



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

45 Jahre „das Prinzip Verantwortung“ – Zukunftsethik als
Handlungsgrundlage einer wachstumskritischen Ökonomie &
Gesellschaft

verfasst von | submitted by

Robert Josef Schwarzwald BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Interdisziplinäre Ethik

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Michael Staudigl Privatdoz.



Danksagung

Ein herzliches Dankeschön geht an meine Frau Verena, die mich in all der Zeit immer wieder ermutigt hat, an mich und meine Fähigkeiten zu glauben. Dank gilt auch meiner Mutter Sieglinde, die mich in den letzten Jahren, die nicht immer einfach waren, finanziell und moralisch dabei unterstützt hat, diese Masterarbeit zu vervollständigen. Ich bin zudem meinen beiden Kolleg*innen, Anna und Reinhard, immens dankbar: Zum einen Anna, die mich mit dem Thema Postwachstum überhaupt erst vertraut gemacht hat, zum anderen Reinhard, der so freundlich war, das Lektorat zu übernehmen. Außerdem möchte ich mich bei meinem Betreuer Dr. Staudigl bedanken, dessen Feedback mir für den Feinschliff und die Fertigstellung der Arbeit immens geholfen hat. Schließlich gilt ein großer Dank meinem guten Freund und Ethik-Mitstreiter Sebastian, mit dem ich den Inhalt und das Konzept der Arbeit stets reflektieren konnte.

Widmung

Ich widme diese Arbeit meinem Sohn Laurin, der wenige Tage nach Abschluss der Arbeit das Licht der Welt erblickt hat.

Disclaimer

Da das Lesen eines wissenschaftlichen Textes (vor allem des wissenschaftlichen Nachwuchs) durchaus mit Mühe verbunden sein kann, gebe ich Ihnen – liebe lesende Person – hiermit eine kleine Empfehlung zum optimalen Lesegenuss mit auf den Weg: Lehnen Sie sich entspannt in einem Lesesessel oder ähnlichem Sitzwerk zurück, an Ihrer Seite ein Heißgetränk Ihrer Wahl und lauschen Sie dabei entspannenden Lo-Fi Beats¹.

¹ Ich empfehle die 24/7 Livestreams des Channels Lofi Girl: youtube.com/@LofiGirl

Vorwort

Hans Jonas hat mich von dem Moment an, als ich das erste Mal durch die Seiten von *Das Prinzip Verantwortung* geblättert habe, fasziniert. Wer war dieser Philosoph, der sogar Koryphäen der Evolutionsbiologie seinen Respekt² abgerungen hat (vgl. Donnelley 2008, S. 261)? Immerhin ist er einer der wenigen deutschsprachigen Philosophen des 20. Jahrhunderts, dem sogar eine eigene Statue gewidmet wurde (vgl. Hösle 2008, S. 19). Damals war es demnach für mich naheliegend, meine Masterarbeit rund um das Thema der Zukunftsethik anzusetzen.

Auch passte es anno 2019, als ich begonnen habe, an dieser Arbeit zu schreiben, den Aufhänger *40 Jahre – Das Prinzip Verantwortung* zu wählen, weil das Originalwerk passenderweise 1979 erschienen ist. Wie das Leben so spielt, sollten weitere 5 Jahre vergehen, sich der Themenfokus mehrmals ändern, ehe ich zu diesen Zeilen ansetze, um endlich sagen zu können: Das ist es! Mein innerer Prometheus wurde entfesselt und ruft nach dem Abschluss dieses Kapitels, welches sich nun in verschriftlichter Form über die folgenden Seiten erstreckt.

Bedingt durch meine Arbeit in einer Umweltschutzorganisation ist schließlich der finale Themenschwank hin zu einer Verknüpfung von Zukunftsethik mit der ökonomischen Theorie des Postwachstums gelungen. Durch die berufliche Auseinandersetzung mit Konzepten der Wachstumskritik hat sich letztlich der Wandel von einer monografischen Auseinandersetzung zum Jubiläum von *Das Prinzip Verantwortung* hin zu einer interdisziplinären, wissenschaftlichen Arbeit ergeben. Um was es in dieser Arbeit im Grunde geht, ist eine Verknüpfung eines mittlerweile 45 Jahre alten ethischen Ansatzes mit einer ebenso alten ökonomischen Theorie, die in den frühen Jahren des 21. Jahrhunderts wieder verstärkt in das Zentrum wissenschaftlicher, politischer und auch gesellschaftlicher Debatten gelang.

Diese Kontextualisierung soll nachhaltig demonstrieren, dass eine Auseinandersetzung mit Zukunftsethik nach Jonas in vielen Zügen nach wie vor eine deutliche Relevanz aufzeigt. Vielleicht beherbergen seine Thesen unter Umständen auch jene Grundposition, an der wir unser Handeln künftig ausrichten müssen, um eine gewisse Permanenz echten menschlichen Lebens gewährleisten zu können.

² Dies ist durchaus als kleiner Seitenhieb an der teils überbordenden Selbstüberschätzung, von Seiten der Naturwissenschaft gegenüber den Geisteswissenschaften, zu deuten.

Inhaltsverzeichnis

1. Gott gegen Prometheus	4
1.1. Einleitung & Zielsetzung	4
1.2. Fragestellung & wissenschaftliche Relevanz	7
1.3. Methodik & Struktur	9
2. Das Prinzip Verantwortung	11
2.1. Inhalt – Eine Retrospektive	11
2.2. Begriffe & ihre Definitionen	39
2.3. Rezeption & Kritik	52
3. Wachstumskritik & Postwachstumsökonomie	59
3.1. Grundkonzepte	59
3.2. Von der Ökonomie zur Ethik	63
3.3. Zukunftsethik in einer Postwachstumsgesellschaft	68
4. Resümee	71
Literatur- und Quellenverzeichnis	75
Abstract	89
Abstract (English)	89

1. Gott gegen Prometheus

*1979 ist überall und es war der Beginn der Gegenwart*³ – *2020 ist jetzt und scheint das Ende selbiger zu sein*. Mit diesen Zeilen hatte ich mein Exposé im Vorfeld dieser Arbeit begonnen und war damals eigentlich trotz des starken Zynismus meiner Worte davon überzeugt, dass die Menschheit sich auch von diesen Krisenzeiten erholen wird. Drei Jahre später – der Zynismus ist geblieben, die Hoffnung, welche Jonas mit Verweis auf Bloch wohl eher verschmäht, trotz der multiplen Krisen unserer Zeit jedoch um ein Vielfaches gestärkt. Man könnte sagen, dass der Autor dieser Arbeit aus der Not eine Tugend macht und sich zu einem sturen Optimisten gewandelt hat.

1.1. Einleitung & Zielsetzung

Ende der 1970er Jahre häuften sich diverse politische, wirtschaftliche und technologische Geschehnisse⁴, die retrospektiv betrachtet den Anschein erwecken, das Fundament der neueren Zeitgeschichte zu bilden. Die Gegenwart indes weiß mit einer Serie an Naturkatastrophen und gesellschaftspolitischen Desastern aufzuwarten und stellt den Begriff der *Normalität*⁵ in das Zentrum gesellschaftspolitischer Diskussionen – mit dem Ergebnis, dass diese sich aktuell nicht mehr im Soll-Zustand befinde. Der aktuellen Medienlage folgend – es ließen sich an dieser Stelle diverse Quellen zitieren⁶ – gibt es auch keine (schnelle) Rückkehr zu dieser. Man könnte es so formulieren: Risiko und Krise sind zu einem integralen Bestandteil des täglichen Lebens geworden (vgl. Latouche 2018, S. 13). Als potentielle Antithese könnte man bekritteln, dass eigentlich keine Rückbesinnung auf besagte Normalität gewünscht ist. Unglücklicherweise erschließt sich der ethische Zugang zu dieser schier endlosen Tirade an Problemen stets rückwirkend (vgl. Ott, Dierks & Voget-Kleschin 2016, S. 4).

Jetzt, fünfundvierzig Jahre nach dem Erscheinen von *Das Prinzip Verantwortung* werden die Politik, Wirtschaft und im Grunde jede einzelne Person in die *Verantwortung* genommen, die eigenen Bedürfnisse, Ziele und Wünsche zu Gunsten des Allgemeinwohls zurückzustellen. Das haben die letzten Jahre gezeigt – die *Permanenz echten menschlichen*

³ vgl. hierzu den Artikel von Eric Frey im Der Standard: derstandard.at/1979-ist-ueberall

⁴ Als Schnittmenge der bedeutendsten und gleichzeitig für Arbeit relevantesten Ereignisse wären hier die dritte industrielle Revolution, der endgültige Siegeszug des Neoliberalismus, die Gründung des Club of Rome, die Veröffentlichung des Brundtland Berichts und der Zerfall des Real-Sozialismus zu nennen. Dies ist natürlich nur ein kleiner Auszug vieler wichtiger Geschehnisse.

⁵ Siehe hierzu die Kolumne von Christoph Winder im Der Standard: derstandard.de/heimat-bist-du-voll-gestoerter

⁶ Einfach „Keine Rückkehr zur Normalität“ in der Suchmaschine Ihrer Wahl eingeben

Lebens ist in der Tat gefährdet. Sei es durch Pandemien, Kriege oder die Klima- respektive Biodiversitätskrise – Wissenschaft und Aktivist*innen haben davor gewarnt und die Weltpolitik *glänzt* indes mit Uneinigkeit. Es liegt die Vermutung nahe – die Schwarzmalerei hinsichtlich der stets vermiedenen Befürchtung, dass der Mensch doch an Grenzen stoßen kann, bewahrheitet sich, und somit rückt die Frage nach der Zumutbarkeit des globalen Lebensstils für *künftige Generationen* (vgl. Jonas 1979) ins Zentrum der gegenwärtigen geopolitischen Debatten. Diese Skizzierung einer scheinbar dystopischen Welt soll der Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit dem Konzept der Zukunftsethik, auf dessen Gebiet Jonas zu den wichtigsten Vertretern zählt, sein. Das philosophische Hauptwerk von Jonas – *Das Prinzip Verantwortung* (= PV) – bildet den Dreh- und Angelpunkt der vorliegenden Masterarbeit. In der Planungsphase war die Frage nach der wissenschaftlichen Relevanz hinsichtlich einer Auseinandersetzung mit Jonas' Werk gegeben. Die Zeit tat ihr Übriges und die Beantwortung dieser Frage nach Relevanz lag in den bereits angedeuteten geopolitischen Faktoren. Die multiplen Krisen, denen sich die Gesellschaft konfrontiert sieht, decken sich mit jenen Gefahrenpotentialen, die Jonas damals benannt und gefürchtet hat und sind in der direkten Gegenüberstellung⁷ immer noch *akut*, jedoch *viel gefährlicher*.⁸ Hier zudem der Verweis auf Birnbacher, der in einer Review zu Jonas' Werk bereits festgestellt hat, dass die einzige Lobby der Zukunft ausschließlich die Ethik sein kann (vgl. Birnbacher 1983, S. 144).

Aber reichen gesellschaftliche Faktoren alleine aus, um diese von vielen auch kritisierte ethische Theorie wieder auszugraben und als *immer noch relevant*⁹ zu bewerten? Um sich nicht lediglich auf einen politischen Aufhänger zu verlassen, sind im Zuge der Literaturrecherche verschiedene Ansätze und Anknüpfungspunkte zum Vorschein gekommen – von denen es einige Wert sind verfolgt und ausgearbeitet zu werden, aber den Umfang dieser Arbeit definitiv überragen. Der grundlegenden Analyse von Stärken, Schwächen, fehlender begrifflicher Schärfe, einer (realistischen) praktischen Umsetzung und der Herausarbeitung der Einflüsse von Heidegger auf das philosophische Schaffen von Jonas folgte die Auslotung einer potentiellen Einbettung in die Anwendungsbereiche

⁷ vgl. hierzu den Artikel von Martin Legros & Elliot Mawas im Philomag: philomag.de/oppenheimer-die-bombe-und-die-philosophen

⁸ Bezieht sich auf die Verbreitung von Atom-Waffen und Reaktoren, auf den Klimawandel zurückzuführende Naturkatastrophen und die heute noch weitreichendere zu stellende soziale Frage!

⁹ Unabhängig davon, ob dies in diesem Rahmen vollständig geklärt werden kann

der Ethik. Die herausgearbeiteten Schlüsselpositionen der Zukunftsethik von Jonas bieten hierbei die Möglichkeit einer Integration in die Diskurse von Technik- und Umweltethik sowie auch eine Anknüpfung in die Themenbereiche der Tier- oder Bioethik, in denen sich durch die ontologischen Herleitungen von Jonas differenzierte Herangehensweisen ableiten lassen (vgl. Rippe 2003, S. 405-411). Im Speziellen die Bereiche Umwelt- und Tierethik eignen sich für die Beschäftigung mit Jonas, bedingt durch den Fokus auf Verantwortung. Hier könnte eine Erweiterung des Diskurses rund um eine Ethik der Leiblichkeit stattfinden, die im Gegensatz zu Jonas eine physiozentrische Position einnimmt (vgl. Mertens 1998, S. 255). Neben diesen erwähnten Bereichen gibt es zudem die Option, zwischen Zukunftsethik und Wirtschaftsethik eine Verbindung herzustellen.

Für diese Arbeit ist konkret die Verknüpfung von Jonas' Konzeption und den ökonomischen Theorien von Degrowth respektive Postwachstum gewählt worden. Diese Einbindung hat eine Forschungslücke kenntlich gemacht und kann als klares Argument dafür gesehen werden das Werk von Jonas inklusive (un-)bekannter Kritik aus heutiger Sicht zu diskutieren. Aus diesem Grund erinnert die Methodik des ersten Kapitels zum Teil an eine Ein-Personen-Variante der Feinstrukturanalyse¹⁰, um seinen Worten und Begriffen den nötigen Raum zu geben und sie in Folge in Verbindung mit der, seit den letzten Jahren wieder erstarkten Forschung¹¹ zu diesen beiden wachstumskritischen Strömungen, zu setzen.

Das Ziel dieser Arbeit ist also Folgendes: Zunächst werden die grundlegenden Ansätze von Jonas' Theorie der Zukunftsethik, inklusive Analyse der zentralen Begriffe aus PV, herausgearbeitet. Darauf folgt eine Einbettung dieser Konzeption in den Diskurs der Postwachstumsökonomie. Die Kontextualisierung wiederum dient dazu die Lücke im interdisziplinären Diskurs der Wirtschaftsethik aufzuzeigen. Die Benennung dieses *Theoretical Gaps* hat drei potentielle Effekte:

¹⁰ Hierbei handelt sich um eine soziologische Methode, bei der mehrere Personen, exklusive der interviewenden Person, feingliedrige Textabschnitte von Interviews interpretieren und nach und nach erst den vollständigen Text zugespielt bekommen. Weitere Informationen hierzu bei Froschauer & Lueger (2003)

¹¹ Eine Kurz-Recherche auf Scopus zur Veröffentlichungstatistik der relevanten Autor*innen und Themenbereiche, zeigt, dass Zukunftsethik im Vergleich zu Degrowth und Postwachstum deutlich weniger oft aufscheint (vgl. [Scopus.com](https://www.scopus.com))

1. Den Diskurs der Wirtschafts- und Umweltethik durch die Verknüpfung von Zukunftsethik und Postwachstumsökonomie erweitern.
2. Parallelen der Denkmuster in diesem interdisziplinären Feld aufzeigen.
3. Anknüpfungspunkte für zukünftige wissenschaftliche Auseinandersetzungen schaffen.

Dadurch soll im Rahmen dieser Arbeit, die ausschließlich einen Teilbereich des möglichen Diskurses abdeckt, eine neue Interpretation von PV hinsichtlich einer Empfehlung für eine Ethik der Postwachstumsgesellschaft, aufgezeigt werden. Wichtig ist dabei zu betonen, dass es sich um eine Arbeit im Bereich Ethik handelt und dementsprechend, mangels vollständigen ökonomisch-wissenschaftlichen Backgrounds, der Fokus vor allem auf die monografische Auseinandersetzung von Jonas gelegt wurde. Die Erarbeitung der Degrowth-Literatur und daraus folgend der entsprechenden Sequenzen erfolgte unterstützend durch Fachberatung von Expert*innen aus dem Fachbereich. Auf Basis ihrer Empfehlungen hat sich die hierfür verwendete wirtschaftswissenschaftliche Literatur zusammengesetzt.

1.2. Fragestellung & wissenschaftliche Relevanz

Aus der festgelegten Zielsetzung und der dazu hinleitenden Einführung ergeben sich folgende Forschungsfragen. Dabei ist zu beachten, dass die Fragestellung in allgemeinere Überfragen und detaillierte Subfragen unterteilt ist.

- Wie lässt sich Zukunftsethik nach Jonas beschreiben?
 - Welche Ansätze daraus entsprechen dem aktuellen Diskurs?
 - Welche Adaptionen sind bzgl. Terminologie und Umsetzbarkeit notwendig?
- Wie lassen sich die Ansätze von Degrowth und Zukunftsethik verknüpfen?
 - Wie definiert sich eine wachstumskritische Ökonomie?
 - Wo findet bereits ein interdisziplinärer Diskurs statt?
- Wie kann Zukunftsethik für eine Postwachstumsgesellschaft formuliert werden?
 - Welche Implikationen ergeben sich für eine Umsetzung in der Praxis?

Ziel ist es nun im gegebenen Rahmen, diese Fragen bestmöglich zu beantworten. Um potentielle Antworten zu finden und darüber hinaus einen Ausblick auf mögliche Anknüpfungspunkte für zukünftige Forschung zu generieren, stehen eine textnahe Analyse und eine intensive Auseinandersetzung mit den Begriffen im Zentrum. Formal gilt es, die Forschungslücke, die durch vereinzelte Autor*innen, die bereits eine Verbindung zwischen den besagten ethischen und ökonomischen Konzepten hergestellt haben, geöffnet wurde, zu identifizieren und dem Rahmen entsprechend zu schließen.

Namentlich zu nennen sind hier z. B. drei Autor*innen, die bereits 2017 versucht haben, eine interdisziplinäre Verbindung zwischen Degrowth und Hans Jonas herzustellen (vgl. Garcia, Jeronimo & Carvalho 2017). Der Ansatz war hierbei, die beiden Richtungen über Langdon Winner's Konzept des *Methodologischen Luddismus* zu verbinden, auch wenn hier der Fokus auf der Regulation von Technologie und Innovation lag. Auch die französische Architektin Dominique Gauzin-Müller brachte mit einem Kommentar in einem Fachmagazin für Architektur und Städtebau Jonas' PV mit Serge Latouche, der als Koryphäe der Degrowth-Forschung gilt, und dessen Werk *Die Entwicklung überleben*¹², in Verbindung (vgl. Gauzin-Müller 2009, S. 12-14). In einem Working Paper der BSE¹³ rund um die Ökonomin Ferarri wird Jonas' Werk – in diesem Kontext in Verbindung mit Umweltethik – herangezogen, um als Anleitung für die Ökonomie von heute zu dienen, da diese in ihrer gewohnten Form allmählich an ihre Grenzen gelangt (vgl. Ferrari et al. 2021, S. 28-30). Dieser kurze Abriss soll zeigen, dass es bereits Anknüpfungspunkte zwischen Jonas' Zukunftsethik und Postwachstumsökonomie in der Literatur gibt, dieser sich aber aktuell noch auf wenige Quellen beschränkt.

Durch die in dem vorigen Abschnitt bereits erläuterte politische und gesellschaftliche Relevanz, in Kombination mit der wachsenden Bedeutung von nachhaltiger Entwicklung und ökologischer Verantwortung, ist anzunehmen, dass es an systematischen Untersuchungen von Verstrebungen dieser beiden scheinbar disparaten Bereiche mangelt. Die Analyse dieser Verbindung kann nicht nur dazu beitragen, die aktuelle Relevanz von Jonas und seinem Werk zu belegen, sondern auch einen – in diesem Rahmen realisierbaren – Ansatz zu liefern, der eine Postwachstumsökonomie entlang von zukunftsethischer Praxis denkbar macht. Weiterführende Forschung auf dieser Basis

¹² Im französischen Original: *Survivre au développement: De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative* – erschienen 2004.

¹³ Gemeint ist hier die Bordeaux School of Economics. Link zur Website: bse-bordeaux.fr

verspricht politische und praktische Implikationen, die weit über theoretische Überlegungen hinausgehen und einen konkreten, praxisnahen Beitrag zur Gestaltung einer nachhaltigen Zukunft leisten können.

1.3. Methodik & Struktur

Aus dem Gedanken heraus, dem Resultat dieser Arbeit am dienlichsten zu sein, basiert die methodische Herangehensweise auf Literaturrecherche und -analyse. Die Hauptquelle dieser Untersuchung ist Hans Jonas' Hauptwerk PV. Zusätzlich werden diverse Sekundärtexte einbezogen und konsultiert, die sich sowohl direkt mit Jonas als auch mit Themen der Zukunfts- und Umweltethik befassen. Im Zuge dessen werden die grundlegenden Begriffe von PV analysiert, um eine umfassende Definition der Terminologie zu gewährleisten. In ähnlicher Weise erfolgt anschließend eine Annäherung an die ökonomischen Strömungen Degrowth bzw. Postwachstum, die einer gründlichen Basisrecherche unterzogen werden. Hierbei werden bedeutende Autorinnen und Autoren sowie essentielle Hauptbotschaften identifiziert. Am Ende der Arbeit wird mithilfe einer komplementierenden Synthese versucht, die zuvor herausgearbeiteten ethischen Überlegungen in den Diskurs der wachstumskritischen ökonomischen Theorien einzubetten. Dadurch ergibt sich folgende Gliederung der Arbeit: Sie besteht aus vier Kapiteln, wobei die vorangegangenen Passagen bereits in das Thema eingeleitet haben. Zudem wurde die konkrete Zielsetzung inklusive Darlegung der wissenschaftlichen Relevanz für das Vorhaben erläutert. Dies hat in der Auflistung der zentralen Fragestellung einschließlich Forschungsfragen gemündet. Geschlossen wird dieses erste Kapitel mit der Vorstellung der ausgewählten Literatur sowie der Darstellung der verwendeten Methodik und Struktur. Im zweiten Kapitel, welches dem umfangreichsten Teil der Arbeit entspricht, wird das Werk PV von Hans Jonas umfassend behandelt. Im ersten Abschnitt beschäftigen wir uns doxografisch mit der Lektüre und bilden die wesentlichen Inhalte ab. Für den zweiten und dritten Abschnitt wird eine monografische Analyse angewendet, wobei zunächst eine ausgiebige Beschäftigung hinsichtlich der Terminologie des Werks im Zentrum steht, der eine gründliche Auseinandersetzung der Kritik an Jonas und seinen Thesen folgt. Im Zuge des Prozesses sollen erste, grundlegende Bausteine für die darauf folgende Kontextualisierung erarbeitet werden. Das dritte Kapitel soll eine Einführung in die ökonomische Strömung der Wachstumskritik bieten.

Hier erfolgt eine theoretische Einführung in das Konzept, eine Klärung grundlegender Begriffe, gefolgt von einer Darstellung zentraler Ansätze. Autor*innen-bezogen stehen hier vor allem die Thesen von Latouche und Raworth im Fokus. Im zweiten Abschnitt wird versucht, die Ansätze der Postwachstumsökonomie mit grundlegenden Positionen der Ethik zu verschränken. Ziel ist es, die interdisziplinären Felder der Wirtschafts- und Umweltethik zu erschließen¹⁴ und das Spannungsfeld zwischen Moralphilosophie, Wirtschaft, Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit zu beleuchten. Der dritte Abschnitt konkretisiert nun die Zusammenführung der beiden herausgearbeiteten Strömungen – Jonas' Zukunftsethik und Degrowth – in Form einer Synthese. Ziel ist es, die grundlegende Kompatibilität und Verträglichkeit von Zukunftsethik als moralphilosophische Grundlage für eine Postwachstumsgesellschaft herzustellen und abzubilden. Das vierte und letzte Kapitel schließt diese Arbeit mit einem Resümee, welches darauf abzielt, die Ergebnisse der Arbeit zusammenzufassen, die eingangs formulierte Fragestellung zu beantworten und einen Ausblick auf denkbare Implikationen und Forschungsperspektiven zu geben.

Es sei nochmals darauf hingewiesen, dass die Auseinandersetzung mit Jonas viele Anknüpfungspunkte bietet. Der Umfang der Arbeit erlaubt es deswegen nicht zur vollen Gänze, auf die Gemeinsamkeiten und Differenzen von Jonas und Heidegger einzugehen, auch wenn dies unter dem Gesichtspunkt der ontologischen Thesen Jonas' äußerst spannend wäre. Ähnlich verhält es sich mit der Nachkriegsphilosophie von Jonas im Vergleich zu Hannah Arendt, von deren Relation man das tiefe Bestreben Jonas' eine neue Ethik zu etablieren, ableiten könnte. Auch die Parallelen zwischen Jonas und Kant sowie die Kritik von Jonas an Kant lassen sich in diesem Rahmen nicht ausgiebig diskutieren. Zudem gebe es die Möglichkeit der Terminologie Jonas' einer noch intensiveren Analyse zu unterziehen – hier wäre eine intensive, vor allem semantische Analyse des Begriffs Verantwortung denkbar, oder auch Überlegungen, den Verantwortungsbegriff aus verschiedenen ethischen Positionen zu betrachten. Eine Perspektive könnte hier die Phänomenologie des Leibes sein, die aus Sicht der Tierethik eine Bereicherung für den Diskurs sein könnte (vgl. Mertens 1998, S. 247). Zudem sei vermerkt, dass das Körper-Geist-Problem und die dazugehörige Dualismus-Monismus Debatte auch bei Jonas eine wesentliche Rolle spielen, im Zuge dieser Arbeit jedoch in Ansätzen diskutiert werden.

¹⁴ Auch hier muss betont werden, dass das Feld der Wirtschaftsethik eine enorme Bandbreite an Ansätzen abdeckt und der Rahmen der Arbeit keineswegs ermöglicht, den vollständigen wirtschaftsethischen Diskurs abzubilden. Dadurch besteht auch kein Anspruch auf Vollständigkeit. Dies gilt auch für die Umweltethik, wobei diese durch die Sekundärliteratur zu Jonas wesentlich besser abgedeckt werden kann.

2. Das Prinzip Verantwortung

Wir schreiben also das Jahr 1979, Hans Jonas – seines Zeichens Philosoph, guter Freund von Hannah Arendt und ehemaliger Schüler von Heidegger – im Übrigen ein Spannungsfeld, welches ihn zeitlebens begleitet hat (vgl. Wolin 2008, S. 3) – veröffentlicht sein philosophisches Hauptwerk, welches auf den Namen *Das Prinzip Verantwortung* hört. Das Werk erscheint zunächst in seiner Muttersprache und der lesenden Person wird recht schnell bewusst, welche Wandlung die deutsche Sprache im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts durchgemacht hat¹⁵.

„Der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch die freiwilligen Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden“ (Jonas 1979, S. 7).

2.1. Inhalt – Eine Retrospektive

Mit diesen Worten leitet Jonas sein Buch ein, dessen Konventionsbrüche mit einer Art Urknall der Zukunftsethik gleichzusetzen sind, und spricht damit bereits diverse Punkte an, die später vertiefend aufgegriffen werden. Zerlegen wir diesen Satz zu einzelnen Bausteinen, lassen sich bereits viele Verweise dafür finden: Prometheus gilt in der griechischen Mythologie¹⁶ als Urvater der Menschen, indem er diese aus Ton schuf. Zur korrekten Deutung der Metapher sind die beiden Adjektive *endgültig* und *entfesselt*. *Entfesselt* beschreibt den Status des Menschen in der heutigen Welt, der mit der Erschaffung der Atombombe sämtliches Leben auslöschen kann. *Endgültig* attestiert: Es gibt keinen Weg zurück – die ethischen Barrieren sind durchbrochen und die Ehrfurcht vor dem göttlichen Zorn weicht den beiden Ersatzreligionen: Wissenschaft und Wirtschaft. Auch bei diesen Begriffen spielen die Eigenschaften, mit denen Jonas die beiden Säulen ausstattet, eine maßgebliche Rolle. Zum einen die Wissenschaft, die Prometheus (= dem Menschen) nie gekannte Kräfte, also neues (und gefährliches) Wissen und Technologie, schenkt, zum anderen die Wirtschaft, die den Platz des nie erreichbaren menschlichen Telos eingenommen hat. Dieser – wir wählen hierfür die Bezeichnung Halbgott – ist nach

¹⁵ Jonas beweist hier Selbstironie, indem er potentielle Kritik an der Lesbarkeit seines Textes vorwegnimmt. Er erwähnt hierbei, dass ihm bei Vorträgen in Deutschland von Freund*innen ein archaisches Deutsch nachgesagt wurde (vgl. Jonas 1979, S. 11)

¹⁶ Für eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Prometheus Epos finden sich zahlreiche Quellen – vgl. hierzu Olga Raggio (1958).

Jonas an dem Punkt angekommen, wo er aufgrund der neu gewonnenen Kräfte auch einen neuen Ethos braucht. Dieser kann nicht mehr von außen, sprich durch Gott bzw. Gottheiten, eingefordert werden, denn die Wissenschaft hat sich diese Position der Erklärungshegemonie einverleibt. Da sie aber Werkzeug des Menschen selbst ist, kann sie keine Grenzen setzen. Deswegen spricht Jonas auch von freiwillig, denn der Mensch ist nun in der Position, dass nur er selbst sich zügeln kann und den eigenen Untergang verhindert oder zumindest so weit wie möglich hinauszögert. Es hat zudem den Anschein, dass Jonas, wenn er einmal vom Prometheus und einmal von den Menschen spricht, zwar durchaus Menschen im Allgemeinen meint, die Wortwahl jedoch auf bestimmte Zustände anspielt. Daher liegt die Vermutung nahe, dass bei Prometheus der eigentlich handelnde Mensch und beim Menschen die Seele dieser, also das Symbol Mensch, welches für Jonas gewisse Merkmale aufweist, gemeint sind. Es zeigt sich, dass Jonas bereits mit seinen ersten Worten einen Schwall an Bedeutungen auf seine Lesenden loslässt und gleich zu verdeutlichen versucht, was später für die Formulierung seiner Ethik tragend sein wird: Macht und Wissen sind essenziell für die Entstehung von Verantwortung. Eine Verantwortung, der nur *wir selbst* nachkommen können.

