenon of Life* mit seiner Kritik der gängigen Evolutionstheorie veröffentlichte, gab es keine grossen Reaktionen. Das Buch wurde, soweit sich das in Kürze rekonstruieren lässt, in einigen philosophischen und religiösen Zeitschriften relativ wohlwollend besprochen, während die naturwissenschaftlichen Zirkel es weitgehend ignorierten. Ganz anders im Fall von Nagel, fast 50 Jahre später: Nach der Publikation von *Mind and Cosmos* brach ein Gewitter los. Eine inzwischen offenbar verhärtete Mainstream-Orthodoxie, die ein rein materialistisch-mechanistisches Bild des evolutionären Geschehens entwirft, behandelt Leute, die dazu kritische Fragen haben, wie Aussätzige. Dabei machen auch naturalistisch orientierte Kognitionswissenschaftler und Philosophen mit. Ein Vertreter der ersten Gattung ist der in den USA lebende Kanadier Steven Pinker, der das menschliche Gehirn als eine Art Computer versteht, aus dessen Funktionieren alle geistigen Phänomene im Prinzip ableitbar sind. In einem Tweet charakterisierte Pinker Nagels Werk

²¹ Thomas Nagel machte sich 1974 einen Namen mit seinem Essay „What is it like to be a bat“, in dem er darlegte, dass die Wissenschaft nicht in der Lage ist, ein Bild von fremden subjektiven Erfahrungen zu vermitteln. Es ist nicht möglich zu sagen, wie man sich fühlt, wenn man eine Fledermaus ist.

als „wertloses Geschwätz eines einstmals grossen Denkers“ (*Information Philosophie* 2013). Daniel Dennett ist ein amerikanischer Philosoph des Geistes, der ähnlich wie Pinker argumentiert und der Auffassung ist, dass es nichts am Wesen des Menschen gibt, das, vielleicht nicht heute aber morgen, nicht naturwissenschaftlich erklärbar ist. Dennett sieht Nagel als Mitglied einer „rückwärts gewandten Gang“, deren „Arbeit ... hübsch und klug, aber keinen Pfifferling wert ist“ (Chorost 2013). Der amerikanische Journalist Andrew Ferguson (2013) zitiert in einem Nagel unterstützenden Artikel in *The Weekly Standard* eine anonyme Stimme, die diesen einen „sich selbst widersprechenden Idioten“ nannte. Passenderweise zierte den Umschlag der Zeitschrift ein Bild, auf dem Nagel auf dem Scheiterhaufen verbrannt wird. Was man Nagel vorwerfen kann, ist, dass er nicht auf verwandte Geister wie eben Jonas Bezug nimmt. Er hätte damit seine Position zweifellos stärken können.

Zur Teleologie des Ganzen

In seiner letzten und vierten Schaffensperiode stellte Jonas Vermutungen über das Ganze der Welt an, insbesondere über die Rolle eines möglichen göttlichen Wesens. Er begann mit seinen Überlegungen in den 1960er Jahren – die damaligen Artikel wurden ins Buch *Organismus und Freiheit* aufgenommen – und widmete ihnen einen Schwerpunkt in den 1980er Jahren, was schliesslich in den beiden Büchern *Materie, Geist und Schöpfung* (1988a)²² und *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (1992) resultierte. Zum zweiten Titel meint Wetz (2005, 169), die „Untersuchungen“ nähmen auf Erfahr- und Beweisbares Bezug, während die „Vermutungen“ darüber hinaus spekulativ operierten und in „schwindelerregende metaphysische Höhen“ vorstiessen. In der Tat herrscht ja im Mainstream der gegenwärtigen Philosophie ein Konsens, dass es heutzutage nicht mehr opportun sei, sich zu nicht beantwortbaren letzten Dingen Überlegungen zu machen; schliesslich, so wird gesagt, leben wir jetzt in einem „nachmetaphysischen Zeitalter“. Da ist Jonas aber anderer Meinung, schliesslich hängen damit Fragen zusammen, die uns alle irgendwann beschäftigen, und so bleibt es „Sache der Philosophie, sich auf das Ganze zu besinnen“ (Jonas 1988a, 63). Wetz dazu: „Die alten Fragen sind im Zeitalter der Metaphysikkritik und Wissenschaft verpönt. ... Vielleicht macht gerade das seine [Jonas'] Philosophie so faszinierend, dass sie sich kopfüber in Fragen stürzt, die heute zumeist als nicht mehr möglich gelten, viele von uns aber weiterhin im Innersten berühren, auch wenn wir es nicht offen zugeben wollen“ (2005, 9).

Jonas geht vom kosmologischen Standardmodell aus, das die Entwicklung des Weltalls aus einem Urknall postuliert, geht aber darüber hinaus, indem er diesen Anfang als von einem göttlichen Schöpfergeist gesetzt sieht. Die werdende Welt folgt aber keinem Plan, entwickelt sich nicht auf ein festes Ziel hin, sondern ist Zufällen ausgesetzt, ausser dass dem Geschehen eine Tendenz zu einer Höherentwicklung inhärent ist. Und wenn weiter oben davon die Rede war, dass der Anfang der Innerlichkeit mit dem Beginn des Lebens zusammentreffen dürfte, dann können wir diese Aussage rückerweitern durch die Feststellung, dass der sich aus dem Urknall entwickelnden Materie „eine ursprüngliche Begabung mit der *Möglichkeit* eventueller Innerlichkeit“ zuzusprechen ist. Wenn wir aber, wie Jonas ausführt, „mit wohl erlaubter Metapher sagen, dass die Materie von Anfang an schlafender Geist sei, so müssen wir hinzufügen, dass die wirklich erste, die schöpferische Ursache von schlafendem Geist nur wacher Geist sein kann“ (Jonas 1989, 64, 69). Dieser wache göttliche Geist übt aber keinerlei Kontrolle über das weitere Geschehen aus, was aber auch nicht

²² Die Thematik dieses Buches hat Jonas in einem Artikel zusammengefasst: „Geist, Natur und Schöpfung“ (1989). Er geht auf einen Vortrag zurück, den er an der im Mai 1988 in Hannover stattfindenden internationalen Tagung „Geist und Natur“ hielt. Damals traf sich die „crème de la crème“ der alternativ, kritisch und vernetzt Denkenden aus Wissenschaft, Philosophie, Meditation und Theologie zu einem einwöchigen Gedankenaustausch.

heisst, dass er ein müssiger Zuschauer ausserhalb des Kosmos ist, sondern er hat seine eigene Existenz aufgegeben und ist selbst zur sich entwickelnden Welt geworden. Wieso aber stellt sich Jonas in diesem Sinne einen ohnmächtigen Gott vor? Er tut dies einerseits, weil er nicht mit den wissenschaftlichen Befunden in Konflikt geraten will, und andererseits, weil er eine Antwort auf die Frage braucht, wieso so etwas Grauenhaftes wie Auschwitz geschehen konnte. Zudem erhält damit sein Plädoyer für eine Verantwortungsethik eine Verstärkung, indem er darauf hinweist, „dass nicht Gott uns helfen kann, sondern wir ihm helfen müssen“ (Jonas 1988a, 60).

3 Auseinandersetzung mit Ernst Bloch: Verantwortung versus Hoffnung

3.1 Ernst Bloch und sein „Prinzip Hoffnung“

Der Titel von Jonas' Buch, *Das Prinzip Verantwortung*, kommt nicht von ungefähr. Er orientiert sich am Werk *Das Prinzip Hoffnung* des deutschen neomarxistischen Philosophen Ernst Bloch (1885-1977) und soll dazu einen Gegenpol markieren. Bloch war ebenfalls jüdischer Abstammung. Ab 1933 lebte er im Exil, zunächst in Zürich, dann in Prag. Während dieser Zeit verteidigte er die unter Stalin stattfindenden Säuberungswellen in der Sowjetunion, was zu einem Bruch mit dem vorher befreundeten Philosophen und Soziologen Theodor W. Adorno führte. Von Prag emigrierte Bloch 1939, kurz vor dem deutschen Einmarsch, in die USA. In den folgenden acht Jahren entstand sein Werk über die Hoffnung, das dann 1954 bis 1959 in der DDR im Berliner Aufbau-Verlag in drei Bänden mit mehr als 1600 Seiten erschien. Bloch selbst hatte 1948 einen ihm angebotenen Lehrstuhl an der Universität Leipzig übernommen, wo er gewissermassen zum Staatsphilosophen der DDR avancierte. Nach dem ungarischen Volksaufstand 1956 begannen ihn Zweifel am im Ostblock realisierten sozialistischen System zu plagen. Dies fand in seinen Vorlesungen einen Niederschlag, worauf er 1957 zwangsermeritiert wurde. Als 1961 die Berliner Mauer gebaut wurde, kehrte er nach einer Reise in den Westen nicht mehr in die DDR zurück.

Bloch ging in seinen Auffassungen einen Schritt über Marx hinaus. Dieser hatte die Ansicht vertreten, das Bewusstsein des Menschen werde durch die materiellen Aspekte seiner Arbeit und seines Verkehrs mit anderen Menschen geprägt und nicht etwa umgekehrt. Er sagte dazu: „Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel aufgestiegen. D.h. es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, ... es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen ... Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein“ (zitiert nach Werner Schmitz 1984, 116-117). Bloch dagegen war der Meinung, das menschliche Bewusstsein sei darüber hinaus mit einem „Überschuss“ versehen, der es gestatte, sich in utopischer Weise über bisher nicht realisierte Möglichkeiten, über „Noch-Nicht-Gewordenes“, Gedanken zu machen und dann Schritte zu dessen Verwirklichung zu unternehmen.²³

Um sich ein Bild über die Kerngedanken von Bloch zu verschaffen, eigne sich das 1918 von ihm erschienene „masslose“ Buch *Geist der Utopie*, schreibt der Schweizer Kulturjournalist Manfred Papst (2007).²⁴ Hier finde sich der Grundstock zu allem, was von Bloch später entfaltet werde. „Es beschreibt den Menschen als Mängelwesen, das nach Vollkommenheit strebt und deshalb nicht ohne

²³ Wer von Hoffnung spricht, nimmt wohl im Allgemeinen eine mehr oder minder optimistische Haltung ein. Das tut auch Bloch, allerdings in gedämpfter Form: Er spricht von „Optimismus mit Trauerflor“. Am realistischsten ist möglicherweise die von Mathis Wackernagel gegebene Deutung: „Der Ruf nach Hoffnung sagt zwischen den Zeilen, dass die Situation hoffnungslos ist“ (in Wackernagel und Beyers 2016, 208).

²⁴ Das Buch erschien 1923 in einer zweiten Fassung, diese aber ist nach Papst (2007) „bereits ideologisch gestriegelt.“

Hoffnung sein kann; als Kreatur, die ist, aber sich nicht hat und deshalb erst wird. In Tagträumen, juvenilen Wunschbildern, religiösen Vorstellungen und Kunstwerken sieht der Mensch den Vor-schein des Gelungenen, der erfüllten Gegenwart, während er selbst sich stets im Dunkel des gelebten Augenblicks bewegt. Bloch stellt den Sozialismus in den Horizont einer religiösen Eschatologie und entwirft so ein ungemein suggestives, offenes System.“

Es soll auf alle Fälle nicht bei einem „Wunschbild in den Wolken“ bleiben, sondern *Ihre* Utopie wollen sie“ – die „modernen Utopisten“ – „im Ernst *herbeiführen*“, schreibt Jonas (309). Dazu sind aber Eingriffe revolutionärer Art erforderlich, und entsprechend sind nach Bloch sozialistische und kommunistische Gesellschaftsformen die Milieus, in denen eine utopische Zukunft Realität werden kann. Die Utopie selbst besteht in einer durch Musse ermöglichten Freiheit aller, die erst damit zu „eigentlichen Menschen“ werden können. Eine Voraussetzung dazu ist, dass sie keinen Mangel leiden und keine Zweckarbeit mehr leisten müssen. „Beides ... kann die weiter vorangetriebene Technik bewirken, in Radikalisierung dessen, was sie vielerorts schon getan oder begonnen hat: das erstere durch den ‚Umbau der Natur‘ oder ‚des Sterns Erde‘ (Bloch), der die bisherige Kargheit irdischer Natur zur Hergabe ihrer Schätze zwingt oder ihre unzureichenden durch künstliche ergänzt; das zweite durch die Mechanisierung und Automatisierung der Arbeitsprozesse, die bislang von menschlicher Kraft und Zeit versehen werden mussten“ (327).

3.2 Äussere Unmöglichkeit der Utopie

Vom Autor des Prinzips Hoffnung spricht Jonas als vom „herrlichen enfant terrible des Utopismus, Ernst Bloch, der sich ein Leben lang nicht scheute, sich zum Kindheitstraum eines goldenen Zeitalters als eines *Paradieses der Musse* zu bekennen“ (347). „Starker Wein“, so nennt Jonas an anderer Stelle diesen Traum und meint, dergleichen hätte „es bisher nur im Glauben der Religion gegeben.“ Der Revolution fällt hier die Rolle des göttlichen Eingreifens zu. „Alles konzentriert sich ... auf die Revolution und ihre Stufen, also auf den Prozess der *Herbeiführung*. Umgekehrt wie bei den früheren Utopien ist es das *Kommen*, nicht das *Sein* der Utopie, worüber der Marxismus etwas zu sagen hat. Das Sein ist auch für ihn im voraus so unbeschreibbar wie das Gottesreich in der religiösen Eschatologie – ausser dass, wie dort die Sünde, hier die Übel der Klassengesellschaft *verschwunden* sein werden ...“ (313 f.).

Jonas nimmt sich dann die Mühe und prüft die Blochsche Utopie auf Herz und Nieren. Er zeigt deren äussere, d.h. materielle Unmöglichkeit auf und kritisiert deren innere Verfassung in Form der angestrebten Lebensweise der Menschen. Es ist im Zusammenhang mit dem ersteren Punkt, dass Jonas nun auf unserem Tun gesetzte irdische Grenzen zu sprechen kommt – wir haben ja in Abschnitt 3 das Thema im Zusammenhang mit dem Club-of-Rome-Bericht „Grenzen des Wachstums“ schon angesprochen. „Für die grösseren Ziele“, schreibt Jonas, „selbst vor-utopische, ja, schon für den status quo bei steigender Erdbevölkerung, muss *Steigerung* globaler Produktion und gesteigerte, aggressivere Technik die Parole sein – und gar für eine universale ‚Musse-mit-Fülle‘-Wirtschaft, wie die Utopie sie vorsieht, eine ganz ungeheure Potenzierung beider zu mehrfach höherer Grössenordnung. ... Es ist die Frage, wie sich zu diesem intensivierten Angriff ‚die Natur‘ verhalten wird, für die es kein Unterschied ist, ob der Angriff von ‚rechts‘ oder ‚links‘ kommt ...“ (328 f.). Hier kommt zum Ausdruck, dass wir ohnehin, auch ohne die Utopie anzustreben, uns den irdischen Grenzen nähern. Jonas spricht von „Toleranzgrenzen“ und meint damit, dass die Lebensumstände für die Menschen schon unerträglich werden können, bevor die äusserste Grenze der „abstrakt-theoretischen Manipulierbarkeit der Natur“ erreicht ist. Unter den Bereichen menschlichen Lebens, in denen wir an Grenzen stossen nennt Jonas vier: Das Nahrungs-, das Rohstoff-, das Energie- und das Thermalproblem.

Das erste dieser Probleme, d.h. die Frage der Ernährung der sich vermehrenden Erdbevölkerung ist grundlegend, alles andere hängt davon ab. Schon der jetzige Stand der Erdbevölkerung erfordert „den massiven Einsatz jener von Bloch gefeierten künstlichen Düngemittel ... Die kumulative Naturstrafe agrarischer Maximierungstechniken beginnt sich lokal schon zu zeigen, zum Beispiel in chemischer Verseuchung von Inland- und Küstengewässern ... Bodenversalzung durch dauernde Irrigation, Erosion durch Beackerung von Grasland, Klimabeeinträchtigung ... durch Entwaldung ...“ (331). Umso drastischer wird das Problem, wenn die Bevölkerung weiter wächst, und auch wenn sie sich auf einem Niveau von 8 bis 12 Milliarden stabilisieren sollte – wie Jonas mit einem Fragezeichen versehen schätzt – erreicht der damit notwendige „Umbau der Natur“ noch nicht die Grössenordnung, die der gehobene Lebensstandard der Utopie von Bloch nötig machen würde.²⁵ Was die mineralischen Rohstoffe betrifft, mögen diese praktisch unerschöpflich sein, aber ihr Abbau und ihre Verarbeitung werden bei immer schwieriger zugänglichen Lagerstätten einen wachsenden Energieaufwand benötigen, womit das Rohstoffproblem im Grunde zu einem Teil des Energieproblems wird. „Hier ... liegt der Hund begraben“, meint Jonas, „und sein Name ist: *Energie*, nicht *Materie*“ (332).

Bei den Energiequellen stellt sich nicht nur die Frage nach ihrer Art – nicht erneuerbar vs. erneuerbar –, ihres Vorkommens und ihrer Nutzbarkeit, sondern auch die nach den biosphärischen Konsequenzen ihrer Verwendung. Als Jonas in den späten 1970er Jahren sein Buch schrieb, hatte die Diskussion über den durch den Verbrauch fossiler Energien erzeugten Treibhauseffekt bzw. Klimawandel schon Fahrt aufgenommen. So erwähnt er dessen Folgen, die „bis zum katastrophalen Extrem von Polareisschmelze, Steigen des Ozeanspiegels, Überflutung grosser Tieflandflächen“ reichen können und fügt bei: „So würde das leichtsinnig-fröhliche Menschenfest einiger industrieller Jahrhunderte vielleicht mit Jahrtausenden veränderter Erdenwelt bezahlt werden – kosmisch nicht ungerecht, da in ihnen das Erbe vergangener Jahrtausende verschleudert wurde“ (334). Wie steht es dann mit der sauberen Sonnenenergie als Ausweg? Jonas denkt hier in erster Linie an ihre indirekte Verwendung in Form hydroelektrischer Nutzung und weniger an die direkte mit Hilfe von Photovoltaik, wobei daran zu erinnern ist, dass deren technische Entwicklung seinerzeit noch nicht sehr weit fortgeschritten war. So oder so kommt er zum Schluss: Erneuerbare Energiequellen werden immer nur „einen Bruchteil der Energiegefrässigkeit moderner Zivilisation befriedigen können“ (335), und richtet deshalb seinen Blick auf die Kernenergie.²⁶ Die bisher praktizierte Kernspaltung entspricht mit ihrer Produktion von langlebigem radioaktivem Müll und den Risiken einer radioaktiven Verseuchung bei Reaktorunfällen natürlich nicht einer zukunftsverträglichen Energiegewinnung. Dies wäre anders bei kontrollierter Kernfusion auf der Basis von Wasserstoff-Isotopen, aber

²⁵ 2050 werden voraussichtlich mehr als 9 Milliarden Menschen auf der Erde leben, und die FAO schätzt, dass angesichts der Hungerproblematik bis dahin die Nahrungsmittelproduktion um 70 % gesteigert werden müsse. Und die Agroindustrie und die Bill & Melinda Gates Foundation sind der Ansicht, dies müsse mittels einer neuen „Grünen Revolution“, einer Revolution gentechnischer Art, geschehen. Der Schweizer Hans Rudolf Herren, Spezialist für biologische Anbaumethoden, 1995 mit dem Welternährungspreis ausgezeichnet, 2009 einer der Hauptverantwortlichen für die Gestaltung des Weltagrarberichtes, 2013 Gewinner des „Right Livelihood Award“ (vgl. 8.2 > Zukunftsrate mit Gutachterfunktion) und heute Präsident der Stiftung „Biovision“ in Zürich, hält dagegen. Er zeigt, dass es keinen Grund gibt, mit der unweltschädlichen Intensivlandwirtschaft weiter zu fahren. Erstens werden heute schon mehr als genug Nahrungsmittel produziert, aber ein grosser Teil verdirbt wegen unsachgemässer Behandlung oder landet im Abfall. Und zweitens ist es möglich mindestens gleich grosse Erträge mit nicht-industriellen nachhaltigen Anbaumethoden zu erzielen (Herren 2011).