Eine Begründung für diese Formulierung einer neuen Ethik, die Jonas anstrebt, sieht er unter anderem darin, dass die Ethik der technologischen Zivilisation noch in den Kinderschuhen steckt (vgl. ebd., S. 7). Zu schnell ist sie herbeigeführt worden, zu neu, um bereits konkrete Prognosen für die Zukunft formulieren zu können. Diese neue Ethik darf sich aber nicht lediglich auf die Aufrechterhaltung des substanziellen Lebens fokussieren, sondern eben das bereits erwähnte Wesen (= Symbol) des Menschen um jeden Preis verteidigen (vgl. ebd., S. 8). Durch die Beherrschung der beiden Achsen Zeit und Raum (vgl. ebd., S. 9) ist der Mensch sich selbst und seiner Freiheit (vgl. ebd., S. 9) die größte Gefahr geworden. Man könnte dieses Überschreiten der Machtpotentiale, welches intensive Einwirkungen auf die Biosphäre hat, mit dem Einsetzen einer neuen Epoche gleichsetzen. In aktueller Literatur hat sich hier der Begriff des Anthropozäns¹⁷ als gängiger Vorschlag etabliert, welcher wiederum neue Herausforderungen und Verantwortlichkeiten voraussetzt (vgl. Quilley 2017, S. 440). In dieser Gleichung meint die Achse Zeit die weitreichenden und zeitlich nicht mehr absehbaren Folgen von Taten, zu denen der Mensch durch sein angehäuften Wissen und seine Macht, nun befähigt ist (vgl.

¹⁷ Die Quelle ist aus dem Jahre 2017, tatsächlich wurde im März 2024 dieser Bezeichnung offiziell eine Abfuhr erteilt. Vgl. hierzu den Artikel von Sven Titz in der neuen Zürcher Zeitung zu diesem Thema: [nzz.ch/anthropozoen](https://www.nzz.ch/anthropozoen)

ebd., S. 8). Die Achse Raum hingegen deutet, so die Vermutung, auf die damals aufkommende Globalisierung hin und beschreibt, dass der Mensch nicht mehr regional gebunden, sondern weltweit vernetzt und dadurch auch befähigt ist, global zu wirken. Das zuvor freie Spiel der beiden Achsen gewährte der Ethik einen Fokus auf unmittelbares moralisches Verhalten (vgl. ebd., S. 23), da der sich wandelnde Mensch dem, was als ewig angesehen wurde – der Natur – gegenüberstand und sich seiner noch vorhandenen Grenzen bewusst war (vgl. ebd., S. 20).

○ Kapitel 1

Im ersten Kapitel widmet sich Jonas der historischen Herleitung des *jetzigen* Menschen und versucht zu verdeutlichen, welche Grenzen der Verantwortung im Laufe der Geschichte auferlegt waren (vgl. ebd., S. 17ff). Dadurch ergibt sich seiner Ansicht nach auch die Beschränkung der regulierenden Eingriffe in das menschliche Leben durch alle zuvor formulierten ethischen Theorien (vgl. ebd., S. 15). Eine wesentliche Eigenschaft, die dem fortschreitenden Prozess der Zivilisation von Jonas zugeschrieben wird, ist die wachsende Unterwerfung der Abstraktion von Natur (vgl. ebd., S. 18), die sich im Laufe der Menschheitsgeschichte von einer basalen Symbiose zu einer gnadenlosen Ausbeutung gewandelt hat (vgl. ebd., S. 19). Die Aneignung moderner Technologien hebt das Unterwerfungspotential der Menschheit jedoch auf eine neue Ebene, und hierfür reichen, so Jonas, die ethischen Überlegungen seinerzeit nicht aus (vgl. ebd., S. 26). Somit wird erstmals dem Wissen in der Verantwortungsmatrix ein neuer Stellenwert zugesprochen, da dieses nun als regulierende Variable dem Machtpotential ebenbürtig sein muss (vgl. ebd., S. 28). Diese Entwicklung spiegelt sich auch in der Lebenswelt der Menschen wider: War die Stadt (Polis) einst eine Insel, umgeben von einer Welt frei von menschlichem Einfluss, verschwimmen die Grenzen zwischen Natur und Kultur bzw. absorbiert der durch Menschen geschaffene Raum zunehmend jenen der Natur (vgl. ebd., S. 33).

Ausgehend von der Beobachtung all dieser strukturellen Wandlungen – herbeigeführt durch den Menschen und dadurch seiner Lebenswelt aufgezwungen – gelangt Jonas relativ früh in seinem Werk zu der sicherlich bekanntesten und auch eindrucksvollsten Passage, dem Versuch einer Etablierung eines *neuen* kategorischen Imperatives:

„Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (ebd., S. 36)

Der gesamte Absatz, welchem das Zitat entnommen wurde, nimmt sich der Frage an, wie ein Imperativ im Sinne Kants¹⁸ formuliert werden muss, damit er den aktuellen Anforderungen gerecht wird und somit die zeitliche Achse zukünftiger Menschen und ihrer Lebenswelt mit einbezieht (vgl. ebd., S. 36). Auch hier bietet es sich an, wie eingangs auch, den Satz in seine Einzelteile zu zerlegen und zu analysieren. Zunächst erscheint es zentral, darauf hinzuweisen, dass der Imperativ keineswegs nur eine Aufforderung an den Einzelnen darstellt. Es ist anzunehmen, dass hierbei vor allem die Ebene, auf der Politik und Wissenschaft agieren, inkludiert ist. Wie später erläutert wird, handelt es sich bei Verantwortung um eine Funktion aus Wissen und Macht (vgl. ebd., S. 222) und diese Funktion ist gleichermaßen die Grundbedingung, um überhaupt eine Gefahr für die gesamte Menschheit darzustellen. Dadurch ergeben sich zwei Ebenen, auf denen Verantwortung zum Einsatz kommen kann und dadurch auch zwei Lesarten bzw. Anwendungsbereiche des Imperativs.

Die erste Lesart bezieht sich auf die Individual-Verantwortung und lässt sich stärker in einer seiner Paraphrasen herauslesen, wo explizit gefordert wird, während des Entscheidungsprozesses im Jetzt die Integrität künftiger Menschen einzurechnen (vgl. ebd., S. 36) – so ergibt sich eine Mitverantwortung für zukünftiges Leben auf der Mikroebene. In der Praxis äußert sich das z. B. im Umweltschutz: Ein Zigarettenstummel kann 40-60 Liter Grundwasser verunreinigen.¹⁹ Da eine solche Handlung menschliches Leben heute wie morgen negativ beeinflusst, rät der Imperativ dazu, keine Zigaretten in der Umwelt zu deponieren. Sein eigener Archetyp für diese Individual-Verantwortung begründet er mit der elterlichen Verantwortung. Für Jonas ist sie nicht nur sein Hauptargument für ein Sollen, das vom Sein ausgeht²⁰, sondern eine für jeden Menschen (und vermutlich bis ins Tierreich ragende) Symbolik, die ohne Sprache verständlich ist – unabhängig von einer aktiven Bejahung ist sie unumkehrbar, kontinuierlich und von Grund auf gegeben (vgl. Jonas 1979, S. 178).

¹⁸ Gemeint ist hier analog zum kategorischen Imperativ (vgl. Immanuel Kant 1925, S. 421)

¹⁹ vgl. hierzu den Website Artikel des Naturschutzbundes zu Zigaretten in der Umwelt: nabu.at

²⁰ vgl. im späteren Verlauf der Arbeit die Debatte bzgl. Naturalistischer Fehlschluss

Die zweite, für diese Arbeit essentiellere Lesart, nämlich jene der kollektiven bzw. globalen Verantwortung, beschreibt Jonas mit der dem Staatsmann²¹ zugrunde liegenden Verantwortung. Diese Figur nimmt für Jonas die Rolle einer optimalen Legislative ein, die selbst im klassenlosen Staat bzw. der klassenlosen Gesellschaft unabdingbar wird (vgl. ebd., 42-43 & 212-213). Wenn wir angepasst an die heutigen Gegebenheiten über diese zweite Ebene der Verantwortung sprechen, reicht es aber nicht aus, sich auf die Staatskunst einzelner Personen zu fokussieren, da sich die globale Verantwortung auf mehrere Bereiche verteilt. Darunter nationale Politik, internationale Vereinigungen, Wirtschaft und deren Lobbys sowie die kulminierte Form der Zivilgesellschaft in Form von NGOs – für den Abgleich mit dem Imperativ reicht sein Beispiel jedoch vollkommen aus. Hier wird nämlich der Fokus vor allem auf die Phrase „Permanenz echten menschlichen Lebens“ gelegt, da diese durch die moderne Gesellschaft, sei es durch Waffen, Technik oder Umweltzerstörung tatsächlich in Gefahr ist. Vermutlich noch weitaus schlimmer, als es Jonas für möglich gehalten hat. Seiner These entsprechend, bedingen die neuen Machtpotentiale des Handelns, eine Ethik, die sich auf Verantwortung und Weitsicht beruft (vgl. ebd., S. 47).

Da jene Möglichkeiten in den vergangenen vierzig Jahren sich um ein Vielfaches vermehrt haben, braucht es auch ein viel größeres Verantwortungsbewusstsein und mittlerweile auch eine Voraussicht, die sich nicht mehr auf Vermutung, sondern vielmehr auf Prognosen stützt, damit der *Point of no return*, sofern wir diesen als Menschheit nicht schon überschritten haben, noch abzuwenden ist. Um besser zu verstehen, was mit echtem menschlichen Leben gemeint ist, führt Jonas hier das Beispiel mit dem ewigen Leben an, und postuliert, dass auf die Abschaffung des Todes auch eine Abschaffung der Geburt folgen muss (ebd., S. 49). Diese moralische Debatte, die vor allem auch in der Pop-Kultur²² häufig behandelt wird, zeigt sehr gut, dass Jonas eine menschlich-induzierte Evolution des selben durchaus kritisch sieht, wenn nicht sogar fürchtet. Deutlich wird diese Furcht, wenn er die schiere Grenzenlosigkeit der technologischen Macht skizziert

²¹ Da zur Zeit der Veröffentlichung seines Werks, zwar bereits einige Frauen weltweit staatstragende Rollen innehatten – vgl. z.B. Golda Meir – Premierministerin von Israel (1969-1974), Sirimavo Bandaranaike – Premierministerin von Sri Lanka (1960-1965, 1970-1977, 1994-2000), Indira Gandhi – Premierministerin von Indien (1966-1977, 1980-1984) – aber diese noch in der Minderheit waren, bzw. z. T. immer noch sind und weiters der Diskurs um Gendern bzw. genderneutrale Sprache damals noch in den Kinderschuhen steckte, dürfte hier der Begriff *Staatsmann* gewählt worden sein. Für ein inklusives und zeitgemäßes Verständnis sollte hier der Begriff staatstragende Person o.Ä. verwendet werden.

²² Als Beispiel kann hier die japanische Animations-Serie „Darling in the Franxx“ angeführt werden, die eine solche Gesellschaft ohne Altern und Fortpflanzung als Prämisse hat (vgl. darli-fra.jp) und trotz anfänglichen Sci-Fi Orientierung im späteren Verlauf einen sehr starken philosophischen Twist bezüglich echten menschlichen Lebens nimmt.

und dieser eine ebenso bedrohliche Kettenreaktivität zuschreibt – beides Marker, die für ihn bis dahin eigentlich dem Bereich der Fiktion angesiedelt waren (vgl. ebd., S. 54). Auch im Gedanken über die logisch bedingte Opferrolle von Gegenwart und Zukunft spiegelt sich dieser beklemmende Zustand in den Worten Jonas wider. Die Diskussion über ein mögliches Verspielen der Zukunft zugunsten der Gegenwart validiert seine Annahme hinsichtlich des Ausmaßes von Technologie dahingehend, dass diese einen Punkt erreicht hat, an dem menschliche Handlungen einen globalen Impact auslösen können (vgl. ebd. S. 35). Jonas schlussfolgert, dass sowohl Macht als auch Wissen im Zuge des 20. Jahrhunderts eine Wirksamkeit erreicht haben, die es benötigt menschliches Handeln und eine dazugehörige Ethik zu überdenken. Dabei rückt er Verantwortung als Leitidee in das Zentrum des Handelns und bezieht dabei nicht nur die Lebenswelt der Gegenwart, sondern auch die potentiellen Auswirkungen auf künftige Existenzen und auf die Existenz der Welt als Ganzes mit ein. Er argumentiert weiter, dass es zudem eine neue Form der Demut benötigt, die dem neugewonnen Handlungsspielraum Schranken entspricht. Diese skizziert er als Ablöse der ursprünglichen Unfähigkeit im Angesicht einer göttlichen Allmacht. Ersetzt wird sie durch die Erkenntnis des grenzenlosen Gefahrenpotentials des eigenen Tuns (vgl. ebd., S. 55). Dies begründet Jonas mit der Annahme (und damit einhergehend schließt er das erste Kapitel), dass nur ein adäquat großes Regelwerk des Handelns und der Ordnung auch fähig ist, einer schier unendlichen Macht Einhalt zu gebieten (vgl. ebd., S. 58).

○ Kapitel 2

Infolge der Identifikation des thematischen Gegenstands erläutert Jonas zu Beginn des zweiten Kapitels zwei wesentliche Grundzüge seiner Konzeption hinsichtlich Theorie und Praxis: Der theoretische Aspekt – es ist anzunehmen er meint hier die konkrete Ausformulierung der theoretischen Gegebenheiten – von Zukunftsethik verbleibt im moralphilosophischen Diskurs, der praktische Aspekt hingegen – dies bezieht sich auf Umsetzung – siedelt er in den Feldern der Politik und Wissenschaft an, die miteinander im Austausch stehen (vgl. ebd., S. 61). Hier bestärkt sich die These, dass sein Imperativ durchaus auf mehreren Ebenen gedacht werden muss. Um auf dieser Grundlage eine (im damaligen Sinn) neuartige Ethik zu legitimieren und vor allem praktisch umsetzbar zu machen, argumentiert er, dass von Seiten der Wissenschaft eine *neue* Disziplin geschaffen

werden muss. Diese benennt er „vergleichende Futurologie“ (ebd., S. 62), man könnte es auch komparative Zukunftsforschung nennen. Inzwischen gibt es (und auch seinerzeit gab es bereits vereinzelt) Forschungsinstitute die im Sinne von Jonas an der *Zukunft* forschen – als Beispiele für den deutschsprachigen Raum können hier das Institut für Technikfolge-Abschätzung²³ oder das Forschungsinstitut für Nachhaltigkeit Potsdam²⁴ genannt werden. Diese sollen die schlichtweg zu kurzfristigen Prognosen über künftige Entwicklungen, die über Jahrhunderte hinweg durchaus genügt haben, ersetzen (vgl. Jonas 1979, S. 66), um bis dato unbekannte Faktoren, zumindest annähernd, abschätzen und erklären zu können (vgl. ebd., S. 66). Für Jonas ist es die Aufgabe der Zukunftsethik eine noch nicht existente und daher nicht erfahrene, aber, bedingt durch die technologische Macht, potentiell mögliche Gefahr, greifbar und verständlich zu machen. Die Furcht, die es braucht, um die Ethik zu legitimieren, muss also erst gebildet werden (vgl. ebd., S. 64). Denn:

„Es ist die Vorschrift, primitiv gesagt, daß der Unheilsprophezeiung mehr Gehör zu geben ist als der Heilsprophezeiung“ (ebd., S. 70)

Aber eben jene Existenz solcher und vieler weiterer Institute öffnet Raum für Kritik – und zwar an der (Fehl-)Einschätzung Jonas'. Er kommt an mehreren Stellen in PV – das vorangegangene Zitat stellt eine dieser Passagen dar zu dem Schluss, dass den Menschen *das Unheil* unverfälscht vor Augen gehalten werden muss, damit ein Umdenken hinsichtlich Handlung stattfinden kann. Er begründet dies mit diversen Passagen, in denen er zum Beispiel dem menschlichen Erkenntnisapparat zuspricht, negative Aspekte und Veränderungen schneller und leichter zu verarbeiten (vgl. ebd., S. 62-63) oder davon ausgeht, dass wir Dinge, denen wir mit Unwillen begegnen, viel leichter als solche detektieren, als überhaupt zu einem Entschluss darüber zu kommen, was eigentlich von uns gewollt wird (vgl. ebd., S. 64). Vereinfacht gesagt: Es war halt immer schon so, dass wir denen, die am lautesten schreien, am meisten glauben²⁵ – die aktuellen gesellschaftspolitischen Entwicklungen decken sich zum Teil mit dieser Aussage, zum Teil widersprechen sie dieser.

²³ vgl. hierzu die Website des Forschungsinstituts: oeaw.ac.at/ita

²⁴ vgl. hierzu die Website des Forschungsinstituts: rifs-potsdam.de

²⁵ Paraphrase des angeführten Zitats (vgl. Jonas 1979, S. 70)

Was wir aktuell erleben, ist eine über die Menschheit hereinbrechende Kaskade an Unheilsbotschaften²⁶, seien dies reale Probleme wie bereits in der Einleitung angesprochenen Naturkatastrophen oder Pandemien, aber auch die schier endlose Anzahl an Verschwörungsideologien, deren Anhänger*innen sich ihren eigenen Malus geschaffen haben, fernab von wissenschaftlicher Folgeabschätzung. Dystopische Skizzierungen der Zukunft haben Konjunktur und dies führt zu einem Auseinanderdriften des globalen Gefüges. Wir wissen also nicht nur, was auf dem Spiel steht, sondern wir sind im Begriff, besagtes Spiel zu verlieren (vgl. ebd., S. 63), und trotz alldem stoßen die Boten Hiobs auf vermeintlich taube Ohren. Die ungemeine Macht, die Jonas der Wissenschaft und Technologie zuschreibt, als auch die Furcht der ungewollten Veränderung als effektives Mittel für die Ethik – beides hat ihre Grenzen und beides benötigt gewissermaßen extrinsischen Antrieb, um das volle Potential, positiv wie negativ, tatsächlich zu entfesseln. Dies ist durchaus problematisch, weil Jonas' Ansatz hier nicht durch logische Argumente falsifizierbar ist – Beobachtungen der realpolitischen Geschehnisse deuten lediglich auf ein Umsetzungsproblem hin.

Es bietet sich an, dies anhand der Klimakrise genauer zu beleuchten: Kaum ein Thema der letzten Jahre drängt sich der Wissenschaft, der (internationalen) Politik, Wirtschaft und Gesellschaft so auf wie die Folgen und Risiken unseres Handelns auf die Umwelt. Wissenschaftler*innen warnen, eine ganze Jugendbewegung²⁷ hat sich diesbezüglich begründet und Klimakonferenzen²⁸ werden im globalen Stil abgehalten. Allein die Tatsache, dass sich federführende Medien wie *The Guardian*²⁹ dazu entschlossen haben, ihr Wording dem tatsächlichen Gefahrenpotential anzupassen, zeigt gut welche Bedeutung dieser uns aller betreffenden Problematik³⁰ beigemessen wird. Pläne werden geschmiedet, Technologien werden entwickelt, Maßnahmen werden anberaumt – all dies während die wichtigsten Entscheidungsträger*innen simultan auf der Bremse stehen und die nationalen Eigeninteressen vor die weltweiten Bedürfnisse für eine gemeinsame

²⁶ vgl. hierzu die Artikel auf der Website des BMSGPK: sozialministerium.at, dem ORF: orf.at/stories & dem Online Blog von Zukunft der Nachhaltigkeit: zukunftdernachhaltigkeit.de

²⁷ vgl. hierzu die Website der Bewegung: fridaysforfuture.at

²⁸ vgl. hierzu die Knotenseite der Vereinten Nation zu dem Thema: un.org/climatechange

²⁹ vgl. hierzu den Artikel von Damian Carrington aus dem Guardian: theguardian.com

³⁰ Im verlinkten Artikel wird erläutert zu welchem Zweck man Begriffe wie Klimawandel, Klimaskeptiker*innen oder Erderwärmung durch treffender Wordings wie Klimakrise, Wissenschaftsleugner*innen oder Erderhitzung ersetzt. Auch im österreichischen Umweltschutz sieht man bereits den Wandel der Begrifflichkeit anhand alter und neuer Artikel zu diesem Thema (vgl. global2000.at/klimakrise)

Zukunft stellen³¹. Uns läuft die Zeit davon und das ist das Paradoxon – Jonas befürchtete das Gegenteil, nämlich dass wir mit der Schnelligkeit der Wissenschaft und Technologie nicht Schritthalten können und uns die Möglichkeit der Verantwortung aus den Händen gleitet (vgl. ebd., S. 72). Jonas selbst fordert nämlich mit seiner Konzeption sich auf *Bedächtigkeit* zu berufen, um *Alles-oder-Nichts*-Situationen zu verhindern (vgl. ebd., S. 71). Interessantes bietet folgendes Zitat im heutigen Kontext:

„Da ergibt sich als erste Antwort.³² daß man, streng genommen, um nichts wetten darf, was einem nicht gehört (wobei offen bleibt, ob man um alles wetten darf, was einem gehört)“ (ebd., S. 77)

Diese Aussage resultiert aus einer Kritik an der Kurzsichtigkeit der Mächtigen, die – so Jonas – mit ihren immer schnelleren und größeren technischen Errungenschaften um die Zukunft zocken. Sie wetten darauf, als Gewinner*innen auszusteigen und machen dahingehend vor nichts Halt. Hier interveniert er und sagt berechtigterweise, dass kein Gewinn oder die Aussicht auf selbigen ein Risiko im Ausmaß zukunftseinwirkender Größe wert ist (vgl. ebd., S. 73-74). Betrachten wir diese These jedoch nochmals anhand der Klimakrise, zeigt sich eine Abweichung der Kritik von der realen Problematik. Jonas verweist auf die Risiken von überstürzten Handlungen, unser Beispiel legt jedoch die Vermutung nahe, dass ausbleibendes Handeln aktuell viel eher zu einer Ausweitung des Problems führt. In diesem konkreten Fall geht die Bedrohung aber nicht von Seiten der Wissenschaft und der daraus entspringende Technologie aus. Viel mehr ist anzunehmen, dass ein Verharren auf gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturen, die dem neoliberalen Paradigma des 20. Jahrhunderts entsprechen, den eigentlichen Gefahrenherd darstellt. Dadurch muss man Jonas, wenn er schreibt, man könne auf das höchste Gut verzichten, aber nicht mit dem höchsten Übel leben (vgl. ebd., S. 79), korrigieren und sagen: Das *höchste Gut* – die Initiierung und Etablierung einer Klimawende und eine darauf abgestimmte, wachstumskritische Wirtschaft – sind notwendig um das *höchste Übel* – das langsame Aussterben des echten menschlichen Lebens – zu verhindern.³³ Diese

³¹ vgl. hierzu den Bericht der UN zur 26. UN-Klimakonferenz un.org/cop26

³² Ich vermute hier einen Tippfehler in meiner Version des Buches. Hier sollte definitiv ein Beistrich anstatt eines Punktes stehen.

³³ Belege für diese These werden wir später, im Zuge der Auseinandersetzung mit der Kritik an Jonas Thesen bzw. auch im Kapitel zu Degrowth finden.

Umkehrung von Drosseln und Befeuern lässt sich weiter spinnen: Er schreibt, dass einzelne politische Führungspersönlichkeiten³⁴ durchaus die Existenz ihrer Gefolgschaft als Einsatz platzieren könnten, sei ihnen, wie auch uns, doch bewusst, dass die Menschheit als Ganzes, trotz völliger Annihilation des eigenen Mikrokosmos, weiterbesteht (vgl. ebd., S. 80). Bei unserem Beispiel handelt sich bei den zögernden Machthaber*innen aber nicht um einzelne Vorstände von Nationen, sondern um die mächtigsten Menschen der Welt, deren Handeln – oder besser Nicht-Handeln – die Essenz der Menschheit in Form ihrer Seele als Chip auf den Roulette-Tisch der Weltpolitik werfen (vgl. ebd., S. 81). Das vom ethischen Prinzip der Verantwortung verbotene „Va-banque Spiel“ (ebd., S. 82) ist anhand unseres Beispiels nicht durch Schnelligkeit, sondern von Trägheit gekennzeichnet.

Unter Einbeziehung praktische Implikationen für aktuelle Handlungsfelder ableiten zu können, ist es nötig von Jonas Ansicht, dass es sich bei technologischem oder wissenschaftlichem Fortschritt zunächst stets um ein Risiko handelt, zum Teil abzuweichen und darüber hinaus das Gefahrenpotential von Stillstand zu berücksichtigen. In den kommenden Abschnitten wird ersichtlich, dass Jonas dieses – unterlassenes – Handeln durchaus bedacht oder zumindest in Erwägung gezogen hat es zu thematisieren, in seiner Formulierung sich aber primär auf das aktive Herbeiführen von nicht umkehrbaren Zuständen fokussiert zu haben scheint. Zudem reicht es nicht aus, das Unheil groß auf die Fahnen zu schreiben, weil es entweder nicht als solches erkannt werden *will* oder schlichtweg unter den Teppich gekehrt wird. Man könnte annehmen, es müsste erst eine Katastrophe wie ein herabstürzender Meteorit unsere Erde bedrohen, damit die Menschheit versteht, wie es um unsere Zukunft beschaffen ist, glaubt man aber humoristischen Umsetzung zeitgenössischer Filme, würde selbst das nicht mehr helfen.³⁵ Jenseits der pessimistischen, vor allem von seinen Kritiker*innen – zum Teil auch von ihm selbst – gepflegten, Lesart von Jonas bieten seine Ansätze diverse Ausgangspunkte, um weitere Charakteristika der behandelten ethischen Konzeption zu beschreiben.

Ein herausragendes Merkmal der Zukunftsethik und Fokus des voranschreitenden zweiten Kapitels ist das Fehlen der Reziprozität von Verantwortung. Wenn wir eine Haltung gemäß der Prinzipien der Verantwortung einnehmen, handeln wir nicht mit der Erwartung oder

³⁴ vgl. hier den russischen Angriffskrieg auf die Ukraine der von Putin und seinem Gefolge initiiert wurde.

³⁵ Gemeint ist hierbei der 2021 erschienene Film *Don't Look Up*, der diese Thematik aufgreift. Für weitere Information siehe: [netflix.com](https://www.netflix.com)

dem Kalkül, dass unsere Handlungen ausschließlich Subjekte, die selbst Verantwortung haben, betrifft. Diese Eigenschaft und der gesamte Über- und Unterbau, dem sie zugrunde liegt, offenbart den häufigsten Kritikpunkt in der Rezeption von PV – die Ableitung eines Seins von einem Sollen. Da die dazugehörige Diskussion im Kontext der Retrospektive eher kontraproduktiv denn dienlich ist, werden zunächst Jonas Standpunkte und Argumente für seine Thesen beschrieben und diskutiert. Der besagten Kritik wird dann unter 2.3 ausgiebig Raum gegeben. Für Jonas kann die Idee einer zwingenden Reziprozität im Kontext der Zukunftsethik nicht funktionieren: „Denn Anspruch hat nur das, was Ansprüche macht – was erst einmal ist.“ (ebd., S. 84) und sofern *wir* den Anspruch haben, eine Ethik zu konzipieren, welche künftiges Leben in unser Denken und Handeln miteinschließt, so ist klar ersichtlich, dass nie auf ein gegenseitiges Wirken gehofft werden kann. Hier liegt der theoretische Aufhänger für Jonas: Auch wenn es nicht im Ermessen des eigenen Erfahrungshorizonts ist zu wissen, ob das zukünftige Sein jemals *unseren* Ansprüchen gerecht wird, so liegt die Verantwortung dennoch in den jeweils verweilenden Generationen, für einen Fortbestand der Nächsten zu sorgen (vgl. ebd., S. 84). Dies begründet er mit einer Analogie, die er aus biologischen Verhaltensmustern ableitet und die als grundlegende Verbindung dient, die Verantwortung überhaupt erst als ethisches Leitprinzip ins Spiel bringt: Jonas bezeichnet die elterliche Verantwortung als Ur-Verantwortung, die sich als solche durch die Fortpflanzung bedingt – von diesem Ansatz ausgehend leitet sich dann in Folge jede weitere Verantwortung ab. Gleichzeitig zieht er wegen theoretischer Präzision eine weitere Linie bei der Bürde zwischen Nachkommen und Nachfolgenden (vgl. ebd. S., 85).

Die Vermutung liegt nahe, dass dieser Vergleich, den Jonas sogleich wieder auflöst, letztlich zwei Dingen dient: Erstens die Verantwortung als eine Essenz menschlichen Verhaltens zu positionieren, die sich aus ur-typischen Handlungen ableiten lässt und zweitens um eine Debatte aufzumachen, die schließlich Zukunftsethik ihren Namen verdankt. Gemeint ist die Einbindung des zeitlichen Horizontes und somit die Berücksichtigung von noch unmündigen Individuen. Diese Debatte befeuert Jonas, indem er den bereits genannten *naturalistischen Fehlschluss* argumentativ versucht zu untergraben. Dies beginnt er mit grundlegenden Fragen zu den selbst auferlegten Grenzen der Macht: So leitet er diesen Abschnitt mit einer These ein, in der er uns, den *Jetzigen*,

abspricht, die Bedürfnisse *Künftiger* erfragen zu können. Auch könnten wir Selbige nur bedingt beeinflussen – was aber definitiv in unseren Wirkungsbereich fällt, ist die Ermöglichung einer Bildung dieser Bedürfnisse (vgl. ebd., S. 89). All diese Erkenntnisse implizieren für Jonas, dass die bisherige Ethik, unabhängig ob sie sich an deontologischen oder utilitaristischen Ansätzen orientiert, den wichtigen moralphilosophischen Fragen seiner Zeit nicht die nötigen Antworten liefern kann (vgl. ebd., S. 90) – insbesondere nicht darüber warum der Mensch sein soll und wie er zu handeln hat (vgl. ebd., S. 91). Dieser Gedankengang dürfte schließlich entscheidend gewesen sein, weshalb er die Grundlegung der Zukunftsethik nicht in der Ethik selbst sondern, in der Metaphysik konzipiert hat: der Ursprung der Verantwortungs-Orientierung liegt somit für ihn in der „Lehre vom Sein“ und nicht in der „Lehre vom Handeln“ (ebd., S. 92). Diese Überlegungen offenbaren die Intension Jonas’ zu zeigen, dass Ethik ein menschliches Konstrukt ist und dementsprechend durch menschliches Sein bedingt ist. Die Frage, ob Menschen in Zukunft sein sollen, kann und darf gestellt werden (vgl. ebd., S. 96), muss aber, so Jonas, mit Ja beantwortet werden, weil bei Verneinung die Option, darüber zu reflektieren, für künftige Generationen verunmöglicht wird bzw. gänzlich wegfällt. Die Frage „ob überhaupt etwas anstatt nichts sein soll“ (ebd., S. 97) rücke damit wieder ins Zentrum. Um dieses Dilemma zu behandeln, wird für ihn eine metaphysische Komponente notwendig (vgl. ebd., S. 94-95) – trotz der beiden Dogmen „keine metaphysische Wahrheit“ und „kein Weg vom Ist zum Soll“ (ebd., S. 92), die sich wie eine Schlinge um Jonas Argumentation zuzieht. Es ist eine Frage der Perspektive³⁶, ob man sich der naturalistischen oder metaphysischen Agenda verschreibt: für Jonas muss man die hypothetische Theorie der Werte zulassen, wenn man von Ethik und Sollen sprechen möchte und in Folge so etwas wie Verantwortung daraus abstrahieren möchte (vgl. ebd., S. 102). Er stellt die damit aber gnadenlose Objektivität der menschlichen Epistemologie und damit den „Wert“ von wissenschaftlicher Erkenntnis als Ganzes infrage, vermutlich zurecht (ebd., S. 101). Konkret bedeutet das, wenn in der Ethik nach *gut* oder *richtig* gefragt wird, diese Frage nur gestellt werden, wenn die vorgelagerte Frage nach der menschlichen Existenz positiv beantwortet werden kann (ebd., S. 100). Dadurch erschließt sich für ihn, dass Sein den Vorrang zum Nichtsein genießt (ebd., S. 99).

³⁶ Im Abschnitt zu Terminologie werden wir anhand diverser Autor*innen feststellen, dass diese grundlegende Akzeptanz seiner Thesen notwendig ist um Jonas tiefgreifend zu analysieren. Dies bedeutet jedoch nicht, dass im Umkehrschluss keine Kritik daran zulässig ist, sondern viel mehr, dass man zunächst das vorliegende Konstrukt akzeptieren soll, um ein bestmögliches Verständnis für seine Denkweise zu bekommen.

○ Kapitel 3

Im dritten Kapitel stellt Jonas im Grunde die Frage nach den Grenzen des menschlichen Erkenntnisapparates, wenn er davon spricht, dass Erklären oder Verstehen von Natur zwei unterschiedliche Dinge sind (vgl. ebd., S. 140) und damit verständlich macht, dass er der Naturwissenschaft ein potentiell Universalwissen über ihren Gegenstand abspricht (vgl. ebd., S. 140). Zudem beschäftigt er sich tiefergehend mit dem Begriff der Subjektivität und den jeweiligen Problemen von dualistischen und monistischen Theorien. Um zu dieser These zu gelangen, die im Übrigen in der Soziologie ein sehr bekanntes Problem mit dem Namen Methodenstreit³⁷ darstellt, leitet er das Kapitel mit einer Definition von „Zwecke“ als Antworten auf die Fragen des „Weshalb?“ (Jonas 1979, S. 105) ein. Als Beispiel bringt er, dass jedes Organ im Organismus einen Zweck hat und diesen bestenfalls erfüllt (vgl. ebd., S. 130). Aber der Mensch oder vielmehr jedes tierische Sein auf diese basale Ausrichtung zu reduzieren, stellt für Jonas ein wesentliches Problem dar (vgl. ebd., S. 124). Zudem versucht Jonas verständlich zu machen, dass ein Zweck oder ein Ziel an sich noch keinen Wert abbildet, vielmehr werden diese Werte durch unsere Urteile konstruiert (vgl. ebd., S. 105) und zudem spielt es eine Rolle, wem der Zweck zugeordnet ist (vgl. ebd., S. 106). Diese Fragen versucht er, Schritt für Schritt anhand der Ableitbarkeit von Zwecken hinsichtlich verschiedener Kategorien zu beantworten.

Beschrieben werden technologische Artefakte (vgl. ebd., S. 107-108) sowie menschlich geschaffene Institutionen (vgl. ebd., S. 109-110). Er zeigt damit auf, dass eine reziproke Zweck-Mittel Ableitung zwar für technische Intelligenz durchaus möglich ist, bei anderen Kategorien bleibt dies durch ein fehlendes *objektives* Äußeres verwehrt (vgl. ebd., S. 111 & 396). In beiden Fällen lässt sich aber zeigen, dass sie in erster Instanz des Zweckes wegen hervorgegangen sind, und dieser wiederum lässt sich beim Menschen selbst verorten (vgl. ebd., S. 113). Mit Verweis auf seinen Beitrag *On The Power or Impotence of Subjectivity in Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences* inklusive Seitenhieb gegen das kartesische Leib-Seele Problem eröffnet er den Diskurs der Rückbesinnung des „ursprünglichen Selbstzeugnisses der Subjektivität“ (ebd., S. 127) – und stellt für seine ontologische Herangehensweise maßgeblich entscheidende Thesen auf, wie etwa, dass Subjektivität existiert und nach Parametern der Ontologie, Erkenntnistheorie & Logik, ganz im Gegenteil zum Bestreben des/der gewillten Deterministen/Deterministin, eine

³⁷ vgl. hierzu den Online Artikel von Peter Prechtel & Franz-Peter Burkard im Spektrum der Wissenschaft zu diesem Thema spektrum.de

Passivität in Bezug auf die Natur gänzlich auszuschließen ist (vgl. ebd., S. 127). Jonas setzt „die Grunderfahrung fühlenden Lebens“ (ebd., S. 128) als gegeben voraus, nimmt potentiellen Gegenargumenten mit Verweis auf Wahrscheinlichkeitsanspruch (im Gegensatz zu Wahrheitsanspruch) den Wind aus den Segeln, und attestiert eine Existenz von Seele/Wille ohne sich in dualistische oder materialistisch-monistische Theorien flüchten zu müssen (vgl. ebd., S. 128). Zuletzt zeuge die Natur von Handeln und losgelöster „Wirksamkeit von Zwecken“, ergo nicht zwangsweise an den Menschen – basierend auf den Eigenschaften Vernunft, Kalkül & Entscheidungsfreiheit – geknüpft (ebd., S. 128). Es sind jene Prämissen und die dadurch bezogene Ausgangslage, die Jonas dazu bringen den naturalistischen Fehlschluss auszuklammern. Wir werden später sehen, dass dies die Theorie jedoch gleichzeitig angreifbar für Kritik macht.

Jonas sieht die erste Hürde zur Erörterung einer „ontologischen Basierung von »Wert«“ (ebd., S. 129) mit der Zuschreibung von Zwecken an Subjektivität genommen (vgl. ebd., S. 128). Die zweite Hürde eröffnet nun die Frage, ob Zwecke im – er nennt es „im bewußtlosen und unwillkürlichen Lebensgeschehen“ (ebd., S. 129) zu finden sind. Wie bereits erwähnt, würde jedem Organ in einem Körper eine Funktion zuteil und quasi bei *Grundeinstellungen* diese Funktion erfüllen (vgl. ebd., S. 130). Jede Hauptfunktion der Organe stellt wiederum eine Subfunktion im Organismus dar, dessen Hauptfunktion die Selbsterhaltung darstellt – wobei dies noch keinen Rückschluss auf Kausalität zulässt (vgl. ebd., S. 130).

Um dies zu spezifizieren³⁸ nimmt er das Beispiel Teleologie und wie sie *nicht* zuständig sein könne, die Funktionen des Organismus zu erklären. Um diese Aussage zu untermauern, stellt er die These auf, dass selbst Maschinen mehr an Teleologie anrechenbar wäre als einem Organismus, aber dies wiederum nur für den initiierten Herstellungsprozess und nicht für das Funktionieren an sich gelten *könne* – da aber eine solche Teleologie den Grundstein für eine „maschinenmachende Maschine“ legen würde, kann dies ausgeschlossen werden, da bereits die Grundlegung für die Subjektivität argumentiert wurde (ebd., S. 130-131). Aber letztlich kann diese Abfolge von *Wenn – Dann* Argumenten nur für die Subjektivität gelten, somit wäre dieser aber eine Art neue Qualität

³⁸ Diese *Spezifizierung* der nicht-Zuständigkeit der Teleologie verkompliziert die Diskussionsgrundlage eher. Infolge dessen werden Jonas Gedanken anhand des Textes zunächst wiedergegeben und Folge des Absatz wird versucht, diese vereinfacht und verständlich darzustellen.

zuzusprechen, was Jonas zum einen zur Diskussion von dualistischen und monistischen Ansätzen bringt, zum anderen immer noch die Zweck-Frage nach bewussten und unwillkürlichen Einheiten offen lässt (vgl. ebd., S. 131).

Für ein besseres Verständnis des vorangegangenen Abschnitts zu Ontologie und Teleologie, aber auch um den Bezug zur Auseinandersetzung hinsichtlich Monismus-Dualismus besser zu verstehen soll an dieser Stelle versucht werden die Teils kryptischen Gedankengänge Jonas' zusammenzufassen und diese beiden Stränge miteinander zu verknüpfen. Hierbei hilft es einen Blick auf die Verbindung zwischen Heidegger und Jonas, als auch deren Bezug zu Kant näher zu beleuchten. Es drängt sich beim Lesen von Jonas der Gedanke auf, dass ihm die *Überwindung* bestimmter Annahmen immens wichtig sind und diese über die theoretische Kohärenz stellt. So wird die Zweckfrage in dem Raum gestellt, um eine im Organischen vorhandene Teleologie zu bestreiten und die Brücke zu der Problematik eines Dualismus zu schlagen. Was Jonas vermutlich eigentlich damit ausdrücken möchte ist, dass es ihm wichtig ist klarzustellen, dass zum einen aller Materie eine Emergenz innewohnt, zum anderen das Leben und insbesondere das menschliche Leben einen gesonderten Stellenwert einnimmt. Diese Sonderrolle, so die Einschätzung, dient dabei seine eigenen Thesen in Sein-Sollen Frage zu bestärken. Allgemein lassen sich bei den ontologischen Konzeptionen noch starke Parallelen zwischen Jonas und Heidegger ausmachen – die sich beide wiederum vom kantischen Zugang abgrenzen wollen.³⁹ Die tatsächliche Abgrenzung von Jonas zu Heidegger findet dann beim Übergang zur Monismus-Dualismus Debatte statt, in der Jonas seinem ehemaligen Lehrer attestiert, im platonisch-dualistischen Diskurs festzustecken, und diesen nicht überwinden zu können.

In dieser besagten Diskussion wird recht schnell klar, dass beide Positionen für Jonas nicht gänzlich haltbar sind – so ist hinsichtlich des Dualismus vor allem zu bekritteln, dass der Eintrittspunkt dieser Qualität, je nachdem welche Qualifikationen vor-definiert werden, unterschiedlich einsetzt (vgl. ebd., S. 132). Viel gewichtiger ist jedoch für Jonas das Argument, dass es keine Belege immateriellen Geistes – im Gegensatz zu vielfach belegter geistloser Materie – gibt. Die dualistische Auslegung ist für ihn zwar logisch angesichts

³⁹ vgl. hierzu einen Text aus dem Hans Jonas Archiv: hans-jonas-zentrum.de/Langtext-Jonas-und-Heidegger_Ralf-Elm-2020.pdf – insbesondere ab Seite 3. Hier ist anzumerken, dass es sich bei diesem Beitrag um die lange Version von Ralf Elms Textbeitrag aus dem Hans Jonas Handbuch handelt.

einer Theorie der eindringenden Transzendenz – und in Form von Religionen auch sehr erfolgreich gewesen, jedoch ontologisch, seiner Interpretation nach nicht haltbar (vgl. ebd., S. 132-133).

Bei der monistischen Auslegung – hier geht er vor allem auf die Emergenz Theorie ein – verhält es sich umgekehrt: sie ist ontologisch durchaus einleuchtend, kommt logisch jedoch nicht ohne Hilfselemente – Jonas verweist hier auf die Teleologie, die wie bereits erwähnt sich mit seinem Ansatz nicht gänzlich verträgt – aus (vgl. ebd., S. 133-135). Als Begründung liefert er die scheinbare Flucht des Monismus vor dem zwingenden Reduktionismus, die eine Top-Down Analyse mit sich bringt (vgl. ebd., S. 136). Seine These verlangt hingegen, um diese neue Qualität einigermaßen greifbar zu machen, eine Bottom-Up Systematik, die es ermöglicht, dem Sein das eingeschriebene Zeugnis zu entnehmen (vgl. ebd., S. 135-136) und formuliert diese Position folgendermaßen: „Das Sein, oder die Natur, ist eines und legt Zeugnis von sich ab in dem, was aus sich hervorgehen läßt“ (ebd., S. 136). Daraus schlussfolgert Jonas, dass man der Natur entnehmen soll, was sie ist, wobei es ratsam sei, dieses Zeugnis bei „dem uns zugänglich »Höchsten«" – gemeint ist der Mensch – zu suchen (ebd., S. 136). Natürlich sind es hier zwei Dinge, die einem direkt in das Auge springen: Zum einen ist das vorangegangene Zitat wieder Schritt in Richtung naturalistischer Fehlschluss – was, wie wir gelernt haben, Jonas relativ wenig zu stören scheint. Zum anderen eröffnet er hier einen weiteren Aspekt, der im Abschnitt zu Kritik später diskutiert werden soll. Konkret geht es um Vorwurf des Anthropozentrismus respektive Anthropomorphismus, dessen Problematik sich durchaus auch selbst bewusst ist (vgl. ebd., S. 136).

Am Ende des Kapitel wird dann seine eigene Position etwas deutlicher. Durch Einbeziehung von diskursspezifischer Quellen⁴⁰ und Literatur⁴¹ lässt sich Jonas' Position dem Panpsychismus zuordnen. Eine Auslegung dahingehend ist durch die Passagen denkbar, in denen er sich eher gestreute Subjektivitäts-Fragmente denn eine göttliche/geistige Ur-Essenz vorstellen kann (vgl. ebd., S. 142) sowie etwas später, wenn er darauf verweist, dass das „manifest Subjektive“ (welches immer auch partikular ist) so etwas wie eine „hochgetriebene Oberflächenerscheinung der Natur“ sei (ebd., S. 142). Seiner Denkweise folgend ergibt es sich, dass Zweck, ausgehend von der Prämisse, die

⁴⁰ vgl. z.B. diesen Blogeintrag zu einem Vortrag von Thomas Nagel majesticequality.com/tom-nagel-on-panpsychism-vs-neutral-monism

⁴¹ vgl. z.B. Hans-Dieter Mutschler (2011)

Erscheinung von Leben ist der Natur zu entnehmen, in selbiger verortet sein muss (vgl. ebd., S. 142). Weiters zieht er den Schluss, dass Leben somit ein Zweck der Natur sein muss, auch wenn dessen Grad der Relevanz nicht ableitbar ist (vgl. ebd., S. 143). Ein weiterer wesentlicher Punkt, auf den Jonas nun nochmals eingeht (und wir werden später sehen, warum diese Argumentationskette essentiell für Jonas' Ethik ist), bezieht sich abermals auf die Teleologie: Er erklärt, dass eine Art von Zielorientierung in der Natur doch denkbar ist (vgl. ebd., S. 143), verweist aber im selben Atemzug darauf, dass diese keiner „Causa finalis“ im aristotelisch-teleologischen Sinn entspreche, und bringt als Argument ausgerechnet Erkenntnisse der Naturwissenschaft: Demnach sei auch die Evolution keine Abfolge von Lebensformen, die auf eine „Krone der Schöpfung hinarbeitet“, sondern ein sich den Gelegenheiten widmender dynamischer Prozess (ebd., S. 397). Das Kapitel nun abschließend, bringt Jonas nun einen weiteren Baustein für seine Konzeption ein: Die Freiheit (vgl. Jonas 1973, S. 131). Abgeleitet von einem Fernbleiben einer Teleologie und vorformuliert in just zitierter Quelle seiner selbst, stellt Freiheit eine wichtige Grundlage in seiner Ontologie dar. Diese ist essentiell, da sie für die Ethik entscheiden sein wird und die Charakteristik des dynamischen Prozesses unterfüttert. Zuletzt beantwortet er seine Frage, ob Zweck nun im Leben stattfindet, mit Ja – Zweck kann als ein sich über die gesamte physische Welt ausbreitendes Prinzip verstanden werden (vgl. Jonas 1979, S. 145). Wie legitimiert Jonas nun mit diesem ontologischen Abriss seine Ethik? Er folgert, obwohl der Mensch zwar ein gewisses Vorrecht hat, die Welt abzulehnen (vgl. ebd., S. 148), der Natur Werte zuzuschreiben sind, da sie Zwecke hat – diesem Umstand muss nun aber mit Ethik entgegnet werden – denn ihr stellt sich nun die Frage, was wir sollen und ob wir eine Pflicht haben, diese Werte der Natur zu erhalten (vgl. ebd., S. 150).

Der eigentliche Abschluss des dritten Kapitels fungiert für Jonas als Mittel um Differenzen zwischen Ethik und Naturwissenschaft zu erläutern. Dies wird vor allem deutlich, wenn er nach anfänglicher Kritik einräumt, dass es methodologisch einwandfrei sei, als Naturwissenschaftler*in mit den dementsprechenden Maßstäben zu arbeiten, vice versa gelte dies jedoch auch für die Ethik. Das spielt Jonas, unter der Prämisse seiner Auffassung von eben dieser, natürlich in die Hände, da sowohl nun anthropomorphe Ansätze, als auch der Verzicht jedweder Prinzipien der Sparsamkeit möglich sind (vgl. ebd., S. 136-137). Hier ist anzumerken, dass Jonas es hierbei belassen hätte können. Er widmet sich aber

weiterhin seinen verbalen Angriffen in Richtung Naturwissenschaft. Wie zu sehen sein wird, ein wiederkehrendes Verhalten. So unterstellt er dem/der gediegenen Naturwissenschaftler*in unter anderem, dass dessen/deren scheinbare objektive analytische Kraft lediglich „eine Fiktion ist“ (ebd., S. 137) oder weist selbige zurecht, in dem er dieser ein Unvermögen, die Welt gänzlich zu erklären attestiert – als markantes Beispiel wird hier das „Fühlen“⁴² erwähnt (vgl. ebd., S. 140). Bevor Jonas sich wieder seinen eigenen theoretischen Konstrukten widmet, stellt er Naturwissenschaft letztlich noch ein fast schon trauriges Schicksal in Aussicht – auf ewig vom eigenen Erklärhorizont ausgeschlossen zu sein (ebd., S. 140).

○ Kapitel 4

„Das »Gute« oder den »Wert« im Sein gründen heißt die angebliche Kluft von Sein und Soll überbrücken“ (ebd., S. 153). Mit diesem Satz leitet Jonas das vierte Kapitel ein welches sich vor allem den theoretischen Konzeptionen von Verantwortung und deren Ausformulierungen widmet. Während im vorangegangenen Kapitel vor allem das Setting und die ontologischen Grundlagen für Jonas im Vordergrund standen, liegt hier nun der Fokus auf eine praktische Umsetzung der eigentlichen ethischen Theorie. Spätestens hier wird deutlich, wie durchkonstruiert und ineinander greifend die verschiedenen Bausteine seines Ansatzes sind. Denn dort, wo Jonas die ontologischen Grundpfeiler errichtet hat – gemeint ist die Feststellung und Begründung von Zwecken in der Natur, wird der ethische Überbau angesetzt (vgl. ebd., S. 153). Warum also eine solche Ethik später gelten soll, wird mit der Ontologie, die exakt eine solche bedingt, argumentiert. Dabei geht Jonas folgendermaßen vor: Auf Basis der zwei Indikatoren „Zweck existiert in der Natur“ und „Organische Lebensformen zeigen aktiv Interesse am Sein“ (vgl. ebd., S. 155-156) beantwortet Jonas damit die von Shakespeare in Hamlets Mund gelegte Frage: „Sein oder nicht Sein?“ (Shakespeare 1603/1992, 3.1.57) ganz deutlich mit *Sein!* Deutlich wird dies unter anderem we,nn er darauf hinweist, dass das Ja zum Sein ein aktives Nein zum Nichtsein bedeutet (vgl. Jonas 1979, S. 156-157) oder Selbsterhaltung ohne externe Motivation auskommt (vgl. ebd., S. 158).

Zudem scheint es wichtig darauf hinzuweisen, dass Jonas nun zusätzlich beginnt die Position von Moral in seinem Konzept zu hinterfragen – z. B. in Passagen in denen er

⁴² vgl. hier auch mit Thomas Nagel (1974)

andeutet, dass selbst bei den aufopferndsten Formen von Moral eine Art Scheinheiligkeit als Erfüllung eigener Bedürfnisse denkbar wäre und somit das Sollen sich hinter einem Wollen tarnt (vgl. ebd., S. 159) – deswegen kommt Jonas auch zu dem Schluss, dass Begriffe wie *Wert* und *Gut* einer genaueren Analyse bedürfen (vgl. ebd., S. 160). Hinsichtlich semantisch-historischer Interpretationen der beiden Worte kommt Jonas zu dem Schluss: Das *Gut* steht – vereinfacht formuliert – über dem *Wert* (vgl. ebd., S. 160) und „das unabhängige Gute verlangt, Zweck zu werden“ (ebd., S. 161). Eben jene Formulierung ist essentiell, um Jonas' Vorstellung von Pflicht bzw. in Folge Verantwortung zu verstehen – für ihn ist klar, dass *Gut* keinen Zwang ausüben kann, sehr wohl aber in moralischen Geschöpfen (vgl. ebd., S. 389) Gefühlsregungen auslöst – das Gute ringt uns ein Pflichtgefühl ab, welches sich in Form von Schuld äußert und so folgert Jonas: „Wir sind dem Guten das Seine schuldig geblieben“ (ebd., S. 161). Dadurch gelangt er zu der Erkenntnis, dass Verantwortung – die den Grundpfeiler seiner Ethik bildet – aus den Emotionen heraus begründet werden kann. Die Verbindung von Pflicht und Schuld ist ein erstes essentielles Indiz für diese Denkweise, diese wird durch die Position ergänzt, dass Moralität nicht als Zweck der Moral angestrebt werden kann – dies wäre, im Grundverständnis selbiger, ein Affront, eine Lüge an die eigene Urteilsfähigkeit (vgl. ebd., S. 162) – jene Interpretation lässt deontologische Züge vermuten. Im Grunde wird jedoch schnell deutlich, dass nicht das Pflichtbewusstsein gegeben durch die Vernunft, sondern die Ehrfurcht, geboren aus dem „Gefühl der Verantwortlichkeit“ (ebd., S. 163) das Zünglein an der Waage darstellt.

Dieses Gefühl stellt eine der zwei Seiten einer jeden ethischen Theorie dar. Während die objektive Seite durch Legitimität abgebildet und Vernunft vertreten wird, beruht die subjektive Seite auf dem Antrieb jedweder Handlung, angetrieben vom Gefühl (vgl. ebd., S. 163). Meinen Vermutungen folgend, dürfte dieses subjektive Momentum sich mit dem Begriff der Empathie decken oder zumindest in eine großflächige Schnittmenge teilen. Für Jonas spielt dieser subjektive, emotionale Aspekt eine essentielle Rolle: Liest man in den Fußnoten genau nach, lässt sich erkennen, dass Vernunft und Empathie für ihn zwei unterschiedliche „Wunder“ des menschlichen Intellekts sind, die sich gegenseitig beeinflussen (ebd., S. 398). Nebst der simplifizierten Erläuterung, dass es sich beim (erwachsenen) Menschen um das einzige Wesen handelt, welches einer Beeinflussung durch ein *du sollst* unterliegt und somit moralisch bzw. unmoralisch handeln kann (vgl.

ebd., S. 164), geht Jonas näher auf dieses, von mir als Empathie bezeichnete, Phänomen ein und erläutert, wie sich dieses bei den verschiedenen ethischen Denker*innen niederschlägt (vgl. ebd., S. 165). Zwei wesentliche Merkmale, die sich deutlich von anderen Konzeptionen unterscheiden, sind zum einen Orientierung und zum anderen der zeitliche Horizont. Das Gefühl der Verantwortung wird nicht von einem höchsten Gut, sei dies der innere moralische Kompass oder aber ein göttliches Gebot, berufen, sondern orientiert sich am Objekt, welches Anspruch auf das *du sollst* stellt, und gleichsam ist diese Anrufung nicht beschränkt auf die Sphäre der Ewigkeit, sondern bindet die Vergängliche in diesen Prozess ein (vgl. ebd., S. 166). Zusammen gefasst: „Die bindende Kraft geht vom Anspruch eines Gegenstandes aus, und die Bindung ist an diesen Gegenstand, sei er ewig oder zeitlich“ (ebd., S. 166).

Für die Interpretation und die potentielle Weiterentwicklung einer Zukunftsethik ist das dahingehend wichtig, weil es die ethische Entscheidungsdisposition dynamisch konzipiert, was durch den von Jonas formulierten Imperativ bereits deutlich gemacht wurde, und dadurch ermöglicht, dem Zeitgeist entsprechend Handlungen neu zu bewerten. Dies heißt nicht, dass gewisse Dinge nicht weiterhin so gewertet, sondern Anpassung leichter logisch begründet werden können. Dies steht natürlich in einem starken Gegensatz zu Kants allgemein gültiger und immerwährender Maxime Orientierung. Festzuhalten ist, dass diese These der *modernen* Strömung des Existentialismus entgegensteht (vgl. ebd., S. 167), wenn auch in beiden Denkrichtungen sowohl Freiheit als auch Verantwortung eine essentielle Rolle einnehmen. Kant nimmt definitiv eine Sonderposition bei Jonas ein, die nicht zur Gänze mit dessen Ansatz d'accord geht. Für Kant liegt der Quell der Beeinflussung nicht im Objekt, sondern im menschlichen „Gefühl der Ehrfurcht“ (ebd., S. 168).

Einer der wesentlichen Hauptkritikpunkte von Jonas an den Paradigmen von Naturwissenschaft, Existenzialismus und Subjektivismus wird erst in einer Fußnote deutlich, in der diesen Disziplinen und Denkrichtungen attestiert dem „Schein einer wertfreien Welt“ (ebd., S. 399) zu erliegen. Dies ist in mehrerlei Hinsicht spannend, da es zum einen seine Argumente, die er zu Beginn des Kapitels (vgl. ebd., S. 140ff) bereits gestreut hat, bestärkt und mit Max Webers Theorie unterfüttert (vgl. ebd., S. 398-399), zum anderen die Wortwahl Vergleichbares sucht. Etwas ist wertfrei, wenn es frei von

Wertung ist⁴³, Jonas meint in diesem Kontext jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht nur, dass die gesamte Welt mit Urteilen behaftet ist, sondern es lässt auch die Spekulation zu, dass allem in der Welt ein gewisser Wert zuzuschreiben ist.

Zurück zu Kant⁴⁴: Für Jonas spießt sich der Gedanke, dass Ehrfurcht durch eine eigens geborene Idee entsteht – für ihn liegt der Quell in der Sache selbst (vgl. Jonas 1979, S. 169). Anders formuliert: essentiell sind die Sachen, die den Willen beauftragen, nicht die Beschaffenheit des selbigen (vgl. ebd., S. 170). Was folgt ist eine Passage, in der Jonas zwei durchaus spannende Aussagen trifft.

1. In Abgrenzung zu Kant verortet Jonas den Auslöser der Ehrfurcht nicht im individuellen moralischen Gesetz - ebenso wenig wie im Sternenhimmel (vgl. Immanuel Kant 1913, S. 162). Für ihn liegt der Ursprung in einem Sein, welches dazu befähigt ist, das eigene Gefühl zu beeinflussen und dadurch die Ehrfurcht zu (re-)aktivieren
2. Gleichzeitig stellt er fest, dass die Ehrfurcht alleine keine Handlung auslöst – erst die hinzu kommende Verantwortung ist seiner Erkenntnis nach befähigt, zum Handeln zu bewegen. Dies erklärt er damit, dass die Verantwortung erst dafür verantwortlich ist, dass Subjekt an das Objekt zu binden (vgl. ebd., S. 170) Sie ist für Jonas jenes Element, welches der Anrufung eines moralischen Kompasses nicht zwingend bedarf und sozusagen „handeln lässt“ (ebd., S. 171).

Nun gelangt der zentrale theoretische Begriff der Zukunftsethik von Jonas in das Zentrum: die Verantwortung. Für Jonas ist hier, als Grundlage von Verantwortung, Macht als erste wichtige Komponente zu nennen (vgl. ebd., S. 172 & 173) – diese steht in einer komplexen Funktion mit dem Element Wissen (vgl. ebd., S. 222). In den Grad der Verantwortlichkeit spielen sowohl die Handlung selbst, der Grad der Folgen als die vorangehende Absicht, quasi eine Verbindung idealistischer und utilitaristischer Faktoren (vgl. ebd., S. 172f). Diese Grundform von Verantwortung selbst kann als Voraussetzung von Moral verstanden werden (vgl. ebd., S. 174). Es lässt sich des Weiteren ein äußeres „wofür“ ausmachen und hinzuaddieren, welches im „Wirkungsbereich der eigenen Macht“

⁴³ vgl. hierzu den Eintrag zu dem Begriff Wertfrei auf Duden Online: [duden.de/wertfrei](https://www.duden.de/wertfrei)

⁴⁴ Die Kritik an Kants Generalisierung macht er im Übrigen nicht selbst auf, sondern verweist auf bereits erfolgte Auseinandersetzung wie jene von Max Scheler (vgl. Jonas 1979, S. 399)

liegt (ebd., S. 175) und die bindenden Eigenschaften Verantwortung auslösen kann. Erst diese Form von Verantwortung ist jene, die Jonas diskutieren möchte (vgl. ebd., S. 175). Kommen wir zu den Akteuren – wie bereits gesagt wurde ist Macht zwar Voraussetzung, aber der Grad von Macht allein sagt noch nichts über jenen der Verantwortung aus (vgl. ebd., S. 177).