²⁶ Die Informationen zur Energieversorgung, auf die sich Jonas seinerzeit stützen musste, sind natürlich inzwischen veraltet. Ein Gutachten des deutschen Sachverständigenrates für Umweltfragen (SRU) kommt zu folgendem Schluss: „Eine detaillierte Analyse des Potenzials der regenerativen Energiequellen zur Stromerzeugung in Deutschland, Europa und Nordafrika zeigt, dass eine ausschliesslich auf regenerativen Energiequellen basierende Stromversorgung bis 2050 unter Beachtung strenger Anforderungen des Naturschutzes und bei Vermeidung von anderen Nutzungskonflikten möglich ist“ (SRU 2011, 201).

eine praktikable Technik existiert auch heute noch nicht. Jonas aber sah seinerzeit darin ein Potenzial für eine beliebige Vervielfachung des Energiekonsums, warnt aber vor dem damit verbundenen Thermalproblem. Jeder Energieeinsatz produziert Abwärme, und dies könnte neben der als Folge des Treibhauseffektes auftretenden Klimaerwärmung zum zusätzlichen Problem werden. Dabei erwähnt Jonas nicht nur das Wärmeprodukt der „arbeitsleistenden Maschinen“, sondern explizit auch die „animalische Wärme der Milliarden Menschenleiber selber und ihrer tierischen Trabanten“ (336). Mit anderen Worten, die exzessive Vermehrung der Erdbevölkerung zusammen mit ihrer Viehhaltung zwecks Fleischkonsum wird auch auf diese weniger bekannte Weise zum Problem.

Für Jonas war klar, dass es eine „Bescheidung in den Zielen gegen die Unbescheidenheit der Utopie“ braucht (338). Zur Zeit als er sein Buch schrieb, umfasste die Erdbevölkerung „nur“ 4,2 Milliarden Menschen, aber er stellte sich damals schon die Frage, ob die gesamte Menschheit den Lebensstil der fortgeschrittenen Länder Europas und Nordamerikas – in der Annahme, dieser entspräche dem utopischen Zustand im Sinne Blochs am ehesten, auch wenn er ihn noch nicht völlig erreichte – würde übernehmen können ohne die natürlichen Ressourcen dauerhaft zu übernutzen und irreversible Umweltschäden zu verursachen. Heute haben wir ein Instrument zur Verfügung, mit dem das erstere dieser beiden Probleme, die Ressourcenlage, eingeschätzt werden kann: Der so genannte ökologische Fussabdruck, der mit einem standardisierten Flächenmass operiert, das die Nachfrage nach land-, forst- und fischwirtschaftlichen Produkten misst. Zusätzlich werden auch das überbaute Land in Rechnung gestellt sowie vor allem die Biomasse in Form von Wald, die zur Absorption der durch die Nutzung fossiler Energien bewirkten CO₂-Emissionen nötig wäre („carbon footprint“). Das globale Gesamtmass wird mit der von Natur aus verfügbaren Biokapazität verglichen (Wackernagel und Rees 1996; Wackernagel und Beyers 2016). Tatsächlich ist es so, dass nach dieser Rechnung schon in den 1970er Jahren die Weltbevölkerung mit ihren regional unterschiedlichen Ansprüchen gesamthaft an die Grenze der Biokapazität stiess. Seither wird diese zunehmend überbeansprucht.²⁷ Das war Jonas noch nicht bekannt, und so meinte er: ... realistisch ist gar nicht dies [der Umfang der seinerzeitigen Menschheit] die Grösse, für welche die Frage [nach der Möglichkeit einer utopischen Lebensweise] zu stellen ist, sondern diese muss der Stand sein, auf dem sich demographisch *frühestens* die Weltbevölkerung – mit friedlichen Mitteln! – stabilisieren, das heisst auf Nullvermehrung bringen liesse: und das wäre etwa das Zwei- bis Dreifache der jetzigen am Ende der nächsten ein bis zwei Generationen“ (338). Auch ohne statistische Hilfsmittel zur Hand zu haben, war für Jonas gänzlich klar, dass eine Menschheit von diesem Umfang „*keinesfalls* ... auf die Dauer ungestraft das jetzige Beispiel einer ausschweifenden Weltminderheit ... auch nur entfernt nachahmen könnte.“ Und er fügt bei, dass selbst die Gesellschaften dieser Weltminderheit noch weit weg von der Blochschen Utopie seien (338 f.).

3.3 Prüfung des inneren Wertes der Utopie

Wenn aber die Blochsche Utopie schon nach äusseren Kriterien beurteilt als unmöglich erscheint, dann, so liesse sich argumentieren, ist es gar nicht notwendig, sie weiter zu betrachten. Jonas ist aber nicht dieser Meinung, denn es „darf nicht übersehen werden, dass mit *einer* Bedingung der im Ideal anvisierte Zustand doch realisierbar und rein ‚physikalisch‘ existenzfähig wäre: bei genügend niedrig gehaltener beziehungsweise *verminderter* Menschenzahl!“ (340). Jonas will niemandem unterstellen, er hege entsprechende unmenschliche Absichten. Aber er spricht die Warnung aus, dass der unbedingte Glaube an ein höchstes Gut dazu verleiten könnte, und meint weiter: „Schon in gän-

²⁷ Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass der Anteil des „carbon footprint“ am gesamten globalen Fussabdruck schon in den 1970er Jahren rund 40 % umfasste, während er bis heute sogar auf über 65 % gestiegen ist (Worldwide Fund for Nature (WWF) u.a. 2016, 75). Dies bedeutet, dass, sollte eine zukünftige Energiewende Fuss fassen, die Rechnung bedeutend freundlicher aussehen würde.

zlich nichtutopischer Sicht könnte manches Bedenkliche und Tyrannische auf demographischem Gebiet nötig werden, einfach um Schlimmstes zu verhüten“ (340).

Aber kommen wir zur Beurteilung der inneren Verfassung der Utopie. Nach marxistischem Verständnis geht es um Freiheit im Sinne einer Befreiung von der Notwendigkeit, für bestimmte Zwecke Arbeit zu leisten. Erst damit ist nach Marx „die Entwicklung ... des Reichtums der menschlichen Natur“ möglich (343). Der angestrebte Zustand ist also einer von Musse, und zwar als vorherrschende und permanente Lebensform. „Vorherrschend“, weil es natürlich Reste von Zweckerarbeit gegen sich gibt, geben muss, nämlich einerseits für die Bedienung und den Unterhalt des „kybernetisch-maschinellen Systems“, andererseits für immaterielle Dienstleistungen in den Bereichen Medizin, Bildung und soziale Betreuung (346 f.). Der grosse Rest aber arbeitet freiwillig, wenn denn das Bedürfnis danach verlangt. Dabei muss es sich dann um im gesellschaftlichen Kontext zweckfreie Arbeit handeln, die nur eigenen, persönlichen Zwecken dienen kann, z.B. „um der tödlichen Leere des Nichtstuns zu entrinnen. Solche Arbeiten zum eigenen Zweck müssten zu eben diesem Zweck erfunden (oder aus der Handarbeit der vorindustriellen Vergangenheit hervorgeholt) werden. Und so entsteht das Paradox, dass das Bedürfnis nach Arbeit – *nicht* nach ihrem Ertrag! – vielleicht das schwerst zu befriedigende aller jener Bedürfnisse wird, von denen die neue Gesellschaft auf sich genommen hat, ‚jedem‘ die Befriedigung der ‚seinen‘ zu sichern. Das ging bisher unter dem Namen ‚Freizeitgestaltung‘ und ‚Beschäftigungstherapie‘ ...“ (345). Darin müsste, so meint Jonas, das hauptsächliche Sozialprogramm bestehen.

So gesehen wird es einen Kontrast zwischen der gesellschaftlich zweckdienlichen und nützlichen Arbeit der wenigen und der mit Blick auf die Gemeinschaft zweckfreien und unnützen Arbeit der vielen geben. „Ich bezweifle“, so Jonas, „dass die, welche dem Reich der Notwendigkeit so dienen dürfen, die Tatsache als solche und den Preis der Enge dafür als unwürdig empfinden. Davor schützt sie, wenn nicht das eigene Bewusstsein, dass es in ihrem Tun um etwas geht, dass *etwas* ... davon abhängt, der Neid der Vielen, die dies von ihrem dem Arbeitsbedürfnis zuliebe gepflogenen Tun *nicht* werden sagen können.“ In der Tat sind „alle Anderen, die in der automatisierten Welt der Utopie die gewaltige Mehrheit sein müssen, ja, sein *sollen*, [...] von ‚nützlicher‘ Arbeit – im weitesten Sinne gesellschaftlicher Beitragsleistung – nicht so sehr befreit wie ausgeschlossen“ (346 f.). Sie sind auf Ersatz angewiesen, und sie können ihn kriegen, wenn sie „das Steckenpferd als Beruf“ wählen, was bedeutet, dass es tagesausfüllend sein muss. „Das Meiste wird ganz ausserökonomisch zur Beglückung (oder Verlegenheit) von Freunden dienen, da es doch irgendwie angebracht werden muss“ (356). Wenn aber ein Hobby von der Freizeit- zur Hauptbeschäftigung wird, verliert es seine Spontaneität, die vorhanden ist, wenn es nebenher, nicht ganz ernst gemeint, von nichts abhängig, betrieben werden kann. Jonas denkt, dass dies auch für die unter jetzigen Umständen „in der öden Tretmühle des Erwerbsberufs Gefangenen, den sie sich nicht wirklich gewählt haben, vielmehr vom ökonomischen Zwang zudiktiert erhielten“ (358), gilt und schreibt: „Ich bezweifle, dass der Maschinist dauernd Schmetterlinge sammeln möchte, selbst wenn der Maschinistenberuf im mehr durch äusseren Umstände ... zugefallen als aus Liebe gewählt wurde. Ich wette, dass er diesem mit all seiner Plackerei doch mehr Genugtuung und Selbstgefühl abgewinnt als der Liebhaberei der Freizeit, die als Hauptbeschäftigung wahrscheinlich sogar ihren Reiz verlöre“ (359).

Schlimmer aber ist, so folgert Jonas, dass unter den vorgestellten utopischen Verhältnissen Freiheit nicht gewonnen würde, sondern verloren ginge. Der Staat müsste das Steckenpferdwesen finanzieren und hätte damit das Recht, um der allgemeinen Ordnung willen zu verlangen, dass alle dabei mitmachen. „Müssiggang also, an sich allgemein *möglich* geworden, kann in der Utopie nicht geduldet werden wegen der gesellschaftlichen Gefahr der Anomie, vielleicht des kollektiven Wahnsinns.“ (360) Neben der Freiheit käme den so tätigen Menschen auch ihre Würde abhanden, denn alles wäre bloss zum Schein. „Dann *darüber* kann keine Ideologie die so Beschäftigten hin-

wegtäuschen: dass es auf nichts dabei ankommt, dass es ebenso gut unterbleiben oder aufgeschoben oder schludrig getan werden kann, ohne andern Schaden als die schlechte soziale Zensur“ (362). Der grosse Irrtum bei der utopischen Konzeption ist die Vorstellung, die Freiheit beginne dort, wo die Notwendigkeit aufhöre. Dabei gehören die beiden zusammen: Ohne Notwendigkeit kann es keine Freiheit geben. „Die Abscheidung vom Reiche der Notwendigkeit entzieht der Freiheit ihren Gegenstand, sie wird ohne ihn ebenso nichtig wie Kraft ohne Widerstand. Leere Freiheit, wie leere Macht, hebt sich selber auf“ (364). Bloch sieht das alles natürlich anders.

3.4 *Marxismus versus Kapitalismus: Vermögen, der Gefahr zu begegnen*

Neben der kritischen Betrachtung der marxistischen utopistischen Vorstellungen, wie sie in Blochs Das Prinzip Hoffnung dargeboten werden, findet Jonas die reale Existenz marxistisch-kommunistischer Staatsgebilde – wir müssen uns daran erinnern, dass damals der eiserne Vorhang noch existierte – bedeutsam genug, dass er der Frage nachgeht, ob wohl der Marxismus oder der Kapitalismus der Gefahr eines aus der Überschreitung natürlicher Grenzen drohenden Weltkollapses besser begegnen könne. Beiden gemeinsam ist, dass sie sich dem früher genannten Baconischen Ideal verpflichtet fühlen, nämlich dem unentwegten Fortschreiten der technisch-industriellen Revolution zum angeblichen Wohle der Menschheit. Dabei sind die grösseren Töne aus dem Osten zu vernehmen, in dem, so Jonas, der Malthusianismus offiziell als bürgerliche Klassendoktrin „verurteilt“ werde. Moskau habe schon vor längerer Zeit verkündet, eine sozialistisch geführte Wissenschaft und Technik könne bei der Nahrungserzeugung mit jedem Bevölkerungszuwachs Schritt halten. „... die Idee selber einer natürlichen Grenze für menschliche Kunst wurde ausdrücklich verneint“ (276). Wie lässt sich hier wie dort diese überschliessende Dynamik abstoppen oder mindestens abbremsen? Klar ist, dass der Marxismus einer entsprechenden Aufgabe nur gerecht werden kann, wenn er auf die „aktive Eschatologie“ der Utopie, aus der Normen für die Gegenwart abgeleitet werden, verzichtet, mit anderen Worten „wenn er seine Rolle vom Bringer des Heils zum Abwender des Unheils umdeutet ...“ (259). Im Gegensatz dazu predigt der Kapitalismus den Fortschritt an sich, wohin auch immer, und will man diesen Grundsatz in Frage stellen, ist man auf eine „gänzlich uneschatologische Pflichtenlehre“ angewiesen, „die sich uns aus der Not des Weltaugenblicks zu ergeben scheint“ (257).

Im ökonomischen Bereich stehen sich eine sozialistische, bürokratisch organisierte Bedürfniswirtschaft und eine kapitalistische, auf freiem Unternehmertum basierende Profitwirtschaft gegenüber. Rein theoretisch hat die erstere den Vorteil grösserer Rationalität: „Zentrale Planung gemäss den kollektiven Bedürfnissen sollte vielen Verschleiss der Wettbewerbsmechanik und den meisten Unfug der auf Verbraucherkitzel zielenden Marktproduktion vermeiden können, also dem materiellen Wohlstand mit grösserer Sparsamkeit bezüglich der Naturreserven dienen“ (260). Demgegenüber erscheint der Kapitalismus mit seiner gewollten Planlosigkeit auf übergeordneter Ebene als irrational. Das Wettbewerbssystem verleiht ihm umgekehrt aber eine Flexibilität, die auf der individuellen Ebene für eine bessere Güterversorgung sorgt – allerdings mit einem eklatanten Grad von Verschwendung – und bei Problemen Initiativen „von unten“ zulässt. Der Wettbewerb sorgt bei der Profitwirtschaft auch dafür, dass zwecks Kostensenkung eine Sparsamkeit bei der Produktion angestrebt wird, während die konkurrenzlose Staatswirtschaft nicht dazu gezwungen ist. Insgesamt aber folgt aus dem Bedürfnismassstab eine rationalere Orientierung als aus dem Profitmassstab. Es steht dann eine auf das Notwendige ausgerichtete Bedarfswirtschaft einer expansionsfreudigen Angebotswirtschaft gegenüber. Aber natürlich ist auch das theoretisch; „alles hängt davon ab, was als Bedürfnis gilt (zum Beispiel Rüstung, ...), wo denn je nachdem, wie rational oder irrational es dabei zugeht, ... auch die tollste Verschwendung endlicher Ressourcen auf Kosten der Gesamtökologie herauskommen kann. Sicher ist nur, dass der Fortfall des Profitmotivs wenigstens

einen Zwang zur Verschwendung beseitigt, nämlich den zur künstlichen Schaffung von Absatzkapazitäten für zunächst gar nicht gewünschte, ja nicht einmal gekannte Güter“ (261 f.).

Auch auf politischem Gebiet hat die sozialistische Gesellschaftsform, wiederum rein theoretisch, den Vorteil, dass mit der Macht einer autokratischen Regierungsgewalt passend erscheinende Massnahmen, auch unpopuläre, durchgesetzt werden können. Und gerade unpopuläre Massnahmen sind ja natürlich nötig, wenn wir der drohenden Zukunftssituation rechtzeitig begegnen wollen. Aber: „Wenn, wie wir glauben, nur eine Elite ethisch und intellektuell die von uns angezeigte Zukunftsverantwortung übernehmen kann – wie wird eine solche Elite erzeugt und wie mit der Macht ausgestattet, sie auszuüben?“ (263) Man wird hier an den idealen Staat von Platon erinnert, bei dem Philosophenkönige das Sagen haben, die eine jahrzehntelange strenge Ausbildung genossen haben. Aber es stellt sich die Frage nach der Qualität einer solchen Ausbildung. Platons gut gemeinte Utopie ist vorwiegend negativ als Vorbild für diktatorische Regimes eingestuft worden, die mit Terror als Durchsetzungsstrategie operieren, aber genau dies hat mit Platons ursprünglichem Modell nichts zu tun. Im übrigen kann man natürlich nicht bei der Theorie stehen bleiben, sondern muss sich konkrete Regimes anschauen. Dabei zeigt sich, dass die zentralistische Bürokratie üblicherweise an wohl bekannten Defiziten wie persönlicher Bereicherung und Nepotismus leidet. Auch kollektives Profitstreben auf Kosten anderer Teile der Welt ist an der Tagesordnung. Jonas nennt ein Beispiel: „Auf der Bukarester Bevölkerungskonferenz 1974 hat China, das für sich dem Wachstum der Bevölkerung erfolgreich zu steuern scheint (in sich selbst ein leuchtendes Beispiel dafür, was ein kommunistisches Regime fertigbringen kann) schmählich und wider besseres Wissen der ‚dritten Welt‘ davon abgeraten, sich zu dergleichen von den ‚Imperialisten‘ bereden zu lassen – aus dem zynischen Interesse, eine vorzeitige Pazifizierung globaler Spannungen, die jenen zugute kommen könnte, zu verhindern“ (272).²⁸

Wie aber verhalten sich dann, im Gegensatz zu kommunistischen Diktaturen, Demokratien westlichen Zuschnitts? Jonas meint dazu, er hätte „stillschweigend angenommen, dass in der kommenden Härte der Politik verantwortlicher Entsaugung die Demokratie (bei der notwendig die Gegenwartsinteressen das Wort führen) mindestens zeitweise untauglich ist ...“ (269). Wir stellen trotzdem die Frage: Haben wir in Gesellschaften westlichen Zuschnitts, in denen nicht eine kollektiv verbindliche Ideologie über die „Wahrheit“ herrscht, nicht doch eine bessere Chance für die letztere, die wir als Grundlage für die Ausübung einer zukunftsgerichteten Politik dringend benötigen? Leider nicht wirklich. Hier prallen üblicherweise einfach eine Mehrzahl von sich in Partikularinteressen manifestierenden Ideologien aufeinander. Zwar wird niemand mittels Zwang oder Gewaltanwendung zu einer Meinung gezwungen, aber Meinungen werden manipuliert, indem das Operieren mit Lügen oder mindestens Halbwahrheiten und Verdrehungen zum politischen Repertoire gehört. Zwar gibt es daneben eine Wissenschaft, die nicht am Gängelband geführt wird und sich frei äussern und Warnungen aussprechen kann, aber darauf wird nicht oder kaum geachtet. Kreise, die sich für Umweltschutz engagieren zwecks Erhaltung von Lebensgrundlagen auch in der Zukunft, werden von wirtschaftsfreundlicher Seite in abschätzig gemeinter Weise des „Ökologismus“ bezichtigt (so bei Borner 2017).

Die Politik in einer demokratischen Gesellschaft könnte nur dann wirklich problemlösend funktionieren, wenn ihre Kultur des Umgangs miteinander sich näherungsweise am Konzept des „herrschaftsfreien Diskurses“ des deutschen Philosophen Jürgen Habermas orientieren würde.

²⁸ Wenn von Massnahmen zur Kontrolle des Bevölkerungswachstums in China die Rede ist, denken wir zuerst an die dortige Ein-Kind-Politik. Diese wurde aber erst 1979 eingeführt und sie ist 2015 wegen resultierender demographischer und sozialer Probleme beendet worden (vgl. Thommen 2015). Jonas' Bemerkung bezieht sich auf die vorhergehende Bevölkerungspolitik, die ab den 1960er Jahren das Wachstum mit der Zurverfügungstellung von Verhütungsmitteln, der Heraufsetzung des Heiratsalters, der Propagierung der Zwei-Kind-Familie u.a. zu bremsen versuchte (s. dazu Ehrlich und Holdren 1971).