Die Komponente Macht alleine ist aber seiner These folgend nicht ausreichend um (un-)verantwortliches Handeln auslösen zu können (vgl. ebd., S. 176). Da beide Elemente zueinander in unterschiedlichen, jedoch abhängigen Parametern stehen und die situative Gegebenheit auch eine Rolle spielt, kann es für Jonas im Großen und Ganzen auch keine gleichförmige Wechselwirkung von Verantwortung geben, es handle sich prinzipiell um Gefälle (vgl. ebd., S. 177f). Nun begeht Jonas einen taktischen, wenn auch vermutlich seiner Zeit geschuldeten Fehler, der elterlichen Verantwortung betreffend: Er nimmt an, wie bereits weiter oben erwähnt, diese sei *die* natürliche und gleichzeitig von der Natur initiierte Form von Verantwortung. Die Feststellung für sich bedarf keine akute Kritik – gleichzeitig stellt er jedoch die These auf, dass die elterliche Verantwortung „unwiderruflich und unkündbar“⁴⁵ sei, und ergänzt „sie ist global“ (ebd., S. 178). Um es in auch im Sinne Jonas’ zu halten, müsste man es damit begründen, dass ein jeder vernunftbegabter erwachsener Mensch durch Anrufung des Kindes, welches eine solche Schutzbedürftigkeit impliziert, ein Soll in Form von Unterstützung ableiten kann und wird und somit die Brücke zur ontologischen Herleitung der elterlichen Verantwortung geschlagen werden kann – und dieser Ruf zum Handeln zwar im Normalfall bei biologischer Elternschaft deutlich ausgeprägter ist, sich aber nicht auf diese beschränkt. Ein inklusiver Ansatz wäre anzunehmen, dass die Emotion, die diese Anrufung von Verantwortung im Menschen hervorruft, ebenso bei diversen Formen von Elternschaft anzunehmen ist. Die zugrunde liegenden Prinzipien der These bleiben dadurch dennoch erhalten. Ein Punkt, über den man mit Jonas hätte streiten können, ist ob es sich dann bei dieser Verantwortung auch um Gut erster Ordnung handeln kann, wenn diese ja durch

⁴⁵ Exkurs: Warum das doch problematisch ist: In gewisser Hinsicht spricht Jonas Eltern die tatsächlich mögliche Aufkündigung der Verantwortung, durch die Option Freigabe zur Adoption, ab. Dies geschieht aber real-gesellschaftlich, wenn auch nicht gern gesehen. Zudem versteift es sich sehr auf eine westliches Verständnis einer Kernfamilie. Hier bietet es sich an, in Anbetracht des Zieles dieser Arbeit, Überlegungen über eine dem Zeitgeist entsprechende Position anzustellen, einer Anpassung der dem Werk zugrunde liegenden Thesen betreffend. Eine dieser Überlegungen wäre hier konkret, die elterliche Verantwortung anders zu konzipieren, beispielsweise sehr allgemein formuliert als gesellschaftliche Sorgfaltspflicht für Kinder (und schutzbedürftige Minderjährige).

eine eigentlich nicht mögliche Aufkündigung oder Todesfall übertragen wird (vgl. ebd., S. 180). Diese – Jonas würde es als *natürliche* Form bezeichnen – der Verantwortung findet vor allem auf der Individual – oder Mikroebene statt – diese lässt sich aber auch auf kollektive oder gesellschaftliche Bereiche umlegen. Wir sprechen hier von der Mesoebene⁴⁶ und vor allem der Makroebene – bei der Jonas die staatstragende Person im Fokus sieht, deren Amt durchaus aufkündbar ist, jedoch im Idealfall mit ein ähnlichen Disposition konfrontiert ist.

Was die beiden Archetypen verbindet ist die Verantwortung von Menschen für andere Menschen – diese Beziehung von Subjekt zu Objekt⁴⁷ unter Einbeziehung von Verantwortung ist als Grundstein für Jonas Theorie des Begriffes der Verantwortung (vgl. ebd., S. 184) zu interpretieren. Während im Folgekapitel diesen Begrifflichkeiten der nötige Raum zur Analyse gegeben wird, sei an dieser Stelle festgehalten, dass er von dieser Ur-Verantwortung die Existenz (der Menschheit) und die Erhaltung dieser als oberstes Gebot ableitet (vgl. ebd., S. 186). Dieses primär menschliche Leben berücksichtigt sowohl bereits existentes als auch – speziell für die Zukunftsethik relevant – zukünftig mögliches Leben (vgl. ebd., S. 189). Durch die zeitliche Komponente, von Jonas auch „Kontinuität“ (ebd., S. 189) genannt, ergibt sich ein weiterer Spagat von der Ethik hin zur Ontologie (vgl. ebd., S. 198). Diese *Kontinuität* greift bei der elterlichen Verantwortung zumindest auf Dauer der Lebenszeit, bei Staatsämtern endet diese jedoch nicht mit dem Verstreichen der abgeleisteten Funktionsperiode, zumindest kann dies nicht der Anspruch einer verantwortungsvollen Politik sein: Diese baut auch hier wieder auf einem Fundament von Wissen und Macht – Jonas nennt es hier Kontrolle – auf (vgl. ebd., S. 203) und erstreckt sich über die Amtszeit hinaus aus. Dabei ergibt sich folgende Schwierigkeit: Ein Schlüsselement seiner These ist künftige Existenzen möglich zu machen und eben diesen die Möglichkeit zu geben, selbiges zu tun. Hierfür braucht es Weitsicht und Wissen um Wandel, womit er der Mär einer Utopie eine erste klare Abfuhr erweist (vgl. ebd., S. 211-213). „Alle Staatskunst verantwortlich für die Möglichkeit künftiger Staatskunst“ (ebd., S. 214) – es ist die Präzision dieser Formulierung, die Verantwortung im Rahmen

⁴⁶ Diese wird Jonas so nicht aufgegriffen oder benannt – der Vollständigkeit wegen ist aber zu erwähnen, dass bei Kollektiven, oder Stammes-Strukturen von Seiten der jeweiligen Führungspersonen durchaus denkbar ist ein derartige Verantwortung abzuleiten.

⁴⁷ Die Verwendung des Begriffs *Objekt* ist an dieser Stelle fraglich aber begründet: Weil es sich bei den beiden Archetypen um vollumfängliche, nicht reziproke Verantwortungsformen handelt kann für Babys/Kinder bzw. das Volk der Begriff Objekt gewählt werden.

staatstragender Personen ethisch so disponiert, dass all jenen Maßnahmen, die sich in einem zukunftsgefährdeten⁴⁸ Rahmen abspielen, eine Abfuhr erteilt werden muss. Ab diesem Punkt⁴⁹ im vierten Kapitel ändert Jonas seine Fahrtrichtung und steuert vollends in Richtung Utopie-Kritik, die im letzten Kapitel dann durch eine Synthese mit der Zukunftsethik aufgelöst wird. Die Tragweite des Einflusses, die der Staatskunst von ihm beigemessen wird, existiert, wie Jonas bereits eingangs erwähnt, erst seit dem zwanzigsten Jahrhundert, ist somit aber für den Diskurs umso relevanter und nimmt durch die Globalisierung für Ethik eine zutiefst herausfordernde Rolle ein (vgl. ebd., S. 220). Dadurch ergibt sich für das politische Kalkül aus ethischer Perspektive ein Spannungsverhältnis zwischen drei Positionen: Zeit – Dynamik – Handeln. Was heißt das? Zeit steht für Dauer und Langlebigkeit von Maßnahmen, die so gewählt sein sollen, dass sie langfristig den Menschen nutzen und gleichzeitig keine Einschnitte permanenten Ausmaßes hinterlassen. Diese *Dauerhaftigkeit* (vgl. ebd., S. 223) steht in einem Konflikt mit der Freiheit, da diese für künftige Generationen erhalten bleiben soll, gleichzeitig aber diese erst einmal ermöglichen muss. Wodurch sich die Dynamik erklären lässt. Beides korreliert mit Handeln: zunächst muss das Staatsamt den moralischen Prämissen folgend handeln. Darauf aufbauend ist der politische Rahmen in einer Form zu gestalten, dass die Freiheit der Menschen in einem Umfang bemessen wird, der einem bestimmten Anteil daraus ermöglicht, sich in diesem Rahmen aus eigenem Antrieb heraus zu bewegen (vgl. ebd., S. 223ff). Sozusagen ein unbeabsichtigter Querverweis von Jonas auf Foucault und dessen parallel entwickelte und nie zu Ende konzipierte Theorie der Gouvernamentalität. Zudem spielt die Komponente Zeit immer gegen die Akteure, es stellt sich nicht mehr die Frage was man tun kann und soll, sondern es gilt für alle Ebenen der Verantwortung, sich für das „Richtige“ zu entscheiden, da wir alles können und unaufhaltsam getan wird (ebd. s. 230–231). Das *Richtige* ist in diesem Fall für Jonas, die Fackel der nächsten Generationen so zu übergeben, dass diese die Fackel auch noch an die darauffolgende Generation übergeben kann. Der Weg dahin und die detaillierte Ausgestaltung der Übergabe sind in diesem Fall offen, und sollen auch für die kommenden Fackelträger*innen offen bleiben (vgl. ebd., S. 239).

⁴⁸ Der Begriff bedeutet in diesem Fall sowohl für die Menschheit als solche, als auch spezifisch für das Amt

⁴⁹ Da die zweite Hälfte des vierten und der Großteil des fünften Kapitels für diese Arbeit etwas weniger relevant als der Rest des Buches sind, wird die Zusammenfassung etwas kompakter ab hier gehalten.

Nicht unbedingt das Falsche, aber sicherlich für die Sache nicht förderlich ist, einen Schritt zurück zu machen und das Sein der Welt als solches infrage zu stellen (vgl. ebd., S. 237). An dieser Stelle verbindet Jonas den ontologischen Unterbau mit seinem ethischen Ansatz: „die Welt ist“ (ebd., S. 237) – und weil sie ist, soll das was ist auch sein (und bleiben). Dies begründet Jonas in der im Mensch hervorgerufenen Ehrfurcht. Diese ermahnt zur Verantwortung und vermutet, dass diese Ehrfurcht auch in den Selbstzwecken zu finden ist. Als Begründung für eine Klassifizierung als Selbstzweck führt er wieder den Archetyp der Verantwortung an, bzw. konkreter bezieht er sich auf das Objekt dieser, nämlich dem Säugling. Es ist der Säugling, dessen Hilfsbedürftigkeit – so Jonas – in uns eine Ur-Verantwortung auslöst und als Beleg für ein Soll im Sein zu betrachten ist (vgl. ebd., S. 240ff).

○ Kapitel 5

Ausgehend von dieser Grundlage ist für Jonas somit klar, – damit leitet er das fünfte Kapitel ein: „Die Zukunft der Menschheit ist die erste Pflicht menschlichen Kollektivverhaltens im Zeitalter der Modo negative »allmächtig« gewordenen technischen Zivilisation.“ (ebd., S. 245). Diese Aussage impliziert eine Art Telos, Jonas nennt sie ja selbst Pflicht, der dem Zeitgeist entsprechend nichts weniger als eine vergemeinschaftete Form des Überlebenstriebis darstellt. Dies lässt uns Jonas Überlegungen folgend zusammenfassen: Wenn ein Säugling in uns eine Ehrfurcht entfacht, die ihrerseits nach Verantwortung verlangt und deren Anspruch es ist, für das Überleben dieses Säugling zu sorgen, dann lässt daraus folgern, dass die Sorgfalt um das Kind im Sinne der Erhaltung der Menschheit durch Ausdehnung auf drei Achsen⁵⁰ belegbar ist. Auf der ersten Achse lassen sich beliebig viele Säuglinge aufreihen, die alle in selber Weise durch den Selbstzweck nach Verantwortung rufen. Auf der zweiten Achse differenziert sich dann das Alter der Person, aus einem Säugling wird ein erwachsener Mensch, der wiederum für andere Säuglinge die Verantwortung übernimmt. Auf der dritten Achse lassen sich dann die aufeinander folgenden Generationen visualisieren. Dadurch entsteht ein Plot der vergangene, aktuelle und künftige Gesellschaften abbildet. Diese Aufgabe gab es nach eben jener Logik schon immer, nur war sie bis in die Zeit vor der Globalisierung und technischen Errungenschaften nie in Gefahr verfehlt zu werden, deswegen hat es sich

⁵⁰ Zur Verbildlichung lässt sich das Bild eines Koordinatensystems anwenden, wobei x - 1., y - 2. und z - 3 .Achse anzunehmen ist.

auch nicht gelohnt diese überhaupt aufzugreifen (vgl. ebd., S. 249). Davon ableiten lässt sich auch, dass Jonas, der nicht nur allgemein im Kontext der Umweltethik Anklang findet, sondern immer wieder vor allem in journalistischen Aufarbeitungen von tierethischen Debatten aufgerufen wird⁵¹, jedoch keine egalitäre Herangehensweise an diesen Diskurs beitragen würde. Für Jonas steht der Mensch an erster Stelle (vgl. ebd., S. 246), auch wenn er diesen im gleichen Atemzug als das größte Risiko bezeichnet, welches die Natur eingehen konnte (vgl. ebd., S. 247). Seine Thesen ist zu entnehmen, dass der Mensch in erster Instanz dem „JA zum Sein“ (ebd., S. 250) nachkommen muss und in zweiter Instanz die Pflicht hat von der Zerstörung der menschlichen Umwelt und damit entsprechend auch anderen Lebensformen abzulassen (vgl. ebd., S. 252). Er bestärkt seine Argumentation hier dahingehend, dass da die von ihm skizzierte Bedrohung nicht von der Natur an uns herangetragen wird, sondern durch die Menschen und ihre Praxis zur Bedrohung wird (vgl. ebd., S. 251). Dadurch lässt sich hier ein hierarchischer Biozentrismus vermuten, der aber nicht das Ziel hat, menschliches Leben über tierisches Leben und die Natur zu stellen, sondern vielmehr durch die erhabene Position zu Demut ermahnen. Diese Demut ist notwendig, da die kumulierte Anhäufung von Macht dem eigentlich vorausgehendem Wissen davonläuft und droht sich der Kontrolle zu entziehen und letztlich, so die Angst Jonas', droht das Wesen des Menschen zu entmenslichen (vgl. ebd., S. 253ff).

Ausgehend von diesen Überlegungen beginnt nun Jonas' Kritik an Marxismus und Ernst Blochs Hoffnungs-Prinzip (vgl. ebd., S. 256ff), wobei er vor allem die gängigen Fehler, die der Sozialismus bzw. Marxismus aufbringen, benennt (vgl. ebd., S. 260) und insbesondere Kritik an der, in der Praxis nicht haltbaren, tatsächlich klassenlosen Gesellschaft äußert (vgl. ebd., S. 269). Das Prinzip Hoffnung vermag schließlich nur als Tarnung zu verbleiben, hinter dem sich das letzte Ass der Politik das „Prinzip Furcht“ (ebd., S. 266) verbirgt. Bei all der Kritik muss man verstehen, dass Jonas den Marxismus keinesfalls als die Wurzel politischen Übels deutet, er sieht die Sache viel mehr pragmatisch.

Der Ideologie – und der dazugehörigen Praxis (vgl. ebd. S. 276) – wird keinesfalls eine Analogie zur Diktatur attestiert (vgl. ebd., S. 270), jedoch ist Jonas so weit realistisch, dass selbst ein sich über die gesamte Welt gleichgeschalteter Apparat kein Garant dafür ist, dass sich zum einen lokale Krisenherde vermeiden lassen, zum anderen kommt hier auch wieder seine Abkehr vom Absoluten zum Tragen, wenn er abgesteckte Individual-

⁵¹ vgl. hierzu die Artikel von Patrick Spät aus der Berliner Gazette: berlinergazette.de & den Beitrag von Hrovje Jurić auf: croris.hr

Interessen durch diesen Apparat in Gefahr sieht, notfalls unterdrückt zu werden (vgl. ebd., S. 273). All diese Kritik gründet in der Ablehnung von Utopien (vgl. ebd., S. 279), die für Jonas die Gefahr bergen, das was ist (und gut sei) in einen Zustand zu überführen, der besser und vor allem aber endgültig ist. Dabei lehnt er gleichermaßen die Übermensch-Diskussion von Nietzsche (vgl. ebd., S. 281) als auch eben jene der klassenlosen Gesellschaft, die demnach auch einen neuen Menschen mit sich bringt, ab (vgl. ebd., S. 282). Für Jonas ist hier klar, dass auch der Mensch in der Utopie ein Mensch sein wird und nicht zu einer makellosen, an Fabelwesen erinnernden Gestalt mutiert (vgl. ebd., S. 285) und die Utopie als solche unter den gegebenen Parametern nicht ohne verheerende Opfer, die definitiv abgelehnt werden, zu erreichen ist (vgl. ebd., S. 285-287). Im folgenden Abschnitt des Kapitels widmet sich Jonas' Kritik nun vermehrt dem Drang zu technologischen Fortschritt, erwähnt jedoch, dass die Abkehr von der Utopie durch eine Abkehr von Wachstum notwendig ist (vgl. ebd., S. 288)– mit Hinblick auf den Schwerpunkt dieser Arbeit bereits ein wichtiges Indiz für Parallelen zwischen Zukunftsethik und Postwachstumsökonomie. Das fünfte Kapitel wird geschlossen mit Gedanken über Fortschritt in den Bereichen Wissenschaft sowie Technik, wo deren Grenzen liegen (sollten) und in welchen Systemen selbiger bestmöglich, jedoch mit Maß florieren kann (vgl. ebd., S. 289, 293 & 304).

Einen Aspekt, den Jonas mitunter am stärksten an Utopien ablehnt – was gleichsam stringent, als auch irritierend wirkt – ist das Heilsversprechen, welches so für ihn ausschließlich von Religionen inszeniert wird (vgl. ebd., S. 313). Stringent, da er eine prädestinierte Form des Menschen in der Zukunft ablehnt. Irritierend, da durchaus eine Letztbegründung im göttlichen/metaphysischen bei Jonas vermutet werden kann. Die Begründung sieht er, nebst der bereits erläuterten wegfallenden Möglichkeiten für künftige Generationen, selbst derartige Entscheidungen zu treffen, in der fehlenden Notwendigkeit eines solchen Angebots. Demnach würde den Menschen eine realistische Perspektive auf ein normales, gutes Leben mehr als genügen (vgl. ebd., S. 316ff). Ein weiterer Punkt den Jonas zu kritisieren weiß, ist die seiner Meinung nach gekonnt falsche Auslegung des Freiheitsbegriffs, der von Bloch und anderen Anhänger*innen utopischer Szenarien als Abkapselung der Freiheit von Notwendigkeit verstanden werden kann (vgl. ebd., S. 364). Er selbst hingegen sieht die Notwendigkeit als wichtigen Gegenpol zur

Freiheit, die durch das Wegfallen von Notwendigkeit innerhalb einer Utopie selbst dieser zum Opfer fallen würde (vgl. ebd., S. 365-366).

Die Freiheit verliert ihre Existenzgrundlage, wenn es nicht mehr notwendig ist, sich Gedanken über Entscheidungen zu machen, da sich ohnehin alles bereits im Idealzustand befindet und somit auch eine bereits vorgegebene Entscheidungskette – und durch eben diesen Wegfall der Freiheit verliert der Mensch einen Teil seiner Menschlichkeit (vgl. ebd., S. 369ff). Er betont zudem, dass es sich bei „guten“ wie „bösen“ Eigenschaften und den daraus resultierenden Möglichkeiten von „Wundern“ und „Katastrophen“ um das eigentliche Menschliche handle (ebd., S. 376ff). Für Jonas ist es mehr Fakt denn Theorie, dass der Mensch keine eindeutige Tendenz in eine moralische Richtung aufweist, schließlich kann der Unmensch nur in Relation zum Menschen als solchem identifiziert werden (vgl. ebd., S. 385). Letztlich seien wir Menschen und keine metaphorischen Schmetterlinge, die sich noch in ihren Raupenstadien befinden (vgl. ebd., S. 383), mit dem Schicksal, Wissen über unser Wesen aus der Vergangenheit zu schöpfen (vgl., ebd., S. 384). Nicht der Übermensch oder das wahre Wesen des Menschen würde in der Utopie zum Vorschein kommen, vielmehr wären wir alle verdammt, ein Leben als „abgerichtete Homunculi sozialtechnischer Futurologie“ (ebd., S. 382) zu führen.

Jonas Ansätze sind als pessimistisch einzuordnen, diese Annahme bestätigt sich, wenn er die Lösung für eine zukunftstaugliche Welt in der Mäßigung und Skepsis (vgl. ebd., S. 386 & 388) sucht. Die Kritik Furcht als Antrieb zu nutzen verneint er und verweist auf die Verantwortung als Funke für ein sich selbst regulierendes Korrektiv (vgl. ebd., S. 389-391). Ein Korrektiv welches den entfesselnden Prometheus in uns, zwar nicht, wie Zeus es tat, in den Kaukasus verbannt, jedoch dessen ungestümen Drang zu bändigen weiß (vgl. ebd., S. 391-392). Es dient, so Jonas, der Abkehr von utopischen Zielen und ermöglicht die Etablierung eines Regelwerks menschlichen Handelns, dass sich an realen Gefahren messen soll (vgl. ebd., S. 393).

Im Wesentlichen sind dies die dem Rahmen der Arbeit entsprechenden, Passagen, an denen wir nun die essentiellen Begriffe erläutern und versuchen, Kritik und Referenzen abzuarbeiten bevor wir die ökonomischen Degrowth-Theorien erarbeiten werden. Wir halten fest: PV kann nicht nur als philosophische Schrift im Bereich der Ethik, sondern

auch als moralphilosophische *Kampfschrift* interpretiert werden. Im Kern seiner Kritik stehen die Gefahren die von Technologie und Wissenschaft ausgehen sowie die Flucht in utopische Szenarien, die einen *neuen* Menschen voraussetzen. Er beruft sich darauf, dass der Mensch und die Natur in ihrem Ist-Zustand bleiben sollen und hierfür attestiert die Notwendigkeit einer neuen Ethik, die nicht nur die jetzige Generation berücksichtigt, sondern künftige mitdenkt. Kernelemente seiner ethischen Konzeption ist Verantwortung, die aus Ehrfurcht resultiert und durch Macht und Wissen bedingt ist. Lieber zwei Schritte zu wenig, statt nur einen zu viel. Begründet wird dies in der durch das, im 20. Jahrhundert entstandene und unumkehrbare, in unseren Händen liegende Zerstörungspotential. Die Verantwortung dient hier nicht nur als Eckpfeiler für die Ethik als solche, sondern legt ihm auch die Weichen, um das Sollen im Sein zu belegen (und gleichzeitig den naturalistischen Fehlschluss zu umgehen). Als Beweis führt er die elterliche Verantwortung für den Säugling an.

Auch nach 45 Jahren steckt viel tagesaktuelle Realität in den Worten Jonas'. Was folgt ist die notwendige, ergänzende Detailarbeit, denn noch ist es zu früh für aussagekräftige Antworten auf die in dieser Arbeit gestellten Forschungsfragen. Wie bereits erwähnt, sollen im folgenden Abschnitt die wichtigsten Begriffe, vor allem in Hinblick auf das Ziel dieser Arbeit, definiert und analysiert werden, bevor es im letzten Punkt dieses Kapitel in eine Auseinandersetzung mit Kritik und weiterführender Literatur zu PV geht.

2.2. Begriffe & ihre Definitionen

Der folgende Abschnitt soll nun also eine kleine Übersicht über die, in diesem Rahmen gegebenen, wichtigsten Begriffe aus PV geben und den Versuch darstellen, die Begriffe zum einen so zu deuten, wie sie Jonas selbst vermutlich ausgelegt hat, zum anderen mit Blick auf die Forschungsfrage zu beleuchten, wie diese rezipiert werden. Hierzu wird auf Sekundärliteratur zurückgegriffen, um die gewählten Begriffe bestmöglich zu definieren. Begriffliche Ad-Hoc-Kritik wird hierfür vorgezogen, allgemeine Kritik an Jonas selbst folgt im Anschluss. Die Begriffe werden in alphabetischer Reihenfolge erläutert. Die weiterführende Verwendung der Terminologie befindet sich dann im letzten Abschnitt des dritten Kapitels, wo Zukunftsethik und Postwachstumsökonomie zusammengeführt werden.

○ *Heuristik der (Ehr-)Furcht*

Der erste zu analysierende Begriff ist die, der Zukunftsethik zugrunde liegende, Methodik sowie deren Verbindung zum Gefühl der Ehrfurcht. Unter Heuristik der Furcht versteht Jonas demnach ein zwei-stufiges Prinzip der Handlungsabschätzung: Stufe 1: Abwägung der Risiken, Stufe 2: Nutzung von Potentialen (vgl. Birnbacher 2014, S. 144). Wichtig dabei ist, dass die erste Stufe die zweite hinsichtlich Gewichtung überragt (vgl. Rohpol 2017, S. 903). Das begründet er damit, wie unser Verstand unmittelbar *Schlechtes* und mittelbar *Gutes* verarbeitet (vgl. Pluder 2021, S. 309). Die Tatsache, dass es sich dabei um ein ernstzunehmendes Spannungsfeld handelt, ist nicht von der Hand zu weisen. Kritisiert wird an dieser Haltung zum Beispiel, dass Ethik alleine dem schieren Gefahrenpotential, welches vom Mensch ausgehe, nicht gewachsen sei, vielmehr brauche es Institutionen und Interventionen (vgl. Arnold 2021, S. 236), und dies unabhängig von der zusätzlichen Problematik in Form von Naturkatastrophen (vgl. Rohpol 2017, S. 902).

Ergänzend ist die (Ehr-)Furcht, die hier zu tragen kommt, ein wichtiger Gegenspieler zur Verantwortung in der Zukunftsethik von Jonas. In Verbindung mit Macht ist *Schuld* der entscheidende Einflussfaktor, bei der Kombination mit Ehrfurcht hingegen nimmt *Verletzlichkeit* diesen Platz ein (vgl. Troostwijk 2021, S. 302). Es wird impliziert, dass sie jenen Schutzmechanismus darstellt, welcher das Anrufen der Verantwortung auslöst – Jonas lässt sich dahingehend interpretieren, dass er Ehrfurcht als jenes Element wahrnimmt, welches schlussendlich das Schließen von Sein auf Sollen ermöglicht (vgl. Troostwijk 2021, S. 303). Die Furcht bzw. Ehrfurcht ist bei Jonas nicht in einem negativen Sinne zu verstehen, sondern soll als Korrektiv der Vernunft erfasst werden (vgl. Pluder 2021, S. 309).

Jonas teilt mit der Psychologie zudem die Annahme, dass Verlustängste einen stärkeren Einfluss auf unsere Handlungen haben, als der Wunsch ein Sache (= *Gut* bei Jonas) zu erhalten (vgl. Dries 2012, S. 447). Über diesen Zugang versucht Jonas zu verdeutlichen, dass angesichts der potentiellen Risiken und allen Heilsversprechen der Technologie trotzend, die Möglichkeit der Vernunft die aus der Furcht resultiert, zu nutzen, um diese Gefahren abzuwenden (vgl. Morris 2013, S. 120 & 164; vgl. Jonas & Scheller 1994, S. 25). Kritisiert wird an der Methode, dass sie für Gesellschaft nicht ansprechend und praktikabel ist und stets mit Einbußen zu rechnen ist (vgl. Rohbeck 2013, S. 44).

○ *Macht – Wissen – Verantwortung*

Im nächsten Schritt sollen die drei Kernelemente der Zukunftsethik analysiert werden. Da Macht und Wissen Verantwortung bedingen, ist es naheliegend diese auch zusammen zu beschreiben. Henkel schreibt, dass es sich bei Verantwortung um einen Begriff der Heroik handelt, der eng mit Werten des Idealismus und der aufgeklärten Welt zusammenhängt (vgl. Henkel 2021, S. 9). Wir haben indes bereits im vorherigen Kapitel festgestellt, dass Verantwortung für Jonas (und andere) eine Funktion aus Wissen und Macht darstellt (vgl. Jonas, S. 222; vgl. Nida-Rümelin & Battaglia 2019, S. 67-68). Was zunächst simpel klingt, kann aber eigentlich als komplexes Gefüge von Emotionen verstanden (vgl. Morris 2013, S. 137; vgl. Hirsch Hadorn 2000, S. 228) und als „das moralische Pendant zur ontologischen Konstitution unserer Zeitlichkeit“ (Hösle 2008, S. 30) interpretiert werden. Dabei definiert Jonas Macht als eine Kraft, die nicht nur dem Menschen innewohnt, sondern sich durch den ganzen Bereich des Belebten erstreckt und sich als uneingeschränktes Handeln versteht (vgl. Lubarsky 2008, S. 400).

Jonas stellt fest, dass Wissen dem Menschen vorbehalten ist. Erst durch hinzukommen von Wissen bekommt Macht die zusätzlichen Attribute Kalkül, Zweck und Bedeutung (vgl. Jonas 1979, S. 232), und dieses Verhältnis ist, so Foucault, dem ständigen Diskurs ausgesetzt (vgl. Kajetzke 2008, S. 75). Die Betonung, dass es sich bei Träger*innen von Verantwortung ausschließlich um Menschen handeln kann, ist dabei eine der für Jonas wichtigsten Botschaften (vgl. Lenk 2021, S. 143). Viel mehr noch: es ist mitunter jene Eigenschaft, die den Menschen erst ausmacht (vgl. Buddeberg 2011, S. 54). Dies begründet er unter anderem damit, dass Menschen die einzigen uns bekannten Wesen sind, denen wir zuschreiben, ein Gut zu erkennen (vgl. Morris 2013, S. 125). Weiters bedingt sich Verantwortung selbst – durch das Manifestieren im Menschen benötigt Verantwortung den Menschen, um in Erscheinung treten zu können (vgl. Theiss 2019, S. 43), was wiederum als Indiz des „Ja zum Sein“ gewertet werden kann. Zudem wird die Macht daraus zu einem Bindeglied zwischen Sollen und Wollen für Jonas (Jonas 1979, S. 233), er umschreibt es auch damit, dass die Macht des Menschen, die so im Naturreich einzigartig ist, die Basis für Verantwortung darstellt (vgl. ebd., S. 231). Als Gegenthese können hier unter anderem Positionen aus der Maschinenethik eingebracht werden, die explizit davon ausgehen, dass es sich bei Verantwortung nicht um einen rein dem Menschen

zuzuordnende Eigenschaft handelt (vgl. Nida-Rümelin & Battaglia 2019, S. 69; vgl. Hirsch Hadorn 2000, S. 223).