„Herrschaftsfrei“ heisst, dass die an einer Diskussion Teilnehmenden gleichberechtigt sind und keiner Beeinflussung von aussen unterliegen. Der sprachliche Austausch folgt dem Prinzip der kommunikativen Vernunft, das es möglich machen soll, dass am Schluss eine Einigung aufgrund des besten Argumentes zustande kommt. Der Schweizer Humangeograph Wolfgang Zierhofer beschreibt es so: „Die kommunikative Rationalität orientiert sich ... an der zwanglosen Einigung durch Argumente, an der Stiftung von Konsens durch Verständigung. Sie beruht darauf, dass Menschen einander als vernunftbegabte, argumentationsfähige Wesen begegnen“ (Reichert und Zierhofer 1993, 37). Dass das politische Geschehen jemals eine derartige Qualitätsstufe erreichen könnte, ist aber natürlich auch eine Utopie. Jonas seinerseits fände es wünschbar, die offizielle Politik durch eine aufwachende Bewegung von unten zu umgehen bzw. jene durch diese beeinflussen zu lassen: „Besser wäre es natürlich, sittlich und pragmatisch erwünschter, die Sache der Menschheit einem sich verbreitenden ‚wahren Bewusstsein‘ anvertrauen zu können mit einem dazugehörigen öffentlichen Idealismus, der auf Generationen voraus für die eigenen Nachkommen und zugleich für die notleidenden Zeitgenossen anderer Völker freiwillig die Verzichte auf sich nähme, die eine bevorzugte Lage noch nicht diktiert.“ Darauf zu hoffen, sei Sache eines Glaubens, meint Jonas, der dem „Prinzip Hoffnung“ einen ganz anderen Sinn geben könnte. Empirisch bestehe aber wenig Ursache zu solchem Glauben (267). Wenn aber ein flächendeckender Bewusstseinswandel in diesem Sinne nicht zustande kommt, dann bleibt nur das Warten auf die Katastrophe, den Kollaps.

Jonas griff das Thema ausserhalb seiner Gegenüberstellung von kapitalistisch-demokratischen vs. kommunistisch-autoritären Gesellschaften noch einmal in seinem Buch *Technik, Medizin und Ethik* auf. Er schreibt dort, gegenwärtig litten wir unter „Völlerei“ im weitesten Sinne der Konsumsüchtigkeit – „unaufhörlich wird in der Reklame jeder zum Verzehren ermahnt, angestachelt, verlockt.“ Davon müssten wir, wenn wir unsere Verantwortung für die Zukunft wirklich wahrnehmen wollten, wegkommen und uns „in einer neuen Bescheidenheit der Zielsetzung, der Erwartungen und der Lebensführung“ üben. Die letztere, meint er, müsse sich durch „eine neue Frugalität in unsern Konsumgewohnheiten“ auszeichnen. „Frugalität“ sei ein recht alter und erst jüngst aus der Mode gekommener Wert. Durch lange Zeiten des Abendlandes hätten Enthaltbarkeit (*continentia*) und Mässigkeit (*temperantia*) zu den obligaten Tugenden der Person gehört und seien Begleiter auf dem Weg zur menschlichen Reifung gewesen. Jetzt aber gehe es nicht darum, sondern um die Erhaltung der irdischen Lebensgrundlagen. „Welche Aussicht“, fragt sich Jonas, „hat der Ruf, sich durchzusetzen, bevor die schliesslich über uns hereinbrechende Kargheit zu viel Schlimmerem nötigt? Es gibt den Weg des freiwilligen Konsensus und den des gesetzlichen Zwangs. Der erste, der weit vorzuziehen ist, aber nicht mehr auf die Macht der Religion rechnen kann, ist nur gangbar, wenn das gewünschte Verzichtverhalten durch die Macht der Sitte zur gesellschaftlichen Norm erhoben wird ...“ Jonas ist aber nicht optimistisch dass eine derartige Reformierung der Sitte, die von unten her eine würdige Frugalität zum gesellschaftlichen Wert macht, gelingen könnte. „Der andere Weg ... wäre die zeitige Erzwingung der Frugalität von oben her, durchs öffentliche Gesetz und seine Sanktionen.“ Aber dass dies in demokratischen Verfahren, die von kurzfristigen Interessen beherrscht werden, Erfolg haben könnte, kann Jonas auch nicht recht glauben. Konsequenz: „Also müsste die nötige Gesetzgebung autoritär zustande kommen, als Teil einer veränderten politischen Ordnung, was im Namen der Freiheit zu beklagen wäre“ (Jonas 1985, 67 ff.). Es herrscht eine tief-schürfende, aussichtslos erscheinende Dilemma-Situation.

So ist das Schwanken von Jonas in dieser Angelegenheit durchaus verständlich; es ist wirklich nicht klar, wie sich eine Gesellschaft so oder so der notwendigen ziemlich radikalen Ökologisierung unterwerfen kann. Richard David Precht sieht das Hauptproblem in der fehlenden Motivation. „Rein theoretisch verstehen wir ..., dass wir die Verantwortung dafür tragen, mit der Erde sorgsam umzugehen. Solange wir die misslichen Folgen aber nicht direkt spüren, fehlt uns der lange Atem.“ Viele Aspekte der Umweltzerstörung können die Menschen nur mit ihrer theoretischen, aber nicht

mit ihrer praktischen Vernunft wahrnehmen. „Sie beurteilen die Klimakatastrophe so, als berechneten sie die Kollision ferner Galaxien.“ Nun hat ja natürlich Jonas dieses Problem auch erkannt, und deshalb operiert er mit dem Konzept der „Heuristik der Furcht“ (vgl. 4.4). Wie aber kann es geschehen, dass wir uns von vorgestelltem Unheil gefühlsmässig wirklich anrühren lassen? Precht schlägt einen schrittweisen Lernprozess vor: „Wir müssen privat damit beginnen, in unserem persönlichen Umfeld Verantwortung einzuüben, um ganz allmählich unsere Motivationsstrukturen auf globale Verhältnisse auszuweiten. Wir lernen das Gutsein, hier in Form der Verantwortung, indem wir im Kleinen damit beginnen. ... Was das Gefühl nicht färbt, das bleibt dem Verstand blass. Menschen müssen die Verantwortung sehen und fühlen lernen und sie nicht nur abstrakt begreifen. ... Moralität sollte innerhalb einer Moralgemeinschaft so lange trainiert werden, bis sie tatsächlich gefühlt wird. Nur so können theoretische Erkenntnisse unsere Handlungen auch mit Blick auf abstraktere Folgen motivieren“ (Johannes Balle 2011).²⁹

4 Zur Praxis des Prinzips Verantwortung

Im Vorwort zu *Das Prinzip Verantwortung* schrieb Jonas, er verzichte auf „einen der gesamten systematischen Untersuchung angehängten ‚angewandten Teil‘, welche die neue Art von ethischen Fragen Pflichten an einer Auswahl von jetzt schon konkreten Einzelthemen illustrieren soll“ und möchte ihn in „einer Sonderveröffentlichung binnen Jahresfrist“ bringen (10). Daraus wurde dann das Jahr 1985, in dem das Buch *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung* erschien. Jonas befasst sich darin mit den Gaben, die uns „die Pandorabüchse der Technik“ beschert, und er stellt sich die Frage, „von welchem Ende des breiten technologischen Spektrums“ am besten ein Anfang mit der „Kasuistik“ gemacht werden könne. Er findet: „Am besten doch wohl von dem uns nächsten, wo die Technik direkt den Menschen zum Gegenstand hat und unser Wissen um uns selbst, die Idee von unserm Gut und Übel, ihr direkt antworten kann – also im Bereich der Humanbiologie und der Medizin“ (Jonas 1985a, 9). Sicher, so meint er, böte die kollektive Bedrohungslage Probleme „von grösserer und gröberer Dringlichkeit als die feingetönten, z.T. ganz persönlichen Fragen medizinischer und gentechnischer Humanität.“ Da sei einmal die Gefahr eines atomaren Holocausts, aber da brauche „die Ethik keine Worte zu verlieren, ausser dem unbedingten Nein, über das sich alle einig sind, auch ohne Philosophie“ (Jonas 1985a, 10). Dann gebe es die schleichende Umweltzerstörung, der es aber an Eindeutigkeit mangle, was zu einer Menge offener Fragen führe, wie weit man hier oder dort gehen dürfe. Jonas meint deshalb: „In dieses Dickicht einzudringen, sich darin schon kasuistisch zu versuchen, ist für den Philosophen verfrüht. Die dafür vorausgesetzte integrale Umweltwissenschaft gibt es noch nicht“ (Jonas 1985a, 11). An dieser Stelle muss widersprochen werden: Doch, sie existiert, wenn auch nur hier und dort institutionalisiert, in Form der in 1.2 beschriebenen Humanökologie, und sie tat dies schon in den 1970er Jahren, als Jonas noch an der New School of Social Research war und am Prinzip Verantwortung arbeitete. Um nur ein Beispiel zu nennen: 1972 öffnete das College of the Atlantic (COA) in Bar Harbor, Maine, seine Pforten, eine Institution, die ein Disziplinen integrierendes Studienprogramm anbietet, das zu einem Bachelor in Humanökologie führt.³⁰

Dass Jonas sich wegen der damit verbundenen Uneindeutigkeit nicht in das „Dickicht“ hineinwage, ist schade. „Inzwischen“, so meint er, „bis es um die kognitiven Vorbedingungen des Konkretwerdens bessersteht, müssen Ehrfurcht und Vorsicht ... und das Bewusstwerden der Gefahr

²⁹ Diese Aussagen stammen aus einem Hintergrundtext, den der deutsche Gymnasiallehrer Johannes Balle zu einer Schulfernsehsendung schrieb, in der Richard David Precht von Jonas ausgehend über Verantwortung und Verantwortungsethik sprach.

³⁰ Was das COA zusätzlich auszeichnet, ist, dass neben der Wissensvermittlung durch die Lehrkräfte Selbstlernen, praktische Arbeit und Persönlichkeitsbildung wichtige Aspekte des Programms sind.

überhaupt uns im allgemeinsten Sinn von verderblichem Leichtsinn zurückhalten und einen Geist neuer Enthaltbarkeit in uns grossziehen“ (Jonas 1985a, 11). Aber das braucht es so oder so, auch noch wenn das „Konkretwerden“ stattgefunden hat. Die etablierte Wissenschaft hat in dieser Beziehung weitherum ein Manko. Nehmen wir als Beispiel den englischen Chemiker Peter W. Atkins, der in seinem Buch *Schöpfung ohne Schöpfer* bezüglich der Betrachtung des Universums schreibt: „Ist die Betrachtungsweise grosszügig genug, verflüchtigt sich die Ehrfurcht, die Riesenhaftigkeit einflösst. Ehrfurcht lähmt den Verstand“ (Atkins 1984, 19). Das ist schlicht pervers, aber eine logische Folge seines Verständnisses des Vermögens der Wissenschaft, wie er es im Vorwort beschreibt: Er hofft, dass der Leser, sei er auch „in irgendeinem Sinne religiös“, sich „überzeugen lassen und einsehen wird, dass sie [die Wissenschaft] kurz davor ist, alles zu erklären – wenn wir von der Frage nach einem ‚Zweck‘ der Welt absehen (was wir, wie ich meine, tun sollten)“ (Atkins 1984, 8).

Jonas macht sich also Gedanken über ethische Fragen im Bereich von Humanbiologie und Medizin, weil neben dem nichtmenschlichen Bereich nun auch der Mensch selbst unter die Objekte der Technik geraten ist. „Homo faber kehrt seine Kunst auf sich selbst und macht sich dazu fertig, den Erfinder und Verfertiger alles Übrigen erfinderisch neu zu fertigen“ (47). Die Themen, die Jonas aufgreift, umfassen: Versuche an menschlichen Subjekten, Lebensverlängerung über das natürliche Mass hinaus, Klonen, Gentechnik, Eugenik und pränatale Auslese, die Schaffung neuartiger Lebewesen, der menschliche Körper als Organbank und der Todesaufschub, wobei er das letzte Thema mit der Frage auf das Recht zu sterben verbindet. Gegenüber der Gentechnik ist Jonas sehr kritisch eingestellt. Selbst wenn sie bei der Bekämpfung des Welthungers und der Behandlung von Erbkrankheiten und Krebs Erfolge verzeichnen kann: Jegliche Eingriffe in das Innerste der Natur sind bedenkliche Grenzüberschreitungen.

Betrachten wir die heutigen technisch-medizinischen Möglichkeiten nicht im Hinblick auf ihren Nutzen für einzelne Menschen, sondern mit Bezug auf die Frage, was sie für das Wohl der gesamten Gesellschaft bedeuten, kann man mit Jonas zur Aussage gelangen: „... ‚leisten‘ kann sie es sich gewiss, Mitglieder durch natürlichen Tod zu verlieren, ja, sie ist geradezu aufgebaut auf dem naturgegebenen Ausgleich von Tod und Geburt.“ Dagegen: „... was in Tat und nüchterner Wahrheit die Gesellschaft sich nicht leisten kann ... eine Seuche ungehemmt wüten zu lassen; keinen konstanten Überschuss der Todes- über die Geburtenrate; aber ebensowenig ... einen zu grossen Überschuss der Geburten- über die Todesrate; keine zu niedrige durchschnittliche Lebensdauer, selbst wenn demographisch ausgeglichen durch hohe Fruchtbarkeit; noch andererseits eine zu grosse allgemeine Langlebigkeit mit der notwendig entsprechenden Verknappung von Jugend im Sozialkörper; kein debilitierendes Niveau des allgemeinen Gesundheitszustandes; und anderes dieser Art“ (Jonas 1985a, 122).

Hirntod und Organtransplantation

Hier greife ich Jonas' Überlegungen zur Organentnahme zwecks Transplantation heraus, die er in Kapitel 10 von *Technik, Medizin und Ethik* mit dem Titel „Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes“ präsentiert (Jonas 1985a, 219 ff.). Das Thema ist aktuell, weil sich die Transplantationsmedizin seither stark weiter entwickelt hat und die Diskrepanz zwischen Angebot und Nachfrage immer wieder zu Aufrufen führt, sich doch als Spender zur Verfügung zu halten. Wie der Titel zeigt, geht es Jonas aber nicht um ethische Fragen über die Transplantation an sich, sondern über das Gehirntod-Konzept, das die maschinelle Erhaltung von Blutkreislauf und Atmung eines sterbenden Menschen zwecks Organentnahme erlauben soll. Dieses Konzept geht auf den Bericht eines Komitees der Harvard Medical School im *Journal of the American Medical Association (JAMA)* 1968 zurück. Danach ist ein Mensch als tot zu betrachten, wenn er

sich nach einer Beobachtung über 24 Stunden in einem irreversiblen Koma befindet mit Absenz jeglicher Gehirntätigkeit und jeder gehirnabhängigen körperlichen Aktivität wie Atmung und Reflexe. Dieser Zustand wird als Gehirntod bezeichnet. Dies rief scharfe Kritik von Jonas hervor, der sich in dieser Sache verschiedentlich, vor allem aber in seinem ursprünglich 1970 geschriebenen Essay „Against the Stream“ (1974) gegen die „pragmatische Umdefinierung des Todes“ vehement wehrte. Die Wahl des Titels für seine Arbeit zeigte aber schon, dass er seinen Kampf angesichts der generellen Zustimmung zum Harvard-Konzept nicht als sehr aussichtsreich einschätzte. Jonas hatte den nicht unbegründeten Verdacht, das Hauptmotiv für die Hirntod-Definition sei die Möglichkeit, den Körper eines sterbenden Menschen für medizinische Zwecke auszubeuten und befürchtete künftigen Missbrauch, über die Entnahme von Organen zwecks Transplantation hinaus. Zur letzteren meinte er: „So rein dies Interesse, nämlich anderes Leben zu retten, an sich ist, so beeinträchtigt doch sein Mitsprechenlassen den theoretischen Versuch einer Definition des Todes; und die Harvard-Kommission hätte sich nie erlauben dürfen, die Reinheit ihres wissenschaftlichen Befundes durch den Köder dieses externen – wiewohl höchst ehrenwerten – Gewinnes zu kontaminieren“ (Jonas 1985a, 225).

Das Harvard-Konzept setzt den Gehirntod mit dem Tod des ganzen Leibes gleich, was ein Widerspruch ist: Der Zeitpunkt der Toterklärung wird vorverlegt, gleichzeitig aber kommen Lebenshilfen zum Einsatz, die „den Körper in einem Zustand erhalten, der nach älterer Definition ‚Leben‘ gewesen wäre (nach der neuen aber nur dessen Vortäuschung ist)“ (Jonas 1985a, 221). Wenn eine Gehirntod-Definition Sinn machen soll, dann nur als Primärgrund für den betroffenen Menschen selbst, als Punkt, an dem die „Sinnlosigkeit bloss vegetativer Fortexistenz“ offensichtlich wird und es angezeigt ist, von weiteren Lebenshilfen abzusehen. Der Harvard-Bericht hat „strenggenommen nicht den Tod, den ultimativen Zustand selbst, definiert, sondern ein Kriterium dafür, ihn ungehindert stattfinden zu lassen, z.B. durch Abstellen des Atemgeräts“ (Jonas 1985a, 224). Wann man den Verlauf des Todes nicht weiter bremsen soll und wann man mit gutem Gewissen dem Körper Gewalt antun kann, sind nach Jonas zwei grundsätzlich verschiedene Fragen. Will man das letztere tun, dann muss über die Grenzlinie zwischen Leben und Tod absolute Gewissheit bestehen. Doch: „Da wir die genaue Grenzlinie zwischen Leben und Tod nicht kennen, genügt nichts Geringeres als die maximale ‚Definition‘ ... des Todes“ (Jonas 1985a, 222). In der Tat kann man an der Auffassung Zweifel anmelden, wonach ein Patient, der ohne Gehirnfunktion ist, aber künstlich unterstützt noch atmet, vollständig tot sein soll. „In dieser Lage unaufhebbaren Nichtwissens und vernünftigen Zweifels besteht die einzig richtige Maxime für das Handeln darin, nach der Seite vermutlichen Lebens hinüberzulehnen“ (Jonas 1985a, 233). Werden in diesem uneindeutigen Schwellen-Zustand Eingriffe wie eben Organentnahme vorgenommen, sind diese nach Meinung Jonas' einer Vivisektion gleichzustellen. Im Prinzip ist nicht die Definition des Todes der springende Punkt, sondern eine „Definition“ des Menschen und die zugehörige Frage, was ein menschliches Leben ist.

Philosophisch interpretiert, sieht Jonas im Gehirntod-Konzept „eine seltsame Wiederkehr ... des alten Leib-Seele-Dualismus.“ Dieser hält dafür, „dass die wahre menschliche Person im Gehirn sitzt ..., und der übrige Körper dazu nur im Verhältnis des dienstbaren Werkzeugs steht“ (Jonas 1985a, 234). Dabei ist doch die Identität eines Menschen nur durch seinen ganzen Organismus gegeben. Daraus folgt „Solange der komatöse Körper – selbst nur mit Hilfe der ‚Kunst‘ – noch atmet, pulsiert und sonstwie organisch am Werk ist, muss er immer noch als restliche Fortdauer des Subjektes angesehen werden, das geliebt hat und geliebt wurde, und hat als solches immer noch Anspruch auf jene Sakrosanktheit, die einem solchen Subjekt nach menschlichem und göttlichem Recht gebührt. Diese Sakrosanktheit gebietet, dass es nicht als blosses Mittel benutzt wird“ (Jonas 1985a, 235). Mit anderen Worten: Ein todgeweihter Mensch sollte in Würde ungestört sterben können.