Mit der Verknüpfung von Macht und Wissen ist Jonas im Übrigen nicht allein. Ein Blick auf die soziologischen Kollegen Foucault und Bourdieu zeigt ähnliche Resultate: Für Foucault steht „Wissen immer unter dem Einfluss“ (Kajetzke 2008, S. 34) von Macht und lässt sich nicht isoliert betrachten, Macht wiederum stellt für ihn eine Kettenreaktion von Handlungsabfolgen dar, die sich um die Gesellschaft wickelt (vgl. Kajetzke 2008, S. 34-35). Besagte Kettenreaktion führt zu einer gegenseitigen Steigerung der jeweiligen Potentiale – „Macht und Wissen bringen mehr Macht und Wissen hervor“ (Kajetzke 2008, S. 38) – erreicht diese Steigerung einen kritischen Wert, wird Verantwortung zum notwendig, hemmenden Regulativ. Jonas bestärkend vermutet auch Bourdieu, dass Macht nicht ausschließlich menschlicher Natur sein kann. Er sieht diese vor allem in sozialen Strukturen manifestiert (vgl. Kajetzke 2008, S. 54). Wissen wiederum steht für ihn im Spannungsfeld der Kapitalsorten⁵² (vgl. Kajetzke 2008, S. 57). Wichtig dabei festzuhalten ist, dass wegen der Einbettung in die Struktur von Macht-Wissen-Umfeld gerade Verantwortung als Eigenschaft interpretiert werden kann, die untrennbar vom menschlichen Dasein zu denken ist (vgl. Morris 2013, S. 187-188). Die Brücke zu Foucault und Bourdieu ist dem Diskurs entsprechend demnach naheliegend (vgl. Rohbeck 2013, S. 152) und könnte in einem größeren Rahmen zu weiteren Erkenntnissen führen.

Die diversen Aspekte ergeben eben diese daraus resultierende Funktion, wodurch sich eine Definition von Verantwortung ableiten lässt, die zum einen nur dem Menschen als Spezies und zum anderen, nur dem wissenden und bemächtigten Menschen vorbehalten ist. Ergänzend vergleicht Jonas das Wissen in dieser Gleichung auch mit Vernunft und attestiert, dass sich die Verantwortung als solche bereits mit dem Einsetzen der Menschheitsgeschichte etabliert hat (vgl. Jonas 1979, S. 248 & Theiss 2019, S. 38). Der wesentliche vom Unterschied zum Anbeginn der Menschheit zu heute, respektive der modernen Welt, ist das bereits beschriebene, immense Ausmaß der menschlichen Macht, die einer Reflexion bedarf und somit die Verantwortung ins Zentrum rückt (vgl. Kurreck

⁵² Gemeint sind hier die Kapitalsorten, mit denen Bourdieu in seiner Forschung gearbeitet hat. Für eine kleine Einführung vgl. den Artikel von Michael Reitz auf Deutschlandfunk: deutschlandfunk.de/das-denken-pierre-bourdieu-im-21-jahrhundert

2021, S. 145 & Theiss 2019, S. 31). Zudem ist die Prämisse erforderlich, jener Macht die Verantwortung bedingt, stets potentielle Folgen anzurechnen (vgl. Rohbeck 2013, S. 79). Es lassen sich aber noch weitere Eigenschaften von Verantwortung definieren. So ist ein weiteres Charakteristikum von Verantwortung ihre dauerhafte Wirkung sowie das permanente Erfordernis. Sie kann und darf, so Jonas, nicht unterbrochen werden (vgl. Jonas 1979, S. 196; vgl. Rohbeck 2013, S. 75). Ontologisch untermauert er diese These, in dem er folgert, dass Subjektivität nie in einem Zustand der Ohnmacht verfallen kann. Ontologisch deswegen, weil Jonas – so Schwenzer – eben die Subjektivität nicht als reinen Gegenstand der Phänomenologie versteht (vgl. Schwenzer 2021, S. 136). Es ist anzunehmen, dass Jonas Verantwortung eine ethische Schlüsselfunktion zuschreibt, deren Eigenschaft es ist als Bindeglied zwischen Mensch, dessen Geist und der ihn umgebenden Natur zu fungieren (vgl. Morris 2013, S. 127).

Bei all diesen *neuen* Ideen, die Jonas in den Diskurs eingebracht hat, ist zu erwähnen, dass es sich bei Verantwortung um einen sozial etablierten (vgl. Buddeberg 2011, S. 313) und innerhalb der Ethik um einen alten Begriff handelt bzw. es eine eigene ethische Richtung mit der Verantwortungsethik gibt (vgl. Theiss 2019, S. 30). Ein grundlegend alternativer Zugang wäre z. B. Verantwortung nicht als Macht-Wissen-Funktion zu deuten, sondern als Regulativ der Freiheit. Umso mehr Freiheit vorhanden ist, umso eher gilt es, dieses Regulativ aktiv in die Überlegungen des Handelns einzugliedern (vgl. Eppele 2009, S. 128). Gerade der Aspekt Freiheit wird in vielen Konzeptionen von Verantwortungen als gesetzt gesehen (vgl. Nida-Rümelin & Battaglia 2019, S. 58 & 64). Auch Jonas selbst hat später hinzugefügt, dass Freiheit eine wesentliche Komponente für Verantwortung darstellt (vgl. Jonas & Scheller 1994, S. 26).

Bei all diesen Überlegungen ist es zu vermeiden, Verantwortung auf ein Gefühl der Verpflichtung zu reduzieren (vgl. Heidbrink 2017, S. 5) und Faktoren der tatsächlichen Verantwortlichkeit und Zweckgebundenheit von Handlungen verkürzt darzustellen (vgl. Heidbrink 2017, S. 6). Zudem spielen Kontext und die Möglichkeit, über die Handlung zu reflektieren, eine enorme Rolle (vgl. Heidbrink 2017, S. 8). Nicht ohne Grund ist Verantwortung ein Schlüsselement der diversen Bereiche, die von der Ethik erfasst wurden (vgl. Lenk & Maring 2017, S. 717). Weiters tragen bei dem Verständnis von

Verantwortung die Rolle der Schuld (vgl. Rohbeck 2013, S. 98) und die „Voraussetzung freien Handelns“ (Rohbeck 2013, S. 105) einen wesentlichen Anteil bei.

Was bei Jonas als wesentliche Neuerung zu werten ist, und auch später für die Auseinandersetzung mit der Wachstumskritik sein wird, liegt in der bereits mehrfach erwähnten Bedeutung der Ausweitung auf multiple zeitliche und gesellschaftliche Ebenen des Begriffs (vgl. Lenk 2021, S. 139). Die Wichtigkeit ergibt sich, da sie sowohl Menschen als auch Umwelt einschließt sowie noch nicht existentes Leben berücksichtigt. Hinzu kommt, dass Jonas die eigentlich naheliegenden Erkenntnis, dass der Mensch in der Lage ist sich selbst auszulöschen, sehr prominent formuliert und in Zuge dessen festgestellt hat, dass somit auch unsere Verantwortung zu einer immensen Größe, bedingt durch die Macht – unter Berücksichtigung zeitlicher und räumlicher Ausdehnung – angewachsen ist. Was dabei auf der Strecke geblieben ist, und dieser Aspekt ist zum Teil das Totschlag-Argument von Jonas gegenüber der Technologie respektive der Naturwissenschaft: Unsere Möglichkeiten der Risiko- und Folgeabschätzung – also weitere Aspekte von Wissen und Macht – haben sich nicht im selben Ausmaß entwickelt (vgl. Lenk 2021, S. 140). Nach strenger Auslegung bedürfe demnach bereits die kleinste Durchführung eines Experiments eine Form von Überprüfungsmechanismus (vgl. Kurreck 2021, S. 146ff). Hier auch nochmal der Querverweis zur Heuristik der Furcht. Man kann es auch dahingehend beschreiben, dass in den Feldern der Technologie und Ökonomie nie nur der systematisch-isolierte Blick angewendet werden darf, sondern immer auch die *menschliche* Komponente – bewusst – eine Rolle spielen soll (vgl. Drożdż 2013, S. 114), vor allem, da sie das ohnehin schon tut. Als kritische Felder für diese Überlegungen gelten vor allem sämtliche Eingriffe, die Veränderungen am Menschen an sich vornehmen, wie etwa gentechnologische oder technologische Verfahren am Menschen (vgl. Morris 2013, S. 155). Allen voran aber die Autonomie der zu behandelten Personen steht für Jonas hierbei im Vordergrund (vgl. LaFleur 2008, S. 463)

Ein letzter wichtiger Aspekt, der für die Auslegung von Jonas spricht, ist die Ausweitung auf höhere Ebenen. Stichwort: Staatstragende Personen, die auf institutioneller Ebene den nötigen Impact aufweisen können und den Verantwortungsbegriff damit in neue Sphären bewegen (vgl. Henkel 2021, S. 10). Dieser grundlegende Turn, auf Basis von Jonas

Grundverständnis des Begriffs, entkräftet auch die Diskussion bzgl. individueller versus kollektiver Verantwortung (vgl. Fonk 2021, S. 28), auch wenn der Mensch im Zentrum steht, so ist die zugrunde liegende politische Agenda von Jonas ja eigentlich der Aufruf an die Institutionen (vgl. Rohpol 2017, S. 890). Hierbei zu ergänzen ist die im Vergleich zu der Rolle der Eltern nur wenig konkretisierten Eigenschaften der staatstragenden Personen (vgl. LaFleur 2008, S. 468; vgl. Hirsch Hadorn 2000, S. 230). Kern der These ist jedoch, dass Verantwortung, genauso wie Politik und Ökonomie, durch und durch global gedacht werden müssen (vgl. Zimmermann & Pizzera 2016, S. 89) und diese unter den aktuellen Gesichtspunkten den anhaltenden Problemen nicht gewachsen sind (vgl. Quilley 2017, S. 441). Zusammengefasst ist Verantwortung ein extrem breiter Begriff, der sich bei Jonas als Funktion definieren lässt, welche sowohl eine zeitliche Ausdehnung aufweist, als auch auf mehreren Ebenen in Kraft tritt. Zudem spielt Eigenschaft der Asymmetrie und fehlenden Reziprozität eine große Rolle. Insbesondere der letzte Punkt ist für andere ethische Diskurse, in denen der Begriff Verantwortung zentral ist, entscheidend (vgl. Mertens 1998, S. 248ff).

○ *Sein, Sollen & der naturalistische Fehlschluss*

Hinsichtlich der Begrifflichkeit Sein und Sollen haben sich bereits sehr viele Philosoph*innen, wie auch Expert*innen anderer Disziplinen die Köpfe zermartert bis zu dem Zeitpunkt, an dem Debatte mit dem Hammer namens naturalistischer Fehlschluss ein jähes Ende geschenkt wurde. Deswegen war es wenig verwunderlich, dass einer der größten Kritikpunkte an Jonas Werk sich eben auf den naturalistischen Fehlschluss bezieht, der das Sollen vom Sein ableitet (vgl. Theiss 2019, S. 33 & 39). Zunächst fokussieren wir aber auf Jonas' Darstellung der Begrifflichkeit.

Für Jonas ist offensichtlich, dass ein Sollen sich vom Sein ableiten lässt (vgl. LaFleur 2008, S. 465), auch wenn dies für Kritiker*innen nicht der eigenen ethischen Logik entspricht (vgl. Donnelley 2008, S. 279-280). Er erläutert dies am Beispiel des Neugeborenen: Ohne „echte“ Worte, ohne direkte Anweisung vermittelt ein Baby seinem direkten Umfeld, dass es Hilfe und Unterstützung bedarf⁵³, spricht es impliziert hier ein Sollen (Jonas 1979, S. 234 & Morris 2013, S. 192-193). Plakativ beschreibt er: ich sehe Baby – Baby löst Instinkt/

⁵³ Man könnte hier auch auf die (teils unklare) Forschungslage aus dem Tierreich hinweisen vgl. faz.net

Empathie/Ehrfurcht in mir aus – ich verstehe, Baby braucht Hilfe (vgl. ebd., S. 235). Die Erklärung lässt auf Beispiele gut anwenden, bei denen ein asymmetrische Gefälle der Verantwortung vorliegt (vgl. Eppe 2009, S. 133 & Theiss 2019, S. 41). Folgt man der These von Schmidt, der diesen *Konflikt* verschärft, ist anzunehmen, dass Verantwortung und fehlende Reziprozität ausschließlich bei vorherrschender Asymmetrie in Erscheinung treten können (vgl. Kampowski & Hauerwas 2014, S. 118). Besonders die bereits beschriebene Ehrfurcht nimmt für Jonas eine Schlüsselrolle ein (vgl. Troostwijk 2021, S. 301) und kann durchaus bei ihm als Ehrfurcht vor der Schöpfung gedeutet werden. Eppe stellt indes fest, dass es durchaus „starke Argumente und Plausibilitäten für Eigenwerte der Natur“ gibt (Eppe 2009, S. 134). Die Ehrfurcht gibt uns das Gefühl verantwortlich zu sein und diese wiederum lässt uns verantwortlich handeln (vgl. Bierhoff & Rohmann 2017, S. 914). Auch mit Bourdieu lässt sich diese Sichtweise unterfüttern: Dieser argumentiert, dass unser Habitus und die soziale Umwelt in einem Verhältnis von Wechselwirkungen stecken (vgl. Kajetzke 2008, S. 56). Sombetzki wiederum sieht vor allem die Wechselwirkung zwischen Mensch, Klima und Natur als Hinweis für einen Wert der Natur (vgl. Sombetzki 2014, S. 230). Diese Herangehensweisen sind in sich schlüssig, vertragen sich aber nur bedingt mit Jonas Thesen, da dieser Verantwortung ausschließlich dem Menschen zuordnet und die Aktivierung stets einen menschlichen Aspekt im Objekt der Anrufung benötigt (vgl. Theiss 2019, S. 49).

Entscheidend hinzu kommt aber, dass für Jonas ein jedes Soll eine Ablehnung zulässt (eines der Schlupflöcher bzgl. naturalistischem Fehlschluss), denn ein Soll, welches keine Verweigerung des selbigen zulässt, wäre definitionsgemäß kein Soll mehr, sondern viel mehr ein Muss, also ein Zwang (vgl. Jonas 1979, S. 235 & 404). Diese Möglichkeit der Ablehnung von Verantwortung, also dem Sollen, impliziert, dass es kein Fixum in der Welt bzgl. Handeln gibt und demnach es sich um keinen naturalistischen Fehlschluss im Sinne der fälschlichen Ableitung eines Tatbestands aus der Natur handelt, zumindest bezogen auf die Ethik.

Für Jonas ist das Schließen vom Sein auf Sollen, bedingt durch die ontologische Herleitung, für die Ausformulierung seiner Ethik von essentieller Bedeutung. Folgen wir Böhler, so fußt dieses Gedankenkonstrukt auf Jonas' eigener Lehrreise von Aristoteles

über Kant zu Husserl und Heidegger (vgl. Böhler 2021, S. 127; vgl. Höhle 2008, S. 32). Die Verbindung zu Letztgenanntem war übrigens mitverantwortlich, dass Jonas lange Zeit keinen Anklang in diversen Denkkreisen gefunden hat (vgl. LaFleur 2008, S. 461). Schließlich benötigt er diesen Schluss von Sein auf Sollen, um der Verantwortung den Raum zu geben, den sie bei ihm einnimmt (vgl. Schwenzer 2021, S. 333). Durch das bereits weiter oben beschriebene *Ja zum Sein* inkl. dessen Kehrseite wird „aus einem phänomenologischen Befund einer nach Zwecken organisierten Natur eine (zweck-)ontologische Tatsache“ (Schwenzer 2021, S. 334).

Dieser Umstand ist prinzipiell für die Zukunftsethik wichtig, jedoch gerade im Speziellen, wenn auch so nicht direkt impliziert, als Argument für Notwendigkeit zum Schutze der Natur interpretierbar (vgl. Buddeberg 2011, S. 70). Der Drang zum Selbstschutz und die daraus resultierende Notwendigkeit zum Schutz der Natur ermöglicht im Umkehrschluss erst die Konstruktion einer ethischen Ebene – deswegen, so Morris, ist das „Ja zum Sein“ eng mit der moralphilosophischen Praxis verknüpft (Morris 2013, S. 121). Jonas lässt offen ob und wie sich der Wert von Natur konstituiert (vgl. Theiss 2019, S. 34), wobei es nach eingehender Analyse doch eher das „wie“ und nicht das „ob“ zu beantworten bedarf (Theiss 2019, S. 36).

○ *Utopie*

Was verstehen wir unter dem Begriff und vor allem: Was meint Jonas damit? Unter Utopie wird prinzipiell ein fiktiver Idealzustand einer Welt verstanden, der zwar erstmals im 16. Jahrhundert verwendet wurde, jedoch von der Idee her auf die Antike zurückgeht (vgl. Franzini Tibaldeo 2021, S. 338). Bei Jonas wird Utopie jedoch zum Kampfbegriff. Nicht nur in der Funktion als Gegenspieler zum Prinzip Hoffnung von Bloch (vgl. Franzini Tibaldeo 2021, S. 338), sondern als allgemeine Antithese zu einem auf Optimismus gepolten Weltbild, welches mit dem Setzen auf technischen Fortschritt abrechnet, erklärt Jonas dem Opium der entzauberten Welt⁵⁴ den Krieg (vgl. Jonas 1979, S. 277; vgl. Quilley 2017, S. 442). Wo Jonas' Kritik zutrifft ist, dass Bloch zwar über Utopie spricht, dabei aber kaum auf das Zeitliche der Zukunft eingeht (vgl. Löwy 2008, S. 152). Ergänzend lässt sich anmerken, dass Jonas damit auch der Geschichtsphilosophie seinen Unmut ausdrückt (vgl. Rohbeck 2013, S. 14). Dies kann als Indiz gewertet werden, Jonas' Ansatz auch als Gegenbewegung

⁵⁴ Diese Phrase ist als Anspielung auf Karl Marx und Max Weber und zwei ihrer bekanntesten Zitate zu verstehen. Vgl. Karl Marx (1842) & vgl. Max Weber (1919)

zu utilitaristischen Strömungen zu deuten, im Sinne, dass Utilitarismus eine Utopie (ohne Leid) anstrebe, während Jonas selbst versucht, eine Dystopie (vollkommenen Leids) zu verhindern (vgl. Birnbacher 2014, S. 145) bzw. den aktuellen Zustand – als Utopie deutbar – zu halten (vgl. Rohbeck 2013, S. 27).

Der Diskurs bietet aber auch eine alternative Interpretationsweise, dahingehend, dass die Bemächtigung der ausufernden Macht selbst (vgl. Kampowski & Hauerwas 2014, S. 112) als Streben Jonas' nach Utopie zu werten ist, er selbst dies aber verkennt (vgl. Franzini Tibaldeo 2021, S. 340). Dies unterstreicht der Ansatz, dass trotz der ursprünglichen Proklamation Jonas' künftige Generationen nicht aus allen Handlungsmöglichkeiten schöpfen sollen bzw. können (vgl. Rohbeck 2013, S. 16). Zudem kritisiert Rohbeck, anstatt Utopien allgemein eine Abfuhr zu erteilen, es viel mehr ein Bestreben sein sollte, neue, adäquate Utopien zu entwickeln (vgl. Rohbeck 2013, S. 28), weil ja der Anspruch bestehen bleibt, künftigen Menschen ein noch besseres Leben zu ermöglichen (vgl. Rohbeck 2013, S. 170).

○ *Zukunftsethik*

Der Begriff Zukunftsethik bedarf aufgrund seiner Komplexität eine umfangreiche Analyse und ist neben Verantwortung essentiell für das Verständnis von Jonas Konzeption. Was ist nun also diese Zukunftsethik, wie lässt sich eine solche nach Jonas interpretieren und vor allem wie kann eine Zukunftsethik in dieser Tradition zukunftsstauglich bleiben? Eigentlich sollte Zukunft oder das Zukünftige ja ohnehin stets in einer Ethik mitgedacht werden (vgl. Unnerstall 2016, S. 156; vgl. Rohbeck 2013, S. 67). Fassen wir zunächst zusammen was Jonas konkret mit Zukunftsethik meint, und vergleichen wir dies mit anderen Autor*innen und deren Auffassung und vor allem Abgrenzung von Zukunftsethik.

Sämtliche Einträge aus Jonas' Spätwerk verbindet ein Zugang zur Metaphysik. Konkret ist hier die Bewahrung der Schöpfung gemeint, in der jene mit Verantwortung als Hüter*innen des zu Schützenden fungieren. Diese Aufgabe oder Pflicht interpretiert er als eine kontinuierliche und dem Subjekt von Verantwortung anhaftende Lebensaufgabe (vgl. Jonas 1979, S. 197; vgl. Theiss 2019, S. 29). Mit dem Einsetzen der Vernunft in der Welt (= Beginn der Menschen) ist diese Aufgabe in Erscheinung getreten und soll nun für die jetzige (damalige) Generation, wie auch für alle künftigen Generationen als Kompass der

Risikoabschätzung– oder besser Risikovermeidung gelten (vgl. Jonas 1979, S. 201). Denn, so stellt bereits Weizsäcker fest, ist die Wissenschaft (und diesem Verständnis nach folgend auch die Ökonomie) für ihre Nachwirkung auch zur Rechenschaft zu ziehen (vgl. Drożdż 2013, S. 118). Wie eingangs erläutert, ist das im 20. Jahrhundert in Erscheinung getretene unberechenbare Machtpotentials (vgl. Sombetzki 2014, S. 86) der Gesellschaft die Initialzündung für Jonas gewesen, deswegen ist seine Konzeption nach eigener Auffassung durchaus vage (vgl. Buddeberg 2011, S. 85) und somit weder fehlerfrei noch letztgültig (vgl. Jonas 1979, S. 375).

Diese *Fehleranfälligkeit* lässt sich zum Beispiel anhand der mangelnden direkten Ableitungsfähigkeit von Maximen erschließen, was dementsprechend auch eine unmittelbare Umlegung in der moralphilosophischen Praxis erschwert (vgl. Schwenzer 2021, S. 135). Paradoxerweise soll diese dennoch stets gelten – dementsprechend auch der Imperativ (vgl. Buddeberg 2011, S. 76). Die Notwendigkeit der Entwicklung und Veröffentlichung eines Konzepts, welches fehlerbehaftet ist, hat Jonas vermutlich aufgrund der Gefahr von unwiderruflichen Katastrophen auf der Welt – und demnach auch für den Menschen – gesehen (vgl. Sombetzki 2014, S. 223-224). Betrachten wir die multiplen Krisen, in denen sich unsere Gesellschaft aktuell befindet, so erscheint eine Rückbesinnung auf Strategien der Risikovermeidung im Schein des unverklärten Lichtes als Tugend, die bereits Ende der 1970er einen notwendigen Zweck dargestellt hat (Jonas 1979, S. 386-387). Das wahrlich Interessante an Jonas Werk ist, dass mit der von ihm geschaffenen Auslegung von Verantwortung mehrere Zeitkomponenten bedient werden: man lernt aus der Vergangenheit, handelt (nicht) in der Gegenwart und bewahrt damit eine Zukunft (vgl. Drożdż 2013, S. 111-112).

Für diese Grundlegung einer Ethik, die als Leitfaden für unsere hochtechnologische Gesellschaft gelten sollte, war Jonas bereit, übliche theoretische Konventionen zu brechen (vgl. Kampowski & Hauerwas 2014, S. 68). Als Denker, der dem panpsychistischen Feld zuzuordnen ist, hat es durchaus eine irritierende Wirkung, wenn auf kantische, aber auch platonische Ansätze zurückgegriffen wird, wie eben der Erhaltung des *echten menschlichen Lebens* und Verneinung eines Übermenschen (vgl. Birnbacher 2014, S. 144). Auch das Festhalten an metaphysischen Komponenten und der durchwegs pessimistische Grundtenor seiner Ethik bilden einen harten Kontrast zu anderen in seiner Riege (vgl.

Birnbacher 2014, S. 143 & 145). Weiters erschließen sich aus dem Handeln entsprechend der Zukunftsethik nach Jonas keine direkten oder zumindest direkt ableitbaren Benefits⁵⁵, vielmehr ist die Bewahrung von Kostbarem die Belohnung, die sich aber aufgrund des (noch) Vorhandenseins nicht den gewünschten psychologischen Effekt auf die handelnde Person hat (vgl. Birnbacher 2014, S. 142). Das, was sich letztlich als Gewinn deuten lassen könnte, ist die Erkenntnis, dass eine solche Ethik uns zu uns führt und wir in einen Ur-Dialog mit uns selbst treten, in dem wir vor uns Rechenschaft ablegen müssen, ob wir der Zukunft angemessen, also dieser und allen weiteren Folgegenerationen rechtens gehandelt haben (vgl. Böhler 2021, S. 129). Hier bleibt nur letztlich die Frage offen, ob das nicht bei allen Formen der Ethik schlagend wird. Was definitiv zum Standard in allen Formen der Ethik gehört hat, war die Fokussierung auf die individuellen Handlungsweisen des/der Einzelnen. Wir werden später im Abschnitt zu Kritik darauf eingehen, dass Jonas' Ethik keine *klassische* Anleitung zum Handeln anbietet, gleichzeitig können wir ihm aber zuschreiben, dass er dieses starre Festhalten an den individuellen Personen als Verantwortungsträger*innen, welches eine lange, kulturell bedingte Tradition verbindet, aufgebrochen hat (vgl. Lenk 2021, S. 141; vgl. Nida-Rümelin & Battaglia 2019, S. 59).

Retrospektiv ist es in Frage zu stellen, warum das Mitdenken künftiger Generationen nicht bereits früher zu einem zentralen Punkt der Moralphilosophie geworden ist. Insbesondere, wenn es darum geht ableitbare Maximen als allgemein gültige Gesetze zu etablieren. Sprich: Wenn es jetzt im Augenblick falsch ist einem anderen Menschen Schaden zuzufügen, warum sollte es dann nicht auch falsch sein Aktionen zu setzen, die künftigen Menschen Schaden zufügen könnten (vgl. Unnerstall 2016, S. 152-153).

Ein weiterer Konventionsbruch lässt sich in der Folgeuntersuchung⁵⁶ zu PV finden, in der Jonas mit einer kausalistischen Handlungspositionen bricht und eine anti-kausalistische Position in der Handlungstheorie einnimmt (vgl. Schwenzer 2021, S. 135-136). Diese Positionierung hat zwei Effekte – es stärkt seine ontologischen Thesen und verdeutlicht zudem seinen panpsychistischen Zugang. Diesbezüglich lässt sich z.B. andeuten, dass Jonas vermutlich eine teilweise Integration der Teleologie vorgenommen hat, um eben eine panpsychistische Grundannahme zu rechtfertigen (vgl. Theiss 2019, S. 18). Dies

⁵⁵ vgl. hier auch mit Klima- und Umweltschutz

⁵⁶ vgl. hierzu Hans Jonas (1981)

verdeutlicht sich auch im Zugang, dass Macht dem Menschen nicht vorbehalten ist (vgl. Theiss 2019, S. 22) und Jonas selbst immer wieder angedeutet hat, die dualistische Perspektive entschieden abzulehnen (vgl. Theiss 2019, S. 57; vgl. Donnelley 2008, S. 270-271). Zusätzlich schlagend ist die Verabschiedung der Vertragsethik im klassischen Sinne, die im Rahmen dieser neuen (alten) Konzeption keinen Platz mehr findet (vgl. Eppele 2009, S. 131). Bei all diesen Besonderheiten gibt es aber auch Konzeptionen, die vor allem unter dem Gesichtspunkt der Bewahrung von Schöpfung starke Parallelen zu Jonas aufweisen und deswegen gerne auch gesammelt als Autor*innen für Umweltethik verstanden werden (vgl. Birnbacher 2017, S. 200). Bei allem Für und Wider von Zukunftsethik ist die Erkenntnis, dass Ethik zwar auf Basis einer rationalen Grundlage konzipiert werden muss, aber nicht vergessen darf, die emotionale Welt und Psyche der Subjekte mitzudenken (vgl. Morris 2013, S. 134 & Theiss 2019, S. 40).

Wir haben gesehen, dass eine Zukunftsethik nach Jonas auf einem ontologischen Fundament aufbaut, welches ein klares Ja zum Sein beinhaltet. Dieses erschließt sich durch die Erkenntnis eines Sollen im Sein, welches in uns durch die Ehrfurcht zum Vorschein kommt. Der naturalistische Fehlschluss wird durch das Ausbleiben eines Zwangs ausgeklammert – viel wichtiger sind die Grundbausteine für diese Form der Ethik. Diese finden wir in der Verantwortung, die wiederum die Variablen Macht, Wissen und auch Freiheit beinhaltet. Diese Verantwortung als Kernelement der Zukunftsethik erstreckt sich auf mehrere gesellschaftliche Ebenen und dehnt den zeitlichen Horizont auf künftige Generationen aus.

Um der Zukunft eine Zukunft zu ermöglichen, können wir uns der Heuristik der Furcht bedienen einem philosophischen Zugang zur methodischen Risikoabschätzung. Ziel dieser Ethik ist, so lässt sich Jonas zumindest für den Moment zusammenfassen, eine Handlungsgrundlage zu schaffen, die Einzelpersonen wie institutionelle Machtzentren daran bindet die Schöpfung (also Mensch und seine Umwelt) in einem Zustand zu belassen, der auch in einer unbestimmten Anzahl an Generationen noch zu halten ist. Dieser gerafften Version von PV wird jetzt eine Anzahl an Kritiker*innen und Rezipient*innen wie ein Spiegel vorgehalten.

2.3. Rezeption & Kritik

Nachdem nun Jonas' Konzeption, einer Ethik für ein technologisches Zeitalter, inklusive seiner verwendeten Terminologie, eingehend beschrieben wurde, sind neben den genannten Potentialen seiner ethischen Überlegungen, die viele offene Punkte entlang seiner Terminologie zu nennen. Seinen Begriffen mangelt es zum Teil an genauer Deskription und Definitionen werden nur über Sekundärliteratur hinreichend erklärbar (vgl. Theiss 2019, S. 47). Demnach folgt jetzt ein Abschnitt, der sich der Rezeption und vor allem Kritik von Jonas widmet. Ein Punkt, der zunächst erwähnt werden muss ist, die unterschiedliche Rezeption von Jonas' Werk bezogen darauf, ob der Bezugspunkt aus dem deutschsprachigen Raum, der USA oder aus Japan stammt. Dem Umstand dieser Divergenz kann im Rahmen dieser Arbeit aber nicht der nötige Raum gegeben werden. Vor allem in Japan finden die ethischen Theorien von Jonas immensen Anklang (vgl. LaFleur 2008, S. 462). LaFleur verortet diesen Konnex durch die generationsübergreifende Denkweise, deren Praxis vor allem in Japan, bedingt durch die Religionen und Kultur, eine lange Tradition haben (vgl. LaFleur 2008, S. 462-463, 469 & 472).

○ *Anthropozentrische Ethik & metaphysischer Zugang*

Zunächst widmen wir uns dem *Vorwurf*, Jonas würde eine Anthropozentrische Perspektive bedienen, eine Kritik, die sich nicht nur an Jonas' ethische Konzeption richtet, sondern viel mehr alle nicht-physiozentrischen Ansätze kritisiert. Dabei ist direkt auffallend, dass Jonas, abhängig von dem bzw. der jeweiligen Kritiker*in, eine von zwei Positionen in diesem Diskurs zugeschrieben bekommt. Entweder wird er als ambivalenter Geist, welcher zwischen ultra-anthropozentrischer und radikal-physiozentrischer Position hin- und herpendelt, betrachtet oder es wird ihm eine verklärte, anthropozentrische Sicht der Dinge unterstellt (vgl. Schwenzer 2021, S. 135). Abgehandelt wird diese Kritik an der Art und Weise, wie Jonas z. B. mit den Begriffen wie Utopie (vgl. Franzini Tibaldeo 2021, S. 339) oder Zweck umgeht (vgl. Buddeberg 2011, S. 63). Am Beispiel der Positionierung des Menschen im weltlichen Gefüge lässt sich gut abbilden, dass Jonas hier eindeutig keine der beiden Extreme zur Gänze einnimmt: Zum einen misst er nicht nur dem Menschen Wert bei – wie bereits festgestellt wurde gibt es auch einen Wert in der Natur bzw. in der leblosen Materie (vgl. Morris 2013, S. 129- 130). Zum anderen hat der Mensch in der gesamten Biosphäre für Jonas immer eine einzigartige Position, begründet durch die

Fähigkeit der Verantwortung (vgl. Morris 2013, S. 196-197). Und wie wir bereits im ersten Kapitel festgestellt haben, kritisiert Jonas selbst wiederum den *objektiven* Blick auf die Welt, den sich Naturwissenschaftler*innen gerne zuschreiben – es lässt sich also ein auf multiplen Ebenen zutreffendes Blickwinkel-Problem ausmachen (vgl. Schwenzer 2021, S. 136-137; vgl. Lubarsky 2008, S. 403-404). Generell in der Ethik führt dieser Streitpunkt zu diversen Diskussionen. Schwenzer kommt letztlich zu dem Urteil, dass unter Jonas' Prämissen – er nicht vollständig als Anthropozentriker (im negativen Sinne) gewertet werden kann. Begründet wird dies damit, dass seine Definition von Ehrfurcht und Verantwortung unvereinbar mit einer *echten* anthropozentrischen Ethik sind (vgl. Schwenzer 2021, S. 137). Zu diesem Ergebnis kommt im Übrigen auch Höhle, da *echter* Anthropozentrismus durch die Zuschreibung von Wert bezüglich Natur gar nicht denkbar sei (vgl. Höhle 2008, S. 36).

Es gibt dahingehend auch Perspektiven, die darauf schließen lassen, dass Jonas schon einen richtigen Weg eingeschlagen hat, diesen aber nicht zu Ende gedacht hat: Durch die Integration von Verantwortung wird sich von einer traditionellen Ethik, mit einem ausschließlichen Fokus auf den Menschen und sein Handeln, bereits distanziert. Was aber fehlt, ist der finale Schritt hin zur endgültigen „Überwindung des anthropozentrischen Chauvinismus“ (Lenk 2021, S. 140). Zu diesem Schluss kommt auch Buddeberg die kritisiert, dass Jonas diese Problematik auflösen hätte können, wenn er zunächst die Zugehörigkeit des Menschen in Form eines von vielen Fragmenten der Natur auch als solches benannt und darauf aufbauend den Schutzfaktor derselbigen wegen eben jener Teilhabe auf eine Stufe mit den Teilfragmenten gestellt hätte (vgl. Buddeberg 2011, S. 69). Zudem bleibt durch diesen fehlenden Schritt offen, warum konkret der Mensch diese Sonderrolle einnimmt und besonders schützenswerte ist (vgl. Kampowski & Hauerwas 2014, S. 80). Gerade aus Sicht der Umweltethik wäre dieser Schritt besonders wichtig gewesen (vgl. Buddeberg 2011, S. 72). Der Umgang mit Anthropozentrik ist ein komplexer und auch nicht leicht zu lösen und es steht auch offen, ob jetzt ein reflektierter anthropozentrischer Zugang oder doch ein scheinobjektiver Physiozentrismus die richtige Position darstellt (vgl. Eppele 2009, S. 124). Was beide Perspektiven letztlich eint, ist das Vorhandensein einer Notwendigkeit eines menschlichen Umgangs bezogen auf Natur, der von Verantwortung geprägt ist (vgl. Braun & Baatz 2017, S. 863). Die These von Heuer legt nahe, dass es Jonas war, der den anthropozentrischen Blickwinkel in der Philosophie

wieder im Diskurs etabliert hat (vgl. Heuer 2014, S. 269). Wesentlich hierfür war sein panpsychistischer Zugang (vgl. Heuer 2014, S. 270), der, auch für die Auseinandersetzung mit dem naturalistischen entscheidend ist (vgl. Heuer 2014, S. 272). Es ist festzuhalten, dass, trotz der schwierigen Einordnung von Jonas' Perspektive, anthropozentrische Ethik generell kritisch betrachtet wird (vgl. Mertens 1998, S. 239).

Die allgemeine Annäherung an eine Letztbegründung in Gott ist ein immens kritizierter Punkt seiner Theorie (vgl. Dries 2012, S. 454), der Erwähnung finden muss, aber dessen Diskurs nicht in voller Gänze abgedeckt werden kann. Zum einen da dies den Rahmen einer Master-Thesis vermutlich sprengen würde, zum anderen da eine solche Letztbegründung für die Übersetzung in einer an Postwachstum orientierten Gesellschaft nicht den nötigen inhaltlichen Kontext liefern würde. Wir werden indes später verstehen, dass die Wachstumslogik ihrerseits mit einem ähnlichen Faible für Metaphysik ausgestattet ist. Für eine Vertiefung in diesen Bereich empfiehlt sich eine tiefere Auseinandersetzung mit Jonas' Biografie und wissenschaftlichem Hintergrund. Die intensive Auseinandersetzung mit der Gnosis könnte z.B. einer der Gründe für seine Herangehensweise gewesen sein (vgl. Rohpol 2017, S. 891). Nicht ohne Grund sieht Jonas darin den Ausweg, um den Erhalt menschlichen Lebens zu rechtfertigen (vgl. Liessmann 2008, S. 133) und auch als Antithese Blochs, der das „Reich Gottes ohne Gott“ (Löwy 2008, S. 153) propagiert. Das Eingeständnis einer fehlenden Notwendigkeit von Metaphysik für eine verantwortungsbasierte Ethik (vgl. Theiss 2019, S. 58) ist hierbei das wesentliche Argument die Kritik an dieser Stelle nicht weiter zu vertiefen. Bestärkt wird dieses Eingeständnis durch die Akzeptanz der *darwinistischen Denkweise* (vgl. Donnelley 2008, S. 273) sowie der Vorstellung einer Welt, erschaffen von Gott ohne Gottes Präsenz an (vgl. Lubarsky 2008, S. 413).

○ *Paternalismus & Fatalismus*

Was zudem nach wie vor eine immense Rolle in der Kritik an Jonas spielt, ist der Vorwurf des Paternalismus, der gleichzeitig durch völlige Abkehr des selbigen zu einem kleinen Paradox führt. Was ist damit gemeint? Auf der einen Seite sehen wir, das Passagen aus PV durchaus – vor allem aus demokratischer Perspektive – kritisch zu sehen sind. Wenn von Umgehung diverser staatlicher Strukturen die Rede ist, lässt sich eine Nähe zu diktatorischen bzw. auch revolutionären Charakteristika prinzipiell nur schwer von der

Hand weisen (vgl. Schwenzer 2021, S. 138; vgl. Kampowski & Hauerwas 2014, S. 117). Um es mit Camus' Worten auszudrücken: ein jeder autokratischer Zugang ist ein potentieller Garant für Terror (vgl. Suntrup 2009, S. 190; vgl. Hirsch Hadorn 2000, S. 232). Eine Gegenthese zu dem Vorwurf an sich wäre, dass wir eigentlich ja dem Marktpaternalismus unterworfen sind und dieser nur mit einem Ökopaternalismus, der sich in vielen Aspekten mit Jonas' Aussagen deckt, bekämpft werden kann (vgl. Dries 2012, S. 471; vgl. Andreoni 2018, S. 139). Ein fahler Nachgeschmack bleibt dennoch, wenn demokratische Prozesse *aus Panik* von autokratischer Methodik – wenn auch nur temporär – verdrängt werden sollen (vgl. Reese-Schäfer 2017, S. 935). Die Qualität des Verantwortungsbegriffs leidet unter diesen Voraussetzungen immens (vgl. Rohpol 2017, S. 893).

Darüber hinaus lässt sich diskutieren, ob eine *Resignation by default*, nicht viel eher dazu führt, dass Menschen ihrer Verantwortung nicht mehr nachkommen wollen (vgl. Kampowski & Hauerwas 2014, S. 121). Letztlich lässt sich nicht von der Hand weisen: Nimmt man Jonas in Kauf, inkludiert das aber auch immer einen gewissen Grad an Unheils-Prophezeiung (vgl. Morris 2013, S. 188). Dabei sind die Prinzipien Verantwortung und Hoffnung, so Löwy, stärker miteinander verwoben, als es die beiden Autoren vermutlich wahrhaben wollen (vgl. Löwy 2008, S. 158). Ein Optimist ist Jonas zeitlebens keiner mehr geworden (vgl. Jonas & Scheller 1994, S. 29), jedoch ist eine gewisse Abkehr vom Fatalismus definitiv erkennbar gewesen (vgl. Jonas & Scheller 1994, S. 27). Gleichzeitig lässt sich nicht bestreiten, dass Jonas zurecht die Legitimität der Handlungswirkung auf künftige Generationen mit seinem Imperativ infrage stellt. Ein Indiz für eine absolute Abkehr vom Paternalismus (vgl. Abe 2021, S. 283). Das Einberechnen eines anderen, künftigen Individuums ist damals wie heute ein wichtiger Bestandteil von zukunftsethischen Konzeptionen und wurde immerhin später auch in der Diskursethik von Habermas zu einem Kernelement (vgl. Böhler 2021, S. 128). Die Frage nach der Sinnhaftigkeit einer Berücksichtigung künftiger Generationen bleibt jedoch weiterhin Diskussionsgegenstand (vgl. Kampowski & Hauerwas 2014, S. 85).

Ein Mittelweg wäre, sich auf ein Ob, nicht aber auf das Wie zu einigen, selbst wenn dies für Jonas eher undenkbar wäre, so die Vermutung. Auch steht im Raum, bereits gefestigte Instanzen wie Demokratie angesichts der aktuellen Umstände einer neuen Bewertung im Sinne einer grundlegend neuen Definition zu unterziehen (vgl. Latouche 2018, S. 19). Die logische Begründung von Intergenerationalität von Ethik gilt als definitiv einer der

wesentlichen Angriffspunkte von Zukunftsethik, da sie für den emotionalen Erfassungsapparat der Menschen am schwierigsten zu erfassen ist (vgl. Morris 2013, S. 190).

○ *Abgrenzung zu Heidegger & Kant*

Ein weit wichtiger Aspekt für die grundlegende Auseinandersetzung mit dem Werk von Jonas, der auch eine große Angriffsfläche für Kritik bietet, ist seine ambivalente Beziehung zu Heidegger, jenem Philosophen, von dem sich eine Vielzahl seiner Schüler*innen zeitlebens nur schwer lösen konnten. Eine tiefgreifende Analyse der Beziehung von Heidegger und Jonas ist empfohlen und bietet auch passende Ansatzpunkte, um die Denk- und Arbeitsweise von Letzterem zu verstehen (vgl. Herskowitz 2021, S. 4-6), ihr kann jedoch für die Zielsetzung dieser Arbeit nicht der nötige Umfang eingeräumt werden, den sie tatsächlich benötigen würde. Festzuhalten ist, dass Jonas – damit ist er im Übrigen nicht allein – die Philosophie Heideggers mit dessen Argumenten zu überwinden (vgl. Herskowitz 2021, S. 24; vgl. Hösle 2008, S. 22). Ein Ausspruch der übrigens von Habermas stammt. Beispiele für diesen Konflikt sind z. B. die Wichtigkeit der Begriffe Sorge und Furcht (vgl. Morris 2013, S. 135), die Kritik am blinden Glauben an Technologie (vgl. Morris 2013, S. 148), die Erkenntnis, dass es eine grundlegende Reflexion in Bezug auf die Mensch-Technik-Beziehung benötigt (vgl. Morris 2013, S. 150) sowie das Verständnis von Zukunft als Teil unserer Geschichte (vgl. Rohbeck 2013, S. 24). Es ist definitiv als wiederkehrendes Muster erkennbar, dass sich der Schüler nie so ganz vom Lehrer lösen konnte (vgl. Hösle 2008, S. 29 & 37). Ein ähnliches, wenn auch bei weitem nicht so ausgeprägtes Verhältnis lässt sich bei Jonas auch gegenüber Kant attestieren (vgl. Hösle 2008, S. 34-35). In Bezug zu Kant liegt der Kritikpunkt in der fehlenden Formulierung einer Ableitbarkeit von Maximen im Sinne ausbleibender, konkreter Handlungsanleitungen, wobei grundsätzlich infrage zu stellen ist, ob dies in der weitreichenden Systematik multipler Krisen generell noch durchführbar ist (vgl. Lenk 2021, S. 141). Darüber hinaus bleibt, bei Vorhandensein tatsächlicher Maximen, die Frage, ob sich mit unseren Prognose-Möglichkeiten tatsächlich Effekte künftiger Generationen ableiten lassen, offen (vgl. Unnerstall 2016, S. 154). Auch denkbar wäre, dass Maximen jedoch etwas sind, was für Jonas zu sehr in Richtung Utopie abdriften würde, jedoch ist

hier auch die größte Bruchlinie zu Kant zu ziehen, dessen Ethik wie auch Imperativ eine klare und deutliche Handlungsmaxime aufweist.

○ *Relevanz & Nachhaltigkeit*

Als eine der härtesten Kritiker*innen ist im Zuge der Recherche Hirsch Hadorn aufgetaucht: Sie attestiert eine grundlegend falsche Herangehensweise Jonas' bei seiner Konzeption einer Zukunftsethik (vgl. Hirsch Hadorn 2000, S. 218). Ihre Kritik kann allgemein als Ablehnung seiner Thesen verstanden werden. Schlagend wird dies z. B. bei der Definition von Verantwortung (vgl. Hirsch Hadorn 2000, S. 20), dem Vorwurf, eigentlich einen „Dualismus von Eigenschaften“ (Hirsch Hadorn 2000, S. 223) zu bedienen oder der willkürlichen Zusammenstellung des Seins-Begriffs (vgl. Hirsch Hadorn 2000, S. 225). Sie kritisiert zudem, wie zuvor schon beschrieben, dass Jonas nicht ohne die Einbindung metaphysischer Elemente auskommt (vgl. Hirsch Hadorn 2000, S. 227). Von allen Wissenschaftler*innen, deren Rezeption von Jonas im Zuge dieser Arbeit analysiert wurden (und diese sind bei weitem nur ein ausgewählter Kreis, der nicht dem gesamten Diskurs entsprechen kann), argumentiert Hirsch Hadorn als einzige gegen eine zukunftstaugliche Auslegung einer Zukunftsethik nach Jonas (vgl. Hirsch Hadorn 2000, S. 233).

Im Gegensatz dazu spricht sich Rusche deutlich für die Bedeutung von Jonas aus: Zwar insistiert er, dass man Jonas keine prägende Wirkung für die Bedeutung der Begriffe *Nachhaltigkeit* respektive *Sustainability* anrechnen kann, jedoch für den dazugehörigen Diskurs maßgeblich entscheidend ist. Mit der Platzierung von Verantwortung im Zentrum seiner Ethik rückt auch Nachhaltigkeit in den Mittelpunkt. Seine Denkweise war sowohl für den kirchlichen Zugang als auch jenen der UN mitentscheidend und hatte Einfluss auf Politik. Das Bewusstsein darüber, dass seine Thesen nicht frei von Fehlern und offen zur Überarbeitung und Konkretisierung waren, sprechen eine eindeutige Sprache. Jonas hatte den Weitblick, dass diese Mammutaufgabe nur interdisziplinär gelöst werden kann (vgl. Rusche 2021, S. 324-326)

Am Ende dieses sehr umfangreichen Kapitels können wir festhalten, dass Jonas mit PV trotz all der Kritik und trotz sämtlicher, notwendiger Adaptionen eine Revolution im ethischen Denken losgetreten hat und den Grundstein für zahlreiche Überlegungen

hinsichtlich einer Zukunftsethik geschaffen hat. Eine Leistung die heute wie damals zu fruchtbaren Diskussionen sowie diversen Weiterentwicklungen führt und allen voran die Ethik mit den neugewonnenen Ansprüchen in ihrer Reichweite als Meta-Wissenschaft verstanden hat (vgl. Bierhoff & Rohmann 2017, S. 913). Es ist ihm anzurechnen, dass er die Relevanz der menschlichen Verantwortung am Fortbestand der Biosphäre ins Zentrum gerückt (vgl. Morris 2013, S. 198) und auch die Gefahr, die von der ungesunden Mensch-Technik-Beziehung ausgeht, als solche benannt hat (vgl. Morris 2013, S. 145). Individuelle, aber vor allem institutionelle Verantwortung als Kernstück einer modernen Ethik ermöglichen einen flexiblen, jedoch stabilen moralphilosophischen Unterbau – aber wofür wird dieser benötigt? Dieser Frage gehen wir im dritten Kapitel nach, wo die ökonomischen Theorien der Wachstumskritik ins Zentrum der Analyse gerückt werden sollen.

3. Wachstumskritik & Postwachstumsökonomie

Wir haben eingangs und auch schon vereinzelt im Abschnitt zu Begriffswelt und Kritik Jonas' die Begriffe Postwachstum und Degrowth angeschnitten. Um den Anspruch dieser Arbeit zu genügen, versuchen wir im folgenden Kapitel die beiden Termini aus dem Bereich der Ökonomie zu definieren. Infolgedessen werden diese unter dem moralphilosophischen Frame dahingehend aufbereitet, dass sie dem ethischen Diskurs dienlich sein können, wenn auch nur in einem abgesteckten Rahmen. Abschließend soll ein interdisziplinärer Ansatz die beiden Theorien verbinden, um aufzuzeigen, ob und wie Jonas Konzeption einer Zukunftsethik für eine Postwachstumsgesellschaft dienlich sein kann.

3.1. Grundkonzepte

Zunächst müssen die beiden Fragen – Warum Wachstum? Warum Wachstumskritik? – gestellt werden. Die globale Wirtschaft (und im Zuge dessen auch die Politik aller Nationen) hat seit einer kritischen Zeitspanne lediglich einen großen Fokus: Ständig und unaufhaltsam zu wachsen. Dieser Zugang wird von den Wachstumskritiker*innen abgelehnt (vgl. Hickel 2022, S. 400). Dabei ist grundlegend festzuhalten, dass es bei dieser Position nicht darum geht einen Wohlstandsabbau⁵⁷ herbeizuführen, vielmehr wird versucht, Strategien und Ansätze zu entwickeln, wie eine gerechtere Verteilung von Ressourcen und eine stabilisierte Gesellschaft unter ökonomischen Aspekten funktionieren kann (vgl. Hickel 2022, S. 401). Gleichzeitig zeigt die Forschung, dass der Wachstumsdiskurs immer auch ein politischer ist und die Beschränkung auf einen ökonomischen Zugang unzureichend ist (vgl. Hickel 2022, S. 402-403).

○ *Degrowth nach Latouche*

Als eine zentrale Person des Diskurses ist Latouche zu nennen, der Degrowth nicht als einen reinen Begriff definiert, sondern die politische Komponente als Herzstück der Wachstumskritik sieht (vgl. Latouche 2004, S. 1). Für ihn ist die Abkehr vom Wachstum vor allem deswegen so ein immenser Kraftakt, da die vorherrschende Ökonomie es geschafft

⁵⁷ In der Praxis wird dies gerne als Wohlstandsverwahrlosung bezeichnet und fungiert als einer der Hauptkritikpunkte von Wachstumskritik. Der in Folge verlinkte Tweet ist nur ein kleiner Verweis darauf, wie sich die z.T. unprofessionelle Handhabung von Seiten der Wachstumsbefürworter*innen, hinsichtlich diverser Ansätzen von Degrowth, gestaltet (vgl. x.com/heikelehner/status)

hat, sich selbst als eine Form von Ersatzreligion zu etablieren, mit Wachstum als Objekt der Anbetung (vgl. Latouche 2004, S. 2). Indes ist er davon überzeugt, dass der Wille zur Veränderung, innovative Kreativität und die erstarkende Ablehnung von Zerstörung im Namen des Fortschritts die nötigen Waffen sind, um diesem Goliath entgegenzutreten (vgl. Latouche 2004, S. 4). Diese Aussage bekräftigt er Jahre später, wenn er postuliert:

„Das Soziale ist stärker als das Ökonomische, und das ist sicherlich ein Zeichen von Weisheit (Latouche 2018, S. 27)“

Wie Jonas eckt auch Latouche zum Teil mit seinen sehr überspitzten Aussagen an – als Beispiel kann hier die Karikatur des Homo Oeconomicus als Mär der Idiotie genannt werden (vgl. Latouche 2018, S. 35). Diese Kritik spielt auf die bedenklichen Grenzen von Ressourcen an, die wir als globalisierte Gesellschaft tagtäglich weiter überstrapazieren (vgl. Latouche 2018, S. 69). Die Wachstumskritik ist das nötige Regulativ (wir erinnern uns: Verantwortung als Regulativ asymmetrischer Machtgefälle) um der „Unvernunft der ökonomischen Vernunft“ (Latouche 2018, S. 83) entgegenzutreten. Was ist hier gemeint? Die Logik des Wachstumsprinzips setzt diverse Variablen wie etwa homogene Strukturen und Grenzenlosigkeit von Ressourcen voraus. Diese Logik funktioniert aber nicht in der Praxis und wird zur Gefahr für die Akteure (vgl. Latouche 2018, S. 84-86), denn es besteht erklärtermaßen keine Möglichkeit auf Gerechtigkeit (vgl. Levy 2017, S. 307). Diese in sich gekehrte Logik stößt in absehbarer Zeit an ihre Grenzen und dieser Beleg ist spätestens dann zu akzeptieren, wenn irreparable Schäden an Natur und dazugehöriger Emissionsaustausch versucht werden mit Geldleistungen abzugelten (vgl. Sombetzki 2014, S. 239). Man könnte sagen, passend zu Latouches Kritik einer pseudoreligiösen Vernarrtheit in Wachstum, dass dieser Zugang einem modernen Ablasshandel entspricht (vgl. Hayden 2017, S. 152). Es ist wichtig anzumerken, dass die Kritik an grenzenlosem Wachstum keine Erfindung des 21. Jahrhunderts ist (vgl. Victor & Dolter 2017, S. 4; vgl. Quilley 2017, S. 452). In jedem Fall haben sich die Theorien der ökologischen Ökonomien inzwischen durchaus als eigene und vor allem transdisziplinäre Denkrichtungen etabliert (vgl. Quilley 2017, S. 443). Quilley folgert, dass der nächste Schritt sein wird, dass die wachstumskritische Perspektive dem Ruf, den Elfenbeinturm zu verlassen, endlich nachkommt (vgl. Quilley 2017, S. 445). Letztlich verkommt die Ratio von der

entscheidenden Kraft zur bloßen fehlerhaften Mechanik, die gegen jede Platzierung ethischer Positionen versucht anzukämpfen (vgl. Latouche 2018, S. 90). Es ist jenes Vertrauen in ein metaphysisches Konstrukt in Form „der unsichtbaren Hand des Marktes“ (Latouche 2018, S. 92), wodurch ein Anhalten am Wachstumsprinzip aus ökonomischer, aber vor allem aus zukunftsethischer Sicht schlicht nicht zielführend sein kann. Die neoliberale Wirtschaftssystematik hat es geschafft, so Levy, dass der Glaube an stetiges Wachstum als Grundinformation der Vernunft zu interpretieren ist (vgl. Levy 2017, S. 319-320). Der Postwachstumsökonomie (sowie deren Akteur*innen) wohnt das Potential inne, „die Allmacht des Marktes wieder ins Gleichgewicht zu bringen“ (Latouche 2018, S. 161). Für Latouche ist essentiell, dass Degrowth nur funktionieren kann, wenn sämtliche Metaphysik aus dem ökonomischen Feld ausgetrieben wurde (vgl. Latouche 2018, S. 180). Erst dann kann die Entthronung der Maximierung des BIP-Wachstums als Hauptziel vollzogen werden (vgl. Hayden 2017, S. 153), die benötigt wird, damit auch auf gesellschaftlicher Ebene eine Trendumkehr vollzogen werden kann (vgl. Jonas & Scheller 1994, S. 28).

○ *Krise der wachstumsorientierten Ökonomie*

Dieser Zugang wird mit dem Argument untermauert, dass die wachstumsorientierten Ökonomien aktuell ohnehin in einer akuten Krise stecken und somit das gesamte Konzept des Wachstums zu hinterfragen ist (vgl. Muraca 2012, S. 535). Die entscheidenden Faktoren hierbei sind zum einen die Frage, ob ein Festhalten an Wachstum überhaupt noch erstrebenswert für den globalen Norden ist, und zum anderen die neusten Erkenntnisse aus der Forschung, die eindeutig eine Abkehr von Wachstum hinsichtlich Steigerung von Glück empfehlen (vgl. Muraca 2012, S. 536-537; vgl. Rohbeck 2013, S. 94; vgl. Zimmermann & Pizzera 2016, S. 109). Auch Jonas plädiert in einem späten Interview für eine zeitgemäße Definition von Glück (vgl. Jonas & Scheller 1994, S. 26). Allgemein lassen sich durch das Dogma des Wachstums zahlreiche Fehlentwicklungen des westlichen Wohlstandsverständnisses erklären (vgl. Zimmermann & Pizzera 2016, S. 108), was wiederum impliziert, dass es eine ökonomische Verantwortung geben muss, die über das Feld der Wirtschaft hinausgeht.

Degrowth heißt im Umkehrschluss, dass durch die Reduktion von Produktion, Arbeit und Verbrauch an Ressourcen, ein Aufschwung an Wertigkeit für diese Faktoren garantiert

werden kann (vgl. Levy 2017, S. 308). Es sind die Ideen der Degrowth-Bewegung, die eine Reduktion im Sinne der Erhaltung planetarer Grenzen erst ermöglichen, da sie den Logikfehler eines unendlichen Wachstums in einem endlichen System aufzuzeigen vermögen (vgl. Andreoni 2018, S. 135). Die eigentliche Herausforderung von Postwachstumstheorien wird vermutlich in Folge sein, die Komplexität der Definitionen von planetaren Grenzen aufzulösen (vgl. Victor & Dolter 2017, S. 5). Zudem muss auch ausgelotet werden, welche Aspekte der modernen Gesellschaft zu halten sind (vgl. Quilley 2017, S. 453), dies wiederum benötigt einen fundierten und partizipatorischen Prozess.

○ *Postwachstumsökonomie als Lösung*

Ein eindrucksvolles Plädoyer für einen Wandel hin zu einer Postwachstumsökonomie liefern de Schutter und Raworth. Sie attestieren, dass im 20. Jahrhundert Wachstum noch mühelos den Ton angeben konnte (vgl. Raworth 2024, S. vii), inzwischen aber mit diversen Verzweiflungstaten von Seiten der Politik versucht wird, das Märchen rund um zwingendes Wirtschaftswachstum am Leben zu erhalten (vgl. Raworth 2024, S. viii). Wenn nun aus derselben Richtung versucht mit Versprechungen von Wohlstand ausgleichende Gerechtigkeit zu bewirken (vgl. Raworth 2024, S. ix), hat es ungefähr den gleichen Effekt, als würde man einem hungrigen Hund einen Knochen aus Plastik zuwerfen – Spaß hat er damit, satt wird er aber nicht. Deswegen ist es notwendig, so Raworth, die ausweglose Situation aufzuzeigen, um die Machtmonopolisierung, die jeder moralphilosophischen Grundlage entbehrt und durch die neoliberalen Strömungen des vergangenen Jahrhunderts immens begünstigt wurde, zu entlarven (vgl. Raworth 2024, S. ix). Analog zur Zukunftsethik, bei der nicht Fortschritt per se abgelehnt wird, ist auch nicht das wirtschaftliche Wachstum an sich das Kernproblem, sondern vielmehr „die Ideologie des Wachstumsdenkens“ (Schutter 2024, S. 95). Solange Wachstum, wie bereits mehrfach erwähnt, als *das* Allheilmittel für alle uns bekannten ökonomische Probleme zweckentfremdet wird, können wir den Krisen unserer Zeit nicht die Stirn bieten, und hier ist abschließend zu zitieren:

„Es ist an der Zeit, dass Regierungen dies zur Kenntnis nehmen und das zwanzigste Jahrhundert hinter sich lassen“ (Schutter 2024, S. 96).

3.2. Von der Ökonomie zur Ethik

Wir haben nun erste Definitionen für die Begriffe Degrowth und Postwachstum beschrieben und welche Ansätze die Theorie der Wachstumskritik verfolgt. Die Vorarbeit ermöglicht es, die Verbindung von Wachstumskritik und Ethik herauszuarbeiten, um in Folge der Frage nachzugehen, ob und inwiefern Jonas' Zukunftsethik die Grundlage für die Handlungspraxis in einer Postwachstumsgesellschaft sein kann. Bereits vor fünfzehn Jahren, zum dreißigjährigen Jubiläum des Buches, hat Eppe in einem Kommentar, mehr zynisch als freudig, festgestellt, dass Jonas vorausgedacht und bereits vor der dauerhaften Überschreitung der planetaren Grenzen gewarnt hat – mit der bitteren Nebenbotschaft, dass es halt leider nur eine unzureichende Menge an einflussreichen Menschen beachtet hat (vgl. Eppe 2009, S. 116). Eigentlich ist es in aktuellen globalisierten wirtschaftlichen System so, dass die Bringschuld stets bei denen, die etwas schützen, und selten bis nie bei jenen, die etwas zerstören wollen, liegt (vgl. Eppe 2009, S. 136).