Jahre später musste Jonas einsehen, dass sein Kampf vergeblich gewesen war. In der Zwischenzeit gehörten Transplantationen weitgehend zum Routinegeschäft und sie waren vielerorts geset-

zlich geregelt worden. Jonas konnte sich aber damit trösten, dass „die Gruselphantasie längerer Erhaltung des atmenden Leichnams für fernere medizinische Ausbeute“ nicht eingetroffen war. Er hatte die Befürchtung gehegt, ein solcher Leichnam könnte als weiter existierende Bank für lebensfrische Organe, eventuell auch als Fabrik für Hormone und andere biochemische Substanzen oder aber für die verschiedensten Forschungszwecke, „wo der Kühnheit keine Schranken gesetzt sind“, benutzt werden (Jonas 1985a, 238). Was aber schon hier und dort passiert war, war eine Lockerung der ursprünglich strengen Harvard-Kriterien: Eine Verringerung der Beobachtungsphase ab dem Eintritt des komatösen Zustandes von 24 auf 6 Stunden und eine schwächere Anforderung an das die Gehirntätigkeit registrierende Elektroenzephalogramm (EEG), dessen Kurve nun nicht mehr absolut flach zu sein brauchte. Was Jonas störte, war, dass es dazu keine öffentliche Diskussion gab. Was aber immer wieder zu reden gibt, ist die mangelnde Befriedigung der Nachfrage nach Organen, die einen Druck erzeugt, für mehr Spender zu sorgen. In der Schweiz ist nach dem „Bundesgesetz über die Transplantation von Organen, Geweben und Zellen (Transplantationsgesetz)“ von 2004 eine Organentnahme erlaubt, wenn die verstorbene Person vor ihrem Tod ihr zugestimmt hat (Art. 8, § 1). Falls eine solche nicht vorliegt, geht die Frage an die nächsten Angehörigen, ob sie mit einer Entnahme einverstanden sind (§ 2 und 3). Der Druck geht nun dahin, dass die Zustimmungsvoraussetzung durch ein Ablehnungsprinzip ersetzt werden soll. Das würde bedeuten, dass einem gestorbenen Menschen automatisch Organe entnommen werden dürfen, ausser es sei von dieser Person der explizite Wunsch bekannt, dass ihr Körper dafür nicht zur Verfügung steht.

5 Rezeption von Jonas' Verantwortungsethik

5.1 Zustimmende Würdigungen

Eine feministische Perspektive

Die Philosophin und Psychologin Carola Meier-Seethaler hält in ihrem Buch *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft* (1997) fest, Hans Jonas gehöre zu den wenigen zeitgenössischen Philosophen, die ganz konkret zu den brennenden Gegenwartsproblemen Stellung bezögen. Und auch wie er das tue, nämlich mit seinem Verantwortungsprinzip, stelle in der abendländischen Tradition ethischer Theorien einen Ausnahmefall dar, denn diese hätten sich bisher nicht zur Frage von Verantwortung geäußert. Meier-Seethaler greift Jonas auf, weil es bei ihm darum geht, dass für das Begreifen der objektiven Gültigkeit eines moralischen Gebotes die rationale Ebene zuständig ist, dieses Gebot aber nur wirksam werden kann, wenn ein subjektives *Gefühl* der Verantwortung mit ins Spiel kommt. Damit wir die Bedeutung, die sie ihm zumisst, besser verstehen können, müssen wir etwas ausholen und den philosophiegeschichtlichen Kontext skizzieren, in dem sie ihn ansiedelt. Das genannte Buch von Meier-Seethaler befasst sich mit dem Mainstream dieses Kontextes und einer dazu gegenläufigen alternativen, gewissermassen rebellischen Tradition. Der erstere zeichnet sich durch eine „Eindimensionalität der instrumentellen Vernunft“ und die dazugehörige Absenz einer emotionalen Komponente in unserer Begegnung mit der Welt aus. Die letztere hat in Varianten immer wieder auf die zusätzliche Bedeutung einer emotionalen Vernunft aufmerksam gemacht. Die dominante emotionsfeindliche Strömung stützt sich auf ein pragmatisches Verständnis von Erkenntnis: Als wahr gilt, was machbar ist. „... nicht nur die grossen Zusammenhänge der Natur, sondern auch wesentliche soziale und geistige Bedürfnisse der Menschen“ werden damit ignoriert (Meier-Seethaler 1997, 13). Auf der Suche nach einer Erklärung dieses Zustandes stösst Meier-Seethaler auf die Rolle der Naturwissenschaften in unserer Gesellschaft und ihre historische Entwicklung. Dabei stellt der englische Philosoph Francis Bacon (1561-1626) einen Markstein dar. Dieser formulierte in seiner Schrift *Novum organon scientiarum* (1620) eine neuar-

tige Wissenschaftstheorie. Wie wir gesehen haben, hat sich ja schon Jonas mit Bacon beschäftigt: Er sah in ihm den Begründer einer Weltanschauung, die sich im Zuge einer rastlosen, als Fortschritt geltenden technischen Entwicklung die Natur untertan zu machen versuchte. Er nannte es das „Baconische Programm“ (vgl. 4.1).

Meier-Seethaler interessiert sich nun aber für die spezifisch geschlechtsbezogene Komponente, die in dieser Sichtweise steckt. Sie erwähnt, wie Bacon der zu seiner Zeit bisherigen respektvoll-kontemplativen Art der Naturbetrachtung eine Absage erteilte, weil sie für ihn „Ausdruck einer passiv-weibischen Haltung“ war. Jetzt sollte ein männliches Zeitalter anbrechen, das sich aus der Obhut von „Mutter Natur“ befreien und diese fortan in Form inquisitorischer Verhöre zur Feststellung der Wahrheit – und damit zum Wohle der Menschheit – ausquetschen würde (Meier-Seethaler 1997, 15). Bacon entwarf dazu in *Nova Atlantis* (1627) das Bild einer utopischen Gesellschaft, in der in einer Forschungsstation (genannt „Haus Salomon“) phantasievoll versucht wird, Teile der Natur künstlich-mechanisch abzuändern oder sie gar gänzlich nachzubilden (vgl. dazu Carolyn Merchant 1987, 177 ff.) – es ist sozusagen ein vorausahnender Blick in unsere Zeit mit dem Hype um Gentechnologie und synthetischer Biologie. „Mit seiner *Definition von Wissen als Macht* erhält naturwissenschaftliche Forschung einen aggressiven Stil, der sich über gefühlsmässige Bedenken hinwegsetzt und bereits im 17. Jahrhundert vor grausamen Tierexperimenten nicht zurückschreckte“ (Meier-Seethaler 1997, 18). So hat ein Erkenntnisprozess, aus dem die gefühlbetonte Komponente verdrängt wird, gravierende Folgen, denn „*emotionsloses Denken führt immer zu partieller Wertblindheit*, weil Wertqualitäten ... nur emotional und nie ausschliesslich rational wahrgenommen werden können“ (Meier-Seethaler 1997, 20). Die Forderung, Wissenschaft müsse „wertfrei“ betrieben werden, ist bedenklich. Noch schlimmere Auswirkungen hat dies allerdings für das philosophische Denken im Hinblick auf ethische Theorie und moralische Praxis. Weil die Wissenschaft nicht selbst entscheiden kann, was sie darf und nicht darf, müssen Ethikkommissionen eingerichtet werden, die dann ihre Hilflosigkeit durch rationalistische Güterabwägungen überbrücken müssen.

Nun gibt es aber eben auch eine alternative historische Linie des Denkens, die den Gefühlen ihren angestammten Platz zuweist. Am Anfang steht ausgerechnet ein Mathematiker, Blaise Pascal (1623-1662), der zudem noch ein Freund von René Descartes war. Er stellte der „Logik des Verstandes (*ordre de la raison*)“ die Logik des Herzens (*ordre du cœur*) zur Seite, bzw. dem Geist der Mathematik (*esprit de géométrie*) den Geist des fein- und scharfsinnigen Gefühls (*esprit de finesse*)“ (Meier-Seethaler 1997, 22). In diese Tradition reiht sich nun also in unserer Zeit auch Jonas ein. Meier-Seethaler (1997, 148 f.) fasst dessen Anliegen so zusammen: „Damit die Welt des Seienden zum uns verpflichtenden Sollenden wird, bedarf es nach Jonas einer doppelten Voraussetzung: zum einen der Bedürftigkeit, die allen Lebewesen eigen ist, sofern sie nur durch die ständige Anstrengung der Lebenserhaltung dem Tod entrinnen können, zum anderen unserer eigenen Affizierbarkeit für eine solche Bedürftigkeit. Bei der zweiten Voraussetzung kommt die emotionale Ebene ins Spiel, ohne die es kein moralisches Gesetz geben kann ...“ Die objektive Gültigkeit eines sittlichen Gebots muss mit der rationalen Vernunft begriffen werden, aber wirksam kann es nur werden, wenn ein subjektives Verantwortungsgefühl dazu kommt.

Dass Jonas die Bedürftigkeit des Säuglings als „archetypische Evidenz“ für das Wesen der Verantwortung benützt, findet Meier-Seethaler „in ihrer Einfachheit ebenso überzeugend wie verblüffend.“ Und sie fährt fort: „Verblüffend deshalb, weil es kaum je einen Philosophen gab, der auf das Faktum des Säuglings überhaupt reflektiert hätte. Gegenstand der Ethik und der Gesellschaftstheorie war immer das erwachsene, autonome Individuum, losgelöst von seiner Gebürtigkeit, seiner langen Hilflosigkeit und seiner bis zu einem gewissen Grade immerwährenden Abhängigkeit. Und nun überspringt Jonas mit der Leichtigkeit eines Unvoreingenommenen (die freilich ein Merkmal des Genialen ist) die Barriere der androzentrischen Sicht, welche jahrhundertlang die Verantwortung

für das werdende Leben an das weibliche Geschlecht delegiert und für den philosophischen Kontext unsichtbar gemacht hatte.“ Man kann dies eine „kopernikanische Wende im Ethikdiskurs“ nennen (Meier-Seethaler 1997, 151 f.). Mit der Anerkennung immanenter Zweckmässigkeiten und damit auch Werthaftigkeiten in der Natur erstreckt sich die Verantwortungsethik aber auch auf Seiendes ausserhalb des menschlichen Lebensbereiches und sprengt damit eine enge anthropozentrische Haltung. Schliesslich findet Meier-Seethaler auch bemerkenswert, dass sich Jonas' Ethikkonzept auf Furcht beruft, denn „aus der androzentriscen Perspektive galt Furcht stets als Feigheit.“ Angesichts der heutigen, durch Wissenschaft und Technik bedingten „utopischen Dynamik“ hätte Jonas aber gute Gründe für seinen Ansatz, meint sie. Seit „der Begründung der Naturwissenschaft und ihrer experimentellen Methode ... [wird] die Erfindung immer neuer technischer Mittel zum Selbstzweck ..., wozu man die Anwendung ... oft erst suchen muss“ (Meier-Seethaler 1997, 152 f.). Das kann einem schon einen Schrecken einjagen.

Für Verantwortung, gegen Hoffnung

In einem der Schweizer Zeitung *Tages-Anzeiger* gewährten Interview wurde der deutsche Philosoph Robert Spaemann (2011) gefragt, ob er den Verantwortungsbegriff von Hans Jonas teile. Er bejahte und illustrierte gleichzeitig den Unterschied gegenüber der Hoffnungsfreudigkeit am Beispiel der Atomenergie: „... in Bezug auf die nachfolgenden Generationen besteht vor allen Dingen das Problem des Endlagers. Die Verantwortlichen sagen immer: Wir werden ein solches Lager schon finden. Woher wollen die das wissen? Hier wird mit dem Prinzip Hoffnung auf verantwortungslose Weise agitiert. Das sieht dann so aus, als wäre der liebe Gott verpflichtet, uns immer gerade das zur Verfügung zu stellen, was unseren aktuellen Bedürfnissen entspricht. Neben den unmittelbaren Risiken, die ein Atomkraftwerk darstellt, besteht die Forderung, nicht mit dem Bau eines Meilers anzufangen, ehe ein Endlager gefunden ist.“

In einem vor der Bayerischen Akademie Ländlicher Raum gehaltenen Vortrag nahm der Schweizer Rechtswissenschaftler Martin Lendi aus der Sicht der Raumplanung auf Jonas Bezug (vgl. 8.1 > Nachhaltigkeit: Letztlich ...). Er betonte, dass es bei der Planung um die Verantwortung gegenüber einer komplexen Wirklichkeit gehe, das räumliche Geschehen sei „ein grosses, teilweise sogar chaotisches Durcheinander“ und dazu komme noch die „in die Zukunft weisende Zeitachse.“ Das grosse Verdienst des Philosophen Hans Jonas sei es, „das Prinzip Verantwortung just in diese Zusammenhänge gestellt zu haben ...ohne dies so zu formulieren.“ Und hinsichtlich der Gegenüberstellung von Verantwortung und Hoffnung meinte er: Die Verantwortungsethik „hebt sich deutlich vom Prinzip Hoffnung ab, das sich auf Selbsterledigung, Selbstregulierung oder doch darauf verlässt, dass gleichsam Dritte von sich aus für die Umsetzung sorgen“ (Lendi 2003, 5).

Unterstützung im Fall der Hirntod-Problematik

Interessant ist, dass der Basler Philosoph Andreas Brenner, den wir unten (s. 7.2) noch als ausgesprochenen Kritiker von Jonas kennenlernen werden, im Fall der mit Hirntod und Organspende verbundenen Problematik sich sehr prononciert und unter Namensnennung auf dessen Seite stellt. „Das Hirntodkonzept reduziert den Menschen auf sein Gehirn. Dieser extreme Reduktionismus ist aber nicht haltbar, wie bereits die Beschreibungen des Menschen von der Antike bis in die Gegenwart deutlich machen“ (*Information Philosophie* 2014, 74). Unser Menschsein endet nicht schon mit dem Ende unserer Hirntätigkeit. Der Rest des Körpers lebt noch, zwar mit künstlicher Unterstützung, aber er lebt noch, und einem Lebenden dürfen keine Organe entnommen werden. Bezüglich des Zeitpunkts des Todes darf nur das Kriterium des Herztodes angewendet werden, wobei es dann eine zweite Frage ist, ob nachher eine Organentnahme noch möglich ist. Die für die

Definition des Hirntodes verwendeten Kriterien sind somit bloss Instrumente, die dazu dienen, die Transplantationsmedizin ethisch zu rechtfertigen. „Die Transplantation lebenswichtiger Organe bedeutet ... also Tötung“ (*Information Philosophie* 2014, 76). Auf den Einwand, dass es doch in Ordnung sein sollte, wenn eine Person mit noch vollem Verstand vorher einer Organentnahme zugestimmt hat, kontert Brenner mit dem Hinweis, dass eine solche nur unter Narkose durchgeführt wird, da man letztlich doch nicht sicher ist, ob nicht doch noch irgendwelche Schmerzempfindung vorhanden sind. Wäre diese Unsicherheit allgemein bekannt, so Brenner, würden wohl nicht mehr allzu viele Menschen in ihre eigene Tötung einwilligen. Was aber ist mit der Gegenseite, dem Menschen, der inbrünstig auf ein Organ hofft, damit er am Leben bleiben kann? Das ist „natürlich eine schwierige und hochdramatische Frage“, meint Brenner. „Und man wird heftig kritisiert, wenn man beispielsweise argumentiert, dass wir eine Kategorie wie das Schicksal zu akzeptieren haben. Die Empörung gegenüber diesem Argument rührt daher, dass die Medizin, wie die Wissensgesellschaft insgesamt, sich von der Vorstellung grenzenloser Machbarkeit hat leiten lassen. Uns sind aber Grenzen gesteckt: technische ebenso wie sittlich-moralische“ (*Information Philosophie* 2014, 80).

5.2 Kritische Stimmen

Eine anthropozentrische Einstellung genügt völlig

„Innerhalb der philosophischen Zunft ist Hans Jonas' - von ihm selbst so charakterisierte - , fast schon archaische Philosophie' vielfach mit Skepsis bedacht worden; aber doch immerhin *bedacht*“, schrieb 1993 der Philosoph und Journalist Uwe Justus Wenzel in einem Nachruf. In der Tat finden viele Philosophen, Jonas sei mit seinem *Prinzip Verantwortung* in die Irrungen und Wirrungen vor-moderner Denkweisen abgeglitten. Ludger Heidbrink (2003, 125) nennt es „einen Rückfall hinter die nachmetaphysische Moderne und deren rationales Selbstverständnis“ und Andreas Brenner (1996, 17) sieht darin einen Ansatz, „den Rationalismus zugunsten von Irrationalismus und Mystizismus zu verdrängen.“ Dabei leben wir doch mittlerweile in einem aufgeklärten, modernen Zeitalter, in dem wir uns von jeglicher Last metaphysischer Vorstellungen befreit haben und auf die universale Gültigkeit der uns gegebenen Vernunft setzen. Wir als autonome Individuen sind dazu aufgerufen, aus uns selbst – nicht jeder Mensch für sich allein, sondern im diskursiven Austausch – die Orientierung hervorzubringen, die notwendig ist, um dem von uns verursachten Zerfall der natürlichen Umwelt Einhalt zu gebieten. Brenner zitiert in diesem Zusammenhang Habermas, der vor einiger Zeit schrieb: „Die Moderne kann und will ihre orientierenden Massstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muss ihre Normativität aus sich selber schöpfen. Die Moderne sieht sich, ohne Möglichkeit der Ausflucht, an sich selbst verwiesen“ (Habermas 1985, 16). Das Instrument, das dies bewerkstelligen kann, ist nach Habermas die Diskursethik, die auf der Grundlage des Prinzips kommunikativer Rationalität (vgl. 5.4) im sprachlichen Austausch zwischen gleichberechtigten Subjekten nach der Beantwortung von Sollensfragen sucht. Hinter die Aufklärung und die mit ihr gewonnene menschliche Freiheit können und dürfen wir keinesfalls zurückgehen. „Daher ist um der Bewältigung der ökologischen Krise willen alles zu unterlassen, was die Position des Menschen herabsetzt“ (Brenner 1996, 18, mit Bezug auf John Passmore 1980).

Genau dies geschieht aber nach Ansicht Brenners, wenn man einem ethischen Ansatz wie dem von Jonas folgt, der die Quelle der Orientierung vom Menschen auf eine äussere Instanz verlegt, in seinem Fall die Natur, dabei aber noch die Frage stellt – die früher ohne Zögern mit Ja beantwortet worden wäre – ob sich nicht noch irgendwie eine göttliche Macht dahinter verberge. Es geht hier um den Kontrast zwischen einer anthropozentrischen und einer nicht-anthropozentrischen Ethik. Im ersteren Fall steht der Mensch im Mittelpunkt, der die Natur aus seiner Perspektive betrachtet und als selbständig denkendes Wesen Überlegungen anstellen kann, wie er sich ihr gegenüber verhalten

will. So gesehen ist nach Brenner herkömmliche anthropozentrische Ethik völlig ausreichend, um Gründe für ein naturachtsames Verhalten zu liefern. Allerdings darf sie dabei nicht mit verengtem, sondern nur mit weitem Blick an ihre Aufgabe herangehen. Naturachtsamkeit darf nicht nur auf die Natur gerichtet sein, die für uns in irgendeiner Weise von Nutzen ist, sondern sie muss auch deren „wertlose“ Komponenten erfassen. Als souveräne rationale Subjekte sind wir in der Lage, diesem Anspruch gerecht zu werden. Bei einer nicht-anthropozentrischen Ethik sieht sich der Mensch nicht mehr im Zentrum des Geschehens, sondern er verlagert seine Aufmerksamkeit nach aussen auf die Natur und betrachtet sie als einen Rahmen, in der er sich sinnvoll einfügen sollte. Je nachdem was unter „Natur“ verstanden wird, nur ihr lebendiger Teil oder zusätzlich auch das Nicht-Lebendige, spricht man von einem biozentrischen bzw. von einem physiozentrischen (auch ökozentrischen oder holistischen) Ansatz. Zusammengefasst könne man davon reden, so Brenner, dass ihre Repräsentanten – dazu zählt er neben Jonas im deutschsprachigen Bereich auch die früher auch schon erwähnten Klaus Michal Meyer-Abich (vgl. 4.4 und 4.8) und Robert Spaemann (vgl. 5.1) und weiter auch den Norweger Arne Naess mit seiner „Tiefenökologie“³¹ – eine „Neue Ethik“ propagierten, mit dem Ziel, der in ökologischer Hinsicht ins Verderben führenden wissenschaftlich-technischen Entwicklung, dem „Fortschritt“, entgegenzutreten.

Heidbrink (2003, 122) sieht darin einen erpresserischen Versuch – er drückt es nicht so aus, aber man kann es aus seiner Formulierung „Flucht in die apokalyptische Drohung“ herauslesen – einen bewahrenden und verhütenden Stillstand an die Stelle eines Vorwärts zu weiterer Vervollkommnung zu setzen. Michael Schefczyk, ein weiterer Philosoph, schrieb in seiner damaligen Besprechung (2004) von Heidbrinks Buch *Kritik der Verantwortung*: „Vor genau zwanzig Jahren erschien ... das ‚Prinzip Verantwortung‘ von Hans Jonas ... in einer Zeit, deren Lebensgefühl geprägt war durch Ängste vor Waldsterben, Klimakatastrophe und thermonuklearer Auslöschung. ... Die Zivilisation, so die Botschaft, steuert auf ihre Selbstvernichtung zu. ... Wie haben sich die Zeiten geändert. Wir sehen heute, das viele Unheilsgewissheiten der achtziger Jahre sich als falsch, hinfällig oder übertrieben erwiesen haben. Dies prägt auch das Verständnis des Verantwortungsbegriffs. In Ludger Heidbrinks ‚Kritik der Verantwortung‘ ist die religiös aufgeladene Rhetorik vom nahen Ende, wie sie sich bei Jonas fand, dem kühlen Duktus der Gesellschaftstheorie gewichen.“ Der „kühle Duktus“ hat auch zur Folge, dass „der Dialog mit der Natur ... im Zeitalter der Technik zu einer rückwärtsgewandten Utopie geworden“ ist (Brenner 1996, 30). Sowieso lasse sich die Natur an sich nicht erkennen, sie könne uns nur in Perspektiven erscheinen, die immer kulturell gefärbt seien, d.h. von den vorherrschenden Interessen geprägt. Und so bestünden unsere Versuche, etwas über die Natur auszusagen, immer nur in von uns gegebenen Zuschreibungen.

Kein Weg vom Sein zum Sollen

Die genannte ökozentrische Einstellung Jonas' hat eine ontologische Fundierung in dem Sinne, dass sie „vom Sein der Dinge auf ihren unbedingten Sollenscharakter“ schliesst (vgl. 4.7). Das aber ist nach Auffassung der heutigen verwissenschaftlichten Mainstream-Philosophie ein so genannter naturalistischer Fehlschluss, und das ist eines der schlimmsten Vergehen, dessen man sich schuldig machen kann. Entsprechend nennt dies Heidbrink denn auch als ersten Kritikpunkt. „Die Aufladung der Natur mit einer immanenten Werthaftigkeit bedeutet ... einen Rückfall hinter die nachmetaphysische Moderne und deren rationales Selbstverständnis ...“ (Heidbrink 2003, 125). Nun, dieser Vorwurf an Jonas kommt nicht überraschend, war dieser sich doch selbst von seiner diesbezüglichen „Sünde“ bewusst, betrachtete sie aber natürlich nicht als solche. Im Gegenteil, er verurteilte seinerseits die gegenteilige Auffassung, es gebe keinen Weg vom Sein zum Sollen, als

³¹ Zur Tiefenökologie siehe Naess' Hauptwerk *Ecology, Community and Lifestyle* (1989).

metaphysisches Dogma. Metaphysik im Schosse der Philosophie der Moderne? Das ist ein Widerspruch, da ja diese Philosophie behauptet, wir müssten von metaphysischen Annahmen Abstand halten, da wir in einem nachmetaphysischen Zeitalter lebten. Heidbrink aber betont, dass aus dem Fehlschluss-Charakter der Grundlage von Jonas' Ethik sein zweiter Kritikpunkt unmittelbar folge, nämlich dass die so abgeleiteten moralischen Werte nicht objektiv und damit keine universelle, sondern nur eine relative Gültigkeit beanspruchen könnten. Der Grund: Jonas muss voraussetzen, dass seine Wirklichkeit ein „geistbeseelter Kosmos“ ist, der „auf eine Art schöpfungstheologischen Ursprung zurückführt, der den Menschen vor aller Vernunft in Anspruch nimmt und ihn zum fürsorglichen Umgang mit dem kreatürlichen Universum aufruft.“ Heidbrink meint weiter, verantwortungsethisches Handeln könne „zwar von emotiven (oder auch spirituellen) Reaktionen seinen Ausgang nehmen“, dürfe aber darin nicht sein Ende finden in einer Zeit, in der „der kosmologische Glaube seine Überzeugungskraft verloren hat“ (Heidbrink 2003, 126). Dazu passt, dass Ekardt (214, 85) das Plädoyer von Jonas für ein zukünftiges Seinsollen der Menschheit (vgl. 4.5) in Frage stellt: „Dass es Menschen gibt, begründet ... durchaus nicht, dass es sie geben soll.“

Ein spezieller Stein des Anstosses im Rahmen von Jonas' Schluss vom Sein aufs Sollen ist seine Ausdehnung des Verantwortungsbegriffs von reziproken auf nicht-reziproke Beziehungen. Diese nimmt er, wie wir uns erinnern (vgl. 4.6) vor, damit künftige Generationen den Status von moralischen Adressaten bekommen können. Und er gründet sein nicht-reziprokes Verantwortungskonzept auf den naturwüchsigen, empirisch erfahrbaren Fall der Eltern, die sich um ihr Kleinkind kümmern. Nun ist aber, wie Brenner (1996, 71 ff.) moniert, der neuzeitliche Verantwortungsbegriff subjektgestiftet: Verantwortungsbeziehungen gibt es zwischen gleichwertigen und gleichberechtigten Subjekten, die in einem reziproken, kommunikativen Verhältnis zueinander stehen. Verantwortung gilt als Antwort auf einen angemeldeten Anspruch. Wir können uns ein solches Verhältnis als Tauschbeziehung vorstellen, und zwar als eine flexible, bei der der Austausch von Geben und Nehmen ein phasenverschobener sein kann, d.h. nicht zur selben Zeit und nicht einmal zwischen gleichzeitig lebenden Personen erfolgen muss. So gesehen können auch die Eltern-Kind-Beziehung und die Beziehung heutiger zu künftigen Generationen als reziprok gesehen werden, im letzteren Fall vermittelt durch den ungeschriebenen Vertrag zwischen den Generationen. Nun, das scheint eine reichlich spitzfindige Argumentation, und es ist unklar, wie im Fall der Eltern-Kind-Beziehung eine Gleichwertigkeit der involvierten Subjekte und im Fall der künftigen Generationen ein kommunikatives Verhältnis bestehen soll. Im Fall der Verantwortung gegenüber der Natur ist Brenner mit der Aufgabe des Reziprozitätsargumentes einverstanden, denn schliesslich kann diese nicht als Subjekt anerkannt werden und so auch kein Vertragspartner, nur ein Objekt von Verantwortung sein. „Für die Natur kann man demnach immer nur über Umweg anderer Verantwortlichkeit verantwortlich sein“, schreibt Brenner (1996, 74), sagt aber nicht weiter, was das bedeuten kann.³² Einen diesbezüglichen Vorschlag finden wir hingegen bei Heidbrink (2003, 126), der sagt: „Die Achtung natürlicher Werte ... lässt sich genauso gut aus einer vernunftethischen Klugheitsmoral ableiten, die

³² In Endnote 78 schreibt Brenner (1996, 165) dazu ergänzend: „Eine Einsicht, die schon der Kantschen Begründung des Tierschutzes zugrunde liegt.“ Was er damit meint, lässt sich z.B. in einem Artikel von Ursula Pia Jauch nachlesen: „Kant hatte ... in seiner *Metaphysik der Sitten* ... statuiert, dass Menschen bezüglich des lebenden, aber vernunftlosen Teils der Geschöpfe, wie Kant sinnliche Tiere bezeichnet, keine Pflichten hätten. Was den Menschen letztlich davon abhalte und auch abhalten müsse, Tiere zu quälen, sie leiden zu lassen, ... dass er das ... nicht tue und auch nicht tun solle, entspringe der Pflicht des Menschen *gegen sich selbst*“ (Jauch 1990, 38). Mit andern Worten, wenn ein Mensch ein Tier nicht quält, nimmt er nicht eine Verantwortung gegenüber diesem Tier wahr, sondern gegenüber seinesgleichen. Liesse er Tiere leiden, könnte er verrohen und dann auch anderen Menschen Schaden zufügen.

aus aufgeklärtem Eigeninteresse die Verletzung der natürlichen Umwelt ahndet und aus Solidarität mit zukünftigen Generationen den Raubbau an verknappten Ressourcen untersagt.“³³

Systemische Unübersichtlichkeit

Im Zusammenhang mit der Verantwortungsfrage spricht Heidbrink noch einen anderen, für die heutige Zeit äusserst wichtigen Punkt an, der, unabhängig von Jonas' Position, ein allgemeines Problem darstellt: Die „Diffusion des Verantwortungsprinzips“. Diese steht im Zusammenhang mit der funktionalen Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaften in „eigensinnige Subsysteme“ wie Wissenschaft, Technik, Wirtschaft, Politik, Recht, Kultur und Moral, die alle nach einem speziellen Informationscode funktionieren und dabei selbstorganisierend eine Eigendynamik entwickeln (Heidbrink 2003, 27).³⁴ Die so entstandenen sprachlichen Isolierungen müssen schlecht und recht durch fehleranfällige Übersetzungen überwunden werden. Fragen wir aber nach der Gegenstandsbezogenheit dieser Funktionsbereiche, dann stellen wir Überschneidungen fest. „Kaum ein öffentliches Ereignis“ – z.B. der alljährliche Weltwirtschaftsgipfel in Davos – „... das nicht von einem Chor an Stimmen kommentiert, diskutiert und analysiert wird“ (Heidbrink 2003, 28). Die systemische Ausgestaltung der modernen Gesellschaft bedeutet, dass jede Handlung in einem Netz von Beziehungen stattfindet, von denen nicht zum vornherein klar ist, welche aktiv zu Handlungsfolgen führen werden und welche nicht; es gibt keine zentrale Stelle, die dies überwachen und leiten würde. Diese Situation zwingt aber dazu, den Bereich resultierender Änderungen, die einer Handlung zugerechnet werden können, zu expandieren, und dies kann in Gefilde führen, in denen die beobachteten Ereignisse gar keinen kausalen Bezug zum ursprünglichen Akteur mehr haben. Die Eigendynamik der Systeme neigt dazu, in synergetischen und kumulativen Wirkungen zu resultieren, etwa was die Umweltverschmutzung angeht. Unter diesen Umständen ist es schwierig, Verantwortungen an Personen festzumachen; letztlich ist scheinbar niemand für etwas verantwortlich.

Trotzdem muss die Frage gestellt werden, wenn man nicht einfach alles schlittern lassen will. „Je stärker die Interdependenzen globaler Aktionen wachsen und je schwieriger sich Adressaten finden lassen, denen die Handlungsfolgen zugerechnet werden können, desto mehr steigt der Bedarf nach Verantwortungsträgern und -instanzen an“, sagt Heidbrink 2003, 36). Man versucht, sich mit einem veränderten Handlungskonzept zu helfen, indem man das Konzept kollektiven Handelns einführt und damit Organisationen und Institutionen, ja Staaten zu Verantwortungsträgern erklärt – etwas, das noch vor nicht allzu langer Zeit in der Soziologie als unmöglich verdammt worden ist. In der Tat lässt sich der Verantwortungsbegriff, wie Heidbrink (2003, 38) festhält, auch nicht ohne „die Gefahr der Verwässerungen und Unlokalisierbarkeit“ einfach auf eine höhere Ebene verpflanzen; im Prinzip muss „an der *personalistischen Basis* verantwortungsbewussten Handelns festgehalten“ werden. „Die Frage lautet nicht, ob es Verantwortung gibt, sondern wie und wo es sie gibt.“ Dabei geht es darum, die beiden Extrempositionen zu vermeiden, nämlich „den *Fatalismus systemischer Eigendynamik* und den *Euphemismus verantwortungsethischer Allzuständigkeit*“ (Heidbrink 2003, 49 f.) Die Lösung des Problems liegt in der Richtung einer kontextabhängigen Differenzierung der Handlungstypen, ein Thema, das wir hier nicht weiter verfolgen wollen und können.

Was heisst dies alles für das verantwortungsethische Konzept von Jonas? Die Antwort von Heidbrink (2003, 128): Sein metaphysisches Modell „ist gegenüber der Ausdifferenzierung und Vernetzung hochmoderner Sozialsysteme nicht nur hoffnungslos unterkomplex. Es erreicht sein Ziel der

³³ Zum Problem der Reziprozität bei der Generationengerechtigkeit siehe auch Jörg Tremmel: *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*. Besprechung in *Information Philosophie* 2015.

³⁴ Die Koryphäe, die diesen Zerfall der modernen Gesellschaft in drastischer Weise als Theorie selbständig nebeneinander stehender autopoietischer Systeme präsentiert hat, ist natürlich der deutsche Soziologe Niklas Luhmann (1927-1998). Siehe dazu Steiner 2002.

Begründung handlungsanleitender Normen und Werte letztlich nur durch ihre Verankerung in einer Sphäre der ontologischen Zweckhaftigkeit, die unabhängig von individueller Reflexion und argumentativer Überprüfbarkeit ihre Gültigkeit besitzt.“ Dies entspricht aber einer „Fundamentalisierung der Legitimation.“ Es ist aber nicht so – das muss hier beigefügt werden –, dass das hier angesprochene Problem Jonas völlig nicht bewusst gewesen wäre. Mindestens der kollektive Aspekt und die zeitliche Dimension der Problematik waren ihm präsent. Im Vorwort zum *Prinzip Verantwortung* schrieb er denn auch: „Im Zeichen der Technologie ... hat es die Ethik mit Handlungen zu tun (wiewohl nicht mehr des Einzelsubjekts), die eine beispiellose kausale Reichweite in die Zukunft haben, begleitet von einem Vorwissen, das ebenfalls, wie immer unvollständig, über alles ehemalige weit hinausgeht“ (8).

Fehlende Konkretisierung

Heidbrink (2003, 126f.) kritisiert schliesslich auch, dass bei Jonas eine Konkretisierung der gesellschaftlichen Umsetzung des Verantwortungsprinzips fehle. In der Tat legt sich dieser in dieser Hinsicht nicht fest (vgl. 5.4). Er „schwankt unentschlossen zwischen einer autoritären Sozialdisziplinierung, durch die Einschränkungen in der Daseinsführung auf politischen Weg verordnet werden, und der Hoffnung auf die moralische Einsichtsfähigkeit der Gesellschaftsmitglieder, die freiwillig das Niveau ihres Lebensstandards absenken.“ Dabei wären doch Vorschläge „für eine zustimmungsfähige Begründung und wirkungsvolle Institutionalisierung kollektiver Mitverantwortung“ gefragt. Dass Jonas überhaupt die mögliche Einführung von Zwangsmassnahmen ins Auge fasst, löst Kopfschütteln aus. Das sei fatal, meint der Philosoph und Jurist Felix Ekardt, unvereinbar mit der Idee universaler Autonomie. Es wäre eine Entwicklung Richtung Ökodiktatur, bei der die Freiheit um höherer Ziele willen aufgegeben würde. „Dies wäre das Ende der liberalen Welt.“ Ekardt muss aber zugeben, dass „die wirtschaftsliberale Zerstörung ihrer physischen Grundlagen“ ebenso gefährlich ist. „Ohne Leben und physische Existenz keine Freiheit und keine Autonomie!“ Trotzdem kommt er zum Schluss: „... die damit gegebene Aufgabe einer Versöhnung von Freiheit und Nachhaltigkeit verfehlt Hans Jonas leider souverän“ (Ekardt 2014, 85). Schreckensvoll erinnert Ekardt an die „(pseudo-)ökologischen Rechtfertigungsstrategien“, die damals von der „nazistischen Blut-und-Boden-Ideologie“ entwickelt wurden. Schrecken zu verbreiten, sei aber genau Jonas' Absicht gewesen, kommentiert Wenzel (1993) dessen Überlegungen zu diesem Fragenkomplex. „Dass er es sich sogar erlaubte, die demokratische Willensbildung als ein mögliches Hindernis für die ökologische Wende ins Auge zu fassen; dass er gewissen Formen der Tyranis attestierte, hierfür effektivere Instrumente zu besitzen, erschreckte. Und er wollte erschrecken, wollte wachrütteln.“

6 Gibt es Ansätze zur Wahrnehmung der Zukunftsverantwortung?

Haben die Überlegungen Jonas' zu einer Zukunftsethik, die von uns ein Handeln fordert, das verträglich ist „mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (einschliesslich anderen Lebens, müsste man beifügen) ein Echo und darüber hinaus eine namhafte praktische Wirkung im politischen und wirtschaftlichen Denken und Tun erzeugt? Ein Echo schon – sie wurden hier und dort diskutiert –, eine praktische Wirkung kaum. Klar, es gibt diverse Bestrebungen, die unter den Etiketten „Nachhaltigkeit“ und „Vorsorge“ laufen und am ehesten mit dem Prinzip Verantwortung in Verbindung gebracht werden können oder könnten, aber ein direkter Zusammenhang besteht nicht. Das Bewusstsein, dass die Existenzform westlicher Art auf Messers Schneide steht, hat sich im Zeitgeist der vergangenen Jahrzehnte ohnehin weitherum verdichtet – deshalb ja auch die Beschäftigung mit „Nachhaltigkeit“ und „Vorsorge“ –, aber Wille und Mut, der Situation nicht mit Alibiübungen zu begegnen, sondern an ihr Substanzielles zu ändern, sind bisher bescheiden

geblieben. Zum Teil ist in der theoretischen Diskussion im nach hinein ein Zusammenhang zwischen Jonas und den beiden eben genannten Prinzipien gesehen worden – ich werde unten Beispiele nennen.

6.1 Das Prinzip der Nachhaltigkeit

Begriffliches

Der Begriff der „Nachhaltigkeit“ stammt ursprünglich aus der Forstwirtschaft mit der Bedeutung, dass das Volumen der in einem Jahr getätigten Holznutzung den Zuwachs in derselben Zeitspanne nicht übersteigen sollte. Dieses Prinzip kann natürlich auf alle lebenden Ressourcen angewendet werden und wird auch so verwendet, in einem umfassenden Sinne z.B. bei der in 3.2 erwähnten Methode des ökologischen Fussabdrucks, die den Ressourcenverbrauch mit der vorhandenen Biokapazität vergleicht und die Grösse der globalen Überbeanspruchung (*overshoot*) bestimmt. Die heutige Verwendung des Begriffs steht aber meistens im Zusammenhang mit dem Entwicklungsgedanken – d.h. die Menschheit oder Teile von ihr sollen ihr Los weiter verbessern können –, und es ist dann von „nachhaltiger Entwicklung“ (englisch: „sustainable development“) die Rede, womit gemeint ist, dass diese Entwicklung zukunftsverträglich sein soll. Die Geburtsstunde dieser Wortwahl wird normalerweise mit dem Bericht der UN-Kommission für Umwelt und Entwicklung („World Commission on Environment and Development“) von 1987 mit dem Titel *Our Common Future* in Verbindung gebracht (oft, nach der damaligen Vorsitzenden, der ehemaligen norwegischen Ministerpräsidentin Gro Harlem Brundtland, auch einfach Brundtland-Bericht genannt). Die nachhaltige Entwicklung wird dort wie folgt definiert: „Nachhaltige Entwicklung ist eine Entwicklung, die die Bedürfnisse der gegenwärtigen Generation befriedigt, ohne die Möglichkeit zukünftiger Generationen, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen, zu beeinträchtigen“ (World Commission ... 1987, 42). Mit dem Bezug auf kommende Generationen enthält die Definition ein normatives Element von Generationengerechtigkeit und damit einen Anklang an die Verantwortungsethik von Jonas, der aber nicht erwähnt wird. Dabei seien, so wird gesagt, Grenzen zu beobachten, aber nicht absolute Grenzen, sondern solche, die vom aktuellen Stand der Technologie und der gesellschaftlichen Organisation abhängen und durch deren Verbesserung könne weiteres wirtschaftliches Wachstum möglich werden (8). Damit wird aber mit einem Konzept operiert, das nicht Grenzen des Wachstums, sondern ein Wachstum der Grenzen im Auge hat. Weiter popularisiert und verfestigt wurde die Idee der nachhaltigen Entwicklung dann durch die Verhandlungen und Beschlüsse an der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992.