○ *Diskurs der Wirtschaftsethik*

Vorweg müssen wir diese Verbindung einordnen. Denkbar ist eine Verknüpfung im Diskurs der Umweltethik. Hierfür haben wir im vorherigen Kapitel schon diverse Indizien sammeln können. Ein zweites Feld, in dem die beschriebene Schnittstelle potentiell angesiedelt werden kann, ist die Wirtschaftsethik. Der hier für die Arbeit gewählte Ansatz lässt sich am besten in der Theorie der ethischen Ökonomie verorten. Hierbei wird attestiert, dass Führung anhand gemeinsamer Wertvorstellungen – ab einer bestimmten Gruppengröße – nur noch bedingt zielführend ist. Der Tatbestand unserer Existenz in einer globalisierten Welt legt die Vermutung nahe, dass eine Berufung auf individuelle moralische Praxis im wirtschaftlichen Kontext als absurd zu bewerten ist (vgl. Holzmann 2022, S. 78). Demnach ist es im Sinne einer ethischen Ökonomie bzw. integrativen Wirtschaftsethik auch nicht weiter verwunderlich, die neoliberale Agenda als das zu benennen, was sie ist: Eine Ideologie. Die Botschaft dieser Ideologie, so Holzmann, suggeriert, dass sie nach Prinzipien der Freiheit und Meritokratie funktioniert. Die Praxis verweist jedoch auf erhebliche Mängel hinsichtlich Gerechtigkeit (vgl. Holzmann 2022, S. 80). Eine These, die wir dem in Auszügen besprochenen Diskurs Wirtschaftsethik entnehmen können, ist die Infragestellung der ethischen „Qualität des Marktes“ (Holzmann 2022, S. 86).

Wir haben durch den technischen und informatischen Fortschritt und allen voran durch die Globalisierung die kritischen Schwellen überschritten. Dieser Sachverhalt mündet in der Schlussfolgerung, dass der Verweis auf Individual-Verantwortung nicht dem Anspruch moralphilosophischen Maximen gerecht werden kann. Mit der Brücke zu den staatstragenden Personen hat Jonas bereits gelockert, was davor Usus war, und man muss sich ohne Wenn und Aber eingestehen, dass ohne der Etablierung von flächendeckender institutioneller Verantwortung, dem ethischen Auftrag schlichtweg nicht mehr nachgekommen werden kann (vgl. Henkel 2021, S. 9-10), wenngleich dieser Spagat auch nicht ganz ohne terminologische Hürden auskommt (vgl. Theiss 2019, S. 48). Der Wandel von einer traditionellen hin zu einer zukunftsfähigen Interpretation von Verantwortung ist wesentlich für die Umverteilung derselbigen (vgl. Fonk 2021, S. 23-24). Analog zur Ausdehnung von individueller Verantwortung spielt auch jene, der zeitlichen Komponente eine immense Rolle. Was Jonas hier angestoßen hat, ist nicht weniger als die Grundlage für alle großen ethischen Theorien der jüngeren Zeitgeschichte (vgl. Hahn 2017, S. 526). Es liegt zudem die Vermutung nahe, dass einer der essentiellen Faktoren bei diesem Paradigmenwechsel die Ablöse des linearen hin zum vernetzten Denken darstellt (vgl. Vogt 2010, S. 86).

○ *Verantwortung & globale Gerechtigkeit*

Was die Postwachstumsökonomie zudem mit den hier angestellten moralphilosophischen Überlegungen verbindet ist der Marker der globalen Ungerechtigkeit: Zum einen führt der BIP-orientierte globale Kapitalismus zu immensen Missständen bei Ländern des globalen Südens (vgl. Hahn 2017, S. 532 & Latouche 2004, S. 3), zum anderen kann aus ethischer Perspektive der westliche Standard nicht weiter auf dem Rücken vieler benachteiligter Menschen zelebriert werden, selbst wenn dies „nicht als das Resultat rekonstruierbarer Entscheidungen zu verstehen ist“ (Hahn 2017, S. 536). Hahn stellt ferner fest, dass im Zentrum dieser, der Globalisierung zugrunde liegenden, Problematik, Verantwortung als Dreh- und Angelpunkt fungiert (vgl. Hahn 2017, S. 540-541). Das was aber schließlich als Grundpfeiler der Brücke zwischen Ökonomie und Ethik (vereinfacht formuliert) dient, ist der für beide Sphären essentielle, und von Jonas eben ins Zentrum gerückte Begriff, der Verantwortung. Es ist für diesen Abschnitt nun als Aufgabe zu verstehen, einen gedanklichen Faden zwischen den beiden Disziplinen zu ziehen.

Verantwortung – wir haben bereits die verschiedenen Aspekte und Eigenschaften erläutert – ist dem Menschen vorbehalten und das Ausmaß der Verantwortung wird durch die Verschränkung von Macht, Wissen und Grad der Freiheit im Handeln des Subjekts bemessen. Sie ist eine *Antwort* auf die Ehrfurcht vor dem Sein eines Objekts (vgl. Rauen 2017, S. 546-547). Zudem haben wir vertiefend festgestellt, dass es in diesem jetzigen Zustand der Gesellschaft nicht mehr ausreicht, lediglich eindimensionale Konzepte der Individual-Verantwortung anzunehmen (vgl. Rauen 2017, S. 555). Die ökonomische Seite der Medaille ist durch eine starke Tradition der neoliberalen Schulen bei der Weiterentwicklung und Verwendung des Begriffs Verantwortung – so zumindest Annahme – im Nachteil. Wie auch Jonas ist z. B. Milton Friedman der Ansicht, dass Subjekte der Verantwortung nur Menschen, nicht aber ganze Betriebe sein können, argumentiert dann aber in Folge, dass die wesentlichen Entscheidungsträger*innen innerhalb der Unternehmen nur in einem Sub-System zwischen Betrieb und Interessenvertretung stünden (vgl. Köhne 2017, S. 609-610).

Man könnte jetzt an dieser Auslegung kritisieren, dass Friedman durchaus dazu gesagt hat, dass es hierfür auch einen Rahmen gibt (vgl. Köhne 2017, S. 610-611), jedoch wurde primär diese erste Passage zum obersten Credo erhoben. Laut Köhne gab es durch Carroll und andere zwar bereits vor, während und nach der Hochphase des Friedman'schen Paradigmas diverse Konzepte ökonomischer Verantwortung, jedoch basieren viele dieser auf freiwillige Mehrleistungen, um den liberalen Regeln der freien Marktwirtschaft zu genügen (vgl. Köhne 2017, S. 616; vgl. Zimmermann & Pizzera 2016, S. 92). Unter dem Gesichtspunkt der aktuellen multiplen Krisen ist jedoch auch im wirtschaftsethischen Diskurs eine Abkehr vom starren Festhalten an neoliberalen Strukturen zu spüren und zumindest innerhalb der EU spüren wir auch einen Druck von Seiten der Politik, diese Wertedebatte innerhalb der Ökonomie zu intensivieren (vgl. Köhne 2017, S. 615, 618 & 621).

So wie die von Jonas kritisierte Technik bzw. Naturwissenschaft hat auch die Ökonomie ihre altbewährten Hausmittelchen⁵⁸, wenn Probleme auftreten – problematisch wird es immer dann, wenn sämtliche Felder *ihr eigenes Süppchen* mit, für die jeweilige Logik funktionierenden, entsprechenden Rezepten kochen (vgl. Lenk & Maring 2017, S. 719). Dies führt in dieser – unserer – globalisierten Welt zu zahlreichen Krisenherden und es ist

⁵⁸ Die hier verwendeten Küchen-Analogien dienen der Verbildlichung der Problemstellung

durchaus denkbar, dass nur ein Regulativ in Form einer übergeordneten Ethik als Geheimzutat hier dienlich sein kann.

Es ist zudem anzunehmen, dass die unterschiedlichen Disziplinen – allen voran die Ökonomie – erheblich von den Perspektiven der jeweiligen anderen lernen können (vgl. Lenk & Maring 2017, S. 720). Dieses Mitdenken der anderen Positionen und vor allem die Integration einer ökonomischen Verantwortung kann unter Umständen beim Ein-Mann/Frau-Unternehmer*in noch als überbordender Akt des Aufwands interpretiert werden, ist jedoch spätestens beim Multimillionen-Betrieb als das *Bare Minimum* anzusehen (vgl. Lenk & Maring 2017, S. 725-726). Diese, nennen wir es Forderung, bleibt jedoch weiterhin ohne Wirkung, wenn es weiter verabsäumt wird, politisch gegen die ausufernde Ökonomisierung der gesellschaftlichen Felder vorzugehen (vgl. Lenk & Maring 2017, S. 729). Was es braucht, und hier schließt sich der Kreis mit der erneuten Einforderung, ist ein Regulativ. Und der Wunsch nach einer Gesellschaft die dieser Verantwortung nachkommt, ist Teil der menschlichen Entwicklung (vgl. Latouche 2004, S. 2).

○ *Verschränkung von Ökonomie & Ethik*

Es steht jetzt natürlich die Frage im Raum, warum es aus moralphilosophischer Sicht diese Fokussierung auf die ökonomische Achse notwendig ist bzw. warum ein allgemeines Umdenken hinsichtlich der aktuell praktizierten Wirtschaftssysteme stattfinden muss. Hierfür lohnt sich tatsächlich ein Blick auf die weiterführenden Anknüpfungspunkte, die Jonas mit PV ermöglicht hat, die vor allem im Bereich der Umweltethik zu finden sind. Ein bloßer Fokus auf die umweltethische Perspektive bietet für Forschung und Technik ein Angebot an Handlungsmaßnahmen an, deckt damit aber nur eine kleine Ziel-Gruppe ab, deren Potential die „gesamte irdische Natur in Gegenwart und Zukunft“ umfassen könnte (Braun & Baatz 2017, S. 856). Es ist einer der Gründe, der die Vermutung nahelegt, dass der Berg an Herausforderungen für Klimawissenschaft, Umweltschutz und progressive Politik immer noch gleich hoch ist wie in den 1970ern, wenn nicht sogar noch höher (vgl. Braun & Baatz 2017, S. 870 & 881).

Die durch die Wachstumsökonomie herbeigeführte Destabilisierung ist als solche enttarnt und kann nicht länger als Ausrede für ein Aussetzen von Mindeststandards herhalten, gleichermaßen aus menschenrechtlicher wie aus Sicht des Umweltschutzes (vgl. Levy 2017, S. 306). Ein weiterer wichtiger Strang, der es ermöglicht, die theoretische Lücke

zwischen Wachstumskritik und Zukunftsethik zu schließen, sind die ähnlichen Positionen, die Vertreter*innen der jeweiligen Denkrichtungen hinsichtlich der multiplen Krisen (vgl. Latouche 2018, S. 67) einnehmen sowie die warnende Grundhaltung vor der gefährdenden Entwicklung innerhalb der technologischen, wissenschaftlichen und ökonomischer Felder, die nicht weniger als den Anschein erweckt, dass Ethik dem ökonomischen Aberglauben zum Opfer fallen soll (vgl. Latouche 2018, S. 152-153; vgl. Theiss 2019, S. 32). Auch wenn gewisse planetaren Grenzen augenscheinlich bereits überschritten wurden (und zum Teil auch schon in der Vergangenheit passiert wurden), so muss der Diskurs darauf geeicht werden, diese Krisen als solche zu benennen, damit die Gefahr, die vor weiteren Fällen ausgeht, endlich greifbar wird (vgl. Sombetzki 2014, S. 225 & 228). Allgemein ist wohl eine der spannendsten Erkenntnisse dieser Arbeit, dass es zahlreiche Parallelen zwischen Jonas und Latouche zu geben scheint. Jonas kritisiert die überbordende Technisierung der Gesellschaft, Latouche argumentiert gegen die grenzenlose Ökonomisierung selbiger (vgl. Latouche 2018, S. 178). In beiden Denkrichtungen wird deutlich, dass Beziehung von Mensch und Natur, sei es via Technologie oder Ökonomie, grundlegenden überdacht werden muss (vgl. Morris 2013, S. 149 & Rohbeck 2013, S. 8). Zudem ist in beiden Disziplinen eine Erkenntnis zentral: nicht der Mensch, sondern der Umgang des selbigen mit den Ressourcen und Möglichkeiten liegt im Zentrum der Kritik (vgl. Morris 2013, S. 154).

Wachstumskritik und Zukunftsethik haben es sich gleichermaßen zum Ziel gemacht, die multiplen Krisen, die uns potentiell den Fortbestand des Lebens – wie wir es kennen – kosten könnten, zu attackieren und Lösungen anzubieten (vgl. Morris 2013, S. 159-160). Weiters ist die Komponente der intergenerationellen Perspektive beiden Disziplinen (vgl. Muraca 2012, S. 539) und der dazugehörigen Diskussion über das Einbeziehen künftiger Generationen in aktuelles Handeln (vgl. Muraca 2012, S. 541) zuzuschreiben. Was die Postwachstumsökonomie so spannend für die Ethik macht ist der Shift von Quantität zu Qualität (z. B. bei Arbeit), der auf so vielen Ebenen moralphilosophische Dilemmata zu lösen vermag (vgl. Murphy 2013, S. 81). Man könnte sagen, Degrowth ermöglicht die dringend benötigte Hinwendung zu sozialen und umwelttechnischen Bedürfnissen (vgl. Victor & Dolter 2017, S. 7; vgl. Hayden 2017, S. 154).

3.3. Zukunftsethik in einer Postwachstumsgesellschaft

Nach eingängiger Analyse der Zukunftsethik von Jonas, der Deskription von Postwachstum und der Aufarbeitung inwiefern die beiden Strömungen miteinander verbunden werden können, ist festzuhalten, dass die Diskurse rund um Verantwortung, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit eng miteinander verknüpft sind (vgl. Rohbeck 2013, S. 74). Eine Erkenntnis ist die Frage, warum das Werk von Jonas nicht schon früher durch den Degrowth-Diskurs vereinnahmt wurde, vor allem im Vergleich mit allgemeiner Kapitalismuskritik (vgl. Hösle 2008, S. 21). Die uns bevorstehende Klimakrise war nicht von heute auf morgen da, sie ist den Menschen nur spätestens seit den 1970ern nach und nach bewusster geworden, und Jonas hat indirekt mit dem Finger darauf gezeigt und gesagt: Wir haben die Verantwortung das zu verhindern (vgl. Birnbacher 2014, S. 142). Dieser Fingerzeig geht einher mit einer Abkehr der Unantastbarkeit von Technologie, gleichzeitig wird dadurch auch der Grundstein für eine post-kapitalistische Gesellschaft bzw. eine Postwachstumsökonomie gelegt in dem nun angesichts der Machtpotentiale innerhalb planetaren Grenzen gedacht werden kann – zumindest in der Theorie (vgl. Birnbacher 2014, S. 143). Und nicht trotz, sondern gerade wegen dieser ausufernden Machtpotentiale des Menschen, die bereits mehrfach erläutert wurden, folgert Lenk, dass es eindeutig eine Kompetenz des Menschen sei, Verantwortung für die Erhaltung der Umwelt zu übernehmen (vgl. Lenk 2021, S. 140).

○ *Zukunftsethik im Kontext von Postwachstum*

Die Komplexität in die sich unsere Gesellschaft, aber allen voran die Ökonomie verstrickt hat, bedingt, dass die Verantwortung für *rechtes* Handeln nicht länger auf die Entscheidungsfreiheit von Einzelpersonen reduziert werden kann, aber vor allem: darf (vgl. Lenk 2021, S. 142). Das Friedman'sche Paradigma, welches von Unternehmen zu lange streng befolgt wurde ist praktisch seit dem 24. Mai 2024⁵⁹ – zumindest für Betriebe, die in Europa wirtschaften wollen – ohnehin nicht mehr denkbar. Man kann es dahingehend interpretieren, dass Jonas, dieser Gedankensprung noch gefehlt hat. Ansätze für eine praktische Umsetzung werden angedeutet, aber es fehlt hierbei an klaren ableitbaren Handlungsweisen (vgl. Buddeberg 2011, S. 86). Dementsprechend liest sich Jonas' Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation im Wesentlichen als

⁵⁹ vgl. hierzu die Website der EU Kommission zu dem Thema Corporate Sustainability Due Diligence Directive: commission.europa.eu/csddd

Blaupause für eine Gesellschaft, die dem seit der Industriellen Revolution stetig voranschreitenden Geist des Kapitalismus endlich Herr werden kann. Mit Betonung darauf, dass es sich lediglich um eine Grundlage handeln kann (vgl. Kurreck 2021, S. 151). Verweisend in Richtung Erhaltung der Permanenz echten menschlichen Lebens, ist eine Veränderung bzw. Einschränkung in Richtung Wirtschaften im Rahmen der planetaren Grenzen notwendig. Werden geeignete Maßnahmen gesetzt, wird dies jedoch weniger zu einer Wohlstandsverwahrlosung führen, sondern vielmehr zu einem potentiell *utopischen* Zustand, der dann noch immer so viel Menschsein im eigentlichen Sinne zulässt, dass sich auch Jonas selbst einen möglichen Fehler dahingehend eingestehen müsste (vgl. Franzini Tibaldeo 2021, S. 339).

Eine Postwachstumsgesellschaft, die nach den Prämissen der Zukunftsethik handelt, ist denkbar und kann dann funktionieren, wenn wir jetzt in einen Gestaltungsprozess treten und die Bedingungen dafür schaffen (vgl. Drożdż 2013, S. 109). Eine global ausgerichtete Verantwortung als Grundprämisse (vgl. Drożdż 2013, S. 111) wäre auch im Sinne Jonas, da er zwar die forcierte Utopie ablehnt, aber ohne eine wirkungsvolle Weichenstellung die potentielle Dystopie früher oder später anklopft. Letztlich erwarten wir (allen voran Jonas) von der Wissenschaft, dass sie ihre Risiken kennt und wenn nicht, versucht, diese bestmöglich abzuschätzen (vgl. Drożdż 2013, S. 119-120). Warum sollte also nicht auch die Ökonomie in einer Art und Weise handeln, die verträglich mit den Grenzen der planetaren Ressourcen und entlang von zukunftsethischen Leitprinzipien ist? Die ökologische Frage – mit den großen Krisen Klima, Biodiversität und Ressourcen – ist schließlich auch eine moralphilosophische (vgl. Epple 2009, S. 143 & Morris 2013, S. 162). Gefahr, auch jene der Technologie ist keine Erfindung des 21. Jahrhunderts (vgl. Latouche 2018, S. 15), jedoch sind die Verschränkung menschlichen Einfluss mit Reaktion der Umwelt aktuell gravierend. Um diesem Anspruch zu genügen ist, wie bereits erwähnt, Jonas Vorstellung einer Ethik eine solide Grundlage – was jedoch unerlässlich für eine zeitgemäße und vor allem zukunftstaugliche Ethik sein wird, ist die von Jonas schon zum Teil betriebene, aber sicherlich noch nicht gänzlich ausgereizte *Out of the Box*-Denkweise (vgl. Lenk & Maring 2017, S. 716). Es waren eben jene Züge revolutionären Denkens, die den Unterschied ausgemacht haben (vgl. Kampowski & Hauerwas 2014, S. 89).

○ *Synthese*

Und auch wenn Jonas für seine metaphysischen Überlegungen immenser Kritik ausgesetzt war, so kann man mit Latouche entgegensetzen, dass die viel besungene unsichtbare Hand des Marktes das metaphysische Pendant „der ökonomischen Gesetze, zu deren Begründung es dient“ (Latouche 2018, S. 79) einen viel größeren Einfluss auf die Gesellschaft und Politik hat, als dies die Versuche einer Letztbegründung von Jonas jemals haben werden. Die Kritik Latouches spielt vor allem darauf an, dass es fast so wirkt, als würde es keine praxisnahen Alternativen zu diesem Festhalten am neoliberalen Modell geben, die in verschiedenen Abstufungen gut belegt zu finden sind (vgl. Murphy 2013, S. 77). Eine wachstumskritische, neu-orientierte Gesellschaft steht ihrerseits vor einer nicht unerheblichen Anzahl an Herausforderungen, die es zu behandeln gilt (vgl. Muraca 2012, S. 543-544). Eine moralphilosophische Praxis kann hier als Unterstützung für die Bewältigung dieser mehr als dienlich sein. Unter der Annahme einer solchen von zukunftsethischen Leitlinien agierenden Degrowth-Gesellschaft kann auch Fortschritt – ein Begriff der in beiden beschriebenen Disziplinen zurecht, aufgrund der gemeinsamen Nennung mit Wachstum (vgl. Victor & Dolter 2017, S. 10), in Ungnade gefallen ist – wieder rehabilitiert werden (vgl. Rohbeck 2013, S. 9; vgl. Victor & Dolter 2017, S. 8). Es ist anzunehmen, dass die weltweite Wirtschaft nur dann wieder in sichere Gefilde manövriert werden kann, wenn die globalen Unterschiede ausgeglichen werden können, wozu es sowohl ökonomisches Engagement, als auch politischen Willen benötigt (vgl. Quilley 2017, S. 456). Ideen und Ansätze für eine praktische Umsetzung haben sich in den letzten Jahre gehäuft (vgl. Zimmermann & Pizzera 2016, S. 110). Kate Raworth hat mit ihrem Doughnut-Ansatz hinreichende Daten & Ergebnisse⁶⁰ geliefert, wie diese Grenzen abgesteckt werden können und diese anhand von Grafiken visualisiert (vgl. Raworth 2017, S. e48). Ihre Analyse kommt zu dem Ergebnis, dass es ein Umdenken innerhalb der Ökonomie braucht, um den Wechselwirkungen zwischen Mensch und Natur gerecht zu werden und vor allem den viel besungenen Krisen etwas entgegensetzen zu können (vgl. Raworth 2017, S. e49).

⁶⁰ Die dazugehörige Datengrundlage ist hier zu entnehmen: [thelancet.com/raworth/data](https://www.thelancet.com/raworth/data). Eine ausgiebige Analyse des Doughnut Modells wäre eine interessante Spezifizierung würde aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen und könnte auch nur unzureichend – dem Diskurs entsprechend – behandelt werden.

4. Resümee

Zukunftsethik als Handlungsgrundlage für eine wachstumskritische Ökonomie und Gesellschaft ermöglicht es, die enge Verknüpfung von Verantwortung, Nachhaltigkeit und sozialer Ungleichheit ins Zentrum des gesellschaftlichen Diskurses zu rücken. Ein solcher Paradigmenwechsel erfordert eine Abkehr vom Wachstumsparadigma hin zu einem nachhaltigen Wirtschaften innerhalb der planetaren Grenzen. Die Analyse hat gezeigt, dass die Gesellschaft aktuell multiplen Krisen gegenübersteht und Zukunftsethik das Potential aufweist, Lösungen zu bieten. Folgt man Jonas' Ansatz, so sind praktische Implikationen dann möglich, wenn Adaptionen vorgenommen werden. Eine neue Definition der Grenzen von Technologie und Wirtschaft kann nur zielführend sein, wenn die demokratischen Grundprinzipien berücksichtigt werden. Es ist anzunehmen, dass die empfohlene Verbindung von Zukunftsethik und Postwachstumsökonomie einen positiven Effekt für Umweltschutz sowie eine Förderung einer postkapitalistischen Gesellschaft bewirkt. Diese Erkenntnisse wirken sich wie folgt auf die Fragestellung der Arbeit aus:

○ *Wie lässt sich Zukunftsethik nach Jonas beschreiben?*

Jonas' Zukunftsethik ist umfangreich, aber auch fehlerbehaftetes Konzept mit einer ausgeprägten Terminologie, einer fundierten ontologischen Auseinandersetzung und einer eigenen Methodik. Verantwortung – für die Menschen heute wie auch künftige Generationen – als Herzstück dieser Ethik ist kontinuierlich und wird über das Gefühl der Ehrfurcht aktiv. Die Ehrfurcht wiederum wird durch das Sollen im Sein ausgelöst, so Jonas. Die Kritik am naturalistischen Fehlschluss sowie Jonas' Hauptargumente dagegen wurden gegenübergestellt. Jonas entgegnet dieser zum einen durch das Beispiel des Neugeborenen, welches uns ohne Worte ein Soll vermittelt, zum anderen durch die Möglichkeit der Ablehnung. Die Verantwortung als Leitidee soll den neuen Machtpotentialen der Gesellschaft nach 1945 ein Regulativ sein, unterstützt durch die Methodik einer Heuristik der Furcht, die als Prototyp der etablierten Risiko- und Folgeabschätzung gedeutet werden kann. Durch die Verschränkung von Umweltethik und der Neuinterpretation des kantischen kategorischen Imperativs ist Jonas' Werk auch fünfundvierzig Jahre nach Veröffentlichung eine Auseinandersetzung wert.⁶¹

⁶¹ Es erweist sich dahingehend auch immer noch als zeitgemäße Lektüre, wenn diese selbst von der jüngeren Generation von Klimaaktivist*innen rezipiert wird – vgl. twitter.com/Luisamneubauer

Eine Weiterentwicklung des Ansatzes empfiehlt sich hinsichtlich der metaphysischen Komponenten, der in Zügen vorkommenden autokratischen Tendenzen und der fehlenden Präzision von Begriffen. Jonas selbst war sich dieser Lücken durchaus bewusst und, so zumindest meine Lesart, ermöglicht einen offenen Austausch über seine Konzeption. Aus den methodologischen Überlegungen bezüglich Heuristik der Furcht hat sich indes bereits in Form der Risiko- und Folgeabschätzung eine moderne, wissenschaftliche Methodik entwickelt. Um eine Umsetzung in der Praxis zu ermöglichen, empfiehlt es sich, dass die Zukunftsethik konkrete Handlungsanleitungen für die institutionelle Ebene, gemeint ist hier insbesondere das politische Feld, entwickelt. Diese Handlungsanleitungen orientieren sich an zukunftsethischen Prinzipien und, so würde Jonas es formulieren, garantieren, dass die Wahrscheinlichkeit für eine Gefährdung echten menschlichen Lebens reduziert wird.

○ *Wie lassen sich die Ansätze von Degrowth und Zukunftsethik verknüpfen?*

Während Jonas seinen Fokus vor allem auf die Wissenschaft und Technologie gelegt hat, entwickelte sich in ökonomischen Kreisen eine kritische Gegenbewegung, die eine Kampfansage an das BIP-orientierte Wirtschaftssystem gerichtet hat. Unter Degrowth respektive Postwachstum versteht man wachstumskritische Theorien. Diese Ansätze stellen die neoliberale Ideologie infrage und verorten ein metaphysisch-anmutendes Festhalten am Wachstum inklusive ihres Götzen, der unsichtbaren Hand des Marktes. Degrowth versteht, dass die kapitalistische Logik auf einem Konzept jenseits planetarer Konzepte fußt und somit keine Zukunft für die Ökonomie darstellen kann. Ökonomische Konzepte, wie der Doughnut-Ökonomie-Ansatz von Kate Raworth, der die planetaren Grenzen und somit auch jene für ein nachhaltiges Wirtschaften klar definiert, sind realisierbar und bilden die Grundlage für eine Wirtschaft, die den Wachstumsfetischismus überwunden hat. Ethik und Ökonomie treffen im interdisziplinären Spannungsfeld der Wirtschaftsethik aufeinander. Durch die vertiefende Analyse hat sich gezeigt, dass Zukunftsethik und Postwachstumsökonomie Parallelen hinsichtlich Zugang und Argumentation aufweisen. Anknüpfungspunkte bei den Themen Verantwortung, umweltschonendes Wirtschaften und globale Gerechtigkeit ermöglichen es, die beiden Konzepte gemeinsam und vor allem aufeinander aufbauend zu denken.

○ *Wie kann Zukunftsethik für eine Postwachstumsgesellschaft formuliert werden?*

Katharina Rogenhofer hat 2021 ein Buch⁶² unter folgendem Titel veröffentlicht: „Ändert sich nichts, ändert sich alles“. Diese Worte könnten ebenso Jonas’ Feder entstammen. Selbst wenn er davon abrät, einen letztgültigen Zustand der Gesellschaft herbeizuführen, so ist er doch dahingehend zu interpretieren, dass auch der Habitus der Gesellschaft des globalen Nordens eine Entwicklung benötigt, wenn die Permanenz echten menschlichen Lebens für die Zukunft gesichert werden soll. Mit dem Einsetzen eines menschlichen Machtpotentials, vor dem sogar die Umwelt in die Knie zu gehen scheint, sind wir zu den Verantwortlichen in dieser Causa geworden (vgl. Theiss 2019, S. 44). Ein Weg, diese notwendige Veränderung herbeizuführen, könnte das Umdenken beim Wirtschaftssystem sein. Eine Abkehr vom BIP als Maßstab, das Wirtschaften im Rahmen der planetaren Grenzen und die Orientierung an einem zugrundeliegenden ethischen Handlungsmodell sind hierfür wesentliche Empfehlungen. Die Debatte wird nicht mehr ausschließlich im wissenschaftlichen Feld geführt, sondern schlägt sich bereits in der medialen Berichterstattung⁶³ nieder. Der Zweifel am grenzenlosen Wirtschaftswachstum ist kein Tabuthema mehr. Wie wir festgestellt haben, liegen die Diskurse von Wachstumskritik und Zukunftsethik nah aneinander (vgl. Ott & Baatz 2016, S. 232). Es ist gesetzt, dass der Mensch als Subjekt der Verantwortung als einzige zuständige Instanz für die Gefahren, die von Technologiefetischismus und Wachstumsbigotterie ausgehen, herhalten muss (vgl. Sombetzki 2014, S. 241 & 245; vgl. Victor & Dolter 2017, S. 12). Das Ausmaß der Problematik verdeutlicht, dass sich Verantwortung nicht auf die individuelle Ebene beschränken kann, sondern auf die institutionellen Institutionen auszuweiten ist (vgl. Sombetzki 2014, S. 247 & 266). Zudem müssen die Wissenschaft und Ökonomie für diesen potentiellen Paradigmenwechsel sensibilisiert werden (vgl. Zimmermann & Pizzera 2016, S. 107; vgl. Andreoni 2018, S. 141).