Seit dieser Zeit hat der Begriff der Nachhaltigkeit weltweit Karriere gemacht und ist in aller Munde, aber eine eindeutige Bestimmung, was er bedeuten soll, gibt es nicht. Schon 1994 diagnostizierte der amerikanische Umwelthistoriker Donald Worster einen „Begriffswirrwarr um ‚nachhaltige Entwicklung‘“ und damit einen „schwankenden Boden“, auf dem diese stattfinden soll. Den Grund dafür sieht er im Kompromiss, der hinsichtlich der Definition zwischen der „Umweltlobby des Nordens“ und der „Entwicklungslobby des Südens“ an der Rio-Konferenz zustande kam. Er schreibt dazu: „Wenn eine Menge Lobbyisten zusammenkommen und sich viele Meinungen angleichen, so ist es unvermeidlich, dass es auch zu oberflächlichen Überlegungen kommt. Es hiess der Norden und der Süden könnten nun ohne Schwierigkeiten gemeinsame Sache machen. Die Kapitalisten und die Sozialisten, die Naturwissenschaftler und Ökonomen, die ausgebeuteten Massen und die Eliten in den Städten konnten nun beglückt auf einer geraden und leicht begeharen Strasse zusammen marschieren, solange sie nur nicht zu viele, möglicherweise strittige Fragen darüber stellten, wohin sie sich überhaupt bewegten“ (Worster 1994, 94 f.).

„Mittlerweile steht ‚Nachhaltigkeit‘ oder ‚sustainability‘ für fast alles, was politisch irgendwie wünschbar sein könnte“, heisst es auch beim deutschen Umwelthistoriker Rolf Peter Sieferle (2004, 40) zehn Jahre später. Und das Wort erscheint auch in fraglichem Zusammenhang. So hat z.B. die Zürcher Kantonalbank vor einiger Zeit eine Studie mit dem Titel *Nachhaltiges Wachstum* herausgegeben (Vaterlaus u.a. 2000). Ist damit andauerndes Wachstum gemeint oder aber Wachstum, das versucht in ökologischem Sinne nachhaltig zu sein? Wie sich zeigt beides, denn da steht: „In einem umfassenden Verständnis des Begriffs [der Nachhaltigkeit] soll durch die Umsetzung des Konzepts der Nachhaltigkeit ein nachholendes Wachstum in den noch wenig entwickelten Volkswirtschaften des Südens und ein dauerhaftes, effizienzgestütztes Wachstum in den Industrienationen möglich machen“ (Vaterlaus u.a. 2000, 13). Ja natürlich, dem Süden müssen wir einen gewissen Nachholbedarf zugestehen. Dieser kann aber nur befriedigt werden, wenn wir im Norden unser Konsumniveau und damit unseren ökologischen Fussabdruck (vgl. 3.2.) drastisch hinunterschrauben, was mit einem „dauerhaften Wachstum“ unvereinbar ist.

In der politischen Diskussion gibt es aber mit dem bevorzugten so genannten Drei-Säulen-Modell – auch „magisches Dreieck“ genannt – einen gewissen Konsens darüber, was „nachhaltige Entwicklung“ bedeuten soll. Während die Beschäftigung mit Nachhaltigkeit ursprünglich mit der Besorgnis um die Erhaltung der Lebensgrundlagen (ökologische Dimension) aufgekommen ist, wird sie hier auf eine soziale und eine ökonomische Dimension ausgeweitet, und es wird neben der „ökologischen Verantwortung“ von „gesellschaftlicher Solidarität“ und „wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit“ geredet. Die Erweiterung ist richtig und wichtig, denn schliesslich entsteht die Umweltbelastung aus unserer Lebens- und Wirtschaftsweise. Eine entscheidende Frage aber ist, in welchem Verhältnis zueinander wir diese Dimensionen sehen – ein Thema, mit dem wir uns nachfolgend beschäftigen.

Gleichgewichtigkeit oder hierarchisches Verhältnis der Dimensionen?

Der Ursprung des Drei-Säulen-Modells liegt im Dunkeln. Meist wird er auch im Brundtland-Bericht gesehen, in dem jedoch explizit nichts derartiges vorkommt. Etwas Recherche zeigt nun aber, dass in einem früheren Bericht davon die Rede ist – wenn auch noch nicht in eigentlicher Modellform –, in dem im übrigen auch schon der Begriff „nachhaltige Entwicklung“ vorkommt. Es handelt sich um die 1980 – also sieben Jahre vor *Our Common Future* – erschienene *World Conservation Strategy*, die gemeinsam von der International Union for Conservation of Nature and Natural Resources (IUCN), dem UN Environment Programme und dem World Wildlife Fund (WWF) erarbeitet wurde. Hierbei stand das Engagement für Natur- und Umweltschutz im Vordergrund, aber es wurde auch deutlich gesagt: „Damit Entwicklung nachhaltig ist, muss sie soziale und ökologische, aber auch ökonomische Faktoren in Rechnung stellen“ (1. Introduction, § 3).³⁵ Im Brundtland-Bericht wird zwar die IUCN erwähnt, aber auf deren Bericht kein Bezug genommen. Die *World Conservation Strategy* enthält auch ein spezielles Kapitel, in dem die Bedeutung der Umweltbildung inklusive der Möglichkeit der Partizipation bei Entscheiden der Behörden, die Umwelt- und Naturschutz betreffen, angesprochen wird (Kap. 13). Ebenso wird die Bildung im Brundtland-Bericht angesprochen, und zwar in einem allgemeineren Sinne, aber mit der Forderung, die Umweltbildung sollte keinen separaten Status haben, sondern alle übrigen Fächer der formalen Bildung durchziehen, „um damit ein Gefühl der Verantwortung für den Zustand der Umwelt zu fördern und die Studierenden zu lehren, wie sie diese überwachen, schützen und sanieren können“ (WCED

³⁵ Ich gebe die Quellenangabe in dieser Form an, weil der Bericht keine Seitenzahlen enthält. Die IUCN hat seither ihren Namen auf „International Union for Conservation of Nature“ verkürzt und der WWF hat den seinen auf „Worldwide Fund for Nature“ abgeändert.

1987, 113). Davon ist im heutigen Verständnis von nachhaltiger Entwicklung im Rahmen des Drei-Säulen-Modells leider kaum mehr etwas zu finden.

Nun aber ist ein Streit über das Verhältnis der drei Dimensionen zueinander entstanden. Sollen sie gleichberechtigt nebeneinander stehen oder aber soll ein Primat der einen oder anderen Dimension existieren? Im ersteren Fall ist es korrekt, weiterhin von „drei Säulen“ zu reden, im letzteren Fall wäre eher eine Bezeichnung wie „Vorrangmodell“ angebracht. Bei Gleichwertigkeit besteht die Tendenz, den sozialen und den ökonomischen Bereich je einzeln auf seine Funktionstüchtigkeit und Bedürfnisgerechtigkeit zu überprüfen, womit die Beziehung zum Austausch von Mensch und Natur verloren zu gehen droht (vgl. 8.1 > Gleichwertigkeit ...). Schlimmer noch, bei praktischen Anwendungen besteht im Konfliktfall die Tendenz, den ökonomischen Belangen den Vorzug zu geben. Dabei ist es sonnenklar: Wenn es uns mit der Nachhaltigkeit ernst sein soll, darf daraus nicht ein „Wischiwaschi“-Begriff werden, sondern er muss für ein Primat der ökologischen Dimension stehen. So argumentiert z.B. der deutsche Rechtswissenschaftler Gerd Winter. „Natur ist Fundament, nicht Säule“, schreibt er, und: „... der Biosphäre [kommt] eine ‚fundamentale‘ Bedeutung zu. Wirtschaft und Gesellschaft sind der schwächere Part, weil die Biosphäre auch ohne den Menschen, dieser aber nicht ohne jene existieren kann. Deshalb müssen die Menschen die naturgegebenen Grenzen respektieren“ (Winter 2007, 255 f.). Ich selbst habe in einem früheren Artikel eine entsprechende Auffassung vertreten (Steiner 2003).

In der Schweiz verwendet das Bundesamt für Statistik ein Indikatorensystem namens MONET, in dem der Zustand der Bildung durch die Lesefähigkeit der 15-Jährigen, der Teilnahme an Weiterbildungskursen und die Internetnutzung gemessen wird (BFS u.a. 2012, 27 f.). Das ist ein treffendes Beispiel für das oben monierte Problem, nämlich dass bei Annahme von Gleichwertigkeit der drei Dimensionen – das ist beim schweizerischen MONET-Indikatorensystem der Fall – tendenziell die betrachteten Faktoren bloss eine dimensionsinterne Bedeutung und keinen Bezug zur Frage der Mensch-Umwelt-Beziehung haben. Das müsste aber der Fall sein. Dazu kommt noch ein weiteres Manko des Drei-Säulen-Modells: Neben den drei etablierten Dimensionen der nachhaltigen Entwicklung sollte explizit eine vierte Dimension Berücksichtigung finden, eine kulturelle, bei der die Frage der Bildung, die jetzt bei den Indikatoren einfach unter „ferner liefern“ figuriert, ein Hauptbestandteil wäre. Und diese kulturelle Dimension müsste in einem hierarchischen Vorrangmodell – nur ein solches kann längerfristig für die Bewahrung der Lebensgrundlagen sorgen – unter der ökologischen Dimension als Spitze an zweiter Stelle stehen. Mit anderen Worten, eine an ökologischen Grundtatsachen orientierte Bildung hätte die Aufgabe, nach unten den sozialen und den ökonomischen Bereich aufklärend zu beeinflussen. Ich habe dies schon in meinem oben erwähnten Artikel als notwendig bezeichnet (s. Steiner 2003, 59 f.).

Nachhaltigkeit: Letztlich eine Bewusstseinsfrage

Dies müsste auch im Sinne von Jonas sein, der ja als wünschenswerten Prozess zur Etablierung einer Zukunftsverantwortung ein sich in der Bevölkerung verbreitendes „wahres Bewusstsein“ sieht (s. 5.4). Aber wie gesagt, Jonas wird in der Nachhaltigkeitsdiskussion kaum je genannt. Eine Ausnahme bildet ein auf einem Vortrag beruhenden Artikel des Schweizer Rechtswissenschaftlers Martin Lendi (2003) (vgl. 5.1), in dem er sich, wie der Titel „Vom Prinzip Verantwortung zum Prinzip Nachhaltigkeit“ anzeigt, die Frage stellt, wie weit eine Verantwortungsethik im Sinne von Jonas in unseren Bemühungen zu einer nachhaltigen Raumplanung Eingang findet. Auch für Lendi ist die Voraussetzung einer adäquaten Bildung von grösster Wichtigkeit. Er redet zwar von „fachlicher Kompetenz“, meint aber dabei keineswegs eine enge Spezialisierung, sondern im Gegenteil eine breite „Ausbildung in räumlicher Planung, in Ökologie, in Fragen des Schutzes der Umwelt, des Rechts, der Ökonomie wie auch der Soziologie und Politologie,“ eine Kompetenz, die auch „das

Wissen um die Grenzen des Wissens, um das Nicht-Wissen“ einschliesst (Lendi 2003, 4). Man könnte damit sagen, es handle sich um eine Bildung, die einer, wie ich sie genannt habe, humanökologischen Perspektive folgt (s. 1.2). Sie benötigt auch, wie Lendi betont, eine ethische Fundierung, aber gerade diese, wie auch die ganzheitliche Sicht werden gerne in der aktuellen Lehre und der Praxis der Raumentwicklung ausgeblendet. Er kritisiert die Dominanz des ökonomischen Denkens und fragt sich: „Besteht das einseitig oder gar eingleisig Ökonomische vor der Verantwortung, welche wir uns selbst gegenüber, gegenüber den nahen und fernen Menschen, für die Menschheit, für das Leben und die Lebensvoraussetzung tragen?“ (Lendi 2003, 3). Jedenfalls: Das Prinzip Nachhaltigkeit, das einen haushälterischen Umgang mit den natürlichen Ressourcen anstrebt, ist gleichzeitig „eine ethische Leitlinie der Verantwortung gegenüber den kommenden Generationen“ und schliesst damit am Kern des Denkens von Jonas an. „Das Prinzip Nachhaltigkeit hätte übrigens – innert so kurzer Zeit –, so Lendi, „keinesfalls einen so hohen Stellenwert gewonnen, wenn die Debatte um das Prinzip Verantwortung nicht vorangegangen wäre“ (Lendi 2003, 7).

Ein zweiter Schweizer Rechtswissenschaftler, Peter Saladin, nimmt in seinem Buch *Verantwortung als Staatsprinzip* ebenfalls explizit auf Jonas Bezug (Saladin 1984). Er stellt dabei die Frage nach der Verantwortung des Typus des „westlichen“ Rechtsstaates und zwar hinsichtlich der konkreten Probleme der Gegenwart. Dabei stellt er „die sichtbare Endlichkeit der Erde“ und ihre Überbelastung durch den Menschen in den Vordergrund, weist daneben aber auch auf wirtschaftliche und soziale Probleme (Saladin 1984, 100 ff.), ohne aber den Begriff der Nachhaltigkeit zu verwenden, der damals noch nicht sprachliches Allgemeingut war. Er nennt Jonas' kategorischen Imperativ (vgl. 4.3) und erklärt, dass dieser unsere Verantwortung gegenüber der „Idee des Menschen“ bedeute, die auch für zukünftige Generationen Gültigkeit habe sollte. Saladin macht sich Überlegungen, welcher Art die staatlichen Aufgaben sind, die daraus folgen. Er macht klar, dass es in vielen Fällen, z.B. beim Umgang mit natürlichen Ressourcen und mit Abfällen, nur zum Teil eine „strukturelle“ Notwendigkeit staatlichen Engagements“ gebe, daneben auch eine „ausgeprägte private Verantwortung“, auf alle Fälle aber schon eine „Notwendigkeit staatlicher Organisation und überdies empirische Unumgänglichkeit staatlicher Verantwortungs-Übernahme anstelle verantwortungsvergessener Privater“ (Saladin 1984, 125). Dagegen gerichtete Abwehrreflexe wie die Rufe nach „weniger Staat“ seien für viele eine Zauberformel, aber: „Nur selten werden sie auf ihre Rationalität hin befragt. Der Erfolg solcher Formeln macht das bereits beklagte Defizit an systematischem Nachdenken über die Aufgaben des Staates heute und morgen unheimlich evident“ (Saladin 1984, 113). Zur Lösung dieser Aufgaben muss ein „Wille zu einer umfassenden Rationalität politischen Handelns“ vorhanden sein, aber, wie Saladin kritisiert, dieser wird gerne „durch das Denken in Teil-Rationalitäten“ verdrängt, wobei dies häufig eine unbedingte Priorität für kurzfristige wirtschaftliche Erfolge bedeutet (Saladin 1984, 117). Das führt letztlich dazu, dass staatliche Politik heute vorwiegend Wirtschaftspolitik ist. Daraus ergibt sich die Folgerung: „Will der Staat seine ... Verantwortung wahrnehmen, so braucht er zwar hiefür die Mitwirkung Privater, aber er muss doch, wenn die Kooperation versagt, Entscheidungen notfalls auch gegen die Wirtschaftenden treffen und durchsetzen ...“ (Saladin 1984, 145).

Im übrigen betont auch Saladin die grosse Bedeutung der Bildung. Diese ist zuständig für die Mündigkeit der Bürger und Bürgerinnen, und diese wiederum ist eine Voraussetzung dafür, dass die oben erwähnte „private Verantwortung“ wahrgenommen werden kann. Das Problem dabei: Bei der vorherrschenden Bildungsorientierung steht das „Ziel ökonomischer, beruflicher, ‚wissenschaftlicher‘ Mündigkeit“ im Vordergrund; Allgemeinbildung und speziell auch politische Bildung kommen zu kurz (Saladin 1984, 146). Die letztere aber wäre notwendig, damit die Lernenden sich eine politische „Haltung“ mit der „Fähigkeit und Bereitschaft zur Verantwortung“ aneignen können (Saladin 1984, 147). Aber selbst dies genügt noch nicht: „Der Staat muss ... Chancen für Betätigung von Mündigkeit gewähren und so der Mündigkeit stetige ‚Weiterbildung‘ ermöglichen: zunächst durch

vielfältige Teilgabe an staatlichen Entscheidungsprozessen, aber auch durch die Gewährleistung von Teilhabe an ‚gesellschaftlichen‘ Verfahren, deren Ergebnisse für den Bürger von existentialer Bedeutung sein können“ (Saladin 1984, 149).³⁶

6.2 Die Idee des Zukunftsrates

Hintergründe

Im Anschluss an den UN-Umweltgipfel in Rio de Janeiro 1992, an dem die Idee der Nachhaltigkeit gross propagiert wurde, gab es Überlegungen über die mögliche Einrichtung neuer politischer Institutionen, deren spezielle Aufgabe es wäre, sich um Langfristinteressen zu kümmern und sich damit für eine zukunftsfähige weitere Entwicklung einzusetzen. Der deutsche Rechtswissenschaftler Michael Kloepfer betrachtete in einem Artikel mit dem Titel „Die Notwendigkeit einer nachhaltigkeitsfähigen Demokratie“ (1992) drei Möglichkeiten als realistisch: 1) „Gründung von Natweltschutzorganisationen und -verbänden, deren Tätigkeitsbereich mit denen von Umweltschutzverbänden vergleichbar wäre;“ 2) „Einrichtung eines Amtes eines Natweltschutzbeauftragten oder einer staatlich bestellten Ombudskommission zur Wahrnehmung der Belange zukünftiger Generationen;“ 3) „Berufung eines Rates von Sachverständigen für Zukunftsfragen. Dieses Gremium wäre vergleichbar mit dem Rat von Sachverständigen für Umweltfragen“ (Kloepfer 1992, 260). In der Folge ist dann eigentlich nur die letzte Möglichkeit, meist mit der Etikette „Zukunftsrat“, weiter diskutiert worden. Dazu einige Hinweise.

Zunächst ist es nützlich daran zu erinnern, dass die Idee einer Zukunftsorientierung im politischen Prozess nicht eine erst unter dem Druck der Ereignisse entstandene Erfindung der abendländischen Moderne ist. Es gibt ethnohistorische Vorläufer. So gab es bei gewissen Indianerstämmen, insbesondere bei den Prärie-Indianern, die Institution des Ältestenrates, eines Gremiums der weisen Alten, das entweder Entscheidungen traf, für die dann die Häuptlinge ausführendes Organ waren, oder aber, wenn die Entscheidungsgewalt im Prinzip bei diesen lag, ein Vetorecht hatte. Davon wurde vor allem dann Gebrauch gemacht, wenn die Zukunft des Stammes auf dem Spiel zu stehen schien. So soll der Ältestenrat der Lakota-Sioux über sieben Generationen in die Zukunft nachgedacht haben (Wille 2015). Wir könnten also an einem solchen Vorbild anschliessen, und es wäre nicht das erste Mal, dass wir uns hinsichtlich politischer Strukturen nach indianischen Vorbildern richten. Als sich die 13 englischen Kolonien in Nordamerika für unabhängig erklärten und sich dann 1787 eine Verfassung gaben, orientierte sich diese an der politischen Organisation der Irokesen. Dies war Benjamin Franklin, einem der Gründerväter zu verdanken, der diese eingehend studiert hatte und davon beeindruckt war. Die Irokesen, aufgeteilt in fünf Nationen, die Seneca, die Cayuga, die Onondaga, die Oneida und die Mohawk, lebten im nördlichen Teil des heutigen Staates New York und bildeten um 1570 eine Föderation zwecks Beendigung der vorher immer schwelenden internen Feindseligkeiten.³⁷ Fortan wurden wichtige Entscheidungen nach dem Konsensprinzip gemeinsam in einem 50 Vertreter (die von den Clanmüttern der fünf Völker gewählt worden waren!) umfassenden Grossen Rat gefällt. Die Beschlussfassung durchlief ein zweistufiges Verfahren, und davon liess sich das parlamentarische System der jungen USA beeinflussen, indem es eine Zweiteilung mit Repräsentantenhaus und Senat vornahm. Die 1848 festgelegte Verfassung der

³⁶ Zum Begriff der „Teilhabe“, der vermutlich vielen nicht geläufig ist: „Teilhabe“ bedeutet die Möglichkeit, auf ein Angebot von Partizipation eintreten zu können und hat somit den Charakter eines Rechts. Die „Teilhabe“ umgekehrt spricht die Initiative auf der Seite des Individuums an und setzt ein Wollen voraus. Allenfalls kann dies auch zu einem Müssen werden und hat dann den Charakter einer Pflicht.

³⁷ Später kamen als sechstes Volk noch die aus North Carolina von den Weissen vertriebenen Tuscarora dazu.

Schweiz orientierte sich dann unter anderem an der amerikanischen, was zum Zweikammersystem mit National- und Ständerat führte. So gesehen hat unsere politische Organisation indianische Wurzeln (vgl. Iten 1999).

Zukunftsräte mit Gutachterfunktion

Aber zurück zur Gegenwart. In der Schweiz setzte der Bundesrat im Zuge der nach der Rio-Konferenz entstandenen guten Absichten, die mit der Unterzeichnung der Schlussdokumente entstandenen Verpflichtungen einzuhalten, im Frühling 1993 einen interdepartementalen Ausschuss namens IDARio (später IDANE genannt, Abkürzung für Interdepartementaler Ausschuss Nachhaltige Entwicklung) ein mit der Aufgabe, die nachhaltigkeitsrelevanten Aktivitäten des Bundes zu koordinieren und aber auch eigene Strategien zu entwickeln. Diese Organisation besteht heute noch, sie umfasst 30 Amtsstellen mit jährlich wechselndem Vorsitz. Interessanter aber ist der unabhängige „Rat für nachhaltige Entwicklung“, der im Frühjahr 1998 eingesetzt wurde, bestehend aus 13 verwaltungsexternen Fachleuten mit der Aufgabe, sich Gedanken über neue Ansätze in der Politik zu machen und die Kommunikation mit der Öffentlichkeit zu pflegen. *War* interessanter, muss man korrigierend beifügen, denn nur zwei Jahre später wurde dieser Rat still und leise wieder aufgelöst!³⁸

In Deutschland hingegen gibt es einen seit seiner Einsetzung 2001 durch den damaligen Bundeskanzler Gerhard Schröder weiterhin existierenden derartigen Rat. Er umfasst 15 Mitglieder. Als seine Aufgaben werden „die Entwicklung von Beiträgen für die Umsetzung der Deutschen Nachhaltigkeitsstrategie, die Benennung von konkreten Handlungsfeldern und Projekten, sowie Nachhaltigkeit zu einem wichtigen öffentlichen Anliegen zu machen“ genannt.³⁹ Er gibt Studien zu Detailfragen wie solchen der Mobilität, des Konsums, des Flächenverbrauchs, des Strombedarfs, eines Nachhaltigkeitskodexes für die Wirtschaft usw. in Auftrag und verfasst Stellungnahmen zur Nachhaltigkeitsstrategie der Bundesregierung. Zu dieser Strategie gehört der Einsatz von Indikatoren, und man bekommt ein bisschen den Eindruck, dass die Bestrebungen zur Nachhaltigkeit sich auf jene Sektoren konzentrieren, in denen Aussicht auf eine Verbesserung der Indikatorenwerte besteht, als ausgesprochen gegenwartsorientiert sind. In einem „Challenger Report“ schreibt Roland Zieschank von der Forschungsstelle für Umweltpolitik der Freien Universität Berlin, der ansonsten dem Gebrauch von Indikatoren durchaus positiv gegenüber steht: „Die soweit von der bundesdeutschen Nachhaltigkeitsstrategie aufgeführten Kennziffern lassen sich meist als ‚friendly indicators‘ charakterisieren. Sie beziehen sich hauptsächlich auf Umweltbelastungen, die in der Regel in westlichen Industrienationen aus unterschiedlichen Gründen sinken“ (Zieschank 2006, 7).

Umfassender, tiefeschürfender und zukunftsorientierter operiert in Deutschland der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU). Er wurde im Umfeld des „Erdgipfels“ von Rio de Janeiro 1992 vom damaligen Bundeskanzler Helmut Kohl und seiner Umweltministerin Angela Merkel eingerichtet. Als seine Hauptaufgaben werden u.a. genannt: „Globale Umwelt- und Entwicklungsprobleme zu analysieren und darüber in Gutachten zu

³⁸ Der Anlass für die Auflösung war der Transfer der Federführung für alle die nachhaltige Entwicklung betreffenden Angelegenheiten an das neu gegründete Bundesamt für Raumentwicklung (ARE). Dieses entstand aus einem Zusammenschluss des Bundesamtes für Raumplanung und des Dienstes für Gesamtverkehrsfragen und bekam dadurch den 1997 etablierten Rat für Raumordnung (ROR) zugewiesen. Man fand nun, zwei solcher beratender Kommissionen bei einem Bundesamt, und dabei noch einem ziemlich kleinen, seien zuviel des Guten und man könne ja die Vertretung des Nachhaltigkeitsanliegens dem ROR übertragen. Neben dem ARE wird der ROR auch vom Staatssekretariat für Wirtschaft (SECO) betreut, und heute kommt in einer Zusammenstellung seines Zweckes und seiner Aufgaben der Begriff „nachhaltige Entwicklung“ nicht mehr vor.

³⁹ Auf der offiziellen Website: <http://www.nachhaltigkeitsrat.de/der-rat/> (24.10.2017).

berichten, ... im Sinne von Frühwarnung auf neue Problemfelder hinzuweisen, ... nationale und internationale Politiken zur Umsetzung einer nachhaltigen Entwicklung zu beobachten und zu bewerten, ... durch Presse- und Öffentlichkeitsarbeit das Bewusstsein für die Probleme des Globalen Wandels zu fördern.“⁴⁰ Das Stichwort „globaler Wandel“ zeigt schon, dass hier mit geweitetem Blick gearbeitet wird. Wieviel Einfluss das neunköpfige Gremium auf die deutsche Umweltpolitik hat, ist aber umstritten: Die Einschätzungen schwanken je nach Thema von bedeutend bis vernachlässigbar. Sicher ist, dass es viel Kritik einstecken muss, gerade weil es viel eher als der genannte Nachhaltigkeitsrat die Dinge beim Namen nennt. Insbesondere wird moniert, es befasse sich zu viel mit Ökologie und Klima und schenke wirtschaftlichen Belangen zu wenig Beachtung.

Auf internationaler Ebene existiert mittlerweile ein „World Future Council“, der 2004 von Jakob von Uexküll und Herbert Girardet gegründet worden ist. Jakob von Uexküll, schwedisch-deutscher Berufphilatelist und Schriftsteller,⁴¹ ist bekannt als Stifter des „Right Livelihood Award“ – im Volksmund „Alternativer Nobelpreis“ genannt –, der seit 1980 vergeben wird. Er hatte vorgängig ohne Erfolg versucht, die Nobel-Stiftung dazu zu bringen, zwei weitere Nobelpreise zu vergeben, einen für Ökologie und einen für Armutsbekämpfung, worauf er seine eigene Stiftung gründete.⁴² Herbert Girardet ist ein deutscher Umweltaktivist und Schriftsteller, bekannt vor allem durch Publikationen zur nachhaltigen Stadtentwicklung. Zur Zeit der Gründung des Weltzukunftsrates schrieb Uexküll: „Die Frage ist ... nicht ob, sondern wann die jetzige Ordnung zusammenbricht. Eine Projektion ihrer Wachstumsphantasien in die Zukunft zeigt ihre ökologische Absurdität, während sie ohne dieses Wachstum bald vor Arbeitslosenzahlen steht, die sozial und ökonomisch untragbar sind. Die Lösungen sind aber da. Wir haben das Wissen, die Technologie und die Arbeitskraft, um unsere Probleme zu meistern“ (Uexküll 2005, 69). In einem älteren Papier stellte er fest, dass die Arbeit allzuvieler politischer Führungskräfte der Gegenwart sich am besten mit einem Bonmot von Mark Twain beschreiben liess: „Haben sie das Ziel aus den Augen verloren, dann verdoppeln sie ihre Anstrengungen!“ (Uexküll 2003). Der Weltzukunftsrat tagte nach seiner Gründung ein erstes Mal 2007 in Hamburg, wo jetzt auch sein Hauptsitz ist. Seither treffen sich seine 50 Mitglieder, Persönlichkeiten aus Politik, Wissenschaft, Wirtschaft und Kultur, einmal pro Jahr, um, unterstützt von externen Beratern, ein auf Politikberatung ausgerichtetes Arbeitsprogramm festzulegen. „Wir setzen uns für gesetzliche Rahmenbedingungen ein, die heutigen wie zukünftigen Generationen das Leben in einer gerechten und ökologisch intakten Welt ermöglichen“, steht auf der Website. Dasselbst werden auch die hauptsächlich anvisierten Arbeitsbereiche aufgeführt: „Gewalt gegen Frauen und Mädchen beenden • Zukunftsgerechtigkeit • Kinderrecht • Rechte von Menschen mit Behinderungen • Klima, Energie und Städte • Nahrungssicherheit • Nachhaltige Ökosysteme • Nachhaltige Wirtschaft • Frieden und Abrüstung.“⁴³ Der Rat scheint in erster Linie Hintergrundarbeit zu leisten. Auf seiner Website findet man zwar eine lange Liste von Publikationen, aber zu jeweils speziellen Themen. Jedenfalls liest und hört man wenig über ihn, der breiteren Öffentlichkeit ist er kaum bekannt.

⁴⁰ Nach der WBGU-Website: <http://www.wbgu.de/ueber-uns/auftrag/> (25.10.2017).

⁴¹ Jakob von Uexküll, geboren 1944, ist ein Enkel des gleichnamigen Biologen Jakob von Uexküll (1864-1944). Dieser, in Estland (damals eine russische Provinz) aufgewachsen, später in Deutschland lebend, entwickelte ein neues Konzept von Ökologie, das sich von demjenigen von Ernst Haeckel (1834-1919) abhob. Der letztere verstand sie als reine Beziehungslehre, während Uexküll sie als Bedeutungslehre etablierte. Das heisst: Tiere sind Subjekte wie wir Menschen, wenn auch auf anderer Stufe. Sie verfügen über die Fähigkeit, Merkmale der Umwelt als für sie bedeutungsvoll zu erkennen und daraufhin in passender Weise in ihr wirksam zu werden. In der biologischen Ökologie fand dieser Ansatz kein Echo, wurde aber später in der Humanökologie aufgegriffen.

⁴² Zwölf der Preisträger werden in einem Buch mit dem Titel *Projekte der Hoffnung* in Form von Interviews, Texten und Vorträgen porträtiert (Erlenwein und Geseko 2010).

⁴³ <https://www.worldfuturecouncil.org/de/ueber-uns> (30. Oktober 2017).

Zukunftsrate als parlamentarische Erweiterung

Einen Sturm der Entrüstung gab es, als der WBGU 2011 ein Hauptgutachten mit dem Titel *Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation* publizierte. Darunter wird ein Übergang verstanden, der in seiner Bedeutung für die Menschheit mit der neolithischen und der industriellen Revolution verglichen werden kann, mit dem Unterschied allerdings, dass diese grossen historischen Umbrüche Resultat eines allmählichen evolutionären Wandels waren, während jetzt eine aktive „Gestaltung des Unplanbaren“ gefragt ist. Im Fokus steht primär eine „umfassende Dekarbonisierung“, und es wird erläutert, „dass die erforderliche Transformation tiefgreifende Änderungen von Infrastrukturen, Produktionsprozessen, Regulierungssystemen und Lebensstilen sowie ein neues Zusammenspiel von Politik, Gesellschaft, Wissenschaft und Wirtschaft umfasst“ (WBGU 2011, 1). Hinsichtlich der Lebensbedingungen künftiger Generationen wird dem Imperativ von Jonas (vgl. 4.3) Anerkennung gezollt (9), und in diesem Zusammenhang ist dies von besonderem Interesse: „Um Zukunftsinteressen institutionell zu verankern empfiehlt der WBGU ... zu erproben, das parlamentarische Gesetzgebungsverfahren um eine deliberative „Zukunftskammer“ zu erweitern, die in den relevanten Politikagenden gehört werden muss und gegebenenfalls ein aufschiebendes Veto einlegen kann. Um dabei interessens- und parteipolitische Verzerrungen zu vermeiden, sollte die Zusammensetzung dieser Kammer durch Losverfahren ermittelt werden“ (298). Der genannte Sturm der Entrüstung hakte speziell an diesem Punkt ein. Nur ein Beispiel: Fritz Vahrenholt, einstmals Umweltsenator in Hamburg, dann für diverse Energiekonzerne wie z.B. Shell tätig (!) und damit zum Klimawandel-Skeptiker mutiert, monierte, dies führe geradewegs zur Ökodiktatur und schrieb: „Der Preis für den utopischen Klima-Jakobinismus des WBGU ist zu hoch. Demokratische Institutionen, die Freiheit der Lebensführung und das Recht auf materiellen Wohlstand dürfen ihm nicht geopfert werden. Vernünftig ist es, den Weg in die klimafreundliche Wirtschaft der Zukunft über eine ausreichend lange Brücke zu gehen, die von sicher verfügbarer und bewährter Technologie sowie von Marktmechanismen gestützt wird“ (Vahrenholt 2011). Wenn aber Meadows Recht hat (s. xx), dann drängt die Zeit, und dass wir uns auf kommende relativ drastische Einschränkungen einzustellen haben, müsste eigentlich jedem wirklich vernünftigen Menschen klar sein.

Nun ist es aber nicht so, dass der Vorschlag des WBGU für eine parlamentarische Erweiterung neu gewesen wäre. Schon 1990 plädierte der tschechisch-deutsche Linguist Roland Posner für eine Erweiterung des Zwei-Kammer-Parlamentes zu einem Drei-Kammer-System. Er schrieb: „Die meisten Verfassungen berücksichtigen nur die jeweils auf dem Territorium eines Staates Lebenden und beschränken sich auf die Regelung des Interessenausgleichs bei Problemen, die diese miteinander haben. An spätere Bewohner desselben Territoriums wird nicht gedacht; ihre Interessen sind in den Verfassungen meist nicht erwähnt und bleiben auch in der Verfassungswirklichkeit unberücksichtigt. ... Während die früheren Herrscher zumindest ein Interesse an der Sicherung des Thrones für ihre eigene Dynastie hatten und daher für mehrere Generationen in die Zukunft hinein dachten, interessiert die heute Lebenden meist nur ihr eigenes Leben und die von ihnen Gewählten nur der kurzfristige Machterhalt“ (Posner 1990, 269 f.). Allerdings genügt es nun nicht, eine langfristige Zukunftsvorsorge einfach in die Verfassung zu schreiben, denn eine entsprechende Bestimmung wird erfahrungsgemäss leicht übergangen, wenn sie nicht als Folge einer verfahrenstechnischen Massnahme in der Arbeit von Legislative, Exekutive und Judikative laufend zur Kenntnis genommen werden muss. Deshalb die Forderung nach einer dritten parlamentarischen Kammer, einer Zukunftskammer. Diese soll dem Interessenschutz der Angehörigen zukünftiger Generationen in ähnlicher Weise dienen wie im Zwei-Kammer-System eine Regionenkammer (in Deutschland der Bundesrat) die besonderen Interessen der Bewohner der Regionen gegenüber den in einer Volkskammer zum Ausdruck gelangenden allgemeinen Interessen der Gesamtbevölkerung (in Deutsch-

land der Bundestag) vertritt. Beide zusammen, die Regionenkammer und die Zukunftskammer, „würden das zentrale Parlament dazu zwingen, in seinen Entscheidungen einerseits einen Freiraum für die regionale Selbstbestimmung und andererseits einen Freiraum für die zukünftige Selbstbestimmung der Bewohner des Staatsgebiets zu bewahren“ (Posner 1990, 279).

Der Vorschlag von Posner wurde von einer Gruppe in der Schweiz aufgegriffen, die sich nach dem Initiator, dem in Flüh (Solothurn) lebenden Konradin Kreuzer⁴⁴ „Gruppe von Flüh“ nannte, und bei der im übrigen auch Posner selbst mitwirkte. „In vielen Fällen ... können die bereits eingeleitete Selbstzerstörung der Menschheit und die Zerstörung der Natur nur durch ein System von Kontrollen und Überwachung eingedämmt werden, welches die menschliche Freiheit immer mehr beeinträchtigt“, heisst es in einem Bericht, der das von der Gruppe erarbeitete Konzept beschreibt (Gruppe von Flüh 1996, 11). Das heisst aber nicht, dass, wie oben in der Kritik des WBGU suggeriert, eine Ökodiktatur eingeleitet werden soll. „Da die gesuchte Institution in das Verhalten der heute lebenden Menschen eingreifen soll, muss sie von diesen als politische und moralische Instanz akzeptiert werden. Ihre Macht muss demokratisch legitimiert sein und demokratisch kontrolliert werden“, steht da weiter (Gruppe von Flüh 1996, 11). Mit anderen Worten, wir können selbst beschliessen, dass wir uns einschränken wollen, und wenn wir einen Rest von Vernunft haben, werden wir dies auch tun. Das von der Gruppe entworfene Modell der Stellung und Wirkung eines Zukunftsrates liess sich ausser den Vorgaben von Posner auch von einem Papier der St. Galler Ökonomen Hans Christoph Binswanger und Claus Wepler (1995) inspirieren, die, indem sie auf Jonas Bezug nahmen, sich über die Einsetzung eines ökologischen Rates (oder ÖkoRates) Gedanken machten. Unter jetzigen Umständen kann von staatlicher Umweltpolitik nicht allzu viel erwartet werden, denn sie hat „grundsätzlich eine den übrigen staatlichen Aktivitäten nebengeordnete Funktion ... Danach soll die Umweltpolitik dafür sorgen, dass Schäden an Natur und Umwelt repariert und, soweit sie die Menschen beeinträchtigen, klein gehalten werden. Ihre Aufgabe ist es nicht, die quantitative Erweiterung der Wirtschaft und den damit verbundenen Naturverbrauch zu regeln. Dies äussert sich in einer allgemein nachsorgenden umweltpolitischen Strategie ...“ Und indem das staatliche Versorgungssystem für billige Energie, Verkehrsinfrastruktur und Abfallbeseitigung sorgt, wird „ökonomisches Wachstum ... damit geradezu institutionalisiert“ (Binswanger und Wepler 1995, 602f.). Dazu kommt noch ein kurzfristiges Denken, weil die politischen Akteure angesichts der kurzen Wahlperioden sich gerne an einflussreiche Sonderinteressen anpassen, in der Hoffnung, damit ihre Wiederwahl zu sichern. Soll sich daran etwas ändern, braucht es nicht nur eine Änderung der Rahmenbedingungen der Wirtschaft, sondern auch eine institutionelle Reform, eben der Einsetzung eines ökologischen Rates, der sichern soll, dass sich langfristige Interessen zur Aufrechterhaltung der Lebensgrundlagen durchsetzen können.

Die von der Gruppe von Flüh vorgeschlagene, für die Schweizer Verhältnisse passende organisatorische Struktur sieht, dem Posnerschen Modell folgend, neben der Volkskammer (Nationalrat) und der Regionenkammer (Ständerat) eine gleichrangige Zukunftskammer bzw. einen Zukunftsrat vor. Die in ihm tätigen Abgeordneten, 70 an der Zahl, werden innerhalb von 14 bevölkerungsmässig etwa gleich grossen Wahlkreisen für eine Amtsdauer von sieben Jahren vom Volk gewählt. „Die Abgeordneten sind ihrem Gewissen und einem wenig natürlichen Ressourcen konsumierenden Lebensstil verpflichtet und haben gemeinsam die Aufgabe, für die Zukunft in- und ausserhalb der

⁴⁴ Konradin Kreuzer (1921-2010), ursprünglich Chemiker, entwickelte sich im Laufe seines Lebens zu einem vielseitigen und streitbaren Kritiker. Er „hat sich nicht nur mit Atomfragen befaßt, er hat die absurden Vorstellungen des Zivilschutzes seziert, sich lange mit dem Einsatz von Fluor befaßt und als wacher und mündiger Bürger immer wieder die Entscheidungen der schweizerischen Politiker hinterfragt und bissig kommentiert“ (Pflugbeil 2010). Vor allem aber publizierte er auch über Jahre hinweg das Informationsblatt *nux*, in dem er das Treiben der Wissenschaft unter die Lupe nahm – Wissenschaft war für ihn nur legitim, wenn sie in einer „verantwortbaren Anwendung“ mündete.