Das alles sind Empfehlungen, wie unsere Zukunft, inklusive der Grundpfeiler Demokratie oder freier Wissenschaft, künftig gestalten können – wir müssen, so Henkel, uns lediglich unseres Verstandes bedienen (vgl. Henkel 2021, S. 10-11) und unsere gegenwärtige Handlungsorientierung sowie den Stellenwert unserer Macht hinterfragen (vgl. Morris 2013, S. 198-199). Die Infragestellung der bisherigen Praxis ist demnach auch auf

⁶² Buch erhältlich via: [hanser-literaturverlage.de](https://www.hanser-literaturverlage.de)

⁶³ vgl. hierzu den Artikel auf der Website der Wiener Zeitung: www.wienerzeitung.at/degrowth

institutioneller Ebene zu etablieren – *Corporate Sustainability* ist hier das Schlagwort (vgl. Zimmermann & Pizzera 2016, S. 93). Verbleiben wir in den alten Logiken der individuellen Verantwortung und des Ellbogen-Kapitalismus, können wir nur in den Grenzen des neoliberalen Spielfelds agieren, und dieses wiederum bietet keine Möglichkeit, die echten Probleme wie soziale Gerechtigkeit, Klimawandel und Artensterben zu bekämpfen (vgl. Murphy 2013, S. 87; vgl. Andreoni 2018, S. 136-137).

Es ist unsere Verantwortung, den entfesselnden Prometheus wieder einzufangen (vgl. Latouche 2018, S. 16) – nicht ohne Grund steckt in Verantwortung auch das Wort *Antwort* (vgl. Nida-Rümelin & Battaglia 2019, S. 60).

Literatur- und Quellenverzeichnis

Abe, Hiroshi (2021): „Japan“, in: Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 280–283.

Andreoni, Valeria (2018): „Social equity and ecological sustainability through the lens of degrowth“, in: Spinozzi, Paola; Mazzanti, Massimiliano (Hg.): *Cultures of Sustainability and Wellbeing*. London/New York: Routledge, S. 135–145.

Arnold, Karl Günther (2021): „Deutschland“, in: Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 235–242.

Bendel, Oliver (Hg.) (2019): *Handbuch Maschinenethik*. Wiesbaden: Springer VS.

Bierhoff, Hans-Werner; Rohmann, Elke (2017): „Diffusion von Verantwortung“, in: Heidbrink, Ludger; Langbehn, Claus; Loh, Janina (Hg.): *Handbuch Verantwortung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 911–931.

Birnbacher, Dieter (1983): „Buchbesprechung – Das Prinzip Verantwortung“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Band 37/1, Meisenheim/Glan: Verlag Anton Hain, S. 144–147.

Birnbacher, Dieter (2014): „Intergenerationelle Verantwortung und kulturelles Erbe“, in: Hollmann, Michael; Schüller-Zwierlein, André (Hg.): *Diachrone Zugänglichkeit als Prozess – Kulturelle Überlieferung in systematischer Sicht*. München: De Gruyter Saur, S. 141–155.

Birnbacher, Dieter (2017): „Teleologische Ethik: Utilitarismus und Verantwortung“, in: Heidbrink, Ludger; Langbehn, Claus; Loh, Janina (Hg.): *Handbuch Verantwortung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 189–204.

Böhler, Dietrich (2021): „Das Prinzip Verantwortung: Diskursethische Weiterführung“, in: Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 127–134.

Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.) (2021): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag.

Bordeaux Sciences Economiques: Gemeinsame Forschungseinheit der Universität Bordeaux & des Centre national de la recherche scientifique, <https://www.bse.u-bordeaux.fr/en/> (Zugriff: 01.10.2024).

Braun, Florian; Baatz, Christian (2017): „Klimaverantwortung“, in: Heidbrink, Ludger; Langbehn, Claus; Loh, Janina (Hg.): *Handbuch Verantwortung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 855–886.

Buddeberg, Eva (2011): *Verantwortung im Diskurs: Grundlinien einer rekonstruktiv hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*. Berlin: De Gruyter.

Bundesministerium für Soziales, Gesundheit, Pflege und Konsumentenschutz (2024): „Multiple Krisen haben soziale Lage in Österreich verschärft“, <https://www.sozialministerium.at/Services/Neuigkeiten-und-Termine/soziale-lage-oesterreich.html> (Zugriff: 01.10.2024).

Carrington, Damian (2019): „Why the Guardian is changing the language it uses about the environment“, in: *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/environment/2019/may/17/why-the-guardian-is-changing-the-language-it-uses-about-the-environment> (Zugriff: 01.10.2024).

ダーリン イン ザ フランキス - Darling in the Franxx. Atsushi Nishigori. JP 2018, <https://darli-fra.jp/story/> (Zugriff: 01.10.2024).

Donnelley, Strachan (2008): „Hans Jonas and Ernst Mayr: On Organic Life and Human Responsibility“, in: Tirosh-Samuelson, Hava; Wiese, Christian (Hg.): *The legacy of Hans Jonas – Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden/Boston: Brill, S. 261–285.

Don't Look Up. Adam McKay. USA 2021, <https://www.netflix.com/title/81252357> (Zugriff: 01.10.2024).

Dries, Christian (2012): *Die Welt als Vernichtungslager – Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*. Bielefeld: Transcript, S. 447–471.

Drożdż, Michal (2013): „Die Verantwortungsethik als Weg in die Zukunft“, in: *The Person and the Challenges* Vol. 3/1, S. 109–138.

Düwell, Marcus; Steigleder, Klaus (Hg.) (2003): *Bioethik: Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elm, Ralf (2020): „Hans Jonas und Martin Heidegger – Nähe und Distanz in Ontologie und Verantwortungsdenken“, Zugriff via: Website des Hans Jonas Zentrums, https://www.hans-jonas-zentrum.de/files/cto_layout/downloads/Langtext-Jonas-und-Heidegger_Ralf-Elm-2020.pdf (Zugriff: 01.10.2024).

Elm, Ralf (2021): „Heidegger“, in: Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 28–34.

Epple, Wolfgang (2009): „30 Jahre Hans Jonas 'Das Prinzip Verantwortung': Zur ethischen Begründung des Naturschutzes“, in: *Osnabrücker Naturwissenschaftliche Mitteilungen* Vol. 35, S. 115–144.

Ferrai, Sylvie; Bazin, Damien; Howarth, Richard B. (2021): „Introducing Environmental Ethics into Economic Analysis – Some insights from Hans Jonas' Imperative of Responsibility“, in: *Bourdeaux Economic Working Papers*, Vol. 3.

Fonk, Peter (2021): „Sozialethik – Transformationen des Verantwortungsbegriffs“, in: Henkel, Anna (Hg.): *10 Minuten Soziologie – Verantwortung*. Bielefeld: transcript, S. 19–30.

Franzini Tibaldeo, Roberto (2021): „Utopie“, in: Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 338–341.

Frey, Eric (2009): „Zeit: 1979 ist überall“, in: *Der Standard*. Printausgabe, 3./4.1.2009, <https://www.derstandard.at/story/1229975361144/1979-ist-ueberall> (Zugriff: 01.10.2024).

Fridays for Future Austria: Österreichischer Ableger einer weltweiten zivilgesellschaftlichen Umweltschutzbewegung, <https://fridaysforfuture.at/> (Zugriff: 01.10.2024).

Froschauer, Ulrike; Lueger Manfred (2003): *Das qualitative Interview – Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*. Wien: utb.

Garcia, Jose Luís; Jeronimo, Helena Mateus; Carvalho, Tiago Mesquita (2017): *Methodological Luddism: A concept for tying degrowth to the assessment and regulation of technologies*. Amsterdam: Elsevier.

Gauzin-Müller, Dominique (2009): „Kleine Anthologie zur Nachhaltigkeit“, in: *werk, bauen + wohnen*, Vol. 12, S. 12–14.

Global 2000: Umweltschutzorganisation, Knotenseite zu Klimawandel, <https://www.global2000.at/themen/klimawandel> (Zugriff: 01.10.2024).

Hager, Lena (2024): „Multiple Krisen trüben Nachrichtennutzung“, in: *Österreichischer Rundfunk*, <https://orf.at/stories/3360766/> (Zugriff: 01.10.2024).

Hahn, Hennig (2017): „Globale Verantwortung“, in: Heidbrink, Ludger; Langbehn, Claus; Loh, Janina (Hg.): *Handbuch Verantwortung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 525–542.

Hayden, Anders (2017): „Climate change, growth, and sustainability“, in: Victor, Peter A.; Dolter, Brett (Hg.): *Handbook on Growth and Sustainability*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar Publishing Ltd, S. 138–159.

Heidbrink, Ludger; Langbehn, Claus; Loh, Janina (Hg.) (2017): *Handbuch Verantwortung*. Wiesbaden: Springer VS.

Heidbrink, Ludger (2017): „Definitionen und Voraussetzungen der Verantwortung“, in: Heidbrink, Ludger; Langbehn, Claus; Loh, Janina (Hg.): *Handbuch Verantwortung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 3–33.

Henkel, Anna (Hg.) (2021): *10 Minuten Soziologie – Verantwortung*. Bielefeld: transcript.

Henkel, Anna (2021): „Einleitung“, in: Henkel, Anna (Hg.): *10 Minuten Soziologie – Verantwortung*. Bielefeld: transcript, S. 9–18.

Herskowitz, Daniel M. (2021): *Reading Heidegger against the Grain: Hans Jonas on Existentialism, Gnosticism, and Modern Science*. Cambridge: University Press.

Heuer, Julia (2014): „Das Wollen der Natur – Hans Jonas’ Ethik der Natur“, Rezension zu Gerald; Köchy, Kristian; Schmidt, Jan C.; Hofmeister, Georg (Hg.) (2013): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik – Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Karl Albein, in: *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, Vol. 4/1, S. 269–275.

Hickel, Jason; Kallis, Giorgos; Jackson, Tim; O’Neill, Daniel W.; Schor, Juliet B.; Steinberger, Julia K.; Victor, Peter A.; Ürge-Vorsatz, Diana (2022): „Degrowth can work — here’s how science can help“, in: *Nature*, Vol. 612. Berlin/Heidelberg: Springer Nature Limited, S. 400–403.

Hollmann, Michael; Schüller-Zwierlein, André (Hg.) (2014): *Diachrone Zugänglichkeit als Prozess – Kulturelle Überlieferung in systematischer Sicht*. München: De Gruyter Saur.

Hirsch Hadorn, Gertrude (2000): „Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Vol. 54/2, S. 218–237.

Holzmann, Robert (2022): *Wirtschaftsethik*. 3. Auflage. Wiesbaden: Springer Gabler, S. 63–88.

Hösle, Vittorio (2008): „Hans Jonas’s Position in the History of German Philosophy“, in: Tirosh-Samuelson, Hava; Wiese, Christian (Hg.): *The legacy of Hans Jonas – Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden/Boston: Brill, S. 19–37.

Institut für Technikfolgen-Abschätzung: Ein Forschungsinstitut der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, <https://www.oeaw.ac.at/ita> (Zugriff: 01.10.2024).

Jonas, Hans (1973): *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 130–132.

Jonas, Hans (1979): *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/Main: Insel Verlag.

Jonas, Hans (1981): *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Jonas, Hans; Scheller, Wolf (1994): „Wieviel Zeit haben wir noch? Der Philosoph Hans Jonas und das Prinzip Verantwortung“, in: *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, Vol. 74/1, S. 25–29.

Jurić, Hrvoje (2009): „Tierseele und Tierrechte: Fragen und Antworten zur Philosophie Hans Jonas“, Sankt Augustin: Academia Verlag, S. 111–123. Zugriff via CroRIS Website, <https://www.croris.hr/crosbi/publikacija/prilog-knjiga/41648> (Zugriff: 01.10.2024).

Kajetzke, Laura (2008): *Wissen im Diskurs – Ein Theorienvergleich von Bourdieu und Foucault*. Wiesbaden: Springer VS, S. 33–98.

Kampowski, Stephan; Hauerwas, Stanley (2014): *A Greater Freedom – Biotechnology, Love, and Human Destiny (In Dialogue with Hans Jonas and Jürgen Habermas)*. Cambridge: Lutterworth Press, S. 65–127.

Kant, Immanuel (1913): *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Kant's Werke*, Band V, *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*. Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, S. 162. Zugriff via: Project Gutenberg, <https://www.gutenberg.org/files/49543/49543-h/49543-h.htm#Pg161> (Zugriff: 01.10.2024).

Kant, Immanuel (1925): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 6. Auflage. Leipzig: Felix Meiner, S. 421. Zugriff via: Bard College, https://www.bard.edu/library/pdfs/archives/Kant-Grundlegung_zur_Metaphysik_der_Sitten.pdf (Zugriff: 01.10.2024).

Köhne, Ralf (2017): „Ökonomische Verantwortung“, in: Heidbrink, Ludger; Langbehn, Claus; Loh, Janina (Hg.): *Handbuch Verantwortung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 607–624.

Kommission der europäischen Union (2024): „Corporate sustainability due diligence“, https://commission.europa.eu/business-economy-euro/doing-business-eu/corporate-sustainability-due-diligence_en (Zugriff: 01.10.2024).

Kurreck, Jens (2021): „Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung (1985)“, in: Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 145–152.

LaFleur, William R. (2008): „Infants, Paternalism, and Bioethics: Japan’s Grasp of Jonas’s Insistence on Intergenerational Responsibility“, in: Tirosch-Samuelson, Hava; Wiese, Christian (Hg.): *The legacy of Hans Jonas – Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden/Boston: Brill, S. 461–480.

Latouche, Serge (2004): „Degrowth economics – Why less should be so much more“, in: *Le Monde Diplomatique*, Vol. 11/14.

Latouche, Serge (2018): *Die Unvernunft der ökonomischen Vernunft – Vom Effizienzwahn zum Vorsichtsprinzip*. Zürich: Diaphanes.

Legros, Martin; Mawas, Elliot (2023): „Oppenheimer‘, die Bombe und die Philosophen“, in: *Philosophiemagazin*. Berlin: Philomagazin Verlag, <https://www.philomag.de/artikel/oppenheimer-die-bombe-und-die-philosophen> (Zugriff: 01.10.2024).

Lehner, Heike (2024): via X, <https://x.com/heikelehner/status/1790258870473879779> (Zugriff: 01.10.2024).

Lenk, Hans; Maring, Matthias (2017): „Verantwortung in Technik und Wissenschaft“, in: Heidbrink, Ludger; Langbehn, Claus; Loh, Janina (Hg.): *Handbuch Verantwortung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 715–731.

Lenk, Hans (2021): „Das Prinzip Verantwortung: Systemverantwortung“, in: Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 139–144.

Levy, Andrea (2017): „Prometheus unwound: shorter hours for sustainable degrowth“, in: Victor, Peter A.; Dolter, Brett (Hg.): *Handbook on Growth and Sustainability*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar Publishing Ltd, S. 303–325.

Liessmann, Konrad Paul (2008): „Despair and Responsibility: Affinities and Differences in the Thought of Hans Jonas and Günther Anders“, in: Tirosh-Samuelson, Hava; Wiese, Christian (Hg.): *The legacy of Hans Jonas – Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden/Boston: Brill, S. 131–147.

Löwy, Michael (2008): „Ernst Bloch's ‚Prinzip Hoffnung‘ and Hans Jonas's ‚Prinzip Verantwortung‘“, in: Tirosh-Samuelson, Hava; Wiese, Christian (Hg.): *The legacy of Hans Jonas – Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden/Boston: Brill, S. 149–158.

Lubarsky, Sandra B. (2008): „Jonas, Whitehead, and the Problem of Power“, in: Tirosh-Samuelson, Hava; Wiese, Christian (Hg.): *The legacy of Hans Jonas – Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden/Boston: Brill, S. 398–417.

Marx, Karl (1842): „Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen“, in: *Rheinische Zeitung*, Vol. 130, 10. Mai 1842.

Mertens, Karl (1998): „Verletzlichkeit des Leibes und Ansprüche der Natur“, in: Waldenfels, Bernhard; Därmann, Iris (Hg.): *Der Anspruch des Anderen – Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München: Fink, S. 239–258.

Morris, Theresa (2013): *Hans Jonas's Ethic of Responsibility – From Ontology to Ecology*. Albany: State University of New York Press.

Müller, Tobias; Watzka, Heinrich (Hg.) (2011): *Ein Universum voller 'Geistestaub'? Der Panpsychismus in der aktuellen Geist-Gehirn-Debatte*. Berlin: Brill.

Muraca, Barbara (2012): *Towards a fair degrowth-society – Justice and the right to a 'good life' beyond growth*. Amsterdam: Elsevier.

Murphy, Mary P. (2013): „Translating Degrowth into Contemporary Policy Challenges: A Symbiotic Social Transformation Strategy“, in: *Irish Journal of Sociology*, Vol. 21/2, S. 76–89.

Mutschler, Hans-Dieter (2011): „Materialismus und Panpsychismus“, in: Müller, Tobias; Watzka, Heinrich (Hg.): *Ein Universum voller 'Geistestaub'? Der Panpsychismus in der aktuellen Geist-Gehirn-Debatte*. Berlin: Brill, S. 275–290.

Naturschutzbund Österreich (2022): „Kleine Ursache, große Wirkung: Zigarettenstummel in der Umwelt“, <https://naturschutzbund.at/umweltthemen/articles/kleine-ursache-grosse-wirkung-zigarettenstummel-in-der-umwelt.html> (Zugriff: 01.10.2024).

Neubauer, Luisa (2023): via X, <https://x.com/Luisamneubauer/status/1613503482169905153?lang=de> (Zugriff: 01.10.2024).

Nida-Rümelin, Julian; Battaglia, Fiorella (2019): „Mensch, Maschine und Verantwortung“, in: Bendel, Oliver (Hg.): *Handbuch Maschinenethik*. Wiesbaden: Springer VS, S. 57–71.

Oberndorfer, Elisabeth (2024): „Darf die Wirtschaft nicht mehr weiter wachsen?“, in: *Wiener Zeitung*, <https://www.wienerzeitung.at/a/darf-die-wirtschaft-nicht-mehr-weiter-wachsen> (Zugriff: 01.10.2024).

Ott, Konrad; Dierks, Jan; Voget-Kleschin, Lieske (Hg.) (2016): *Handbuch Umweltethik*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag.

Ott, Konrad; Dierks, Jan; Voget-Kleschin, Lieske (2016): „Einleitung“, in: Ott, Konrad; Dierks, Jan; Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 2–18.

Ott, Konrad; Baatz, Christian (2016): „Ethik des Klimawandels“, in: Ott, Konrad; Dierks, Jan; Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 232–240.

Pluder, Valentin (2021): „Heuristik der Furcht“, in: Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 309–311.

Prechtl, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.) (2008): *Erklären-Verstehen-Kontroverse*. In: *Metzler Lexikon Philosophie*. 3. Auflage. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag. Zugriff via: Spektrum der Wissenschaft, <https://www.spektrum.de/lexikon/philosophie/erklaeren-verstehen-kontroverse/608> (Zugriff: 01.10.2024).

Quilley, Stephen (2017): „Navigating the Anthropocene: environmental politics and complexity in an era of limits“, in: Victor, Peter A.; Dolter, Brett (Hg.): *Handbook on*

Growth and Sustainability. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar Publishing Ltd, S. 439–470.

Raggio, Olga (1958): „The Myth of Prometheus: Its Survival and Metamorphoses up to the Eighteenth Century“, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 21/1, S. 44–62.

Rauen, Verena (2017): „Ethische Verantwortung“, in: Heidbrink, Ludger; Langbehn, Claus; Loh, Janina (Hg.): *Handbuch Verantwortung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 545–557.

Raworth, Kate (2017): „A Doughnut for the Anthropocene: humanity's compass in the 21st century“, in: *The Lancet – Planetary Health*, Vol. 1/2, S. e48–e49.

Raworth, Kate (2017): „A Doughnut for the Anthropocene: humanity's compass in the 21st century“, Supplementary appendix. In: *The Lancet – Planetary Health*, Vol. 1/2. Zugriff via: [https://www.thelancet.com/cms/10.1016/S2542-5196\(17\)30028-1/attachment/2d58fdae-741c-4016-84cd-2fc0b1e94f49/mmc1.pdf](https://www.thelancet.com/cms/10.1016/S2542-5196(17)30028-1/attachment/2d58fdae-741c-4016-84cd-2fc0b1e94f49/mmc1.pdf) (Zugriff: 01.10.2024).

Raworth, Kate (2024): „Foreword“, in: de Schutter, Olivier (2024): *The Poverty of Growth*. London: Pluto Press, S. vii–x.

Reese-Schäfer, Walter (2017): „Expansion von Verantwortung“, in: Heidbrink, Ludger; Langbehn, Claus; Loh, Janina (Hg.): *Handbuch Verantwortung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 933–947.

Reitz, Michael (2017): „Das Denken Pierre Bourdieus im 21. Jahrhundert – Noch feinere Unterschiede?“, in: *Deutschlandfunk*, <https://www.deutschlandfunk.de/das-denken-pierre-bourdieu-im-21-jahrhundert-noch-feinere-100.html> (Zugriff: 01.10.2024).

Research Institute for Sustainability: Ein Forschungsinstitut des Helmholtz-Zentrums Potsdam, <https://www.rifs-potsdam.de/de> (Zugriff: 01.10.2024).

Rippe, Klaus Peter (2003): „Tierethik“, in: Düwell, Marcus; Steigleder, Klaus (Hg.): *Bioethik: Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 405–411.

Roelofs, Luke (2023): „Tom Nagel on Panpsychism vs Neutral Monism“, <https://majesticequality.wordpress.com/2023/07/23/tom-nagel-on-panpsychism-vs-neutral-monism//tom-nagel-on-panpsychism-vs-neutral-monism> (Zugriff: 01.10.2024).

Rogenhofer, Katharina; Schleier, Sebastian (2021): *Ändert sich nichts, ändert sich alles: Warum wir jetzt für unseren Planeten kämpfen müssen*. Wien: Paul Zsolnay Verlag, <https://www.hanser-literaturverlage.de/buch/aendert-sich-nichts-aendert-sich-alles-9783552072541-t-5051> (Zugriff: 01.10.2024).

Rohbeck, Johannes (2013): *Zukunft der Geschichte – Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderband 31*. Berlin: Akademie Verlag.

Rohpol, Günther (2017): „Verantwortung & Risiko“, in: Heidbrink, Ludger; Langbehn, Claus; Loh, Janina (Hg.): *Handbuch Verantwortung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 887–908.

Rüchemeyer, Georg (2008): „Wolfskinder und Affenforscher - Menschen unter Tieren“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, <https://www.faz.net/aktuell/wissen/natur/menschen-unter-tieren-wolfskinder-und-affenforscher-1515661.html> (Zugriff: 01.10.2024).

Rusche, Thomas (2021): „Nachhaltigkeit“, in: Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 324–326.

Schutter, Olivier de (2024): *The Poverty of Growth*. London: Pluto Press

Schutter, Olivier de (2024): „Conclusion“, in: Schutter, Olivier de (2024): *The Poverty of Growth*. London: Pluto Press, S. 95–96.

Schwenzer, Reinhold (2021): „Das Prinzip Verantwortung: Eine anthropozentrische Ethik?“, in: Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 135–138.

Schwenzer, Reinhold (2021): „Sein/Sollen“, in: Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 333–334.

Scopus Datenbank: Zur Verfügung gestellt von Elsevier Verlag. Amsterdam: Elsevier, <https://www.scopus.com> (Zugriff: 01.10.2024).

Shakespeare, William (2014): *Hamlet*, hg. von Barbara A. Mowat & Paul Werstine. 2., erweiterte Auflage. New York: Simon & Schuster.

Sombetzki, Janina (2014): *Verantwortung als Begriff, Fähigkeit, Aufgabe – Eine Drei-Ebenen-Analyse*. Wiesbaden: Springer VS.

Spät, Patrick (2014): „Tierethik für Fleischfresser: Warum Tiere ein Recht auf Leben haben – und deshalb eine Würde“, in: *Berliner Gazette*, <https://berlinergazette.de/de/tierethik-fuer-fleischfresser/> (Zugriff: 01.10.2024).

Spinozzi, Paola; Mazzanti, Massimiliano (Hg.) (2018): *Cultures of Sustainability and Wellbeing*. London/New York: Routledge.

Suntrup, Jan Christoph (2009): „Eine intellektuelle Ethik der Bescheidenheit und der Solidarität – Albert Camus’ Denken der Revolte“, in: *Zeitschrift für Politik*, Vol. 56/2, S. 179–196.

Theiss, Robert (2019): *Hans Jonas – Etappen seines Denkweges*. Wiesbaden: Springer VS.

Tirosh-Samuelson, Hava; Wiese, Christian (Hg.) (2008): *The legacy of Hans Jonas – Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden/Boston: Brill.

Titz, Sven (2024): „Entscheid zum ‚Anthropozän‘: Geologen verweigern die Ausrufung eines Menschenzeitalters“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, <https://www.nzz.ch/wissenschaft/anthropozaen-eine-neue-epoche-wird-es-nicht-geben-beschliessen-geologen-ld.1820904> (Zugriff: 01.10.2024).

Troostwijk, Chris Doude van (2021): „Ehrfurcht/Demut“, in: Bongardt, Michael; Burckhart, Holger; Gordon, John-Stewart; Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.): *Hans Jonas Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 301–303.

United Nations: Knotenseite zu Klimawandel, <https://www.un.org/climatechange> (Zugriff: 01.10.2024).

United Nations (2021): „COP26: Together for our planet“, Website Artikel zur 26. UN-Klimakonferenz, <https://www.un.org/en/climatechange/cop26> (Zugriff: 01.10.2024).

Unnerstall, Herwig (2016): „Zukunftsethik“, in: Ott, Konrad; Dierks, Jan; Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Heidelberg: J. B. Metzler Verlag, S. 152–157.

Victor, Peter A.; Dolter, Brett (Hg.) (2017): *Handbook on Growth and Sustainability*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar Publishing Ltd.

Victor, Peter A.; Dolter, Brett (2017): „From growth to sustainability“, in: Victor, Peter A.; Dolter, Brett (Hg.): *Handbook on Growth and Sustainability*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar Publishing Ltd, S. 1–22.

Vogt, Markus (2010): „Das Prinzip Nachhaltigkeit aus theologisch-ethischer Perspektive: Zukunftsethik jenseits von Angst oder Utopie“, in: *Politische Ökologie*, Vol. 121, S. 86–87.

Waldenfels, Bernhard; Därmann, Iris (Hg.) (1998): *Der Anspruch des Anderen – Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München: Fink.

Weber, Max (2002): „Wissenschaft als Beruf“ [1919], in: Ders.: *Schriften 1894–1922*. Hg. von Dirk Kaesler. Stuttgart: Kröner, 474–511.

„Wertfrei“ auf Duden online, <https://www.duden.de/rechtschreibung/wertfrei> (Zugriff: 01.10.2024).

Winder, Christoph (2023): „Die Krisenkolumne: Heimat bist du voll Gestörter“, in: *Der Standard*, <https://www.derstandard.de/consent/tcf/story/3000000180828/die-krisenkolumne-heimat-bist-du-voll-gestoerter> (Zugriff: 01.10.2024).

Wintermann, Ole (2022): „Multiple Krisen in 2022 und neuer Schwung für 2023“, in: *Zukunft der Nachhaltigkeit*. Ein Projekt der Bertelsmann Stiftung, <https://www.zukunftdernachhaltigkeit.de/2022/12/21/multiple-krisen-in-2022-und-neuer-schwung-fuer-2023/> (Zugriff: 01.10.2024).

Wolin, Richard (2008): „Ethics after Auschwitz: Hans Jonas’s Notion of Responsibility in a Technological Age“, in: Tirosh-Samuelson, Hava; Wiese, Christian (Hg.): *The legacy of Hans Jonas – Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden/Boston: Brill, S. 1–18.

Zimmermann, Friedrich; Pizzera, Judith (2016): „Globalisierung und ökonomische Nachhaltigkeit – Schein oder Sein?“, in: Zimmermann, Friedrich (Hg.): *Nachhaltigkeit wofür? Von Chancen und Herausforderung für eine nachhaltige Zukunft*. Berlin/Heidelberg: Springer Spektrum, S. 85–112.

Abstract

Fünfundvierzig Jahre nach der Veröffentlichung von Hans Jonas' Werk „Das Prinzip Verantwortung“ kommt es in dieser Masterarbeit zu einer Analyse seiner Konzeption der Zukunftsethik und der zugehörigen Terminologie. Angesichts multipler gegenwärtiger Krisen und unter Berücksichtigung von Kritik und empfohlenen Anpassungen wurde festgestellt, dass die dem Werk zugrunde liegenden ethischen Überlegungen, mit einem Schwerpunkt auf intergenerationaler Verantwortung, weiterhin für den ethischen Diskurs relevant sind. Basierend auf dieser Erkenntnis wird eine Verbindung zu ökonomischen Strömungen der Wachstumskritik hergestellt. Es werden sowohl die grundlegenden Überlegungen und Positionen der Postwachstumsökonomie abgebildet als auch deren Verortung im Spannungsfeld von Wirtschaft, Ethik und Gerechtigkeit erörtert. Als zentrales Resultat der Arbeit ist die Erweiterung seiner Theorie um einen Fokus auf die ökonomische Achse, die neben jenen der Politik, Wissenschaft und Technik nun stärker berücksichtigt werden soll. Die Untersuchung ergibt eine Empfehlung dahingehend, Jonas' Zukunftsethik als eine mögliche Handlungsgrundlage für eine Postwachstumsgesellschaft zu interpretieren.

Abstract (English)

Forty-five years after the publication of Hans Jonas' work "The Principle of Responsibility", this master's thesis analyzes his conception of future ethics and the associated terminology. In light of multiple current crises and taking into account criticism and recommended adaptations, it was found that the ethical considerations underlying the work, with a focus on intergenerational responsibility, are still relevant to the ethical discourse. Based on this finding, a connection is made to economic currents of growth criticism. Both the fundamental considerations and positions of post-growth economics are outlined, and their position in the field of tension between economics, ethics and justice is discussed. The central outcome of the work is the expansion of his theory to include a focus on the economic axis, which should now be given greater consideration alongside those of politics, science and technology. The study results in a recommendation to interpret Jonas' future ethics as a possible basis for action for a post-growth society.