Schweiz zu sorgen, indem sie die grundlegenden Interessen der zukünftigen Bewohnerinnen und Bewohner schützen. ... In den Schutz werden auch alle Tiere und Pflanzen und ihre notwendigen Lebensräume einbezogen“ (Gruppe von Flüh 1996, 12 f.) Wählbar sind alle volljährigen Personen mit Schweizer Bürgerrecht oder Niederlassungsausweis. Wer gewählt werden will, muss von einem mindestens 70 Wahlberechtigte umfassenden Personenkomitee portiert werden. Der Zukunftsrat hat ein auf eine Änderung der Verfassung oder von Bundesgesetzen zielendes Initiativrecht. Bei Verfassungs- und Gesetzesänderungen sowie bei der Erarbeitung neuer Gesetze kann er als Vorgabe die zukunftsverträgliche Entwicklung sichernde Normen geltend machen, allenfalls sie auch durchsetzen. Zur Unterstützung der Arbeit des Zukunftsrates und zur Verbreitung der Ergebnisse ist ihm ein Zukunftsamt unterstellt. Diesem wiederum ist in Form einer Stiftung ein Institut für interdisziplinäre Zukunftsforschung angegliedert. Die Gruppe von Flüh empfahl, ihr Konzept in der damals gerade laufenden Revision der Bundesverfassung zu berücksichtigen. Am Schluss des genannten Berichtes steht in einem Nachtrag aber: „Das Modell von Flüh ist (erwartungsgemäss) nicht im Entwurf aufgenommen, den der Bundesrat nun dem Parlament vorlegen will, da die geltende Verfassung nur ‚nachgeführt‘ wird und eigentlich Neues darin keinen Platz habe“ (Gruppe von Flüh 1996, 17). Robert Unteregger, ein Mitglied der Gruppe, gründete 1997 die „Stiftung Zukunftsrat“, die sich für eine weitere Verbreitung und Realisierung der Idee einsetzt. „Die Stiftung Zukunftsrat initiiert und fördert das Schaffen von Zukunftsräten auf lokaler, regionaler, nationaler und internationaler Ebene“, heisst es auf der Website.⁴⁵

Zitierte Literatur

- Atkins, Peter W. 1984. *Schöpfung ohne Schöpfer. Was war vor dem Urknall?* Rowohlt, Reinbek b. Hamburg.
- Balle, Johannes 2011. „Verantwortungsethik von Hans Jonas.“ In: *Philosophische Gedanken mit Richard David Precht*. Text zum Hintergrund: Verantwortung. planet schule, Schulfernsehen multimedial des Südwestrundfunks (SWR) und des Westdeutschen Rundfunks (WDR).
- BFS (Bundesamt für Statistik), ARE (Bundesamt für Raumentwicklung), DEZA (Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit) und BAFU (Bundesamt für Umwelt) 2012. *Bericht über die Nachhaltige Entwicklung 2012*. BFS, Neuchâtel.
- Binswanger, Hans Christoph 1998. *Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen. Essays zur Kultur der Wirtschaft*. Gerling Akademie, München.
- Binswanger, Hans Christoph und Claus Wepler 1995. „Der ökologische Rat als Institution einer nachhaltigen Entwicklung.“ In: Andreas Brandenburg (Hrsg.). *Standpunkte zwischen Theorie und Praxis. Handlungsorientierte Problemlösungen in Wirtschaft und Gesellschaft. Festschrift für Hans Schmid*, 599-617. Paul Haupt, Bern und Stuttgart.
- Bloch, Ernst 1918. *Geist der Utopie*. Duncker & Humblot, München.
- Bloch, Ernst 1954-59. *Das Prinzip Hoffnung*. Aufbau-Verlag, Berlin (neu herausgegeben 1977 bei Suhrkamp, Frankfurt a.M., als Band 5 einer Gesamtausgabe von Bloch's Schriften).
- Borner, Silvio 2017. „Die fatalen vier Ismen. Schweizer Politik in der Krise.“ In: *Neue Zürcher Zeitung*, 20. Juli.
- Brenner, Andreas 1996. *Ökologie-Ethik*. Reclam, Leipzig.
- Chorost, Michael 2013. „Where Thomas Nagel Went Wrong. The philosopher's critique of evolution wasn't shocking. So why is he being raked over the coals?“ In: *The Chronicle of Higher Education* (online), 13. Mai.
- Daly, Herman E. 1993. „The perils of free trade.“ In: *Scientific American* 269/5, 24-29.

⁴⁵ <http://www.zukunftsrat.ch> (30. Oktober 2017).

- Daly, Herman E. 1999. *Ecological Economics and the Ecology of Economics*. Edward Elgar, Cheltenham, UK, und Northampton, MA, USA.
- Dönhoff, Marion Gräfin 1993. „Zum Tod des Philosophen Hans Jonas: Versuch einer neuen Ethik.“ In: *Zeit Online*, 12. Febr.
- Ehrlich, Paul R. und John P. Holdren 1971. „Neither Marx nor Malthus. Mao's China rules out both ideology and pestilence in calculating its own attack on overpopulation.“ In: *Saturday Review* 54/45 (6. Nov.), 88.
- Ekardt, Felix 2005. *Das Prinzip Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit*. C.H. Beck, München.
- Erlenwein, Peter und Geseko von Lüpke 2010. *Projekte der Hoffnung: Der Alternative Nobelpreis. Ausblick auf eine andere Globalisierung*. 3. Aufl. oekom, München.
- Ferguson, Andrew 2013. „The Heretic. Who is Thomas Nagel and why are wo many of his fellow academics condemning him?“ In: *The Weekly Standard* (online), 25. März.
- Gloy, Karen 1995. *Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. Das Verständnis der Natur*. Komet, Köln.
- Goodall, Jane und Phillip Berman 1999. *Grund zur Hoffnung. Autobiographie*. Riemann, München.
- Gruppe von Flüh 1996. „Ein Zukunftsrat als Dritte Parlamentskammer: Das Modell von Flüh.“ In: *SAGW (Schweizerische Akademie der Geisteswissenschaften) Bulletin* 4, 9-17.
- Habermas, Jürgen 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Hartmann, Nicolai 1966. *Teleologisches Denken*. 2. Auflage. Walter de Gruyter, Berlin (Erstveröffentlichung 1951 beim gleichen Verlag).
- Harris, Lissa 2003. „The economic heresy of Herman Daly.“ In: *Grist*, 10. April (<http://grist.org/article/bank>)
- Heidbrink, Ludger 2003. *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*. Velbrück Wissenschaft, Weilerswist.
- Herren, Hans Rudolf 2011. „Nahrung und Gesundheit für alle.“ In: *Biovision Newsletter* Nr. 22, 2-3. Stiftung Biovision, Zürich.
- Hirschberger, Johannes 1975. *Kleine Philosophiegeschichte*. Herder, Freiburg i.Br., Basel und Wien.
- Information Philosophie* 2013. „Philosophie der Natur: Thomas Nagel attackiert den Darwinismus.“ Nr. 3, 75.
- Information Philosophie* 2014. „Hirntod und Organspende. Ein Gespräche mit Andreas Brenner und Andrea Marlen Esser über den Hirntod und die Entnahme von lebenswichtigen Organen.“ Nr. 2, 74-76, 78-82.
- Information Philosophie* 2015. Besprechung von Jörg Tremmel: „Eine Theorie der Generationengerechtigkeit“ Mentis, Paderborn 2010. Nr. 2, 100-104.
- Iten, Oswald 1999. „Indianer und die Schweizer Verfassung. Die Föderation der Irokesen als Inspiration.“ In: *Neue Zürcher Zeitung*, 9. März.
- IUCN (International Union for Conservation of Nature and Natural Resources), UNEP (United Nations Environment Programme) und WWF (World Wildlife Fund) 1980. *World Conservation Strategy. Living Resource Conservation for Sustainable Development*. IUCN, Gland, VD.
- JAMA (Journal of the American Medical Association)* 1968. „A definition of irreversible coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death.“ 205/6, 337-340.
- Jauch, Ursula Pia 1990. „Leiden der Tiere, oder: Reflexionen zur Leidensresistenz der Menschen.“ In: Reinhardt, Christoph A. (Hrsg.). *Sind Tierversuche vertretbar? Beiträge zum Verantwortungsbewusstsein in den biomedizinischen Wissenschaften*, 35-47. Verlag der Fachvereine, Zürich.

- Jonas, Hans 1954. *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 2.1.: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Jonas, Hans 1973. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (neu aufgelegt mit dem Titel *Das Prinzip Leben* bei Insel-Verlag, Frankfurt a.M. 1994; amerikanisches Original: *Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Harper & Row, New York 1966).
- Jonas, Hans 1974. „Against the stream: comments on the definition and redefinition of death.“ In: *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, 132-140. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
- Jonas, Hans 1984. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. (Erstveröffentlichung 1979 im Insel Verlag, Frankfurt a.M.).
- Jonas, Hans 1985a. *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Insel, Frankfurt a.M.
- Jonas, Hans 1985b. „10. Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes.“ In: Hans Jonas. *Technik, Medizin und Ethik*, 219-241.
- Jonas, Hans 1988a. *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Jonas, Hans 1988b. *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (4. Auflage des Nachdrucks der Originalausgabe von 1934).
- Jonas, Hans 1989. „Geist, Natur und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung.“ In: Hans-Peter Dürr und Walther Ch. Zimmerli (Hrsg.). *Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*, 61-77. Scherz, Bern, München und Wien.
- Jonas, Hans 1994. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Kloepfer, Michael 1992. „Die Notwendigkeit einer nachhaltigkeitsfähigen Demokratie.“ In: *GALIA* 1/5, 253-260.
- Lendi, Martin 2003. „Vom Prinzip Verantwortung zum Prinzip Nachhaltigkeit“ (Vortrag, gehalten vor der Bayerischen Akademie Ländlicher Raum, in Elbach (Bayern), am 5. November 2003). In: *Research Collection, ETH Zürich*, Zürich. doi.org/10.3929/ethz-a-004638734
- Meadows, Dennis, Donella Meadows, Erich Zahn und Peter Milling 1972. *Die Grenzen des Wachstums*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart (amerikanisches Original: Donella Meadows, Dennis Meadows, Jørgen Randers und William W. Behrens 1972. *The Limits to Growth*. Universe Books, New York).
- Merchant, Carolyn 1987. *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. C.H. Beck, München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael 1988. *Wissenschaft für die Zukunft*. C.H. Beck, München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael 1989. „Der Holismus im 20. Jahrhundert.“ In: Gernot Böhme (Hrsg.). *Klassiker der Naturphilosophie. Von der Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, 313-329. C.H. Beck, München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael 2000. „Hat die Natur einen Eigenwert? Die Abhängigkeit der ökologischen Ethik vom Menschenbild.“ In: *GALIA* 9/4, 248-256.
- Morgan, C. Lloyd 1923. *Emergent Evolution*. Williams and Norgate, London.
- Myers, Norman und Julian L. Simon 1994. *Scarcity or Abundance? A Debate on the Environment*. W.W. Norton, New York und London.
- Naess, Arne 1989. *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press, Cambridge u.a.
- Nagel, Thomas 1974. „What is it like to be a bat?“ In: *Philosophical Review* 83/4, 435-450.

- Nagel, Thomas 2012. *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford University Press, New York.
- Nievergelt, Bernhard (Hrsg.) 1991. *Ist Naturschutz ökologisch oder ethisch zu begründen? Ein Bericht über ein Seminar an der Universität Zürich im Wintersemester 1986/87*. Ethologie und Wildforschung, Zoologisches Institut, Universität Zürich, Zürich.
- NZZ (*Neue Zürcher Zeitung*) 2008. „Hormonaktive Stoffe sind heute überall.‘ Zwei Schweizer Experten fordern Einschränkungen in der Anwendung hormonaktiver Substanzen.“ [Interview mit Margret Schlumpf und Walter Lichtensteiger]. 9. Juli.
- Osborn, Fairfield 1948. *Our Plundered Planet*. Little, Brown and Co., Boston.
- Osborn, Fairfield 1953. *The Limits of the Earth*. Little, Brown and Co., Boston.
- Osborn, Fairfield 1963. *Our Crowded Planet*. Allen & Unwin, London.
- Papst, Manfred 2007. „Plädoyer für Ernst Bloch.“ In: *NZZ am Sonntag*, 13. Mai.
- Passmore, John 1980. „Den Unrat beseitigen. Überlegungen zur ökologischen Mode.“ In: Dieter Birnbacher (Hrsg.). *Ökologie und Ethik*, 207-246. Philipp Reclam jun., Stuttgart.
- Pflugbeil, Sebastian 2010. „Nachruf: Ein langes und reiches Leben: Konradin Kreuzer 1921-2010.“ In: *Strahlentelex* 560-561, 15.
- Portmann, Adolf 1961. *Neue Wege der Biologie*. Piper, München.
- Posner, Roland 1990. „Das Drei-Kammer-System: Der Weg zur demokratischen Organisation von kollektivem Wissen und Gewissen über Jahrtausende.“ In: Ders. *Warnungen an die ferne Zukunft. Atommüll als Kommunikationsproblem*, 259-304. Raben, München.
- Reichert, Dagmar und Wolfgang Zierhofer 1993. *Umwelt zur Sprache bringen. Über umweltverantwortliches Handeln und den Umgang mit Unsicherheit*. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Saladin, Peter 1984. *Verantwortung als Staatsprinzip. Ein neuer Schlüssel zur Lehre vom modernen Rechtsstaat*. UTB 1298. Paul Haupt, Bern und Stuttgart.
- Schefczyk, Michael 2004. „Komplexe Risiken. Ludger Heidbrink über Grenzen verantwortlichen Handelns.“ In: *Neue Zürcher Zeitung*, 18. März
- Schmitz, Werner 1984. *Was hat Karl Marx wirklich gesagt? Eine Darlegung seiner Lehre anhand seiner Schriften*. Günter Olzog, München.
- Sieferle, Rolf Peter 2004. „Nachhaltigkeit – eine Utopie? Kommentar 3 zu Jörg Tremmels Beitrag ‚Nachhaltigkeit – definiert nach einem kriteriengebundenen Verfahren‘.“ In: *GAIA* 13/1, 40-41.
- Simon, Julian L. 1981. *The Ultimate Resource*. Martin Robertson, Oxford (Erstveröffentlichung bei Princeton University Press, Princeton, NJ, USA).
- Spaemann, Robert 2011. „Diese Technologie gefährdet die Menschheit.‘ Der renommierte Philosoph Robert Spaemann erklärt, weshalb er die Atomkraft aus grundsätzlichen Überlegungen ablehnt.“ Interview, geführt von Guido Kalberer. In: *Tages-Anzeiger*, 12. Juli.
- SRU (Sachverständigenrat für Umweltfragen) 2011. „Wege zur 100% Erneuerbaren Stromversorgung“ [Auszüge]. In: Günter Altner, Heike Leitschuh, Gerd Michelsen, Udo E. Simonis und Ernst U. von Weizsäcker (Hrsg.). *Grüner Umbau. Neue Allianzen für die Umwelt* (Jahrbuch Ökologie 2012), 200-208. S. Hirzel, Stuttgart.
- Steiner, Dieter 2002. „Niklas Luhmann (1927-1998) und seine Theorie autopoietischer sozialer Systeme.“ <https://www.humanecology.ch/media/dokumente/downloads/luhmann-autopoiese.pdf>.
- Steiner, Dieter 2003. „Humanökologie und nachhaltige Entwicklung.“ In: *Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich* 148/2, 55-64..
- Störig, Hans Joachim 1985. *Weltgeschichte der Philosophie*. Buchclub Ex Libris, Zürich (Lizenzausgabe, Original W. Kohlhammer, Stuttgart).
- Strasser, Peter 2017. „Lob der Gesinnungsethik.“ In: *Neue Zürcher Zeitung*, 13. Sept.
- Thommen, Andreas 2015. „China lockert die Ein-Kind Politik.“ In: *Ecopop-Bulletin* 72 (Dez.), 8.

- Uexküll, Jakob von 2003. „Initiative Welt-Zukunftsrat.“ (Aus dem Internet. Genaue Quelle nicht mehr eruierbar).
- Uexküll, Jakob von 2005. „Die herrschende Ordnung überwinden! Gründung eines Weltzukunftsrates.“ In: *politische ökologie* 96, 68-71.
- Vahrenholt, Fritz 2011. „Ökodiktatur pur.“ In: *Welt* (online), 27. Mai.
- Vaterlaus, Stephan, Thomas Schoder, Stephan Suter, Thomas Kübler und Christoph Koellreuter 2000. *Nachhaltiges Wachstum. Wirtschaft, Umwelt und Gesellschaft schweizerischer Regionen im internationalen Vergleich*. Schriftenreihe Wirtschaft und Gesellschaft, Zürcher Kantonalbank, Zürich.
- Wackernagel, Mathis und William Rees 1997. *Unser ökologischer Fussabdruck. Wie der Mensch Einfluss auf die Umwelt nimmt*. Birkhäuser, Basel (amerikanisches Original: Id. 1996. *Our Ecological Footprint. Reducing Human Impact on the Earth*. New Society Publishers, Gabriola Island, BC).
- Wackernagel, Mathis und Bert Beyers 2016. *Footprint: Die Welt neu vermessen*. CEP Verlagsanstalt, Hamburg.
- WBGU (Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen) 2011. *Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Hauptgutachten*. WBGU, Berlin.
- Weber, Max 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. Auflage. J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (Erstveröffentlichung 1922 beim gleichen Verlag).
- Weber, Max 2014. *Politik als Beruf*. Anaconda, Köln (Erstveröffentlichung 1919 bei Duncker & Humblot, München und Leipzig).
- Wenzel, Uwe Justus 1993. „Verantwortung - und Hoffnung. Zum Tod des Philosophen Hans Jonas.“ In: *Neue Zürcher Zeitung*, 8. Februar.
- Wetz, Franz Josef 2005. *Hans Jonas. Eine Einführung*. Panorama, Wiesbaden.
- White, Lynn 1967. „The historical roots of our environmental crisis.“ In: *Science* 155/3767, 1203-1207.
- Wille, Joachim 2015. „Der Rat vom Sioux-Häuptling.“ In: *Klimaretter.Info. Das Magazin zur Klima- und Energiewende*, 21. Sept. (<http://www.klimaretter.info/forschung/hintergrund/19628-der-rat-vom-sioux-haeuptling>).
- Winter, Gerd 2007. „Natur ist Fundament, nicht Säule. 20 Jahre nachhaltige Entwicklung als rechtspolitisches Konzept.“ In: *GAIA*, 16/4, 255-260.
- World Commission on Environment and Development 1987. *Our Common Future*. Oxford University Press, Oxford und New York.
- WWF (Worldwide Fund for Nature), ZSL (Zoological Society of London) und GFN (Global Footprint Network) 2016. *Living Planet Report 2016. Risk and resilience in a new era*. Gland, CH, London und Oakland, CA.
- Worster, Donald 1994. „Auf schwankendem Boden. Zum Begriffswirrwarr um ‚nachhaltige Entwicklung‘.“ In: Wolfgang Sachs (Hrsg.). *Der Planet als Patient. Über die Widersprüche globaler Umweltpolitik*, 93-112. Birkhäuser, Berlin, Basel und Boston.
- Zieschank, Roland 2006. *Challenger Report für den Rat für Nachhaltige Entwicklung. Einsatz von Indikatoren im Rahmen der Nachhaltigkeitsstrategie der Bundesrepublik. Ansichten aus der Sicht eines Befürworters*. Forschungsstelle für Umweltpolitik der Freien Universität Berlin, Berlin.